

STUDIES IN ISLAMIC ETHICS

Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm

Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives

الأخلاق الإسلامية ونسق الثمانيات
مقاربات في فلسفة طه عبد الرحمن

Edited by Mohammed Hashas and Mutaz al-Khatib

BRILL

Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm
Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives

Studies in Islamic Ethics

Editorial Board

Emad Shahin (*Hamad Bin Khalifa University (HBKU), Doha, Qatar*)
Ray Jureidini (*Research Center for Islamic Legislation & Ethics, HBKU*)
Mohammed Ghaly (*Research Center for Islamic Legislation & Ethics, HBKU*)

Managing Editor

Abdurraouf Oueslati

VOLUME 3

The titles published in this series are listed at *brill.com/sie*

Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm

*Taha Abderrahmane's Philosophy
in Comparative Perspectives*

الأخلاق الإسلامية ونسق الثمانية

مقاربات في فلسفة طه عبد الرحمن

Edited by

Mohammed Hashas
Mutaz al-Khatib

تحرير وتقديم
محمد خصاص ومعتز الخطيب



BRILL

LEIDEN | BOSTON



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

Cover illustration: Cover calligraphy by Nihad Nadam, 2020.



مركز دراسات التشريع
الإسلامي والأخلاق

Research Center for Islamic
Legislation and Ethics

عضو في جامعة حمد بن خليفة
Member of Hamad Bin Khalifa University

This publication is sponsored by the Research Center of Islamic Legislation and Ethics in Doha (Qatar), which is affiliated to the Faculty of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa University.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>
LC record available at <http://lccn.loc.gov/2020037582>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2589-3947

ISBN 978-90-04-43836-1 (hardback)

ISBN 978-90-04-43835-4 (e-book)

Copyright 2020 by the Authors. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag. Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

*To the philosophers who think differently,
for the sake of a better world;*

*To the scholars who write about unknown philosophies,
for the sake of a better world*



Contents

Acknowledgements XI
Notes on Style, Transliteration and Dates XII
Notes on Contributors XIII

Introduction: Modern Arab-Islamic Scholarship on Ethics
A Reflective Contextualization 1
Mohammed Hashas and Mutaz al-Khatib

A Bibliographical Sketch of Taha Abderrahmane 32

PART I

The Trusteeship Paradigm and Theoretical Ethics: Legal Thought, Political Authority, and Sufism

- 1 The Trusteeship Paradigm
The Formation and Reception of a Philosophy 37
Mohammed Hashas
- 2 Taha Abderrahmane and Abū Ishāq al-Shāṭibī
Comparative Reflections on Legal Thought and Ethics 62
Eva Kepplinger
- 3 سؤال الأخلاق بين الدين والعقل المجرد
علي عزت بيغوفيتش وطه عبد الرحمن نموذجاً 78
مصطفى أمقدوف
- 4 الاعتراف في المجال العام
نقد أتمتاني لمفهوم فوكو "الاعتراف والسلطة" 104
عصام عيدو

- 5 الممارسة السياسية الدينية
النقد التزكوي والبديل الائتماني 131
عادل الطاهري
- 6 Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics
Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation 150
Ramon Harvey
- 7 The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane 170
Harald Viersen

PART 2

The Trusteeship Paradigm and Applied Ethics

- 8 The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm 197
Amin El-Yousfi
- 9 The Trusteeship Paradigm in the Social Sciences
Moral Agency as an Islamic Ethical Turn 218
Mohamed Amine Brahim
- 10 "الائتمانية" نظريةً لحل المعضلات الأخلاقية العلمية
البيئة والموت الرحيم نموذجاً 232
محمد أوريا
- 11 التقييم الأخلاقي للعلمانية بين طه عبد الرحمن وطلال أسد
الأسرة الحديثة نموذجاً 256
عبد المنعم الشقيري
- 12 الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال
الإمكانات والحدود 286
هشام المكي

13	الحوار بين الاثمانية والأخلاق العالمية
315	مقاربة تحليلية مقارنة
	آسيا شكيرب

Index 343

الفهرس 350

Acknowledgements

Our gratitude and indebtedness for the realization of this project go to all our colleagues and friends, whose names cannot be listed here, who have supported the idea of the project from its start. Special thanks go to the whole team of the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE) in Doha, Qatar, for organizing the three-day seminar, on 14–16 October 2018, whose proceedings led to this publication. Additionally, we warmly thank the editorial board members of the *Studies in Islamic Ethics* series for their support. Finally, we warmly thank the anonymous referees for their fruitful comments as well as their encouraging endorsements of this volume.

Notes on Style, Transliteration and Dates

For referencing, this volume follows the *Chicago Manual of Style* author-date in-text citation system.

Arabic words and names are transliterated according to the system used in Brill's *Encyclopaedia of Islam Three*, which is also adopted in the *Journal for Islamic Ethics (JIE)*:

Consonants: ʾ, b, t, th, j, h, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, ḍ, ṭ, ṣ, ʿ, gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y.

Short vowels: a, i, u.

Long vowels: ā, ī, ū.

Diphthongs: aw, ay.

Tāʾ marbūʿa: -a, -at (construct state).

While classical proper names are fully transliterated (e.g. al-Ghazālī), modern names, i.e. since 1800, are left without transliteration, and their official or common spellings are adopted (e.g. Ahmad Amin instead of Aḥmad Amīn). The “l” of the definite article “al-” is always retained, regardless of whether it is assimilated in pronunciation to the initial consonant of the word to which it is attached (*idghām*).

Common words, like Qurʾan, Muhammad (the Prophet), Sharia, and Sufism, are not transliterated, unless found so in original citations.

As for the name of the philosopher under study, we spell his name as he first did when he published in French, i.e. Taha Abderrahmane, without transliteration. However, it should be noted that his first name is Abderrahmane, as appears from letters in Latin script regarding his first published PhD thesis in French in 1979 and his second State PhD in 1985; his family name is Taha. In English, “Abderrahmane” is used as the family name by which he is referred to in the text. In the Arabic section, he is often referred to by his first name “Taha,” since it is common to refer to his thought as “Tahaʾian” (*ṭahāʾiyya*) instead of “Abderrahmanian.” In some publications, however scarce they are, the name appears as Taha Abdul Rahman, or Abdurrahman Taha. In the bibliography and references, we give a full transliteration of his name for his Arabic works, i.e. Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān, in order to match the language of the publication.

The dates given in this volume are Common Era (CE) dates. If two dates are provided (e.g. 505/1111), the first one is the year according to the Islamic Hijri calendar (AH) and the second, the CE date. For all dates after 1800 only the CE date is provided.

Notes on Contributors

Mutaz al-Khatib (معتز الخطيب)

is Associate Professor of Methodology and Ethics at Hamad Bin Khalifa University, Doha, Qatar. He obtained a PhD in Ḥadīth Studies at Omdurman University, Sudan (2009). Al-Khatib was Visiting Fellow at ZMO in Berlin (2006), and Visiting Scholar at the Forum Transregionale Studien, Berlin (2012–2013). Previously, he was Visiting Lecturer at Qatar University and the American University of Beirut. Al-Khatib has given lectures at various universities such as the University of California-Berkeley, Princeton University, Cambridge University, Oxford University and the University of Tübingen. He authored and edited several books and over 30 academic articles. His books include *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn: Dirāsa fi Manāhij al-Muḥaddithīn wa-l-Uṣūliyyīn* (Matn Criticism: A Study of the Methods of Traditionists and Jurists, 2011), *Maʿziq al-Dawla bayna al-Islāmiyyīn wa-l-ʿAlmāniyyīn* (The Dilemma of the State between Islamists and Secularists, 2016), *al-ʿUnf al-Mustabāḥ: al-Sharīʿa fi Muwājahat al-Umma wa-l-Dawla* (Violence Made Permissible: ‘Sharia’ versus the People and the State, 2017), and *Qabūl al-Ḥadīth* (The Reception of Ḥadīth, 2017).

Mostafa Amakdouf (مصطفى أمكدوف)

is Researcher at the Maarif Center for Academic Studies and Research in Casablanca, Morocco. He obtained a PhD on the “Renewal of Religious Thought in the Work of Taha Abderrahmane,” from the Department of Religious Studies, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco (2017). Besides some articles on Taha Abderrahmane, his most recent book is entitled *al-Akhlāqīyya Ufuqan lil-Taghyīr: Naḥwa Bināʾ Insāniyya Jadīda* (Ethicality as a Horizon for Change: Towards Reshaping Humanity, 2018).

Mohamed Amine Brahim

obtained a PhD in Sociology at the School for Advanced Studies in Social Sciences (EHESS), Paris, France. He is currently Visiting Fellow at the Department of Sociology, Columbia University, New York, USA. His PhD thesis was on the question of reform in contemporary Islamic thought. He has published on topics related to the sociology of intellectuals, post-colonial theory and Islamic thought. His published work includes studies on Mohammed Arkoun (“Elective Affinity as an Intellectual Connection: A Review of Mohammed Arkoun’s Relation to the Institute of Ismaili Studies (IIS),” *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2018), the French reception of Edward Said (“The Controversial Receptions of Edward Said: A Sociological Analysis of Scientific Cita-

tions,” *Sociologica*, 2017, with Clarisse Fordant) and Tariq Ramadan’s intellectual trajectory (“Strategies of a Transnational Intellectual: Tariq Ramadan and the Project of a European Islam,” *Sociological Review*, 2020, with Thomas Brisson).

Assia Chekireb (آسيا شكيرب)

is Associate Professor of Comparative Religions at Emir Abdelkader University of Islamic Sciences in Costantine, Algeria. She leads two research units at the university on the religious-secular conflict in Israel, and on the religious movements and their political impact in Israel. Her books include *al-Masyāniyya fī al-Fikr al-Dīnī al-Yahūdī wa-Atharuhā fī al-Masihiyya wa-l-Ḥarakāt al-Dīniyya al-Muʿāṣira* (Messianism in Jewish Religious Thought and Its Influence on Christianity and Modern Religious Movements), *Muqāraba ʾĪtimūlūjiyya li-Ḥurriyyat al-Muʿtaqad fī l-Masihiyya wa-l-Islām* (An Etymological Approach to Freedom of Religion in Christianity and Islam), besides *al-Uṣṭūra fī l-Nuṣūs al-Muqaddasa* (Mythology in Sacred Texts, co-edited), and more than twenty articles and chapters on comparative theology and Islamic thought.

Abdelmounim Choqairi (عبد المنعم الشقيري)

is Professor of Sociology at Dar El-Hadith El-Hassania Institute for Higher Islamic Studies, in Rabat. He obtained a PhD in Sociology at Mohamed v University in Rabat. He has taught courses on the anthropology of the Maghreb, the ethnographic heritage in Morocco, and the sociology of the Prophetic Sunna. His co-edited works include: *al-Anthrubūlūjiyā: min al-Binyawiyya ilā al-Taʿwīliyya* (Anthropology: From Structuralism to Interpretivism, 2014) and *al-Dhākira wa-l-Hawiyya* (Memory and Identity, 2013), besides various articles on the rationalization of religious practice.

Issam Eido (عصام عيدو)

is Senior Lecturer of Arabic and Islamic Studies and the Director of Undergraduate Studies at the Department of Religious Studies, Vanderbilt University, Tennessee, USA. Eido was Visiting Scholar of Islamic and Arabic Studies at the Divinity School, University of Chicago, of Neubauer Collegium Fellow at The University of Chicago 2013–2015, and Post-Doctoral Fellow at the Forum Transregionale Studien with an affiliation to the Corpus Coranicum 2012–2013. He obtained his PhD in Ḥadīth Studies from Damascus University, Syria (2010). His research interests are in Qurʾan, *ḥadīth*, *taṣawwuf* and ethics. His publications include *Manhaj Qubūl al-Akhhbār ʿind al-Muḥaddithīn* (Early Ḥadīth Scholars and their Criteria of Ḥadīth Criticism, 2018), *Nashʾat ʾIlm al-Muṣṭalaḥ: wa-l-Ḥadd al-Fāṣil bayn al-Muqaddimīn wa-l-Mutaʾakhhirīn* (On the Origins

of Ḥadīth Terminology: The Dividing Line between Early and Late Ḥadīth Scholars, 2016), “The Rise of Syrian Salafism: From Denial to Recognition,” “Taṭawwur ‘Ulūm al-Ḥadīth fi al-‘Aṣr al-Saljūqī (The Development of the Sciences of Ḥadīth During the Seljuk Era),” “The Sunnah” in *The Encyclopedia of Islamic Bioethics*.

Hicham El Makki (هشام المكي)

is Professor of Communication, at the National School for Commerce and Management at Sidi Mohammed Ben Abdellah University, Fes, Morocco, and consultant for various Arab institutes and companies on values and communication. He obtained his PhD in Communication and Media Studies at Mohammed I University in Oujda. His publications include *al-Ittiṣāl al-Jamāhīrī wa-Su‘āl al-Qiyam: Dirāsa fi Naẓariyyāt al-Ittiṣāl al-Jamāhīrī al-Mu‘assisa* (Mass Communication and the Question of Values: Studies in Founding Theories, 2016), *al-I‘lām al-Jadīd wa-Taḥaddiyāt al-Qiyam* (The New Media and the Challenge of Values, 2014), besides various edited volumes, chapters and journal articles, all in Arabic.

Amin El-Yousfi

is Researcher at the University of Cambridge, UK, where he completed a PhD in Sociology looking at how everyday Muslim pieties encounter and operate through policies of secular and neoliberal governmentality and bureaucratization. He is also Research Associate at the Department of Theology and Religious Studies, University of Chester. In addition, Amin is a member of the American Anthropological Association and the British Association of Islamic Studies (BRAIS).

Adil Et-Tahiri (عادل الطاهري)

is currently PhD Fellow in History at the History and Society Laboratory in the West Basin of the Mediterranean, at Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco. His publications on Islamic thought, written in Arabic, include: *‘Ulūm al-Qur‘ān fi al-Ibistīmīyya al-Mu‘āṣira* (Qur‘anic Sciences in Modern Epistemology, 2017), “al-Zāhira al-Qur‘āniyya: Min al-Mītāfizīqā ilā al-Tārīkh” (The Qur‘anic Phenomenon: From Metaphysics to History, 2016), “al-Siyāsa fi Mashrū‘ al-Jābrī: Ḥatmiyyat al-Qaṭī‘a li-Wulūj Ufuq al-Ḥadātha” (Politics in the Project of al-Jabri: The Inevitable Rupture Due to the Breakthrough of Modernity, 2018), among others. His book *al-Ta’wīl wa-l-Tārīkh* (Interpretation and History) is under publication with Mominoun Without Borders in Rabat.

Ramon Harvey

is Aziz Foundation Lecturer in Islamic Studies at Ebrahim College, London, UK. He earned his doctorate from SOAS, University of London. He is active in the fields of Qur'anic studies, theology, and ethics, both as an intellectual historian and theologian. His first book, *The Qur'an and the Just Society* (2018), was released by Edinburgh University Press and he is working on a new book with the same publisher on constructive Muslim theology, drawing from the Māturīdī tradition and contemporary philosophy. He is the editor of the series Edinburgh Studies in Islamic Scripture and Theology.

Mohammed Hashas (محمد حصاص)

is Senior Research Fellow at La Pira Center for Islamic History and Doctrines in Palermo, connected to the FSCIRE Foundation for Religious Studies "Giovanni XXIII" in Bologna, Italy. He is also Faculty Member at the Department of Political Science, Luiss Guido Carli University in Rome, from which he obtained his PhD in Political Theory (2013). Between 2011 and 2017, he held Visiting Research Fellowships in Tilburg, Copenhagen, and Oxford Universities, and Leibniz-ZMO in Berlin. Hashas has authored *The Idea of European Islam* (2019), *Intercultural Geopoetics: An Introduction to Kenneth White's Open World* (2017), and has co-edited *Islam, State and Modernity: Mohamed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World* (2018), and *Imams in Western Europe* (2018), besides various journal articles, book chapters, and free essays. He is currently editing, among other things, *Pluralism in Islamic Contexts* (forthcoming).

Eva Kepplinger

has been Research Fellow and lecturer at the Department of Islamic-Religious Studies, Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nuremberg, Germany, since 2017. There she teaches Islamic ethics and Islamic jurisprudence. She finished her PhD in 2017 at Vienna University with the title *The Impact of ash-Shaṭībī's Maqāṣid-Thinking on the Malikite School of Law*. From 2011 till 2017 she was a Lecturer at the Muslim Teacher Training College (Vienna), where she taught several courses in the field of Islamic studies and Islamic education. Her research interests are: Islamic intellectual history, Islamic legal thought and philosophy, ethics and reform movements in the modern era.

Mohamed Ourya (محمد أوريا)

PhD, is Assistant Professor in the Department of International Affairs, College of Arts and Science, Qatar University, Doha, Qatar, member of the Observatory of the Middle East and North Africa of the Raoul Dandurand Chair at UQAM, and member of GEPANC (Groupe d'Etudes Politiques pour l'Afrique du Nord

contemporaine). His most recent publications include *Tradition and Modernity in Contemporary Arab Thought* (2016), *The Religious in the Citadels of Politics* (2014), *Conspiracy in the Arab-Muslim Imaginary* (2012), and the following chapters: “The Illiteracy of Muhammad” in *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (2014), “Mohamed Abed al-Jabri” in *Dictionary of Literary Biography*, the volume on the 20th Century Arab writers of fiction & philosophy (2008), “Justice in the Current Islamist Discourse: Rawlsian Analysis of the Difficulties to Found a Fair Society in the Arab-Muslim Space” (2016), “Freedom in Arab thought and practice. Rawlsian perspective of social justice as equity” (2018), “The disinterested Arab intellectual: The Cases of George Tarabishi and Taha Abderrahmane” (2019).

Harald Viersen

is Lecturer in Islamic Studies at the Radboud University, Nijmegen, the Netherlands. His academic background covers training in philosophy, law, Arabic and Middle Eastern studies at the universities of Amsterdam, Cambridge, and Marburg. While he specializes in contemporary Arab thought, his academic interests cover the history and modern development of the Arab-Islamic cultural and intellectual tradition generally. In addition, he has engaged with current debates about the conceptualization of Islam from a philosophical perspective. Recent publications include articles on Mohammed Abed al-Jabri's ethical writings and on the work of Talal Asad and Ludwig Wittgenstein in relation to the question of how to conceptualize Islam. He has also contributed various articles to the journal *Zemzem* (in Dutch), as well as to *Muftah* magazine in his capacity as a contributing editor.

Introduction: Modern Arab-Islamic Scholarship on Ethics

A Reflective Contextualization

Mohammed Hashas and Mutaz al-Khatib

The question whether there are theories in Islamic ethics¹ does not differ much from the similar question whether there is an Islamic philosophy. This issue was first raised by some 18th and 19th century European Orientalists—à la Johann Jakob Brucker (1696–1770), Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819), and Ernest Renan (1823–1892) (‘Abd al-Rāziq [1944] 2011, 8)—and has been revisited by a number of ongoing studies, particularly since the modern edition and publication of various manuscripts originally written in the classical period (before the 19th century) by various Muslim and non-Muslim scholars in and from different Islamic contexts—the Arabic, Persian, Ottoman, Indian and Malay contexts—where philosophy did not die out as a discipline, as the claim has gone for some good time (El-Rouayheb and Schmidtke 2017, 1–7). A review of classical Qur’anic exegeses shows that neither the exegetes have been concerned with building theories of ethics based on the Qur’an (al-Khaṭīb 2017), nor have Muslim scholars in general, even though the sacred text is all about ethics (Rahman 1982, 154–155). It was the challenge of modernity that required revisiting the Islamic tradition in search of Islamic philosophy, or Arab(ic) philosophy as some prefer to call it (Ṣalībā 1989, 9–11). The avant-gardist thinkers of the so-called Arab-Islamic *nahḍa* (awakening or renaissance) of the 19th century, like Rifa‘a Rafi‘ al-Tahtawi (1801–1873), Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) and Muhammad Abduh (1849–1905), did not deal with this question of ethics as contemporary scholars do. Instead, they focalized the question of reason and rationality at the time. The colonial context did not help them to develop modern theories of ethics, nor to delve into the vast heritage of the tradition to find ethical starting points from where to build and inspire ethical responses to the challenges of modern times. However, new arguments to consider the Qur’an to be a philosophical and ethical text have emerged from the mid-20th century

1 We refer to ethics in both singular and plural forms, following the Arabic use: *khuluq* (sing.) and *akhlāq* (pl.). In Arabic, ethics are often in plural form when the concept and norms are in focus, and in singular form when the “character” of someone is described. We also note that we do not engage here into differentiating between “ethics” and “morality”; “ethics” as used here refer(s) to both internal and external source(s) of ethical conduct.

onwards (Rashwānī 2017), most particularly in the Arab world. Efforts in this direction in Western scholarship have been meager, as argued Majid Fakhry in 1970, but attempts are being made increasingly (Fakhry [1970] 2004, ix; ‘Aṭīyya 1990, j-d).

A scrutiny of the literature written in English on Arab(ic)-Islamic philosophy for instance shows how scarce focused scholarship on Islamic ethics has been until recently. Up to this point the literature is dominated by the history of ideas, while more focused studies are still missing. Examples of such a trend are the works of Henry Corbin (1962), Montgomery Watt ([1962] 1985), Seyyed Hossein Nasr (2006), Majid Fakhry ([1970] 2004), Oliver Leaman ([1985] 2004), Hans Daiber (1999; 2007), Mohammad Ali Khalidi (2005), Jon McGinnis and David C. Reisman (2007), Massimo Campanini (2008), Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu (2010), Roy Jackson (2014), Peter Adamson (2015), Anthony Robert Booth (2017), and Souleymane Bachir Diagne (2018).² *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (2006), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2017), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (2016), are not an exception too, though chapters devoted to “ethics and politics” or “ethics and political philosophy” could be found in Routledge and Cambridge Companions, or in Adams’s and Booth’s work.

This form of dealing with Islamic scholarship in general may have had two main reasons. First, European Orientalist views—à la Renan—dominated the 18th and 19th century scholarship on Arab-Islamic thought. The idea was that Arab-Islamic philosophy was merely a transmission and translation of Greek philosophy. It was examined with “Greek lenses” or modern European perspectives, instead of seeking its originality in sciences not related to Greek thought, logic and ethics in particular, like theology (*‘ilm al-kalām*), jurisprudence theories (*fiqh* and *uṣūl al-fiqh*), and Sufism (*taṣawwuf*). The assumption underlying this type of scholarship is that Arab-Islamic philosophy needs to theorize ethics philosophically first, before or instead of focalizing applied ethics, a topic with which literature in the tradition abounds. This assumption clearly neglects or disregards the fact that Arabs and Muslims had sacred texts to take into consideration, i.e. the Qur’an and the Prophetic sayings, which the Greeks did not have. It is quite obvious that a religious community will look first at its sacred text for ethical teachings and behaviour. This explains why the dominant typology of ethics was derived from the Qur’an and the Sunna first, besides literature and popular teachings of the Arabs themselves and of other cultures (Persian and Indian in particular). Such type of works on *tahdhīb al-akhlāq* or

2 Oliver Leaman and Massimo Campanini have, however, directed their attention to reading the Qur’an as a philosophical text, and to the issue of morality, as will be referred to later in this introduction.

tahdhīb al-nufūs [betterment of conduct/ethics, or betterment of souls] can be traced to Ibn al-Muqaffaʿ (d. c. 139/759), al-Muḥāsibī (d. 243/857), al-Jāḥiz (d. 255/868), Ibn Abī al-Dunyā (d. 281/894), al-Ṭabarānī (d. 360/918), Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 450/1058), Ibn Ḥazm al-Andalusī (d. 456/1064), al-Rāghib al-Iṣfahānī (d. 422/1108), Ibn al-Jawzī (d. 597/1200), among others. Focus on this dominant typology of ethical literature leaves aside other disciplines which are more systematic in the tradition, like legal theories, philosophical treatises, theological or Sufi arguments. A scrutiny of the vast corpus of literature of these disciplines shows that ethics have always been present, sometimes even at the center, of thought and intellectual production, either as chapters in certain reference works, or as an implicit worldview of Islam and Sharia, without which thought and work (‘*amal*, i.e. practice/praxis) are considered imperfect or unacceptable. It is in this sense that scholars like Toshihiko Izutsu (1966), and Wael B. Hallaq (2013; 2019), among others, consider Sharia ethics as a worldview that characterizes classical Islamic thought, and not understanding it in this way does immeasurable harm to the objectives of Sharia. It is in these disciplines that various approaches of Islamic ethics could be decoded and examined (al-Ṭawīl 1952, 256–387; Qābīl 1984, 7–11; Aṭīyya 1990, j-d).

The second reason why scholarship has neglected to focus on Islamic ethics has to do with historical circumstances and the episteme that influences thought. Ethics has become an important modern discipline of study, growing more and more interdisciplinary in the secularized contexts of Europe. This is not to say that the Arab-Islamic context did not witness debates on ethics in classical periods, based on reason alone, or primarily on reason. The case of the Muʿtazilis is more than convincing to prove that even a religiously dominated context could bring about rational tendencies, and bring forth rational ethicist literary and theological figures like Ibn al-Muqaffaʿ, al-Maʿarrī (d. 449/1058), Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī (d. c. 313/925) and Ibn al-Rāwandī (d. c. 298/911)—evidently without stating that other theological tendencies and figures are irrational or less rational. The main argument here is that the importance ethics has gained as an independent and interdisciplinary philosophical field has to do with the modernity paradigm, and with the weakening of the classical dominant religious worldview that used to govern the entire society. While experiencing and debating modernity which challenges the worldview of religion, the Arab-Islamic world too is shedding new light on this vital intellectual and practical discipline of ethics, and is doing so from various angles and tendencies. Below we refer to some prominent examples of scholarship on Islamic ethics in both English and Arabic, without claiming that these references are exhaustive for all the major texts written in these languages, let alone the other languages of Muslim majority contexts, like Persian,

Turkish, Urdu, and Malay. The examples in Arabic focalize the Egyptian context not only because of its productivity on the topic especially in the first part of the 20th century, but also because it draws a picture of the diversity of approaches on the question of ethics in the age of encountering modernity and debating ways of reform and renewal. We will also briefly discuss Maghrebi examples subsequently. As to the examples written in English, they are from the 1950s onwards, also a period of intellectual search for ways of reading the sacred text based on ethical concepts.

In this introduction, we refer to two major types of scholarship on ethics in the Islamic tradition: one examines the sacred text of the Qur'an, and thus belongs to what we could refer to as "Qur'anic ethical system/thought" scholarly tendency, and the other examines "Islamic ethical thought" in the tradition at large, like in legal theory, theology, philosophy, and Sufism, and not limited to the Qur'an. In the English literature we refer to, the works of Daud Rahbar and Salih al-Shamma belong to the first category, while the works of Majid Fakhry, George Hourani, Mariam al-Attar, and Aryn B. Sayoo, to name these among others, belong to the second. General notes on these works will be given below, before a similar distinction is adopted to discuss Arabic literature on the topic, mainly in Egypt in the 20th century, before reaching the main topic of the studied context and the project of the "trusteeship paradigm."

We start with the Pakistani international scholar Daud Rahbar (1926–2013), who revisits the ethical message of the Qur'an in his PhD dissertation prepared at Cambridge University (1949–1953) and published in 1960. In the work entitled *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, he argues that justice, God's justice, prevails over His mercy and that the Qur'an's ethical call stems from this cardinal message of justice. It is "God's Strict Justice" that instils in the believer's conscience a sense of fear of being overlooked by God's justice and mercy, instead of fear of God the Capricious Tyrant, as has been classically interpreted to be one of God's Ninety-Nine attributes or God's Beautiful Names (Rahbar 1960, xiii; Rashwānī 2017, 169–170). Rahbar also revisits theological concepts that are dominantly abstract, like the attributes of Essence and Absolute, to emphasise the direct relation between God and man, as a way of bringing to the fore the concept and value of justice that human beings need and cherish (Rahbar 1960, xv). Samir Rashwani refers also to the PhD dissertation of the Iraqi Salih Hadi al-Shamma, prepared at Edinburgh University entitled *The Ethical System Underlying the Qur'an: A Study of Certain Negative and Positive Notions* (1959); Rashwani says that al-Shamma does not take a clear position in stating whether the Qur'an provides an ethical system or not. Al-Shamma, however, argues that Qur'anic ethics tend to be more practical than theoretical, and they emphasise obligation (*akhlāq al-wājib*) (Rash-

wānī 2017, 182–184). Toshihiko Izutsu's *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1966), previously published as *The Structure of Ethical Terms in the Koran*, in 1959, can be added to this line of scholarship written in English, but its attempt is more cultural-linguistic than theoretical-philosophic, though concepts and their developments do matter in examining the way ethics are presented in a particular worldview. Overall, Izutsu was of the view that "Islamic thought at its Qur'anic stage makes no real distinction between the religious and the ethical" (Izutsu [1966] 2002).

Majid Fakhry, the Lebanese scholar of Arab-Islamic philosophy, published on ethics in both Arabic and English. First, he published *al-Fikr al-Akhlāqī al-'Arabī* (Arab Ethical Thought) in 1978. The volume is mostly a selection of some major themes, works and figures that deal with ethical issues. He starts by dividing Arab scholarship on ethics into two major types: *adab khuluqī* (ethical literature) and *fikr khuluqī* (ethical thought). The first is a collection of ethical and moral teachings from different traditions, as well as personal experiences, and the second is more organized in a systematic and philosophical format. Ibn al-Muqaffa', Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992), Abū Sulaymān al-Sijistānī al-Mantiqī (d. c. 377/1000), Miskawayh (d. 421/1030), for instance, belong to the first category (i.e. ethical literature), while some works and treatises of philosophers and theologians like al-Kindī (d. c. 259/873), al-Fārābī (d. 339/950), Abū Bakr al-Rāzī, al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025), al-Māwardī, al-Ghazālī (d. 505/1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), and Ibn Ḥazm belong to the second (i.e. ethical thought). Then he provides excerpts from the works of these scholars as they relate to different ethical issues, like justice, good and evil, human behaviour and judgement (Fakhry [1978] 1986, 9–10). Later on in 1991 Fakhry published *Ethical Theories in Islam* in English. Here, he introduces a different and clearer typology of ethics, which he puts in the following order:

- 1) Scriptural ethics, in which Qur'anic ethos is underlined.
- 2) Theological ethics, in which ethical rationalism and ethical voluntarism theories are discussed, with reference to the Ash'arīs and Mu'tazilīs.
- 3) Philosophical ethics, with reference mainly to the works of philosophers from Aristotle to al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīnā (d. 428/1037), Ibn Rushd (d. 595/1198), Yahya Ibn ʿAdī (d. 363/974), Miskawayh, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1273), and Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1502).
- 4) Religious ethics, which he studies with reference to Ibn Abī al-Dunyā (d. 281/894), Abū al-Ḥasan al-Māwardī, Ibn Ḥazm, al-Rāghib al-Iṣfahānī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and al-Ghazālī (Fakhry 1991).

A more synthetical work on Islamic ethics is found in the collected articles of George Hourani, published in 1985 as *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Unlike the common traditional presentation of ethics in the tradition, which

often summarizes either certain major works or the ideas of certain influential figures, Hourani synthesizes Islamic ethical theories into four trends, close to Fakhry's typology, but with reference to two lines of argumentation: ontology and epistemology, i.e. the nature of ethical values, and how humans can know them in particular contexts, respectively. More importantly, Hourani focuses on what he considers the original contribution of the tradition regarding ethics, that is, in jurisprudence debates on the sources of law and in theology (*kalām*). He considers the latter philosophical in methodology when it comes to dealing with ethics (Hourani 1985, 19). It took a few more years for some other interesting works on Islamic ethics to appear in English.

Mariam al-Attar's *Islamic Ethics* (2010) also presents Islamic theories of ethics differently, synthetically. After treating Qur'anic-*ḥadīth* ethics, pre-Mu'tazilī and Ash'arī ethics, she focalises the later Mu'tazilī ethical theory of al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, whose twenty volumes work *al-Mughnī* was found in the 1950s in Yemen. Al-Attar, through her lengthy presentation of rational ethical theories, argues that there is no clear evidence that "divine command theory" is what prevails in Islamic thought (Al-Attar 2010, 142), an argument many scholars may not agree with. Amyn B. Sayoo's edited volume *A Companion to Muslim Ethics* (2010) takes a more modern approach in tackling the topic, by examining applied ethics for concrete challenges, like ecology, art, economy, dispute resolution, tolerance, and nonviolence. Sayoo's edited volume appears as an exploration of an earlier work of his own, *Muslim Ethics: Emerging Vistas* (2004), in which he makes classical ethics, themes and figures talk synthetically to modern secular challenges.

Besides these recent works, a collective project on this under-researched subject has been inaugurated by the birth of the *Journal of Islamic Ethics*, launched by the Research Center for Islamic Legislation and Ethics in Doha, Qatar, in July 2017, and it dedicated its first issue to the theme of the Qur'an and Ethics; the subtitle of the introductory chapter reflects the point: "A Pressing Demand and a Promising Field" (Ghaly 2017, 1–5); a book series *Studies in Islamic Ethics*, and an MA programme in Applied Islamic Ethics have been launched by the same Center as well.

As to modern literature in Arabic on ethics, it cannot be exhausted, nor can it be thoroughly reviewed or sketched out here. Ahmad Abdalhalim 'Atiyya has accomplished this task in his rich text *Al-Akhlāq fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Ethics in Contemporary Arab Thought, 1990). 'Atiyya outlines three major scholarly trends that work on ethics in the Arab world:

- 1) The first annotates, revises, edits, and publishes classical works and manuscripts on Islamic ethics as well as their relation to Greek ethical thought.

- 2) The second translates and engages with modern European thought on ethics.
- 3) The third, which is still emerging according to him, tries to build Arab ethical thought that responds to modern challenges in society and life innovatively (‘Atīyya 1990, ḥ-kh).

Because our interest in this limited space is to contextualize, and not fully analyze, the debate on Islamic ethics, we will adopt the “Qur’anic ethical system/thought” and the “Islamic ethical thought” typology used above and examine some relevant texts mostly from the Egyptian context, before discussing the Maghrebi context, since it is the context in which “trusteeship ethics” and the “trusteeship paradigm” have emerged.

For the Egyptian context, Abdullah Draz’s work is the most representative of the first type of “Qur’anic ethical thought,” and the other works could fall, broadly, in the second category of “Islamic ethical thought,” in which we can discern two leading figures: Ahmed Lutfi El-Sayed (1871–1963) and Mustafa Abd al-Raziq (1885–1947). These two figures, in turn, represent two major scholarly trends: one that builds on the Graeco-Arab philosophical tradition, in the light of modern European philosophical schools, and espouses the separation of religion from revelation to form an independent discipline of ethics in the tradition. The other trend takes particular sciences of the classical tradition as the starting point to speak of original sources of Islamic ethical theories that could nurture modern explorations in the field (see Al-Khaṭīb 2019).

In the first modern Arabic translation of Aristotle’s (d. 323 BCE) *Nicomachean Ethics* of 1919³—based on the French edition of Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805–1895)—, Ahmed Lutfi El-Sayed⁴ says that, in order to rehabilitate Arab and Egyptian philosophy, Arab scholars have to study Aristotle’s philosophy again (Lutfi El-Sayed [1919] 1934). Lutfi El-Sayed was inclined towards utilitarian ethics, as championed by the British philosophers Jeremy Bentham (1748–1832) and John Stuart Mill (1806–1873). He influenced a generation of students and scholars interested in the French and European philosophical model in general, before another generation interested in Arab-Islamic philosophy grew up in the 1940s (al-Khaṭīb 2019, 164–169). This interest in philosophy could also be deduced from the widespread reception of philosophical textbooks at the university as well as high school levels. For instance, the lectures of reputed European scholars teaching at the University of Egypt were published as we will see subsequently, next to texts written by local scholars.

3 First translated from Greek into Arabic by Ishāq Ibn Ḥunayn (d. 298/910).

4 The first president of Cairo University, which was founded in 1908.

Amin Wasif Bek (1867–1928) published his lectures at the Egyptian University in five short books on major disciplines of philosophy (psychology, aesthetics, logic, ethics, and metaphysics) as *Uṣūl al-Falsafa* (The Fundamentals of Philosophy) in 1921. He dedicated to ethics the fourth booklet, in which he uses neither references, nor any religious citations (Wāṣif Bik 1921). Apparently, it is the scholastic work of Ahmad Amin (1886–1954) *Kitāb al-Akhlāq* (The Book of Ethics), published in 1929, that had circulated more widely. It was adopted by the ministry of education for high schools in Egypt, and had a more lasting impact, according to Ahmad Abdelhalim ‘Atiyya (Amīn [1929] 2011; ‘Atiyya 1990, d). The book deals with topics like conscience (*ḍamīr*), ethical judgement, good and evil, the individual and society, rights and duties, the meaning of obligation, the ethical model, and virtue, which is the last chapter—whereas classical Arab-Islamic texts would commence with the theme of virtue. Amin says that human beings can depend on their intuition to find out what is good and what is evil, and that education, family, and religion only help in that process. Intuition is what makes human values shared and universal (Amīn 2011, 32, 43). His three pioneering volumes in modern Arabic scholarship on Islamic civilization (*Fajr al-Islām*, 1929; *Ḍuḥā al-Islām*, 1933; *Zuḥr al-Islām*, 1945) refer to ethics when speaking about Islamic theology and philosophers, and dedicates chapter six of the third volume to the topic. In this chapter he writes that there are generally two kinds of ethical scholarship in the Islamic tradition: one based on the Qur’an, the Sunna, wisdom teachings and moral stories, and the other developed later, when the tradition came in touch with Greek philosophy. At this point, ethics became more systematic and rationalized in categories and concepts. Ibn al-Muqaffa’ and al-Māwardī’s works on ethics, for example, belong to the first category, while Miskawayh, Abū Bakr al-Rāzī, and Ikhwān al-Ṣafā’s belong to the second. Al-Ghazālī is put in between the two categories (Amīn [1945] 2013, 389–400). A similar division is adopted by Majid Fakhry in *Arab Ethical Thought* as seen above ([1978] 1986, 9–10).

Up to this point scholars link the study of Arab-Islamic philosophy to Greek philosophy, without distinguishing certain Islamic disciplines as distinctively and-or originally philosophical too. Mohammed Abed al-Jabri (1936–2010) known for his *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī* (Critique of Arab Reason) in four volumes, names, in passing but with a clear recognition, two modern scholars as the engines behind the rebirth of the study of Arab-Islamic philosophy after centuries of cultural and philosophical decadence. In his history of ideas, this era started after the last most important philosopher, the Andalusian Ibn Rushd/Averroes. Al-Jabri names the Egyptians Mustafa Abd al-Raziq and Ibrahim Madkour (1902–1996) as the two scholar-thinkers that have genuinely replied to what he calls “philosophical Orientalism,” a tendency led by a number of

Eurocentrist scholars of the 18th and 19th centuries (al-Jābrī 1991, 63–64). We will make a few notes on each of their most important works that are relevant to the topic of ethics.

It is with Mustafa Abd al-Raziq that the study of ethics in Arab-Islamic philosophy takes a new turn. He was a Sheikh trained at al-Azhar, subsequently obtained his PhD at the Sorbonne University in Paris, where he studied under scholars like Émile Durkheim (1858–1917), and then taught Islamic jurisprudence in Lyon. He became Rector of al-Azhar, and was appointed minister of Religious Affairs and Endowments eight times, to be the first Azhari to hold such a position. He is one of the direct students of the famous reformist scholar Muhammad Abduh (1849–1905). Mustafa Abd al-Raziq started teaching what came to be known in the curriculum as “Islamic philosophy,” along with Emile Bréhier (1876–1952) and André Laland (1867–1963), at the Faculty of Arts of the Egyptian University (later on named King Farouk University and now Cairo University), where Taha Hussein (1889–1973) was the only other Egyptian professor. Before that, “Islamic philosophy” as a subject was part of philosophy or general philosophy course, and it was taught from a “foreign” perspective, and often without underscoring its original aspects, by European scholars of the Islamic Orient who were teaching philosophy at the university, like the Italians Davide Santillana (1855–1931), Carlo Alfonso Nallino (1872–1938), the English Thomas Walker Arnold (1864–1930), the French Louis Massignon (1883–1962) (in ‘Abd al-Rāziq 2011, 45, n. 2), and the Spanish Comte de Galarza (1878–1938) (Reid 1987; ‘Atiyya in De Galarza 1920, 3–4). In *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyya* (Introduction to the History of Islamic Philosophy, 1944), Abd al-Raziq’s argument for “Islamic philosophy” and where to find its originality would influence some prominent new students and later on professors of Islamic philosophy, like Ali Sami al-Nashar (1917–1980), and in turn his student Ahmed Mahmoud Subhi, and the latter’s students, like Abdelhay Qabil, who also published on Islamic ethics (Qabil 1984, 5).

In his three volumes *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām* (The Development of Philosophical Thought in Islam, published in 1966, 1968, 1969, respectively) Sami al-Nashar defends the originality of Islamic philosophy in its theology, jurisprudence theories and Sufism (Al-Nashar [1966] 1977, 1:18). His student Ahmed Mahmoud Subhi continues this line of thought in *Al-Falsafa al-Akhlāqīyya fi al-Fikr al-Islāmī* (Philosophy of Ethics in Islamic Thought, 1969) in which he presents the Mu’tazilis and the Sufis as two opposing trends—the first rational-abstract oriented, and the second work/practice oriented—that both advanced original theories of ethics. He puts Ikhwān al-Ṣafā and Mis-kawayh forward as two major examples of schools that theorized ethics in a conciliatory way, neither purely rational nor purely traditional/metaphysicist

(Subhi [1969] 2006). Both scholars see that Islamic philosophy is different and originally spiritual in orientation, and that it does not need to be Aristotelian, metaphysics-free by default (Subhi 2006, 19–20).

As to Ibrahim Madkour, he too is an Azhari graduate who earned his PhD in philosophy from Paris University in 1934, where he studied under Massignon. He succeeded Taha Hussein after his death as the director of the Cairo Arab Language Assembly. He revised, edited and wrote on various manuscripts of Muslim philosophers, and influenced a generation of young scholars of Arab-Islamic philosophy; his most known work is *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya: Manhaj wa-Taṭbīquh* (On Islamic Philosophy: A Method and Its Application, in two volumes, 1947). Even though the table of contents of this work does not use the word ethics in its chapter headings, it is still not absent from the way he presents his reading of the tradition. The first volume studies Islamic philosophy based on three major theories or concepts: (1) happiness, (2) prophethology, and (3) the soul and its eternity. The second volume centralizes two concepts: (1) divinity, and (2) free will. Synthetically, in all of these concepts the idea of ethics does not seem central, but it is present and permeates different scholarly disciplines and their concepts.

Madkour argues that Islamic theology, led by Muʿtazilī figures like Abū al-Hudayl al-ʿAllāf (d. c. 227/840) and Ibrāhīm al-Nazzām (d. c. 230/835), was a philosophy based on a religion that nurtured it, before opening up to al-Kindī, often considered to be the first Arab-Muslim philosopher. According to Madkour, Islamic philosophy was born in and by virtue of religion, first and foremost thanks to debating the notion of *tawḥīd* (Oneness of God) (Madkour, [1947] 2015, 2:277–278). This argument goes along with the argument of Henry Corbin (1903–1978) who says that philosophy in the Islamic context is “essentially linked to the religious and spiritual fact of Islam,” which he sometimes calls “prophetic philosophy” (Corbin 1962, xiv–xv).

A similar way of approaching ethics as a discipline of study in modern Arab scholarship is to be found in the work of Muhammad Yusuf Musa (1899–1963), an Azhari scholar and one of the students of Louis Massignon and Mustafa Abd al-Raziq, referred to above. In his first work *History of Ethics* ([1940] 1953, 190), he approaches the theme in a scholarly manner, and does not make Islamic ethics a unique topic of focus, as it is treated along with ethics in other traditions (the ancient Orient, the Egyptian, the Greek, Jewish, Christian, Islamic, and European). His other shorter work *Issues in the Philosophy of Ethics* (1940) centralizes both the topic and the way it is studied philosophically, and grants Muslim philosophers a voice along with their European counterparts. His more important work, clearly a more mature one, goes further and opens new pathways for researching not only ethics but Islamic philosophy at large, based on

its fundamental book, the Qur'an. The book is entitled *The Qur'an and Philosophy* (1958) and can be considered to be a pioneering text on this topic. There are only a few works that recently have started to explore this subject in English, like Oliver Leaman's *The Qur'an: A Philosophical Guide*, and *Islam and Morality* (2016; 2019), and Massimo Campanini's *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (2016). Earlier in 1947, Abbas Mahmud al-'Aqad (1889–1962) wrote *Qur'anic Philosophy*, a general text that does not reflect the expected profundity of the title, to demonstrate that not only does the Qur'an not contradict reason, but it is also a book that contains concepts that are treated philosophically, and is thus open to being a text rich of philosophical calls; ethics is among these concepts, imbued with divine attributes as their guidance for human excellence, perfection and aesthetics (Al-'Aqqād [1947] 2013, 23–31).

This period of Egyptian scholarly discussions on ethics gives birth to an important attempt of reading the Qur'an using ethical concepts. It is the work of the Azhari scholar Muhammad Abdallah Draz (1894–1958).⁵ Draz spent twelve years studying in France preparing his *magnum opus La Morale du Koran*, which was originally his PhD dissertation at the Sorbonne University, which he defended in 1947, and published in 1950 in French. Its Arabic version appeared some 13 years later, at the initiative of Abdessabur Shahin (1929–2010), another Azhari scholar. The English translation appeared only much later, in 2008. Draz divides his book into a theoretical and practical part of ethics. In the first he studies the concepts of obligation, responsibility, sanction, intention and inclinations and effort in the Qur'an, and refers to ancient and modern theories of ethics in this regard. In the second part he examines personal ethics, as well as family, society, state, and religious ethics and the way the Qur'an speaks about them in a coherent form, unlike the way Qur'anic ethics have been presented in separately-quoted verses and teachings, a gap in scholarship for which he blames both Muslim and non-Muslim scholars (Dar-rāz 1973; Draz 2008; see also Rashwānī 2017, 159–169).

This diversity in approaching Arab-Islamic ethics demonstrates that the issue is fundamental both in scholarly circles as well as in political circles where fierce debates are being waged on the question of what kind of ethics should prevail in the public sphere, should they be religious, secular, secular-religious, fully rational, or semi-rational? How can changing societies, as in the Arab world, look back at their ethical tradition to form a more fitting interpretation to cope with the challenges of the secular-modern world?

5 Around this period of time, Draz's compatriot the famous Abdurrahman Badawi (1917–2002) was probing the question of ethics from an existential perspective (Badawi 1953).

The intense interest in the study and revival of Arab philosophical scholarship on ethics of the 1930s and 1940s, up to the 1960s, as briefly reviewed above, faded in the 1970s and 1980s mostly because of the phenomenon of Islamic awakening and the rise of political Islam. For Instance, the “global mufti” Yusuf al-Qaradawi (b. 1926) wrote *Al-Qiyam wa-l-Akhlāq fī al-Iqtisād al-Islāmī* (Values and Ethics in Islamic Economics, 1995) and recently he published *Akhlāq al-Islām* (The Ethics of Islam, 2017), in the introduction of which he identifies ethics as the core message of Islam, and faith without applied ethics as null and void. While he certainly tackles various themes, he does not conceptualize or theorize. He rather studies how applied ethics are fundamental to the tradition, and supports his argumentation with Qur’anic verses and *ḥadīth*. In this way we can put al-Qaradawi’s first work on economics in the “Islamic ethical thought” category and his second one in the “Qur’anic ethical thought” category, to use our generic typology proposed earlier, or “Scriptural ethics” in Fakhry’s typology.

Returning to “Islamic ethical thought” in the context of the Maghreb, Mohammed Arkoun (1928–2010) tried to apply socio-linguistic and historicist approaches not only to the entire tradition and what he centralized and called “Islamic reason” but most particularly to what he called “Qur’anic ethicality” (*al-akhlāqiyya al-Qur’āniyya*) (Arkūn 1990, 21–44). However, Arkoun did so as a “historian of ideas,” from “critical perspectives” as a scholar (Arkūn 1990, 22), to present the classical Islamic ethics in its past time so as to re-interpret it in the light of modern historical challenges, and he did not aim at theorizing ethics as a theologian-philosopher. His deconstructivist approach of reading the tradition did not aim at theorizing an ethical theory to renew Islamic thought, but to open it up to the “unthought in Islamic thought”, in his words; his “spiritual responsibility” was more a pure individual source of moral conduct than of generally applied ethics; he says, “I am introducing the concept of spiritual responsibility not to reactivate the idealistic claims for religious spiritualism but to problematize the current reference made to the ‘*dignity of man*’” (Arkoun 2007, 284).

To refer to another prominent Arab thinker and the place of ethics in his scholarship, the case of Mohammed Abed al-Jabri and his *al-ʿAql al-Akhlāqī al-ʿArabī* (Arab Ethical Reason, 2001), the fourth volume of his quadrilogy *Critique of Arab Reason*, is of paramount relevance. Especially since he and Taha Abderrahmane (b. 1944) did not go along well, and took different scholarly paths at the Mohammed v University in Rabat where they both taught in the same department of philosophy for about four decades (See the chapter of Hashas in this volume for more). Al-Jabri was driven by the idea of political change in the Arab world, and on his reading of the tradition a lot of ink has been

spilled, either for or against, since he introduced new categories for reading Islamic intellectual history, from his first volumes on the “formation” and “structure” of Arab reason, passing by Arab “political” reason, to Arab “ethical” reason (Eyadat, Corrao and Hashas 2018).

Being an optimist Khaldunist in approaching history and its cyclicity, and Averroest in differentiating between the religious sphere and the philosophical one, al-Jabri broadly argues that rhetorical (*bayānī*) and gnostic (*‘irfānī*) thinking dominated Arab thought, and weakened the flourishing of argumentative-rational (*burhānī*) thought *à la* Averroes (Ibn Rushd). Specifically on ethics and acknowledging the lack of theorizing in the discipline, he speaks of five major sources of influence on the formation of Arab ethical reason. These are as follows:

- 1) The Greek influence, which emphasizes the quest for happiness that some major Arab-Muslim philosophers-theologians integrated in their works on ethics.
- 2) The Persian influence, which emphasizes submission to the king or sovereign as the guardian of the faith, which al-Jabri thinks has had immense impact on Arab political-ethical thought since its formation.
- 3) The Sufi and Gnostic influence, heavily borrowed from the Persian mystic and gnostic tradition, which teaches focus on the other-world and disinterest in this-world.
- 4) The Arab influence, which emphasizes magnanimity (*al-murūʿa*).
- 5) The Islamic influence, which centralizes the value of public good, and which, according to al-Jabri, has been ignored in political thought and ethical practice in Arab-Muslim politics (Al-Jābrī 2001).

Unlike some of the previously mentioned scholars who underscore the originality of Islamic thought in its theories on the sources of law, theological theories of ethics and Sufism, like Mustafa Abd al-Raziq and Ibrahim Madkour whom al-Jabri praises for their important scholarship, he critiques certain legal methods like the use of *qiyās* (analogy), which he blames for having distanced *fiqh* from the fundamental sources of law, i.e. the Qur’an and the Sunna, and having gradually neglected *maqāṣid al-sharīʿa* (objectives of the Sharia). Most relevant to our discussion here is that al-Jabri states that the Islamic influence that calls for the public good and for social justice has been minor on Arab politics. Moreover, al-Jabri is very critical of gnosticism and Sufism, and their champions Ibn Sinā and al-Ghazālī, respectively. According to him, Sufism encourages believers to withdraw from worldly affairs. Al-Jabri is also critical of the theologians, because a lot of their approaches, especially those that relate to sovereignty, free will and society, were politically driven, and not purely intellectually motivated. This applies to the Umayyads and their use of determin-

ism against free will theologies to legitimize their authority, and to scholars like Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī and his friend Miskawayh who both tried to build an interpretation of happiness that is both Islamic and Platonic-Aristotelian, an eclecticism that al-Jabri condemns. More importantly, al-Jabri contends that Persian gnosticism as well as Persian literature on obedience to the king, configured as God, were very present in the ethical writings of the two scholars mentioned above. This endangered the scholarly study of ethics and impacted its importation to the Arab-Islamic tradition, he says (al-Jābirī 2001, 393–420). This differs drastically from the positive views two other modern Arab scholars have of Miskawayh in particular, i.e. Costantin Zureiq (1909–2000) and Mohammed Arkoun. The former annotated and edited *Tahdhīb al-Akhḷāq* in Arabic in 1966 and the latter translated it into French in 1969 (Arkoun [1969] 2010). Al-Jabri's representation of the ethical system of Arab thought was not well received by a number of scholars, especially that Islamic ethics of conduct as well as Sufi teachings were not centralized in this schematic representation of al-Jabri (al-Bishrī 2004). Taha Abderrahmane wrote a long methodological text to reply to the overall Jabirist project of reading the tradition, and criticized him for being reductionist and selective, and not comprehensive in his approach (ʿAbd al-Raḥmān 1994).

1 Ethics in the Trusteeship Paradigm of Taha Abderrahmane

Having broadly sketched out the place of ethics in modern Arab-Islamic scholarship, we can say that it has gradually moved to the central stage of scholarly debates, after the political debates of how to govern and what political system to implement were the first major scholarly concern. Even if the question is about political reforms—whether to adopt a secular, civil, religious, or secular-religious system—ethics come into play, since it is indicative of both fidelity to the tradition, and fidelity to the aspirations of people for a better future. It is in this context that a major philosopher emerges on the scene: the Moroccan Taha Abderrahmane, whom this volume aims to shed light on, since he is still under-researched especially in the English-speaking scholarly community.⁶

Taha Abderrahmane became aware of the need of philosophy in the Arab world after the Six-Day War of 1967. After studying logic and the philosophy of language profoundly, he moved on to engage with especially modern “Western” philosophy, and to theorize commonly debated and discussed concepts

⁶ His detailed biographical and intellectual sketch is left to the first Chapter of Part One of this volume.

from a paradigm of thought he has been developing since the late 1970s and early 1980s. This paradigm recently has become known as the “trusteeship paradigm,” and “trusteeship critique” (Hashas 2015, 2019). At the heart of this paradigm lies the question of ethics. As a pious scholar who belongs to a Sufi order for his spiritual enrichment, Abderrahmane argues that the core of the Islamic message is ethics, and it is around ethics that he builds his project, the trusteeship paradigm. Based on this core message, we outline four of his major arguments that we consider to be original and profound, leaving aside the limitations of his project for now.

First, Abderrahmane has set his aims high. He aspires to reground Arab-Islamic philosophy on the distinctive feature of ethics. At this level, he directs double layered critique at most classical philosophers that he considers to be imitators of Greek philosophy. For him Ibn Rushd is but an imitator of Aristotle, since the latter did not try to go beyond the Greek Aristotelean tradition. Abderrahmane is closer to al-Ghazālī, not only because of their Sufi fusion of reason and religion, but also because the latter profoundly engaged with Greek philosophy albeit indirectly, since he lacked command of Greek. Abderrahmane argues that most classical Muslim philosophers granted reason the same place Greek philosophy did and tried to reconcile reason with revelation, whereas they hardly tried to build a paradigm based on their new religion, Islam and its worldview. He argues, however, that it is in *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) and philosophical Sufism that one finds the importance of ethics underscored, which finds its origin in the Qur’an and the Prophetic Sunna. Abderrahmane directs a similar critique at almost all contemporary Arab and Muslim thinkers and philosophers, with the exception of a few figures like Muhammad Iqbal (1877–1938) and Fazlur Rahman (1919–1988) to whom he shows more scholarly respect. The others have fallen into the modern trap of dichotomous thought of reason versus revelation, reason versus religion, religion versus politics, which is a European import, according to him. From here he launches his major (third) critique to “Western modernity,” which he considers domineering, hegemonic and utilitarian to the core. It has stolen from man his liberty to be free, and this has been instilled through the idea of pure reason as the ultimate reason. For Abderrahmane, reason is only a means to other more ethical ends in life, and the human rational faculty consumes itself if it does not have a transcendental element in it for guidance. Hence the importance of revelation in his paradigm and Islamic revelation in particular, since it is comprehensive and embraces the other revealed traditions. Abderrahmane challenges the foundations of philosophical thought in various volumes, and concludes his project with the ideas we phrase as such: human beings are ethical beings. They either can be ethical or not. Humanity is defined

by this ethical identity, and not by its rational faculty. The more ethical humanity is the more human it is, and the less ethical it is the less human it is. This is how he sees the way to fix the predicament of Western modernity. He rejects its current Western achievements and proposes going back to its “essence” or “spirit” to correct it. Ethics must be its essence, not reason. He states that the sublime Sufi worlds of aesthetics and elevation have opened his heart to the other possible worlds he envisages. He engages with modern and contemporary philosophers in his various works as no other modern Arab scholar has done. Put differently, originality in Arab philosophy based on Islamic ethics can be found through these other ways of seeing and doing. If reason remains the means and the end, then only mimetic ideas would emerge, since this is already realized in the modernity of the “West.” Multiple modernities are possible. A philosophy that does not differ is not philosophy, he argues. With this argument, he is not Ghazalian. He wishes that the Arabs, and Muslims at large, start developing their own rational philosophy, which will be able to engage with the world and contribute to it.

Second, Abderrahmane is well versed in both classical Islamic scholarship and its various disciplines, particularly philosophy, theology, Sufism, Islamic legal theory (*uṣūl al-fiqh*), and in modern Western philosophy. His scholarly command of major languages of philosophy (Greek, Arabic, German, French, and English) has allowed him direct access to the sources, though his bibliographies are often in Arabic, French, and English only. His mastery and use of the Arabic language appears to be unique and genuine to the extent that his works are full of newly coined terms and concepts—causing confusion and sometimes also repetition of the same meaning in different ways. He always cites Qur’anic verses as epigraphs of his books, and also in the footnotes, but never in the body of the text, as if to convey that his philosophy is Qur’anic in spirit and background, without making it a form of intellectual proselytism as some intellectual preachers and activists do. Of the modern Arab scholars of Euro-American philosophy he is the most critical, since he does not stop at it, but engages with it critically by trying to find “ethical” or “biased” loopholes in every philosophical project he studies. He has grappled with major philosophers of modernity. He has given hardly any space to modern Arab intellectuals and philosophers, apart from notes in footnotes, and apart from his major critique of two big Arab intellectual figures—i.e. al-Jabri and Abdellah Laroui (b. 1933)—whom he hardly mentions by name though scholars familiar with their projects know he is referring to them. Overall, whether one agrees with his project and argumentation, fully or partly, one cannot deny the profundity and originality of his writing. It would be wrong to call him the “neo-Ghazālī” because of his particularly strong defence of the practice and tradition of philosophy.

Most importantly, one has to bear in mind that he wishes to build a genuine Arab philosophical tradition based on its *élan* of ethics and its language, Arabic, which he has revived and empowered philosophically, as no other Arab philosopher and intellectual scholar has done in modern times. Abderrahmane aims to build an Islamic philosophy of religion, which requires a revival of the spirit of religion, as well as a renewal of its understanding in the modern context, whereas al-Ghazālī aimed at reviving religion per se. In other words, Abderrahmane is Ghazalian, but in his own way. He is more a philosopher than a theologian, though drawing a sharp line between the two may be too much of a venture.

Third, Abderrahmane is not a Sufi *dervish* who contents himself with popular rituals and supplications. He wants to go beyond that to find new fertile grounds for philosophy, based on spiritual enrichment and expansion. Besides the transcendental aspect in being a Sufi philosopher, Abderrahmane emphasises the question of practice (*‘amal*), and praxis at large. For him theoretical ethics are null and void. It is what human beings do with their ethical discourse that matters, and not what they say about it. It is only in this way that change can occur. His Sufism is then traditional, but also heavily modern and philosophical. It is not a void spirituality based on belief without action. Abderrahmane is a Sufi philosopher; he philosophizes through Sufism, through his religious background, and he is free to do that. To say that he is too religious, thus his philosophy is not philosophy but theology in the classical Islamic sense of *kalām*, does not encompass his overall project and its scope and ambitions. This is not to say that the label theologian-*mutakallim* is irrelevant. He is a theologian as well, for example when he discusses the utility of the attributes of God to the enrichment of his trusteeship paradigm and the ethics of the individual, or when he proposes an innovative reading of the Qur’an. Still, he does that through an engagement with “modern” secular philosophy, its concepts and themes. The boundaries between the two remain a field of academic discussion when it comes to Arab philosophy, philosophy in Islamic contexts, or “Islamic philosophy” as it is also called.

Fourth, having said this, it is now opportune to stress another major point of possible contention in Abderrahmane’s trusteeship paradigm and the Islamic theory of ethics at its base. Abderrahmane aims to renew Arab philosophy and Islamic thinking, and in doing so to reform Arab-Islamic societies in crisis. With this aim, he clashes with “mimetic” intellectual projects, as noted above, but also with political Islam and Islamist movements, which he criticizes harshly in both Sunni and Shi’a contexts. It is then difficult to say that he is “Islamist” in thinking, but certainly he is “Islamic,” in the sense that he strongly clings to the sacred text and its spiritual teachings, and their legal interpretations in past

contexts. His critique of political Islam's search for political power is abundant. It is also difficult to say that he is "secular" or "liberal" as commonly understood, since he is critical of both. Still, he is modern and modernist. Intellectually, he navigates between the traditional and the modern, without accepting modernity at face value, unless reformed. The spiritual ethos he puts on the table as a condition for any reform is hard to meet by the masses and the majority of intellectuals as well as political stakeholders, which makes his project appear either "utopic" or "individual-centered" and not "society-centered." However, it is raising the level of intellectual and spiritual energies of both the individual and society that he aims at to create a better world for Muslims and non-Muslims alike. In his project change starts in the heart and mind, in theory but especially in practice. That is his call for reforming modernity. Without this change from within he does not see other ways of overcoming the current predicament of modernity, and of Arab-Islamic societies in particular.

2 Book Content

This volume is divided into two parts, one on theoretical ethics and the other on applied ethics, though in some chapters theory and practice intertwine. The first part is composed of seven chapters that trace the intellectual development of the trusteeship paradigm, and how it relates to issues in legal theory, Qur'anic hermeneutics, political authority, and Sufism. This part is largely comparative. It compares the ethical approaches and theories of prominent scholars, theologians and philosophers, with the theory and philosopher under examination. The second part comprises six chapters and applies this paradigm to issues in the social sciences (sociology and anthropology), medical science, communication theories, global ethics and dialogue. This part too compares the trusteeship assertions on the topic in focus with other prominent theories in the field. Next to the chapters in English seven chapters are written in the Arabic language. These have not been translated to ensure direct access. The book is organized thematically, and not linguistically, that is why the two parts contain chapters in the two languages.

In the first chapter of the first part, "The Trusteeship Paradigm: The Formation and Reception of a Philosophy," Mohammed Hashas synthesises the major intellectual stages that trusteeship has gone through from the late 1970s until now. The chapter contextualizes trusteeship as a project different from the ones that developed post-1967. It outlines five major themes that Taha Abderrahmane delved into before giving a clearer shape to his modern theory of ethics as the core of the overall project of the trusteeship paradigm, which are:

- 1) Logic
- 2) Philosophy of language
- 3) Assessing the tradition
- 4) Spiritual modernity and moral philosophy
- 5) Political theology and political philosophy.

After giving an account of the way the project was received mostly in the English and Arabic scholarly community—it met with staunch criticism from some and received admiration from others—the chapter ends with three points related to language and renewal, Sufism and ethics, as a way of reflecting on the scope and limitations of the paradigm examined.

In the second chapter, “Taha Abderrahmane and Abū Ishāq al-Shāṭibī: Comparative Reflections on Legal Thought and Ethics,” Eva Kepplinger conducts a comparative study between the medievalist religious scholar Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388) and his theory of *maqāṣid al-sharīʿa*, and Abderrahmane’s *i’timāniyya* paradigm. Kepplinger’s chapter relates to the current discussions among Muslim scholars over the higher objectives of Sharia, and how to interpret them in modern contexts. What comes first, whether law or ethics, or how they are linked, and what the role and function of human reason is according to the divine, and how Abderrahmane in particular differentiates between law (*fiqh*) and ethics is what this chapter discusses. In so doing, the author, for example, shows how Abderrahmane is critical of the classical order of values that Muslim jurists followed (i.e. preserving religion, life, reason, progeny and property). He is also critical of the classical division of the *maqāṣid* in *darūriyyāt* (obligatory/necessary), *ḥājjiyyāt* (vital) and *taḥsīniyyāt* (additional/aesthetic). Ethics was put in the category of *taḥsīniyyāt*, while he considers ethics to be the core of any legal thought that goes beyond everything. He adopts a new division: “spiritual values” (*qiyam rūḥiyya*), and “life-values” (*qiyam ḥayawīyya*). This allows him to navigate between the various subdivisions he develops, as a form of making *fiqh* (law) follow ethics, and not vice versa.

In the third chapter “Su’āl al-Akhlāq bayna al-Dīn wa-l-‘Aql al-Mujarrad: ‘Alī ‘Izzat Bigūvitsh wa-Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān Namūdhan” (Alija Izetbegović and Taha Abderrahmane: The Question of Ethics, and Critique of Western Modernity) Mostafa Amakdouf brings two already close philosophers closer. It is known that Abderrahmane shows special respect to both Muhammad Iqbal and Alija Izetbegović (1925–2003). As it claims in the introduction, this comparative chapter is a contribution to linking Islamic philosophical projects that are modern but also critical of Western modernity as well as of mimetic modernity in Muslim majority societies, to form a creative Islamic reply to the modern. Amakdouf outlines these similarities in six points: (1) meaning, (2) ethicality

(or the essence of ethics) between religion and abstract reason, (3) the formation of ethics and the limitations of abstract reason, (4) ethics between *fiṭra*, or natural disposition, and religion, (5) modernist ethics and the incoherence of abstract reason, (6) the need for divine ethics. The idea presented here, according to the studied philosophers, is that human reason is a means to an ethical life, and is not an end in itself, and that rational ethics consists of at least three levels, the most infinite in creativity is supported ethics, which is divinely-linked and divinely-inspired.

In the fourth chapter, “al-I’tirāf fī al-Majāl al-‘Āmm: Naqd P’timānī li-Mafhūm Fūkū ‘al-I’tirāf wa-l-Sulṭa’” (Confession in the Public Sphere: Trusteeship Critique of Foucault’s “Confession and Power”) Issam Eido takes us to issues related to the public sphere, power, psychology and political philosophy, using concepts from Michel Foucault’s (1926–1984) repertoire and the trusteeship paradigm. Eido brings Foucault and Abderrahmane together because both deal with the human psyche, the will to power, authority, sovereignty, truth, ethics, and discipline. This chapter problematizes Foucault’s concept of the will of the self to knowledge, its desires, sexual desires, and its unveiling of the real authorities, or biopolitics, that influence it, thus unveiling its own authority, liberty, and its limitations. Such unveiling leads to recognition of power dynamics, internal and external, which, in turn, leads to self-empowerment, and to the formation of new authority, through surveillance, and not necessarily through direct oppression. The major point Eido takes from introducing Foucault here is the latter’s idea that power/authority originates from below, from the selves themselves, and not necessarily from top-down institutions and external authorities and that oppression, too, permeates and is invisible. That is, the human self, singular or plural, is the source of power and a means of oppression. Here starts the role of the trusteeship apparatuses and concepts Eido borrows to counter Foucault. Abderrahmane does not seek power, or sovereignty (*tasayyud*) as understood in the secular socio-political sphere, he seeks profound ethical discipline, explained through different concepts and levels of self-enrichment and empowerment. His aim is rather to persistently tame the egoist self and cultivate a moralist one that liberates itself from both internal and external desires. Eido brings in the different distinctions the trusteeship paradigm makes in law (e.g. *fiqh amrī* versus *fiqh i’timārī*), and the different worlds it builds its assumptions on (‘*ālam al-ghayb* and ‘*ālam al-shahāda*). Put differently, when the other world is being recognized, the self-disciplines itself to meet its ethical requirements, and its abusive sovereignty is theoretically non-existent. Not because there are no complexities that nurture the feeling of power and oppression but because there is a recognition of these complexities, and a recognition that they could be overcome through

spiritual discipline (*tazkiya*), and not through mere spirituality. Recognizing another world is a space of liberty, and not of oppression, neither of the self nor of the other or society, politically speaking.

In the fifth chapter “al-Mumārāsa al-Siyāsiyya al-Diyāniyya: al-Naqd al-Tazkawī wa-l-Badīl al-ʿīmānī” (Religious Political Practice: Spiritual Critique and the Trusteeship Alternative) Adil Et-Tahiri synthetically engages with the political philosophy and theology of Abderrahmane. He first summarizes the trusteeship critique of the various schools of Western political philosophy, from early modern thinkers to the contemporary ones, that defend the idea that secular democracy ultimately will replace the divine sovereign with the sovereign man. Even modern democratic regimes and wealthy societies can return to totalitarianism, fascism and colonialism, as has happened in the first part of the twentieth-century in Europe, for one major reason: the lack of profound ethos that governs the sovereign man. The latter can be rational and modern but can turn totalitarian, fascist and colonialist, since secularism as a worldview is merely utilitarian, and does not consider the different other. The same critique is levelled against modern political Islam and Salafism, since they use a religious rhetoric without a genuine absorption of the Islamic ethos for personal spiritual growth (*tazkiya*) and for public giving and sharing. In brief, modern politics, be it secular or religious, lags behind an ethical worldview that the trusteeship concept of “disturbance politics” (*siyāsat al-izʿāj*) presents. This concept is spiritual in essence, and starts from changing the individual profoundly, before any outer or social change. Abderrahmane is not in favour of revolutions, coup d’états, or rebellions as a means of changing unjust political systems. He defends non-violence as a method of trusteeship. “Disturbance politics” remains ethical, spiritual in the first place, individual-centered, and non-violent when it calls for change. At the end of the chapter, however, Et-Tahiri questions the feasibility of change through such a method when it is rooted in Sufi individuality and is radically non-violent. How would social justice come about if the dictator in a political regime, for example, is very violent, tyrannical and suppressive of any call for change, be it violent or non-violent?

In the sixth chapter, “Qur’anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics: Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation,” Ramon Harvey compares Abderrahmane’s interpretation of Qur’anic ethics, and how he uses them to strongly critique both Western modern values as well as the classical classification of major values, with the modern hermeneutics of Fazlur Rahman, influenced by Emilio Betti (1890–1968) and Hans-Georg Gadamer (1900–2002), who aims at building on modern values, and enrich them with Qur’anic ethics. Harvey argues that Abderrahmane’s ethical theory

remains abstract, metaethical, while Rahman's builds social ethics that are relevant to practical needs in society. Both scholars agree on the fact that ethics are the major motor for renewal, but their ideas about how this should be done is where they differ. Rahman emphasises the moral impetus for social development, not only for Sufi and individual development. He is historicist in reading the sacred text and its legal prescriptions through the "double movement theory" while Abderrahmane is critical of historicist approaches since they desacralize the sacred, and propose "spiritual modernity" as an outlet. Harvey also refers to the scholars that adopt these two approaches and apply them to different fields and contexts, as a form of contributing to the debate on ethics in Islamic scholarship in the present and future, for what he calls an "ethical modernity."

In the seventh chapter, "The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane," Harald Viersen takes the reader to another theme of no less importance and relevance, i.e. Sufism in modern secular times. Viersen problematizes spirituality and Sufism as strongly found in the thought and work of Abderrahmane, and makes them talk to modern theories of spirituality, with a focus on two major figures for comparison, Abdurrahman Badawi (1917–2002), and Adonis (b. 1930), two prominent contemporary Arab thinkers. Badawi is an existentialist philosopher who found in Islamic spirituality and Sufi tradition what to enrich his existentialist stance with, while Adonis is a poet-thinker who reads Sufism from a secular perspective. Unlike these two interpretations of the role of Sufism in change in Arab-Islamic societies, Abderrahmane builds his whole philosophy on what he calls "supported reason" (*al-'aql al-mu'ayyad*) that goes beyond "abstracted reason" (*al-'aql al-mujarrad*), which he associates with Western modernity, and "guided reason" (*al-'aql al-musaddad*), which he associates with a kind of semi-Islamic interpretation that is not innovative, critical, and faithful to the ethical core of the tradition. Viersen ends his paper with reflecting on the fact that the modern role Abderrahmane gives to Sufism in the trusteeship paradigm would influence the epistemological and ontological apparatus on which it rests, a note that remains open for future research—and which the other chapters in this volume deal with from various disciplinary perspectives. On the ontological level, for instance, the chapter of Ourya on bioethics and euthanasia relate to the ontological questions of the relevance of being and existence of the individual/patient despite their "paralyzed" physical status. As to the epistemological level, all the other chapters deal with this level, i.e. the nature of knowledge and justification as they relate to particular fields, like politics, dialogue, socio-anthropology, or hermeneutics and the interpretation of texts based on a particular cosmology, the ontology of the Qur'an in this case.

Part two of the volume comparatively examines how trusteeship ethics could be applied in different disciplines, in the exact as well as in the social sciences. If in the introduction of this volume we gave examples of how modern Arab-Islamic scholarship on ethics has remained mostly theoretical, this part shows how the trusteeship paradigm has first theorized itself as an applicable theory of ethics, and second how researchers find its conceptual apparatuses and advances relevant to their various fields of expertise, as in sociology, anthropology, and medical sciences.

To start with the social sciences, in chapter eight, “The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm,” Amin El-Yousfi engages with the contemporary debates in anthropology and the study of Muslims and Muslim societies, based on a secular understanding of reason, self, body, and virtue. Dissatisfied with the various trends in the field, including the renowned apparatus and concepts developed by Talal Asad (b. 1932) and his student Saba Mahmood (1962–2018), El-Yousfi says that their concepts, i.e. “discursive tradition” and “piety” respectively, remain a product of modern scholars that espouse the secular versus religious worldview, which the Islamic worldview, as philosophically re-introduced in the trusteeship paradigm, does not recognize. Through matching various concepts from the field of anthropology—or rather ethnography at large—and moral philosophy—relying heavily on Alasdair MacIntyre (b. 1929)—with concepts from the trusteeship paradigm and its conception of the relation between reason and action, typology of reasons, and typologies of expressing ethical affiliation to tradition, El-Yousfi proposes that trusteeship is a more adequate intellectual bank from which to borrow concepts, thus methodology, in the study of Muslim ethics, agency, piety, and connection to tradition.

Connected to this debate in anthropology is also Mohamed Amine Brahimi’s chapter nine “The Trusteeship Paradigm in the Social Sciences: Moral Agency as an Islamic Ethical Turn.” Here, the author reviews the so-called “ethical turn” as initiated by scholars like Elizabeth Anscombe (1919–2001), Philippa Foot (1920–2010), Bernard Williams (1929–2003), and especially Alasdair MacIntyre in moral philosophy, and Talal Asad and his disciples in anthropology. Unlike El-Yousfi, in the earlier chapter, who proposes that the trusteeship paradigm could be an alternative apparatus to the study of Muslims’ agency and ethics, in replacement of secular versus religious Western dichotomous thought, Brahimi proposes a dialogue of concepts, though he also thinks that the trusteeship is a more fitting and promising apparatus that provides answers to the scholarly debates around the “ethical turn” and “virtue ethics” in the social sciences. Put differently, Brahimi distinguishes between the Eurocentric approach that explains religiosity through private faith and the “ethical turn” that takes into account rituals, bodily expressions, and the contexts or spaces in which

this faith is expressed, and through which a moral character is formed. Brahimi uses Abderrahmane's critique of modernity, and the principles of trusteeship as more adequate explanations of Islamic subjectivity and agency, away from the secular versus religious, rational versus revelational outlook.

Mohamed Ourya takes us to medical ethics in chapter ten "al-ʿIṭimāniyya Nazariyya li-Ḥāl al-Muʿḍilāt al-Akhlāqiyya al-ʿIlmiyya: al-Bīʿa wa-l-Mawt al-Raḥīm Namūdhajan" (Taha Abderrahmane's Trusteeship's Response to Ethical Issues: The Environment and Euthanasia in Focus). The author examines major points related to Abderrahmane's critique of Western modernity, and his ethical theory as it engages with environmental ethics, and biomedical ethics, euthanasia in particular, with a focus on utilitarianist and principalist theories. He also compares the European critical thought of over technologization, exemplified by the thought of Hans Jonas (1903–1993), Karl-Otto Apel (1922–2017), and Jürgen Habermas (b. 1929). More space is given to Abderrahmane's engagement with especially the environmentalist thought of Hans Jonas and his theory of responsibility, which the former finds incomplete since it does not use the metaphysical reward and punishment apparatus in sensibilizing humanity of the risks facing nature and environment. Ourya uses some concepts of the trusteeship paradigm in responding to what Abderrahmane considers to be lacunae in Western secular ethical theories. These concepts, developed into theoretical principles, are as follows: mercy (*raḥma*), trusteeship or guardianship (*amāna*), and requisition (*idāʿ*). Overall, Ourya argues that although Abderrahmane appears to be very dismissive of Western modernity, his Islamic theory of ethics as it relates to these two research fields remains open to "Western" ethical theories, like Kantian ethics and to classical Greek virtue ethics. While the argumentation and details may differ, there are plenty of similarities and correlations.

In chapter eleven, "al-Taqwīm al-Akhlāqī lil-ʿIlmāniyya bayna Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān wa-Ṭalāl Asad: al-Usra al-Ḥadītha Namūdhajan" (Secularism Criticised from an Ethics Perspective in the Work of Taha Abderrahmane and Talal Asad: The Modern Family in Focus), Abdelmounim Choqairi, like El-Yousfi and Brahimi in the previous chapters, applies a number of trusteeship conceptual apparatuses to the case of the modern family and how it has evolved in the modern, secular-liberal context. First, Choqairi presents the similarities and differences in the approaches of Talal Asad and Taha Abderrahmane towards the secular, before he chooses to centralize their shared use of the secular, i.e. the secular as an epistemological worldview in opposition to, or at least in competition with, the religious epistemical worldview. Afterwards, he makes the anthropological critique of the secular and its effect on the family in the work of Asad speak to the theoretical advances of Abderrahmane on the same

theme, family. While Asad explains that the rationalization of ethics through modern secular laws ended the positive mediation capacities of religion and religious authorities in society for the maintenance of family coherence and its rationale, Abderrahmane proposes a return to the religious ethos to reclaim the family per se, since without ethics in the nucleus of society—i.e. family—there could be no ethics at the social and societal level. Family is the mirror of society and its situation. With the globalization of the market, and the privatization of ethics, family too has been privatized and in such a process what used to be a public matter—i.e. the family—is no longer so. The family has fallen prey to the epistemology of the secular and to the secularization process, driven by the global utilitarian market. The three principles of magnanimity, happiness and obligation, that are supposed to govern family ethics, have given way to rationalized, privatized and market-oriented ethics defended by global markets and international institutions for this purpose. Choqairi presents various principles of the trusteeship paradigm as a correction means to the loss of family harmony and ethics to the secularized market-oriented ethics, but wonders at the end if these principles, rooted in spirituality, will be able to face this growing challenge successfully.

Hicham El Makki introduces us to the field of the mass media and communication and how the trusteeship paradigm engages with it in chapter twelve, “*al-ʿItimāniyya fī Majāl al-ʿIlām wa-l-Ittiṣāl: al-Imkānāt wa-l-Ḥudūd*” (The Trusteeship Thought Applied to Media and Communication: Scope and Limitations). Like Ourya in his chapter, El Makki first shows how Abderrahmane grapples with the major literature in the field of the media, and introduces trusteeship as a correcting ethical outlet for the current and future crises of this unprecedented age of technology and communication. In doing so El Makki then reminds us of Abderrahmane’s proposal of the “trusteeship contract” instead of the common “social contract.” This proposal is based on three major trusteeship guidelines: philosophic, juristic, and educational. The “trusteeship educator”, or “*al-faqīh al-ʿitimānī*,” plays a major role in guiding individuals and society for the achievement of ethical awareness in treading the over-technologized and mediatized modern world. Finally, the author outlines a number of limitations as well as potential energy of the trusteeship paradigm in the field of the mass media. For example, he says that Abderrahmane, while showing profound familiarity with major schools and texts on the media theories, he still misses engaging with some, especially the ones widespread in the Anglo-Saxon world and literature. El Makki also states that while the logical argumentation of Abderrahmane may be too abstract and hard to penetrate and engage with, his trusteeship paradigm as applied to the world of the media is innovative and can open up new spaces of creativity in the field.

Assia Chekireb contributes the closing chapter, thirteen, “al-Ḥiwār bayna al-ʿItimāniyya wa-l-Akhlāq al-ʿĀlamiyya: Muqāraba Taḥlīliyya Muqārana” (Dialogue between The Trusteeship Theory and Global Ethics: A Comparative Approach) in comparative studies in the fields of religious dialogue, pluralism, and global ethics. Chekireb brings Hans Küng (b. 1928) and Taha Abderrahmane to the same table for discussion. After presenting their similar major views on dialogue and shared humanity among religious, philosophical and moral worldviews, and their critique of the limitations of modern human reason and the Enlightenment project, she goes on to trace out the differences between the two philosophers. She spends some time recalling the internationally acclaimed work of Küng on “global ethics” thesis and manifesto, and the major ideas he defends here, i.e. the defence of possible shared ethics, based on the “golden rule” found in world religions, for the formation of world peace, solidarity, tolerance and social justice. According to Chekireb, Küng does not see that religion or religions alone, let alone one religion, can solve major human problems. On the other hand, in introducing the trusteeship paradigm of Abderrahmane, she introduces critique of Küng’s thesis. Abderrahmane is critical of Küng’s thesis of “global ethics” for one major reason: the latter divests these ethics of their religious origins, and, subsequently, from their rootedness in practice. Global ethics remain abstract unless tested in practice, and they cannot be tested in practice since they require genuine ethos that is truly practiced, hence the need for religion, especially divinely-revealed religion for genuine global ethics, according to Abderrahmane. Put differently, the trusteeship paradigm proposes practical spiritual concepts for ethical renewal, or else the global ethics thesis remains a rhetoric, a discourse void of substance, like abstract ethics and abstract reason. In her conclusion Chekireb also wonders, like Choqairi in the previous chapter, whether the trusteeship concepts could be effective in such a challenging, globalized and gradually secularized world.

These interdisciplinary excavations into the scope and limitations of the trusteeship paradigm leave us with three major notes, with which we conclude. First, the paradigm is a remarkable field of intellectual energy in the Arab-Islamic domain, and we, the editors, are happy to have managed to bring together a number of scholars and researchers from around the world to discuss it from different angles. Second, trusteeship critique engages with Arab-Islamic classical and modern scholarship, and does so too with Graeco-Euro-American scholarship. Certainly, it is ambitious and confident, maybe too confident, in critiquing all of it. The merit of this volume has been to show such claim of innovative critique and its limitations. Being the first volume that opens such a door in comparative scholarship, we hope to see more of the kind to be produced, and we do not doubt that such a project will meet more critical eyes

in the future. We finally note that such eyes should pay attention to at least two major fields that this volume has not covered in approaching the trusteeship paradigm, i.e. logic, and the philosophy of language. These two fields of research would give more insight into why and how Taha Abderrahmane, a staunch defender of philosophy, reason as well as divinely inspired ethics, is very critical of the current phase of modernity.

References

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1994. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* [Renewing the Method of Assessing the Tradition]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rāziq, Muṣṭafa, [1944] 2011. *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmīyya* [Introduction to the History of Islamic Philosophy]. Intr. Muḥammad Ḥilmī ‘Abd al-Wahhāb. Cairo and Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, and Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Adamson, Peter. 2015. *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, Peter and Richard C. Taylor. Eds. 2005. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Attar, Mariam. 2010. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York and London: Routledge.
- Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. [1947] 2013. *Al-Falsafa al-Qur’āniyya* [Qur’anic Philosophy]. Cairo: Hindāwī.
- Amīn, Aḥmad. [1929] 2011. *Kitāb al-Akhlāq* [The Book of Ethics]. Cairo: Hindāwī.
- Amīn, Aḥmad. [1945] 2013. *Ḍuhr al-Islām* [The Rise of Islam]. Cairo: Hindāwī.
- Arkūn, Muḥammad. 1990. *Al-Islām, al-Siyāsa, wa-l-Akhlāq* [Islam, Politics, and Ethics]. Trans. Hāshim Ṣālih. Paris and Beirut: UNESCO and Markaz al-Inmā’ al-Qawmī.
- Arkoun, Mohamed. 2007. *Islam: to Reform or to Subvert?* London: Saqi Books.
- Arkoun, Mohammed, trans. [1969] 2010. *Miskawayh. Traité d’éthique (Tahḍīb al-Aḥlāq wa-Taṭhīr al-A’rāq)*. Paris, Vrin.
- ‘Aṭīyya, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm. 1990. *Al-Akhlāq fī al-Fikr al-‘Arabī al-Mu‘āṣir* [Ethics in Contemporary Arab Thought]. Cairo: Dār al-Thaqāfa lil-Nashr wa-l-Tawzī’.
- Bachir Diagne, Souleymane. 2018. *Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. 1953. *Hal Yumkin Qiyām Akhlāq Quyūdiyya?* [Are Existential Ethics Possible?]. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya.
- Al-Bishrī, Ṭāriq. 2004. “Ḥawla al-‘Aql al-Akhlāqī al-‘Arabī: Naqd li-Naqd al-Jābrī.” In Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, ed. *Al-Turāth wa-l-Nahḍa: Qirā’āt fī A’māl Muḥammad ‘Ābid al-Jābrī*. [On Arab Ethical Reason: Critique of the Critique of al-Jabri. In Tradition and

- Renaissance: Readings in the Works of Mohammed Abed Al-Jabri]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya: 97–118.
- Booth, Anthony Robert. 2017. *Analytic Islamic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Campanini, Massimo. 2008. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Corbin, Henry. [1962] 2001. *History of Islamic Philosophy*. Trans. Liadain Sherrard and Philip Sherrard. London and New York: Kegan Paul International and the Institute of Ismaili Studies.
- Daiber, Hans. 1999. *Bibliography of Islamic Philosophy*. 2 Vols. Leiden: Brill.
- Daiber, Hans. 2007. *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement*. Leiden: Brill.
- De Galarza, Comte. 1920. *Muḥāḍarāt al-Falsafa al-‘Āmma wa-Tārīkhuhā fī al-Jāmi‘a al-Miṣriyya* [Lectures on General Philosophy and Its History at the Egyptian University]. Intr. and ed. Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Aṭiyya, 3–18. N.p. Maktabat al-Muhtadīn al-Islāmiyya li-Muqāranat al-Adyān.
- Darrāz, Muḥammad ‘A. [1947] 1973. *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qur‘ān*. Trans. ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn. Rev. Muḥammad Badawī. Cairo: Mu‘assasat al-Risāla wa-Dār al-Buḥūth al-‘Ilmiyya.
- Draz, Muhammad A. 2008. *The Moral World of the Qur‘an*. Trans. Danielle Robinson and Rebecca Masterton. London and New York: I.B. Tauris.
- El-Rouayheb, Khaled and Sabine Schmidtke, eds. 2017. *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Eyadat, Zaid, Francesca M. Corrao, Mohammed Hashas, eds. 2018. *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. New York: Palgrave MacMillan.
- Fakhri, Majid. 1978. *Al-Fikr al-Akhlāqī al-‘Arabī*. Vol. 1: *al-Fuqahā‘ wa-l-Mutakallimūn* [Arab Ethical Thought: Vol. 1: Jurists and Theologians]. Beirut: al-Ahaliyya lil-Nashr wa-l-Tawzī‘.
- Fakhri, Majid. [1978] 1986. *Al-Fikr al-Akhlāqī al-‘Arabī* [Arab Ethical Thought]. 2nd ed. Amman: Dār al-Ahaliyya lil-Nashr.
- Fakhry, Majid. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Brill: Leiden and New York.
- Fakhry, Majid. [1970] 2004. *A History of Islamic Philosophy*. 3rd ed. New York: Columbia University Press.
- Ghaly, Mohammed. 2017. “The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field.” *Journal of Islamic Ethics* 1 (1–2): 1–5.
- Hallaq, Wael B. 2013. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 2019. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press.
- Hashas, Mohammed. 2015. “Taha Abderrahmane’s Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos.” *Oriente Moderno* 95 (1–2): 67–105.

- Hashas, Mohammed. 2019. *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. London: Routledge.
- Hourani, George F. 1985. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Izutsu, Toshihiko. [1966] 2002. *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. Montreal and London: McG-Queen's University Press.
- Al-Jābrī, Muḥammad 'Ābid. 1991. *Al-Turāth wa-l-Ḥadātha* [Tradition and Modernity]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya.
- Al-Jābrī, Muḥammad 'Ābid. 2001. *Naqd al-'Aql al-'Arabī: al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*. [The Critique Of Arab Reason: The Arab Ethical Reason]. Vol. 4/4. Beirut: The Center for Arab Unity Studies.
- Jackson, Roy. 2014. *What Is Islamic Philosophy?* Oxon and New York: Routledge.
- Khalidi, Muhammad Ali, ed. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Al-Khaṭīb, Mu'tazz. 2017. "Āyāt al-Akhlāq: Su'āl al-Akhlāq 'Inda al-Mufasssīrīn" [The Verses of Ethics: The Question of Ethics in the Work of Exegetes]. *Journal of Islamic Ethics* 1 (1–2): 84–121.
- Al-Khatib, Mutaz. 2019. "The Emerging Field of Ethics in the Context of Modern Egypt." In Bettina Gräf, et al., eds. *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies: Studies in Honour of Gudrun Krämer*. Leiden and Boston: Brill: 157–180.
- McGinnis, Jon and David C. Reisman. Trans and Intr. 2007. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Leaman, Oliver. [1985] 2004. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, Oliver. 2016. *The Qur'an: A Philosophical Guide*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Leaman, Oliver. 2019. *Islam and Morality: A Philosophical Introduction*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Luṭfi al-Sayyid, Aḥmad, trans. [1919] 1934. *Ilm al-Akhlāq ilā Nīqūmākhus* [Nicomachean Ethics]. 2 Vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Madkūr, Ibrāhīm. [1947] 2015. *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya: Manhajun wa-Taṭbīquh* [On Islamic Philosophy: A Method and Its Application]. 2 Vols. Intr. Munā Aḥmad Abī Zayd. Cairo and Alexandria: Dār al-Kitāb al-Miṣrī and Maktabat al-Iskandariyya.
- Maḥmūd Ṣubḥī, Aḥmad. [1969] 2006. *Al-Falsafa al-Akhlāqīyya fī al-Fikr al-Islāmī: al-'Aqlīyyūn wa-l-Dhawqīyyūn aw al-Nazar wa-l-'Amal* [Philosophy of Ethics in Islamic Thought: The Rationalists and the Sufis, or Sight and Practice]. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. [1940] 1953. *Tārīkh al-Akhlāq* [History of Ethics]. 3rd ed. n.p. Dār al-Maṭābi' bi-Miṣr.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. 1958. *Al-Qur'an wa-l-Falsafa* [The Qur'an and Philosophy]. Cairo and Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, and Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. 2018. *Mabāḥith fī Falsafat al-Akhlāq* [Issues in Moral Philosophy]. Cairo: Hindāwī.
- Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. [1966] 1977. *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* [The Development of Philosophical Thought in Islam]. Vol. 1/3. 9th ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. [1968] 1977. *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* [The Development of Philosophical Thought in Islam]. Vol. 2/3. 8th ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. [1969] 1988. *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* [The Development of Philosophical Thought in Islam]. Vol. 3/3. 7th ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2006. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press.
- Qābil, ‘Abd al-Ḥayy. 1984. *Al-Madhāhib al-Akhlāqīyya fī al-Islām: al-Wājib wa-l-Sa‘āda* [Schools of Ethics in Islam: Obligation and Happiness]. Cairo: Dar al-Thaqāfa lil-Nashr wa-l-Tawzī‘.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1995. *Al-Qiyam wa-l-Akhlāq fī al-Iqtisād al-Islāmī* [Values and Ethics in Islamic Economics]. Cairo: Maktabat Wahba.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 2017. *Akhlāq al-Islām* [The Ethics of Islam]. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Rahbar, Daud. 1960. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur’an*. Leiden: Brill.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rashwānī, Sāmīr. 2017. “Al-Dars al-Akhlāqī lil-Qur’an: Qirā’a fī Ba’d al-Muqārabāt al-Ḥadītha” [The Qur’an’s Lesson on Ethics: Reviewing Some Modern Approaches]. *Journal of Islamic Ethics* 1 (1–2): 158–194.
- Reid, Donald Malcolm. 1987. “Cairo University and the Orientalists.” *International Journal of Middle East Studies* 19 (1): 51–75.
- Ṣalībā, Jamīl. 1989. *Tārīkh al-Falsafa al-‘Arabīyya* [History of Arabic Philosophy]. Beirut: Al-Sharika al-‘Ālamīyya lil-Kitāb, Dār al-Kitāb al-‘Ilmī, al-Dār al-Ifrīqīyya al-‘Arabīyya.
- Sayoo, Aryn B. 2004. *Muslim Ethics: Emerging Vistas*. London and New York: I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Sayoo, Aryn B., ed. 2010. *A Companion to Muslim Ethics*. London and New York: I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Al-Shamma, Salih Hadi. 1959. *The Ethical System Underlying the Qur’an: A Study of Certain Negative and Positive Notions*. PhD dissertation, University of Edinburgh.
- Al-Ṭawīl, Tawfiq. [1952] 1958. *Usus al-Falsafa* [The Roots of Philosophy]. 3rd ed. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya.
- Taylor Richard C. and Luis Xavier López-Farjeat, eds. 2016. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Routledge: London and New York.
- Tymieniecka, Anna-Teresa and Nazif Muhtaroglu, eds. 2010. *Classical Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*. Dordrecht and London: Springer.

- Watt, Montgomery. [1962] 1985. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wāṣif Bik, Amīn. 1921. *Uṣūl al-Falsafa* [The Fundamentals of Philosophy]. 1st ed. 5 Vols. Cairo: Maṭba'at al-Ma'ārif.
- Zureiq, Costantin, ed., annot. 1966. *Ibn Miskawayh: Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut: The American University.

A Bibliographical Sketch of Taha Abderrahmane

1979. *Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie* [Language and Philosophy: Essays on the Ontology of Language Structure]. Rabat: Imprimerie de Fédala—Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Thèses et Mémoires N° 3.
1985. *Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels*. Université de Paris-Sorbonne, Paris iv. Thèse de Doctorat d'état ès-lettres et sciences humaines.
1985. *Al-Manṭiq wa-l-Naḥw al-Ṣūrī* [Formal Logic and Grammar]. Beirut: Dār al-Ṭalī'a lil-Ṭibā'a wa-l-Nashr.
1987. *Fī Uṣūl al-Ḥiwār wa-Tajdīd 'Ilm al-Kalām* [On the Fundamentals of Dialogue and Renovation of Islamic Theology]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
1989. *Al-'Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-'Aql* [Religious Practice and the Renewal of Reason]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
1994. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* [Renewing the Method of Assessing the Tradition]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
1996. *Fiqh al-Falsafa, 1: al-Falsafa wa-l-Tarjama* [The Essence of Philosophy, Vol. 1: Philosophy and Translation]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
1998. *Al-Lisān wa-l-Mīzān aw al-Takawthur al-'Aqlī* [Language and Balance, or the Multiplication of Reason] Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
1999. *Fiqh al-Falsafa, 2: al-Qawl al-Falsafī—Kitāb al-Mafhūm wa-l-Ta'thīl* [The Essence of Philosophy, Vol. 11: On Philosophical Discourse—The Book of Concept and Etymology]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2000. *Su'āl al-Akhlāq: Musāhama fī al-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya* [The Question of Ethics—A Contribution to Ethical Criticism of Western Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2001. "Ta'addudiyyat al-Qiyam: mā Madāhā wa-mā Ḥudūduhā?" [The Pluralism of Values: Scope and Limits]. Inaugural Speech, n. 3, October. Marrakech: Qāḍī 'Iyāḍ University, Faculty of Letters.
2002. *Al-Ḥaqq al-'Arabī fī al-Ikhtilāf al-Falsafī* [The Arab Right to Philosophical Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2003. *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal* [Dialogues for the Future]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2005. *Al-Ḥaqq al-Islamī fī al-Ikhtilāf al-Fikrī* [The Islamic Right to Intellectual Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2006. *Rūḥ al-Ḥadātha: Naḥwa al-Ta'sīs li-Ḥadātha Islāmīyya* [The Spirit of Modernity: Introduction to Founding Islamic Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.

2007. *Al-Ḥadātha wa-l-Muqāwama* [Modernity and Resistance]. Beirut: Ma'had al-Ma'arif al-Ḥikamiyya lil-Dirāsāt al-Dīniyya wa-l-Falsafiyya.
2012. *Rūḥ al-Dīn* [The Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Openness of Trusteeship]. Beirut and Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2012. *Su'āl al-'Amal: Baḥth 'an al-Uṣūl al-'Amaliyya lil-Fikr wa-l-'Ilm* [The Question of Doing: A Search for Practical Origins in Thought and Science]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
2013. *Al-Ḥiwār Ufuqan lil-Fikr* [Dialogue as a Horizon for Thought]. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
2014. *Bu's al-Dahrāniyya: al-Naqd al-Ptimānī li-Faṣl al-Akhlāq 'an al-Dīn* [The Misery of Secularism: Trusteeship Critique of the Separation of Ethics from Religion]. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
2015. *Su'āl al-Manhaj: fi Ufuq al-Ta'sīs li-Unmūdhaj Fikrī Jadīd* [The Question of Method: Toward a New Intellectual Paradigm]. Intr. Riḍwān Marḥūm. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2016. *Min al-Insān al-Abtar ilā al-Insān al-Kawthar* [From Sterile to Generous Humanity]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2016. *Shurūd mā Ba'da al-Dahrāniyya: al-Naqd al-Ptimānī lil-Khurūj min al-Dīn* [Post-Secular Loss: Trusteeship Critique of Deserting Religion]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2017. *Dīn al-Ḥayā': Min al-Naqd al-Ptimārī ilā al-Naqd al-Ptimānī*, Vol. 1/3: *Uṣūl al-Nazar al-Ptimānī* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 1/3: Foundations of Trusteeship Thinking]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2017. *Dīn al-Ḥayā': Min al-Naqd al-Ptimārī ilā al-Naqd al-Ptimānī*, Vol. 2/3: *al-Taḥaddiyāt al-Akhlāqiyya li-Thawrat al-'Ilām wa-l-Ittiṣāl* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 2/3: Ethical Challenges to the Revolution of Media and Communication]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2017. *Dīn al-Ḥayā': Min al-Naqd al-Ptimārī ilā al-Naqd al-Ptimānī*, Vol. 3/3: *Rūḥ al-Ḥijāb* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 3/3: The Spirit of the Veil]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2017. *Su'āl al-'Unf: bayna al-Ptimāniyya wa-l-Ḥiwāriyya* [The Question of Violence: Between Trusteeship and Dialogue]. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā'.
2018. *Thughūr al-Murābaṭa: Muqāraba Ptimāniyya li-Ṣirā'at al-Umma al-Ḥāliyya* [Posts of Resistance: A Trusteeship Approach to the Current Struggles of the Umma]. Rabat: Maghareb Center for Civilizational Studies.

PART 1

*The Trusteeship Paradigm
and Theoretical Ethics: Legal Thought,
Political Authority, and Sufism*



1

The Trusteeship Paradigm

The Formation and Reception of a Philosophy

Mohammed Hashas

Introduction

The trusteeship paradigm critiques both modernity and the tradition, and in doing so it navigates between what is commonly referred to as the “religious” and the “secular.” As a critique, it proposes itself as an alternative to both. This chapter traces the development of the paradigm by outlining its major themes and intellectual stages as developed by Taha Abderrahmane since the 1970s. First, it provides a biographical-intellectual sketch of Abderrahmane. Then it synthetically outlines the following five stages: 1) logic, 2) philosophy of language, 3) assessing the tradition, 4) spiritual modernity and moral philosophy, 5) political theology and political philosophy. Finally, it presents a review of the scholarly reception of this project. The chapter concludes with three reflective notes on language, Sufism, and ethics.

1 Taha Abderrahmane: A Biographical-Intellectual Sketch

Taha Abderrahmane was born in 1944, in the coastal city of El-Jadida, Morocco. His father was a “*faqīh*,” or religious teacher, in the pre-schooling system called “*masīd*” or “*kuttāb*,” and he received his basic religious education through him. He obtained his Baccalaureate in Sciences in Casablanca after which he enrolled in the Philosophy Department at Mohammed v University in Rabat, where he received his BA Degree, before pursuing his first French doctoral title (*troisième cycle*) at the Sorbonne in 1972, and his PhD (Doctorat D’État) in 1985 on language, logic and philosophy (Abderrahmane 1979, 1985). He joined the university in Rabat as a lecturer in the early 1970s and retired as a professor in 2005. He introduced the study of modern logic at the Mohammed v University, and other Moroccan universities soon followed suit. Besides Arabic he has an excellent command of French, and he has also learnt English, German, Latin and ancient Greek for direct access to philosophical works. He started publishing in Arabic in 1985.

Abderrahmane loved poetry in his youth. He was one of the youngest and earliest contributors to the Moroccan Writers Union founded in 1960. However, the 1967 Six-Day War was a macabre shock to him, to the extent that it made him trade his youthful interest in poetry for philosophy. To describe this shift he composed a poetic verse, alluding to a classical line of Imru' al-Qays (d. c. 550): "today poetry, and tomorrow thought" (*al-yawma shi'r, wa-ghadan fikr*) ('Abd al-Rahmān 2014, 17). He joined the university when two formidable scholar-philosophers had just preceded him in publications and fame, i.e. Abdellah Laroui (b. 1933) and Mohammed Abed al-Jabri (1935–2010). He developed his philosophical project against the backdrop of the 1967 event and also partly to contest the scholarly contributions of these two scholars. As a young professor at the university with a religious tendency, his focus on the study of logic, language and philosophy methodologies proved not very appealing in a context dominated by Marxists and neo-Marxists, recounts Abbas Arhila, one of his close students, "followers" and a university professor of philosophy (Arhila 2013, 11–40, 111–132). Ibrahim Machrouh, another student and professor of philosophy, narrates that the religious ethos underscored by two prominent Moroccan scholars influenced Abderrahmane, i.e. Allal al-Fassi (1910–1974), a renowned political and religious leader and scholar of al-Qarawiyyin University, and Mohammed Aziz Lahbabi (1922–1993), the first Moroccan professor of philosophy at the modern University of Mohammed v in Rabat. Moreover, Ali Sami al-Nashar (1917–1980), the Egyptian philosopher who was influenced by Mustafa Abd al-Raziq (1885–1947) and his argument for an "Islamic philosophy" (see the introduction of this volume), was residing in Morocco and taught philosophy in Rabat, where he died in 1980.¹ Abderrahmane was his student, and it has been reported that the professor was impressed by Abderrahmane's work on language and philosophy before it was published, and predicted that it would have an impact on modern Arab thought (Mashrūḥ 2009, 27–29).

The religious ethos in Abderrahmane's project stems from his personal experience. In the first edition of his book *Religious Practice and the Renewal of Reason* (1989),² which drew the attention of more Arab intellectuals to

1 The fact that al-Nashar defended Islamic philosophical authenticity in *uṣūl al-fiqh*, logic and theology might have influenced Abderrahmane who further digged into this strand of thought and later on rendered the science of *uṣūl al-fiqh* part of the courses of modern logic that he introduced at the university.

2 All the works of Taha Abderrahmane are written in Arabic, except his two university dissertations referred to earlier. Here reference is to the English translation of the titles for ease of reference.

him, he acknowledges the important role in his life of Sidi Hamza al-Qadiri al-Boutchichi (1922–2017), the spiritual guide of the Boutchichiyya order in Berkane, Morocco. He omitted this reference in later editions of the book, maybe for the critique he received for being an intellectual-philosopher and disciple in a Sufi order (‘Abd al-Rahmān [1989] 2006, 11). This acknowledgement would only find its way back to the public in a longer concluding chapter in the third volume of his trilogy *Dīn al-Ḥayā’* (2017)—of which the literal rendering is *The Religion of Humility* or *The Religion of Decency*—, which can better be translated as *The Religion of Testimony and Sight* (2017), since testimony and sight impact one’s worldview and ethos, which is the core idea of the trilogy.

Abderrahmane has lectured as a visiting Professor at the Al al-Bayt University in Jordan, in Sfax in Tunisia and Constantine in Algeria. He received membership of the Moroccan Royal Academy, besides other international bodies, like the Arab Philosophical Association in Amman, the Society for Intercultural Philosophy in Germany (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie), Bayt al-Ḥikma in Bagdad, the International Society for the Study of Argumentation in the Netherlands, and the International Union of Muslim Scholars. He was the editor of *al-Munāzara* philosophical magazine (1989–1993). He has presided over the Wisdom Forum for Thinkers and Researchers in Rabat since 2002. Abderrahmane received the Moroccan Writers Award in 1988 and 1995 for his two works, *On the Foundations of Dialogue and Renovation of Islamic Theology* (1987), and *Renewing the Method of Assessing the Tradition* (1994), respectively. He also received the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) Award in 2006, for his book *The Question of Ethics* (2000), and the King Mohammed VI Award in Islamic Thought in 2014 for his overall contributions to Islamic scholarship (Mashrūḥ 2009, 27–32).

Abderrahmane became known to the Arab public through Aljazeera Channel shows broadcast from Doha. His first appearance was on 03 May 2004, in *al-Sharī’a wa-l-Ḥayāt* (Sharia and Life) a famous TV show, at the time presented by Mahir Abdallah to speak about modernity and religion. Then on 09 March 2005 he figured in the TV programme *al-Kitāb Khayr Jalīs* (The Book as Best Company), presented by Khalid al-Harroub, to speak on the Arab right to philosophical difference. His most important appearance started on 19 May 2006 in the intellectual TV documentary *Masārāt* (Trajectories) consisting of six episodes, presented by Malik Triki, to speak on various aspects of his project. These encounters are chronicled and published in *Dialogue as a Horizon for Thought* (2013). Al-Jazeera Documentary channel also broadcast a documentary on him on 15 July 2017, in which he appears speaking and during which he visits the spiritual leader Sidi Hamza al-Qadiri al-Boutchichi in the city of

Berkane (Morocco), where the headquarters of the sufi brotherhood are located (Aljazeera Documentary 2017).

During the month of Ramadan in 2006 Abderrahmane lectured as part of the International Lecture Series, known as *al-Durūs al-Ḥasanīyya*, in front of king Mohammed VI who is the patron of these lectures in his capacity of “spiritual leader,” and “commander of the faithful” (*amīr al-muʿminīn*). He also lectured in the Carthage Palace in post-Arab Spring Tunisia in 2013, in front of Mouncef Marzouki who was the president of Tunisia at the time, and various Arab politicians and intellectuals. During the last few years, three annual conferences have been organized successively in his honour at the universities in Agadir, Marrakesh and El-Jadida in 2014, 2015 and 2016, respectively. Students and young scholars interested in his work have established various media outlets and websites to discuss and disseminate his ideas. Despite his health problems, and preference for writing over public visibility, he appears annually to give a public lecture in the national library in Rabat organized by the Maghreb Center for Civilizational Studies, a center consisting of senior and junior scholars and researchers influenced by his ideas (Hashas 2014, 2019b). On 21 October 2017, he gave a lecture at the Ibn Khaldun University in Istanbul. On 19 April 2017 a conference on “Taha Abderrahmane: Views and Horizons,” was organized by reseachers at the International Institute for Muslim Unity at the International Islamic University Malaysia (IIUM) in Malaysia. In January 2019, he appeared in the French *Le Nouveau Magazine Littéraire* among the most influential thirty-five thinkers in the world. He appeared along with Azmi Bishara, based in Doha, from the Arab world, besides figures like Amartya Sen, Bruno Latour, Gayatri Spivak, Axel Hanneth, Judith Butler, Richard Dawkins, Chantal Mouffe, Alain Badiou, and others (*Le Nouveau Magazine Littéraire*, 2019).

This being said, what is it that makes of Taha Abderrahmane a remarkable philosopher? Abderrahmane aims not only to be a reformer but also an innovator in the Arab-Islamic philosophical tradition. He is critical of most major classical Muslim philosophers for one major reason: they mostly stopped at the achievements of Greek philosophy, and their reading of it was not innovative enough. He considers Ibn Rushd (Averroes, d. 595/1198) to be a mere “imitator” of Aristotle, and therefore the future of Arab thought should not be Averroest, as al-Jabri and many other modern Arab scholars call for (‘Abd al-Raḥmān 2003, 119). The philosopher-theologians that tried to break away from the the dominance of Greek Aristotelian logic and that have earned his respect are al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Ḥazm (d. 456/1064) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328), not because they were anti-philosophy, but because they mastered it and tried to propose other pathways based on Arab-Islamic scholarship, particularly

based on their readings of *uṣūl al-fiqh* as an authentic intellectual discipline in the tradition. He is also critical of the *fuqahāʾ*, the jurists, both in the past and present. He argues that they have focalized legal prescriptions of the Sharia at the expense of the moral and spiritual ethos behind them. Abderrahmane speaks of the “Rabat School” of philosophy, which aims at developing a philosophy that is productive, engaging, critical, innovative and ethicist in perspective (Hashas 2015, 71–74).

At the heart of his philosophical project lies the question of ethics. For him, the core of the Islamic message is ethical and reason is not a means to achieve and realize this *élan*. That is why philosophical and religious reasoning should make ethics their axis of thought. Human beings are first and foremost ethical beings, unlike the common Greek view that they are rational or political beings. He sees religion as the source of ethics. Revealed religion—and not human reason or man-made religions—are the ultimate source of human ethics, and he views Islam as the religion *par excellence* that champions this core value for human well-being. Human beings are either ethical or not. He puts it as follows in *The Question of Ethics*: “there is no man [i.e. humanity] without ethics”, “there is no ethics without religion”, “there is no man [i.e. humanity] without religion” (‘Abd al-Raḥmān 2000, 147–149). For him, and this summarizes his ethical theory as well as his philosophy of religion, “religion and ethics are one; there is no religion without ethics, and no ethics without religion” (‘Abd al-Raḥmān 2000, 52). “Ethicality” (*al-akhlāqiyya*) is the essence of man, without which he is not human. Ethicality is simply the search for the good *per se* (‘Abd al-Raḥmān 2000, 14).

2 The Formation of the Trusteeship Paradigm

Abderrahmane’s project of the trusteeship paradigm can be introduced by discussing five major intellectual interests and themes, which I list in chronological order, though at times they intertwine, from the 1970s until present (mid-2019): (1) logic, (2) philosophy of language, (3) assessing the tradition, (4) spiritual modernity and moral philosophy, (5) political theology and political philosophy.

First: logic. Abderrahmane immersed himself into the study and teaching of modern logic, for which he became known at first. Besides his university dissertations published in French in 1979 and 1985, he published *Formal Logic and Grammar* (1983), *On the Fundamentals of Dialogue and Renovation of Islamic Theology* (1987) and *Language and Balance, or the Multiplication of Reason* (1998). In these works, he calls for introducing modern logic and mathemat-

ics in the study of rhetoric, linguistics, and particularly in Islamic studies, in the study of *uṣūl al-fiqh* and the interpretation of the sacred text. His major critique of Islamic political movements as well as traditional Islamic universities and seminaries is that they have neglected the study of logic, especially modern logic; they kept teaching Aristotelian logic at best, and the dialogical logic of Marxist leanings for socio-political reasons during the heydays of Marxism in the Arab world. He praises the use of logic by classical Muslim theologians in their *munāẓarāt* tradition and reclaims it for a modern ethical communication theory he calls “*ḥiwāriyya*,” which can be translated as “entangled or deliberative dialogue,” in *On the Fundamentals of Dialogue*.

Most importantly, it is the study of logic that enabled Abderrahmane to realize the limitations of human reason, and to consider it as an act among acts, and not as an independent entity or essence, which led him subsequently to develop his three-level categorization of reason: “abstract reason” (*al-ʿaql al-mujarrad*), “guided reason” (*al-ʿaql al-musaddad*), and “supported reason” (*al-ʿaql al-muʿayyad*). Reason is an act like any other act, like the seeing that the eye exerts, or the hearing that the ear enables. Briefly, abstract reason is an act that one exercises to explain and justify the act, based on particular proof, often concrete.³ As to guided reason, it is the rational capacity that takes into account three conditions in the process of activation: it should abide by Sharia law, bring benefit and prevent harm, be practical and practiced and not remain a mere thought or call for action. As for supported reason, it explores the capacity of knowing the internal identity and meaning of things, acts, or forms. It explores the objectives of revealed law and intentions beyond abstract rational and legal or functional explanations. It fuses the other two levels of reasoning to form a comprehensive understanding of being and existence. This level of rational practice that is open to the infinite inspiration from the unknown world(s) is akin to the world of scholarly—i.e. rational—practice of Sufism. The Sufis do not only know, and constantly strive to know, but also do practice what they know, with abundance, excellence, and humility (ʿAbd al-Raḥmān 1989, 17–18, 58–66, 121–156).

In *The Question of Practice* (2012) Abderrahmane revisits the issue of reason and its relation to revelation and practice, and distinguishes eight relations that have contributed to the modern emphasis on “abstract reason.” Briefly, these relations exist in the form of dichotomies: reason and (1) speech, (2) essence, (3)

3 In an inaugural address entitled “The Pluralism of Values” for the new academic year at the university in Marrakech, Abderrahmane explains what he means by abstract reason by saying that it disregards revelation and the transcendental in the study of “things” of the concrete world; it is descriptive reason (ʿAbd al-Raḥmān 2001, 37, n. 30).

sense, (4) heart, (5) ethics, (6) *sharʿ*, (7) revelation, and (8) faith. Abderrahmane thinks that human reason is not confined to these eight limitations or opposing definitions. Human reason does not limit itself to language, though it is its most expressive form. It is also not the essence of human beings, nor can the senses alone capture its vast horizon that can be as inspiring as the senses themselves, which do not work within a limited space or time or in one direction. Opposing the work of the heart to that of reason, or the brain, is the dichotomy most critiqued by Abderrahmane, and is also the most important critique in his overall project. He takes the heart as the center of human rational practice. Rational expansion happens when the heart is able to embrace a horizon that is infinite and open to non-concrete inspiration. The heart harbors guidance to ethical practice. As to ethics, Sharia laws, revelation, and faith, these do not oppose nor antagonize rational choices if they are guided by the heart, by its indepth, natural, i.e. *fiṭrī*, inclinations (ʿAbd al-Raḥmān 2012, 55–110).

Second: philosophy of language. Abderrahmane worked on the philosophy of language, first of all for his Master's thesis, published as *Language and Philosophy: An Essay on the Linguistic Structures of Ontology* (1979), but most importantly in the following two volumes: *The Essence of Philosophy, Vol. 1: Philosophy and Translation* (1996), and *The Essence of Philosophy, Vol. 2: On Philosophical Discourse* (1999). In the latter work he coins the term of "*fiqh al-falsafa*," calls for the study of *uṣūl al-fiqh* and the sciences it requires, to comprehend (*faqaha*) the philosophical genius in the Arab-Islamic tradition. If the Greek tradition is kept as a model, no originality would be found in the Arab one. It is also in these works that he makes a case for creativity in the practice of philosophical translations, otherwise mimicry and "tasteless" translations result in sterile and meaningless concepts in Arabic. To illustrate this, he gives examples from erroneous translations in classical as well as modern Arabic translations of Greek or European concepts. It is at this stage that he emphasizes the vital role of the native language for any philosophical, and consequently cultural, renewal (ʿAbd al-Raḥmān 1996; 1999). For example, in a lengthy section he argues that each language structure and logic expresses its rationality differently. He proposes the Arabic "*unḥur tajid*" (literally, "See(k), you find") as the equivalent of the Cartesian "I think, therefore I am." This Arabic rendition of modern Cartesian philosophy of the assertion of the Self (Subject) as a capable existential entity received harsh critique from the Lebanese thinker Ali Harb. The latter states that Abderrahmane with this cultural translation "decapitated" the subjective assertion of the modern Cartesian Self, and replaced it with an obedient Self that "finds" what has already been destined to it, or revealed to it through orders "See(k)!" (Harb 1996, in Bin ʿAddī 2012, 180–184; I will return to this point below).

Third: assessing the tradition. When al-Jabri appeared on the Arab intellectual scene with his project of the “critique of Arab reason” and distinguished between the rational Maghreb and the mystical Mashreq (Eyadat, Corrao and Hashas 2018), Abderrahmane responded with a heavy critique of this “reductionist” and “divisionist” approach of reading the tradition. As a first reply, he published *Renewing the Method of Assessing the Tradition* (1994), to be followed afterwards by texts that belong to this stage—i.e. assessing the tradition and critiquing contemporary Arab philosophical projects—*The Arab Right to Philosophical Difference* (2002), and *The Islamic Right to Intellectual Difference* (2005). It is in these texts already that the contours of his trusteeship critique begin to show. Major Arab-Muslim theologians-philosophers are critiqued for being imitative, uncreative, and uncritical of modernity. In *The Arab Right to Philosophical Difference*, for instance, he problematizes the modern role of philosophy and the philosopher. He says that philosophical questioning no longer needs to seek the “truth”, or to nurture “critique” only, but it has to raise the “responsible question”, which can certainly be put in plural too. What is required of the modern philosopher is to remain responsible with his abstract theoretical questions and productions. That is, s/he has to be accountable for what he says and theorizes. Here, he underscores the ethical and practical role of the philosopher. He states that practice is fundamental to the process of philosophizing, a point with which he challenges the ethical agency and engagement of the philosopher. Moreover, in the same work he also reverses the question of universality of reason and philosophy at large and argues that in modern globalized times, in which one form of philosophy dominates, universality has to pass through local (i.e. geographical) and cultural questions. Philosophy has to be local first, and with its local needs and questions the universal becomes apparent, while starting by claiming universality may be a form of disregarding local traditions and championing hegemonic ones that are supported by economic and military means. In the Arab context he says, “we, the Arabs, want to be free in our philosophy” (‘Abd al-Raḥmān 2002, 22).

In *The Islamic Right to Difference* (2005) Abderrahmane critiques hegemonic thought, with major reference to the American cultural and political dominion. He presents an Islamic ethical critique of consumerism and the alternative principles of plural co-existence. In his common way of detailed argumentation and counter-argumentation, he presents three major principles that celebrate diversity of thought: the principle of tolerance, the principle of recognition, and the principle of rectification (*mabda’ al-taṣwīb*). He supports these principles with an argumentative form of the meaning of ethical jihad and the path to spiritual and ethical excellence (‘Abd al-Raḥmān 2005).

Fourth: spiritual modernity and moral philosophy. It is already with *Religious Practice and the Renewal of Reason* (1989) that Abderrahmane's emphasis on ethics, and not reason, as the core of his project starts to take shape in his philosophy. After having produced theoretical texts on the role and tasks of philosophy and translation and after having seen the development of various theoretical reformist projects in the Arab-Islamic contexts, he appeared not to be satisfied. He would synthesize this and launch it in a new line of thought: ethics. He does this in a twofold manner: first, he deepens his critique of Western modernity and he builds his trusteeship paradigm, or trusteeship critique as he also calls it, in its aftermath as its replacement or correction.

I present a few notes for each stage of this work on ethics. It is in *The Question of Ethics* (2000) at first that ethics become not only the essence of man, and of Islam, but also the essence of any human change to a better future, or what he calls a "civilization of ethos" ('Abd al-Rahmān 2000, 146).

Abderrahmane's core philosophy is that man is first and foremost an ethical being, and the more he develops his "ethicity" or "ethicality" (*akhlāqiyya*), the closer he gets to the level of humanity. Rationality is only a means to this end. As noted earlier, for him religion is the source of ethics, there is no man (i.e. humanity) without ethics, i.e. man without ethics is not man, though he can still be considered to be man if his rationality (*ʿaqlāniyya*) alone is measured. The existence of man parallels the existence of ethics, and vice versa. They are not chronologically distinct. Ethics is what renders human beings human. It is their identity and essence. He differentiates between three levels of ethics, like the categorization of reason above: abstract ethics, guided ethics, and supported ethics. The first remain functional and utilitarian, at the surface of what they render human beings. Guided ethics cling to (religious) laws, without reaching their spirit, which supported ethics teach and aim at. The latter beget benefit not only to the self but especially to the other, and to the inanimate world as well. Supported ethics fuses spiritual teachings with practice, and expand their benefit to the rest of the world, and this is the message of Islam. This is what makes Islamic ethics universal ethics, according to Abderrahmane.

Among his various concepts, sub-concepts, principles, and pillars, four principles of "supported ethics"—the third and highest stage in Abderrahmane's categorization—can be briefly mentioned here. The first is the principle of obligation (*mabda' al-ijāb*): this means that ethics in this stage are not optional. They are the core of human identity, without them evil or wrong occurs. The second is the principle of reproduction (*mabda' al-takthīr*): that is, ethics do not have one shape, or one form, or one place. They change according to time, space, and the consequences they engender. The third is the principle of organization (*mabda' al-tartīb*): that is, ethics are infinite in their scope. The more the

individual is committed to them, the more ethical attitudes and satisfaction they engender. This means that ethics do not all have the same value and can be classified. The fourth is the principle of expansion (*mabda' al-ittisā'*): that is, the ethicist feels overwhelmed and completely encompassed by the ethical message he carries. No space of thought or behavior is left uncovered. Ethics are expansive, comprehensive. Without ethics the individual feels life is meaningless ('Abd al-Raḥmān 2000, 81–84).

In the same vein, Abderrahmane develops his modern ethical theory further in *The Spirit of Modernity* (2006), where he presents his possible “Islamic” modernity, which he also calls “spiritual modernity” ('Abd al-Raḥmān 2006, 56–59, 67). Abderrahmane distinguishes between the spirit or essence of modernity, which in his view can be multiple in accordance with the diversity of world traditions and how they approach it, and the fact of modernity, or *le fait accompli* of modernity, as it manifests itself in the Euro-American version. The vertical man—in contrast with the modern secular-atheist horizontal man—invokes his creative efforts for a modern modernity from his fields of energy that are spiritual in the first place. It is also in the same work that he proposes a modernist and creative reading of the Qur'an, one that is innovatively (1) “historicist,” (2) “rationalist,” and ethically (3) “individualist” ('Abd al-Raḥmān 2006, 175–206). In this three-level interpretation of the Qur'anic ethical cosmology, Abderrahmane presents a detailed critique of Western modernity, how it desacralizes the sacred and how modern Muslim philosophers and intellectuals have followed such desacralizing paradigm of differentiating, which brought them the opposition of reason and revelation, religion and politics, the individual and society (Hashas 2013, 2015, 2019a, 2019b).

Second, Abderrahmane charts a new territory for Western modern scholarship with critique, as a way of solidifying his proposal of a new paradigm of thought. He engages with some prominent European philosophers in *The Misery of Secularism* (2014) where he especially discusses four approaches of modern separation of ethics from religion: the naturalist, the critical, the social, and the humanist, with major reference to Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804), Émile Durkheim (1858–1917), and Luc Ferry (b. 1951), respectively. Abderrahmane suspects that secularism—which he translates in Arabic as *dahrāniyya*, and which can also be translated back to English as materialism—is about the separation of religion and politics, or vice versa, which in his view is/was a European historical problem. He rather considers secularism to be a philosophical project that separates ethics from religion, knowing that he sees the latter as the source of ethics. He furthers his critique in *Post-Secular Loss* (2016) in which he argues that deserting religion is the result of the secularism he critiqued earlier. In this book he presents and

afterwards debunks some five major approaches of man and humanity in modernity: the sadist man, the superman, the sovereign man, the Oedipus man, and the neurotic-obsessionist man, with major reference to Marquis de Sade (1740–1814), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Georges Bataille (1897–1962), Sigmund Freud (1856–1939), and Jacques Lacan (1901–1981), respectively. Overall, Abderrahmane argues in detail that the ethics these philosophies defend are driven by human whims, relativism, and have no central source or authority for (ethical) guidance, which is why, again, he finds in revealed religion(s) the answer and the source of his ethical theory and paradigm he calls the “trusteeship paradigm,” and the “trusteeship critique.” In these books, and others, Abderrahmane also engages with other contemporary moral philosophers of international acclaim, who may appear close to his views on the importance of ethics, like Hans Jonas (1903–1993), Emmanuel Levinas (1906–1995), and Hans Küng (b. 1928), but he critiques their approaches since he considers them “too secular,” thus unable to truly transform human beings from within.

As noted earlier, the seeds of such a paradigm can already be found in different chapters in *The Question of Ethics*, and *The Spirit of Modernity*. Two other major books have bolstered his critical project: *The Islamic Right to Intellectual Difference* (2005) referred to above, and *The Spirit of Praxis* (2012). In the first, he underlines the fact that ethics equals (good) acts or practice, and that theoretical ethics that remain in the abstract are useless. Ethics are intended for this world, to be lived and practiced, and not only preached or theorized. In the second, he defends the “Islamic culture(s)” in general against the hegemony of modern consumerism and self-gratification.

In 2017, Abderrahmane published the trilogy of *The Religion of Testimony and Sight* (2017), or literally *The Religion of Decency*. Here he wraps up his ethical theory in new concepts and foundations, which have appeared earlier in various texts. He devotes the first volume to the sources of this paradigm of trusteeship, the second to studying the case of the new media and technology in the light of this critical paradigm, and the third to the case of what the veil (*ḥijāb*) connotes and denotes in modern Western philosophies and what it connotes and denotes in this Islamic ethical paradigm. Apart for some minor digressions, only some relevant notes on the first volume will be made here. Abderrahmane restates the Qur’anic cosmology that is behind his project. He refers to two worlds: *‘ālam al-malakūt*, and *‘ālam al-mulk*, or simply put, the metaphysical world and the physical world. The second is the space where humans are responsible vicegerants, and the first is the original world from which humans obtain their values, and after which they quest. Three sources or concepts bind human beings to this metaphysical world: *shahāda* (testimony), *amāna* (trust), and *tazkiya* (self-critique, or, more literally, self-purification).

Testimony is the first pact humans have had with the divine, and it is based on the Qur'anic story (al-A'rāf, Q 7:172–174) wherein the human being (*insān*) not only testified (*shahida*) but also saw (*shāhada*) the moment in which they pledge allegiance to God that He is the Lord of all worlds. This act of visualized testimony makes humans responsible on this physical world to this ancient pact made in the metaphysical world, and preserved in human memory, thus human's constant search for the divine and connection with the transcendent.

Trust, as a second principle in this paradigm, is essential too for the maintenance of human contact with a higher source of values and ethics. It is based on a Qur'anic verse (al-Aḥzāb, Q 33:72–73) wherein man willingly accepted the divine message of belief and being a vicegerent on earth. For Abderrahmane, this makes human beings free to believe or not, and also free to maintain the responsibility over the cosmos, and earth in particular. In all cases, they have to be accountable for their choices, since they are originally free, and they have the capacity of reason to judge. Failing to be responsible means that man either falls in treason (*khīyāna*) or possession (*hiyāza*) of that which is not his/hers. For Abderrahmane, modern man has betrayed the original pact, the “pact of trust”, and has thus fallen prey to the curse of excessive possessions, i.e. excessive consumerism without ethics, at the expense of sharing with “others”—sharing, a great value of “excellence”, or *iḥsān*, and belief. The “pact of trust” has a positive impact on the individual, society, and the world at large. It seeks goodness *per se*, hence the earlier equation of belief = ethics = practice.

As to self-critique, or self-purification, the third principle of this ethical paradigm, it is a means either to boost the benefits of doing good, and being good, or a means to correct wrongs. It is a principle that emanates from a Qur'anic verse (al-Baqara, Q 2:151–152). It stands between the world of “witnessing” or “testimony,” and the world of “seeing,” i.e. between the metaphysical and the physical. Self-purification is a discipline that incites humans to restrain their desires, wishes, and appetites. It is a mode of self-critique, self-elevation, and self-realization. This discipline cannot be ethical if it does not take a higher example for good behavior. The divine names (*al-asmā' al-ḥusnā*) are the major source of such a discipline for Abderrahmane. It is through them that human beings can be creative, innovative, and open to newness. Their teachings are infinite. They liberate human beings from themselves and from their peers.

Fifth: political theology and philosophy. Abderrahmane has also written on politics, political theology and political philosophy. The first work that traces this strand of writing in his overall project goes back to *The Arab Right to Philosophical Difference* (2002). The book was published after the second Palestinian Intifada of 2000 and used this political event to speak of the dire need for an

“Arab philosophy,” based on its socio-political status quo, needs, and aspirations—as referred to above in “assessing the tradition” section. It was already noted that to defend the plurality of philosophical practice and worldviews, Abderrahmane argues that it has to start locally, however cosmopolitan or universal it becomes. It is here that he speaks of the Greekization, Europeanization, Judaization, and Germanification of philosophy, and calls for Arab philosophers to build their freedom based on their own domain, language, and tradition. He speaks of a “philosophical awakening” (*qawma falsafiyya*). Next, Abderrahmane speaks of a “political awakening” (*qawma siyāsiyya*) and he introduces different levels of this awakening, based on ethical empowerment. He also introduces the concept of “awakend youth” to speak of different humanity levels—i.e. *insāniyya* (humanity), *rujūla* (wo-manhood), and *murūʿa* (magnanimity)—based on ethical enrichment and the ability to give to the other. It is this ethical element that can impart Arab philosophy a universalist perspective again (Hashas 2019b). In the same book, he pays special attention to the Palestinian cause and argues for resitance at all levels, philosophic and political, including physical resistance against Israeli dehumanization of the Palestinians and their rights to freedom and liberation. He speaks of different levels of the “awakening” and the different reactions of Arab political regimes to the Palestinian Intifada and its youth awakening. He does also engage with these concepts and the Palestinian cause in another shorter book, entitled *Modernity and Resistance* (2007).

In *The Spirit of Religion* (2012), a voluminous work, the political theology and philosophy of Abderrahmane starts to take clearer theoretical grounds, based on a critique of both modern secularism that takes the place of religion, according to him, and the Islamic use of religion in politics exemplified by the theorists of Sunni and Shia political Islams. He launches his critique of political Islamic Salafists and their superficial understanding of Sharia law, their inability to pay attention to the overall ethical message of Islam, and their inability to fathom what secularism means, i.e. submission of the religious ethos to utilitarian ethics that can endanger human collective flourishing. He argues that the religionists (i.e. practitioners of political Islam) and the secularists do in the end use the same means of reaching power, clinging to it, and subduing to it, one through *fiqh* law and the other through democratic means that does not take the spiritual dimensions of human beings into account. Both versions of practicing politics seek power (*tasayyud*). It is in this work that he introduces the two dimensions of *fiqh*: one purely legal, thus rigid, (*fiqh iʿtimārī*), based on rituals and obligations, and the other ethicist (*fiqh iʿtimānī*), based on the general ethics of Islam, thus changeable according to human needs, but in the end still within Sharia limits. These differences he develops

especially in the first volume of his trilogy referred to earlier, *The Religion of Testimony and Sight* (2017).

His most recent *Posts of Resistance* (2018) is an engaged critique of especially Saudi Wahhabism and Shi'i Khumeinism, this time not only because they have usurped what *fiqh* means in politics, but also because with their failures they have given space to Western hegemony in the region, especially to the US and Israel, have manipulated their defense of the Palestinian cause, and have, consequently, weakened national Arab and Islamic societies at large. This work can be considered to be the most direct and critical of state regimes among his overall writings. With this work he challenges the stereotype that Sufis or Sufi scholars are "silent" in the face of state institutions and regimes. Even though he was criticized for "Salafising philosophy" [from Salafism], for the remarkable emphasis on religion in his project, he published two works in defence of dialogue, and in refutation of violence: *Dialogue as a Horizon for Thought* (2013), and *The Question of Violence* (2017). Some of his ideas, originally short lectures on education, youth, and renewal, are published in a booklet in simple language for the wider public: *From Sterile to Generous Humanity* (2017). At the heart of these texts, internal ethical jihad is given the credit for any desire for change, be it socio-political or intellectual.

3 The Reception of Trusteeship Paradigm

Despite his many publications (25 books so far, in the beginning of 2019), Abderrahmane is hardly known in the international scholarly community in the field of Arab-Islamic studies. Notable edited volumes and anthologies dedicated to contemporary Arab and Islamic scholarship hardly refer to him and his project in European languages (English, French, German, and Italian, to name only these) (Hashas 2015). Reference to his project has emerged only since the 2000s (Lahoud 2005; Hallaq 2013, 2019; Hashas 2013, 2014, 2015, 2019a, 2019b; Moosa 2014; Kigar 2015; Bevers 2016, 2018; Borik 2016; Mimouni 2016; Belhaj 2018; Tais 2018). As to the works that study his project in Arabic, they too are not many, and are mostly synthetic so far, written by his students or academics influenced by his ideas (Mashrūḥ 2009; Bū Zabra 2011; Bin 'Addi 2011; Arḥīla 2012; Humām 2013; Ḥarī 2014; al-Naqqarī 2014; 'Abd al-Raḥmān and Marḥūm (intr.) 2015; Maqūra 2015; al-Shabba 2016; Bal'aqrūz 2017; Amaqdūf 2018; Ḥabbāsh 2018).

Despite his wider readership in the Arab world, only a few well-known Arab philosophers and scholars have commented on his thought in some journal articles or newspaper articles, instead of fully engaging with him in a scholarly

exchange. For instance, al-Jabri did not reply to the harsh critique levelled at him especially in *Religious Practice and the Renewal of Reason* (1989), and in *Renewing the Method of Assessing the Tradition* (1994). The two philosophers never participated in the same events or at the same table, with the exception of one conference that dates 21–23 April, 1978, in the Faculty of Letters at their university in Rabat. The conference was a celebration of the 800th anniversary of Ibn Rushd and his legacy. It is there that Abderrahmane started his critique of al-Jabri and his reading of Averroes and the tradition in general (Ḥarī 2014, 7). Despite their intellectual disagreement, cooperation between the two philosophers is not non-existent. At least there is one trace that is found: al-Jabri contributed a chapter to *al-Munāẓara* magazine that Abderrahmane edited between 1989 and 1993, precisely to issue n. 6, of 1 December 1993 (Al-Jābrī 1993, 9–24). Abdallah Laroui did not engage with him either, apart from his critical notes in some of his memoirs in which he accuses Abderrahmane of introversion, of refutation of any idea that is “Western” and “modern”, and of being harsh in critiquing modern and classical Arab-Muslim philosophers. Laroui believes that using the tradition and its classical methods for modern renewal is not the path to follow. An epistemological break is needed, which, according to him, Abderrahmane does not seek (al-‘Arwī 2005). Kamal Abdellatif, who generally pursues the line of thought of Laroui, joins the critique, and thinks that Abderrahmane’s spiritual ethos does not serve historicist studies nor Arab changing societies (‘Abd al-Laṭīf 2018). As to Abdelilah Belkeziz, a political theorist and Arabist à la al-Jabri, his disapproval of the project of Abderrahmane made him not mention him at all in his thick volume on critical Arab thought (Balqazīz 2014).

In the Mashreq (Levant), some renowned contemporary Arab scholars have engaged with Abderrahmane in various journal and newspaper articles. For example, in reaction to Abderrahmane’s two volumes on philosophy, in which he tries to theorize the practice of both philosophy and translation, the Lebanese Ali Harb accuses him of misusing philosophy and logic to simply refute whatever is not “originally” Arabo-Islamic. He also refuses the way Abderrahmane translates the Cartesian *cogito* into Arabic, as seen earlier (Harb 1996; 1999). His compatriot Ridwan al-Sayyid, too, shows great respect for the scholarship of the philosopher, and the profound ethical weight he has put in his project. However, commenting on Abderrahmane’s *The Spirit of Religion*, published in 2012, a delicate moment in the Arab Spring revolts, al-Sayyid expressed his fear in a newspaper article against the staunch critique the author levelled especially against the notion of the modern state, be it secular or religious. In the article, al-Sayyid warned that focalizing individual ethics, and refuting the notion of the state that Arab societies need for change can

pave the way for violent extremists to emerge as an alternative for a sovereign authority (al-Sayyid 2012). Al-Sayyid continued his critique of the philosopher when he published *Posts of Resistance* (2018), since the book launches another strong refutation of alliance with hegemonic powers (American and Israeli) in the region, using religion in politics. Al-Sayyid took this as an introvert and isolationist attitude towards the world from an important Arab philosopher, an attitude the troubled Arab world does not need (al-Sayyid 2018). The Jordanian Fahmi Jadaan does not stand far from this critical reception of Abderrahmane. In an article on ethics and politics, he thinks that the religious ethics of the studied philosopher does not respond to the complexity of societies and their differing, or opposing, moral views (Jad'ān 2014, 13–23). The Mauritanian scholar Abdellah Seyyid Ould Bah, however, makes a different note in his scholastic book about influential Arab scholars of the second half of the 20th century. Out of 33 figures, to whom he refers as “thinkers”, it is only Taha Abderrahmane that he refers to as “philosopher” (Sayyid Wald Abāh 2010, 71–79).

4 Reflective Closure

This chapter has synthetically chronicled the development of Taha Abderrahmane’s philosophical project of the trusteeship paradigm. Besides the intellectual stages synthetically outlined above, three further points will be made below as a form of closure: on language, “spiritual self-criticism,” and ethics.

First, Taha Abderrahmane’s philosophical language is unique. In every book, he develops various new concepts and sub-concepts that are originally Arabic or derive from an Arabic root, to the extent that a whole dictionary devoted to his philosophy could be collected. He argues for each concept in a logical manner. He often presents three arguments of a certain idea that he wishes to critique, then he presents his own replies to them. Often each of them consists of three other sub-arguments, and each sub-argument is often further subdivided. This makes his argumentation unprecedented among contemporary Arab philosophers and scholars. He states that he does not wish to be a historian of ideas as most contemporary scholars are. His background in the study as well as teaching of logic must have had this lasting influence on him. It is true that it is an excessive dictionary that he has accumulated over the years, that many of his concepts overlap and at times bear the same meaning put in different words, but this is justifiable if we bear in mind that one of his projects is not only to propose a new and argumentatively sophisticated ethical theory in Arab-Islamic philosophy but also to revive Arabic as a language of

philosophy. For him, philosophizing and practicing philosophy freely, can only happen within a rich linguistic tradition. With his over-argumentation in his books he wishes to raise the level of philosophical practice in the Arab and Islamic world at large, and to coin terms that belong to this linguistic tradition and its worldview. With this feature of his work he stands as a genuine philosopher of his time.

Second, and this relates to the private sphere and to the meaning of spirituality in modern times, applied ethics in the trusteeship paradigm are rooted in the tradition, however rationally expounded. Ethics without consistent practice are null and void in Abderrahmane's project. Being a philosopher of logic and at the same time a devout man who belongs to the Boutchichiyya Sufi path has been received with critique from some Arab "secular" thinkers, as referred to above. The personal life of Abderrahmane may be a manifestation of his philosophy, but he also says this is his personal life and choice, and it does not bind his "readers" or "disciples." What could be deduced from this is that he rejects modern spirituality that is individualist, bound by no tradition or limits. For him, Sufism is a connexion to the ethical limits taught by the tradition. The future *homo moralis* knows the self and its powers and desires, and knows on what grounds it stands as well as its limits, before he can "save" the future. This is a form of liberation theology in the trusteeship paradigm, but the challenge facing it, especially in the Arab-Islamic context it focalizes, is that *belonging* to the tradition now has diverse manifestations. While it could remain a challenge at the abstract level, for the realization of the "perfect being" or "perfect modern wo/man," on the ground, with which the trusteeship project remains bound, it may be too challenging. Being Muslim and being Islamic has been disrupted by the Euro-modern secularist paradigm for over the last two centuries, and reclaiming it now with such a highly complicated Sufi philosophy may not be embraced by the Islamic worldviews whose belonging to the tradition takes different paths. *Al-'amal al-tazkawi*, or "spiritual self-criticism" as I translate it, is too demanding to be adopted by everyone in society for renewal for Muslims, and for reforming modernity in non-Islamic societies, for a shared better world. Spiritual paths have always been diverse in Islamic history. In modern times they have also taken different political and apolitical attitudes. However, it should be understood that Abderrahmane's Sufi dose for internal renewal, before any external change, challenges popular, and at times folkloric, Sufism, as well as modern individualist spirituality that is self-centered, and praxis-less. The trusteeship's use of "spiritual self-criticism" is learned, philosophic, as well as pietist. It navigates between the secular and religious, the public and the private, to create a third worldview that is neither secular nor religious as commonly understood.

Third, the trusteeship paradigm seeks the formation of a modern Islamic theory of ethics that keeps the core of the tradition alive, i.e. practical faith, in the age of modernity in which faith and practice have generally been separated due to the secular versus religious dichotomous thought. Trusteeship seeks the restoration of faith to the modern issue of ethics and its variegated theories and tendencies, mostly the secular or atheist ones. Here, Abderrahmane moves the debate on ethics and religion in general to a new focus, which is already traditional but based on the modern context and needs, i.e. that Sharia's core message is ethics, and not law, without justifying the disregard of law (*fiqh*) because modern times requires it, as a number of other modern Islamic projects of reform aim at. Abderrahmane rather turns Islamic legal theories, and Sharia objectives in general, into fields of energy for genuine philosophical thought about modernity challenges and the future of humanity at large. He does this with confidence from an Islamic perspective, which critics of religion in the public sphere of the modern liberal-secular state may find traditional, archaic, and may then just ignore it without further ado. Spiritual modernity as presented in the trusteeship paradigm is a staunch critique of what has become common and dominant Western modernity, and a staunch critique of Arab-Islamic thought that does not think differently and creatively from this "Western" modernity. The trusteeship paradigm tries to overcome the status quo by reinvigorating what it means to be free, human, rational, ethicist in attitude and ethical in practice. If there is a role for religion to play in the future, it is to fix some modern arrogance through applied ethics.⁴

However, while this is a well grounded argument, it does not solve the predicaments of modernity, either in the Islamic majority contexts or in modern contexts with which the trusteeship paradigm struggles intellectually. The interpretation of Islamic ethics differs. That is, freedom of thought and the rational faculties human beings enjoy do allow for a variety of appropriations of what it means to be ethical and ethicist, and what it means to be *Islamically* so (see, for instance, Shahab Ahmed, *What is Islam?*, 2015). To put it differently, if Abderrahmane critiques most classical Islamic philosophical scholarship for being mimetic of Greek thought, and critiques most modern Islamic intellectual scholarship for being mimetic of Euro-American (i.e. Western) thought, why would he propose his interpretation of Islamic thought not only as the most faithful to the core of religion, but also as the most capable of resolving

4 There is no need to mention that religion has its own forms of arrogance, and modernity has played a major role in addressing some of them, like the abolition of slavery, and equality of all before the law, despite one's religious or moral beliefs, ethnicity and appearances.

its modern crises? And why would he make the whole classical “Islamic civilization” and current question of “Arab renewal” in particular bound to religious ethos, at a time when religiosity in modernity has transformed and has taken new forms that are different, if not unfaithful, to the classical tradition, even in the same domain he wishes to reform (i.e. the Arab world)?

Put otherwise, one would say that Abderrahmane is not pluralist, since a religious ethos does not give space to other “secular” forms of being and doing. While this argument could be understood, it is not tenable if the whole project of Abderrahmane is taken into account. His trusteeship paradigm, as I understand it, especially if read in the secular-liberal contexts of Europe for example, is anchored in religious ethos, and in Islam, but there is space for the other in it. Ethics, however *Islamic* they appear, are humanist, and universalist, as the different concepts and levels of spiritual elevation he speaks of show. The different other is part and parcel of this ethical paradigm of trusteeship.

Abderrahmane moves from the particular to the universal, and in this way he actually dismisses his own critique of “mimicry” since he cannot be universalist without founding his approach on the thought of his classical as well as modern predecessors. Systematic thought starts somewhere, and his starts locally before it moves to theorize for the future of humanity universally. This engagement with modernity and theorization for a future “civilization of ethos” as he calls it is what colours his project with universality. He goes beyond the local to the universal, unlike a lot of his contemporaries who do the opposite. They start universally then go local, and in doing so they lose contact with the local they wish to reform. Their universal discourse remains lost in abstraction, deprived of praxis. It is easy to talk of ethics but hard to apply them, that is what the trusteeship paradigm simply reminds us of. This proposed paradigm is a fertile scholarly endeavour, linguistically and argumentatively rich, spiritually profound. It will reverberate for generations to come, especially as change takes place in Arab societies, because of gradual secularization, industrialization, and technologization. Further critical study will unveil its scope and limitations.

Acknowledgements

Working on this paper took place over a long period of time, during which I gratefully benefited from some grants from the following institutions: the Department of Political Science of Luiss University of Rome, during the fourth year of my research fellowship (February 2017–February 2018), and a grant of a research fellowship conducted in Fscire-La Pira Center for Islamic History

and Doctrines in Palermo between February 2019 and February 2020. The latter was awarded by the Italian Ministry of Foreign Affairs and International Cooperation, according to Art. 23-bis of DPR 18/1967. The positions in this paper exclusively represent those of the author. During these years I have also benefited from enriching discussions with various colleagues and scholars on the philosophy of Taha Abderrahmane, especially with Khalid Hajji and Mostapha Elmourabit, besides some exchanges with the philosopher himself, twice face-to-face and later on via email. I thank them warmly for their company. I also thank my colleagues in La Pira Center in Palermo for their comments on an earlier draft of this paper.

References

- ‘Abd al-Laṭīf, Kamāl. 2018. “Rūḥāniyyat Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān wa-As’īlat al-Tārīkh” [The Spirituality of Taha Abderrahmane and the Questions of History]. *Al-faisal*. 01 July. Accessed 15 February 2019. www.alfaisalmag.com/?p=11380.
- Abderrahmane, Taha. 1979. *Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie* [Language and Philosophy: Essays on the Ontology of Language Structure]. Rabat: Imprimerie de Fédala—Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Thèses et Mémoires N° 3.
- Abderrahmane, Taha. 1985. *Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels*. Université de Paris-Sorbonne, Paris IV. Thèse de Doctorat d'état ès-lettres et sciences humaines.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1985. *Al-Manṭiq wa-l-Naḥw al-Ṣūrī* [Formal Logic and Grammar]. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a lil-Ṭibā‘a wa-l-Nashr.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1987. *Fī Uṣūl al-Ḥiwār wa-Tajdīd ‘Ilm al-Kalām* [On the Fundamentals of Dialogue and Renovation of Islamic Theology]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1989. *Al-‘Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-‘Aql* [Religious Practice and the Renewal of Reason]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1994. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* [Renewing the Method of Assessing the Tradition]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1996. *Fiqh al-Falsafa, 1: al-Falsafa wa-l-Tarjama* [The Essence of Philosophy, Vol. 1: Philosophy and Translation]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1998. *Al-Lisān wa-l-Mūzān aw al-Takawthur al-‘Aqlī* [Language and Balance, or the Multiplication of Reason] Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1999. *Fiqh al-Falsafa 2: al-Qawl al-Falsafī: Kitāb al-Mafhūm wa-l-Taṭhīl* [The Essence of Philosophy, Vol. 2: On Philosophical Discourse: The Book of Concept and Etymology]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2000. *Su‘āl al-Akhlāq: Musāhama fī al-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya* [The Question of Ethics: A Contribution to Ethical Criticism of Western Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2001. “Ta‘addudīyyat al-Qiyam: Mā Madāhā wa-mā Ḥudūdihā?” [The Pluralism of Values: Scope and Limits]. Inaugural Speech, n. 3, October. Marrakech: Qāḍī ‘Iyād University, Faculty of Letters.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2002. *Al-Ḥaqq al-‘Arabī fī al-Ikhtilāf al-Falsafī* [The Arab Right to Philosophical Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2003. *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal* [Dialogues for the Future]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2005. *Al-Ḥaqq al-Islamī fī al-Ikhtilāf al-Fikrī* [The Islamic Right to Intellectual Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2006. *Rūḥ al-Ḥadātha: Naḥwa al-Ta’sīs li-Ḥadātha Islāmīyya* [The Spirit of Modernity: Introduction to Founding Islamic Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2007. *Al-Ḥadātha wa-l-Muqāwama* [Modernity and Resistance]. Beirut: al-, Ma’had al-Ma‘ārif al-Ḥikamiyya lil-Dirāsāt al-Dīniyya wa-l-Falsafīyya.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012. *Rūḥ al-Dīn* [The Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Openness of Trusteeship]. Beirut and Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012. *Su‘āl al-‘Amal: Baḥth ‘an al-Uṣūl al-‘Amaliyya lil-Fikr wa-l-‘Ilm* [The Question of Doing: A Search for Practical Origins in Thought and Science]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2013. *Al-Ḥiwār Ufuqan lil-Fikr* [Dialogue as a Horizon for Thought]. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2014. *Bu’s al-Dahrāniyya: al-Naqd al-‘Itimānī li-Faṣl al-Akhlāq ‘an al-Dīn* [The Misery of Secularism: Trusteeship Critique of the Separation of Ethics from Religion]. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2015. *Su‘āl al-Manḥaj: Fī Ufuq al-Ta’sīs li-Unmūdḥaj Fikrī Jadīd* [The Question of Method: Toward a New Intellectual Paradigm]. Intr. Riḍwān Marḥūm. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2016. *Min al-Insān al-‘Abtar ilā al-Insān al-Kawthar* [From Sterile to Generous Humanity]. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2016. *Shurūd mā Ba’da al-Dahrāniyya: al-Naqd al-‘Itimānī lil-Khurūj min al-Dīn* [Post-Secular Loss: Trusteeship Critique of Deserting Religion]. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Dīn al-Ḥayā’: Min al-Naqd al-‘Itimānī ilā al-Naqd al-‘Itimānī*,

- Vol. 1/3: *Uṣūl al-Nazar al-ʿItimānī* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 1/3: Foundations of Trusteeship Thinking]. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdāʿ.
- ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Dīn al-Ḥayāʾ: Min al-Naqd al-ʿItimāri ilā al-Naqd al-ʿItimāni*, Vol. 2/3: *al-Taḥaddiyāt al-Akhlāqīyya li-Thawrat al-ʿIlām wa-l-Ittiṣāl* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 2/3: Ethical Challenges to the Revolution of Media and Communication]. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdāʿ.
- ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Dīn al-Ḥayāʾ: min al-Naqd al-ʿItimāri ilā al-Naqd al-ʿItimāni*, Vol. 3/3: *Rūḥ al-Ḥijāb* [The Religion of Testimony and Sight: From Imperative Thought to Trusteeship, Vol. 3/3: The Spirit of the Veil]. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdāʿ.
- ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Suʿāl al-ʿUnf: Bayna al-ʿItimāniyya wa-l-Ḥiwāriyya* [The Question of Violence: Between Trusteeship and Dialogue]. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdāʿ.
- ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāha. 2018. *Thughūr al-Murābaṭa: Muqāraba ʿItimāniyya li-Ṣirāʿat al-Umma al-Ḥālīyya* [Posts of Resistance: A Trusteeship Approach to the Current Struggles of the Umma], Rabat: Maghareb Center for Civilizational Studies.
- Ahmed, Shahab. 2015. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. New York: Columbia University Press.
- Amaqduf, Muṣṭafā. 2018. *Al-Insāniyya Ufuqan lil-Tafkīr: Naḥwa Bināʾ Insāniyya Jadīda—Baḥth fī Falsafat Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān* [Humanity as a Horizon for Thought: Towards New Humanism—A Study in the Philosophy of Taha Abderrahmane]. Beirut: Markaz Maʿarif and Casablanca: Dār al-Maqāsid.
- Arḥīla, ʿAbbās. 2013. *Faylasūf fī al-Muwājaha: Qirāʾa fī Fikr Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān* [A Philosopher at the Forefront: A Reading in the Thought of Taha Abderrahmane]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī.
- Al-ʿArwī, ʿAbdallāh. 2005. *Khawāṭir al-Ṣabāḥ: Ḥajara fī al-ʿUnuq, yawmiyyāt 1982–1999*. Vol. 3. Beirut and Casablanca. Al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī.
- Balʿaqrūz, ʿAbd al-Razzāq. 2017. *Jawānib min Ijtihādāt Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān: al-Ḥadātha wa-l-ʿAwlama wa-l-ʿAqlāniyya wa-l-Tajdīd al-Thaqāfi* [Innovative Aspects in the Work of Taha Abderrahmane: Modernity, Globalization, Rationalism and Cultural Renewal]. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Ibdāʿ wa-l-Nashr.
- Balqazīz, ʿAbd al-Ilāh. 2014. *Naqd al-Turāth* [Critique of the Tradition]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya.
- Belhaj, Abdessamad. 2018. “The Fall of The Western Family—Ṭāha ʿAbd al-Raḥmān’s Critical Islamic Ethics.” *ReOrient* 4 (1 Autumn): 24–43.
- Bevers, Michael L. 2016. “Taha Abderrahman’s Ethical Dialogue with the West.” *Global Media Journal—Canadian Edition* 9 (2): 121–126.
- Bevers, Michael L. 2018. *Islam, Globalization and Modernity: Approaching Global*

- Ethics Through the Works of Taha Abderrahmane*. PhD dissertation, Indiana University.
- Bin 'Addī, Yūsuf. 2011. *Mashrū' al-Ibdā' al-Falsafī al-'Arabī: Qirā'at fī A'māl Tāha 'Abd al-Raḥmān* [The Project of Arabic Philosophical Creativity: Reading Taha Abderrahmane]. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Borik, Monir. 2016. "Taha Abderrahman's Moral and Spiritual Foundations of Dialogue." *Global Media Journal—Canadian Edition* 9 (2): 115–120.
- Bū Zabra, 'Abd al-Salām. 2011. *Tāha 'Abd al-Raḥmān wa-Naqd al-Ḥadātha* [Taha Abderrahmane and the Critique of Modernity]. Riyad: Jadāwil.
- Eyadat, Zaid, Francesca M. Corrao and Mohammed Hashas, eds. 2018. *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. New York: Palgrave MacMillan.
- Ḥabbāsh, Yūnus. 2018. *Al-Khiṭāb wa-l-Ḥujaj 'ind Tāha 'Abd al-Raḥmān* [Discourse and Argumentation in the Work of Taha Abderrahmane]. Beirut: Markaz Ma'ārif and Casablanca: Dār al-Maqāsid.
- Hallaq, Wael B. 2013. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 2019. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press.
- Ḥarb, 'Alī. 1996. "Tāha 'Abd al-Raḥmān wa-Mashrū'uh al-'Ilmī: Fiqh al-Falsafa li-Maḥw al-Falsafa" [Taha Abderrahmane and His Scholarly Project: Essence of Philosophy for the Demise of Philosophy]. *Dirāsāt 'Arabiyya* 32 (May–June): 7–8. In Yūsuf Bin 'Addī. 2012. *Mashrū' al-Ibdā' al-Falsafī al-'Arabī: Qirā'a fī A'māl Tāha 'Abd al-Raḥmān* [Innovative Arab Philosophy Project: A Reading in the Works of Taha Abderrahmane]. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr: 180–184.
- Ḥarb, 'Alī. 1999. "Ta'liqan 'alā Tajribat Fiqh al-falsafa li-Tāha 'Abd al-Raḥmān: al-Tarjama al-Ta'siliyya Bid'a wa-Isti'sāl Ma'rifi lil-Ākhar" [Commenting on the Essence of Philosophy of Taha Abderrahmane: Authenticist Translation is a Myth and it is a Cognitive Erasure of the Other]. *Al-Ḥayāt*, 06 September. Accessed 28 January 2019. www.alhayat.com/article/1019148/-الترجمة-لطه-عبدالرحمن-التعليق-على-تجربة-فقه-الفلسفة-لطه-عبدالرحمن-وهي-استئصال-معرفة-للاخر
- Ḥarī, 'Abd al-Nabī. 2014. *Tāha 'Abd al-Raḥmān wa-Muḥammad 'Ābid al-Jābrī: Ṣirā' al-Mashrū'ayn 'alā Arḍ al-Ḥikma al-Rushdiyya* [Taha Abderrahmane and Mohammed Abed al-Jabri: Dissent over the Averroist Wisdom]. Beirut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Hashas, Mohammed. 2013. *On the Idea of European Islam: Voices of Perpetual Modernity*. PhD Dissertation. LUISS Guido Carli University, Rome.
- Hashas, Mohammed. 2014. "Islamic Philosophy 3/3—The Question of Ethics: Taha Abderrahmane's Praxeology and Trusteeship Paradigm." *Resetdoc* 17 (November). Accessed 15 March 2019. www.resetdoc.org/story/0000022452.

- Hashas, Mohammed. 2015. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos." *Oriente Moderno* 95: 67–105.
- Hashas, Mohammed. 2019a. *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. London and New York: Routledge.
- Hashas, Mohammed. 2019b. "The Arab Right to Philosophical Difference: The Concept of the Awakened Youth in the Political Philosophy of Taha Abderrahmane." In *Islam in International Affairs: Politics and Paradigms*. Eds. Nassef Manabilang Adiong, Raffaele Mauriello, and Deina Abdelkader. London and New York: Routledge: 39–61.
- Humām, Muḥammad. 2013. *Jadal al-Falsafa al-'Arabīyya bayna Muḥammad 'Ābid al-Jābirī wa-Ṭāha 'Abd al-Raḥmān—al-Baḥth al-Lughawī Namūdhajan* [Dialogue in Arab Philosophy: Mohamed Abed al-Jabri and Taha Abderrahmane—Linguistic Inquiry in Focus]. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī and Rabat: Mominoun Without Borders.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. 1993. Ḥafriyyāt fī al-Muṣṭalaḥ al-Turāthī: Muqārabāt Awwaliyya [The Archeology of the Classical Concept: Preliminary Approaches]. In Taha Abderrahmane, ed. *Al-munāẓara* 6, 1 December: 9–24.
- Jad'ān, Fahmī. 2014. "Al-Usus al-Dīniyya wa-l-Falsafīyya lil-Qiyam al-Akhlāqīyya" [Religious and Philosophical Foundations of Ethical Values]. *Majallat al-Bāb of Mominoun Without Borders* 1: 13–23.
- Kigar, Samuel. 2015. "Arguing the Archive: Ṭāha 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, and the Future of Islamic Thought." *Comparative Islamic Studies* 11 (1): 5–33.
- Lahoud, Nelly. 2005. *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*. London and New York, Routledge.
- Le Nouveau Magazine Littéraire*. 2019. *Les 35 penseurs qui influencent le monde pour le meilleur et pour le pire* [The 35 Thinkers that Influence the World for Good or Bad]. N. 13, Janvier.
- Mashrūḥ, Ibrāhīm, 2009. *Ṭāha 'Abd al-Raḥmān: Qirā'a fī Mashrū'ih al-Fikrī* [Taha Abderrahmane: A Reading in His Philosophical Project]. Beirut: Markaz al-Ḥadāra li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī.
- Maqūra, Jallūl. 2015. *Falsafat al-Tawāṣul fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir: Ṭāha 'Abd al-Raḥmān wa-Nāṣif Naṣṣār bayna al-Qawmīyya wa-l-Kawnīyya* [The Philosophy of Communication in Contemporary Arab Thought: Taha Abderrahmane and Nasif Nassar between Nationalism and Globalism]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīyya.
- Mimouni, Chokri. 2016. "Taha Abderrahman dans la lignée des philosophes de l'Occident Musulman." *Global Media Journal—Édition canadienne* 9 (2): 27–39.
- Moosa, Ebrahim. 2014. "On Reading Shatibi in Rabat and Tunis." *The Muslim World Journal* 104: 451–464.
- Al-Naqqārī, Ḥammū. 2014. *Mantiq Tadbīr al-Ikhtilāf min Khilāl A'māl Ṭāha 'Abd al-*

- Raḥmān* [Management of Difference in the Work of Taha Abderrahmane]. Beirut and Casablanca: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Al-Sayyid, Riḍwān. 2012. “Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān fī Rūḥ al-Dīn wa-Ḥimāyat al-Dīn min al-Islām al-Siyāsī fī Azminat al-Taghyīr” [Taha Abderrahmane in the Spirit of Religion and the Protection of Religion from Political Islam in the Age of Transformation]. *Al-Ḥayāt*. 21 July. Accessed 15 February 2019. www.alhayat.com/article/341823/ -طه-عبد-الرحمن-في-روح-الدين-وحماية-الدين-منالسلام-السياسي-في-أزمة-التغيير
- Al-Sayyid, Riḍwān. 2018. “Fiṣāmāt al-Wāqi‘ wa-l-Wa’y ladā al-Muthaqqafīn al-‘Arab” [The Gap between Reality and Consciousness among Arab Intellectuals]. *Al-Sharq al-Awsaṭ*, 30 November. Accessed 15 February 2019. www.aawsat.com/home/article/1484301/ -رضوان-السيد/فضامات-الواقع-والوعي-لدى-المتقنين-العرب-
- Sayyid Wald Abāh, ‘Abdallāh. 2010. *A’lām al-Fikr al-‘Arabī: Madkhal ilā Khāriṭat al-Fikr al-‘Arabī al-Rāhina* [Figures of Arab Thought: An Introduction to the Map of Contemporary Arab Thought]. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Al-Shabba, Muḥammad. 2016. *‘Awā’iq al-Ibdā‘ al-Falsafī al-‘Arabī Ḥasb Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān* [Impediments to Innovative Arab Philosophy according to Taha Abderrahmane]. Beirut and Rabat: Kalima and Dār al-Amān.
- Tais, Miloud Amine. 2018. *Between Revivalism and Reconstructionism: Islam, Reform, and Secularism in the Works of Taha Abderrahmane and Mohammed Arkoun*. PhD dissertation, Georgetown University, Graduate School of Arts & Sciences.

Taha Abderrahmane and Abū Ishāq al-Shāṭibī

Comparative Reflections on Legal Thought and Ethics

Eva Kepplinger

Introduction

The number of voices which call for reforms in different areas of modern Islamic thought is massive. Reforms are deemed as necessary in order to create an Islamic thinking and understanding that fits the needs of Muslims in today's world, and that is able to address the challenges of modernity from an Islamic perspective. Scholars, such as Khaled Abou El Fadl (2006, 269), opine that in order to be able to respond adequately to the challenges of modernity, a new ethical thinking is necessary, and this thinking should be the fundament for other disciplines such as law. This chapter aims to study the ethical concept of *ʾitimāniyya* (trusteeship) which was developed by the Moroccan philosopher Taha Abderrahmane. The notion of the *ʾitimāniyya* refers to the term *amāna* (trust, responsibility) which, according to many Muslim theologians, refers to the idea that before life on earth began God offered to the entire creations to accept the responsibility of living according to God's will on earth. They all declined to bear that burden except for the human species that accepted it ('Abd al-Raḥmān 2012, 449).

In this chapter, Abderrahmane's ethical ideas regarding human beings, their relationship with God and their ethical responsibility will be compared with the ideas of a scholar whose contribution is today regarded as indispensable in the contemporary legal-ethical thinking, i.e. the *maqāṣid*-thinking of the Andalusian scholar Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388). The two scholars have in common that in their thinking they deal both with ethics as well as with law. Therefore, the ideas of the ethicist philosopher Abderrahmane, who also holds certain opinions in the discipline of Islamic legal theory, will be compared with the ideas of the jurist al-Shāṭibī, who focuses on legal theory but who also has ethical considerations.

Therefore, the chapter first aims to compare the ethical aspects of the religious-philosophical concept of *ʾitimāniyya* with ethical aspects of the *maqāṣid*-ideas of al-Shāṭibī, for the purpose of detecting commonalities and differences in the thinking of the two reformers. It also aims to compare their legal and

maqāṣid-thinking, and finally aims to present reflections for the current debate on the role of ethics in law, and more precisely in legal thinking, to avoid equating Sharia law with modern positive law. This outcome will be achieved after having followed this structure: first the biographies of Abderrahmane and al-Shāṭibī will be presented. After that a short outline of the theory of *ʾitimāniyya* and of the *maqāṣid*-thinking will be given. This will be followed by a discussion of *ʾitimāniyya*-theory regarding humankind and their relationship with God, which will be subsequently commented by al-Shāṭibī's ethical considerations. Finally, legal aspects in Abderrahmane's thinking will be compared with those of al-Shāṭibī and commonalities of the two scholars in the fields of legal thought and the *maqāṣid* will be outlined.

1 Taha Abderrahmane and Abū Ishāq al-Shāṭibī: A Biographical Sketch

1.1 Taha Abderrahmane

As an ethicist philosopher, Abderrahmane calls for a moral and spiritual renewal in the Arab-Islamic world. This renewal should consequently be expanded to the globalized world (Hashas 2015, 72). He is convinced of the worldwide need for more solidarity between religions, peoples, philosophies and cultures. In order to realize his vision to formulate an ethical project of thinking, he has been working on the elaboration of a theory he calls *ʾitimāniyya* (trusteeship paradigm), or *al-naqd al-ʾitimānī* (trusteeship critique), since 2000. Central points in his thinking are his critique of Western secular modernity, the spirit of religion, and its practice (Hashas 2015, 73).

For an adequate understanding of the *ʾitimāniyya*-theory, a particular fact seems central: Abderrahmane's affiliation with the Moroccan Sufi-order of the Boutchichiya. This affiliation might be the reason for certain Sufi motives in his personal convictions and writings, such as the motive of the heart, purification, sincerity of intention, and a binary division of existence into the world of the seen and the unseen (Ben Driss 2002, 203). To express his conviction of the latter Abderrahmane speaks of *al-ʾālam al-marʾī* (the world of the seen) und *al-ʾālam al-ghaybī* (the world of the unseen). Also the purification of the soul and the character is a recurring motive in his thought, which he seems to regard as a prerequisite for any fundamental and positive change. For instance, when he speaks of the heart he says that there are things in the universe that can only be conceived with the *baṣīra* (spiritual farsightedness) and not with the *baṣar* (eyesight). In order to train the *baṣīra*, human beings need spiritual training and education (Ben Driss 2002, 47). This Sufi element is also found in

Abderrahmane's writings, as when he speaks about an educator (*murabbī*) who should accompany people in their spiritual and personal development.

1.2 *Abū Ishāq al-Shāṭibī*

The Mālikī scholar Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī al-Shāṭibī al-Gharnāṭī was born in Granada, the capital of the dynasty of the Nasrids, where he was taught by great scholars such as Ibn Lubb (d. 782/1380), and Abū 'Abdullāh al-Maqqarī (d. 759/1358). It is reported that he acted as a preacher (*khaṭīb*) and as an Imam in a mosque and that he also taught at the *madrassa* (university) in Granada. Already during his lifetime he was considered a famous scholar known for his profound knowledge in the disciplines of Islamic jurisprudence and language.

In modern times, al-Shāṭibī's reclaimed fame primarily goes back to his book *al-Muwāfaqāt*, considered an unprecedented work that attempted to conceptualize the intentions of the Sharia.

It is particularly his contribution in the field of *maqāṣid* which is adopted intensively today. Today his approach is regarded as a reaction to certain legal practices of jurists that do not look at the possible intentions behind divine legal prescriptions. His *maqāṣid*-ideas are seen as exemplary and necessary in order to respond to the challenges of modernity in a flexible way. Besides his advances in legal thought, his interest in social developments and changes are apparent in his works as well. For instance, in his book *al-Itiṣām* he mentions certain Sufi practices which he criticize for not having a theological basis and explanation for their specific spiritual convictions and rituals.

2 *Itimāniyya* and *Maqāṣid*-Thinking: An Overview

2.1 *The Concept of Itimāniyya*

This paradigmatic concept represents a late development of Abderrahmane's thinking, and many of his early interests and engagements are found in this concept. His criticism of Western hegemony, its influence on local intellectual developments, Western materialism, secularism, his attempt to elaborate an Islamic philosophical-ethical concept, his interest in language, are all themes and topics that lie at the background of the *itimāniyya* theory in some way or another.

The idea of this concept is built on the Qur'anic conviction that human beings accepted the *amāna* (trust or responsibility) to be vicegerants on earth from God, which He had offered to all creatures and were not able to hold it or carry it out. By accepting it, humans also accepted the consequences of the

decision: the responsibility to act according to God's will on earth. The concept is also grounded in the idea that this life and the world of the unseen (*al-ʿālam al-ghaybī*) are connected and human beings are connected to it through their spiritual needs as well as acts. Abderrahmane concludes that due to the interconnectedness between this world and the world of the unseen no separation is supposed to be drawn between worldly matters and spirituality (ʿAbd al-Raḥmān 2012, 449).

With the *ʾitimāniyya* Abderrahmane intends to present a philosophical counter project to the Western secular and materialistic worldview. He criticizes the dichotomies that characterize Western thought, such as religion vs. politics, divine vs. secular, physical vs. metaphysical. Abderrahmane aims to overcome this dichotomy (Hashas 2015, 67). According to him this categorization and reductionist way of thinking lead to a moral dilemma and to several forms of injustice. He understands his philosophy as comprehensive and it includes four components: revelation, reason, ethics and doing (or practice). In order to work on the elaboration of a contemporary Islamic philosophy, these components are not supposed to be separated and their centripetal force is essentially ethical (Hashas 2015, 67).

Against the globalisation of the Western dichotomous thought, he regards it as essential that each and every culture should be allowed to generate their own philosophy (see ʿAbd al-Raḥmān 2005). The *ʾitimāniyya* should be the philosophy produced by the Arabic-Islamic world. The aspiration of *ʾitimāniyya* is a life philosophy that is suitable for every person and which can be practised by everyone. On the global level, it is hoped that through the *ʾitimāniyya* a peaceful, respectful and just society can be established (Hashas 2015, 104).

2.2 *The Maqāṣid-Thinking of Abū Ishāq al-Shāṭibī*

The complex juridical and social circumstances at al-Shāṭibī's time demanded a new approach in order to find profound answers to questions of the time. Al-Shāṭibī was of the opinion that it was necessary to reflect on new approaches in the discipline of jurisprudence and to try to capture the aim(s) of the divine orders. Once unveiled, the law should be formulated according to these findings. Questions that were of importance for his reflections were as follows: "What are God's intentions when revealing the Sharia?", and "Can human beings know with certainty what the Sharia wants from them?" After he had studied the Islamic sources he was convinced that God aims to realise the interests of human beings and that the Sharia intends to protect the following values, which earlier scholars of Islam developed. Once the aims of the Sharia are recognized, any further *ijtihād* must be according to this principle and the law must be formulated according to them (Rifāʿī 2004, 238). If this is

not done, the interpretation of revelation will be restricted to the text, and will therefore be separated from the reality of human affairs (Rifā'ī 2004, 32).

Al-Shāṭibī presented his conceptualized ideas on the law in his multi-volumed work *al-Muwāfaqāt*. One volume is entitled *Kitāb al-maqāṣid* in which he speaks of two main categories of *maqāṣid*: those of God and those of the *mukallaf*, i.e. the religiously responsible (rational and adult) person (al-Shāṭibī 2006, 7 f.). He divided the first main category again into four subcategories, but he did not categorize the second main category. He called the first subcategory the intention of the divine legislator when revealing the Sharia (*qaṣd al-shāri' fī waḍ' al-sharī'a*). The second intention of the divine legislator is that it may be understood by people (*qaṣd al-shāri' fī waḍ' al-sharī'a lil-ijhām*). The third one is the intention of the obligation towards the commandments of the Sharia (*qaṣd al-shāri' fī waḍ' al-sharī'a lil-taklīf bi-muqtaḍāhā*). The fourth intention is the subjugation of the *mukallaf* under the rules of the Sharia (*qaṣd al-shāri' fī dukhūl al-mukallaf taht aḥkām al-sharī'a*).

In the second main category, al-Shāṭibī speaks about the intention of the *mukallaf* regarding the *taklīf* (*qaṣd al-mukallaf*). Al-Shāṭibī's treatise on the *maqāṣid* has become highly appreciated in modern times, and is considered a theory by some scholars like Aḥmad al-Raysūnī (1428/2007), and a central theme in the current *maqāṣid* and legal discourse.

3 The Ethical-Philosophical Concept of *ʾIṭimāniyya*: A Dialogue between Abderrahmane and al-Shāṭibī

3.1 *Humankind in the Paradigm of ʾIṭimāniyya*

The concept of *ʾiṭimāniyya* assumes that human beings are a special creature which differs fundamentally from the rest of creation. The reason for that is that they consist of two existences: of a created, mortal body and of an immortal soul. It is the mortal body that connects human beings with this life (or: the life of the seen, *al-ālam al-marʾī*). In this world, body and soul get connected. The other world, the world of the unseen, *al-ālam al-ghaybī*, human beings have access to through the soul only (ʿAbd al-Raḥmān 2017, 34).¹ Different from Abderrahmane, al-Shāṭibī does not use terms such as *al-ālam al-marʾī*, but he

1 While Abderrahmane does not seem to be very clear what he means by *ghayb* and he himself declares that unlike other scholars regarding this term he does not refer only to the hereafter but to everything that exceeds an immediate experience. Whereas al-Shāṭibī is very clear when he speaks about ideas of this life and the hereafter. He mentions the existence of reward and punishment in the hereafter and he speaks about Allah's mercy due to which people can

uses common notions such as this life (*dunyā*) and the hereafter (*ākhirā*). He believes that this life is fading and that the hereafter lasts forever. Unlike his soul, the human body is mortal. People must be conscious of the fact that this life does not last forever and that they therefore better spend their time wisely and follow their religion to be happy in this life and in the hereafter (al-Shāṭibī 2006, 32).

Because the human being unites two realities: the mortal-sensible (i.e. the body) and the immortal and non-sensible (i.e. the soul), Abderrahmane calls human beings a being of existence with double dimensions (*muzdawaj al-wujūd*). But even when human beings live their life in this fading world it is possible for them to keep the connection with the unchanging world. This is possible because, according to Abderrahmane, human beings were created with a *fiṭra*. While this Islamic concept is usually translated as God-given natural nature of human beings, Abderrahmane interprets it as an expression of a particular memory (*dhākira sābiqa*) of human beings. This particular memory means that people, in a way or another, remember that they not only consist of a body but also of a soul and that their true homeland is not this world. Since Abderrahmane assumes that human beings are more than matter but that they also have the God-given *fiṭra*, he concludes that religion is a fundamental and indivisible component of human life (‘Abd al-Raḥmān 2012, 52).

On the one hand, Abderrahmane is convinced of the existence of this particular memory, but he says, on the other hand, that human beings are highly oblivious beings who forget who they owe their existence and sustenance to. Furthermore, the philosopher says that human beings often tend to forget the particularity of their creation. This happens because of people’s lust, egoism, and thirst for power and sovereignty (‘Abd al-Raḥmān 2012, 14).

To protect people from their forgetfulness, the *i’timāniyya* offers to human beings a way of life that differs from the Western materialistic worldview. It helps people to remember their extraordinary position in creation and reminds them that, according to the Islamic worldview, progress and true productivity are not represented by the accumulation of goods and by the realisation of worldly interests; this life should be first and foremost about striving for moral improvement (‘Abd al-Raḥmān 2012).

If people’s worldview is narrow because of the exclusively materialistic dominant view, the *i’timāniyya* is supposed to expand people’s view of themselves and of the world in general. Because this life and the world of the unseen

enter paradise (al-Shāṭibī 2006, 54). He also explicitly says that this life was created so that human beings take the opportunity to provide for their hereafter (al-Shāṭibī 2006, 62).

are connected by the life philosophy of the *ʿitimāniyya* and because a connection between worldly activities and spirituality and the relationship with God is established through this ethics of *amāna*, Abderrahmane declares his interpretation of Islam as an encompassing philosophy, which comprises all aspects of human life (Abderrahmane 2008, 87).

Different from Abderrahmane, al-Shāṭibī does not mention a particular ethical concept. But the scholar does speak of the Islamic idea of the *nafs* (appetitive soul) of people which needs to be controlled. If this is not done, they follow their desires and lust, deviate from Allah's path, and harm their life in the two worlds (al-Shāṭibī 2006, 292). To avoid this, the *dunyā* (life) should be understood as a means to gain salvation in the hereafter and not as a purpose to satisfy all fleeting needs (al-Shāṭibī 2006, 63). Although Abderrahmane and al-Shāṭibī have different approaches to the issue, they do arrive at the same conclusion: it is clear that the *nafs* needs to be controlled and religion, spirituality and salvation are what human beings need to strive for in order to enjoy happiness in this world and in the hereafter.

3.2 *Human Beings and God: An Extraordinary Bond*

As it is common in the Islamic-religious thinking, Abderrahmane, too, believes in the existence of a creating God who holds the privilege of being worshiped by human beings ('Abd al-Raḥmān 2012, 479). Human beings differ from the rest of creation and were given the freedom to choose the way to live. This freedom entails responsibility. With this initial freedom, the existence of divine orders implies that human beings are capable to implement them ('Abd al-Raḥmān 2012, 450). Al-Shāṭibī, too, follows this religious assumption, and the existence of a creating, all-knowing God (al-Shāṭibī 2006, 168). The Andalusian scholar asserts that God does not require from human beings more than they are able to accomplish. This is a central point in al-Shāṭibī's legal thinking and he stresses it by mentioning that the Sharia considers the human nature and does not require from human beings to, for example, refrain from food. Also if the body is deformed or incomplete, human beings are not required to correct or beautify what cannot be changed. However, as long as they prevent their appetitive souls from doing what they are forbidden to do human beings are allowed to enjoy and to make use of what has been allowed to them, within certain limits (al-Shāṭibī 2006, 175).

If Abderrahmane argues that it is God's right to be worshiped, al-Shāṭibī says that human beings were created to worship God, and that people should always return to God and should implement His prescriptions. This is the true meaning of worship, *al-ta'abbud li-Llāh* (al-Shāṭibī 2006, 289f.). Worshipping Allah is the direct opposite of an uncontrolled surrender to lust, and the two

can never meet. Doing the one is correct, doing the other is wrong, and both decisions/choices have consequences: either they receive reward or punishment in the hereafter (al-Shāṭibī 2006, 290f.). A central aspect in al-Shāṭibī's concept of God is his conviction that God wants what is best for His creation. He has revealed the Sharia to protect human beings from blindly following their appetitive choices and to preserve their interests for this world and the next (al-Shāṭibī 2006, 291f.). Connected with this thought is al-Shāṭibī's conviction that Allah has made this Sharia easy so that people love it. This love is connected with the human confidence that they receive a reward for having accepted religion (al-Shāṭibī 2006, 233).

Although Abderrahmane and al-Shāṭibī express their views differently it is obvious that in their opinion worshipping God leads to the happiness of human beings in this world and in the hereafter. Abderrahmane says that *ʾitimāniyya* intends to prevent people from worshipping themselves. He says that this worship happens in one of two ways: either people think that they are sufficient unto themselves (*al-istighnāʾ bi-l-dhāt*) or that they become tyrannical ('Abd al-Raḥmān 2012, 482). Al-Shāṭibī raises a similar point, i.e. the consequences if people start to worship their appetitive choices: they set no limits to their lusts, which causes evil and injustice (al-Shāṭibī 2006, 292). According to Abderrahmane, this can be avoided by adhering to religious ethics and, thus, violence in worldly affairs can be avoided ('Abd al-Raḥmān 2017, 18). However, says al-Shāṭibī, if Muslims cause injustice they have to expect punishment for their evil deeds (al-Shāṭibī 2006, 282).

Differently from al-Shāṭibī, Abderrahmane speaks in his concept about the origin of human beings before they existed on earth. In the world of the unseen, human beings gave Allah the promise to act on earth according to His will. Unlike a civil contract, this promise has a spiritual basis and contends that humankind is not primarily connected with this world but with the world of the unseen. If people are conscious of the fact that they are not the real owners of this world and that they only steward it, they develop a responsible behaviour with creation. If human beings, after they have taken the responsibility in the world of the unseen, behave immorally, then it needs the *ʾitimāniyya* paradigm so that they remember who they really are and what their responsibility is.

In order to know what actions and behavior concord with God's will, human beings, and believers in the lead, presumably, have as a reference model the attributes and names of Allah (*asmāʾ Allāh al-ḥusnā*), considered absolute ideals and morals to follow in practice. Al-Shāṭibī mentions the names-attributes of God, but he does not mention exactly whether and which lessons human beings should take from them. (al-Shāṭibī 2006, 141). However, his

notion of morals gets clearer when he speaks of the noble character (*makārim al-akhlāq*). He says that teachings on the noble character were the contents of the first revelations and that these are the contents which can mostly be found in the Meccan suras (al-Shāṭibī 2006, 122). He mentions some immoral acts which are spoken of and criticized in the Qur'an, like the prohibition of polytheism and lying about affairs of the afterlife, drinking alcohol or gambling (al-Shāṭibī 2006, 123). The Sharia was revealed so that human beings strive through it to improve their character (al-Shāṭibī 2006, 124).

3.3 *Spirituality, This Life and the Hereafter*

According to Abderrahmane, human beings have a special relationship with God: even if someone only thinks materialistically, his soul remains in a way connected to the world of the unseen, even when he is not aware of it. He calls this unconscious person “a dead person”; an enlivenment of the person's heart can only happen if that person tries to improve his character and internalize certain virtues. The most important value human beings can internalize is decency (*ḥayā*) (‘Abd al-Raḥmān 2017, 20). According to Abderrahmane, decency is the highest and best virtue. Once human beings have internalized it, it is possible for them to embrace *ʾitimāniyya* (‘Abd al-Raḥmān 2017, 25). A person's heart can only be “alive” after the soul is purified through certain deeds or processes of purification (*al-ʿamal al-tazkawī*). After the soul is purified, this should be followed by positive changes in a person's behavior. Abderrahmane compares that to the state of a person that is reanimated (after death). If a person strives to change for good, Abderrahmane hopes that this can impact society positively as well. The key for this to happen is the purification of the soul by love for creation over hunger for power; by this purification the veil that covers the soul can be lifted. Only then a person reaches love for Truth, and the True (*al-ḥaqq*, i.e. God) (‘Abd al-Raḥmān 2012, 503).

Al-Shāṭibī does not speak about the “death of the hearts” but he warns that even if people are religious there is still the danger of being seduced by this worldly life and people can still go astray (al-Shāṭibī 2006, 281); he mentions that the Qur'an confirms that property and children can be very demanding and may cause people to forget about their religious duties and the afterlife. Then he remarks that the Prophet Muḥammad allowed his companions to enjoy what is allowed in the *dunyā*, up to a certain limit, and that he did not command them to live an ascetic life (al-Shāṭibī 2006, 284). As indicated, he seems to think that people should strive to find a balance between their involvement in world affairs and religion's expectations. One way so as not to sink into world affairs is to perform good deeds. Thus a person's heart expands and becomes enlightened (al-Shāṭibī 2006, 150).

Even if it seems that al-Shāṭibī and Abderrahmane address the same issue, it has to be said that there is a difference in their perspectives. Abderrahmane holds the opinion that in order for the heart to be alive it needs the *i'timāniyya*, so that it does not become completely unconscious in this “dead” dominantly Western materialistic way of life. Indeed, al-Shāṭibī says that there are seductions in this world and that it can happen that human beings are tempted and abandon religious ethics. But he does not say that a certain concept is needed, which has to be internalized so that people are saved. He does not say either that for the salvation of a person someone else who acts as an educator is needed. Abderrahmane, however, does say that a certain educator, who he calls “*al-faqīh al-i'timānī*” [the trusted *faqīh*/educator], is needed for the improvement of character. This person is called a *murabbī* [educator/teacher] (‘Abd al-Raḥmān 2017, 23). It is the duty of the *murabbī* to care for the spiritual development of the individual; he is also supposed to help to solve problems on the social level (‘Abd al-Raḥmān 2017, 25).

One issue which both scholars speak about is the centrality of the sincerity of intention, and the question of when acts are accepted by God. Abderrahmane argues that no reinvigoration of ethics happens if the intention is not sincere. Humankind should therefore always take Allah as their witness for all their deeds; decency (*ḥayā'*) stems from this fundamental point (‘Abd al-Raḥmān 2008, 88). Al-Shāṭibī does not speak about the spiritual aspect of the sincerity of intentions but about the conditions so that acts get accepted by God from a legal perspective. He mentions that if the *mukallaf* does not know in detail about the aims of the Sharia or about the ranking of the *maqāṣid* within the law, it is sufficient for him to know some of the *maqāṣid* and act according to them for Allah to accept them (al-Shāṭibī 2006, 160).

4 Ethical-Legal Reflections between Abderrahmane and al-Shāṭibī

A comparison of the legal reflections of Abderrahmane and al-Shāṭibī shows that they both speak about Sharia law, *fiqh*, but in a different manner. While Abderrahmane is the ethicist who also writes about legal thought (*al-fiqh* and *uṣūl al-fiqh*), al-Shāṭibī is the *faqīh* who writes about legal concepts, but in whose thought ethics also does play a great role. For instance, he discusses whether God asks more from human beings than they are actually able to do; he asks about the intentions of the Sharia. The aim of the Sharia according to al-Shāṭibī is the protection of humankind from blindly following their whims and lusts, so that they become true servants of God (al-Shāṭibī 2006, 264). His idea of the Sharia is clear: it is balanced and does not require from people more

than they are actually able to accomplish. If a person chooses religion, he will be rewarded. If he chooses the opposite he will be punished (al-Shāṭibī 2006, 280). Abderrahmane also says that after human beings got to know God and His names it is their duty to find out what God requires them to do (‘Abd al-Raḥmān 2017, 40).

Both scholars speak about the *ḥudūd* (the punishments for particular deeds which are mentioned in the Qur’an) but again in quite different ways: Abderrahmane criticizes the jurists for having used the Qur’anic term “*ḥudūd Allāh*” in an exclusively juristic manner. He suggests that *ḥudūd* should be understood as an ethical idea, which should be connected with *asmā’ Allāh al-ḥusnā* and their moral teachings and implications. Also al-Shāṭibī mentions the *ḥudūd* in one passage of his *Kitāb al-Maqāṣid* and it is clear that he speaks about juristic aspects (al-Shāṭibī 2006, 72). It would be interesting to know whether al-Shāṭibī would be amongst those jurists who Abderrahmane criticizes for their exclusively juristic approach, because the former, al-Shāṭibī, does not speak about the ethical aspects of the *ḥudūd* but only mentions them from an exclusively legal perspective without drawing any ethical conclusions. Despite their differences, there are similarities in their understanding of the *ḥudūd*: both scholars understand them as revealed by God and they are not supposed to enslave people. While al-Shāṭibī contends that the *ḥudūd* protect people from their whims Abderrahmane stresses their ethical aspect and argues that the *ḥudūd* help people to return to the idea of *ʾitimāniyya* (‘Abd al-Raḥmān 2017, 135).

4.1 *The Role of the Faqīh*

Abderrahmane distinguishes between *al-faqīh al-ʾitimārī* and *al-faqīh al-ʾitimānī*. He criticizes the first and accuses him of focusing only on the rules or religious orders (sing. *amr*, pl. *awāmir*) since he does not look at the law from an ethical perspective, whereas the second cares about morals in the divine orders, and the noble character they teach (‘Abd al-Raḥmān 2017, 21). Al-Shāṭibī does not use particular terms when he suggests or criticizes a particular behavior or understanding of scholars. But from his elaborations on the *maqāṣid*, one can understand that he strongly recommends jurists to build their legal thinking on an ethical basis. Regarding the role of the *faqīh*, both scholars are of the opinion that the jurist or scholar has a high religious and social responsibility. In Abderrahmane’s opinion the *faqīh* should ideally be a *faqīh ʾitimānī* who educates people and helps them to improve their character and to develop their spirituality; the *faqīh* should feel responsible to help in solving problems in society. Al-Shāṭibī is also of the opinion that the *faqīh* has a great responsibility. In his book *al-ʾItiṣām* he criticizes the jurists of his time. He writes that some of them issue legal opinions that do not have a strong juridical basis, and

are issued only to please changes in society (al-Shāṭibī 2005, 17 f.). However, in *al-Muwāfaqāt* his idea of a responsible *faqīh* gets clearer when he speaks of a group of scholars of whom he says that Allah has chosen them to reflect, study and defend religion with strong evidence. He calls this group “soldiers of Allah” and “defenders of religion” (*ḥumāt al-dīn*) (al-Shāṭibī 2006, 94 f.).

5 Abderrahmane's Discussion of the *Maqāṣid* and His Reference to al-Shāṭibī

Although Abderrahmane does not debate the *maqāṣid* as a part of the *ītiman-īyya* he pays attention to this concept; and because of his reference to al-Shāṭibī, his opinions will be discussed here. In his book *tajdīd al-manhāj fī taqwīm al-turāth* he discusses the *maqāṣid* and criticises their traditional classification. His debate of the *maqāṣid* is preceded by his statement that traditional Islamic sciences were characterized by the interconnectedness of disciplines. Therefore, when these disciplines are studied separately from each other no researcher can get a full understanding of that particular discipline. He calls this interconnectedness *tadākhul dākhilī*. He states that the best and most perfect proof of his claim is found in the understanding of al-Shāṭibī (‘Abd al-Raḥmān 1993, 92). Abderrahmane is of the opinion that al-Shāṭibī was as much concerned with the *tadākhul* as he was concerned with the establishment of the universal aims (*kullīyyāt qaṭ‘īyya*) of the Sharia, and that this engagement is clear in *al-Muwāfaqāt* (‘Abd al-Raḥmān 1993, 95). In the book, Abderrahmane refers once again to al-Shāṭibī when he speaks about the traditional categorisation of the levels of the *maqāṣid* into necessities (*ḍarūriyyāt*), needs (*ḥājīyyāt*) and luxuries (*taḥsīniyyāt*).

Abderrahmane raises two points of criticism. First, he regards it as wrong that the *maqāṣid* represent merely one domain amongst many others within *uṣūl al-fiqh*. Another point of criticism is that he does not agree with the levels of *maqāṣid* and the way they were established by the *uṣūlīs* in the past. Abderrahmane expresses his astonishment especially about the traditional classifications of *ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt* and *taḥsīniyyāt*. Usually the *ḍarūriyyāt* concern five values or aims: religion (*dīn*), life (*naḥs*), reason (*‘aql*), offspring (*nasl*) and assets (*māl*). The philosopher criticizes that these aims are restricted to this number. He says that there is no reason why this restriction should be continued. Also there is no reason why other aims should not be added to the traditional ones. At this point of his argumentation the reader would expect to find reference to current *maqāṣid*-debates which discuss vividly the necessity to add further values and to overthink the traditional classification, but Abder-

rahmane does not do that. He does not consider developments and efforts of modern scholars and intellectuals in this point, such as those led by the renowned scholar Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr (d. 1394/1973) in his famous publication *Maqāṣid al-Sharī’a*. Abderrahmane states that all the three levels, and therefore not only the *ḍarūriyyāt*, aim to protect the five traditional values/aims. Therefore, there has to be something that stands above the three-level-categorisation, which he calls the highest, universal aims (*al-ghāyāt al-kulliyā al-quṣwā*) (‘Abd al-Raḥmān 1993, 111).

As for the aims which are ascribed to the *taḥsīniyyāt*, many *uṣūlīs* (*uṣūl* scholars) mention “good character” (*makārim al-akhlāq*). Regarding this norm, Abderrahmane raises the following points of criticism:

1. To ascribe *makārim al-akhlāq* to the *taḥsīniyyāt* implies that they are only seen as complementing aims, which, therefore, are dispensable and the *mukallaḥ* is free to act according to them or to dismiss them.
2. The expression “*makārim al-akhlāq*” is taken from the prophetic tradition “Verily, I was sent to perfect the good character” (*innamā bu’ithtu li-utammima makārim al-akhlāq*). Abderrahmane argues that it is simply impossible that the Prophet’s mission is restricted to something that is complementary and only supports what is necessary (*ḍarūri*) (‘Abd al-Raḥmān 1993, 112).

The philosopher says that *makārim al-akhlāq* encompass all benefits (*maṣāliḥ*) within the Sharia. He states that al-Shāṭibī ascribed *makārim al-akhlāq* only to the *taḥsīniyyāt* because he followed a tradition which was already established at his time, without necessarily sharing the opinion of former *uṣūlīs* on that classification (‘Abd al-Raḥmān 1993, 112). This point needs a pause: Abderrahmane claims to know what al-Shāṭibī’s intention was on this point, which is not tenable especially because al-Shāṭibī does not discuss this point and does not mention critical comments on the issue.

Abderrahmane’s points of criticism on the traditional classification of the *maqāṣid* lead him to think of a new classification that is primarily ethical.

1. The values of benefit and harm (*qiyam al-naḥḥ wa-l-ḍarar*), which he also calls *al-maṣāliḥ al-ḥayawīyya*. These can be identified by feelings such as pleasure (*ladhdha*) when experiencing benefit, and pain when experiencing harm. Aims which are assigned to these values are benefits (*maṣāliḥ*) which are related to life (*naḥḥ*), health (*ṣiḥḥa*), offspring (*nasl*) and assets (*māl*). Abderrahmane does not mention an example which would clarify how his suggestion could be implemented and practised, for example, by a jurist. This is also noticed by Ebrahim Moosa who assumes that perhaps Abderrahmane would leave other scholars to accomplish this task (Moosa 2014, 187).

2. The values of good and evil or beauty and ugliness (*qiyam al-ḥusn wa-l-qubḥ*) (Abderrahmane 1993, 113). Feelings by which these can be identified are: joy (*farah*) when experiencing something positive and sadness when experiencing loss. Benefits that fall under these meanings are values like safety, freedom and peace.
3. The values of righteousness (*ṣalāḥ*) and depravity (*fasād*).² Feelings which identify these categories are: happiness (*sa'āda*) when experiencing a benefit and misery (*shaqā'*) when experiencing adversity. Feelings which belong to these values are spiritual aspects of religion such as compassion (*rahma*) and love.

According to Abderrahmane, the benefits of this categorization are as follows. First, the increase of values (*takāthur al-qiyam*): a juridical judgement (*ḥukm sharī*) is not grounded on one value or is not only justified by one benefit (*maṣlaḥa*) any longer. Abderrahmane gives the example of the prohibition of murder (*al-qatl*). Several values are protected with this prohibition: life, society and the “divine breath” (*naḥḥa rabbāniyya*).³ Second, the primacy of spiritual values (*qiyam rūḥiyya*). He argues that until now jurists and scholars focus on “life-values” (*qiyam ḥayawīyya*) such as life, offspring, whereas spiritual benefits (*maṣāliḥ rūḥiyya*) are regarded as part of the *taḥsīniyyāt*. These *maṣāliḥ rūḥiyya* are now raised to the highest level because they are the most capable to promote the good character (*akhlāq*), and influence the other two value-levels, i.e. life values and rational values respectively. Abderrahmane says that after the true attitude of al-Shāṭibī on ethics is clarified, the claim of some *uṣūlīs* that ethics in *uṣūl al-fiqh* is a restricted field can be rejected (‘Abd al-Raḥmān 1993, 114).

Conclusion

Comparing Abderrahmane’s and al-Shāṭibī’s thought reveal communalities and differences which can enrich today’s reflections on ethics and Islamic law.

First, it should be mentioned that both scholars share a “classical” understanding of religion. Both believe in the existence of one God the Creator. Human beings are different from the rest of creation and they have the rational faculty and freedom to decide how they want to live. Either they decide to accept God’s will or not to. In both cases, they are responsible for their actions.

² Or, as it is mentioned in his book *Su’āl al-Manhaj*: The values of good and evil (*qiyam al-khayr wa-l-sharr*) (‘Abd al-Raḥmān 2015, 85).

³ That is, the divine spirit (*rūḥ*) that is in human beings.

However, what makes the two scholars differ from one another is that Abderrahmane with his *i'timāniyya* elaborates a whole paradigm and creates new terms and gives in-depth explications of his ideas, as it is the case with '*al-faqih al-i'timārī*' and '*al-faqih al-i'timānī*.' This distinction cannot be found in al-Shāṭibī's work, although both scholars share the same ground regarding the essential teachings of Islam.

Second, ethics plays a major role in both of their thinking. Although they have different approaches about how they tackle the subject, it certainly is of decisive importance in their thought.

Third, in both their understanding, ethics is considered an aspect only, but is seen as the very basis of Islamic law.

Fourth, the figure responsible to produce a correct understanding of Islamic law and to erect it on ethical foundations is the jurist. In addition to his main scholarly function of the production of knowledge, he also carries the responsibility of guiding and educating people and contributing to the establishment of ethics in society. A practical implementation of this idea today is that scholars, besides their scholarly activities, upheld this responsibility of the jurist.

Fifth, strongly linked to ethics is the field of the *maqāṣid* which in the opinion of both scholars should be the very basis of legal thinking. However, it should be mentioned that their approaches differ from one another. One aspect concerns systematization. While al-Shāṭibī lays down an ethical basis for a meaningful legal thinking he does not do it in the very systematized approach of Abderrahmane. Furthermore, what makes the two scholars differ from one another is that al-Shāṭibī works with the five classical values of religion, life, reason, progeny and property that should be protected by the Sharia, whereas Abderrahmane criticizes this classification and suggests a new and different order that is more ethicist, according to him. What makes Abderrahmane's view also differ from al-Shāṭibī's is his critique of the classical division of the *maqāṣid* in *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* and *taḥsīniyyāt*. He asserts that scholars in the past used to count ethics under the category of *taḥsīniyyāt* and argues that ethics should form the basis of any legal considerations.

The comparison of the thought and contributions of the two scholars showed that despite their very different historical and social contexts and the different approaches they took in their scholarship they arrived at similar conclusions. These can be taken for today's scholarship and inspire the debate on topics that need a new outlook on ethics and their role in the discussion on the *maqāṣid* and on the premisses of contemporary Islamic legal thinking.

References

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1993. *Tajdīd al-Manhāj fi Taqwīm al-Turāth*. 2nd Ed. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2005. *Al-Ḥaqq al-Falsafī fi al-Ikhtilāf al-Fikrī*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abderrahmane, Taha. 2008. “Renewing Religious Thought in Islam: Prerequisites and Impediments.” *Islam Today* 25: 87–100.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012. *Rūḥ al-Dīn: Min Ḍīq al-‘Almāniyya ilā Sa‘at al-‘Itimāniyya*. 2nd Ed. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2015. *Su‘āl al-Manhaj fi Ufuq al-Ta’sīs li-Unmūdḥaj Fikrī Jadīd*. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Dīn al-Ḥayā’: Min al-Naqd al-‘Itimārī ilā al-Naqd al-‘Itimānī 1: Uṣūl al-Nazar al-‘Itimānī*. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- Abou El Fadl, Khaled. 2006. *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ben Driss, Karim. 2002. *Sidi Hamza al-Qadiri Boudchich: Le renouveau du soufisme au Maroc*. Beirut: Dār al-Burāq.
- Hashas, Mohammed. 2015. “Taha Abderrahmane’s Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos.” *Oriente Moderno* 95: 67–105.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. 1428/2007. *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmīyya*. Tunis: Dār Suḥnūn lil-Nashr wa-l-Tawzī‘ and Cairo: Dār al-Salām lil-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘ wa-l-Tarjama.
- Moosa, Ebrahim. 2014. “On Reading Shāṭibī in Rabat and Tunis.” In Adis Duderija (ed). *Maqāṣid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan: 177–192.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. 1428/2007. *Nazarīyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Shāṭibī*. 5th Ed. Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Rifā‘ī, Sulaiman L.M. 2004. *The Legal Doctrines of Maqāṣid al-Sharī‘ah with Particular Reference to the Works of Imām al-Shāṭibī: Historical and Practical Dimensions*. University of London, Dissertation.
- Al-Shāṭibī, Abū Işhāq. 2005. *Al-Itisām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Al-Shāṭibī, Abū Işhāq. 2006. *Al-Muwāfaqāt*. Vol. 2: *Kitāb al-Maqāṣid*. 2nd Ed. Riyadh: Dār ibn al-Qayyim lil-Nashr wa-l-Tawzī‘ and Cairo: Dār Ibn ‘Affān lil-Tashr wa-l-Tawzī‘.

سؤال الأخلاق بين الدين والعقل المجرد علي عزت بيچوفيتش وطه عبد الرحمن نموذجاً

مصطفى أمقدوف

مقدمة

لا أحد ينكر المكانة الفلسفية والمنزلة الأخلاقية والسيرة النضالية التي يعرف بها "علي عزت بيچوفيتش" (2003م) ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم الغربي أيضاً، فالرجل عرف بكفاحه الطويل وتضحياته الجسام في سبيل الحرية والسلام والتعايش، كما عرف بحسه الفلسفي النقدي العميق الذي تجلى في نصوصه الفكرية والفلسفية، لكن، رغم هذا كله، بقي فكر هذا الرجل حبيس نصوصه وكتبه، فلم يلق العناية المستحقة التي تدرس أفكاره وتصورات قصد الاستفادة من تجربته الفكرية ورؤيته الفلسفية للعالم والمجتمع والإنسان، على اعتبار أن الرجل جمع في مسيرته بين النظر والممارسة، أي جمع بين الجهاد النظري التنويري والجهاد العملي التحرري، وعليه رأيت في هذا الفصل أن أبحث في جانب من جوانب فكره الفلسفي، وهو الجانب المرتبط بمقاربة سؤال الأخلاق في سياق تسلط ثقافة الحداثة الغربية على ثقافات الأمم الأخرى، وذلك من خلال الوقوف على الإشكالات أو القضايا الأخلاقية الكبرى التي شغلته أثناء مناظرته النقدية للتصورات الفلسفية الغربية في مجال الأخلاق، والتي قت بصرها في ستة إشكالات كبرى، وهي: (1) الشعور بالمعنى بين الدين والعقل المجرد، (2) حقيقة التخلق بين الدين والعقل المجرد، (3) الأخلاق ومحدودية التأسيس العقلي المجرد، (4) الأخلاق بين الفطرة والدين، (5) الأخلاق الحداثية وتهافت الأسس، (6) عمه العقل المجرد والحاجة إلى الأخلاق الإلهية.

ومن أجل مزيد من الكشف عن حكمة الفلسفة الإسلامية، اخترت منيح المقارنة لتقييم الجواب الفلسفي الذي قدمه بيچوفيتش عن هذه الإشكالات الأخلاقية، وذلك بإبراز أوجه تقاطعه مع جواب "طه عبد الرحمن". تهدف هذه المقارنة، بالأساس، إلى الوقوف على التقاطعات الفكرية التي

تجمع بين المفكرين في التصورات النقدية والبنائية التي استندا إليها في اشتغالهما على الإشكالات التي يثيرها سؤال الأخلاق في السياق التاريخي الحدائلي المعاصر، وذلك بهدف الكشف عن الإمكانيات الفلسفية التي يتميز بها العقل الفلسفي الإسلامي المعاصر، والإسهام في البحث عن القواسم المشتركة بين فكر الرجلين في إطار السعي إلى رسم فضاء فلسفي إسلامي جامع بين جميع المفكرين المسلمين، بحيث يكون هذا الفضاء بمثابة نموذج فلسفي-معرفي حضاري قادر على التفاعل مع إشكالات الحضارة الحديثة، وأسئلتها الراهنة، وما يولده ذلك من تحديات على العقل المسلم المعاصر.

1 الشعور بالمعنى بين الدين والعقل المجرد

يرى يجيوفيتش وعبد الرحمن أن الشيء الذي يضفي المعنى على أفعالنا الخلقية المجردة عن المصلحة الدنيوية لا ينتمي إلى هذا العالم المرئي، أو قل عالم الشهادة، وإنما ينتمي إلى العالم غير المرئي، أو قل عالم الغيب، وليس هذا الشيء سوى الإيمان بشهادة الله هذا الفعل، فهو الذي يبث في أعمالنا الخلقية الخالصة معنى، والشعور بهذا المعنى لا يد للإنسان في إيجاده أو خلقه، بل هو موجود في داخلنا، وإن شئت قل جزء من فطرتنا التي خلقنا بها، فهو أثر من آثار ميثاق الشهادة الأولى¹ التي تحفظها ذاكرتنا الروحية.

إن الأخلاق—باعتبارها ظاهرة واقعية في السلوك الإنساني—لا يمكن—في نظر يجيوفيتش— تفسيرها تفسيراً عقلياً، فالسلوك الأخلاقي في ميزان العقل المجرد لا يعدو كونه واقعة، ولا يمكن أن يكون له معنى إلا في عالم الإيمان بالله تعالى الذي يتجاوز حدود العقل (يجيوفيتش 1993، 177-178). فالمعاني التي تشير إليها المفاهيم والحقائق الأخلاقية تنطوي على معقولة خاصة تحرق حدود معقولة العقل المجرد، ولا يمكن للعقل المجرد أن يدرك هذه المعاني—في نظر يجيوفيتش—إلا إذا خرج

1 الميثاق الأول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف،

من طور العقلانية المادية إلى طور العقلانية الدينية، أو قل باصطلاحه التحرر من قبضة الحضارة والافتتاح على أفق الثقافة؛ لأن الإنسان في نظره كائن ليس ذا طبيعة واحدة مادية كما تدعي الفلسفة المادية، وإنما، على العكس من ذلك، كائن ذو طبيعة مزدوجة، تزوج فيها الروح بالمادة، أو قل بتعبيره تزوج فيها الحضارة بالثقافة. فالثقافة، تمثل الجانب الروحي في الإنسان؛ بحيث "تبدأ بالتهديد السماوي بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل تعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها" (بيجوفيتش 1993، 94)، أما الحضارة فلا تمثل سوى الجانب العلمي المادي، أو الأداتي والآلي في الإنسان، إذ ليست أكثر من "استمرار للحياة البيولوجية ذات البعد الواحد، التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، استمرار للتقدم التقني، وهذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان في الدرجة والمستوى والتنظيم فقط" (بيجوفيتش 1993، 94-95). وعلى هذا فعلاقة الإنسان بالحضارة، التي تعتبر من إنتاج العقلانية المادية، تختلف اختلافا جوهريا عن علاقته بالثقافة التي تتجاوز حدود العقلانية المادية. فالثقافة تنور، لأنها تدفع الإنسان إلى البحث عن المعاني والأسرار الوجودية والاستغراق في الذات للوصول إلى بعض الحقائق الدينية والأخلاقية والفنية، أما الحضارة فتعلم، لأنها تدفع الإنسان إلى مواجهة الطبيعة لمعرفةا وتغيير ظروف الوجود بواسطة تطبيق الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار (بيجوفيتش 1993، 98-99). بإمكان العلم الذي يعد من أبرز تجليات الحضارة، أن يفسر الأوضاع البيولوجية التي تقلب فيها الإنسان، وضروب العلاقة التي أقامها مع الأدوات بناء على دراسة التاريخ السابق، بدءاً بما يسمى بالأشكال البدائية للحياة إلى المرحلة التي ظهر فيها الإنسان -الحيوان الكامل، "أما الجوانب الروحية فلا يمكن استنتاجها أو تفسيرها بأي شيء وجد قبله، فالإنسان قد هبط من عالم آخر مختلف، هبط من السماء طبقاً للتصور الديني" (بيجوفيتش 1993، 93)، هكذا يبقى العقل العلمي عاجزا عن تفسير ظاهرة الروح، التي تعد العبادة أبرز تجلياتها الكبرى، لأن هذا العقل لا تخرج آفاه عن نطاق التجربة المحسوسة التي لا تتجاوز حدود العالم المادي، فأينما توجه لا يرى إلا المحسوس. إن الحضارة، باعتبارها القطب المادي الذي يعبر عن علاقة الإنسان بالطبيعة والأشياء من حوله، لا يمكن، في نظر بيجوفيتش، أن تمدنا بمعاني الوجود، فهي "أبعد من أن تمنح حياتنا معنى، وإنما هي في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا" (بيجوفيتش 1993، 125). إن الاستغناء عن الجانب الروحي الديني والأخلاقي، بالعلم المادي، لن يزيد هذا الإنسان إلّا تيبها وتشردا في هذا العالم، ولن يزيد معاني الوجود إلا انجبابا، ف"حياة الإنسان تصبح بلا معنى بغير نوع من الدين والأخلاق، والإسلام هو الاسم الذي يطلق على الوحدة بين الروح والمادة، وهي الصيغة الأسمى للإنسان نفسه" (بيجوفيتش 1993، 27).

إن وجود الإنسان، في نظر بيجوفيتش، لم يكن عبثاً، فلقد كانت من ورائه إرادة مطلقة، لكن الإنسان ظلم جهول، ينسى كل شيء يذكره بوجود هذه الإرادة، ووجود المرید صاحب هذه الإرادة. ينسى أنه لم يكن شيئاً مذكوراً ثم كان، ينسى أنه لم يوجد في هذا العالم بإرادته، ينسى أنه الكائن الذي يموت، ينسى أنه لم يكن له دخل في إيجاد ما ينسبه إلى نفسه من الأشياء، فلو أن الإنسان تأمل في نفسه حتى التأمل لوجد أنه يحمل ذاكرة روحية غشياً النسيان، "تشتاق النفس الإنسانية إلى اللاتناهي، والخلود، والكمال، والخير، والسلام، وإلى الله، ألا يعد هذا الاشتياق نوعاً من الذاكرة؟ ألا يكشف عن ذكرى عالم مفقود (مؤقتاً)" (بيجوفيتش 2016، 102). بل إنه يجعلنا نستشعر بقلوبنا وجود هذا العالم الغيبي الذي قدمنا منه، عالم منقوشة معانيه في ذاكرتنا الروحية التي كثيراً ما يغشاها النسيان.

يتقاطع تصور طه عبد الرحمن مع هذه الرؤية الفلسفية، فهو ما فتى يؤكد أن الدين الإلهي المنزل هو المصدر الوحيد الذي بمقدوره أن يدل الإنسان على السبيل الأنجع إلى إدراك معاني انوجدنا في هذا العالم، على اعتبار أن معاني هذا الانوجد لا يمكن أن نظفر بها خارج الحقيقة الدينية، ذلك لأن "دخول الإنسان في العالم دخول ديني أصلاً، أي دخول بالفطرة التي خلقه الله عليها" (عبد الرحمن 2013، 108)، فالمعاني التي تنطوي عليها الأفعال الخلقية والأشياء التي من حولنا هي معان خلقية إلهية مبنوثة في الروح الإنساني، ف"الروح الإنساني هو سر هذه المعاني الخلقية الإلهية التي يجدها الإنسان في فطرته، والتي تظل نورا فيها يصله بالأصل الأقدس الذي فاضت منه، ألا وهو الروح الإلهي" (عبد الرحمن 2014، 127-128). إن فهم معاني الإلهية يتطلب من الإنسان أن يتعلم لغة الوجود، فبدونها ينسد في وجهه طريق الوصول إلى هذه المعاني، وليست هذه اللغة سوى العبادة؛ لأننا "إذا تأملنا العبادة بكلية مداركنا، ظهر لنا أن العبادة هي بمنزلة لغة الوجود التي يتواصل بها الإنسان مع الإله كما يتواصل باللغة المنطوقة مع أخيه الإنسان" (عبد الرحمن 2014، 115).

إن غياب المعنى في أفعالنا وتصوراتنا الخلقية الذي وقع فيه الإنسان الحدائي الغربي لا يمكن أن نجد له تفسيراً مقنعاً خارج سياق أقول الحقائق الإيمانية الكبرى والقطع الإستمولوجي مع اليقينيات والثوابت الدينية التي كانت تمدد بالمعاني الوجودية. إن الشعور بغيب المعنى والوقوع في العدمية والسقوط في التبخيس ما هو إلا آثار لسلسلة طويلة من التحولات والتغيرات التي عرفها المجتمع الحدائي الغربي، ولا يمكن أن ندرك سببها الحقيقي إلا بالرجوع إلى الوراثة والغوص في الماضي، وبالذات التنقيب عن الأساس الذي قامت عليه الحدائة الغربية في مختلف تجلياتها، وعند رجوعنا إلى الماضي، أو قل الغوص في اللاشعور التاريخي للمجتمعات الغربية، نجد أن هذا الأساس يتمثل

في حقيقة "التنازع مع الدين". إن ما نراه اليوم من مظاهر العدمية وأفول المعاني الوجودية للأشياء يجد تفسيره في هذا الأساس الذي قامت عليه الحداثة الغربية، أي هو نتاج لمحاربة الدين الذي تطور، مع مرور الزمن، إلى ضرب من إقصاء الدين وإخراجه من الحياة، إلا أن هذا الأفول لم يكن دفعة واحدة، وإنما مر بطورين بارزين:

الأول: طور الحداثة وعقلنة المعنى، ويتميز هذا الطور باعتراف الحداثة الغربية بوجود معان تتجاوز المظاهر المادية للوجود والحياة، إلا أن هذه المعاني—في نظر روادها—لا تقوم على أصول دينية وإنما، على العكس، ينبغي أن تقوم على مقتضيات النظر العقلي الخالص في الطبيعة الإنسانية، على اعتبار أن هذه المعاني، ولو أنها متعالية ومطلقة وثابتة، توجد داخل العالم وليس خارجه، كما تنتمي إلى الإنسان، أي توجد داخل ذات الإنسان وليس خارجه، لأن الإنسان في نظرها مركز الكون وسيده، قادر على تجاوز الطبيعة المادة، وبإمكان العقل الذي يمتلكه أن يكتشف هذه المعاني الأخلاقية المبتوثة فيه. وبناء على هذا التصور وضع فلاسفة الحداثة الغربية جملة من الأنساق الأخلاقية والتصورات الوجودية والغايات الكونية التي أصبحت بمنزلة ديانة طبيعية جديدة حلت محل الدين المسيحي، تحدد للإنسان معاني الوجود وأسراره التي ينبغي أن يعيش حياته وفقها.

الثاني: طور ما بعد الحداثة الغربية وانتكاس المعنى المعقلن،² ويتميز هذا الطور بدخول التهافت على مجمل الأنساق الأخلاقية والتصورات الفلسفية الميتافيزيقية والأهداف الوجودية التي وضعتها الحداثة الغربية، نظراً للمفارقات التي انطوت عليها والنتائج العكسية التي أفضى إليها تطبيقها، فضلاً عن التطورات التي تخضت عنها الممارسة العلمية والمعرفية، وأبرزها اثنان: الأول: إلحاق الإنسان بالطبيعة، على اعتبار أنه كائن مادي مثله مثل البهيمه تحركه مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، والثاني: ظهور نسق فلسفي جديد يدحض كثيراً من الأسس والمفاهيم التي قام عليها العقل الغربي في الطور الأول من حداثته، ما أدى إلى إضفاء النسبية على النظر العقلي المجرد. ولقد أدى هذا التحول في التصورات إلى سقوط كل الدساتير الأخلاقية والسلوكية وتهافت كل الإيديولوجيات الفكرية الكبرى التي وضعها العقل الغربي لإضفاء المعنى على وجود الإنسان، وفي هذا الطور بالذات أصبح الإنسان يستشعر غياب المعنى في الأفعال الخلقية والأشياء التي توجد من حوله، بل أصبح يستشعر غياب معنى وجوده في هذا العالم، بحيث أصبح يعيش تحت علمانية

2 المعقلن هنا من العقلنة، والمراد بهذا الأخير في سياق الفلسفة الغربية، هو إخضاع الأشياء، مادية كانت أم معنوية، لمقتضى النظر العقلي المجرد، أي النظر العقلي المنفصل عن الدين.

مادية وعدمية شاملة تقوم، وفق تعبير عبد الوهاب المسيري (ت. 2008م)، على أساس "أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم مكون أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثر بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلا من الإنسان والطبيعة، فهي رؤية واحدة كونية مادية" (المسيري 2007، 105)، وتعتبر فلسفة "نيتشه" خير من يمثل أفول المعنى المتعالي عن الحضارة الغربية الحديثة، حيث صرح بنهاية عصر الآلهة، أو بتعبيره "موت الإله"، بحيث أصبح العالم كله يرد لا إلى ثنائية الروح/المادة وإنما إلى واحدة المادة/الطبيعة.

وخلاصة هذا المحور أن المعنى عند ييجوفيتش وعبد الرحمن، لا يمكن أن نجد أساسه في عالم الشهادة، أو قل العالم المادي، وإنما نجد جذوره في العالم الغيبي الذي قدمت منه أرواحنا، وحتى المعاني التي تدل عليها الأشياء من حولنا، تجعلنا نفكر في عوالم أخرى مختلفة عن عالمنا المشهود اختلافاً مطلقاً، إن الأسئلة الوجودية الكبرى التي حيرت العقول عبر التاريخ نجد الجواب عنها ليس في العقل وإنما في الدين الإلهي المنزل، أو قل التجربة الايمانية الدينية، وبغير هذه التجربة يظل السبيل إلى الجواب عنها مسدوداً في وجه العقل المجرد إلى الأبد، وعلى هذا فلا مطمع للإنسان الحدائي الغربي في استرجاع هذا المعنى الذي فقده ما لم يجد صلته بعالم الغيب، ويجدد صلته بربه تجديداً جذرياً يمكنه من كشف الحجاب النفسي عن الروح، فيستعيد فطرته الدينية الأصلية التي تنطوي على معاني الوجود وأسرار الأخلاق.

2 حقيقة التخلق بين الدين والعقل المجرد

يقوم تصور "علي عزت ييجوفيتش" لطريق التخلق، أو التدين، على أسس ثلاثة:
 الأول: الحرية، والمقصود بالحرية هنا ليس جملة التصرفات والسلوكيات والأفعال التي يقوم بها الإنسان ولا تشملها الرقابة القانونية، وإنما المقصود بها هو الحرية الجوانية، أو قل الحرية الداخلية الباطنية المتمثلة في الإرادة، أو قل نية الاختيار؛ فالحرية هنا بمعنى الاختيار الحر، فالتخلق ينبغي، وفق هذا الأساس، أن يكون ثمرة إرادة التخلق وليس نتاجاً للتسلط من الخارج، فالأخلاق— في نظر ييجوفيتش— "ليست في العمل المخلص وإنما فقط في النية المخلصة" (بيجوفيتش 1993، 181)، فالعمل الديني يحكمه العالم الجواني وليس العالم الخارجي (بيجوفيتش 1993، 181). إن التخلق— في

نظر بيجوفيتش — كما يكون لله قد يكون لغير الله، والذي يتحدد به التخلق الحقيقي هو الإرادة الخالصة لله، فالإنسان المتخلق ليس هو المستقيم الملتزم بالقانون في الظاهر؛ لأن "استقامة السلوك قد تكون نتيجة العادة أو الخوف، والعادة ليست شيئاً أخلاقياً وكذلك الخوف، بل هو أقل أخلاقية، وحدها السلوكيات التي تكون وفقاً لما يمليه الضمير هي السلوكيات الأخلاقية حقاً، فكما ينبع قراري بالصوم والصلاة من ضميري، ينبغي كذلك أن ينبع قراري بالسلوك القويم" (بيجوفيتش 2016، 80). وعلى هذا فكل محاولة لفرض الأخلاق على الإنسان من غير وازعه الداخلي، كأن تكون بواسطة القانون أو التدريب مثلاً، لا تنفعي، في نظره، إلى تخلق حقيقي للإنسان وإنما تنفعي إلى تغيير سلوكه الخارجي مثلاً يتغير سلوك الحيوان بواسطة التدريب، لأن هذا الضرب من التخلق يتعامل مع الإنسان كما لو كان آلة بدون إرادة حرة، أو وازع داخلي، بينما الواقع أن التخلق الحقيقي عند الإنسان يقوم، أساساً، على الوازع الداخلي وليس الإكراه الخارجي، سواء كان هذا الإكراه بالقانون أم بالتدريب أو بالقوة أو بالترهيب. فالخير والشر في باطن الإنسان، فلا توجد تدريبات أو قوانين ولا تأثيرات خارجية يمكن بها إصلاح الإنسان، فكل ما تستطيعه هذه الأشياء هو أن تغير السلوك [الخارجي] فحسب ... تستطيع أن تدرب جندياً أن يكون خشناً، ماهراً، قوياً، ولكنك لا تستطيع أن تدربه لكي يكون مخلصاً، شريفاً، متحمساً، شجاعاً، فهذه جميعاً صفات روحية ... ويرجع هذا إلى الخاصية الإنسانية للإنسان، فلا يمكن تدريب الإنسان كما يدرّب الحيوان، وهذا القصور في التدريب، والتشكك في التعليم هما البرهان الواضح الصريح أن الإنسان حيوان قد منح روحاً، أي حرية" (بيجوفيتش 1993، 183).

يتقاطع عبد الرحمن مع بيغوفيتش في هذا الأساس، فهو يرى أن الأصل في التعبد لله تعالى هو الاختيار، كأن الحق سبحانه خاطب كل إنسان إنسان من وراء حجاب: هل لك أن تكون عبداً لي مختاراً؟ (عبد الرحمن 2012، 115)، كما أن هذا التعبد لا يكون حقيقياً إلا إذا انبني على الحرية في الله، أو قل الإخلاص، ف"تحصيل الإخلاص هو الأصل في تحصيل كل سلوك نافع" (عبد الرحمن 2005، 188).

الثاني: التجربة الروحية الفردية، فالتخلق أو التدين مكابدة تحدث في باطن الإنسان، أي عبارة عن إنشاء للصرح الأخلاقي في العالم الداخلي أولاً، فالتخلق الحقيقي ليس تدريباً من الخارج على الأخلاق وإنما بناء من الداخل للأخلاق، بحيث تكون الأعمال الخارجية الصالحة التي يأتيها الإنسان عبارة عن انعكاس صرح المعاني الخلقية المترسخة في الباطن، فبيجوفيتش يذهب إلى أن اليقظة الخلقية، أو قل التدين، عبارة عن "حركة في أعماق الروح، [أو قل] مسألة تجربة تتزامن مع وجود

طاقة ذات طبيعة جوانية خاصة تغير بقوتها الخالصة الإنسان تغييرا كلياً، إنه تحول ينبع من ذات الإنسان ... وكل تأثير خارجي للقضاء على الشر لا يثر“ (بيجوفيتش 1993، 182-183). إن الدين عند بيجوفيتش أشبه بعملية التطور البيولوجي التي تخضع لها الكائنات الحية في الزمان والمكان، مع وجود فرق جوهري بينهما، وهذا الفرق هو أن التطور البيولوجي موضوعي براني. أما التطور الذي ينتج عن الدين فعمل باطني أو جواني، يخرج من عالم اللاإنسانية إلى عالم الإنسانية، وبتعبيره ”الدين طفرة تعني خروج الإنسان من الحالة غير الإنسانية، ولكن بعكس التطور الدوري التدريجي الذي هو تطور موضوعي براني، يكون الدين دائماً طفرة إنسانية جوانية، أي إمكانية ذاتية“ (بيجوفيتش 2016، 101).

يتوافق عبد الرحمن مع بيجوفيتش في هذه الرؤية، فهو، أيضاً، لا يفتأ يؤكد في معظم كتبه على أن الدين عبارة عن تجربة إيمانية روحية يدخل فيها الإنسان بكليته، أو إن شئت قل عبارة عن عمل تزكوي روحي، ”يدور في أعماق الإنسان، نافذاً إلى الجذور المعلولة في نفسه، فيجتثها من أصلها، مستبدلاً مكانها بدورا روحية لا تنفثاً، بعد حسن الرعاية، أن تنشئ فضاء معرفياً في باطنه، تتحول معه مدارك الإنسان رأساً على عقب، بدءاً بعقله وانتهاء بحسه“ (عبد الرحمن 2012، 161).

الثالث: التوسل بالقدوة والمشاهدة والاعتبار على تحفيز الفطرة الخلقية والمبادرة الخلقية، فنهج التخليق لا يقوم على الاسترسال في القول الخطابي الوعظي، وإنما يقوم على الاقتداء المباشر بالقدوة أو المشاهدة المباشرة للأفعال الخلقية، فبيجوفيتش، يعتبر المشاهدة والمثل الصالح، فضلاً عن النصيحة، أفضل الطرق لتحفيز القوى الداخلية في الإنسان إلى الخير، أي أن التربية تنشئة داخلية، والفعل الخارجي، المتمثل في مشاهدة القدوة الصالحة أو سماع النصيحة أو الاطلاع على الأقوال الخلقية، ليس أكثر من إثارة القدرة الخلقية والذاكرة الخلقية الروحية في الإنسان، على اعتبار أن ”هدف التنشئة الصحيحة ليس تغيير الإنسان تغييراً مباشراً، حيث إن هذا غير ممكن، وإنما هي تحفز فيه قوى جوانية دافعة من الخبرات، وتحديث قرارا جوانيا لصالح الخير عن طريق المثل الصالح والنصيحة والمشاهدة ... ولا يمكن تغيير الإنسان بغير هذا الأسلوب، لعل سلوكه قد يتغير ولكنه سيكون تغييراً ظاهرياً ومؤقتاً“ (بيجوفيتش 1993، 183-184).

يلتقي عبد الرحمن مع بيجوفيتش في ضرورة اعتبار القدوة في مجال التربية الخلقية، فهو يرى أن المتخلق ”لا يباشر فعل التخلق بقراءة كتب السيرة والأخبار والمواظبة على هذه القراءة، لأن هذه الأخيرة وإن أفادته علماً، فإنها لا تفيده عملاً، نظراً لأن العمل ليس من جنس ما يقال أو يقرأ، وإنما من جنس ما يشاهد بعين البصر وينال بأداة الحس،“ أي ”أنه يحتاج إلى الاقتداء بمن تحقق فيه

التخلق النبوي، بحيث يكون هذا التخلق الذي يتصف به القدوة قد ورثه متخلقا عن متخلق إلى أن يصعد به إلى النبي صلى الله عليه وسلم“ (عبد الرحمن 2005، 85). ذلك لأن التوسل بالقول النظري لا يمكن أن يثمر في العمل، على عكس النظر، يثمر أعمالا صالحة وأفعالا خلقية.

وخلاصة القول في هذا المحور، أن التخلق الحقيقي في نظر الفيلسوفين هو أولا، ذاك الذي يكون مبنيا على الاختيار الخالص الذي لا تحكمه سوى الرغبة في التعبد، وثانيا يكون تجربة إيمانية يدخل فيها الإنسان ليس بجوارحه فحسب، بل بجوانحه أيضا، أو قل بكليته، يبني فيها أخلاق الظاهر على أخلاق الباطن، بحيث يكون التجلي الخلقى الخارجى ثمرة المكابدة في الباطن أو المجاهدة من الداخل، وثالثا، أن تكون هذه التجربة الإيمانية في سياق وجود قدوة متحقق بأخلاق النبوة، وعارف بأسباب التزكية وطرائقها، فإذا توفرت هذه الأسس التربوية الثلاثة للعمل التخليقي، فإنه يصبح بمقدوره، بإذن الله تعالى، تنشئة إنسان يحمل ليس نصيبا من القيم الخلقية الرفيعة فحسب، بل، أيضا، نصيبا من فقه معاني هذه القيم وإدراك أسرارها الروحية، فيكون ذلك كله سببا لمزيد من التنمية الأخلاقية ورسوخ الممارسة الأخلاقية.

3 الأخلاق وقصور التأسيس العقلي المجرد

يرى يجوفيتش وعبد الرحمن أن أي محاولة لإقامة الأخلاق على أساس عقلي مجرد مآلها الفشل لا محالة؛ لأن العقل الذي يعتبر الجانب الآلي في الإنسان، ليس بمقدوره أن يكتشف إلا ما هو من قبيل الطبيعة والآلية، أي ما ينطبق عليه وصف المادة، فهو—في نظر يجوفيتش—”يستطيع أن يحتبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، ولكنه لا يستطيع أن يصدر حكما قيميا عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي“ (يجوفيتش 1993، 186)، والشاهد على ذلك—في نظر عبد الرحمن— أن المرء لو اشتغل على جمع الوقائع، قاصدا أن يستخرج منها قيمة مخصوصة، فإن الأمر قد يمتد إلى ما لا نهاية، حتى ولو استنفر الآخرين جميعا واتخذهم ظهيرا؛ لأنه لن يجد بين يديه إلا مجموعة من الوقائع المترامة التي تزداد حجما ولا تزداد معنى (عبد الرحمن 2013، 108). فالعقل باعتباره فعالية إدراكية آلية، لا يستطيع أن يتخطى نطاق العلم الذي ينتجه هذا العقل، وهو نطاق محدود بعالم الأشياء، أو لا يتعدى عالم الظواهر، وحتى على فرض إمكان توصل العقل إلى بعض الحقائق، فإن هذه الحقائق تبقى نسبية، لأن أحكام العقل ”لا تتصف بالقطع المطلق ولا قوانينه بالثبات المرسل، وإنما مثلها مثل غيرها

من الأحكام والقوانين الطبيعية، فهي عبارة عن أشباه حقائق، لأن صدقها في الحال لا يرفع إمكان التعرض لها بالإبطال في المآل“ (عبد الرحمن 2012، 103).

إن العقل المنفصل عن الحقيقة الدينية لا يستطيع أن ينتج سوى العلم بالظواهر التي تنتمي إلى عالم الطبيعة. أو قل الخلق، أي القابلة للملاحظة والتجربة، فالمعرفة التي ينتجها العقل المجرد “تنبذ كل ما يستلزم تفسيراً فوق طبيعي، ولا يستبقي إلا ما يستند إلى سلسلة من الأسباب الطبيعية ومسبباتها التي يتم إثباتها بالتجربة والملاحظة كلما كان ذلك ممكناً” (بيجوفيتش 1993، 191). إن الدراسات والأبحاث التي لا تفتأ تقدمها علوم الآثار والحضارات والأمم الماضية تؤكد أن دخول الإنسان التاريخ لم يكن كدخول غيره من الحيوانات والبهائم، وإنما على العكس من ذلك كان دخولا فريداً ومخصوصاً، ويمثل ذلك، في نظر بيجوفيتش، في كونه “تميز عنها بسمات إنسانية خاصة وقيم أخلاقية تحير العقل، لقد دخل برأس مال أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آباءه المزعومين” (بيجوفيتش 1993، 219)، ولا يمكن إرجاع هذه القيم إلى نظام الطبيعة، لأن “الطبيعة متجانسة ومحيدة” (بيجوفيتش 1993، 139)، كما لا يمكن إرجاعها إلى الحيوان، لأن جميع الأشكال المختلفة للرعاية التي نلاحظها عند بعض الحيوانات قائمة على أساس المنفعة فلا إنسانية فيها (بيجوفيتش 1993، 222)، فعلى كون الحيوان يتفوق على الإنسان في بعض المهارات، إلا أن هذا “لا ينطبق على الأخلاق، لأن الأخلاق تتطلب الاختيار الحر الواعي للخير ورفض الشر، أما الحيوانات فلا يمكنها القيام بهذا الاختيار... الأخلاق أمر قاصر على الإنسان، وكذلك الانحراف الأخلاقي” (بيجوفيتش 2016، 218)، ولا يمكن إيجاد فهم حقيقي لهذه الظاهرة إلا بقبول المسلمة الدينية (بيجوفيتش 2016، 219)، وكل محاولة لإحكام العقل المجرد في أحكام القيمة ذات الطبيعة الأخلاقية سوف يكون مآلها التخبط، لأنه يكون من باب إحكام العقل فيما يتجاوز نطاقه الإدراكي، أو حدوده المعرفية، فكل “الوصايا الجوانية التي تجعلنا بشراً في حقيقتها لا عقلانية” (بيجوفيتش 2016، 83). إن الأخلاق—في نظر بيجوفيتش—ليست طبيعية، وإنما هي معانٍ فوق طبيعية، مثلها مثل حقيقة الإنسان. فكما أنه لا يوجد إنسان طبيعي فكذلك لا توجد أخلاق طبيعية، فالإنسان في حدود الطبيعة ليس إنساناً، بل هو على أحسن الفروض حيوان ذو عقل، وكذلك الأخلاق في حدود الطبيعة ليست أخلاقاً، وإنما على الأرجح هي شكل من أشكال الأثانية (بيجوفيتش 2016، 194).

يتقاطع تصور عبد الرحمن مع هذا التصور، فهو يرى أن الأخلاق باعتبارها أحكام قيمة، تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة؛ لأن القيمة “عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدد لا ما هو كائن وإنما ما يجب أن يكون” (عبد الرحمن 2012، 82)، وحتى في حالة ما إذا تمكن الإنسان من وضع دستور

أخلاقي على أساس النظر العقلي، فإن هذه الأخلاق لا تعد كونها كومة من الأخلاق الاجتماعية أو قل بتعبير بيچوفيتش: "قواعد السلوك اللازمة للمحافظة على جماعة معينة، وهي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي" (عبد الرحمن 2012، 186)، فتصرف الإنسان وفق هذه القواعد لا يعتبر من قبيل الممارسة الأخلاقية؛ لأن هذا التصرف ليس، كما يتوهم، في سبيل المبدأ الأسمى وإنما هو، في الحقيقة، تصرف يستهدف تحقيق المصلحة الشخصية تحت غطاء أو شعار الواجبات أو الالتزامات الاجتماعية، فما يطلق عليه المصلحة المشتركة هو مصلحة شخصية تتساوى في أنانيتها ولا أخلاقيتها (عبد الرحمن 2012، 204)، ولا يمكن لسلوك اجتماعي أن يتحول إلى أخلاق إلا إذا انبنى على الواجب لا المصلحة، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان باسم الله تعالى؛ لأن "مفهوم الأخلاق يتناهي مع النفعية، وهذا المفهوم يفترض وجود إله حي" (بيچوفيتش 2016، 83)، كما أن المصلحة المشتركة، على عكس الأخلاق، لا يمكن أن تكون مصلحة البشر جميعا، إنها دائما مصلحة مجموعة محددة مغلقة قد تكون مجموعة سياسية، أو وطنية، أو طبقة (بيچوفيتش 2016، 205)، وهذا كله يؤكد—عند بيچوفيتش—أن الحقائق الأخلاقية تتميز بضرب من الثبات في الزمان، فهي لا تتغير تغير القواعد والنظم الاجتماعية وأساليب الإنتاج، والسبب في ذلك، أن "غزr الإنسانية قد بدأ في لحظة الخلق، تلك المقدمة السماوية أو الفعل الإلهي، الذي سبق تاريخ الإنسانية كله، وليس في مقدور العلم أو العقل أو الخبرة في حد ذاتها، أن تساعدنا في الاقتراب أو الفهم الأفضل لهذه الأمور كلها" (بيچوفيتش 1993، 222)، أما في نظر عبد الرحمن، فالأخلاق التي يدعي العقل الغربي المجرّد وضعها ليست، في الحقيقة، من إبداعه الخالص وإنما هي أخذ بطريق غير مباشر من الدين مع الاجتهاد في فصلها عن السياق الديني واستعمالها في سياق عقلي مُدْهَرَن (عبد الرحمن 2005، 148)، لأن العقل المجرّد باعتبار طبيعته المادية "لا سبيل له إلى الإدراك إلا بالتوسل بالأسباب المادية الكامنة فيه ومتى اتجه إلى إدراك حقائق غير مادية، كانت هذه الأسباب حجبا عظيما قاطعاه عن إدراكها" (عبد الرحمن 2006، 47).

وخلاصة القول في هذا المحور، أن العقل المجرّد والأخلاق، في نظر بيچوفيتش وعبد الرحمن، ينتميان إلى عالمين متباينين، أو قل تعارضهما في قانونهما، فالعقل المجرّد ينتمي إلى عالم الأرض، بينما الأخلاق تنتمي إلى عالم السماء أو عالم الروح، أو إن شئت قل العقل المجرّد ينتمي إلى عالم الطبيعة، والقيم الأخلاقية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة، والطبيعة والعقل المجرّد على السواء ليس بمقدورهما التمييز بين الجميل والقيح، والخير والشر، فهذه المعاني ليست موجودة في الطبيعة وإنما هي معاني وصفات عالم ما فوق الطبيعة لا تعقل معانيها وحقائقها سوى الروح، على اعتبار أن الروح تختص بالقدرة على خرق حدود العقل، أي خرق حدود الطبيعة أو المادة.

4 الأخلاق بين الفطرة والدين

إن الأخلاق على كونها وازعاً فطر عليه الإنسان يوم كتب له الخروج إلى هذا العالم، يبقى تأسيسها خارج الدين، في نظر بيجوفيتش، إمكاننا بعيد المنال، على اعتبار أن الدين هو المهدي الذي نشأت فيه الإنسانية في مختلف الأطوار التي تقلبت فيها في الماضي الغابر، والأصل الذي تستقي منه الأخلاق معانيها ومعقوليتها، فلا أخلاق بدون دين، كما لا إنسان بدون دين، فالدين هو المرجع النهائي في التمييز بين القبيح والحسن، والخير والشر، فمن خلال تأمل النص الفلسفي لبيغوفيتش، نجد أن الأخلاق عنده حقيقة فطر عليها الإنسان، أي إنها موجودة في فطرة الإنسان بالقوة، ثم جاء الدين بتأكيد هذه الأخلاق من الخارج وبيان كيفية العمل بها وتطبيقها، والقول بفطرية الأخلاق هو ما يفهم من استعماله لبعض المصطلحات التي تفيد هذا المعنى مثل: الروح، الضمير، العالم الداخلي، أو الجواني، ذلك لأن الأخلاق عنده عبارة عن قرارات ليست عقلية وإنما قلبية، ف"جميعنا يوافق على أنه ليس من الصواب معاقبة شخص تسبب صدفة في جريمة، ومع ذلك لا يمكن تبرير هذا الموقف الأخلاقي علمياً فما يقبله القلب لا يستطيع العلم أن يبرهن عليه أو يفسره ... والسبب في احتفاظنا بهذا الموقف هو ثقة نابعة من داخلنا، بسبب إيماننا" (بيغوفيتش 1993، 188). والذي يقدر على تفسير هذا الموقف هو الدين، فالدين مدخل إلى عالم آخر متفوق على هذا العالم، والأخلاق هي معناه (بيغوفيتش 1993، 191)، بحيث تصبح الأخلاق عبارة عن "دين تحول إلى قواعد السلوك، يعني تحول إلى مواقف إنسانية تجاه الآخرين وفقاً لحقيقة الوجود الإلهي" (بيغوفيتش 1993، 193)، وهكذا فالدين عند بيجوفيتش هو مهد الأخلاق والأصل الذي تفرعت عنه، أي إنها هبة من الله تعالى لعباده رحمة منه وإحساناً، ف"لا يمكن وجود نظام أخلاقي بدون وجود الله، والأخلاق ما هي إلا صورة من صور الدين" (بيغوفيتش 2016، 210)، العلم لا يستطيع أن ينشئ أي قيمة خلقية لأن القيم ليست من قبيل ما يخضع للتجربة حتى يتمكن من فهمها وإيجاد قانونها، وإنما هي من قبيل ما يدخل في الغيب بالنسبة للعلم. صحيح أن "العلم يحاول أن يجيب عن الأسئلة الأبدية والنهائية، وهي التي تدور حول: الله، والخلود، والحرية، ولكن النتيجة إما إجابات خاطئة وضلالات تتداولها فيما بيننا، أو خيبة أمل بسبب عجز العقل الإنساني عن تقديم إجابات مقنعة. إن العلم يستبعد الدين ولكنه يعجز عن أن يحل محله" (بيغوفيتش 2016، 89).

لا يختلف تصور عبد الرحمن عن تصور بيجوفيتش، فهو، أيضاً، يرى أن الأخلاق ماثورة في فطرة الإنسان بواسطة النفخة الإلهية ... ووظيفة الوحي هي أن يخبرنا بوجود هذه المعاني في فطرتنا ويرشدنا

إلى كيفية التصرف وفقها (عبد الرحمن 2014، 127؛ 2013، 59-60)، أي أن هناك توافقاً بين الفطرة والدين، كما لو أن الدين عبارة عن فطرة من الخارج والفطرة عبارة عن دين من الداخل، ويزيد الدين عن الفطرة بكونه بياناً لكيفية تنزيل القيم الفطرية على الواقع، فيبقى الدين دائماً هو الذي يحسم في القرارات الأخلاقية ويضفي عليها معاني العلو والسمو.

وهنا يثار سؤال عن ظاهرة حيرت عقول المفكرين والفلاسفة، وهو: إذا كان الدين هو منبع الأخلاق وأساسها فلماذا نجد أشخاصاً ملحدين متخلفين ومؤمنين غير متخلفين؟

يرى بيجوفيتش أن الجواب عن هذا الإشكال يقتضي منا التفريق بين علاقة الأخلاق بالدين من حيث الوجود، وعلاقة الأخلاق بالدين من حيث الممارسة الواقعية اليومية، فالأخلاق من حيث المبدأ لا يمكن وجودها بغير دين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك فلا تعتمد بطريق مباشر على الدين، إذ ليست هناك علاقة تلقائية بين العقيدة والسلوك، فسلكاً "ليس بالضرورة من اختيارنا الواعي ولا هو قاصر عليه، إنه على الأرجح نتيجة التنشئة والمواقف التي تشكلت في مرحلة الطفولة أكثر منه نتيجة للمعتقدات الفلسفية والسياسية الواعية، التي تأتي في مرحلة متأخرة من مراحل الحياة" (بيجوفيتش 1993، 208). وعلى هذا فقد نجد أشخاصاً متدينين مؤمنين لا يختلف سلوكهم عن سلوك من لا دين له، بحيث تكون سلوكات مناقضة للدين، لكن هذا ليس راجعاً إلى معتقدات المرء وإنما راجع لطبيعة التنشئة التي تلقاها في الصغر والمحيط الاجتماعي الذي ترعرع فيه، بحيث يكون ذلك السلوك غير الأخلاقي من مخلفات الطفولة، أما ما يتصف به بعض الملحد من حسن الخلق وصفات حميدة، فلا يعني أن هذه الأخلاقيات لا علاقة لها بالدين، وإنما على العكس من ذلك، فهي من صميم الدين، تلقاها الفرد في تنشئته، وعاشها، ومارسها في محيطه الاجتماعي والمدرسة، إبان فترة الطفولة، فإذا تأملناها بعمق نجد أن هذه الأخلاقيات "مدينة للدين ومنقولة منه" (بيجوفيتش 1993، 208)، فقد نقل التعليم والفكر التربوي عن الدين مجموعة من الفضائل والخصال الحميدة لكن تم التستر على أصلها الديني، فكل الأخلاق الحميدة التي يتميز بها اللا ديني هي أثر من آثار الماضي الغابر، ثمرة من ثمار الماضي الديني، الذي يستمر فينا في الحاضر والمستقبل، أي إنها "أخلاق ترجع في مصدرها إلى الدين (...). دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، ولكنه ترك بصماته على الأشياء المحيطة، تؤثر وتتشع من خلال الأسرة والأدب والأفلام والطرز المعمارية (...). لقد غربت الشمس حقاً ولكن الدفء الذي يشع في جوف الليل مصدره شمس النهار السابق" (بيجوفيتش 1993، 209). يتقاطع جواب عبد الرحمن عن جواب بيغوفيتش؛ إذ يقول: "نجد في واقعنا مسلمين لم يتحقق فيهم شرط الأخلاق المستمدة من دينهم، بينما نجد آخرين غير مسلمين تحققوا بشرط

الأخلاق، ولو أنهم فصلوها عن الدين، وهذا لا يعني أن القيم التي عمل بها هؤلاء ليست مأخوذة من الدين، وإنما تمت علمتها وعقلنتها، بل أرختها، لتصبح صفات جزئية انتهى المحدثون بمصرها في مجال الحياة الخاصة للأفراد“ (عبد الرحمن 2013، 59)، بحيث يبقى أن الأصل في القيم الأخلاقية هو النص الديني، ويرجع السبب في ذلك عنده إلى ”أن القيم الأخلاقية ليست مثلاً تجرد من الوقائع الخارجية كما تجرد الكليات من الجزئيات“ (عبد الرحمن 2013، 59).

وخلاصة القول في هذا المحور أن الدين عند بيجوفيتش وعبد الرحمن، هو المنبع الأصلي للقيم الأخلاقية، فلا أخلاق بدون دين، فعلى الرغم من أن الأخلاق مبنوثة في الفطرة بواسطة النفخة الروحية الإلهية، يبقى الدين من الخارج هو المرجع الفاصل بين الخير والشر، والحسن والقبح، والمبين لكيفية تنزيل هذه القيم في الواقع الإنساني، والمرشد للإنسان إلى أنجع الوسائل العملية للتحقق القلبي بهذه القيم.

5 الأخلاق الحداثية وتهاافت الأسس

إن رد الأخلاق إلى الدين عند الفيلسوفين يجعلهما في خصومة فلسفية صريحة مع جواب عقل الحداثة الغربية عن سؤال الأخلاق، ذلك لأن هذا الجواب كان جواباً منفصلاً عن الحقيقة الدينية من جهة أسسه النظرية ومنطقاته الفلسفية، فبسبب الخصومة الفكرية التي دخل فيها عقل الفكر الحداثي الغربي مع الفكر الديني، اتجه معظم مفكري الحداثة الغربية وفلاسفتها البارزين إلى الدخول في تأسيس الأخلاق على مقتضيات غير دينية، أي الرجوع بها إلى أصول ومبادئ توجد في هذا العالم المرئي، أو إن شئت قل تنتمي إلى عالم الإنسان المحيث، ويزعمون أنه بمقدور العقل معرفتها واكتشافها، مع اختلافهم في هذه الأصول والمبادئ بحسب الاختلاف في المنطلقات والمرجعيات الفكرية، غير أن قول الفلاسفة الغربيين بإمكان تأسيس الأخلاق على أسس غير دينية لا يعدو، في نظر الفيلسوفين، أن يكون مجرد ادعاء يبطله واقع الممارسة الفلسفية الغربية في مجال الأخلاق، إذ أفضت هذه الممارسة بأصحابها إما إلى الوقوع في الاقتباس من الدين مباشرة والتستر على هذا الاقتباس بواسطة مقولات عقلية، وإما إلى السقوط في ضرب من الفوضى الأخلاقية التي لا يقبل بها من كانت عنده مسكة عقل.

1.5 هيوم وكانظ والاقتباس الخفي من الدين

لا يبرز الاقتباس من الدين في الفكر الأخلاقي الحدائى الغربى مثلما يبرز فى جهود فىلسوفىن غربىىن بارزىن: وهما "دفىىد هىوم" (ت. 1776م) و"إىمانوبىل كانظ" (ت. 1804م).

ذهب "دفىىد هىوم" إلى أن الأصل فى نسبة قىم الخىر والشر إلى الأفعال الإنسانىة يوجد فى الوجدان الإنسانى، وىتمثل فى "الحس"، أو الشعور، الداخلى المشترىك بىن الناس، فبفضىل هذا الحس الداخلى المباشىر نحرىم على أفعالنا بالهس منى وجدنا منها لذة وبالقىج منى وجدنا منها ألىمًا. وىتمىز هذا الحس الداخلى بالخصائص الآتىة:

- أنه مبالى للعقل من جهة أن العقل لا ىدخل فى التحسىن والتقىىج.
- أنه عبارة عن إدراك وجدانى طبىعى لا صناعة معه، وعفوى لا تكلف فىه.
- أنه بمثابة ذوق مشرىك بىن الناس جمىعا، فىكون فى جانب منه تجربة جمالىة (مدىن 2009، III-120).

وفى نظر عبد الرحمن، إذا نحن تأملنا هذه الخصائص بعحق تبىن أن هذه الصفات تطابق السمات التى اخص بها ما أسماه الدىن باسم "الفطرة"، فالفطرة، إجمالا، عبارة عن شعور أخلاقى ىولد به الإنسان فى كمال خلقته، ولا بد لشعور هذه حقىقته أن ىكون تلقائىا، لأن الإنسان مخلوق به، وأن ىكون جمالىا لكمال هذا الخلق، وأن ىكون عملىا لتعلقه بأفعاله (عبد الرحمن 2005، 45-46). وفى هذه الحالة لا ىسعنا، فى نظر عبد الرحمن، إلا واحد من أمرىن: إما أن مفهوى "الحس الأخلاقى" هو نقل مقصود لمفهوى "الفطرة"، وإما أنه لىس نقلا مقصودا. فعلى مقتضى الافتراض الأول، ىجوز القول إن "هىوم" وقف على معنى "الفطرة" فى النصوص الدىنىة، فعمد إلى نقله مخرجا معناه عن وصفه الدىنى باختيار اسم له ىصرف عنه كل دلالة غىبىة وىناسب توجهه الحسى التجربى، فى إطار "العلىنة" الذى عرف انطلاقتة فى عصره، وفى هذه الحالة ىكون "هىوم" قد اقتبس من الدىن الأصل المباشىر الذى أقام علىه نظرىته فى الأخلاق.

أما على مقتضى الافتراض الثانى، ىجوز القول إن دفىىد هىوم لم ىنقل مفهوى الحس الاخلاقى من الدىن، وإنما ظفر به فى نصوص الفلاسفة الذىن تولوا الرد على الفلسة الأخلاقىة القائلة بأن الدافع الوحىد للأفعال الإنسانىة هو حب الذات والمصلحة الشخصىة،³ خاصة نصوص فىلسوف جوزىف باتلر (1752م) الذى تكلم فى الحس المشترىك الأخلاقى وتأثره فى توجه أفعال الإنسان، وكان هىوم

3 اشترى بها فىلسوفان "هوىز" و"ماندىل".

شديد الإعجاب بهذا الفيلسوف، حتى إنه أشاد به في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية"، ومعلوم أن جوزيف باتلر كان فيلسوفاً ورجل دين، يقضي جل وقته للعمل بالكنيسة، وألف أهم كتبه للدفاع عن الوحي الإلهي الأرثوذكسي المسيحي، ويجوز أن يكون مفهوم "الشعور الأخلاقي" أحد المفاهيم التي استوحاها من النصوص الدينية، بحيث يكون نقلاً فلسفياً لمعنى الفطرة، وفي هذه الحالة يكون "ديفيد هيوم" قد استمد مفهوم الحس المشترك الأخلاقي من الدين بطريقة غير مباشرة.

أما كانط فقد ذهب إلى أن الأخلاق "لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان، ولا إلى الدين لكي يعرف الإنسان واجبه، وإنما تجد أساسها في الإنسان نفسه" (كانط 2012، 45 وما بعدها)، وعلى وجه الدقة، في الإرادة التي تخضع لمقتضيات العقل الخالص، فللمعرفة خيرية فعل من الأفعال لا تحتاج فيه إلى الرجوع إلى كائن أعلى وأسمى من الإنسان، ولا إلى توجيهات دينية، ولا إلى آثار هذا الفعل علينا ونتائجها، ولا إلى الشعور الوجداني، وإنما نحتاج إلى أن تكون الإرادة التي صدر عنها إرادة خيرة، ولا تكون الإرادة خيرة إلا إذا عملت بمقتضى الواجب الذي يمليه العقل الخالص، ومن أجل الواجب ذاته، وفق القانون الأخلاقي بشروطه وقواعده، وهذه الشروط والقواعد هي:

أ. ينبغي للواجب الأخلاقي أن يكون له طابع الشمول، بحيث ينطبق على جميع الكائنات العاقلة (افعل كما لو كانت قاعدة فلكك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة).

ب. لا بد للإرادة أن تتصرف تحت الشمول الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

ج. تتصرف بحيث تعامل الإنسانية غاية وليس وسيلة (كانط 1970، 108-125).

هذا تصور موجز جداً عن نظرة كانط إلى المشكلة الأخلاقية، وفي نظر عبد الرحمن، عند التأمل العميق في نظرية كانط الأخلاقية وفي علاقتها بالدين، تبين أن كانط اقتبس معظم جهازه المفهومي من الدين، مع التستر على هذا الاقتباس باستبدال المصطلحات الدينية بمصطلحات عقلية، وسلك في هذا الاقتباس طريقين اثنين:

الأول: طريق المبادلة، ويمثل في اعتماد كانط بدل المقولات المعروفة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها، غير معروفة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق، والجدول أسفله يوضح نماذج من هذه المبادلة:

المقولة الأخلاقية الدينية المقولة الكانطية المقابل لها المقولة الأخلاقية الدينية المقولة الكانطية المقابلة لها

الإيمان	العقل	محبة الاله	احترام القانون
الإرادة الإلهية	الإرادة الإنسانية	تشريع الإله للغير	تشريع الإنسان للذات
الإحسان المطلق للإله	الحسن المطلق للإرادة	النعم	الخير الأسمى
الأمر الإلهي	الأمر القطعي	الجنة	مملكة الغايات
التزويه	التجريد		

والثاني: طريق المقايسة، ويتجلى في أن كانط كان يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاقية الدينية، والجدول أسفله يوضح بعض الأمثلة.

الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية	مقايسة كانط
الأخلاق من تقرير الدين المنزل	الأخلاق من تقرير العقل المجرد
الإله هو الذي يشرع الأخلاق	الإنسان هو الذي يشرع الأخلاق
الإله منزّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية	الإنسان ينبغي أن يتجرد من كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية
قوانين الإله موضوعة للتناق قاطبة	ينبغي لقوانين الإنسان أن تكون شاملة للبشرية كلها.
أوامر الإله طاعتها واجبة	أوامر الإنسان في القانون واجبة الطاعة

هكذا يتضح أن كانط كان متأثراً بالدين، حتى إنه "لا مجال للشك في أنه أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه" (عبد الرحمن 2005، 40).

ولعل هذا الوقوع في الاقتباس من الدين يؤكد من الناحية الفلسفية بما لا يدع مجالاً للشك، أن العقلانية الإنسانية عاجزة، وستظل عاجزة، عن الوصول إلى الحقائق الأخلاقية وأمهاً القيم الفضلى من غير طريق الدين، فالعقل، كما يرى بيوفيتش، "يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، لكن لا يستطيع أن يصدر حكماً قيمياً عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي" (بيوفيتش 1993، 186)، ولعل هذا ما يجعل بيوفيتش يجزم بأنه "لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين" (بيوفيتش 1993، 193)، ذلك لأن "القيم التي تسمو بالحياة الحيوانية إلى مستوى الحياة الإنسانية تبقى مجهولة وغير مفهومة بدون الدين" (بيوفيتش 1993، 191)، والسبب هو أن "لغز الإنسانية قد بدأ في لحظة الخلق، تلك المقدمة السماوية أو الفعل الإلهي الذي سبق تاريخ الإنسانية كله، وليس في مقدور العلم أو العقل أو الخبرة في حد ذاتها أن تساعدنا على في الاقتراب أو الفهم الأفضل لهذه الأمور كلها" (بيوفيتش 1993، 222).

2.5 نيتشه ونهاية الأخلاق

لقد أدى البحث عن أصل الأخلاق ببعض الفلاسفة الغربيين، إلى الوصول إلى نتائج ومواقف تنقض الأخلاق من جذورها، وتأذن بنهايتها، ويعتبر الفيلسوف الألماني نيتشه (1900م) الشاهد الأمثل على هذا النوع من الفلاسفة، فقد تجسدت في فلسفته الأخلاقية الفوضوية كل معاني الخطأ الأخلاق وأفول بريقتها، فلقد ذهب إلى أن معيار القيم الخلقية ليس الإرادة الخيرة كما تصور كانط ولا "الحس المشترك" كما قال هيوم، ولا الدين كما يعتقد رجال الدين، وإنما هو "إرادة القوة"، سواء كانت هذه القوة مادية أم عقلية، فقيمة الخير أو الشر التي ننسبها إلى أفعالنا تنف وراءها الرغبة في الحصول على القوة، فكل فعل من الأفعال التي نشعرنا بالقوة والتفوق والانتصار يكون فعلاً حسناً، والعكس بالعكس، كل فعل من أفعالنا التي نشعرنا بفقدان القوة والتفوق يكون فعلاً قبيحاً، يقول: "ما الخير؟ هو كل ما يعلي في الإنسان شعور القوة وإرادة القوة والقوة نفسها، وما الشر؟ هو كل ما ينشأ عن الضعف. وما السعادة؟ هو الشعور بأن القوة تنمو، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها" (إبراهيم 2005، 258)، وعلى هذا الأساس، أي إرادة القوة، فسر تاريخ الأخلاق، بحيث يذهب إلى أن الأخلاق الموجودة في الدين المسيحي ليست سوى أوصاف من ابتكار الضعفاء، أو قل العبيد، في مواجهة الأقوياء، أو الأسياد، يقول: "الحكم: "حسن"، لا يصدر بتاتا عن أولئك الذين تمت معاملتهم بالحسنى، بل الصالحون أنفسهم هم الذين حكموا على أعمالهم بأنها حسنة، أي بمقابلتها بكل ما هو سافل وحقير وعامي ورعاعي، من أعلى هذا الإحساس بالفارق "يحق ابتكار القيم وتسميتها... أكرر

أن الإحساس بالفارق والتميز، هذا الإحساس الشامل الجوهري الدائم والمهيمن الذي تشعر به فئة أعلى، فئة حاكمة تجاه فئة أدنى، اتجاه من هم في الحضيض، هو أصل التضاد بين الحسن والقيبح“ (نيتشه 2006، 20-21). إن الوجود عند “نيتشه” ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة، إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع، أنى توجهت فلن تجد غير إرادة القوة، فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الدولة والجماعة، فهي سر الوجود عنده، لذا يجب بناء المستقبل على أساسها (بدوي 1965، 2017-2018). إن الأخلاق عند نيتشه ينبغي أن تكون لا ضد الطبيعة وإنما مع الطبيعة، فكل ما يمنع الإنسان من التمتع بالحياة وفق الطبيعة لا يعتبر أخلاقيا، يجب على الإنسان أن يتغلب على القيم الدينية المزيفة، يجب عليه أن “يتخلص من الضمير والشفقة والرحمة، تلك المشاعر التي تطغى على حياة الإنسان الباطنية ... اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم” (بيجوفيتش 1993، 195).

وإذا تأملنا بعمق هذا التصور النيتشوي، نجد أن تأثير الفكر الدارويني على نيتشه كان حاضرا وبمقدار كبير، فقد كانت نتائج أبحاث داروين في مجال البيولوجيا حاضرة بقوة في هذا التصور، فأطروحة داروين في الصراع من أجل البقاء، كما يقول بيجوفيتش، “لا يفوز الأفضل (بالمعنى الأخلاقي)، وإنما الأقوى والأفضل تكييفا هو الذي يفوز” (بيجوفيتش 1993، 195). لقد أقام نيتشه دراسته للأخلاق على هذا الأساس الدارويني، بحيث تصبح الأخلاق معه—بحسب بيجوفيتش— مجرد تطبيق لقوانين البيولوجيا وتناجها على المجتمع الإنساني، وكانت النتيجة نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف والكرهية (بيجوفيتش 1993، 196)، ذلك لأن التقدم البيولوجي، في نظر بيجوفيتش، على كونه يمد الإنسان بمجموعة من الحقائق العلمية التاريخية التي تخص الأطوار البيولوجية التي تقلبت فيها الكائنات الحية والإنسان، لا يمكن أن يمدنا بقيم أخلاقية انطلاقا من هذه الحقائق، لأن هذه الحقائق تبقى من قبيل الوجود لا من قبيل الواجب، أو قل ما يجب، ف”إنسان داروين قد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجي (السورمان) أو الإنسان الأعلى، ولكنه يظل محروما من الصفات الإنسانية، ومن ثم محروما من السمو الإنساني، فالسمو الإنساني لا يكون إلا هبة من الله“ (بيجوفيتش 1993، 195)، ولا يخفى أن هذا التصور النيتشوي للأخلاق لا يعبر إلا عن إفلاس أخلاقي حقيقي أصاب حضارة الحدائة الغربية في الصميم، تصور، باسم فلسفة الأخلاق، خرج من الأخلاق بالمرّة ليحل محلها قانون الغاب، أو قانون البيولوجيا، الذي لا يعرف معاني الرحمة والشفقة والمحبة والإحسان ... وإنما يحكمه قانون حفظ البقاء، حتى إن المرء إذا تأمل في العنصرية النازية تبدوله، بتعبير

بيجوفيتش، كأنها خرجت من عباءة داروين ونيتشة (بيجوفيتش 2016، 224). وعلى هذا يمكن اعتبار فلسفة نيتشه الأخلاقية علامة كبرى على بداية أفول المشروع الحدائثي الغربي ونكسته الأخلاقية، على اعتبار أن بقاء الإنسانية متوقف لا على قانون حفظ البقاء وإنما على قانون حفظ الأخلاق. وخلاصة هذا المحور أن بيجوفيتش و عبد الرحمن يريان أن أي محاولة لبناء الأخلاق على غير الدين تنتهي بأمرين اثنين لا ثالث لهما، إما الوصول إلى حقائق أخلاقية مقطوعة في الظاهر عن الدين، لكن في الجوهر ذات أصول دينية تستر عليها فلاسفة الغرب لأسباب تاريخية واجتماعية، وإما الخروج بأفكار في الأخلاق هي عبارة عن خروج صريح من الأخلاق باسم فلسفة الأخلاق، وهذا كله يؤكد بالقطع أن الأخلاق ليست قيما من عطاء الأرض وإنما هي قيم نزلت من السماء، أو هبة من الله تعالى لعباده رحمة منه وعدلا.

6 عمه العقل المجرد والحاجة إلى الأخلاق الإلهية

بدأ مشروع عقل الحدائثة الغربية بتبشير الإنسان الغربي بمزيد من السعادة والأمن والرخاء، لكن هذا المشروع، على كونه حقق تقدما كبيرا وإنجازات مذهشة على المستوى الحضاري المادي، لم يستطع أن يجعل الإنسان الحدائثي الغربي يشعر بالسعادة في نمط حياته والرضا عن وضعه الوجودي، بل على العكس من ذلك، فقد أدى هذا المشروع، مع مرور الزمن، إلى إنتاج إنسان متشرد وجوديا، فعلى المستوى الاجتماعي تشير الاحصائيات إلى ارتفاع معدلات الانتحار والأمراض العصابية النفسية، وازدياد نسب الجرائم والإقبال على المخدرات والكحول، وانخفاض الشعور بالطمأنينة والأمن لدى المواطنين، أما على المستوى الأدبي ف"تشير الفنون إلى الضياع الإنساني، والبؤس الفكري والأخلاقي، والعنف، والوحشية، والخلو النفسي في قلب الثراء والقوة للعالم المتقدم، يكتشف المسرح إنسانا يأسا عنيفا تطوقه النفس اللوامة" (بيجوفيتش 1993، 128)، وعلى المستوى الفلسفي ظهرت الفلسفة العدمية والتشاؤمية التي ترى أن مصير الإنسان مصير مأساوي لا أمل فيه، وأن النتيجة النهائية لجميع مساعي الإنسان والوجود الإنساني بأسره ظلام وضياع (بيجوفيتش 1993، 127)، حتى أصبح التقدم الذي أحرزته الحدائثة الغربية، وتحززه، على المستوى الحضاري المادي، يبدو كما لو كان محكوما بقاعدة "المعاملة بنقيض المقصود"، بحيث بدل أن يعود هذا التقدم المادي والرفاه الاقتصادي على الإنسان بالشعور بالسعادة، يعود عليه، بخلاف ذلك، بالشعور بالفراغ الروحي والقلق النفسي والغربة

والاستلاب ... حتى أصبحت "الرفاهية تبدو في الصورة البرانية، والعبثية هي الصورة الجوانية للحياة" (بيجوفيتش 1993، 127).

والأسئلة الملقاة على الإنسانية اليوم في نظر بيجوفيتش إزاء هذه الحقيقة التاريخية، هي: ما سبب عمه أو انتكاس الحدائثة؟ أين يوجد العطب؟ وكيف يمكن تجاوز هذا الوضع؟ إن سبب عمه أو انتكاس الحدائثة الغربية يتمثل، عند بيجوفيتش، في الإخلال بأهم خاصية يتحدد بها الإنسان، وهي "وحدة ثنائية القطب"، أي ثنائية الجسد/الروح، أو بتعبيره الحضارة/الثقافة، أو الحضارة/الدين، إن مظاهر البؤس والشقاء والتعاسة التي يعيشها الإنسان الحدائي الغربي راجعة، بالأساس، إلى إخلال الحدائثة الغربية بتوازن الإنسان المادي/الروحي، إذ قامت بتقوية جانب المادة، أو الحضارة، على حساب تفكير جانب الروح، أو الدين، فأنتجت لنا إنساناً غربياً مادياً غريباً يعيش صراعاً داخلياً بين القيم الفطرة الروحية والقيم النفسية المادية، أو قل يعيش "صراعاً داخلياً بين المثل العليا المسيحية والنماذج السياسية للمجتمع الذي تطورت فيه منفصلة مستقلة عن هذه المثل العليا ... الكنيسة ترعى الروح، والدولة تتحكم في الأجساد وفقاً للسلمة القائلة: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله، لقد سمح للإنسان الغربي أن يكون مسيحياً في حياته الخاصة، وأن يكون مكافيلياً في معاملته العامة وأعماله" (بيجوفيتش 1993، 316-317)، وفي هذا النمط من الحياة القائم على خصخصة القيم الروحية والخلقية وعمومة القيم المادية والدنيوية، لا نستغرب أن تظهر الفلسفة العدمية والتشاؤمية التي تشكو في ظاهرها من غياب المعنى والغاية، ولكن في العمق يمكن اعتبارها، في نظر بيجوفيتش، ضرباً من ضروب الاحتجاج على غياب المعنى وأفول الغايات ونهاية الأسرار الوجودية، وبتعبيره "ليست إنكاراً للألوهية ولكنها احتجاج على غيابها" (بيجوفيتش 1993، 130)، فالفلسفة العدمية، في عمقها، عبارة عن بحث ديني عن المعنى والغاية بطريقة غير مباشرة، فهي عبارة عن "رفض الهدف الديني للحياة الإنسانية، أو رفض الوظيفة الدنيوية" (بيجوفيتش 1993، 131)، صحيح أنها لا تتحدث بطريق مباشر عن الدين أو الحاجة إلى الدين، ولكنها "تعبّر بوضوح عن الاعتقاد بأن الإنسان والعالم ليسا مصنوعين بالمعيار نفسه، إنها تعبّر عن القلق، والقلق بجميع درجاته هو قلق ديني" (بيجوفيتش 1993، 131) والفرق بين البحث الديني الخالص والبحث الديني الذي تنطوي عليه العدمية، هو أن "الإنسان—وفق التصور الفلسفي العدمي—في هذا العالم كائن غريب وضائع بلا أمل، أما في الدين فهناك أمل في الخلاص" (بيجوفيتش 1993، 131).

لا يمكن، في نظر بيجوفيتش، الخروج من هذا الوضع الحدائي المنتكس إذا سلكنا سبيل الحضارة، لأن الحضارة، باعتبارها تعبيراً عن علاقة الإنسان بالطبيعة والأشياء من حولنا، "أبعد من أن تمتح

لحياتنا معنى، وإنما في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا ... ومن المستحيل أن نجد في هذه الحضارة - إذا اعتمدنا عليها وحدها - أي قوى يمكن أن تحارب هذا البلاء، بل أكثر من هذا إذا اقتصرنا على سلم القيم السائدة في هذه الحضارة، فلن نجد قيمة أخلاقية واحدة يمكن أن تسد الطريق أمام غزو الإباحية أو تقاوم انتشار الخمر... إن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها، أعني بواسطة الثقافة" (بيجوفيتش 1993، 124-126)، ذلك لأن الثقافة، على عكس الحضارة لا تعري الإنسان بالحياة البرانية على حساب الحياة الجوانية ولا تدفعه إلى الاستغراق في الحاجات والرغبات، وإنما تميل، وفقا لطبيعتها الدينية، إلى التقليل من احتياجات الإنسان أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية الإنسانية (بيجوفيتش 1993، 96)، وعلى هذا يصبح السبيل الوحيد لإصلاح ما أفسدته الحدائث الغربية هو إعادة التوازن إلى وحدة الإنسان، أي وصل المادي بالروحي، أو وصل الحضارة المادية بالروح الدينية، أو وصل العقل بالوحي الإلهي المنزل، بحيث يكون الجانب المادي تابعا للجانب الروحي، فلا يسمح بالانغماس في الحضارة إلا بالقدر الذي لا يخل بحاجات الروح، على اعتبار أن "الإنسان مخلوق ذو طبيعة مزدوجة، جسد وروح، والجسد ما هو إلا حامل الروح، هذا الحامل مر بمراحل نمو، ومن ثم فله تاريخ، بينما الروح لا تاريخ لها، فهي نفخة من روح الله الجسد يخضع للعلم، أما الروح فتخضع للفن والأخلاق" (بيجوفيتش 2016، 209)، فلا بد إذن، وفق تصور بيجوفيتش، من تنشئة إنسانية جديدة، إنسانية تأخذ موقعا وجوديا جديدا في هذا العالم، وليس هذا الموقع سوى الوسطية الأخلاقية، ووسطية تجمع بين الباطن والظاهر، أو بين الروح والجسد، أو بين الدنيا والآخرة، فكل "قدر الإنسان على هذه الأرض، أن يأخذ موقعا بين هاتين الحقيقتين المتضادتين" (بيجوفيتش 1993، 318)، وفي نظر بيجوفيتش، لا دين يقدر على الوفاء بهذه الوسطية الوجودية مثلها يقدر الإسلام، لأنه يعترف بالثنائية في طبيعة الإنسان، إذ هو دعوة لحياة مادية روحية معا (بيجوفيتش 1993، 318).

يتقاطع عبد الرحمن مع بيجوفيتش في هذه النظرة التقويمية للحدائث الغربية، فلقد ذهب إلى أن الحدائث الغربية حدائث أحادية البعد الوجودي، وتمثل هذه الأحادية في البعد المادي الدنيائي فقط، فلا أحد ينكر أن الحدائث الغربية قد حققت تقدما كبيرا وفتوحات عظيمة في المجال التقني والعلمي والاقتصادي، كما أطلقت العنان لحرية إنشاء الحاجات والرغبات في مجال الماديات والشهوات، حتى غدا شعارها هو "أنت تستهلك إذن أنت موجود"، لكن بالمقابل ينبغي أن نعترف بأن هذا التقدم الهائل في القوة المادية قد "ورث أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة" (عبد الرحمن 2006، 57). إن الحدائث الغربية، عند عبد الرحمن، حدائث معوقة تمشي على

رجل واحدة، لأن التقدم المادي الذي أحرزته في مختلف المجالات الإنسانية الدنيوية ليس إلا واحداً من عمودين اثنين تقوم عليهما الحداثة الإنسانية الحقّة، أما العمود الثاني فهو "الحداثة الروحية" (عبد الرحمن 2006، 58)، وعلى هذا فالإنسانية اليوم مطالبة بمداواة هذه الإعاقاة، وذلك بمراجعة مسار الحداثة الغربية، بل تقويم هذا المسار. وهذا الدواء، عند عبد الرحمن، يتمثل في تخليق الحداثة الغربية، أي إعادة وصل الحداثة المادية بالحداثة الروحية، أو الخلقية، بحيث يكون التحديث المادي مؤسساً على التحديث الروحي، أو الخلقية، وموجهاً به، حتى تكون مستوعبة للإنسان في كليته وجمعيته، أو قل طبيعته المزدوجة، وهي طبيعة ليست مادية فقط كما تدعي الحداثة الغربية اليوم، وإنما طبيعة مادية روحية، فعلى الواقع الحدائث الغربي اليوم "أن يستوعب روح الإنسان كما يستوعب جسمه، فينهض بحاجات روحه كما نهض بحاجات جسمه"، بل يجب "أن تكون تلبية الحاجات المادية موقوفة على تلبية الحاجات الروحية" (عبد الرحمن 2006، 58)، وهذا التصور لتقويم الحداثة الغربية يقوم على مسلسلة دينية رائخة، وهي أن "جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته" (عبد الرحمن 2006، 58)، وفي سياق هذا التقويم تتساءل: أي أخلاق قادرة على تصحيح مسار الحداثة الكونية المزعومة اليوم؟

في نظر عبد الرحمن، لا يمكن تصحيح الحداثة الغربية بأخلاق من إنتاج هذه الحداثة نفسها، وهي أخلاق ذات طبيعة أنانية ومصالحية تكرر التعلق بالماديات، لأن هذه الأخلاق هي التي كانت سبباً في انحراف الحداثة الغربية عن مسارها الصحيح، وإنما المطلوب هو البحث عن أخلاق أخرى تكون قادرة على تقويم اعوجاج الحداثة الغربية ودرء آفات المدمرة، وفي نظره لا أخلاق قادرة على هذا التقويم سوى أخلاق الدين الإلهي المنزل، وبالذات أخلاق الإسلام، فالأخلاق التي تقدر على قهر آفات الحداثة الغربية هي أخلاق "دين الإسلام" (عبد الرحمن 2006، 87)، لأنه "الدين الخاتم" (عبد الرحمن 2006، 88)، ومقتضى هذه الخاتمية هو أنه—يعني الدين—اجتمعت فيه جميع القيم الأخلاقية التي جاءت بها الرسالات السماوية السابقة وزاد عليها بقيم جديدة تحقياً لمزيد من تقدم الإنسانية في سلم القيم الخلقية السنية.

وخلاصة هذا المحور أن يجوفيتش وعبد الرحمن، يريان أن الحداثة الغربية قد انقلبت على الإنسان بآفات مدمرة، وأصبحت تهدد ليس كيانه فحسب، بل وجوده في هذا العالم، ولا سبيل إلى درء هذه الآفات والخروج من هذا الوضع المقلق إلا إعادة الاعتبار للجانب الروحي في الإنسان، وذلك بالرجوع إلى أخلاق الدين الإلهي المنزل، فهي الوحيدة التي بمقدورها النهوض بإنسانية الإنسان المفقودة. والحاصل من هذا المقال كله، أن يجوفيتش وعبد الرحمن، يريان أن عقل الحداثة الغربية أفلس في مجال الأخلاق أيما إفلاس، ففشل في إخراج إنسان آدمي، بل، على العكس من ذلك، أخرج

إنسانا ماديا متمردا على آدميته، وفاقدا لجوهره الإنساني، والسبب هو أن هذه العقل أخل، في مساره التحديتي، بحقيقة ازدواجية الوجود الإنساني، أو قل ثنائية الروح/المادة، إذ اكتفى بالجانب المادي من هذه الثنائية الوجودية، فأصبحت الحداثة، مع مرور الزمن، تبدو أشبه بحداثة الآلات منها بحداثة الإنسان الحقة، فلقد استطاع العقل الحدائي أن يحدث الأشياء التي تحيط بالإنسان، لكنه فشل فشلا ذريعا في تحديث هذا الإنسان، لقد كان تعريفه للإنسان تعريفا خاطئا، تعريفاً يحصره في جملة من العوامل الطبيعية أو الاقتصادية أو الجنسية، بينما الواقع أن الإنسان عبارة عن ذات واحدة، أو قل وحدة منسقة، تجتمع فيها الصفات المادية مع الصفات المعنوية، الروحية والوجدانية، وليس مجموعة من الأجزاء التي يمكن فصل بعضها عن بعض. وعلى هذا فلا سبيل إلى إصلاح أعطاب عقل الحداثة الغربية إلا سبيل الحداثة الدينية، أو قل الحداثة الروحية، فالإنسانية الحديثة اليوم تحتاج إلى جرعة روحية كبيرة، تكون بمقدار الجرعة المادية التي أنتجت هذه الحداثة، فلا يندفع الداء إلا بضده.

خاتمة

حاولت في هذا الفصل أن أوضح مجمل فلسفة بيغوفيتش في مقاربة سؤال الأخلاق في سياق الحداثة الغربية، وتقاطعها مع فلسفة طه عبد الرحمن، وفي نظري ما كان بالإمكان لهذا التقاطع أن يكون لولا أن الفيلسوفين يشتركان في التسليم بمبادئ ومقدمات، أبرزها ما يأتي:

- الوحي الإلهي المنزل ليس تسلطا على الإنسان ولا تقييدا لحرية، كما ادعت الحداثة الغربية، وإنما هو تشریف للإنسان وتموير له، وتوسيع لآفاق عقله وحرية، فالعقل الذي لا يفارق المحسوسات كلا عقل، كما أن الحرية التي لا تخرج عن دائرة الهوى كلا حرية.

- قيمة الفكر تتحد بالاستقلال والإبداع، فبيجوفيتش—مثل طه عبد الرحمن—على كونه ممن استوعب مختلف مدارس الفلسفة الغربية وتكون في مناهجها، بقي صامدا في وجه إغراءاتها، فلم تلتهمه في لحظة التكوين مثلما التهمت كثيرا من أقرانه من المفكرين المسلمين، بل كان على قناعة تامة بأن المنتج الفلسفي الغربي مخصوص بالمجال التداولي الغربي لا يمكن تعميمه على الأمم الأخرى، لذا وجدناه يحرص أيما حرص على أن يكون جوابه على الإشكالات التي يطرحها سؤال الأخلاق جوابا مستقاليا، لا يقلد فيه لا المعسكر الغربي ولا المعسكر الشرقي.

- لا استقلال في فكرنا ما لم يلبس لباس المجال التداولي الإسلامي ومقتضياته الأخلاقية والمعرفية والعقدية، فييجوفيتش وعبد الرحمن، إنما يبنيان تصوراتهما وأفكارهما—فيما يقدمه من أجوبة فلسفية—على مسلمات المجال الإسلامي.

- قصور العقلانية الغربية، فييجوفيتش يرى، كمنظيره عبد الرحمن، أن العقلانية الغربية عقلانية قاصرة عن إدراك المعاني الغيبية والحقائق الإيمانية ومعاني القيم الأخلاقية السنية؛ لأنها عقلانية حسابية، أو قل أداتية، لا تصلح إلا لعقل الآلات والجمادات، ولا يمكن لها إدراك هذه المعاني والحقائق إلا بالافتتاح على عالم الروح، المتمثل في الحقيقة الدينية، فالدين هو الذي بمقدوره أن يكمل العقلانية المجردة ويمدها بآليات ووسائل إدراك هذه المعاني والحقائق.

لقد آن الأوان للمفكر المقلد اليوم أن يعيد النظر في ما يأخذه عن الغير من مفاهيم وتصورات لا تمت بصلة إلى مجاله التداولي ولا تجيب عن أسئلة الإنسان المسلم ولا تنهض بأوضاعه ولا تدأوي همومه، بل أصبح من الواجب اليوم أن نستفيد من التجارب الفلسفية الإسلامية المعاصرة التي تقيدت بهموم الأمة، ورفضت الوصاية الفكرية، وسعت إلى إعادة الثقة للمسلم بترائه، أمثال تجربة محمد إقبال، وبداع الزمان النورسي، وعلي عزت بييجوفيتش، وطه عبد الرحمن؛ لأن الاعتزاز بهذه التجارب، باعتبارها عطاءات فلسفية إسلامية صريحة، بإمكانه أن يجنبنا تكرار بعض الأخطاء الفكرية التي وقع فيها سلفنا الحديث، وأن يسهم في محاربة آفة التقليد والانهار بحضارة اللوغوس.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، يسري. 2005. فلسفة الأخلاق: فريدريك نيتشه. بيروت: دار التنوير.
- بدوي، عبد الرحمن. 1965. نيتشه. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- بييجوفيتش، علي عزت. 1993. الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس. بيروت: مؤسسة العلم الحديث.
- بييجوفيتش، علي عزت. 2016. هروبي إلى الحرية. ترجمة محمد عبد الرؤوف. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 2013. الحوار أفقا للفكر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
- عبد الرحمن، طه. 2014. بؤس الدهرانية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
- عبد الرحمن، طه. 2012. سؤال العمل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2006. روح الحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2005. سؤال الاخلاق. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2006. العمل الديني وتجديدي العقل. بيروت. المركز الثقافي العربي.

كانط، إيمانويل. 2012. الدين في حدود العقل. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول.

كانط، إيمانويل. 1970. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. القاهرة: دار النهضة العربية.

مدين، محمد محمد. 2009. فلسفة هيوم الأخلاقية. مصر الجديدة: دار التنوير.

المسيري، عبد الوهاب. 2007. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دمشق: دار الفكر.

نيتشه، فريدريك. 2006. جينولوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

الاعتراف في المجال العام نقد أثماني لمفهوم فوكو "الاعتراف والسلطة"

عصام عيدو

مقدمة

يعالج هذا الفصل مسألة الاعتراف في المجال العام، في فلسفة كل من ميشيل فوكو وطه عبد الرحمن، وصلته بمفاهيم ثلاثة هي: التسيّد والذات والنماذج المعرفية، والنتائج الأخلاقية المترتبة على الاعتراف على المستويين الفردي والاجتماعي.

يطلق الاعتراف ويراد به عدد من المعاني اللغوية والاصطلاحية (بغوره 2012، 22-32)، ولكن الباحث يستعمل الاعتراف هنا بمعنى الإقرار (confession)، أي إقرار الذات الإنسانية بحقيقة أفعالها الخاصة. وهو بهذا المعنى يقترب من مفهوم التوبة بمعناها الواسع، لأن التوبة تتطلب إقراراً بحقيقة الذنب، وإن كان هذا الإقرار يتخذ صوراً متعددة بعضها يقع في المجال الخاص وبعضها في المجال العام. وتختلف نتائج الاعتراف بحسب مجاله وحدوده، فالاعتراف في المجال الخاص (أي القاصر على الذات والجانب الجواني) ربما لا يترتب عليه إلا نتيجة أخلاقية خاصة بالذات الإنسانية وحدها، أما الاعتراف في المجال العام (أي الجانب البراني سواءً كان مجتمعاً أو قانوناً أو سلطة) فيترتب عليه مجموعة من النتائج السياسية والاجتماعية والسياسية-الجنسية بالإضافة إلى النتائج الأخلاقية المتعلقة بالذات الفردية.

تناول فوكو مفهوم الاعتراف وتاريخه وسياساته بشكل واسع في ثلاثيته "الجنسانية" وفي كتاباته ومحاضراته الأخرى، وهي كتابات تتصل بسياق فلسفي غربي واسع سنشير إلى طرف منه؛ بغية البناء عليه لتقديم نقد أثماني لفلسفة فوكو واستمداداتها، مستعينين—بشكل رئيس—بفلسفة طه عبد الرحمن وخاصة كتابه "روح الدين" الذي يُعتبر تأسيسياً وألصق بموضوع هذا الفصل، وإن كان النقاش سيتمد إلى بعض نصوص القرآن والحديث والتصوف ذات الصلة. والمراد بالنقد الأثماني الفلسفة

التي قدمها طه والتي تتأسس على مسلمة تعددية الوجود الإنساني والإنسان العمودي المخلوق ليكون في عالَمين: عالم الغيب والشهادة، والمتصل بعالم الخالق الأمر الواسع من خلال الميثاق الذي أوْتَمَن عليه والأمانة التي حملها والمتجلية بالاعتراف بالدينونة لهذا الخالق.

لم يناقش طه—بشكل مباشر—مسألة الاعتراف في المجال العام¹، ولكن الفلسفة التي يقدمها تتصل بالاعتراف ومآلاته ونوازعه النفسانية؛ كونها تتصل بفكرة التسيد الإنساني والسلوك الإحساني وتؤثر في مطلب صلاح الفرد والمجتمع. وربما يكون العمل الأكثر صلة بموضوع هذا الفصل هو الدراسة التي أجراها الزواوي بغوره في كتابه "الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية"، الذي ناقش فيه مسألة الاعتراف (recognition) بالهويات الأخرى وحقها في اختيار مختلف عن خيار الأغلبية أو السلطة المهيمنة، وحاول فيه تأسيس مفهوم جديد للعدل نطاقه الفلسفة الاجتماعية (بغوره 2012، 14). ولكننا هنا نتميز بين اعترافين: اعتراف يتصل بالفلسفة الأخلاقية ويقوم على اعتراف الذات بأفعالها الخاصة ويتصل بإنصاف النفس وعدم ظلمها، ونتأججه إما أن تكون أخلاقية إن كان فضاؤه لا يتعدى الذات الإنسانية أو أخلاقية وسياسية واجتماعية إن كان مداره المجال العام. واعترافٌ يتصل بالفلسفة الاجتماعية ويقوم على العدل المجتمعي (بغوره 2012، 206) وعدم ظلم الآخر. وفي حين ركز بغوره على الثاني سنركز في هذا الفصل على الأول.

تتمثل أهمية البحث ومشروعيته في الجانب الأخلاقي الذي تمثله نظرياً كل من فلسفة فوكو وطه وتحديداتهما لحقيقة القمع ومصدره ومستوياته، وما يترتب على معارضة القمع من تسيدات جديدة ترسخ فساد الذات الإنسانية أو تقوي صلاحها. والبحث وثيق الصلة بواقع جديد تعيشه الذات الإنسانية يفرض عليها أينما اتجهت الاعتراف نتيجة الرقابة والتقصي وفضح اللامرئي، حيث أصبح العالم في شقه الغربي مجتمعاً معترفاً نقل مجالاً لا مرئياً—يفترض أن يكون خاصاً وفقاً للسائد—إلى العام والمرئي.

يعالج البحث موضوعه عبر مقارنة تحليلية مقارنة لنصوص طه وفوكو وسياق كل منهما وتلقياتهما الغربية والعربية. يبدأ البحث أولاً بمناقشة تلقي كل من الفلسفتين ومدارهما وسياقهما، ومن ثم

1 تعرض طه لمناقشة مسألة المراقبة والتجسس والسلطة المجتمعية في كتابه "دين الحياة" وأشار إلى أفكار فوكو

عن السلطة والمراقبة (عبد الرحمن 2017ب، 162-165).

يقوم بتحليل مقارنة لعدد من المفاهيم المتصلة بالموضوع وهي: السلطة (القمع/التسيد)، والذات الإنسانية، والنماذج المعرفية (الابستيمات) وتحقيها. وفي هذا التحليل يتوسل البحث شرح الأسس والاستمدادات المعرفية لكل من الفلسفتين، ومن ثم يبني عليها في تحديد جوهر التسيدي والذات في كل من الفلسفتين بغية تقديم نقد دقيق لمفهوم التسيدي والذات عند فوكو. هذا النقد سيؤدي بدوره إلى التوصل لغرض البحث المتعلق بالاعتراف في المجال العام وسياساته ومآلاته الأخلاقية واتصاله بمفهوم التسيدي والذات والنماذج المعرفية في كل من الفلسفتين، وما يترتب على ذلك من نتائج أخلاقية فردية ومجتمعية.

1 فوكو وطه: التلقي المفتوح

تسم مقارنة فوكو وطه بثلاث خصائص مهمة هي الشمول والسعة وتعدد التلقي. فشمولها من جهة أن كلاً من المقاربتين يقدم نظرية تسعى لحفر معرفي دقيق يشمل جميع مساحات الذات الإنسانية في مظاهرها الظاهرة والباطنة، الخاصة والعام، البرانية والجوانية. فنصوصهما تسعى إلى تقديم تصور وتحليل شامل وعميق وحفر فلسفي بغية تشكيل فهم ذي ثلاثة مناح: للذات الإنسانية بوصفها ذاتاً عارفة وموضوعاً للمعرفة، ولأخلاق وتاريخها ونظم تشكيلها وبنائها المعرفية، وللسلطة المتسيدي الظاهرة والباطنة، والعلوية والسفلية، والقانونية والمجتمعية.

وسعتها من جهة أنها لا تغطي تاريخاً راهناً، وإنما تفتح نافذة على التاريخ الإنساني وفهمه ضمن نماذج معرفية مرّ بها التاريخ الإنساني عموماً والتاريخ الديني خصوصاً. وفي سعيها هذا قدمت طيفاً واسعاً ومتعددًا من المصادر المعرفية، شملت—في كتابات طه—الفلسفة العربية والغربية، وشملت—في كتابات فوكو—الفلسفة اليونانية والمسيحية والحدائثة الغربية، وإن اختلفت تفاصيل كلٍ من المقاربتين. فكتابات فوكو تميزت باستخدامها لعلم النسب (genealogy) وحفريات المعرفة (arche-ology) (سبيلا 45، 62؛ العيادي 1994، 20، 114-117). وفوكو أيضاً مؤرخ ولكنه ليس من طبيعة المؤرخين المعروفين، وكتاباته تدخل في حقل الدراسات التاريخية ولكنها لا تنضوي تحت ما يعرف أيضاً بالكتابات التاريخية (العيادي 1994، 116). أما كتابات طه فلم تُعَن كثيراً بحفريات المعرفة وتاريخ الأفكار، ولكنها قامت بتسريح الذات/النفس الإنسانية وطبقاتها المعقدة، وتوسيع دائرة الوجود الإنساني إلى دائرة اللامرئي وجعل الروح ركناً أساسياً لفهم تعقيدات النفس. وطه يمكن اعتباره

”المفكر المسلم الوحيد المعاصر بعد محمد إقبال الذي سلك مسلك تجديد الدين من الباب الفلسفي،“
وقدم حداثته إسلامية قائمة على الأخلاق (ولد أباه 2010، 71-72).

أما بخصوص التلقي، فقد تعددت تلقيات كل مقاربة؛ نظراً إلى توقعات القارئ وقبلياته المعرفية وزاوية النظر التي يُقبل بها على هذه النصوص. وربما تكون النصوص الشاهدة على هذا بالنسبة لفوكو أكثر مما هي بالنسبة طه؛ وربما يعود ذلك للتقدم الزمني النسبي لكتابات فوكو؛ فقد نشر الجزأين الأخيرين من تاريخ الجنسانية (“استعمال المتع”، و”الانشغال بالذات”) في بداية الثمانينيات. وقد وُصف فوكو بأنه أصغر فلاسفة الجيل عندما كان عمره 38 سنة (المسناوي وآخرون 2006، 7).
يمكن القول: إن فوكو ذهب إلى ما هو أبعد من تقديم تحليل للذات الإنسانية والبنية الأخلاقية؛ إذ قدم—في كتاباته بشكل عام والحوارات التي أجراها—نقداً لمعظم من تلقوه (إوالد 2004، 34).
فلا هو فيلسوف تقليدي، ولا هو مؤرخ تقليدي، كما أن مفهومه للسلطة والقمع والمعرفة لا يتفق مع تلك التصورات السائدة قبله، ولا مع التلقيات السطحية التي قرأته (فوكو 2004ب، 10؛ المسناوي وآخرون 2006، 132-136؛ العيادي 1994، 114-117، 124-125؛ سبيلا، 48).

ربما يصدق الوصف السابق أيضاً على كتابات طه؛ فقد تميزت بوضوحها وتقسيماتها وتأكيداتها المتكررة. صحيح أنها لا تنتقد المتلقين بشكل مباشر ولكنها تنتقد ضمناً التوظيفات السطحية لها، فيمكن لتلقيات عدة أن تعتمد فلسفة طه وتكون محل نقد بناء على فلسفة طه نفسها. وباستعراض كتابات طه عامة² و”روح الدين“ خاصة نجد أن النقد شمل طيفاً واسعاً من المذاهب الفكرية والعقدية والسياسية الغربية والعربية.

وعلى سبيل الإجمال، إن مقاربتني فوكو وطه لم تتقدما بعداً أحادياً للمعرفة، بل قدمتا تحليلاً معقداً وواسعاً وشاملاً، ومن يطالع نصوصهما ولم ينته بعد من تكوين نظرة كلية وعميقة عن مآلات فلسفتها قد تصدق عليه العبارة الشهيرة: كل ما خطر في بالك ففوكو وطه بخلاف ذلك!

2 على سبيل المثال انظر نقده لمسلك الجاربي البرهاني في كتابه ”تجديد المنهج في تقويم التراث“.

2 السياق التاريخي العام وموضوع القمع/التسيد

تنتمي كتابات فوكو إلى ما يُعرف بالفلسفة القارية التي تعود أولى موضوعاتها التي ناقشتها إلى موضوع "القمع" أو "عدم الحرية"؛ سواء كان القمع فردياً أم مجتمعياً. والقمع معناه هنا: التزام بقيم وأفكار محددة حول ما نفكر وما نتصرف بغض النظر عما إذا كان هذا الالتزام بوعي أو لا وعي (Kul-Want and Piero 2013, 20). تناولت كتابات الفلسفة القارية جميعها موضوع القمع بالدرس والتحليل. وبغية تفكيك القمع تولدت مجموعة من المفاهيم الفلسفية الحديثة التي أريد منها إحداث قطيعة حاسمة مع مصدر القمع والتسلط بكل مظاهره، سواء تجل عبر اللغة أو الماضي أو اللامرئي (الميتافيزيقي) أو الأيديولوجيا أو السلطة العليا أو القانون. ولّد التفكير في موضوع القمع سؤالاً فلسفياً آخر هو "كيف نؤكد إمكان التحرر من القمع دون اللجوء إلى الأفكار المسبقة التي تملي علينا الشكل الواجب لتجربة التحرر؛ نظراً إلى أن هذا الإملاء يفرضي إلى قمع آخر" (Kul-Want and Piero 2013, 12–13). القطيعة مع الأفكار المسبقة دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى تحديد دائرة ما هو فلسفي.

أول خطوة في هذا التحديد جاءت من الفيلسوف البروسي إيمانويل كانط (ت. 1804م) الذي أعلن صراحة أن الفلسفة لا شأن لها بمسألة وجود الرب؛ فقد اعتبر أنها ليست موضوعاً للمعرفة. وبهذا ألغى كانط الاهتمام التقليدي الفلسفي بالميتافيزيقا والوجود الأعلى الذي كان واحداً من الضمانات الأساسية لحقيقة وجود الذات أو النفس، ولكنه في الوقت نفسه اعترف بوجود علوي يتجلى بشكل غير معلوم، وأطلق عليه مصطلح (noumenon) ويعني الحضور الإلهي (Kul-Want and Piero 2013, 32–33). لفهم فكرة كانط لا بد من تفسير مصطلحات ثلاثة تحدث عنها كانط وهي التركيب، والآخر، والجماليات غير المرئية. فالتركيب يعني أن المواجهة مع الجديد تقتضي استبدالاً كاملاً لما هو موجود من قبل؛ سواء كان هذا الموجود وعياً ذاتياً أو هوية أو اعتقادات. وقد قاد التركيب كانط إلى توليد مصطلح الآخر (alterity) الذي يعني الشيء الذي لا سبيل لمعرفته أو تمثله. وهذا الشيء أطلق عليه كانط—المصطلح الثالث—(sublime) أي الجماليات غير المرئية أو ما وراء القياس والحساب (Kul-Want and Piero 2013, 34–38). هكذا حدد كانط دائرة الفلسفة في حدود المرئي.

هذه التأويلية الكانطية لم تُرق لفريدريك نيتشه (ت. 1900م) الذي اعتبر كانط مسيحياً ما كراً كعُلب فقد طريقه وضل عائداً إلى قصصه (Kul-Want and Piero 2013, 40). كان لا بد للقطع مع مسألة الرب إعلان موته وإنهاء الميتافيزيقا التي عنت بالنسبة له بنية ثنائية من المعتقدات أو الافتراضات المنظمة في صيغة ترتيب هرمي، وهي ليست أمراً دينياً (Kul-Want and Piero 2013, 40).

(33-40). ووفقاً لتصور نيته، فإن الواقع الأرضي لا يمكن أن يُرى في الميتافيزيقا إلا على أنه مظهر فقير من الحقيقة. وهذا يعني أن الأنظمة الدينية ظالمة؛ لأنها لا تثمن الوجود كما هو، في حين أن الوجود الكلي يخدم أهدافها، فهي تحن إلى الماضي حيث كانت الجنة أو إلى المستقبل حيث من المفترض أن تنال الجنة. كما أن الأحكام الأخلاقية لهذه الأنظمة تضع أتباعها كرهينة لرجاء الخلاص أو الطهارة عبر نفي الحياة الحاضرة، سواء تجلت هذه الأحكام عبر الوصايا العشر لموسى أو من خلال "أحب جارك" لعيسى. (Kul-Want and Piero 2013, 40-52). أراد نيته مقاومة النسبية والعدمية التي يمثلها الاعتراف بوجود العالم العلوي المجهول والحقيقة المتسامية التي أقر بها كانط، ولذلك قرر إعدام الميتافيزيقا، سواء الميتافيزيقا الدينية بأشكالها المختلفة المسيحية الخاص واليهودي العام وغيرها من الأنظمة الدينية أم الميتافيزيقا الأيدولوجية بشكلها الأعلى المتجلي عبر أنظمة اللغة والخطابات السائدة. ومن أجل مقاومة هذه العدمية رأى نيته أنه لا بد من الاعتراف بالعالم المعلوم فقط (phenom-enal world)، وهو غير ممكن إلا بالترحيب بمساهمة العلم (science) في الفلسفة كترياق محتمل للميتافيزيقا (Kul-Want and Piero 2013, 42-51).

بعد مقولة نيته حول "موت الرب أو الإله" جاء إعلان فوكو "موت الإنسان" (العيادي 1994، 125؛ المسناوي وآخرون 2006، 30). ويعني أن الإله الأعلى مات والإنسان الأدنى القبلي مات، وحل محلها الإنسان الأعلى، وهو إنسان جديد لا علاقة له بذلك الإله العلوي ولا بالإنسان القبلي، وإنما هو الإله متجسداً في الإنسانية. بعبارة أخرى، تم تأليه الإنسان أو حصل نزول جديد للإله على الأرض (المسناوي وآخرون 2006، 30). أدى هذا الإعلان عن ولادة الإنسان الجديد والاعتراف بالعالم الحاضر المرئي فقط إلى نشوء ما يعرف بالعلوم الإنسانية التي شهدت أول ولادة لها في القرن التاسع عشر، حيث صار الإنسان موضوعاً للمعرفة. ولكن بقيت العلوم الإنسانية محط تساؤل بالنسبة لفوكو، ففي دراساته التي أجراها حول تحليل ظواهر الجنون يظهر أن مساحات اللامكشوف في الإنسان كظاهرة اللاوعي تشير إلى أنه كلما تعمقنا في الإنسان تجزأ الإنسان واختفى (المسناوي وآخرون 2006، 28-29).

يمكن القول: إن كتابات فوكو تنتمي إلى هذا السياق الفلسفي للفلسفة القارية، حيث شغل موضوع القمع اهتمام فوكو (فوكو 2004، 10-12) وهو ما تجلّى في مجمل كتاباته بدءاً من "تاريخ الجنون" وانتهاءً بكتاب الجنسانية. ولا يمكن فهم مشروع فوكو دون فهم بنية الإطار المفهومي والسياق الفلسفي العام الذي خرج منه، وإن كان فوكو قد قطع معه فإن هذه القطيعة لم تغير من طبيعة الاهتمام بموضوع القمع الذي اشترك في تحليله الفلاسفة القاريون، كما انشغلوا بمتعلقاته التي لا

تزال تشغل العقل الغربي مثل مفاهيم النفس أو الذات (subject)، والطبيعة الإنسانية، والوعي، واللاوعي، والنظام الرمزي، والآخر، والعالم العلوي.

في المقابل، يمكن مقارنة النقد الأثماني الذي يقدمه طه على أنه بنية مفهومية خرجت من رحم التراث الإسلامي الواسع عبر حفر معرفي عميق في النص القرآني خاصة والنصوص الإسلامية عامة. فالأثمانية وما اتصل بها من مفاهيم مؤيدة أو ضدية، كالأمرية والحاكمية والتزكية والتشديد والتغيب وغيرها، استنبطت من النص القرآني عبر قراءة عرفانية خالصة. والقراءة العرفانية هنا مرتبة استدلالية اتكأ عليها عبد الرحمن بشكل خاص في تقديم رؤيته في "روح الدين" وفي كتاباته الأخرى (عبد الرحمن 2012، 219)، وإن كان قد بلورها مبكراً في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" في سياق نقده لكتابات محمد عابد الجابري.

أراد طه أن يقدم نقداً واسعاً وشاملاً لكل ما يتعلق بفصل عالمنا السفلي عن الحقيقة المتسامية العالية، ولذلك نقد المقاربات الديانية وغير الديانية (عبد الرحمن 2012، 319). وكان الموضوع الأول الذي انطلق منه في فلسفته الأثمانية هو التسيد (القمع) (عبد الرحمن 2012، 19-20، 25، 30، 91، 101-100، 319) والذات الإنسانية. وهما الموضوعان اللذان شغلا الفلسفة الغربية. ولكن ما يميز مقارنة طه عن المقاربة الغربية عموماً أنه انطلق من الذات الإنسانية نفسها وليس القمع (عبد الرحمن 2012، 25، 49، 53، 477، 489)، ما يعني أنه جواني في نقده، خلافاً للفلسفة الغربية عموماً باستثناء فوكو كما سيأتي. فنقد القمع اتخذ في الفلسفة الغربية صبغة برانية، فهي في نقدها للقمع تركز على الخارج المتسيد على الإنسان بوعي أو من دون وعي، سواء كان هذا الخارج قيماً أم أفكاراً أم أيديولوجيا أم حقيقة متعالية أم نظاماً لغوياً. أما نقد الذات الإنسانية في الأثمانية فهو مسألة وجودية تتصل بالإنسان نفسه الذي يجب ألا يفهم إلا على أنه منتم إلى عالين: عالم الغيب وعالم الشهادة، وأن قصر وجوده على أحد العالين هو جوهر الإشكال المركزي الذي يؤدي إلى القمع، سواء عند الديانيين أم عند غيرهم (عبد الرحمن 2012، 49). وهذا يعني أن الفلسفتين الغربية والأثمانية على طرفي نقيض في تحليل القمع. فالقمع المراد القطيعة معه في الفلسفة الغربية هو القمع الأثماني وما يتعلق به من أيديولوجيات تفترض تعدية هذا الإنسان إلى غير جماليات عالمه الحاضر، والقمع المراد في الأثمانية هو قمع الفلسفة الغربية وما يتصل بها من قصر الوجود الإنساني على هذا العالم. بعبارة أخرى، ووفقاً للنقد الأثماني، فإن الأثماني هنا في صراع مع العمودي (عبد الرحمن 2012، 14، 17، 31، 49). والأثماني ما يقصر الوجود الإنساني على عالمه الحاضر، والعمودي ما يجعل الوجود الإنساني متصلاً بالحقيقة المتعالية.

3 فوكو ومسألة السلطة والقمع

لم يجد فوكو عن الهمّ الفلسفي الكبير الذي شغل الفلسفة الغربية المعاصرة، فقد تحورت كتاباته حول ثلاثية السلطة والمعرفة والأخلاق. وكانت مسألة القمع والسلطة الأساس الذي بنى عليه فلسفته (فوكو، استعمال المتع 5-6)، ولكنه تجاوز النظرية السائدة غربياً حول وصل القمع والسلطة بالقانون والدولة والأيدولوجيا (العيادي 1994، 44؛ عبد الرحمن 2012، 109، 214، 240-241). هذا المفهوم الجديد للسلطة أشار إليه دولوز بقوله: "إن فوكو يرجوعه إلى كتابة نظرية سنة 1975—المقصود هنا كتاب "إرادة المعرفة"—ظهر لنا وكأنه الأول الذي ابتدع هذا التصور الجديد للسلطة، تصورٌ كنا نبحث عنه دون أن نعرف كيف نعثر عليه ونصوغه" (العيادي 1994، 127؛ سبيلا د.ت، 60).

كان فوكو—على وعي—بجدة تحليله وما قد ينتج عنه من التباسات لدى القارئ (فوكو 2004أ، 68، 68؛ العيادي 1994، 63، 72)، ففي رده على سؤال يتعلق بتصوير الناس عن رؤيته لمسألة السلطة والمعرفة قال: "إن الجمهور يتصور فوكو على أنه المفكر الذي قال: إن المعرفة تمتزج بالسلطة، وإن المعرفة لم تكن سوى قناع يغطي بنى السلطة ... هذا التصور عموماً صحيح لكنه سطحي" (إوالد 2004، 34)، فهو صحيح لأن المعرفة تمتزج بالسلطة عند فوكو، ولكنه سطحي لأن المقصود بالسلطة ليس علاقة ثنائية بين حاكم ومحكوم ومسيطر ومسيطر عليه، وليست هي أيضاً القانون والدولة والطبقة، وليست بنية وليست قوة معينة؛ ولكن السلطة عموماً—سياسية أو غير سياسية—لا تقوم إلا في جماعة. وهذا يعني أنها ظاهرة اجتماعية تأتي من أسفل، ولتصورها ينبغي أن نفترض أنها علاقات القوة المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة، أي أن المجتمع كله يمارس دور السلطة بشكل منظم ومكثف (فوكو 2004أ، 74، 76-77؛ العيادي 1994، 44، 51، 54؛ سبيلا، 63). وهذا يعني أن قصر السلطة على مفهوم القمع، بالنسبة لفوكو، هو تصور سلبي كلياً وضيق وهيكلي. يوضح فوكو أن التصور السائد عن السلطة هو أنها مطابقة لقانون يقول: لا، ويقول: إذا لم تكن السلطة دوماً سوى سلطة قمعية وإذا لم تكن تفعل شيئاً آخر غير أن تقول: لا، فهل تعتقد حتماً أن الناس سيطيعونها؟ (سبيلا د.ت، 63). إن نجاح السلطة يتناسب مع ما تتمكن من إخفائه من آلياتها، والطرائق الجديدة للسلطة لا تتمثل في القانون بل في التطبيع، ولا تتمثل في العقاب بل في المراقبة (فوكو 2004أ، 71، 74).

هذا التحليل الجديد للسلطة سمح بتحول مفهومها من مجتمع العقاب إلى مجتمع المراقبة الذي يستعمل أدوات الإقصاء والإسكات والإعدام (فوكو 2004أ، 6؛ العيادي 1994، 22)، وهذا يعني بالنسبة

لفوكو أن هناك تحولاً معرفياً يصل إلى حد القطع الإبستمولوجي (العيادي 1994، 82). في هذا التحول المعرفي يوسع فوكو من دائرة القمع التي اقتصرت—في السابق—على الحقيقة المتسامية والماضي والإله الأعلى، ليشمل الذات المجتمعية والذات الإنسانية التي قد تمارس القمع في تمرداها على القمع. أدى هذا بفوكو إلى كشف حيلة "الفرضية القمعية" التي تعني الثورة ضد القمع، فرمما تكون صورة أخرى من صور السلطة. فكل تمرد ومقاومة هو سلطة بديلة عن السلطة، وهذا يعني أيضاً—بالنسبة لفوكو—أن تمرد الجنس على السلطة ربما يكون نوعاً من القمع، ولهذا يحذرنا من التمرّدات الاجتماعية التي ربما تكون وسيلة من وسائل مكر السلطة، فليس كل تمردٍ ينتج حقيقة (العيادي 1994، 30-31، 34، 67).

ولتحليل ظاهرة القمع سعى فوكو في كتابه "الجنسانية" إلى دراسة قترتين تاريخيتين متباعدتين: الأولى العصر الإغريقي القديم، وقد شغل الجزء الثاني من الكتاب المعنون باستعمال المتع، والفترة الثانية هي القرون الثلاثة الأخيرة التي تناولها في الجزء الأول من الكتاب المعنون بإرادة العرفان. حيث رأى أن ظاهرة القمع تجلت في العصر الإغريقي القديم عبر سلطة الملك على الدم والإمارة، بينما تجلت سلطة العصر الحديث عبر السلطة على الجنس والحياة (فوكو 2004أ، 116، 123؛ فوكو 2003، 234). وهذا يعني أن سلطة الملك في العصر القديم سلطة مباشرة تتعلق بإمارة كل من يهدد سلطته، أما في العصر الحديث فقد ظهرت في القرن التاسع عشر السلطة على الحياة والجنس حيث تولد مفهوم "السلطة الحيوية" أو "سياسة الحياة" (bio-politic) (فوكو 2003، 233-236)، ومفهوم الجنسانية الذي يمكن التعبير عنه بأنه "سياسة الجنس" (فوكو 2004أ، 86-90؛ 2004ب، 5). بدأت إرهابات هذه السلطة مع القرن السابع عشر وبشكل خاص مع نمو الرأسمالية والنظام البرجوازي حيث تم تخطيب الجنس من خلال طقس الاعتراف وتأكيد المرشدين على أنه ينبغي قول كل شيء (فوكو 2004أ، 19، 106-108). وفي القرن الثامن عشر صار هناك تعاضد منظم للقوى الجماعية والفردية؛ بغية تنظيم الجنس بواسطة خطابات نافعة وعمومية. لقد صار الجنس شيئاً يجب أن يقال منذ قرنين أو ثلاثة كان الهدف من تخطيب الجنس التعمير وإعادة إنتاج قوة العمل وإعادة تثبيت النمط السائد للعلاقات الاجتماعية، وبكلمة: إعداد جنسانية نافعة اقتصادياً ومحافظاً سياسياً (فوكو 2004، 29، 33).

إن فهم فوكو للسلطة وتعقيدها قاده إلى توليد مفهوم "السلطة الحيوية" كسمة للقرن التاسع عشر. فالسلطة هنا "سلطة رعوية" جديدة حلت محل السلطة الدينية، هي سلطة مستعدة للتضحية بذاتها من أجل حياة سكانها، وتُعنى بالخلاص والتوجه إلى الحاجات الحيوية وإنتاج الحقيقة بما في ذلك حقيقة

الفرد ذاته من خلال تقنيات الاعتراف في شكلها الكنسي ثم في تطوراتها اللاحقة من قبو المخبرات إلى سرير التحليل النفسي الذي ساعد بدوره في العبودية لسلطات النظام أكثر من امتثاله لمتطلبات الحقيقة (العيادي 1994، 55-56، فوكو 2004، 108-109). ومن ثم أصبح مفهوم الخلاص يشتمل على عدة معان: الصحة والرفاه والأمن والحماية من الحوادث بحيث حل عدد من الأهداف الأرضية محل الأهداف الدينية للرعية التقليدية، وحل التكفل بالحياة محل التهديد بالموت كسلطة جديدة خفية وغير مباشرة (فوكو 2004، 119؛ العيادي 1994، 55-56).

هذا التحليل المعقد الذي لا نعرف فيه طرفاً واحداً مباشراً للقمع، لدرجة أن المقموع قد يكون هو المتسلط وقد يكون أداة خفية بيد المتسلط، جعل فوكو يعترف بأن النقد الذي وجهه للقمع مفتوح على طريقتين: إما أنه يبدن مرحلة جديدة للتخفيف من المحظورات، أو أنه يشكل صورة أكثر مكرراً وسرية للسلطة (فوكو 2004، 12).

يمكن القول: إن فوكو وسع دائرة القمع الإغريقية المتجسدة في السلطة على الدم والموت، ودائرة القمع في الفلسفة الغربية المعاصرة المتجسدة في العالم العلوي المجهول والحقيقة المتسامية كما لدى كانط (noumenon)، أو في الميتافيزيقا وموت الرب كما لدى نيتشه، وأضاف دائرة جديدة يتجسد فيها موت الإنسان (الأدنى أو القبلي) وظهور الإنسان الأعلى والسلطة على الحياة والجنس والتطبيع مع القانون وبروز الإنسان كوضوع. وباختصار: رأى أن السلطة تأتي من أسفل وأن القمع ما كر وسلطة خفية، وهذا يعني أن الذات الإنسانية سواء كانت فردية أو جمعية هي مصدر القمع أو أداة القمع.

4 طه ومسألة السلطة والقمع

لا نكاد نجد في النصوص الفقهية والكلامية السائدة شكلاً للقمع والتسلط خارج حدود السلطة السياسية أو القانونية. وثنائية الظالم والمظلوم لا تقع—في الغالب—خارج إطار العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وعلى هامشها تشكلت فلسفة القمع ومقاومته على المستوى الجماعي والفردى. نجد هذا في الكتابات الاعتزالية المبكرة في مقاومتها للجبرية الأموية، وفي الكتابات الشيعية والكتابات الفقهية المتعلقة بموضوع "الخروج على الحاكم" و"البعي". أي أن مصدر القمع في هذه الكتابات براني وليس جوائناً، كما هو الحال في الفلسفة الغربية المعاصرة. وسببه في الفكر الاعتزالي المبكر ظلم الحاكم المعبر عنه بالفسق، وسببه في الفكر الشيعي سلب حق الخلافة من أهلها، وسببه في الفكر السني التقليدي السائد

هو كفر الحاكم الصريح الذي جعل علة للخروج عليه. تحيل هذه الأسباب جميعها إلى الخارج كمصدر للظلم، وتستبعد كون الذات الإنسانية مصدراً للظلم.

أما ظلم الإنسان لنفسه الذي أشار إليه القرآن في أكثر من موضع، فقد انشغلت به الكُتّابات الصوفية والأخلاقية كما نجد عند الماوردي (ت. 1058م) في كتابه "أدب الدنيا والدين" حيث يقول: "إذا كان العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه، وجب أن يبدأ بعدل الإنسان مع نفسه ثم بعدله في غيره" (الماوردي 1987، 116-117). ويكثر في الكُتّابات الصوفية الحديث بوضوح عن أن مصدر القمع هو الذات الإنسانية؛ ففي "الرسالة القشيرية" أفرد أبو القاسم القشيري (ت. 1073م) باباً مستقلاً عنونه بـ "الحرية" تناول فيه مفهوم الحرية عند متصوفة المسلمين، وأنه لا يتحقق به الإنسان إلا بالتجرد عن رق كل المخلوقات وعدم جريان سلطان المكونات عليه، بل ذهب المتصوفة المبكرون إلى ما هو أبعد من ذلك فاعتبروا أن صريح الحرية لا تصل إليه الذات الإنسانية إذا كان عليها من حقيقة العبودية بقية. بعبارة أخرى، فإن التحرر من تعب العبودية لا يتحقق إلا باستيفاء مقامات العبودية، بحيث ترسم الذات الإنسانية العبودية بلا عناء ولا كلفة. فالقمع هنا هو رهن الذات الإنسانية نفسها للخارج أو للداخل، ولا يتحقق الانفكاك منه إلا بإظهار السرية بين الذات الإنسانية وبين خالقها، وبالتجرد عن قيدين: قيد الخارج السفلي الأفقي وقيد صور أعمال الداخل. فالقمع تجلي هنا عبر خضوع الذات الإنسانية للعالم الأفقي، سواء كان خارجياً أم داخلياً، وسؤال الحرية والانفكاك من القمع لا يكون إلا بالتجرد عن هذا القيد الأفقي ووصول الذات الإنسانية عمودياً بالعالم العلوي.

يمكن فهم النقد الاثنائي لظه في هذا الإطار المفهومي الصوفي، فقد رأى أن مشكلة الإنسان الكبرى تكمن في أنه كائن ينسى الذكر والعهد الأول الذي عقده مع العالم العلوي قبل مجيئه إلى هذا الكون، وهو العهد المشار إليه في آية الميثاق: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (الأعراف: 172). والإنسان ينسى أنه خلق ليكون في عالمين: عالم الغيب والشهادة، وعالم الروح والنفس (عبد الرحمن 2012، 13-15)، وقد نتج عن نسيانه هذا نوعان من التسيّد: تسيّد محكم غير ديانِي، وتسيّد مشتبّه ديانِي. ففي تسيّده المحكم غير الديانِي قام الإنسان بفصل كامل بين العالمين، وأضفى في سبيل ذلك صفات العالم العلوي على نظامه السفلي، أي أنه قام بتغييب العالم السفلي وجعله متعالياً عبر إمامة الرب الأعلى وإمامة الإنسان القبلي أو تغييبهما عبر تأليه الإنسان. وفي تسيّده المشتبّه الديانِي وظّف الإنسان الغيب في خدمة الشهادة، أو العكس، أو مائل بينهما. ينتقد هذا التحليل طيفاً واسعاً من

الأنظمة الدينية وغير الدينية كالأنظمة العلمانية والديمقراطية والتصوف السياسي والحكومية وولاية الفقيه والإصلاحية الذرائعية والتجديدية والأنظمة العربية الحديثة والتقليد الفقهي السائد والتفقه الصناعي.

لم يقتصر النقد الائتماني فقط على هذه الأشكال الخارجية التي يظهر فيها القمع بصورة مباشرة، بل شمل صوراً من القمع غير المباشر يمكن إلحاقها بما اصطلح عليه فوكو بـ "الفرضية القمعية"، وتمثل في أن منطق التمرد على السلطة ومقاومتها يؤسس لسلطة جديدة. ما يعني إدراج حركات التمرد السياسي والاجتماعي ضمن مفهوم التسيد الخفي والمكرر؛ لكونه ينطوي على استحضار الذات الإنسانية السفلية وإثبات أحقيتها بالسلطة. وتكمن العلامة الفاصلة لفهم موضوع القمع وفق الرؤية الائتمانية في مسألة نكران الذات أو استحضارها، وأن النكران نفسه أو الاستحضار نفسه ربما يكون ما كرراً إذا لم يكن له صلة بعالم الروح والأمر. بعبارة أخرى، كل نكران أو استحضار للذات السفلية لا يرتبط بعالم الملكوت هو وقع غير مباشر، وكل نكران أو استحضار للذات الإنسانية يرتبط بعالم الملكوت هو حرية. معنى هذا أن الذوات الإنسانية—سواء كانت فردية أو مجتمعية—قد تكون ذواتاً قمعية، وأن الأنظمة السياسية التي قامت على الارتباط بعالم الروح قد تكون أنظمة قمعية أو غير قمعية، والذي يحدد هو البواعث والمآلات.

يمكن القول: إن موضوع القمع وما يتصل به من مفاهيم كـ "الفرضية القمعية"، لا يمكن مقارنته من زاوية واحدة. فما يبدو قمعاً في كل من الفلسفتين ربما يكون حرية، وما يبدو حرية ربما يكون قمعاً، والذات الإنسانية فردية كانت أم مجتمعية ذات ماكرة؛ فربما تمارس الحرية وتبني القمع، وربما تمارس القمع وتبني الحرية. فالقمع في كل من الفلسفتين يحدده الباعث والمآل، إلا أن الفرق الجوهري بين الفلسفتين هو مرجعية الأخلاق ونطاقها، ففلسفة فوكو تقصر الأخلاق على العالم السفلي المرئي الدنيوي الظاهر، بينما تمتد المرجعية في النقد الائتماني إلى العالم العلوي اللامرئي الغيبي، ما يعني أن الذات عند فوكو هي ذات أفقية بينما الذات الائتمانية هي ذات عمودية.

5 الذات الإنسانية بين فوكو وطه

نتج عن الاهتمام الفلسفي بموضوع القمع أسئلة قادت إلى نقاش مطول حول ماهية الذات الإنسانية. بدأت هذه الأسئلة على شكل: كيف حضرت وتجلت تجربة القمع ومن يمثلها؟ وما هو مفهوم النفس

الذي عبّر عنه فلسفياً بالذات (subject)؟ وما مفهوم الطبيعة الإنسانية التي عرفت تقليدياً بأنها الذات المتحددة مع الذوات الأخرى؟ كان للفلسفة التحليلية موقف حاسم تجاه هذه الطبيعة الإنسانية؛ فقد أكد نعوم تشومسكي أحد الفلاسفة التحليليين أنه لا بد أن يكون هناك شيء بيولوجي معطى غير متغير، أو فطرة تحكم المبادئ التي تقود تصرفاتنا الفردية والاجتماعية والفكرية (Kul-Want and Piero 2013, 18-19)، ولكن الفلسفة القارية شككت في هذا المنحى التحليلي للطبيعة الإنسانية، كما شككت بالادعاء الذي يفترض أن هناك حقائق كونية.

في تفكيكه لمسألة الطبيعة الإنسانية ومسألة تطور اللغة يتساءل فوكو: كيف اشتغل مفهوم الطبيعة الإنسانية في مجتمعنا؟ ولماذا كان هناك حاجة للاعتقاد به؟ بالنسبة لفوكو، ليس هناك فهم كوني خلف التاريخ والمجتمع، واختبار الوظائف الاجتماعية ومؤثرات المفاهيم والخطابات (أنظمة التفكير) لا بد أن يجري عبر فحص الممارسات الاجتماعية في مراحل تاريخية محددة (Kul-Want and Piero 2013, 20-21).

يقودنا هذا النقاش حول الطبيعة الإنسانية وخضوعها لنظام كوني أو فطرة ثابتة إلى بحث مسألة تأزم النقاش حولها بدءاً من القرن السابع عشر، وهي كيف تشكل الوعي لدى الإنسان وما حدوده؟ وهل للإنسان مقدرة على معرفة حقيقة الوجود والعالم؟ قادت هذه الأسئلة رينيه ديكارت (ت. 1650م) إلى اختراع مقولة "الكوجيتو": "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهذا يعني أن الشك حول وجود العالم في الحقيقة يبرهن على وجود العقل والذات الواعية (بغوره 2012، 37). قاد هذا لاحقاً جاك لا كان (ت. 1981م) إلى الحديث عن النظام الرمزي الذي يعني نظام التواصل (كاللغة والخطاب وما يتعلق بهما من الآداب والمحرمات)، والقواعد الحاكمة لهذا النظام وحتمية خضوع الإنسان له دون وعي كامل به. يعني هذا أن الإنسان خاضع للغة والنظام الرمزي وليس العكس، وأن الشخص بالنسبة للاكان لا يمكنه أن يحقق وعياً كاملاً يتعلق بالصيغة التي يقرر أن تكون عليها ذاته. يعمل النظام الرمزي هنا كأيدولوجيا يمارسها الناس ولا يعرفونها (Kul-Want and Piero 2013, 23-28, 31)، وهذا ما أدى بـ "كانط" قبل ذلك إلى إعادة التفكير بالذات الواعية ودائرة المعرفة الإنسانية وضرورة إخراج مسألة وجود الرب من البحث الفلسفي وأنها ليست موضوعاً للمعرفة، وأدى كذلك بنيتشه وفوكو إلى إعلان موت الرب وموت الإنسان الأدنى.

السؤال الجوهرى الثاوي وراء أعمال فوكو المتلاحقة هو كيف تتشكل الذات الغربية حين تصبح موضوعاً للمعرفة بالنسبة لذاتها (المسناوي وآخرون 2006، 131). في مقابلة له يؤكد فوكو أن هناك ثلاثة ميادين ممكنة للبحث في الذات ووجودها التاريخي، وتحدد هذه الميادين بحسب علاقات الذوات

بمسائل ثلاث هي الحقيقة والسلطة والأخلاق. ففي علاقة الذات بالحقيقة يُتاح لنا أن نكون أنفسنا بوصفنا منتجي معرفة، وفي علاقة الذات بالسلطة نكون أنفسنا بوصفنا ذوات مؤثرة في الآخرين، وفي علاقة الذات بالأخلاق يُتاح لنا أن نكون أنفسنا بوصفنا ذوات أخلاقية (العيادي 1994، 107). هذا يعني أن للذات—عند فوكو—ثلاثة مظاهر: ذات منتجة للمعرفة وذات سلطوية وذات أخلاقية.

قاد الاهتمام بمسألة الذات فوكو إلى الاشتغال على مشروع الجنسانية الذي يتحور نظامه العام حول تاريخ الأخلاق أو حول سؤال: لماذا نجعل من السلوك الجنسي مسألة أخلاقية؟ (المسناوي وآخرون 2006، 63). في الجواب عن "لماذا الجنسانية؟" يجيب فوكو: "إن الغرب لم يكتف—منذ المسيحية—عن ترداد: (المعرفة من أنت، اعرف ما يتعلق بجنسك)، هذا يعني أن الجنس كان دائماً—وخاصة في المجتمعات الغربية—ذلك المكان الذي تتعقد فيه حقيقة الذات الإنسانية والسلوك الذي يجب فحصه ومراقبته والاعتراف به وتحويله إلى خطاب" (المسناوي وآخرون 2006، 39). ويرى فوكو أن اهتمامه بالجنسانية نابع من اهتمامه بالمشاكل التي تطرحها تقنيات الذات أكثر بكثير من اهتمامه بالحياة الجنسية، فالحياة الجنسية مسألة رتيبة (المسناوي وآخرون 2006، 63).

البحث في الذات قاد فوكو إلى الحفر في ثلاثة نماذج معرفية عرفها التاريخ الغربي: الإغريقية والمسيحية والحدائثة. وأدى هذا الحفر إلى تناول موضوع الذات من عدة جهات، منها: أن القرن التاسع عشر شهد—نتيجة ظاهرة الاعتراف وتقنياته—ما يعرف بـ"الذات كموضوع للمعرفة"، أي صار هناك ذاتان: ذات عارفة وذات موضوع للمعرفة (العيادي 1994، 36-38)، الأمر الذي أدى إلى ولادة العلوم الإنسانية. وقد قاد جعل الإنسان موضوعاً للمعرفة إلى اكتشافات أهمها اكتشاف الذات اللاواعية، وهو ما قام به فوكو في تحليل ظواهر الجنون. وللحفر في معنى هذا الاهتمام في الذات وتاريخه، قام فوكو—كما سيتم بحثه لاحقاً—بتحليل مقارن لأخلاق الإغريق والمسيحية والحدائثة الغربية من جهات أربع: الباعث والغاية والوسيلة والمرجعية. وتوصل إلى توليد مفهوم السلطة الحيوية، حيث رأى أن السلطة الحديثة انتقلت من السلطة على الدم إلى السلطة على الجنس، وصارت هذه السلطة بمثابة أيديولوجيا يخضع ويساق المجتمع الغربي لها ويقوم بالاعتراف طوعاً ودون وعي بها.

هناك اعتراف فلسفي غربي يقوم على أن الذات الغربية تجد نفسها اليوم في أزمة مرجعية تجعلها تقف وجهاً لوجه أمام ضرورة إجراء تجربة جديدة عن الذات (المسناوي وآخرون 2006، 130). مفهوم فوكو عن تبخر الإنسان ومفهوم نظام لا كان الرمزي—الذي به لا يمكن للإنسان أن يحقق وعياً كاملاً يتعلق بالصيغة التي يقرر أن تكون عليها ذاته—يرجع سببه في الرؤية الاثمانية إلى مسألة

فصل الذات الإنسانية عن العالم العلوي، ونسيان حقيقة وجود الإنسان في عالمين. هذا النسيان أدى أيضاً إلى تجاهل الطبقات المعقدة والمتعددة داخل النفس الإنسانية الواحدة. فالذات الإنسانية في الرؤية الأثمانية ذات متعددة لا تقتصر على الوعي واللاوعي، كما أن التعادي الحاصل فيها أشد من التعادي السياسي بين المجموعات (عبد الرحمن 2012، 137، 140)، فالنفس الإنسانية ما هي إلا مرآة هذا العالم بكل مظاهره الباطنة والظاهرة.

يستند النقد الأثماني إلى الرؤية العرفانية الإسلامية القائلة: إن الإنسان جامع لمعاني الأكوان (الشاذلي 1999، 85)، وإن احتجاب الإنسان بكونه الحاضر وعالمه المرئي عن المعنى الكلي للأكوان هو خنق لوجوده وتقييد وإهانة له، وطريق للتسيّد على الغير وعلى النفس ذاتها، أي تسيّد النفس على النفس. وهذا هو المعنى المراد من الآية ﴿ثم رددناه أسفل سافلين﴾ (التين: 5) وفق الرؤية الأثمانية، والذي يعني تسلط النفس على النفس الناتج عن تغييب الأعلى (عبد الرحمن 2012، 252). وكلما ابتعد الإنسان عن العالم العلوي وانفك عنه، اشتد تسيده وقعه. وهذا يعني أن مأزق الحدائث التي تسببت في مأزق الذات الإنسانية ما هو إلا نتيجة لنسيان—أو تعمد نسيان—حقيقة وجود الإنسان في عالمين. والمخرج—وفق الرؤية الأثمانية—لا يكون بالتعالى الفوكوي من خلال الانشغال بالذات وكسر التماثل الخلفي أو المباشر مع السلطة، وإنما من خلال التعالي الذي يؤدي إلى إشغال الذات بخالفها وكسر تماثلاتها مع السلطة الخارجية ومع سلطة النفس ذاتها، والاعتراف بحقيقة الروح كسبيل لتزكية النفس وإزاعاجها.³ بهذه التزكية يتسع وجود الذات الإنسانية وينمو، وتبدسيتها يتم تجزؤها وخنقها (عبد الرحمن 2012، 266)، وهو معنى مستمد من الآية القرآنية ﴿قد أفلح من زكاهها﴾ (الشمس: 9).

إن أقصى حدود الذات الغربية هو الاعتراف بوجود شيء بيولوجي ثابت أو نظام رمزي لا سبيل للإحاطة به، أو الاعتراف بوجود ذلك الشيء الذي لا سبيل لتمثله؛ لكونه يقع وراء الحساب والمنطق (sublime) أو الاعتراف بالذات اللاواعية التي تجزئ معها الإنسان وصار موضوعاً للمعرفة. ترجع علة محدودية هذه الذات في الرؤية الأثمانية إلى طبيعة "النكران"، أي نكران الذات السفلية للعالم العلوي وبالتالي خنق الوجود الإنساني. والمخرج لا يكون إلا بعملية "الإثبات والحو" العرفانية، أي إثبات الذات العلوية ومحو الذات السفلية، وفي الإثبات انشغال بالذات وفي المحو إشغال الذات.

3 الإزعاج مفهوم طهوي يعني إخراج النفس ونقلها من حال أدنى إلى حال أعلى (عبد الرحمن 2012، 296)، وهذا المعنى جرت عليه أسنة المتصوفة، كقولهم: أزج الليل الندامى ... قطعوا الليل هيامى. أي أزج المحبون أرواحهم، فأزجت أرواحهم الليل بالشوق والمنادمة.

6 تحقيب النماذج المعرفية

قُسّم التاريخ المعرفي للغرب عامة إلى ثلاث حقب: الفكر اليوناني، والفكر المسيحي، والأفكار الحداثية (Kul-Want and Piero 2013, 64). وقد جرى فوكو على هذا التقسيم في مشروعه "الجنسانية"، الذي بحث فيه القمع أو السلطة ومصدر الإلزام الأخلاقي.⁴ والغرض من حفريات فوكو في التاريخ الإغريقي والمسيحي هو التنقيب النَّسَبِي (الجينيالوجي) الذي يراد منه بيان تشكل الذات الغربية وماهية المجتمع الغربي الحديث، وكيف أصبح مختلفاً (فوكو 2004 ب، 11؛ العيادي 1994، 116). في كتابه "استعمال المتع" يرى فوكو أن المنفعل إزاء متعه والخاضع لها هو شخص خاضع للسيطرة في الفلسفة الإغريقية، وأن الاعتدال هو الأساس للحكم على الأفعال والأشخاص والجنس. ويتحقق الاعتدال من خلال السيطرة على الذات بالذات، والتمرن على الموت بأن يعيش المرء كل يوم وكأنه آخر أيام عمره. وهذا الاعتدال يخص الرجال؛ لأن التحكم في الذات في أخلاق تلك العصور لا يمثل مشكلاً إلا بالنسبة للفرد الذي يجب أن يكون سيداً لنفسه وسيداً للآخرين، لا للفرد الذي عليه أن يطيع الآخرين، وهو هنا الرجل. وهذا يعني أن الأخلاق في العصور القديمة أخلاق رجولية، والنساء فيه خاضعات (فوكو 2004 ب، 23، 61، 64-67، 69، 84؛ العيادي 1994، 101؛ إوالد 2004، 31؛ المسناوي وآخرون 2006، 69). ولهذا كان يُنظر إلى الانحراف في المجتمع الإغريقي من زاوية: هل الإنسان أسير رغباته أو سيدها؟ فاللواط تعد انحرافاً عندما تمارس بإفراط أو في حالة انقياد الرجل لرغبته، أما إذا مورست باعتدال وتحكم فهي اعتدال ورجولة (فوكو 2004 ب، 82-84). ويمثل القمع هنا في عدم سيطرة الإنسان على ذاته أو في انفعاله إزاء رغباته أو في فقدان المرء طاقته، كأن يفقد القدرة على الانتصاب الذي يعد علامة على الفعالية الحقيقية (المسناوي وآخرون 2006، 72). فالفعل هنا هو العنصر المهم في هذه الفلسفة الأخلاقية، والزهد يرتبط بجمالية الوجود، والغرض هو تهذيب السلوك بحيث يكون في دائرة الاعتدال، والهلم الفلسفي والأخلاقي يتركز على مسألة السيطرة على النفس لا على فكرة المحرمات (فوكو 2004 ب، 90-91؛ المسناوي وآخرون 2006، 92).

4 مصدر الإلزام الأخلاقي—وفق فوكو—مظهر من أربعة مظاهر أخلاقية هي: الباعث، مصدر الإلزام، الوسيلة، والغاية أو المقصد (فوكو 2004 ب، 32؛ المسناوي وآخرون 2006، 78-81).

في المقابل، قام النموذج المسيحي على مفهوم الخطيئة والمحرمات التي لا تخص الرجولة وحدها، وتم ربط الجنس بالخطيئة، وصارت الرغبة—وليس الفعل—العنصر الأهم الذي يجب مراقبته وتطوير إطار تأويلي له؛ بغية الكشف عن الذات الراغبة (فوكو 2004 ب، 90-91؛ وإالد 2004، 31-32؛ بغوره 2012، 66). وهذا يعني أن الانشغال بالذات في العصر الإغريقي انقلب إلى انشغال بالآخرين ومراقبة رغباتهم من قبل القساوسة، بحيث صار مجرد الانتصاب—بالنسبة للقديس أوغسطين—علامة على حالة من السلبية وعقاباً على الخطيئة الأصلية (المسناوي وآخرون 2006، 72، 78-81، 96).

فيما يخص نموذج الحدائة، فقد شهد القرن السابع عشر ميلاد المحرمات الكبرى، وبدأ فيه تخطيب الجنس من خلال طمس الاعتراف (فوكو 2004 أ، 97). وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تم إعداد جنسانية نافعة اقتصادياً ومحافضة سياسياً، في ظل صعود النظام البرجوازي، كما سبقت الإشارة، وانحسبت الجنسانية في الأسرة الزوجية، حتى صار المجال العام يقوم على الطهيرة الصارمة التي تقوم على التحريم واللاوجود والصمت، ونشأ مفهوم السلطة الحيوية وصار الإنسان موضوعاً للمعرفة. هذا التحول في النموذج المعرفي من السلطة على الدم إلى السلطة على الجنس والحياة جعل حق الحياة مكتسباً بدل أن يكون موهوباً، حيث يرى فوكو أن الإنسان ظل لآلاف السنين حيواناً حياً قادراً على وجود سياسي، أما الإنسان الحديث فقد صار الحيوان الذي توضع حياته ككائن حي موضوع تساؤل؛ بسبب الجنسانية الحديثة ومفهوم السلطة الحيوية (فوكو 2004 أ، 119).

في هذا التحقيب المعرفي الغربي، نجد أن السلطة انتقلت من السلطة على الفعل إغريقياً، إلى السلطة على الرغبة مسيحياً، إلى السلطة على الجنس في العصر الحديث. فقد تم الانتقال من السلطة على الدم إلى الخطيئة ثم إلى الحياة، ويتدرج مصدر السلطات تاريخياً على شكل السلطة الرجولية، فالدينية، فالمجتمعية.

ولكن في محيطنا العربي، كيف يمكن لنا أن نحدد ما نحن عليه اليوم وما به نختلف عن تاريخنا القديم أو الوسيط؟ وكيف يمكن لنا تقديم تحقيب معرفي داخلي؟

أثمتانياً، يمكن اعتبار النموذج المعرفي الإسلامي نموذجاً نظرياً يتعلق بمهية الأخلاق الإسلامية وليس بالـ"ما صدق" التاريخي أو بالممارسات الإسلامية التي يمكن تعقبها في المذكرات والسجلات كما فعل فوكو؛ فإنه لا يمكن رد النموذج المعرفي الإسلامي إلى نموذج خارجي سابق عليه كالنموذج الإغريقي مثلاً، وإن أمكن ذلك فيمكن الحديث عن النموذج الإبراهيمي كحكمة أولى مؤسسة للنموذج الإسلامي. ولكن ما الفترات التاريخية المحددة التي شهدت أفكاراً وقيماً يمكن تحقيب

التاريخ الإسلامي بناءً عليها؟ الإجابة على هذا السؤال بتفصيل أمر يتجاوز حدود هذا البحث وغرضه، ولكن الحاجة إليه لا تبتأى فقط من جهة البحث التاريخي ولكن من جهة تجنب الاختزال عندما نتحدث عن الإسلام أو المجتمعات الإسلامية، وربما كان هذا أساس الرؤية الائتمانية في إجراءاتها فصلاً دقيقاً وشاملاً لجوانب التسيد الكامنة في الخطابات الإسلامية.

وفق الرؤية الائتمانية ونقائضها المتسيدة، يمكن إيراد التحقيب المعرفي الآتي: النبوة، والخلافة، والعصر العربي الحديث، فالنموذج النبوي يشتمل على القيم التي مثلتها أخلاق النبي محمد صلى الله عليه وسلم كتجسيد للشخصية الإبراهيمية، وهو النموذج الأساس للرؤية الائتمانية، أما نموذج الخلافة فقد اشتمل على الأفكار والقيم كما تجلت في حقبة الخلافة الإسلامية المتطاوله بما اشتملت عليه من تفاصيل معقدة، أما نموذج العصر الحديث فيشتمل نقائض الدعوى الائتمانية المتمثلة في التسيد المحكم والمشتبه في المحيط الإسلامي.

شغل التسيد المحور الأبرز الذي تم من خلاله نقد مجمل الخطابات. وتأتي إشكالية التسيد من إثبات الذات الإنسانية السفلى — ذكراً كانت أو أنثى — وفصلها عن الذات العليا، ما يعني أن الاعتدال يكون في الفعل الموافق لأخلاق الدين. وبعبارة طه، فإن الائتمانية هي الأمرية (عبد الرحمن 2012، 368-370) التي تعني التدبير التعبدية أو السياسة الإحسانية التي تقول بوجود أصل واحد هو الأمانة التي تستلزم الاختيار.⁵ ولا بد لهذه الرؤية الائتمانية من ثلاثة أركان: الأول: الفطرة وهي الذاكرة الغيبية التي تشير إلى قبول الإنسان العهد الأول الذي أخذه الله عليه، والثاني: التفاضل ويعني الإلزام بدين واحد أو مبدأ أخلاقي واحد هو في حالة طه الإسلام، والثالث: التكامل ويعني التناسق الأخلاقي بين نصوص الدين (عبد الرحمن 2012، 51، 62، 70-71). في هذه الفلسفة أصل واحد هو الدين، ويعني هنا نهجاً تدبيرياً للسلوك في الحياة، ويجمع في داخله الشريعة والحقيقة والعقل والنقل (عبد الرحمن 2012، 336). أي أن التسيد في نموذج طه الائتماني هو للذات العليا، وهذا يختلف عن نموذج الخلافة التي عرفها ابن خلدون بأنها "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وتحول عند طه إلى "حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين" (عبد الرحمن 2012، 345). في نموذج الخلافة ساد مفهوم صناعي للفقهاء كأساس للقضاء ومصدر السلطات، وهو فقه نفسي يُسند الأشياء لنفسه ولا يراعي "الجانب غير المنضبط من الأمرية الذي هو الجانب الخُلقي" (عبد الرحمن 2012، 403)، والسلطة فيه للخليفة، والاعتدال يكون في الفعل الموافق للأحكام الفقهية، فالتسيد هنا تسيد قانوني. أما نموذج العصر العربي

5 الاختيار هنا له تعلق بالخير (عبد الرحمن 2012، 449-451).

الحديث فهو قائم على التسيد المحكم أو المشتبه، وهما آسيدان يستندان إلى الذات الإنسانية وتناسي المجال الروحي كمصدر للسلطات؛ بحيث تكون العلاقة بين الدين والسياسة إما علاقة تداخل أو تماثل (عبد الرحمن 2012، 19-20)، وعلامة هذا التسيد هو طلب السلطة والحرص عليه. إن الغرض من هذا التحقيب في المجال الإسلامي هو تتبع موضوع القمع أو التسيد. ومن ثم فإن مقارنة الجنسانية الإسلامية وما يتصل بها من الاعتراف في المجال العام ينبغي أن تتم وفقاً لمقاربة الذات المتسيدة في كل من هذه النماذج الثلاثة.

7 الاعتراف في المجال العام

أحال فوكو إلى أربعة نماذج معرفية في حديثه عن الاعتراف هي: النموذج الإغريقي وتجلى من خلال تقنية الكتابة عن النفس، والنموذج المسيحي حيث يشكّل الاعتراف طقساً دينياً ينشد المعترف فيه الخلاص الأخرى ويبرز سلطة المعترف له (الكنيسة/القس) الذي يراقب متعة الآخرين ويقودهم بجريرة الخطيئة، والنموذج الذي ينتمي إلى المجتمعات العربية حيث كان الجنس يشكل "فناً إروسياً" تنتج فيه حقيقة الجنس من المتعة التي يجب أن تبقى طي الكتمان؛ لأنها حسب التقليد قد تفقد— في حال شيوعها—فعاليتها وفضيلتها" (فوكو 2004، 49)، ونموذج غربي بدأ منذ العصر الوسيط على الأقل وضع الاعتراف من بين الإجراءات الطقوسية الأساسية التي ينتظر منها إنتاج الحقيقة (فوكو 2004، 49).

يرى فوكو أن هذه النماذج—باستثناء الإغريقي—قعية تنتج الحقيقة قسرياً، سواء كان مصدرها خلاص الروح الأخرى أو الفضيلة أو النظام الاجتماعي المعقد (الخلاص العلماني)، ومن ثم فإن الحقيقة هنا لا تنتمي إلى الذات الإنسانية وحريتها، أما النموذج الإغريقي فيقوم على مبدأ المحاسبة والسعي إلى الاعتدال.

ربما يكون أكثر مظاهر القمع خفاء ومكراً في فلسفة فوكو هو ما جرى في المجتمع الغربي بدءاً من القرن السابع عشر حيث بدأ تخطيب الجنس من خلال طقس الاعتراف وتأكيد المرشدين على أنه ينبغي قول كل شيء. ولّد هذا التخطيب ظواهر متعددة منها:

(1) أصبح الإنسان/الذات من خلال الاعتراف موضوعاً، وبدأ ما سمي العلوم الإنسانية (العيادي

- (2) تولّد مفهوم السلطة الحيوية الذي يعني السلطة على الحياة والجنس، وأصبح التحليل النفسي أداة من أدوات الجنسانية التي مكّنت من تعبيد الناس لسلطات النظام أكثر من امتثالهم لمتطلبات الحقيقة بل أفسدت الحقيقة (فوكو 2004أ، 45-46). أي أن الاعتراف أصبح وسيلة سلطوية تُظهر سلطة المعترف له.
- (3) تتعدّد شكل السلطة وخفيت آلياتها حتى صارت تمارس من أسفل ويمثلها جهاز اجتماعي متكامل يقوم على العنصرية ويتجلى في الوشاية الاجتماعية والتبليغ والتشهير والإدانة (فوكو 2003، 249)، وهو جهاز سلطوي يدعي مساعدتنا على معرفة حقيقتنا لا يكرهنا على الصمت بل يجبرنا على الكلام.
- (4) ولّد تعقيد السلطة ومكرها ما يسمى بـ"الفرضية القمعية" التي جعلت الناس يقاومون معتقدين بفعل الحرية.
- (5) فتح المجال الخاص على المجال العام، فلم يعد ينصبّ الاعتراف على ما يود المرء إخفائه وحسب، ولكن على ما يخفى عليه نفسه، مما أدى إلى إحداث خطابات تتمكن من خلالها السلطة السياسية والاجتماعية من الوصول إلى السلوكيات الأكثر خصوصية وفردانية، وبات تلج وتراقب المتعة اليومية. وأحد أغراض مشروع "الجنسانية" هو دراسة هذه الخطابات وكيفية تشكل الذات الغربية وآلية إنتاج الحقيقة وألعايبها وكيف تحترق السلطة الحقيقة عبر تقنية الاعتراف (Senellart 2012, 210-211، فوكو 2004أ، 12-13، 57؛ 2004ب، 8؛ العيادي 1994، 34).
- لا يعني هذا أن الاعتراف أمرٌ شائن في فلسفة فوكو؛ لأن الاعتراف عنده يحرّر والسلطة تسكت، والاعتراف ينتج الحقيقة التي لها قرابة أصلية مع الحرية، والحقيقة لا تنتمي لنظام السلطة (فوكو 2004أ، 50-51؛ العيادي 1994، 34). ولكن الإشكال عنده أن الاعتراف أصبح تقنية سلطوية مآله التماثل مع السلطة التي تبغي التشميل والتي جعلت الاعتراف تقنية يسعى إليها المجتمع الغربي إلى حد الشذوذ (العيادي 1994، 33). والمخرج بالنسبة له يكمن في إبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشتغل داخلها، وألا يكون الهدف الرئيسي أن نكتشف من نحن بل أن نرفض من نحن، أي أن نكسر التماثل مع السلطة وندشن أخلاقاً نظرية "تصغي إلى انتفاضة الشتات وتؤكد الحق في الاختلاف وتصر بعناد على انتهاك التماثل، قدر إصرارها على مهاجمة كل ما يقيم حواجز بين الفرد والآخرين" (العيادي 1994، 121-122). بعبارة أخرى، أن نقوم بمواجهة شبكة تسلطية أخطبوطية في أي موقع كانت وأي اسم اتخذت، ونوجه العناية للذات من

خلال مقاومة التطبيع والتقويم (العبادي 1994، 121-122). ربما يعني هذا أن النموذج الإغريقي كان الأقرب لفلسفة فوكو من حيث بناؤه على مفهوم الاعتدال الذي يعني السيطرة على الذات بالذات الرجولية—ولكنها عند فوكو تشمل الرجل والمرأة—وعدم الانطلاق من المحرمات أو الفضيلة أو الخطيئة كمصدر للإلزام الأخلاقي، وهذا يعني أنه لا أحد يستحق اعترافنا إلا إذا كان هذا الاعتراف عفويًا ومنشغلًا بالذات نفسها ولا يتماثل مع السلطة أياً كانت ظاهرة أو خفية.

في المجمل، يمكن إرجاع فلسفة فوكو نسبيًا إلى فلسفة نيتشه التي طورت مفهوم الرجل الخارق (Overman)، وهو مفهوم يقوم على بشرية خالية من القمع العلوي والسفلي ومنفتحة على التغيير. أي القطيعة بشكل تام مع الميتافيزيقا والاهتمام بالإنسان الأفقي الحاضر (Kul-Want and Piero) (2013، 60). هذه الثنائية النيتشوية المتمثلة بالطبيعة والاهتمام بالإنسان الأفقي هي مصدر القمع في الرؤية الائتمانية القائمة على مفهوم الإنسان العمودي.

يمكن مقارنة الاعتراف في النسق الائتماني من جهتين: جهة المنطوق وجهة المفهوم. والمقصود بالمنطوق هو نص طه، وبالمفهوم ما يبني على خطابه من خلال الرؤية العرفانية الإسلامية.

في منطوق نص طه نجد أن مسألة الاعتراف هي مسألة تنتمي إلى تبصر الذات بحقيقتها المتجلي في الآية ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ (القيامة: 14، 15) الذي لا يتحقق إلا عند اتصالها بعالم الأمر (الأمرية) ثم بعالم الشهودية الأعلى، ونزع النسبة عن النفس، وهذا يعني أن المتحقق بالمعنى الائتماني يحق له الاعتراف؛ لأنه لا ينبغي في اعترافه نسبة ولا يزاحم فيه سلطة. ولكن هذا لا يكفي إذا لاحظنا أن الاعتراف يقوم على ثلاثة عناصر: معترف، ومعترف له، ومضمون الاعتراف. فإذا كان المعترف له فرداً أو جماعة غير متحقق بالمعنى الائتماني، فإن الاعتراف لا يحقق مقصده أيضاً⁶ وكذلك إذا كان مضمون الاعتراف مما يخل بالمعنى الائتماني الذي أئتم الأمر الناس عليه فإن هذا يُفسد مقصد الاعتراف. والمعنى الائتماني يتأسس على وازع الحياء (عبد الرحمن 2017أ، 200، 276)، والإخلال به يكون عبر الإخلال بأربعة رذائل: المجاهرة بالسوء، والفحشاء، والمنكر، والبغي، وهي كلها تعود إلى رذيلة التعدي على الحد المطلوب شرعاً أو عرفاً. بعبارة أخرى، فإن المعترف ينبغي أن يكون مرآة للمعترف له من حيث تحققهما معاً بمعنى الأمرية ونزع النسبة عن الذات واتباع الرسالة الأمرية. بهذا المعنى الائتماني لا يجري التسيد للمعترف على المعترف له أو العكس، ولكن

6 تأمل آية ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ (النور: 2) وكيف أن الشهادة لا تكون إلا مع مرتبة الإيمان

التسيد للأمر الذي وصف نفسه بأنه "واسع" و"غني" و"خير" (عبد الرحمن 2012، 127، 173). واسع لا يُخْرِجُ المُعْتَرِفَ من حدود الاختناق السفلي، وغني عن التسلط، وخبير بالمعترف والمُعْتَرَفَ له وبأعمالهما الظاهرة والباطنة.

لهذا ربما نجد أن الاعتراف—كممارسة—اختفى من المجتمعات الإسلامية، سواء أكانت خاضعة لنموذج الخلافة القائمة على الفقه الصناعي أو نموذج العصر العربي الحديث القائم على التسيد المحكم أو المشتبه، في حين نجد الاعتراف قد مُورس في الفترة المدنية الخاضعة لنموذج النبوة كما مورس في التجربة العرفانية الصوفية⁷ التي تقوم على نزع النسبة عن الذات والفناء في الأعلى.

يعد الاعتراف في المفهوم الإسلامي الضيق خطوة من ثلاث خطوات مطلوبة لتحقيق معنى التوبة: الاعتراف بالذنب، والتدم، وعدم معاودة الفعل، ولكن الاعتراف بالمعنى الواسع المراد هنا له أثر أكبر من مسألة التوبة؛ لكونه يتعلق بالمجال العام وينتج عنه في المجال الجنسي وغيره عواقب اقتصادية وقانونية واجتماعية وأخلاقية وجنائية، وذلك كمسألة النسب، وحضانة اللقيط، والمجاهرة بالسوء، ومسؤولية بيت المال، وتشكل المجتمع المسلم، والعقوبة المتعلقة بقتل الفاعل أو المفعول به، ومفهوم الحق العام والحق الخاص. بالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتراف هنا—باعتباره يستند إلى فلسفة أخلاقية—يؤدي إلى نتائج تتعلق بالفلسفة الاجتماعية والسياسية من حيث ارتباطه من حيث المال بمبدأ العدل ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأمر الناس بالبر مع التغافل عن النفس (بغوره 2012، 27). أي أن الاعتراف بما هو إقرار confession يقود في الفلسفة الأخلاقية إلى اعتراف بما هو إدراك recognition وعدل مع الآخر في الفلسفة الاجتماعية (بغوره 2012، 27). إن خروج الاعتراف من الشأن الخاص إلى الشأن العام أمر لم تتناوله الكتابات الإسلامية بالتحديد، وهو أمر تتوزعه عدة حقول إسلامية فقهية وكلامية وأصولية وأخلاقية، ولذلك فإن التأسيس له أمر في غاية

7 ليس هناك سجل يُعنى بجمع هذه الممارسات الصوفية بحيث يمكن تحليلها. ولكن بالاعتماد على أدبيات ما يعرف بـ"آداب المرید" أو "آداب السلوك" يمكن القول إن هذه الممارسات نظير إسلامي لما يعرف بالتحليل النفسي الغربي (Sam Haselby 2018). كما يجب القول إن الممارسات الصوفية شهدت تعقيداً خفياً من الحضورات في المجال العام، كإبراز ما هو ضد الباطن الصالح كنموذج الملامتي الذي يُظهر الشين والمعيب ويبطن الصلاح. وهذا تماماً بخلاف مفهوم النفاق القائم على الخداع ومفهوم التقية القائم على الخوف. وأعدل الصور في النسق الأثماني هو وازع الحياء، وهو قائم على موافقة السر العلن وموافقتهما لإرادة الواسع.

الأهمية في مجالنا الإسلامي، وهذا ما يدعوننا إلى النظر في مفهوم نص طه والبحث عن الأصول التي تأسست عليها الرؤية الائتمانية، وهو ما نحاوله هنا.

يقوم جوهر النقد الائتماني على أن التشهيد والتغيب يتطلبان أربعة مطالب: المعنى، والسعادة، والجمال، والخلود (عبد الرحمن 2012، 85). ولتحقيق المعنى الائتماني لا بد من "عمل تزكوي يورث وازع الحياء الذي يقوم على أن تخاف أن يشهدك من تدعي حبه حيث نهاك، وأن لا يشهدك حيث أمرك" (عبد الرحمن 2012، 276)، وهذا المعنى هو جوهر مفهوم التقوى الذي تحدث عنه النص القرآني.⁸ والتقوى وفق المعنى التقليدي "أن يفتقدك حيث نهاك ويجدك حيث أمرك" تعني بالتأمل الدقيق—إذا لاحظنا أن مراقبة الله دائمة لا تنقطع—موافقة سر الذات الإنسانية علانياتها، وأن تكون هذه الموافقة متفكرة مع إرادة الله. فثنائية السر والعلن، والغيب والشهادة، والباطن والظاهر، والروح والجسد، والروح والنفس هي ثنائية جوهرية قدمت من خلالها أهم التشريعات الإسلامية والأخلاقية في سورة البقرة التي ابتدأت بوصف المتقين الذين تقوم أعمالهم جميعها على مسألة الاتصال بين عالم الغيب والشهادة ﴿يؤمنون بالغيب﴾ (البقرة: 3)، أو الماضي والحاضر ﴿يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ (البقرة: 4)، أو السر والعلانية ﴿مما رزقناهم ينفقون﴾ (البقرة: 3)، وفي موضع آخر ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية﴾ (البقرة: 274)، أو الإبداء والإخفاء كما في مواضع متعددة من سورة البقرة ﴿إن تبدوا الصدقات فنعمنا هي وإن تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾ (البقرة: 271) ﴿الله ما في السموات والأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ (البقرة: 284). ويستحق المتقون على هذا جزاءً وصف "المفلحون" الذي يعني وفق الفهم التقليدي "الفائزون"، ووفق نصوص عربية ما قبل الإسلام "الباقون" (القرطبي 2006، 278/1)، ووفق المعنى المعجمي المشتق من مادة (ف-ل-ح) الذين يفلحون الأرض بالبذار ويراقبون نموها حتى تصل إلى شجرة مكتملة الأغصان والفروع. هذه المعاني الثلاثة متعلقة تماماً بالمطالب الأربعة المذكورة التي تقوم عليها الرؤية الائتمانية.

تكمن القيمة الأخلاقية لـ "موافقة السر العلانية" في أنها توحد ذات الإنسان البرانية والجوانية والأفقية والعمودية والواعية واللاواعية بحيث لا يكون هناك سيد للإنسان إلا خالقه، ويتحرر بذلك من أسر التسيّدات، بل يصبح سيّداً مؤيَّداً بسيادة سيده الواسع وسمعه وبصره، كما في حديث "كنت

8 في نص طه يتعلّق مفهوم التقوى بالرجاء والخوف والخشية والعلم، وهو فهم تقليدي درج عليه الخطاب

سمعه الذي يسمع به“ (البخاري 2002، رقم الحديث 6502؛ عبد الرحمن 2012، 382-383، 394)، ويصبح الاعتراف وعدمه بالنسبة له سواءً؛ لأن المقصد عنده ليس الاعتراف أو عدمه، ولكن المقصد هو سعادته وكآله بهذا التوحد. فاعترافه وعدم اعترافه تجلّي من تجليات باطنه، وهذا يعني أن المعترف في المجال العام المتحقق بالمعنى الائتماني تتسع توبته لا لتشمل ذاته بل مجتمعه بأكمله. في هذا السياق يمكن فهم وصف النبي للتوبة ماعز “لقد تاب توبةً لو قُسمت بين أمة لوسعتهم” (مسلم 1991، رقم الحديث 1695)، ويمكن القول: إنه بسبر الخطاب الفقهي يمكن ملاحظة أن حوادث الاعتراف في الفترة النبوية لم تتل حظها من التأصيل الأخلاقي كما نالت من الاستنباط الفقهي.

أما المعترف له المتحقق بالمعنى الائتماني فمقصده ليس التسديد وإقامة الحدود وتعرية الذات الإنسانية وإنما ملاحظة الآمرية واتباع سياسة الإحسان والتحقق بالغيرية. وهنا تنتزع النسبة عن النفس الإنسانية وينمحي التسديد السفلي الخفي والجلي وتثبت النسبة للخالق الواسع الخبير الغني الأغر.⁹ إن التأمل في الحديث الآتي يعرفنا حقيقة الممارسة الفعلية لمسألة الاعتراف في النموذج النبوي والمعنى الائتماني. يروي أبو هريرة عن سعد بن عبادة (وهو سيد من سادات المجتمع المدني) أنه قال: يا رسول الله، لو وجدت مع أهلي رجلاً لم أمسه حتى آتي بأربعة شهداء! قال رسول الله: نعم، قال: كلاً والذي بعثك بالحق إن كنت لأعاجله بالسيف قبل ذلك،¹⁰ قال رسول الله: “اسمعوا إلى ما يقول سيدكم! (إشارة إلى حضور التسديد السفلي) إنه لغيور وأنا أغير منه والله أغير مني” (مسلم 1991، رقم الحديث 1498).¹¹ هذه الأغيرية هي الوسيلة للخروج من أسر الذات السفلية بكافة مظاهرها إلى رحابة الواسع.

9 للتوسع في معنى صفتي الواسع والغني انظر عبد الرحمن 2012، 127، 273.

10 العرف الاجتماعي هو الذي دفع الصحابي لهذا الاستغراب والحماسة في تنفيذ ما يملكه عليه العرف. وهو وصفٌ—إن صحَّ—يندرج تحت مرتبة التسديد الأخرى التي وصفها عبد الرحمن بأنها تسديد للمحكومين على الحاكم. أما التسديد الخفي فهو تسديد النفس على الإنسان، والجلي تسديد الحاكم على المحكومين (عبد الرحمن 2012، 298).

11 ربما تصلح هذه الجملة الأخيرة من الحديث “إنه لغيور وأنا أغير منه والله أغير مني” كأساس لتقسيم طه الثلاثي للعقل: العقل المجرد (وهنا تكون النسبة إلى النفس)، والعقل المسدّد (النسبة إلى الرسول)، والعقل المؤيد (النسبة إلى الحق سبحانه) (عبد الرحمن 2012، 270).

خاتمة

يمكن جوهر القمع في فلسفة فوكو في السلطة السفلية الخفية—وهي أداة السلطة القانونية الجلية—التمثلة في شبكة الجهاز الاجتماعي الذي يقود الجميع إلى الاعتراف وتعميم المجال الخاص وتعريفه. وطريق الخلاص منه لا يكون إلا بكسر التماثل مع هذه السلطة والاهتمام بالذات الإنسانية الأفقية الحاضرة. هذا الخلاص—بالنسبة للنقد الأثماني—إنما هو كتغلب ما كرهل طريقه وعاد إلى قفصه وخنق بالتالي وجوده الواسع. ومن ثم فإن الاعتراف—وفق الرؤية الأثمانية—يُنتج الحقيقة إذا توفرت أركانها المتمثلة بـ: معترفٍ ومعترفٍ له متحققان بالمعنى الأثماني وبمضمون الرؤية الأثمانية.

إن تعقيدات فلسفة فوكو والفلسفة الأثمانية وتعدد تلقياتهما ترجع إلى الحفر الجذري العميق الذي قامت به كل من الفلسفتين في فضائهما الغربي والعربي؛ إذ لا بد لفهم الفلسفتين من إدراك البنية المفهومية لكل منهما والسياق الاجتماعي والثقافي والمعرفي لكل منهما. يصف بيير بورجلان فوكو بأنه فيلسوف "يمتحن احتقار التاريخ واستمراره، وأن أركيولوجيته تناقض كل دراسة عقديّة، وأنه لا يقبل بحوث الرواد المترددة ولا الانتقال من عصر إلى آخر"، ويقول: "والحال أنه ليس بديهاً أن يكون جميع الناس الذين يعيشون في فترة واحدة متعاصرين تماماً، ولا أن تكون جميع الأفكار التي يحملها نفس الشخص منتمية إلى نفس الكون الذهني كما يلاحظ ذلك باشلار" (المسناوي وآخرون 2006، 160). فلسفة فوكو تنتمي إلى مدار الفلسفة القارية ولكنها تتجاوزها إلى فضاء أوسع وأعمق، لكن مقدار حظها من الرحابة يقتصر على رحابة الإنسان الأفقي الذي رحبت به، وهو جزء صغير لا يكاد يُرى إذا ما قورن برحابة الإنسان العمودي الذي قامت عليه الفلسفة الأثمانية. وهذا يعني أن الفلسفة الأثمانية والنصوص المشتغلة عليها عابرة لزمانها وواسعة بمقدار الأعلى الواسع.

وللمفارقة، فإن فلسفة فوكو ترى أن كل ما يوسّع المعرفة يمكنه أن يفرض عليها إعادة بناء ذاتها (المسناوي وآخرون 2006، 161)، وهذا الملفوظ الفوكوي يؤدي إلى نقض فلسفته الدهرية القاصرة على الإنسان الأفقي؛ إذا أخذنا في الاعتبار أن النسق الأثماني نسق توسعي تتجاوز فيه الذات الإنسانية أفقها عبر وجودها في عالمي النفس والروح. وبسبب رحابة هذا النسق التوسعي فإن النقد الأثماني يذهب إلى أبعد من ذلك ليحث العرب على عدم التوسل بأدوات الغرب في سعيهم للتنزه من تهمة التطرف؛ لأن غرض التوسل هو مزاحمة الغرب على التسيد، والمقصد هو الإصلاح وليس الإسقاط واستبدال تسيد بآخر (عبد الرحمن 2012، 342).

تعي فلسفة طه نفسها عندما تقر بأن تعقيدات النموذج الائتماني وعمقه تجعل من قدرته على تغيير المحيط محدودة وبطيئة، فهو ليس ثورة على الخارج وإنما ثورة على الداخل، والتغيير يكون من أسفل لا من أعلى، حتى إذا صلح الأسفل قاعدة وأطرافاً لزم أن يصلح الأعلى (عبد الرحمن 2012، 503). وإذا عرف الأسفل نفسه عرف ربّه، وأن التغيير هو تغيير الذات الإنسانية السفلية بإرجاعها إلى ذاكرتها الأصلية. وهنا تكمن أهمية النقد الائتماني من حيث إنه نقد ينتج عنه مجموعة من المقاصد الأخلاقية المتمثلة باعتراف الذات الإنسانية بذاتها ومن ثم صلاحها، والمقاصد الاجتماعية والسياسية المتمثلة باعتراف الذات الإنسانية بالذوات الأخرى وتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية.

شكر وتقدير

أشكر الدكتور وائل حلاق على مراجعة هذه الورقة وإبداء بعض النصائح، وقد ضمها إلى مراجع كتابه عن طه عبد الرحمن.

المصادر والمراجع

- إوالد، فرانسوا. 2004. ميشيل فوكو: الانهماج بالحقيقة (حوار)، ضمن كتاب "مسارات فلسفية". ترجمة محمد ميلاد. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. 2002. صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير، ط1.
- بغوره، الزواوي. 2012. الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية. بيروت: دار الطليعة، ط1.
- سبيلا، محمد. د.ت. ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ويتضمن: ليفي، برنار هنري. نسق فوكو، م. فوتانا. الحقيقة والسلطة/ حوار مع فوكو، القاهرة: دار التنوير.
- الشاذلي، جمال الدين أبو المواهب. 1999. قوانين حكم الإشراف إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق. عناية محمد شحاته إبراهيم، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- عبد الرحمن، طه. 1994. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2.

عبد الرحمن، طه. 2017أ. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (1) أصول النظر الائتماني. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1.

عبد الرحمن، طه. 2017ب. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (2) التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1.

عبد الرحمن، طه. 2012. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2.

العبادي، عبد العزيز. 1994. ميشال فوكو المعرفة والسلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1.

فوكو، ميشال. 2004أ. تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان 1. الدار البيضاء: ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق.
فوكو، ميشال. 2004ب. تاريخ الجنسانية: استعمال المتع 2. الدار البيضاء: ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق.
فوكو، ميشال. 2003. "يجب الدفاع عن المجتمع" دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس" لسنة 1976، ترجمة: د. الزواوي بغوره. بيروت: دار الطليعة، ط1.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. 2006. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. 1987. أدب الدنيا والدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.
مسلم بن الحجاج. 1991. صحيح مسلم. عناية محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط1.
المسناوي، مصطفى وآخرون. 2006. ميشال فوكو: هم الحقيقة. الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1.
ولد أباه، السيد. 2010. أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1.

Haselby, Sam. 2018. "Every Sufi Master is, in a Sense, a Freudian Psychotherapist." *Aeon online magazine*. Accessed November 10. <https://aeon.co/ideas/every-sufi-master-is-a-kind-of-freudian-psychotherapist>.

Kul-Want, Christopher and Piero. 2013. *Continental Philosophy*. London: Icon Books.

Senellart, Michel. 2014. *Michael Foucault on the Government of the Living*, lectures at the College de France 1979–1980 and Oedipal Knowledge. Translated by Graham Burchell. New York: Picador.

الممارسة السياسية الديانية النقد التركوي والبديل الائتماني

عادل الطاهري

مقدمة

كل ممارسة سياسية تستبطن—في الغالب—رؤية وجودية؛ فالسياسة قبل أن تكون "فن تدير المدينة"—كما في التعريف اليوناني القديم—تتفرع عن رؤية وجودية توّطرها، ولهذا كانت السياسة أحد فروع الحكمة العملية عند اليونان وفلاسفة المسلمين؛ ولا يمكن فصل السياسة عن الفلسفة أو الدين أو غيرها من المجالات التي تُعتبر مَعِيناً للقيم الإنسانية، وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظرية الائتمانية للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن رؤية وجودية لها تطبيقاتها المختلفة في حقول السياسة والإعلام والبيولوجيا وغيرها. فما النظرية الائتمانية؟ وما تطبيقاتها في مجال السياسة؟ يبحث هذا الفصل النقد الائتماني لمشروع الإسلام السياسي كما قدمه طه في أعماله وخصوصاً كتابه "روح الدين"، ويسعى الفصل إلى تقديم رؤية تحليلية نقدية تتوزع على قسمين: يعرض أولهما النظرية الائتمانية في العلاقة بين الدين والسياسة، ويبحث ثانيهما النقد الائتماني لتصورات الإسلام السياسي وممارساته.

1 المقاربة الائتمانية للإشكالية السياسية

يمكن إجمال المقاربات العربية للإشكالية السياسية في اثنتين: فقهية وتاريخية. فالمقاربة الفقهية تهتم بالبحث عن الأحكام المعيارية المستمدة من مصادر التشريع الإسلامي المفصلة في علم أصول الفقه، والمبنية على طرائق الاستدلال الفقه (الغزالي، 2011، ص. 31). وإن كانت دائرة أحكام السياسة—

وفق الفقيه—أوسع من دوائر الأحكام الأخرى؛ لأنها تتوزع بين الممارسة التاريخية والنصوص العامة، فأكثرها يدور على المصالح المرسله (Hallaq 1997). أما المقاربة التاريخية فلا تنشغل بالمعياري والشرعي وغير الشرعي، وإنما تصغي إلى نبض التاريخ في تقلباته المختلفة بحثاً عما هو ثابت في هذه التجربة التاريخية، وسعيًا إلى اكتشاف المحددات التي كانت تعتمل في اللاشعور السياسي¹ للفاعل. فالمقاربة التاريخية تعي أن نظام الحكم ومؤسساته لم يكن—دومًا—يخضع للأحكام المعيارية أو الحكم النموذجي وفق منطق الفقيه، فقد خضع إلى جانب العقيدة الدينية لمحددات أخرى مثل القبيلة والغنيمة بحسب قراءة محمد عابد الجابري (الجابري، 2000).

ولكن طه عبد الرحمن يقدم مقاربة ثالثة للمسألة السياسية هي مقاربة فلسفية بنى فيها على مسلمات جديدة استلهمها من الفكر الصوفي؛ رغم ما اكتنف العلاقة بين الفكرين الفقهي والصوفي من توترات تاريخية حاول عدد من الأعلام التخفيف من حدتها على كلا الجانبين؛ ولكن ظل التمايز بين الظاهر والباطن قائمًا، ومن هنا فإن مقاربة طه واضحة في انحيازها للباطن من دون إهمال للظاهر، ومن هنا سمي مقاربتة ”روحية“ فقال: ”جاءت مقاربتنا للعلاقة بين الدين والسياسة متميزة عن المقاربات السابقة، وما أكثر أصنافها وأغزر الإنتاج فيها شرقًا وغربًا، فهذه المقاربة ليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية ولا فقهية ولا فكرانية،² وإنما قصدنا أن تكون مقاربة روحية.“

ولكن قد يتفرع عن كون مقاربة طه للسياسة مقاربة روحية، أن المخاطب بها الفرد دون الجماعة؛ إذ إن الروح جوهر إنساني فردي لا جماعي، وعليه فإن ما يهم طه عبد الرحمن في نظريته الأثمانية هو النهوض بالفرد؛ لأنه هو الذي يشكل بتعددته جماعة ما، فلا يكفي سنُّ قوانين تضبط الجماعة مع إغفال إصلاح الفرد إصلاً باطنياً، كما أن الذي يمارس العملية السياسية هو فرد في آخر المطاف،

1 بالدلالة التي أضفتها على المفهوم. انظر: (Debray 1981).

2 ”الفكرانية“ هي المقابل الذي يستعمله طه عبد الرحمن لمفهوم ”الإيديولوجيا“. يقول: ”لقد غلب على الاستعمال لفظ الإيديولوجيا الذي أخضعه البعض لمقتضى الصرف العربي فقال: أدلجة وأدلوجة، غير أن تعريب هذا اللفظ على هذا الشكل لا يلبث أن ينقل إليه المعنى اللغوي الذي يقترن بالمادة (دلج) والذي يفيد معنى السير في الليل، مما يجعل هذا المفهوم معرضاً لأن يحمل معنى قديحاً لا يليق ببعض المنازع الإيديولوجية النافعة، لذا آثرنا اشتقاق المصدر الصناعي: فكرانية؛ بالقياس على صيغة عقلانية“ (عبد الرحمن 1993، 24-25). وأشار هنا إلى أن الذي عرّب مفهوم الإيديولوجيا بأدلوجة هو عبدالله العروي في كتابه ”مفهوم الإيديولوجيا“ وقبله في كتابه ”الإيديولوجيا العربية المعاصرة“.

وهذا ما يشير إليه طه في سياق مناقشته للفيلسوفة "شونتال موف" (Mouffe, 2005)، يقول: "بقدر ما أعجبنا إلهام موف على الوجدان في تشكيل التنازع السياسي، متميزة عن غيرها من الباحثين في التنازع، أسفنا أن تحصره في نطاق الجموع وحدها، قد يكون عذرها أنها اقتنفت أثر كارل شميت في جعل التنازع السياسي موقوفاً على الجموع، لكن يبقى أن أصول الأهواء لا توجد إلا في نفوس الأفراد كل واحدة على حدة" (عبد الرحمن، 2012).

إن إلهام طه على أولوية الفرد هنا يأتي على التقيض من التوجه السوسولوجي الذي يلغي الفرد ويفترض ذوبانه في بوتقة الجماعة وفقدانه لمقومات شخصيته وانحلاله تحت الإغراء الذي يفرضه التجمهر. يعبر إميل دوركايم عن هذا التوجه مستخدماً مثال الماء. فالماء يتركب كيميائياً من ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين، ولكن الماء يختلف جذرياً عن مكوناته، فكذلك العلاقة التي تربط بين الفرد والجمع، فالمجتمع يتجاوز المجموع العددي لأفراده منفردين، وتختلف ماهيته عن ماهية الفرد رغم أنه هو المكوّن الأول والأساسي للمجتمع واللبنة التي يتشكل منها صرحه، ومن هنا دعا في كتابه "قواعد المنهج السوسولوجي" إلى ضرورة دراسة المجتمع دراسة مستقلة منفصلة عن سيكولوجيا الفرد.

ولكن ما تجليات المقاربة الروحية للعلاقة بين الدين والسياسة في فكر طه؟ من الشائع أن ثمة تصورين اثنين للعلاقة بين الدين والسياسة: تصور يقول بالفصل بينهما، وآخر يقول بالوصل، ولكن طه يقدم تصوراً ثالثاً حين يرى أن العلاقة ليست وصلاً ولا فصلاً، بل هما مسلكان متميزان لتدبير حياة الإنسان، فإما أن نسلك طريق الدين أو أن نسلك طريق السياسة.

يؤسس طه تصوره لهذه العلاقة على مسألة مركزية في نظريته الاثنتانية مفادها أن الوجود الإنساني مزدوج، أي أن الوجود الإنساني له مستويان: وجود وانوجد: فالوجود هو حالة الإنسان التي يكون فيها روحاً خالصة في العالم الغيبي منفصلاً عن هذا الوجود المرئي، والانوجد هو حالة ازدواج الروح والجسد هنا في العالم المرئي. يقول طه عن هذين التمطين: "يتعين أن نفرق في الوجود بين تمطين اثنين: أحدهما نصلح عليه بالانوجد وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسد بالروح ويتحدد به العالم المرئي أو المشهود، والثاني: التواجد وهو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك ويتحدد به العالم غير المرئي" (عبد الرحمن، 2012، 36). فالإنسان موجود ومنوجد، فحين ينفك عن المحسوس يكون متواجداً بروحه، وحين يتلبس بالمادة يكون منوجداً. فالدين تصور وجودي يحدث باتباعه تنزيل كلمات العالم الغيبي إلى هذا العالم المرئي وهو ما يسميه طه "التشهيد". أما السياسة فتمارس "التغيب" من خلال رفع هذا العالم المرئي بكل نقائصه لمحاكاة كلمات العالم الغيبي متوارياً وراءه. يقول طه: "إن

كلًّا من الدين والسياسة عبارة عن علاقة وجودية بين عالَمين متقابلين، وإن هذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحدة منهما عكس الاتجاه الذي تتخذه في الأخرى، فيكون في الدين عبارة عن تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهدًا في العالم المرئي أو قل عبارة عن تشهيد، وتكون في السياسة عبارة عن تنزيه يجعل العالم المرئي متوارياً في العالم الغيبي، أو قل عبارة عن تغييب“ (عبد الرحمن، 2012، 46-47)، ويبدو أنه أسس هذه الرؤية على آية قرآنية افتتح بها كتابه ”روح الدين“، وهي قوله تعالى: ﴿فَن يُرِدُ اللَّهُ أُنَّ يَهْدِيَهُ يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: 125).

فالتصعيد هنا يتخذ مع طه مفهوماً جديداً حين يعبر عن فعل السياسة بما هو رفع للعالم المرئي— بنقائضه— إلى مرتبة كالات العالم الغيبي، وإضفاء صفة الكمال عليه، وهو ما يشكل ظاهرة تَنبِي— في نظر طه— بعدم نسيان الإنسان العلماني للعالم الغيبي رغم إنكاره له، يقول: ”والعجب كل العجب أن المحدثين وهم يفصلون بين العالمين ناسين العالم الغيبي، لم ينسوا كالاته، فاندفعوا إلى نقلها إلى العالم المرئي، اقتباساً أو اختلاساً“ (عبد الرحمن، 2012، 25). وفي هذا التأسيس القرآني تطبيق لمقتضيات ما أطلق عليه طه اسم ”المجال التداولي“ الذي يتحدد بأسباب لغوية وعقدية ومعرفية كما صاغه في كتابه ”تجديد المنهج في تقويم التراث“ (عبد الرحمن، 1993، 245-246).

فنحن إذن أمام مسلكين في تحديد العلاقة بين الدين والسياسة: التنزيل عبر التشهيد وهو جوهر العمل الديني الذي يتأسس على الروح (الذاكرة الفطرية) التي تلهم الإنسان المتدين، والتصعيد عبر التغييب وهو غاية العمل السياسي ومرده إلى النفس التي تنزع إلى نسبة كل الأشياء إليها، وهما مسلكان يتخذ أحدهما عكس منحى الآخر مع أن كليهما يسعيان إلى تدبير الحياة الإنسانية، وعليه فالدين ليس شأنًا شخصياً بحثاً والسياسة لا تختص بالشأن العام على خلاف المقاربة العلمانية.

يدرك طه التعقيدات التي تحيط بمفهوم النفس فيقول: ”لقد أشبع المتقدمون والمتأخرون موضوع النفس بحثاً واختباراً؛ حتى إن الناظر في دقيق مقارباتهم وطويل ممارساتهم ليأخذ العجب كيف أنهم— على ما توصلوا إليه من نتائج مبهره وأدركوه من آثار عملية مذهلة— ظلوا يستعجزون من جانبهم الإحاطة بخصايها النفس والاحتياط من مكائدها“ (عبد الرحمن 2011، 92)، ولكنه رأى أن الخوض في تفاصيل هذه المناقشات خارج عن موضوع كتابه، مكتفياً بتقرير الرأي الذي يرتضيه في النفس وهو أنها ”عين الذات“ أي أنها— باصطلاح طه— ”عبارة عن الأنا وهي الحقيقة الكيانية التي تجعل الإنسان شخصاً واحداً بعينه قادراً على الشعور بذاته.“ يؤسس طه مفهومه هذا على جملة من الآيات القرآنية ويتجاوز المفهوم اليوناني للنفس الذي يحددها بأنها جوهر فرد، ويستأنس بالمقابلة التي أقامها

ابن خلدون بين الفطرة والسياسة في سياق بنائه لنظريته التي ترى أن العمل الديني يقوم على الفطرة التي تتحدد بالروح التي هي بمنزلة الذاكرة الغيبية للإنسان، وأن العمل السياسي يقوم على النسبة التي تتحدد بها النفس. وحين يميز طه هنا بين "النفس" و"الروح" فإنه يستند إلى إرث صوفي خصب في مقابل الإرث اليوناني الذي لم يميز بين النفس والروح.

فالتشديد الذي هو إنزال كالات العالم الغيبي على العالم المرئي إنما يتم عبر مبدأ أساسي هو مبدأ الفطرة، وحقيقة الفطرة هي حفظ معان غيبية ترسخت في الروح الإنسانية من لقاء مع الله في عالم الذر كما يسميه المتصوفة، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الإشهاد الأول للذات الإلهية بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172). ومن المعاني الغيبية التي فطرت عليها الروح الإنسانية محبة "الألوهية" و"الوحدانية". يقول أبو حامد الغزالي: إن الروح تحب الربوبية³ مستدلاً بقول الله عز وجل ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: 85)، ومن هنا فالفاعل الديني بإدراكه لحدوده وبإيمانه بصفات الألوهية والوحدانية لا ينزع إلى الاستبداد السياسي وإنما يرى نفسه عبداً طائعاً، فلا تحدته نفسه بأن يتقمص صفات الله تعالى، وإنما يستطيع بممارسته للعمل التركوي أن يزيل حجب النفس ويخرج من عبادته لهواه إلى أفراد الله بالعبادة.

ويتطلب التشديد مبدأين آخرين يعضدانه ويكملانه وهما مبدأ التفاضل ومبدأ التكامل، ومقتضى الأول هو اختيار الدين الأفضل الذي يعرج بروح الإنسان من خلال العمل التعبدية، ويحقق له "كمال التشديد" وعدم اتباع الأديان المفضولة، سواء تلك التي نسخها الإسلام أم الأديان الإنسانية التي يتم ابتداعها أو ما يسمى "روحانيات بلا إله" (Compte-Sponville, 2006) كبدائل معلنة للدين الفطري الذي تنسدل عنه الأخلاق، وقد صنفها طه في كتابه "بؤس الدهرنية" إلى أربعة أقسام: "الصيغة الطبيعية" التي تقول بأمريّة الضمير، و"الصيغة النقدية" القائلة بأمريّة الإرادة، و"الصيغة الاجتماعية" القائلة بأمريّة المجتمع، ثم "الصيغة الناسوتية" التي تقول بأمريّة الإنسان-الإله، يقول طه: "يقضي مبدأ التفاضل بأن كمال التشديد لا يحصل إلا بأفضل دين في زمانه يدعو إلى عقيدته بوصفها أفضل العقائد" (عبد الرحمن، 2012، 62). والمبدأ الثاني هو مبدأ التكامل، ومقتضى هذا المبدأ التزام الدين الذي يحقق "شمول التشديد" بأن تتناول أحكامه كل المجالات الحياتية مع انساقها

3 يقر الباحثون الأدريون في أوروبا اعتماداً على أبحاث أنثروبولوجية أن البنية الدينية هي نزعة أصلية في

الإنسان ملازمة له دوماً. انظر: (Luc Ferry 2004, 60-64).

وعدم تناقضها، و"يقضي مبدأ التكامل بأن شمول الشهيد لا يتحقق إلا إذا ظهر آساق الدين؛ بحيث لا تنفك مضامين أحكامه بعضها عن بعض، ولا تتضارب صورها فيما بينها" (عبد الرحمن، 2012، 70).

وفي مقابل الشهيد يأتي التغييب السياسي الذي يؤدي إلى الاستبداد وتآله الطاغية، فهو قلب لمعاني الشهيد أو تحوير لها، فنجد المستبد السياسي يتقمص شخص الإله. إنه يُصعد ذاته وواقعه حتى تلامس—وأنى له ذلك—معاني العالم الغيبي الذي شاهده روحه في عالم الذر، ولكنه بدل أن يخص بها الله جل جلاله ينسبها لنفسه، ومن هنا كان التغييب يقوم على "النسبة". يقول طه في بيان الفرق بين "الفطرة" و"النسبة": "إذا كان العمل الديني ينبني على الفطرة التي تتحدد بها الروح والتي هي بمنزلة الذاكرة الغيبية للإنسان، فإن العمل السياسي ينبني على النسبة التي تتحدد بها النفس" (عبد الرحمن، 2012، 92)، فعمل النفس هو أن تنسب الأشياء إلى ذاتها، وترى أنها أحق بكل انحصال الحميدة تشبهاً بالله تعالى صاحب الأسماء الحسنى، ولا تزال تنسب لذاتها حتى تتسيد على الآخرين، وتمارس قهراً حين يعوزها البرهان، فالسلطان هو المبدأ الذي يلتجئ إليه المتسيد المستبد لقرض نفسه حين يعوزها البرهان، ف"حد السلطان هو أنه برهان القوة الذي يستدل به المتسيد على طريقته في تدير ملكوته" (عبد الرحمن، 2012، 109).

يشرح طه عبد الرحمن كيف يتحول التعلق بصفة الوحدانية المغروسة في فطرة المتسيد المتوارية خلف حجب النفس⁴ إلى استبداد سياسي فيقول: "إن التعلق الروحي بالوحدانية لا يلبث أن ينقلب عند الفاعل السياسي إلى تعلق نفسي يحمله على أن يطلب هذه الوحدانية في العالم المرئي ذاته، منزهاً أو مغيباً له—أي رافعاً له إلى رتبة العالم الغيبي؛ فلا عمل يأتي به متدرجاً في مراتب النشاط السياسي إلا ويسعى أن يتخذ فيه طريقاً يتفرد به، وأن ينسب إليه على وجه الاختصاص به" (عبد الرحمن، 2012، 95).

ونظراً إلى مركزية النفس والروح (التسيد والتشديد) في نظرية طه حول العلاقة بين الدين والسياسة، فإنه من الطبيعي أن نجد إحالات إلى أفكار ومقولات صوفية في ثناياها، فعلى سبيل المثال نجد في "كتاب ذم الجاه والرياء" من "إحياء علوم الدين" للغزالي "أن الإنسان لما فيه من الأمر

4 يشير طه في موضع آخر إلى أن حب السلطان هو النقل النفسي للحب الروحي للربوبية، ما يوحي بأنه يرى أن العمل السياسي هو قلب للفطرة الروحية، يقول: "إن حب السلطان من حب الربوبية، إلا أنه منقول—بواسطة النفس—عن أصله الفطري" (عبد الرحمن، 2012، 112).

الرباني يُحب الربوبية بالطبع، ومعنى الربوبية التوحد بالكمال والتفرد بالوجود على سبيل الاستقلال“ (الغزالي، 2011، 280/6)، كما نجد قول “بعض مشايخ الصوفية: ما من إنسان إلا وفي باطنه ما صرح به فرعون من قوله: ”أنا رَبُّكُمُ الأعلى“، ولكنه ليس يجد له مجالاً“ (الغزالي، 2011، 281/6)، ولكن طه يبني على هذا الإرث الصوفي الغني متسلحاً بمعرفة عميقة بالفلسفة ويصهر ذلك كله في بناء نظري متماسك للعلاقة بين الدين والسياسة في حين أن المتصوفة عادة ما يهملون مسائل السياسة.

2 النقد الائتماني للديانية

يتسم النقد الائتماني للديانية بهدوء العبارة وبأنه نقد من الداخل، على خلاف النقد العلماني الذي ينزع بعضه على الأقل إلى تصفية حسابات إيديولوجية، وقد يتحول في لحظة صراع على أرض الواقع إلى قبول ممارسة القمع المفرط على رموز هذه الحركات. لا يتخذ نقد طه لحركات الإسلام السياسي شكلاً واحداً⁵، ولكن يمكننا تقسيمه إلى ضربين: نظري وعملي، فهو من جهة يقوم نقدياً الشعارات التي يتبناها منظرو حركات الإسلام السياسي، وهي شعارات تختزل بشكل مكثف طبيعة مشروعها الفكري السياسي، ومن جهة أخرى يضع أصبعه على الاختلالات الروحية التي يقع فيها “الديانيون”، وذلك من خلال نقد ائتماني، وهذا النقد الائتماني—ربما—كان فيه شيء من التسوية إذ يجعل العمل السياسي للدياني عملاً نفسياً غير روحي.

1.2 النقد النظري

يصل الديانيون بين الدين والسياسة ويرفعون عدة شعارات تعبر عن تصورهم لهذه العلاقة وكيف يجب أن تكون، ولعل أهم هذه الشعارات أن “الإسلام دين ودولة“. يقول يوسف القرضاوي مستنكراً الفصل بين السياسة والدين: “استطاع الاستعمار الغربي الذي حكم ديار الإسلام، أن يغرس في عقولهم وأنفسهم فكرة خبيثة مؤداها: أن الإسلام دين لا دولة. دين بالمفهوم الغربي لكلمة الدين، أما شؤون الدولة فلا صلة له بها“ (القرضاوي 2001، 13). ولكن طه يوجه عدة انتقادات لهذا الشعار، فهو يأتي أولاً رد فعل ضد الشعار العلماني النافي أن يكون في الدين تشريعات دولة، وعلى هذا الأساس فهو

5 يطلق طه عبد الرحمن على ما يسمى “الإسلام السياسي” اسم “الدياني“.

يفقد أصلته ويسقط عنه صفة كونه التنظير والفعل المستقل يقول: "صيغت هذه الحقيقة [أن الإسلام دين ودولة] في قالب يخالف مقتضاها كأن الدين شيء والدولة شيء آخر، والإسلام يجمع بينهما مكتملاً أحدهما بالآخر،" فالشعار يتعارض في صياغته مع واحدة من أهم اليقينيات لدى الديانيين وهي شمولية الدين وجامعيته (القرضاوي 2008، 67)، وهذا بالفعل ما يدل عليه حرف العطف الذي يفيد المغايرة. فإذا اعتبرنا المقصود بالدولة ما يصطلح عليه بأنه سياسة، فإن الشعار يقصي ضمناً السياسة من الدين حين يعطفها عليه، وذلك ما يفيد حرف الواو، بينما نجد في كلام الأئمة الأقدمين رفضاً لمثل هذه الثنائيات، فهم يصنفون في دائرة الشريعة والدين كل ما كان صحيحاً من حقائق ومعقولات وسياسات. يقول ابن قيم الجوزية—على سبيل المثال—"وتقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفساد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسم لها، والباطل ضدها ومنافيا" (ابن قيم الجوزية 1998، 4/500).

غير أن أدهى ما في هذا الشعار أنه إذ يتعد عن الدلالة التداولية العربية لمفهوم الدولة التي تؤدي معنى التداول أو انتقال السلطة من شخص إلى آخر، فإنه يتبنى المفهوم المعاصر للدولة ككيان محدود جغرافية وتشريعات علمانية وهو ما يوقع فيما سماه طه "الشبهة العلمانية لمفهوم الدولة"، وهكذا توجي أن الإسلام نصّ على نظام سياسي هو الدولة المعاصرة، في حين يرى طه أن الإسلام لم ينص على صيغة تديرية في السياسة، بمعنى أنه لم يأت بمشروع سياسي محدد يلزم جميع المسلمين وصالح لكل زمان ومكان، فضلاً عن أن يشرع لهذه الدولة الحديثة التي تتعارض مع مبادئه وهكذا تكون المفارقة مزدوجة؛ فن جهة ينسب للإسلام تشريع نظام سياسي هو "الدولة المعاصرة"، ومن جهة أخرى فإن هذه الدولة التي يعتبرها الديانيون من الإسلام هي دولة علمانية تأسست في سياق تاريخي مخصوص بعيد عن تجربتنا الحضارية؛ يقول طه: إن "القوانين التنظيمية التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية لم تسطر نظام تدير بعينه، وجاءت به أمراً جُملياً غير مفصل، فما الظن بنظام تدير صناعي هو ثمرة الفصل بين الدين والسياسة كالدولة الحديثة" (عبد الرحمن 2012، 343).

الشعار الثاني الذي ما فتى الديانيون يرفعونه هو أن "الإسلام دين ودنيا"، وهي ثنائية ليست أجنبية على التراث الإسلامي؛ فالماوردي—مثلاً—استعملها عنواناً لأحد كتبه "أدب الدين والدنيا"، وحين عرّف الخلافة عرفها بأنها "حراسة الدين وسياسة الدنيا"، ويمكن أن نجد نحو هذا في لغة الفقهاء عامة. ولكن طه يعترض على الشعار والتعريف؛ لأنهما يفتقران إلى الصرامة اللازمة، و يخاز إلى تعريف ابن خلدون وهو أن "الخلافة حراسة الدين وسياسة الدنيا به" الذي يزيد "به" التي

تدخل الدنيا تحت سلطان الدين، بل إنه يذهب إلى أن "حراسة الدين" نفسها كهمة دنيوية لا بد أن تكون بالدين.⁶ يؤكد طه فكرته كآلآتي: إن "حراسة الدين هي نفسها أمر دنيوي يحتاج إلى أن يقوم، هو أيضاً، على الدين، بحيث تكون الصيغة الكاملة لتعريف الخلافة هي: حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين" (عبد الرحمن 2012، 345).

الشعار الثالث الذي يوجه له طه سهام النقد هو الزعم بأن "الدولة الإسلامية دولة مدنية". فهو يرى أن سبب ابتعاد الديانين عن "الدولة الدينية" هو ما حدث في التاريخ الغربي من قيام الدولة على أساس الحق الإلهي أو "الثيوقراطية" مع ما جرّه ذلك عليهم من ويلات وطوام، وهو أمر لا يستلزم نفي صفة الدينية عن الدولة الإسلامية، الأمر الذي نجد مصداقه في قول القرضاوي: "لكن نفي الوصف الديني أعني الكهنوتي والثيوقراطي والحكم بالحق الإلهي لا يعني نفي الوصف الإسلامي عنها، فهي دولة مدنية مرجعيتها الشريعة الإسلامية" (القرضاوي 2001، 109)، أي أن القرضاوي يثبت صفة الإسلامية وينفي صفة الدينية وهو ما يعيبه طه.

ولكن كيف يحل طه الإشكال؟ يقسم التدبير إلى تدبير نفسي يتوافق مع العقل المسدد باصطلاحه، وتدبير روجي يتوافق مع العقل المؤيد باصطلاحه (عبد الرحمن 1997)، وبناء على هذا لا يمكن أن تؤدي الدولة ذات المرجعية الدينية إلى التسيد والتسلط باسم الدين أو الله، ذلك أنه في المرتبة النفسية يتطلب فهم الدين نفسه دراية بمباحث مثل فهم كلام الله والسياق الذي نزل فيه وأسباب النزول، فضلاً عن معرفة بالواقع وبكيفية إنزال الحكم عليه، ودراية معمقة بالمصالح والمقاصد، وكل هذا يدخل في الاجتهاد العقلي الذي يتنزل منزلة الوسائل من الغايات لكي يتسنى

6 لعل طه عبد الرحمن قد وقف على بعض الدراسات هنا في بلده المغرب التي تجعل من "حراسة الدين" إحدى الأفكار التي تسربت من الأدبيات الفارسية إلى الفكر الإسلامي. هذه العبارة وردت في "عهد أردشير" الحاكم الذي كان يعرف دور الدين في ثورته، ولهذا اتخذ من "حراسة الدين" —أي مراقبته وضبطه حتى لا يتم توظيفه في ثورات أخرى مضادة— أحد أهدافه السياسية، ولهذا ألح طه على حراسة الدين بالدين، لا أن تكون حراسة الدين خطة أو استراتيجية سياسية. حول تحليل عبارة "حراسة الدين" وجذورها الفارسية، يقول الجابري: "لقد كان طبيعياً أن يُحذّر أردشير خلفاءه من بعده من رجال الدين، فلقد كان ملكه يدين لتحالفهم معه؛ إذ لولا هذا التحالف لما استطاع القضاء على الملوك [السابقين] وبناء دولة موحدة قوية، وكان يدرك أنه إذا لم ينصب نفسه حارساً للدين وبالتالي متحكماً في رجال الدين فإنه سيبقى تحت رحمتهم" (الجابري

تمثل المرجعية الدينية في أمثل تجلّ لها. يقول طه: "يصح أن نقول إنه لا إقامة لوحي إلهي بغير رأي بشري، ولا فهم لنص قدسي بغير معنى زميني" (عبد الرحمن 2012، 349)، ولهذا دندن دائماً حول ضرورة وصل الإيمان بالعقلانية، والقلب بالعقل، والبرهان بالوجدان.⁷ فهذا التداخل بين البشري والإلهي في الاجتهاد يبطل شبهة الثيوقراطية والكهنوتية ولا يلغي صفة الدينية عن الدولة الإسلامية؛ لأن الاجتهاد هو تفكير في النص الديني وانطلاق منه قبل أي شيء آخر.

أما التدبير الروحي فهو أبعد ما يكون عن الوقوع في التسديد، ذلك أن المتزكي الذي استطاع بعمله التزكوي التعبدية إزالة غشاوة النفس، والتخلص من رغباتها وشهواتها، بما في ذلك حب السلطة، فإنه يرى في عمله التدبيري عبادة أخرى يتقرب بها إلى الله تعالى، ومن كان هذا شأنه فإنه أبداً لن يخدع الناس باسم الدين أو يتخذ مطية لأغراض مصلحية شخصية، ولن يسقطه في مثالب الثيوقراطية كما تجسدت في التاريخ الغربي في استغلال الدين من أجل تثبيت الواقع الوسيط البيئس لأوروبا الذي يزرع فيه أغلبية الشعب تحت نير الاستغلال في ظل النظام الفيودالي.⁸ ف"بحسب الرتبة الروحية، الدولة الإسلامية دولة لا تتأسس على مبدأ التسديد على الخلق وإنما على مبدأ التعبد للحق" (عبد الرحمن 2012، 349)، وهو ما يذكر بقول رعي بن عامر: إن "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام" (ابن كثير 1992، 39/7).

إن شعار "الدولة الإسلامية دولة مدنية" يوقعنا في مغالطين اثنتين؛ الأولى هي مغالطة الفارق التاريخي Anachronisme، ومفاد هذه المفارقة أن ثبت لواقع زميني معين مواصفات كانت من اللامفكر فيه حينئذ،⁹ فن المعلوم أن التراث الإسلامي العربي لم يعرف هذا التقسيم إلى ديني ومدني، بل هو خاص بالتجربة الحضارية الغربية، ومن جهة أخرى فهذا التصادم بين المدني والديني ظهر

7 انظر دراسة مستفيضة عن علاقة العقل بالقلب، والعقل بالخلق، والعقل بالشعر، والعقل بالوحي، والعقل بالإيمان في: (عبد الرحمن 2012 ب، 69-110).

8 "ظهرت كلمة فيودالية في فرنسا في بداية القرن 17 للدلالة على كلف الإقطاع وصيغته القانونية، أي ما تبقى من عناصر النظام الاقتصادي والقانوني الوسيط" (حبيدة 2010، 23).

9 من أشهر من وظف "المفارقة التاريخية" لإبراز التناقضات، الفيلسوف الهولندي سبينوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة". يقول مترجم الكتاب إلى العربية: "الاضطراب الزمني Anachronisme هو الوسيلة التي يتبعها سبينوزا في التعرف على زمن كتابة الرواية والشك في نسبتها إلى مؤلفها المعروف" (سبينوزا 2005، 27).

لاحقاً على التجربة الإسلامية بقرون متطاولة، فالوثيقة الدستورية الأولى التي سميت "صحيفة المدينة" في عهد الرسول—صلى الله عليه وسلم—لم تؤسس للدولة المدنية خلافاً لمحمد عمارة (عمارة 1988، 67-88)، وإنما استبدلت الرابطة القبلية بالأواصر الدينية، وجعلت النبي صلى الله عليه وسلم حاكماً في الخلافات التي تنشأ بين المسلمين وأهل الكتاب.

أما المغالطة الثانية فهي مغالطة الالتباس، فطه ذو المرجعية المنطقية التي تأنف من الوقوع في التناقضات، يلاحظ أن عبارة "الدولة الإسلامية دولة مدنية" تحمل "تناقضاً شنيعاً"، فن جهة تحيل "الدولة الإسلامية" على واقع الدولة في عصر التأسيس والتي كانت تُسير تبعاً للتوجيه الديني، وإنزال أحكام الشريعة على النوازل المحدثة، أما "الدولة المدنية" فهي على العكس من ذلك ظهرت، كما سلف، في سياق تاريخي مغاير ولاحق، ولكن ما هو أساسي أنها شُيدت على سيادة مغايرة لتلك الذي يعتد بها الدين الإسلامي، فالدولة المدنية تقوم على مبدأ الوضع القانوني (عبد الرحمن 2012، 454-461)، بينما الدين الإسلامي يقوم على "الاختيار الائتماني".

والخلاصة أن شعارات مشروع الإسلام السياسي تقع نظرياً في مجموعة من الشبهات مثل الاستمداد من النظرية العلمانية الذي يفقده أصالته، والوقوع في المفارقة التاريخية بإثبات سمة للإسلام ودولته ظهرت في حقب تاريخية لاحقة عليه.

2.2 النقد الائتماني

ليست الائتمانية نظرية في السياسة، وإنما هي تصور وجودي شامل يؤسس لنظرة إلى الحياة، فهي نظرية إيمانية صلبة تصل العالم المرئي بالعالم الغيبي، فالإيمان بالغيب وبيعض ما ترسخ في فطرنا من تواجدنا السابق فيه هو الذي يهدينا في حياتنا، سواء في علاقتنا العمودية مع الله عز وجل، أم في علاقتنا الأفقية مع "السوى" و"الأغيار" بالعبارة الصوفية التي يوظفها طه عبد الرحمن، أو "الآخر" بالعبارة الفلسفية المعاصرة، سواء كان هذا الآخر كياناً إنسانياً أو اجتماعياً أو طبيعياً.

ومفهوم الائتمانية منحوت من الناحية الاصطلاحية من كلمة "أمانة" التي وردت في القرآن الكريم، يقول الله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)، وهكذا يصوغ طه صياغة أولية "الدعوى الائتمانية" مستندا إلى بعض دلالات هذه الآية الكريمة فيقول: "إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التديري في العالم

المرئي إلى أصل واحد وهو الائتمان الإلهي “ (عبد الرحمن 2012، 449). نستشف من هذا التعريف أن الدين والسياسة ليسا مجالين منفصلين، بل بينهما وحدة أصلية، وهذا الأصل هو الأمانة التي حملها الإنسان، فهو عندما يكون في مقام التبعيد (الدين) يكون مؤدياً لأمانته التي استأمنه الله عليها، وحين يكون في مقام التدبير (السياسة) فإنه كذلك يكون في مقام عبادة مؤدياً لأمانة أودعه الله إياها. “إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها، فإذا نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناها تعبدًا، وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سميناها تدبيراً” (عبد الرحمن 2012، 449).

ويمكن لنا أن نرى في النظرية الائتمانية ظاهراً وباطناً، أما الظاهر فهو ما يصرح به، وأما الباطن فهو ما يستبطنه، وسيكون علينا نحن، في اجتهاد محض، الكشف عنه. إن للنظرية الائتمانية ركنين هما:

الركن الأول الإيداع الرعائي: فكما سبق، إن أصل الفساد الذي يدخل على العمل السياسي هو النفس التي تنسب الأشياء إليها، ولا تزال تنسب حتى تطغى وتتسبد وتترب فطمح لاستعباد الآخرين، وهذا النزوع راجع إلى الجوهر الإلهي الذي ركبه الله في الإنسان. وللتخلص من هذه “النسبة الذاتية” لا بد من الاعتقاد في الأمانة الإلهية، فنحن لا نملك ما في حوزتنا وإنما هي ودائع استأمننا الله عليها. يقول طه في صياغة تعريف هذا الركن: “إن الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله جل جلاله من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء؛ شريطة أن يصون حقوقها” (عبد الرحمن 2012، 474).

الركن الثاني الاتصال الروحي: يرى طه أن عالم الحداثة الذي لم يسلم من بعض آفاته العالم الإسلامي، يقوم على فصل الأخلاق عن الدين، ولهذا فإن هذه الأخلاق تبقى سطحية غير متأصلة في الذات؛ لأنها كالشجرة التي لم تُسَقِّ بمائها، وماء الأخلاق هو الدين الذي يرسخها ويزكيها، فهما لا ينفصلان، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تأسيس الأخلاق على غير الدين،¹⁰ ومن هنا تأكيده

10 يتقاطع هنا طه عبد الرحمن مع ما يذهب إليه الفيلسوف الرئيس علي عزت بيجوفيتش، فهذا المفكر لا يستبعد أن يكون الملحد متخلّقاً، أما الإلحاد كنظرية وجودية مادية فلا يمكن أن تعترف بما هو جوانبي عموماً، والأخلاق على وجه الخصوص. إن المرجعية المادية تؤمن بالكفاءة والصراع والانتخاب الطبيعي وغيرها، وهيكلها مبادئ مادية لا تنسجم مع الأخلاق ولا تؤدي إليها. انظر فصلاً بعنوان “الأخلاق” وبالخصوص مسألة “الأخلاق بدون إله” في: (بيجوفيتش 1994، 207-218).

على ضرورة الاتصال الروحي، بمعنى ربط الأخلاق الظاهرة بالباطنة التي تحصل عن طريق الاتصال بالله تعالى فتكون راسخة كشجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء؛ لأنها إن لم تكن راسخة انقلبت إلى أضدادها.¹¹ ف"الائتمان عبارة عن اتصال روحي يبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلاً ظاهر الصلة بالإنسان يزودج بباطن الصلة بالله" (عبد الرحمن 2012، 476).

في الواقع تشبه النظرية الائتمانية بنظرية الفناء الصوفية التي تقوم على نفي الذات الإنسانية والفناء في ذات الله، وذلك هو آخر مقام في مدارج السالك الصوفي، وهذا الفناء التام يجعل المتصوف لا يرى ذاته فضلاً عن أن يرى عمله. يقول القشيري: "ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار عينا ولا أثراً ولا رسماً ولا طلاً يقال: إنه في عن الخلق وبقي بالحق" (القشيري 2017، 126). ونجد في "روح الدين" استحضاراً لأكثر التصورات الصوفية إيغالاً في العرفانية. ومع أن طه لا يحيل إلى مرجعيته الصوفية إحالة جلية، لكنها بادية في كتاباته وأحواله؛ فقد انتظم في طريقة صوفية (البوتشيشية)، واستحضر ما أشار إليه القشيري بوصفه آخر مرتبة من مراتب الفناء وهي "الفناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. ثم فناؤه عن شهود فئاته باستهلاكه في وجود الحق" (القشيري 2017، 128)، فواء الفناء مرتبة أخرى هي الفناء عن شهود الفناء، وهو ما يدعو إليه طه من أجل تجاوز آفات النفس. لكن هل يظل الإنسان كما هو حين يصل لهذه المرتبة، وهل سيعود إلى الواقع للتدافع؟ الجواب نجده في إشارة لأحد العارفين أوردها محمد إقبال، يقول هذا العارف: "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلاء ثم عاد، وأقسم بالله لو أنني وصلت إلى هذا المقام فلن أعود أبداً" (محمد إقبال 2011، 203).

إن المقاربة الروحية التي يقدمها طه هنا تنو إلى التخلص من مبدأ النسبة الذي يولد الاستبداد والطغيان والوصول إلى مرتبة أن الله وحده هو الفاعل حقيقة، ولكن هل معنى هذا أن الائتمانية هي إسقاط التدبير؟ إن الشرح السابق هنا يقود إلى الجواب بالنفي، كما أن إثبات طه لطريقتين للتدبير وأن التدبير الديني منغمس في الاجتهاد البشري أيضاً على خلاف الدولة الثيوقراطية يؤكد ذلك بوضوح،

11 لاحظ مفكرو مدرسة فرانكفورت الألمانية التي ظهرت في سياق تنامي الأنظمة الشمولية الغربية (النازية، الفاشية، الستالينية)، أن القيم الأنوارية—نسبة إلى فلسفة عصر الأنوار—قد انقلبت عبر التجربة التاريخية الغربية إلى نقيضها. انظر مثلاً كتاب "أقول العقل" للفيلسوف هوركايمر (Horkheimer 1974).

ولكن كيف يتجلى النقد الأثماني لممارسات "الإسلام السياسي" من خلال تحديده للمبادئ الثلاثة التي يقوم على العمل النفسي؟.

يرى طه أن عمل حركات الإسلام السياسي هو عمل نفسي غير روحي، فهو ليس ثمرة العمل التزكوي، إما لأن هذه الحركات لا تؤمن بجذوى هذا العمل، وإما لأنها متقاعسة عن مباشرته، ومادام هذا العمل نفسياً فإن المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها هي الاختيار والتعبد والتدبير، تدخلها آفات النفس التي تنتهي إلى التعبد للذات. يقول: "إن الدياني الذي ينسب تدبيره التعبدي إلى نفسه يتعلق بأفعاله كما يتعلق بأحواله، ولما كان تعلقه بهذه الأفعال والأحوال إنما هو تعلق بنفسه، جاز أن تأسره نفسه وتستعبده، فالذي لا ينفك يرى نفسه في أفعاله وأحواله، لا يأمن أن يتعبد لها، شعر بذلك أم لم يشعر" (عبد الرحمن 2012، 460-461).

ففيما يخص مبدأ الاختيار: كل اختيار يتوسل بالنظر العقلي للتوصل إلى الفعل الأصح، فالاختيار من الخيرية، أي انتخاب الفعل الأصح متوسلاً في ذلك بالنظر العقلي، من هذا المنظور يرى طه أن الدياني وهو يختار يقع في أسرهاتين الصفتين: "صلاح الفعل" و"النظر العقلي"، وهكذا فهو يتعلق بصفتين إنسانيتين لا اتساع فيهما. فمادام الصلاح والنظر فعلين إنسانيين، فالتعلق بهما هو تعلق بالنسبي، وهذا يتفق مع ما أشرنا إليه سالفاً من إلحاح طه على الذهول الروحي عن العمل، إذ يقول: "إن الدياني المختار يتعلق بالصلاح والفلاح، فقد تعلق [إذن] بصفتين نسبيتين صريحيتين" (عبد الرحمن 2012، 461).

وحين يضيف الدياني صفة الإطلاق على صفتي الصلاح والفلاح قد ينسى نسياناً أشنع، فيضيف صفة الإطلاق على الذات الموصوفة بها، وهي ذاته، فيقع حينئذ في التعبد للذات "فيتنقل من حال الاستغناء بالصفتين إلى حال طغيان الذات" (عبد الرحمن 2012، 462)، ولا يخفى أن طه عبد الرحمن في هذا الانتقال من الاستغناء إلى الطغيان المعنى المبثوث في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ إِنَّهُ رَأَىٰ سِتْرَهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ (العلق: 7). يلخص طه تدرج الدياني من التعلق بالصلاح والفلاح إلى التعبد للذات فيقول: "إن التعبد للذات الذي يقع فيه الدياني عند الاختيار ليس درجة واحدة، وإنما درجات؛ فقد يتعبد لعقله وصلاحه من حيث تعلقه بهما، وقد يتشوف إلى رتبة فوقها فيتعبد لذاته بوصفها النموذج المطلق لتحقيق الصفتين المذكورتين؛ وقد يطمع في رتبة أعلى فيتعبد لها من جهة أنه ينظر إلى عقله على أنه من كسبه" (عبد الرحمن 2012، 462-463).

وفيما يخص مبدأ التعبد: فإن التعلق بالصلاح والفلاح في العمل التعبدي يتخذ شكلين آخرين هما: التعلق بأعمال الجوارح، والطمع في الأعواض. وتفصيل ذلك أن الدياني يأتي من الأعمال الدينية

بجوارحه طامعاً في صلاح حاله في الدنيا ومتشوقاً إلى الثواب الإلهي في الآخرة، ومن ثم فإن تعلقه هنا هو تعلق بالنسي، وومن ثم فهو يضيق واسعاً؛ إذ ينبغي عليه التعلق بالواسع الذي لا تحد وجوده حدود، والذي يفتح له آفاقاً روحية رحبة. إنه الله جل جلاله.

ولكن كيف يتحول هذا الاستغناء إلى طغيان؟ يباشر الدياني القيام بشاق الأعمال؛ لأننا منه أن هذه المشقة هي التي توصله إلى الفلاح، ولأنه ينبغي من وراء إجهاده لنفسه بالأعمال الشاقة نيل الأجر، فإنه يضيف إلى التعب بشاق الأعمال عبادة الأعواض. وعبادة الدياني ليست عبادة تتوسل بالتزكية الروحية، وإنما هي عبادة نفسية، ولهذا فهي لا تتعدى عمل الجوارح؛ فالدياني "قد يتشدد في أداء صور العبادات وأشكال المعاملات متبعباً جزئياتها الصورية فيكون عبداً لظاهر الأعمال، ولما كان يظن أن هذا النوع المنكشف من الأعمال هو الخلق بأن يوصله إلى أفضل صلاح في العالم المرئي، فقد أضاف إلى استعباد الأعمال الظاهرة له استعباد الظهور العلني بها" (عبد الرحمن 2012، 464)، وحينئذ يقع في آفات نفسية طاغوتية مثل الرياء وحب الظهور والعجب والكبر، ولكنه ينزل رتبة أخرى وراءها حين يرى نفسه هو الذي كسب هذه الأعمال لا أنها كانت منة من عند الله أو أمانة أودعه الله إياها، وحينئذ يقع في تعظيم الذات والتعبد إليها.

وفيما يخص المبدأ الثالث وهو التدبير: فإن الدياني يتطلع في عمله التدبيري إلى "الصلاح العام" متوسلاً بـ"العمل المؤسسي"، ولأن العمل الذي يأتيه الدياني ليس ثمرة عمل تركوي، فإن النفس التي تنسب الأشياء إليها هي التي تتوب عن الروح في الاشتغال، ولهذا فبدل أن يتعلق بالمطلق يتعلق بأشياء نسبية، هي في العمل التدبيري "العمل المؤسسي" و"الصلاح العام". إلا أن النفس الأناثية لا بد أن تتدرج به حتى تنسب إليها العمل، وهكذا بدل الصلاح العام يسعى الدياني إلى صالحه الخاص الفردي الذي يبسط الحديث عنه في صيغة صالح عام. أما العمل المؤسسي فينقلب عملاً تأسيسياً يبتدئ معه أيضاً، وبالتالي يضيف عليه—ومن ورائه على ذاته—الإطلاقية التي تورثه الثبات؛ نظراً "لرغبته بأن يضيفي على تدبيره صفة الخصوصية" (عبد الرحمن 2012، 464)، وحينئذ يتنزل منزلة أخرى بإثباته لنفسه صفة الإجلال والعظمة التي لا يستحقها غير الله تعالى، وحتى لا يزاحمه أحد في ذلك قد تحدته نفسه بادعاء التفويض عن الإله؛ إمعاناً في إقصاء الغير وبحثاً عن مزيد من المشروعات التي تطالبه بها نفسه. أما الرتبة التي وراءها فيعبر عنها طه بقوله: "إن اعتقاد التفويض يدعو إلى أن يعجبه حسن تدبيره، وتغره نفسه ألماً غرور، فتغريه بأن يزاحم التدبير الإلهي بتدبيره البشري، فيضع من القوانين والأحكام ما يقرر أنه يسد الفراغات والثغرات التي لا تسدها الأوامر الإلهية" (عبد الرحمن 2012، 466)، وقد ينتهي به الحال إلى ادعاء التربيت فيتحكم

في العباد. فالأصل في التدبير النفسي هو فرض سلطان الذات على الآخرين وانتزاع الاعتراف بهذه النفس وسيادتها، لهذا قد يرى في نفسه صفة الربوبية التي تمتلك العباد بأجسامهم وأرواحهم وما بين أيديهم.

هكذا يرى طه أن مبادئ العمل الثلاثة، الاختيار والتدبير والتعبد، تنتهي بالدياني الذي يمارس عملاً نفسياً إلى الوقوع في التعبد للذات، وأما كيف انخروج من هذه الآفة؟ فإنه يقترح الدخول من باب العمل التزكوي الذي يخرج الإنسان من داعية هواه، وعلى رأسه هوى السلطة، فيزجج حجب النفس ويفتح أفق الروح التي هي بمثابة ذاكرة غيبية تحفظ المعاني الغيبية التي تنتمي من الوقوع في التعبد للذات والتسلط على الغير.

خاتمة: الإزعاج والمفارقة

عمل طه عبد الرحمن خلال مسيرته الفكرية على تقديم فلسفة دينية ذات منزع صوفي واضح، ولكن بقي التحدي المركزي هو كيف يمكن لمكون—كالمكون الصوفي—يقوم أساساً على المنزع الفردي أن ينخرط في معالجة إشكال معقد—بحجم سؤال العلاقة بين الدين والسياسة—يقوم أساساً على فكرة الجماعة وتدبير الشأن العام؟ قد يكون طه وُفق في بسط فلسفته حين خاطب الفرد، وقدم إسهاماً فكرياً لافتاً حين عالج المسألة السياسية من مدخل صوفي كثيراً ما اتسم—قبله—بالانزعال والزهد، وهي المعضلة التي نلهمها في ارتباك النظرية الائتمانية عند الحديث عن البديل التزكوي الذي تقترحه وتسميه الإزعاج.

يرفض طه كلاً من الطريقتين السلطانية والبرهانية؛ فهو يرفض التغيير عبر السلطان الذي يتخذ صوراً ثلاثة: الثورة والانقلاب والتمرد، ذلك أنها في رأيه تتوسل بالعنف كما أنها تقفز مباشرة إلى السلطة وتتناسى الأصل الذي هو المجتمع، ولا يؤمن معه أن تعود الأوضاع إلى ما كانت عليه؛ ما دام الثائر والمقلب والمتهمر يطمح للوصول إلى سدة الحكم فقط، أي إلى التسيد على الخلق، يقول: "لئن كان هدف المقاربة التزكوية هو التحويل الجذري للفرد، فبحال أن تتخذ هذه المقاومة أية صورة من صور المقاومة التي يكون الغرض منها الاستيلاء على السلطة بالقوة لأن هذا الاستيلاء تسيد قاهر" (عبد الرحمن 2012، 290). ويرفض الطريقة البرهانية، أي تلك السبل الديمقراطية المعاصرة لتصريف الخلاف؛ بدعوى أنها مجرد أقاويل لا عمل فيها، ومن ثم فهي لا تورث وازعاً داخلياً يقلب

الإنسان رأساً على عقب، من التسيد على الخلق إلى التبعيد للتحق، أضف أنها—مقاومة بالسلطان— تتوسل العنف، لكنه عنف لفظي كلامي قد يكون أكثر إيلاً من العنف المادي كما يشير طه، وهذا ما يتلبسه في الجدالات الصاخبة التي تحدث داخل قبب البرلمان والمؤسسات التي تجمع السلطة والمعارضة، حيث المزايدات الكلامية التي لا تهدف إلى الإصلاح في حد ذاته بقدر ما تعتمد الخطابة من أجل الخط من الخصم السياسي متبعة في ذلك كل الطرق الخسيسة، كما أن هذه الطريقة هدفها الأخير هو الوصول إلى السلطة، وفي كثير من الأحيان لا تمنع هذه الآليات الحوارية الديمقراطية من اندلاع عنف مادي في المحطات الانتخابية، وطه يرد هذا الفشل في تعريف العنف المادي عبر السياسة إلى الخواء الروحي للفاعل السياسي الذي تقوده النفس بدلالاتها الصوفية، أي أن أصل كل الشرور في السياسة وفي كل سلوك إنساني، هو صدوره عن النفس التي تنزع إلى نسبة الأشياء إليها، ولا تزال تسير في هذا السبيل دون تفطن صاحبها حتى يقع في التسيد على الخلق نفسه، ولعل ظهور الأنظمة الشمولية في القرن العشرين من داخل أحشاء ديمقراطيات، تحول فيها بعض الرموز السياسية إلى ديكتاتوريين داخلياً وغزاة طغاة خارجياً، خير دليل على ضرورة ربط التقنين الخارجي بالتزكية الداخلية، بل إن هذا الشكل السياسي قد أبان عن حيدته عن الصواب من أول محك بعد إسقاط الملكيات في الغرب، حيث تنازع الثوار فيما بينهم، وانتهى بهم الأمر جميعاً إلى الموت على المقاصل في مشهد مأساوي، وهذا ما يشير إليه عادة طه من انقلاب المقاصد التي رفعها الفكر الأنواري إلى نقيضها، وهي فكرة أشار إليها كذلك المفكرون المنتمون إلى مدرسة فرانكفورت وغيرهم.

يقترح طه طريقة الإزعاج، وهي ممارسة المتسيد للعمل التزكوي الديني الذي يخرج من حال تعلقه بهواه—بما في ذلك هوى السلطة—إلى التعلق بالله تعالى، وهو ما يورثه مباشرة حب العدل والحياء من الله التي تجعله ينفر من الظلم. هذه هي وصفة طه لمقاومة الاستبداد، ولكن ماذا نفعل حين يرفض المستبد الإزعاج؟ لا نكاد نعثر على جواب لهذا السؤال، وهي إحدى الثغرات في فكره رغم محاولاته سد بعضها بإيراد بعض الاعتراضات والرد عليها.

والحال أنه قد ينطبق على هذه الرؤية للعلاقة بين الدين والسياسة ما قاله محمد موسى عن فلسفة الغزالي وهو "أن مذهبه ليس مذهباً يقوم عليه الاجتماع" (موسى 1998)، إنها ناجعة لمن يريد أن يزكي نفسه بمحض إرادته، وهو ما لا يأبه له عادة الطغاة، لكن يلزم بموازاتها فلسفة أخرى اجتماعية للتغيير السياسي، وقد أثبتنا أعلاه أن الفلسفة الأثمانية هي فلسفة يغلب عليها المنزع الفردي؛ لأن طه انتقد—كما سبق—التصورات التي تغيب البعد الفردي في معالجتها للمجتمع؛ فالمجتمع هو مجموع

أفرادهم، والأهواء مترسخة في نفوس الأفراد وهي جذر الإشكال الذي يتخذ صبغاً سياسية ومؤسسية في نهاية الأمر وفق رؤيته. ولكن يبقى السؤال هل يكفي الإزعاج لتغيير المجتمع ونقله من حالة الاستبداد إلى نظام عادل؟

المصادر والمراجع

- ابن خلدون. [د.ت.]. مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر.
- ابن كثير. 1992. البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف.
- إقبال، محمد. 2011. تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف عدس. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- بلقرز، عبد الإله. 2011. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بيجوفيتش، علي عزت. 1994. الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس، الكويت: مجلة النور الكويتية.
- الجابري، محمد عابد. 2001. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد. 2000. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجوزية، ابن قيم. 1998. إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الجيل.
- سبينوزا. 2005. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي، الجزيرة: مكتبة النافذة.
- عبد الجبار، فالح. 2017. دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي (داعش والمجتمع المحلي في العراق). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- عبد الرازق، علي. 2000. الإسلام وأصول الحكم. دراسة ووثائق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 1997. العمل الديني وتجديد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2014. يؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 1993. تجديد المنهج في تقويم التراث. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2012. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2012. (ب). سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في العلم والفكر. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2000. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للعداثة الغربية. بيروت: المركز الثقافي العربي.

عمارة، محمد. 1988. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. بيروت: دار الشروق.

الغزالي، أبو حامد. 2011. إحياء علوم الدين. جدة: دار المنهاج.

الغزالي، أبو حامد. 2011. المستصفي من علم الأصول. تحقيق: محمد تامر. القاهرة: دار الحديث.

القرضاوي، يوسف. 2008. الدين والسياسة. القاهرة: دار الشروق.

القرضاوي، يوسف. 2001. من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة: دار الشروق.

القشيري. 2017. الرسالة القشيرية في علم التصوف. بيروت: دار المقطم.

المودودي، أبو الأعلى. 1981. الخلافة والملك. تعريب: أحمد إدريس. الكويت: دار القلم.

موسى، محمد يوسف. 1998. فلسفة الأخلاق في الإسلام. القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

Comte-Sponville, André. 2006. *L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans dieu*. Paris: Albin Michel.

Debray, Régid. 1981. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard.

Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.

Ferry, Luc. 2004. *Le religieux après la religion*. Paris: Gracet.

Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge university Press.

Hallaq, Wael. 2013. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.

Horkheimer, Max. 1974. *Eclipse de la raison*. Paris: Payot.

Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.

Ramadan, Tariq. 2008. *Islam, La réforme radical: Ethique et libération*. Paris: Edition Archipoche.

Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics

Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation

Ramon Harvey

Introduction

Islam, like other religions, looks back to an early sacred time, in which its primary scripture, the Qur'an, was given to the Prophet Muhammad who directly instructed the people in religious and ethical guidance. Believers are in no doubt about the importance of this founding moment for the development of the community. Yet, time does not stand still. As century upon century has passed, Muslims live far from the society initially transformed by revelation. A question that forces itself upon us is, in the words of Ebrahim Moosa: "How do the norms and values of revelation have an enduring relevance to religious communities without becoming anachronistic?" (Moosa 2000, 15). Thus, one of the compelling unresolved problems of our day is how to live at a remove from the time of revelation without a mere nostalgic re-enactment of the outward form of the religion, but also without abandoning it, or unthinkingly forcing it into the parameters of modernity.

Two major figures that have sought to provide theoretical frameworks to address this conundrum are the Moroccan philosopher Taha Abderrahmane (b. 1944) and the Pakistani émigré thinker Fazlur Rahman Malik (1919–1988). While each of them stakes out an original position, they are united by placing the category of the ethical at the centre of their thought, and by seeing its retrieval as the basis for a contemporary renewal of the Islamic tradition and its legal thought. These parallels between their projects lead naturally to the hypothesis that there is a great deal to gain by closely comparing their works on this key question, as well as major recent attempts to utilise their ideas.

Abderrahmane's scholarly career began with his entry into the Mohammed V University in Rabat to study philosophy, after an initial interest in poetry before the 1967 Arab-Israeli war. He received further graduate degrees in philosophy from the Sorbonne in Paris, culminating with a doctorate in 1985. From the 1970s, Abderrahmane worked as a professor of logic and philosophy of lan-

guage at Mohammed v University until his retirement in 2005. He remains a prolific author with a shift in recent decades to a focus on ethics and Islamic renewal. Abderrahmane has referred to his reconstructive intellectual project as the “Rabat School” (Hashas 2015, 71–74). The ethical and spiritual dimensions of his thought must also be viewed in the light of his membership of the Morocco-based Boutchichi Sufi *ṭarīqa* (order) (Mashrūḥ 2009, 32–33). Despite Abderrahmane’s knowledge and engagement with themes of logic, language and ethics within the Western philosophical tradition, his work has neither featured in major works on modern Islamic thought (Hashas 2015, 70), nor received engagement from major Western ethical thinkers with similar concerns (Bever 2018, 78–79). He has been more celebrated in the Arabic-speaking world, especially within Morocco (Hashas 2015, 72). However, there is still a sense that his work has not received the attention it deserves within circles of contemporary Arabic philosophical thought, possibly due to its difficult linguistic and logical foundations (Bū Zabra 2011, 18).

In the case of Fazlur Rahman, an initial grounding in traditional Islamic education from his father in the Indian subcontinent was followed by the study of Arabic at Punjab University and a doctorate on Ibn Sīnā (d. 428/1037) at the University of Oxford. His subsequent career was primarily based in the British, Canadian and American universities of Durham, McGill and Chicago. A formative interlude in his academic career was a stint at the head of the Central Institute of Islamic Research in Karachi during the 1960s before being forced to leave the country due to opposition from traditional ulema to his theology of revelation (El-Affendi 2009, 32). His experience in Pakistan coincides with a shift in his thought from studying the history of Islamic philosophy to increasingly focus on the Qur’an and core ethical message of Islam, the Muslim tradition as a means for its transmission through history, and the prospects for reviving it in the modern world (Moosa 2000, 23). Fazlur Rahman’s ideas have been very influential in Western academia, in Turkey and to some extent in Indonesia, with less influence in the Arab world and the Indian subcontinent (Koç 2012, 16–17; El-Affendi 2009, 32–33).

I have divided this chapter into two main sections. In the first I will discuss the approaches of Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman to reading ethical values within the Qur’an. I will argue that while both focus on the relevance of the Qur’an’s context in order to uncover extrahistorical ethical values, their thought differs markedly in emphasis. Abderrahmane concentrates on a theoretical account of Sufi virtue ethics, which allows him to make targeted modifications to the classical theory of *maqāṣid al-sharī’a*, or the purposes of legislation. The ideas of Fazlur Rahman challenge this approach by stressing the development of a genuine theory of social ethics from the Qur’an able to

deal with legal reform for the benefit of the community. Fazlur Rahman's work also shows a proclivity for thinking about hermeneutics, which he illustrates with applied examples.

The second section will turn to the two thinkers' application of Qur'anic ethics to the contemporary world. Again, while their overall project of the centrality of the ethical in modernity is shared, each has particular characteristics that open up new avenues for thought. Yet, both betray points of potential critique. In the case of Abderrahmane, his ideas challenge the Western hegemony of modernity, and seek to articulate an alternative conception in which Qur'anic values can be ethically relevant. Fazlur Rahman is more appreciative of modernity and enlightenment universal reason, and sees the potential for Muslims to generate a beneficial synthesis between them and the timeless ultimate values of revelation. I will also discuss in this section some of the major figures who have received and developed each of the two scholars' bodies of work, before concluding with the prospects that lie ahead for the coming century of Islamic ethics.

1 Seeking Qur'anic Values

Both Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman hold that the renewal of the Islamic tradition within modernity can only be sought through a discourse of ethics. More precisely, permanent ethical values must be sought within the primary document of revelation, the Qur'an. It is in the theoretical explication of how this may be done that their thought can be contrasted and their relationship to debates of ethics, hermeneutics and the Islamic tradition can be assessed.

Abderrahmane proposes that religious dispensations begin in a natural, or *fiṭrī*, state and then enter into a time-affected, or *waqtī*, state. The accretions of history that lead to such a deviation from the original ethical nature of the religion may occur at a slower or quicker rate, depending on various factors. Moreover, the *waqtī* and *fiṭrī* states may be closer or further apart due to the historical accidents suffered by various religions ('Abd al-Raḥmān 2014a, 102). Eventually, each dispensation is abrogated by the one following it. Abderrahmane refers to each religion as having two eras, an ethical and a historical one. He defines the ethical era as "the period of time between its revelation until it is superseded by the revelation of a new religion", and the historical era as "the period of time between its revelation and the time it is brought to an end by people who no longer believe in it" (Abderrahmane 2008a, 16). As Islam—by which Abderrahmane here means the religious dispensation brought spe-

cifically by the Prophet Muhammad—is the final revealed religion, it is the only one whose ethical and historical eras are one and the same. Nevertheless, while Abderrahmane believes that Islam is the only contender for a religious dispensation still in its ethical phase, it has undergone historical corruption, such that it needs renewal in order to return to its *fiṭrī* state (‘Abd al-Raḥmān 2014a, 102). This requires “rooting ethics” (*tarsīkh al-akhlāq*) in the values of revelation, as appreciated through their initial historical setting (‘Abd al-Raḥmān 2006, 202).

Abderrahmane is intensely critical of what he sees as a modern historicist approach to scripture that attempts to desacralise the Qur’an and cut off its link with the divine (Hashas 2019, 188). He makes a number of criticisms of the methodology followed by those he calls “modern conformist readers” (*ahl al-qirā’a al-ḥadāthiyya al-muqallida*): they seek to deny that the Qur’an came with established eternal rulings (*aḥkām*), which would be a hindrance to their agenda, and claim instead that they are merely contingent upon particular historical circumstances (‘Abd al-Raḥmān 2006, 184); they go beyond the limits established by jurists and exegetes in interpreting Qur’anic rulings (‘Abd al-Raḥmān 2006, 185); and they apply historical criticism to issues of belief and worship, and not simply to transactional and penal matters (‘Abd al-Raḥmān 2006, 186).

For Abderrahmane, the Qur’an cannot be relegated to a past historical era, because as the final revelation, it is foundational to every time that follows it. The verses containing rulings have both a legal (*qānūnī*) and ethical (*akhlāqī*) dimension. These ethics are not merely for the perfection of actions but are essential for the human being and are the reason for the Prophet Muhammad’s mission (Abderrahmane 2006, 203). In fact, Abderrahmane makes a break from the Aristotelian philosophical heritage by asserting that the core feature distinguishing human beings from animals is their ethical rather than rational (*‘aqlānīyya*) nature (‘Abd al-Raḥmān 2000, 13–14). He conceptualises ethical values (*qiyam akhlāqīyya*) as extrahistorical: they can “affect time but are not affected by time” (‘Abd al-Raḥmān 2006, 204); he defines “value” as follows:

Value is an abstract meaning that Man holds in his heart but cannot grasp with his senses. Yet, and despite this abstraction, this meaning is what guides him in his life and enhances his humanity. In fewer words, values are innate and lofty meanings that guide Man to righteousness.

ABDERRAHMANE 2014b, 111

Preservation of such ethical values within the context of modernity is key to Abderrahmane’s programme of renewal and this can only be done by link-

ing the values to the contextual atmosphere (*waṣl al-zarfi wa-l-siyāqī*) of the Qur'anic verses ('Abd al-Raḥmān 2006, 203).

Moosa provides an insightful analysis of how Abderrahmane's concept of value intersects with his efforts to reinterpret al-Shāṭibī's (d. 790/1388) theory of *maqāṣid al-sharī'a*. Abderrahmane sees this legal theory as insufficiently ethically grounded and seeks to rectify this by building on the idea of al-Juwaynī (d. 478/1085) that the word *maqṣad* (purpose) has different conceptual registers that can be pegged to different moral aspects of human action. Thus, while *maqṣad* can refer to an outcome, in the sense of the action (*fi'l*) itself, it can also refer to its intention (*niyya*) and to its end, or value (*qīma*) (Moosa 2014, 183). The overall picture is teleological, for though each action is preceded by an intention, it has as its end a distinct value ('Abd al-Raḥmān 2015, 87; Moosa 2014, 184–185). Furthermore, these internal ethical categories correspond to three external legal ones: intention, action and value correspond to cause (*'illa*), legal action (*qaḍiyya*) and legal rule (*jīha*) respectively ('Abd al-Raḥmān 2015, 88). Abderrahmane's definition of value within the framework of virtue ethics leads him to redesign its typology for the theory of *maqāṣid al-sharī'a*. Although the traditional five necessities (*darūriyyāt*) of *maqāṣid* theory—religion, life, reason, family and property—appear as values of beneficence (*maṣāliḥ*) and malevolence (*mafasid*), a classification redolent of 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām (d. 660/1262), Abderrahmane prioritises spiritual values, then rational values, followed by life values (Abderrahmane 2015, 86; Moosa 2014, 185–186).

Abderrahmane's project within legal theory can be seen as an effort to give Aristotelian and Sufi virtue ethics, as understood through his own philosophy of the trusteeship paradigm (*al-i'timāniyya*), a regulative function in the law. It is also interesting to see this move through a longer historical lens. The concepts from which he draws inspiration have a rich history in the Muslim intellectual tradition, in the field of Sufism through figures such as al-Muḥāsibī (d. 243/857), al-Rāghib al-Iṣfahānī (d. 422/1031) and al-Ghazālī (d. 505/1111), rather than in legal theory. Abderrahmane's entry into the discourse of the legal tradition seems to be a strategic choice based on his diagnosis of the malady of outward law dominating ethics in Muslim thought ('Abd al-Raḥmān 2015, 90). This, in turn, arguably, reflects his analysis of modernity in the Islamic world replicating the West in making morality follow, rather than lead, materiality (Bever 2018, 164).

The intervention in ethical theory proposed by Abderrahmane remains at the level of metaethics and normative ethics and does not provide many details of how, in practice, specific moral principles would be extracted from the Qur'an (Moosa 2014, 187). Abderrahmane's emphasis on adding Sufi virtue ethics to legal theory leaves it unclear whether he has given much consideration

to applied social ethics that could be derived from the Qur'an beyond the very general categories found within the *maqāṣid al-sharī'a* literature. As noted by Monir Birouk, the focus on individual ethics and piety in Abderrahmane's work at the expense of social ethics and the discourse of justice may undermine his broader project (Birouk 2017).

A focus on the social aspect of the Qur'an's ethical message is one of the distinguishing features of Fazlur Rahman's oeuvre. He takes issue with what he sees as the grafting of the Sufi system of spiritual purification onto the legal tradition, which he thinks replaces a genuine moral philosophy that could direct reform of the law in the public sphere (Rahman 1971, 94). The point of departure for Fazlur Rahman's contribution to contemporary Islamic ethics is, instead, the assertion that central to the Prophet Muhammad's religious mission was the moral development of human society in its communal dimension (Rahman 1982, 5). However, he shares with Abderrahmane the aim of retrieving objective moral values from the Qur'an, highlighting the difference between the historical and the normative in Islam (Koshul 1994, 406). In his words:

All values that are properly moral—and it is these with which we shall be concerned—have also an extrahistorical, “transcendental” being, and their location at a point in history does not exhaust their practical impact or, one might even say, their meaning.

RAHMAN 1982, 5

These values can only be appreciated by their place within the unity of the Qur'an's Weltanschauung and thus require an integrated approach in order to be extracted from the divine response to the immediate socio-historical context of the revelation (Rahman 1970, 329; Rahman 1982, 2–3). Fazlur Rahman highlights the complexity of the Qur'an and the need to distinguish between its macro-background, which can be gleaned from a general knowledge of the conditions of society at the time of the Prophet Muhammad, and the specific situations surrounding the revelation of verses known as the *asbāb al-nuzūl* (Rahman 1980b, 241). He pays special attention to distinguishing between a Qur'anic ruling (*ḥukm*) and its *ratio legis* (*ʿillat al-ḥukm*), which is the purpose for its pronouncement (Rahman 1980b, 242). This leads him to criticise the commonly drawn distinction between *ʿilla* as cause and *ḥikma* as purpose, in effect arguing for the determination of the *ḥukm* by its *ḥikma* (Rahman 1979, 219–221; cf. Harvey 2018, 41–42). His most significant methodological proposition is the development of what he terms a double movement theory. In the first step of the first movement, the purposes of the Qur'anic injunctions are

considered in the light of their socio-historical contexts; in the second step, a coherent system of general ethical principles is extracted. The second movement actualises these ethics within the contemporary world (Rahman 1982, 6–7; Rahman 1980b, 244). Moosa argues that this embrace of historical analysis after his early focus on the work of Muslim philosophers represents a definitive turn away from comprehensive metaphysical systems to the interplay between revelation and history (Moosa 2000, 23). This is substantiated by Fazlur Rahman's declaration: "[t]he theologians have been too much preoccupied with God and His nature; they have ignored the nature of man and his function" (Rahman 1971, 97).

Fazlur Rahman's reflection on the specifics of the interpretive task and its problematics, as well as his reference to prevailing twentieth-century debates within Western philosophy, means that his hermeneutics can be more easily determined than those of Taha Abderrahmane. Though he affirms that with the exception of fully detailed matters "all interpretations and approaches to truth are subjective" (Rahman 1970, 330), when it comes to the purposes of Qur'anic injunctions, he uses the hermeneutics of Emilio Betti (1890–1968) to argue that the divine intent can be objectively uncovered (Rahman 1982, 8). Betti, as described by Moosa, developed four canons to be used in the hermeneutic act, which would allow the interpreter to "reverse engineer" the original creative impulse of the author: first, to understand the author's point of view; second, to understand the unity of their thought; third, to retrace the creative process and inevitably add a degree of subjectivity; fourth, to reduce that subjectivity as much as is feasible (Moosa 2000, 18–19).

According to Felix Körner, Fazlur Rahman adjusts Betti's canons in two respects: considering the communication of the divine mind with reference to a specific historical situation as part of his first movement; and returning to the present day in order to apply the value in modernity, which is his addition of a second movement (Körner 2005, 115). Körner argues that Gadamer's (1900–2002) criticism of Betti's reconstructive approach as Romantic psychologism (see Gadamer 2013, 533) is cogent as he does not supply enough grounds to adequately determine the original intentions behind a text. However, Betti does provide a defined text-oriented method upon which Fazlur Rahman can build his own system (Körner 2005, 115). For his part, Fazlur Rahman is aware of the debate between Gadamer and Betti. Siding with the latter, he presents Gadamer's phenomenological approach as constraining the interpreter by the shackles of their historical consciousness. This, he thinks, leads to an interpretive subjectivism that cannot recover the objective meanings of a text and would thereby render meaningless his double movement theory (Rahman 1982, 9; see Bektovic 2016, 162–163).

Arguably, Fazlur Rahman has misunderstood the nature and implications of Gadamer's position. Gadamer's acknowledgement that any interpreter is circumscribed to some extent by their own being and their relationship to the past does not predetermine how they will interpret a historical text (Körner 2005, 118). Körner shows how the Gadamerian position is able to defend itself and land some blows against Fazlur Rahman's theory. Though Fazlur Rahman claims to be able to cut through the tradition to return to a holistic Qur'anic ethics, he asks the quintessential question of Muslim ethical thought, "how should we act?" Furthermore, though he argues that the law must have (a) purpose(s), he ultimately accepts whatever purpose he discovers in the Qur'an because it is the will of God, which makes Fazlur Rahman a "revelation-positivist" (Körner 2005, 119–120). Note that if Körner is right on this point, it would partially undermine Fazlur Rahman's own criticism of Ash'ari voluntarism (see Rahman 1982, 3). Finally, Gadamer's idea that our interpretive vantage point on the past constantly shifts may challenge Fazlur Rahman's confidence in an objective method (see Gadamer 2013, 301–302), but does not make his project of Qur'anic ethical recovery impossible. Rather, he should recognise the requirement of the hermeneutic circle and the constant need to return to the object of interpretation in the light of new experiences (Körner 2005, 120; see Caputo 2018, 104–105).

Körner goes on to argue that Fazlur Rahman's search for an objective method to uncover God's designs for human beings in all time periods not only fits well with Betti's psychological hermeneutics but possibly also reflects a distinctively Qur'anic theology of revelation. He contrasts this with Gadamer's perspective which he sees as more suitable for the Biblical (Christian and Jewish) foregrounding of God's self-expression as the unfolding of events in history ahead of revealed communication (Körner 2005, 121). It is ironic that this point arises from critique of Fazlur Rahman, perhaps the most famous modern Muslim exponent of a participative, as opposed to a stenographic—or purely receptive—theology of revelation (Rahman 1976, 33; for this terminology, see Sommer 2015, 2).

Yet it does not seem at all clear that the authoritative communication of the Qur'an must be an ill fit with the philosophy of Gadamer. Körner's own study of the Turkish theologian Mehmet Paçacı shows that Gadamer's idea of constant interpretation can be synthesised with Fazlur Rahman's first movement (Körner 2005, 79; and see below). My recent book, *The Qur'an and the Just Society*, has shown how a key aspect of Fazlur Rahman's project, the search for specific values within the Qur'an, can be embedded in a natural law theological framework that is indebted to Gadamerian hermeneutics (Harvey 2018, 194). In my model, which constructively builds on the Māturīdī theological school, God

reveals His wisdom both through His speech in the Qur'an and through His creative act within the progression of history, such that the human ethical agent must continually reconcile the two (Harvey 2018, 36, 41–42). Overall, it would seem that the key consideration is the theological approach to God's acts of revelation and creation within any given tradition, rather than the inherent nature of the Biblical and Qur'anic dispensations.

How successful was Fazlur Rahman in applying his methods for extracting values from the Qur'an? He certainly did not attempt to carry this procedure out in any systematic way. Nonetheless, over the course of his career, he made many forays within individual thematic areas. While he had published a number of relevant articles before he made his double movement theory fully explicit, these earlier publications obviously provided him with some of the evidential groundwork to propose his more developed theoretical claims. Aspects of the Qur'anic discourse that Fazlur Rahman attempted to look at through an ethical lens include the following: slavery (Rahman 1963, 212–214), *ribā* (usury) (Rahman 1964), *ḥudūd* (limits; prescribed punishments) (Rahman 1965), family law (Rahman 1980a), *shūrā* (consultation) (Rahman 1981), *īmān* (faith), *islām* (surrender to God), and *taqwā* (piety) (Rahman 1983). These discussions are insightful, yet often all too brief and do not provide the sustained holistic analysis required by his double movement theory.

2 The Ethical in Modernity

The two thinkers explored in this study devote a significant proportion of their intellectual labour to considering modernity and the conditions for successful Islamic ethics within it. Both argue that an appreciation of the effects of modernity on Muslim thought combined with profound ethical reflection on the Qur'an can lead to renewal. Nonetheless, there are some important differences in their analysis of modernity and their proposals for an ethical response to it.

Abderrahmane argues that the question of modernity is inseparable from that of ethics. He distinguishes between the mere “fact of modernity” (*wāqi‘ al-ḥadātha*), understood as the current Western hegemonic reality, and the “spirit of modernity” (*rūḥ al-ḥadātha*), which represents general characteristics with the potential for alternative applications (‘Abd al-Raḥmān 2006, 19; Hashas 2015, 85). While Western modernity is built upon the rejection of morality in the name of productivity (Abderrahmane 2008b, 89), an alternative modernity can be conceived, in which the basic ethical nature of the human being becomes the central fact and breaks the harmful domination over nature,

society and the individual (Hashas 2015, 85–86). Though largely framing his approach within his own tradition of Arab-Islamic philosophy, Abderrahmane promotes his conception of the spirit of modernity as one that is more open to the real diversity of the modern world than classical Western universals (Hashas 2015, 76, 86). He proposes, in the words of Michael Bevers, that, “Islam’s answer to the question of ethics in the 21st century can contribute to the formation of a pluralist civilization of *ethos* worldwide” (Bevers 2018, 197).

Interestingly, in the light of the preceding discussion concerning Fazlur Rahman, the theoretical posture that Abderrahmane takes towards tradition has some similarities to that of Gadamer, whose *Truth and Method* he read in French translation (see ‘Abd al-Raḥmān 1995, 110–111). Abderrahmane argues that the connection with tradition is not a matter of choice that can be entered and left at will. If one does not work from one’s own tradition, the only alternative is to draw from another. Furthermore, he explicitly states that it is impossible to cut all connections to the present, return to the past and live with its values like one’s grandparents (‘Abd al-Raḥmān 2011, 15–17). What Islam needs in modernity is to wipe away inappropriate historical accretions and return to the *fiṭrī* ethical form of the religion.

Abderrahmane argues that the embedding of ethics requires removing each ossified rule that in the context of today harms foundational human values (‘Abd al-Raḥmān 2006, 202). The reason for this is that a Qur’anic ruling may not realise the same value at a later period of history as it did at the time of revelation. What is required is a study of the Qur’anic verses within the context of the world today with a view to making their divine guidance relevant to the present and future (‘Abd al-Raḥmān 2006, 204). Mohammed Hashas explains this point: “the sealing of revelation then goes beyond the time of its appearance; each era becomes its possible age of realization. The historicity of revelation becomes “futuristic,” and it should be always modern” (Hashas 2018, 190). Again, Abderrahmane’s theoretical discussion outstrips his applied aspirations and he does not provide a clear sense of what his ideas would mean in practice. He mentions in passing that the ossified rulings to be abandoned include those concerning slavery and mutual interaction with pagans (‘Abd al-Raḥmān 2006, 203–204)—issues that have long been marginal to most Muslim societies—but prefers to remain on the level of theory, rather than its application.

One of the ironies of Abderrahmane’s thought is his call for practice-based solutions through the medium of an extremely abstract theoretical discourse. Thus, he argues that the transformation from *waqtī* (time-affected) to *fiṭrī* (natural) religion cannot be completed through theory which engages only with the thinking of its own time:

Theory within the transmitted texts, as they are examined critically and comparatively, or explanatively and figuratively, or in terms of excavation and deconstruction is not what connects to the natural form of the religion. This is true even if it unveils part of its realities, because this theory is compelled to connect with the thinking and theorising that is appropriate to a time other than that of this religion.

‘ABD AL-RAḤMĀN 2014a, 102–103

His point is that theoretical insight is not enough on its own and must be completed with praxis, as the natural disposition can only be recovered with specific spiritual practices. This is how the human being can engage in trusteeship and connect to divine witnessing (‘Abd al-Raḥmān 2014a, 103). Again, it seems that Abderrahmane places spiritual purification through the Sufi path at the heart of his conception of social ethics. It is possible that either his assumed method to reconcile the gap between individual and social ethics, or the reason that he does not see any gap in the first place, derives from his own background, namely his affiliation with the Boutchichi *ṭarīqa*. This, however, raises the question of how much his project of ethics for modernity relies on social functions of Sufism that may have survived into modernity better in certain countries, like Morocco, than in others (see the discussion in Van Bruinessen 2009, 134–136).

As an extremely prolific writer, Abderrahmane has himself been more active in building upon his ethical work than any other thinker. Nonetheless, it is useful to highlight those who have sought to utilise his analysis of the contemporary world in interesting ways. Wael Hallaq positively cited Taha Abderrahmane in *The Impossible State* and *Restating Orientalism*. His interest in Abderrahmane’s philosophy is centred on his critique of the ethical failure of modernity, as it supports his argument that ethics was the central domain of Muslim civilisation and is incompatible with the modern nation state (Hallaq 2013, 12, 175 n. 49; Hallaq 2018, 74, 290 n. 15). He further engages with Abderrahmane’s ethics in his forthcoming work *Reforming Modernity* (Hallaq 2019). Mohammed Hashas takes a different approach to the reception of Abderrahmane, using his ideas as a framework to examine what he calls “voices of European Islam.” In the section of his book most pertinent to the current study, he discusses how three of four identified thinkers line up with Abderrahmane’s idea of reading the Qur’an historically without historicising it: Tariq Ramadan, Tareq Oubrou, and Abdennour Bidar (the exception is Bassam Tibi) (Hashas 2018, 197). Hashas argues that, in general and leaving aside the differences between the studied “voices”, the work of these figures is consonant with Abderrahmane’s approach in three ways. First, they treat the lifetime of the

Prophet Muhammad as exemplary for matching the ideals of revelation to his particular society. This implies his second point which is the prioritisation of ethical values over the outward forms of law and the possibility of legal change. Finally, this approach makes the intent of revelation, at this level of analysis, benefit of the world in terms of social justice and public good without thereby stripping it of its metaphysical connection to the divine (Hashas 2018, 198–199). It is interesting to add that each of these points is held in common with Fazlur Rahman.

The second movement of Fazlur Rahman's theory provides the framework for his attempt to read the Qur'an as speaking with its ethical values to the present age. Just as his first movement requires a holistic appreciation of the Qur'an as a text within its socio-historical context, the second one needs a complete view of the contemporary situation. This calls for the "instrumentality" of the social scientist, but the "effective orientation" and "ethical engineering" of the ethicist (Rahman 1982, 7). As these phrases indicate, Fazlur Rahman adopts modern technical language as his chosen metaphor. He places himself within a tradition of Muslim modernism from the middle of the nineteenth century, which he credits as follows:

It was the Muslim Modernist, not the fundamentalist or the traditionalist, then, who recovered the integral Islamic legacy of the earliest days, and, having adopted certain key modern Western institutions and integrated them with Islam as being Islamic par excellence, offered Islam as a successful substitute for and the only viable alternative to the secular West as this Secularism began to show grave cracks in its moral and human structure.

RAHMAN 1980, 243

Despite these achievements, Fazlur Rahman critiques the modernists for failing to apply the ethical vision of Islam comprehensively enough and for relying too heavily on a Western model that provoked a severe reaction from a resurgent conservatism (Rahman 1980, 244). His own project is not an unnuanced embrace of the modern world, but an attempt at an ongoing process of synthesis that he refers to as neo-modernism (Rahman 1980, 246; Bektovic 2016, 170).

In his ethical thought, Fazlur Rahman combines confidence in the discoverability, universality and applicability of extrahistorical Qur'anic values to the present with full acceptance of the social changes that the modern world brings to Muslim societies and the necessity of religious rules undergoing modification as a result. While Abderrahmane seeks the right of Arab and Muslim

exceptionalism from modernity as a Western-driven construct, Fazlur Rahman—who fled from the critique of traditionalist *‘ulamā’* in Pakistan to settle in the West—sees potential in reading the Islamic scripture with Western universal reason (Bektovic 2016, 160–161). This does leave him open to the critique that, in the search for definite and objective values, he ultimately abandons the multivariate diversity of interpretation within the Muslim tradition, which returns philosophically to his choice to favour Betti ahead of Gadamer (see Moosa 2000, 21).

Fazlur Rahman is aware of the controversial nature of his ideas in the light of prevailing Muslim understandings of the finality of the law and the eternal nature of God’s speech. On this point, he distinguishes between the moral and legal planes and argues that the latter can change with the passing of time, as it is “a transaction between the eternity of the Word and the actual ecological situation of seventh-century Arabia” (Rahman 1970, 331). Importantly, the alteration in society that Fazlur Rahman thinks provokes a change in law is not just one of material conditions but can include a shift in cultural values that, as opposed to Qur’anic moral values, are historically bound (Rahman 1970, 330).

The difficulty that Fazlur Rahman, or any modern thinker, finds in contending that certain provisions from the Qur’an for social matters are not permanent is that this very position cannot be found within the text (Koç 2012, 17). Fazlur Rahman implicitly addresses this by widening his historical lens slightly with a concept of the “living Sunna”, especially through examples of the reforms of the second caliph ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644). These occurred during a period in which the nascent Muslim society experienced rapid upheaval due to its expansion into newly conquered lands and an influx of new community members. For Fazlur Rahman, this initial period of change is the closest parallel that modern Muslims have to understand how to adapt the provisions of scripture to their social reality (Rahman 1963, 205–207).

As is the case for his proposal to develop a moral theory from the Qur’an, Fazlur Rahman does not provide a concrete method for systematically analysing the contemporary world (Moosa 2000, 24). Instead, he discusses various questions in an ad-hoc fashion to illustrate his general approach. His remarks, often concerning the encounter with modernity in Pakistan—the Muslim-majority country he knew best—showcase his incisive mind and characteristic blend of idealism and pragmatism. An example is his discussion of *zakāt*, in which he argues that the inflexibility of traditionalist ulema contributes to the rise of secular solutions to modern welfare needs:

The Qur’ān, in order to fulfil its fundamental objective of social and economic justice, had ordered the levying of a tax known as *zakāh*. From the

uses, enumerated by the Qur'an, of the expenditure of this tax, it is evident that it was a social welfare tax in the widest possible meaning of "welfare." Further, this was the only tax levied by the Qur'an. Now, the Prophet had fixed a certain rate, which leads one to believe that, for the normal needs of that society, he must have judged this rate adequate. The needs of a modern society, however, have expanded immensely. Education, communications and other developmental schemes are now considered to be among the necessities of modern welfare. This would, therefore, argue for a readjustment of the rate of *zakāh* tax to modern needs. The Ulama', however, forbid any change in the rate of *zakāh* and assert that if *zakāh* is inadequate to meet the larger welfare needs of the Muslim society, then Muslim Governments can levy other taxes. It is at this critical juncture that the administrator tells the Ulama', "You say that here is only one Islamic tax which is *zakāh*. When this proves inadequate, you forbid any change in the *zakāh*-rate but you say that I can levy other taxes. You are, thereby, introducing a dualism which I find unworkable. If I can levy other taxes, I shall levy them and fulfil the needs of my society and your *zakāh* is superfluous." This is the essence of secularism.

RAHMAN 1966, 119

Although Fazlur Rahman argued forcefully and consistently for legal reform based on a holistic approach to Qur'anic ethics and a critical appraisal of the social needs of Muslim societies, he developed through personal experience an awareness of the difficulty of getting a hearing for his ideas. Looking back on his suggested changes to the rules of *zakāt* in Pakistan, he noted that he not only received opposition from the '*ulamā*' for his advocacy of a shift from established legal views but from modernists for his comprehensive, rather than piecemeal, solution (Rahman 1970, 328). He recognised that the prospects for the popular acceptance of his approach were bleak and saw that, rather than adopting neo-modernism, the failures of modernism in the Muslim world would push the populations towards both conservatism and secularism (Rahman 1970, 331).

Such secularism, however, is not necessarily the end of the story. Fazlur Rahman gave the example of Turkey as a secularised Muslim country that, through a strong attachment to Islam, may be able to infuse an Islamic ethos within its secular structures (Rahman 1970, 332–333). The recent rise of *ilahiyyat* (theological) faculties in Turkey and their blend of Islamic values and modern administration may indicate Fazlur Rahman's prescience in this observation (see Pacaci and Aktay 2006, 140).

It is interesting to note that some of the most important work done to extend Fazlur Rahman's ethical thought has taken place in Turkey. Prominent among

this are members of the “Ankara School”, so called because of their association with the theological faculty of Ankara University. Adil Çiftçi, a graduate of the university, has translated works of Fazlur Rahman into Turkish, and worked to extend the method of his ethical framework (Körner 2005, 109). He comments that Fazlur Rahman’s first movement is inductive, while his second one is deductive, which qualifies it as scientific (Körner 2005, 125; see Rahman 1979, 221); he supplies additional criteria for checking that the ethical principles extracted are correct (Körner 2005, 125); and he overcomes the arguably static nature of Fazlur Rahman’s engagement with the Qur’an by invoking the hermeneutic circle, in which each engagement with the text provokes new questions that require new responses (Körner 2005, 124). On the other hand, he seems to uncritically side with Fazlur Rahman’s interpretation of Betti against Gadamer and does not seriously address the shortcomings within his predecessor’s theory (Körner 2005, 130, 133).

A second member of the Ankara School is Mehmet Paçacı who completed his doctorate at Ankara University and subsequently became a professor in the theological faculty. He makes a more significant break from Fazlur Rahman’s theory than Çiftçi by fully adopting the hermeneutic circle of Gadamer and acknowledging that every interpretation takes place within the framework of the interpreter’s pre-existing situation and concerns (Körner 2006, 808). This perspective allows him to raise the same existential question of the gap between the contemporary reader and revealed text with which I began this study. Furthermore, somewhat like Abderrahmane, he interrogates the power relations that contribute to the difficulty of bringing the Qur’anic text into the present world: Western hegemony makes Muslims the objects, and not agents, of history (Körner 2005, 76). While diagnosing the fear that holds many back from contemplating a new synthesis of Islam and modernity along the lines that Fazlur Rahman proposes, Paçacı rejects it as a mistake. His adaptation of Gadamer lets him propose that Qur’anic interpretation must start from the living Muslim interpreter in history, no matter how difficult their circumstances may seem (Körner 2005, 77; Körner 2006, 808).

Within English-language scholarship, an important reception of Fazlur Rahman’s ethical ideas can be found in the work of the Australian-based academic Abdullah Saeed. He draws from Fazlur Rahman’s theoretical ideas as a major source for his project of contextual interpretation, or contextualism, as he calls it (Saeed 2006, 24–25; Saeed 2014, 23). Saeed develops Fazlur Rahman’s participative theology of revelation into a four-level model, of which his fourth (and final) level is most relevant to the present study. It refers to a continuing stage of revelation after the closing of the Qur’anic text in which, guided by God, the Muslim community continues to add through praxis to a common store

of wisdom (Saeed 2006, 41). In effect, he here unifies Fazlur Rahman's ideas of prophetic revelation and the living Sunna into a single schema. A similar interest in systemisation is apparent in Saeed's four-stage model of Qur'anic interpretation (Saeed 2006, 150) and his discussion of a hierarchy of Qur'anic values: obligatory, fundamental, protectional, implementational and instructional, which exist in a continuum of greater to lesser universality (Saeed 2006, 130–143). Though the former model is basically a restatement of Fazlur Rahman's double movement theory, the latter is genuinely interesting as it amounts to an attempt to move beyond ad-hoc discussion of individual values towards a normative theory, though it does share some notable similarities with discourses of *maqāṣid al-sharī'a*.

As a point of comparison, I have outlined a specific hierarchy for the important Qur'anic value of societal justice (*qist*), consisting of political, distributive and corrective spheres, followed by subjects, topics, principles and rulings in each, which correlates to the thematic structure of my book (Harvey 2018, 43). I have also attempted a more comprehensive and unitary extraction and classification of ethical values within each sphere, such as discussing principles of just governance in the sphere of political justice. However, so far, I have not attempted to perform an equivalent to Fazlur Rahman's second movement of application to the contemporary world.

Conclusion

A succinct overview of the continuities and divergences between the thought of Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in the chosen area of study remains useful as a way of closure. Both thinkers conceptualise values as abstract extra-historical entities that must be sought within the Qur'anic discourse and then realised in each time period. They agree that the ethical dimension of the revelation is more central than the legal and must take priority. Each emphasises that these ethics can only be understood when intimately related to the contextual situation of the historical society led by the Prophet Muhammad. Finally, they share an inclination to adapt existing models of legal theory for their respective renewal projects while remaining open to radical reinterpretation of these earlier models.

The two also have some significant differences. Theoretically, Abderrahmane seems to highlight the ethical role of the Qur'an as the final revealed dispensation to humanity more than Fazlur Rahman. He also focuses on personal, or virtue, ethics ahead of those pertaining to the social sphere, while Fazlur Rahman has the opposite tendency. This ties into their differing recep-

tions of Sufism and its place within Muslim ethical thought. Abderrahmane, himself a member of the Boutchichi *ṭarīqa*, puts Sufi ethics at the heart of his philosophy of the trusteeship paradigm. Fazlur Rahman, while recognising the importance of the spiritual dimension in Islam, is extremely critical of any substitution of Sufi practices for social ethics, as well as what he sees as ecstatic and superstitious excesses, especially those of later Sufism (Rahman 1962, 19–22). The last identified point of contrast is that Fazlur Rahman has a greater inclination than Abderrahmane to illustrate his theoretical ideas with specific applied examples of Qur'anic legislation and ethics, though he still often provides only a summary treatment, stopping short of carrying out his first movement systematically.

In looking at modernity, the central position that each thinker gives to Islamic ethical renewal demonstrates the closeness of their ideas, as does their convergence on the three points identified by Hashas: the exemplary nature of the initial period of revelation for recovering values, the priority of the ethical over the legal aspect of Qur'anic rulings, and that they must benefit people in this world without being desacralised. However, here too there is a notable divergence over their stance towards modernity in its current Western-dominated form. In works written in the twenty-first century, Abderrahmane seeks to realise what he calls the spirit of modernity in a new ethical formulation enriched by connection to the divine through the Qur'an. Fazlur Rahman, a pragmatically inclined twentieth-century thinker more at ease with the idea of enlightenment universal reason, looks instead towards a neo-modernist synthesis between the existing framework of modernity and Islamic ethics.

The work of contemporary Muslim ethical thinkers who have built upon the ideas of Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman demonstrates that further constructive development and reconciliation between their positions is very possible. In the case of Fazlur Rahman, whose ideas have had a longer period of time to be absorbed, the writings of Çiftçi and Paçacı in Turkish (with the excellent critical commentary of Körner making them accessible to a wider audience), as well as that of Saeed and myself, have already shown how a process of refinement and the overcoming of identified shortcomings can take place in a contemporary Muslim ethical tradition. The same is starting to happen to Abderrahmane with scholars, such as Hashas, Birouk and Hallaq, and will continue to gather pace as his work becomes better known. An obvious direction that could be explored is to combine Abderrahmane's more critical outlook towards the Western form of modernity and his spiritual themes with Fazlur Rahman's focus on social ethics and applied Qur'anic hermeneutics. The preceding discussion indicates that this is likely to be a fruitful endeavour in the aspiration for a meaningful Islamic contribution to an ethical modernity.

References

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1995. *Fiqh al-Falsafa 1: al-Falsafa wa-l-Tarjama*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2000. *Su‘āl al-Akhlāq: Musāhama fī al-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2006. *Rūḥ al-Ḥadātha: al-Madkhal ilā Ta’sīs al-Ḥadātha al-Islāmiyya*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- Abderrahmane, Taha. 2008a. “A Global Ethic: Its Scope and Limits.” *Tabah Papers Series* 1: 1–19.
- Abderrahmane, Taha. 2008b. “Renewing Religious Thought in Islam: Prerequisites and Impediments.” *Islam Today* 25: 87–100.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2011. *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal*. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2014a. *Bu’s al-Dahrāniyya: al-Naqd al-‘itimānī li-Faṣl al-Akhlāq ‘an al-Dīn*. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Abderrahmane, Taha. 2014b. “The Globalization of the Economy and the Crisis of Values.” *Islam Today* 30: 111–128.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2015. *Su‘āl al-Manhaj: Fī Ufuq al-Ta’sīs li-Unmūdḥaj Fikrī Jadīd*, Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdā’.
- Ahmed, Ahad M. 2012. “The Theological Thought of Fazlur Rahman: A Modern *Mutakallim*.” M.Phil. thesis, International Islamic University, Islamabad.
- Bektovic, Safet. 2016. “Towards a Neo-Modernist Islam: Fazlur Rahman and the Rethinking of Islamic Tradition and Modernity.” *Studia Theologica—Nordic Journal of Theology* 70 (2): 160–178.
- Bevers, Michael. 2018. *Islam, Globalization and Modernity: Approaching Global Ethics Through the Works of Taha Abderrahmane*. PhD dissertation, Indiana University.
- Birouk, Monir. 2017. “Taha Abderrahmane’s Ethics of Ihsan: A Lopsided Conception of Justice and Citizenship in the Post-Arab Spring.” Paper, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA, July 27.
- Bū Zabra, ‘Abd al-Salām. 2011. *Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān wa-Naqd al-Ḥadātha*. Beirut: Jadāwil.
- Caputo, John D. 2018. *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*. London: Penguin.
- El-Affendi, Abdelwahab. 2009. “The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual.” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8: 19–50.
- Gadamer, Hans-Georg. 2013. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Bloomsbury.

- Hallaq, Wael B. 2013. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 2019. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, Ramon. 2018. *The Qur'an and the Just Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hashas, Mohammed. 2015. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos." *Oriente Moderno* 95: 67–105.
- Hashas, Mohammed. 2019. *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. London and New York: Routledge.
- Koç, Mehmet Akif. 2012. "The Influence of Western Qur'anic Scholarship in Turkey." *Journal of Qur'anic Studies* 14 (1): 9–44.
- Körner, Felix. 2005. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Körner, Felix. 2006. "Turkish Theology Meets European Philosophy: Emilio Betti, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur in Muslim Thinking." *Revista Portuguesa de Filosofia* 62 (2): 805–809.
- Koshul, Basit T. 1994. "Fazlur Rahman's 'Islam and Modernity' Revisited." *Islamic Studies* 33 (4): 403–417.
- Mashrūh, Ibrāhīm. 2009. *Ṭāha 'Abd al-Rahmān: Qirā'a fī Mashrū'ih al-Fikrī*. Beirut: Markaz al-Ḥaḍāra li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī.
- Moosa, Ebrahim. 2000. Introduction to *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, by Fazlur Rahman. Oxford: Oneworld.
- Moosa, Ebrahim. 2014. "On Reading Shāṭībī in Rabat and Tunis." In Adis Duderija (ed). *Maqasid Al Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pacaci, Mehmet, and Yasin Aktay. 2006. "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey." In Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell.
- Rahman, Fazlur. 1962. "The Post-Formative Developments in Islam." *Islamic Studies* 1 (4): 1–23.
- Rahman, Fazlur. 1963. "Social Change and Early Sunnah." *Islamic Studies* 2 (2): 205–216.
- Rahman, Fazlur. 1964. "Ribā and Interest." *Islamic Studies* 3 (1): 1–43.
- Rahman, Fazlur. 1965. "The Concept of Ḥadd in Islamic Law." *Islamic Law* 4 (3): 237–251.
- Rahman, Fazlur. 1970. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1: 317–333.
- Rahman, Fazlur. 1971. "Functional Interdependence of Law and Theology." In *Theology*

- and Law in Islam*, edited by Gustave E. von Grunebaum. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rahman, Fazlur. 1976. *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 1979. "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law." *New York University Journal of International Law and Politics* 12: 219–224.
- Rahman, Fazlur. 1980a. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law." *International Journal of Middle East Studies* 11 (4): 451–465.
- Rahman, Fazlur. 1980b. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge." *Islamic Studies* 19 (4): 235–246.
- Rahman, Fazlur. 1981. "A Recent Controversy over the Interpretation of *Shūrā*." *History of Religions* 20 (4): 291–301.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 1983. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān." *The Journal of Religious Ethics* 11 (2): 170–185.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge.
- Saeed, Abdullah. 2014. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Abingdon: Routledge.
- Sommer, Benjamin D. 2015. *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Van Bruinessen, Martin. 2009. "Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity." In Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds). *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane

Harald Viersen

Introduction

Over the last forty-odd years Taha Abderrahmane has produced a vast oeuvre in which he interweaves modern logical methods and philosophy of language with a deep knowledge of the Islamic intellectual heritage to produce a philosophy for the modern Muslim and his society. An important thread that runs throughout his writings is his Sufi orientation. Since at least the publication of his book *Religious Practice and the Renewal of Reason* (*al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql*), in 1989, Abderrahmane has made it clear that he views the (re-)appreciation of its mystical heritage as central to the renewal of Islamic society. Sufi practice, he argues, is fundamental to a particular way of viewing the world, a particular reason (*ʿaql*). The form of reason associated with Sufism Abderrahmane dubs ‘supported reason’ (*al-ʿaql al-muʿayyad*). This most perfect form is distinguished from two other forms of reason, namely ‘abstracted reason’ (*al-ʿaql al-mujarrad*), which he associates with Western modernity, and ‘guided reason’ (*al-ʿaql al-musaddad*), which is associated with Islamic practice insofar as it is not guided by Sufi principles. This three-tiered structure returns in later works, such as *The Renewal of Method in the Reevaluation of Heritage* (*Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*), *The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Critique of Western Modernity* (*Suʿāl al-Akhlāq: Musāhama fī al-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya*) and *The Spirit of Modernity: The Portal to the Establishment of Islamic Modernity* (*Rūḥ al-Ḥadātha: al-Madkhal ilā Taʿsīs al-Ḥadātha al-Islāmiyya*).

As is the case for all his writings, Abderrahmane’s command of Sufi heritage and his knowledge of Sufi texts is thorough. His acquaintance with Sufi discourse is, moreover, amplified by his personal involvement in its practice. He does not use Sufi literature only as a source of inspiration for his own writings, or as a way of providing an authentic Islamic license for a modern philosophical project. His intellectual relation to Sufism is clearly rooted in lived mystical experience.¹

1 The first edition of *The Religious Practice* included an introduction in which Abderrahmane discusses the role of Sufism in his life. This section was left out in subsequent editions. (See: Mashrūḥ 2009, 33, n. 1).

Notwithstanding the classical Sufi spirit of his writings, Taha Abderrahmane remains a philosopher whose life straddles the turn of this millennium. He may refer to al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn ‘Arabī (d. 638/1240), or al-Qushayrī (d. 465/1073), but the kinds of questions that he faces are not those faced by a philosopher at the court of Nizām al-Mulk (d. 485/1092) in 11th century Baghdad. This, it should be stressed, is no mere triviality. As the British intellectual historian Robin George Collingwood reminds us, questions are as important in understanding a thinker as his answers to these questions. “A body of knowledge”, he writes, “consists not of “propositions,” “statements,” or “judgments,” but of these together with the questions they are meant to answer ... a logic in which the answers are attended to and the questions neglected is a false logic” (Collingwood 1939, 36–37).

Taking this insight to heart, we ought to treat Abderrahmane’s philosophy in light of the distinctly modern questions that animate it: the confrontation between different cultures and value systems, critical reflection on philosophical translation, the tenets of Western modernity, the refutation of Salafism and the politicization of Islam, and the formulation of an alternative, Islamic modernity. All of these problems belong to a modern context. Even if one were to point out that concerns about correct philosophical translation or the confrontation between value systems are not limited to our age, it is undeniable that they have become more central to a modern consciousness. Questions of identity, authenticity, and intercultural relations take on a distinct character in the modern world. They are treated differently in a technologically advanced age, in which people are on the one hand more often confronted with different ways of viewing the world, while on the other hand they experience the pervasive universal influence of Western ideas as a rival to local views and practices.

Approaching Abderrahmane’s writings from the side of the questions that he is trying to answer will, in the first place, shed new light on his intricately fashioned philosophical system. However, it will accomplish more than this. For one, putting his work in a modern context is crucial to understanding his increasing popularity among a modern readership. Sufism has gained popular appeal in both Eastern and Western societies and several of the most prominent Arab intellectuals of the 20th century have turned to Sufism as a source of inspiration for a modern philosophy. Looking at how Abderrahmane and other modern philosophers have used Sufism to shape their thinking will enable us to better understand what it is that modern readers find in Sufism that helps them cope with the exigencies of modern life.

Finally, one should keep in mind that even though the direct aims of this chapter are narrowly exegetical, its effect will likely exceed these bounds.

Sufism is central to Abderrahmane's entire philosophical project. By redefining the role that Sufism plays within this system, the entire epistemological and ontological apparatus that underlies his philosophy will have to move along with it. In particular, it will be argued that the role of the individual and his relation to society are greatly affected by the more individualistic modern context in which Sufism is employed. A detailed examination of how this ought to influence our perception of Abderrahmane's ethical positions lies beyond the purview of this article, but that it ought to play a significant role in our assessment of his theory of ethics lies beyond doubt.

1 Abderrahmane's Sufism

Taha Abderrahmane's interest and involvement in Sufi practice dates back to his youth, when his father introduced him to a local sheikh ('Abd al-Raḥmān 2017, 9.00 min). He is known to follow the Budshishiyya order and has talked in some detail about the influence that Sufism has had on his life and thought (Bāṭṭawī 2013). This influence is palpable in his writing, both in its structure and its content. One could point, for instance, to the way he uses the triliteral structure of the Arabic words to conceive of different interrelated terms stemming from the same roots and ascribing a special, immanent meaning to these relations. It is evident also in his fondness for inventing tripartite classifications to define mystical states,² in his idiosyncratic vocabulary and in his references to Sufi learning and poetry.³

In terms of the content of his philosophical project, Abderrahmane's Sufi orientation leaves its mark on his analysis of reason. For Abderrahmane the analysis of reason has been a central preoccupation from the very start of his career as a philosopher.⁴ Already in his doctoral thesis, written at the Sorbonne, we see a young thinker interested in explaining how a culturally spe-

2 This is characteristic of Sufi literature (Schimmel 1975, 13).

3 For example, Abderrahmane's creative, idiosyncratic and therefore much-discussed translation of the Cartesian *cogito* with *unzur tajid* carries a distinct Sufi flavor as it stems from a poem ascribed to the 13th century Andalusian Sufi Abū al-'Abbās al-Mursī. (The entire hemistich reads "look and find in you existence in its entirety"—*unzur tajid fika al-wujūd bi-asrihi*.) In an interview, Abderrahmane indicated that he found this line referenced in a work by Ibn 'Ajība, but *only after having come up with this translation himself* ('Abd al-Raḥmān 2013a, 77–78). The title of the book referenced in a footnote as the source of Abderrahmane's find, namely Ibn 'Ajība's *Taqyidān fī Waḥdat al-Wujūd*, does not contain the name of the author of this line. It is another book by Ibn 'Ajība that ultimately refers us to Abū al-'Abbās al-Mursī (Ibn 'Ajība 2006, 295).

4 On several occasions Abderrahmane has recalled that he was spurred to study what he terms the West's "reason" (*'aql*) following the Arab defeat in the Six Day War of 1967 in an effort to

cific reason is formed by language (Abderrahmane 1979). In his later books, starting with *The Religious Practice and The Renewal of Reason* (*al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql*), published in 1989, he goes further and establishes a hierarchy between different kinds of reason. This book is Abderrahmane's first attempt at articulating an alternative to two distinct ways of viewing the world: that of the West and of modern non-/anti-Sufi Islam. As alluded to above, Abderrahmane associates each of these with a particular form of reason and then goes on to propose a third kind that encompasses the other two, yet also goes beyond them in important ways, fixing what is wrong with both.

According to the framework presented in *The Religious Practice*, reason is not a single, stable entity, but a continuous activity that has different stages of development. Abderrahmane follows Sufi doctrine by describing these different stages as steps in a single journey. One ascends through the different forms of reason, starting at the lowest rungs of the ladder and climbing ever higher with the aim of attaining a perfect form of understanding. The most basic stage is defined by Abderrahmane as that of abstracted reason. Abstracted reason refers to the kind of demonstrative reason that he thinks is typical of Western culture. It portrays reason as a faculty, present in each human being, the sole purpose of which is to relate ideas and impressions to each other. This is essentially the kind of reason associated with empirical science. It takes the appearances at face value, as an indication of the ultimate nature of reality and tries to give a true and exhaustive description of this reality.⁵

Abstracted reason offers a limited perspective on the world, according to Abderrahmane. Try as it might, it cannot go beyond the limits of what is given in experience. Importantly, it lacks any moral dimension. In the Western imagination, man has become the measure of all things. Western philosophers have severed the link between ethics and religion,⁶ thereby removing any limits to man's practical engagement with the world, leaving it entirely up to his whims how he decides to act. As consciousness of the deeper, meaningful dimension of nature recedes, the world is turned into a sterile place that is only knowable insofar as its goings-on can be brought under scientific laws. Given this outlook, only that remains valuable which serves the needs of man. The empirical sciences that are based on the use of abstracted reason may increase his ability to predict and manipulate nature, but he is left without any purpose outside of his own arbitrary will.

find out how to counter Western dominance of the Muslim world (ʿAbd al-Raḥmān 2013, 17; ʿAbd al-Raḥmān 2017, 17.30 min).

5 For a definition of abstracted reason, see: ʿAbd al-Raḥmān 2009, 17.

6 See his more recent work for a thorough analysis of this phenomenon (ʿAbd al-Raḥmān 2014).

The concept of abstracted reason serves as the starting point for Abderrahmane's critique of Western modernity. In fact, one may discern in Abderrahmane's portrayal of the effects of abstracted reason a basically Weberian analysis of the modern predicament. When he describes the Western outlook as without value or meaning, he essentially refers to what Max Weber (1864–1920) has described as the gradual process of *disenchantment* characteristic of Western modernity. Like Weber, Abderrahmane considers this a sorry state of affairs. He goes further, however. According to him, abstracted reason goes against the essential nature of mankind. Man is essentially, he says, an ethical creature. What distinguishes him from animals is not his capacity for reason, but his ability to engage in ethical practice ('Abd al-Raḥmān 2013, 147). Modern Western man has become ignorant of this fact. He has put (abstracted) reason on a pedestal, forgetting about his moral duties. This is the source of the ills of modernity that he discusses more in his later, full-fledged critiques of Western modernity (Ibid., 76).

One step up from abstracted reason is guided reason (*al-'aql al-musaddad*). The main difference between this form of reason and abstracted reason is that it focuses on practice, not on theory. In following the rules contained in the divinely revealed law, it leads man towards happiness and away from harm.⁷ Thus, in contrast to abstracted reason, which aims to provide a picture of what the world is like, it guides man according to a divinely sanctioned moral framework. Guided reason does not go against the essence of man, because it acknowledges the central role that practice plays for a being whose essence it is to be ethical.

Acknowledging the practical dimension of human life, guided reason has some clear advantages over abstracted reason. It relates our actions to values (*qiyam*), instead of merely to our personal goals (*ghāyāt*). By turning towards eternal values, man enters a realm of meaning. The sterile environs of abstracted reason get imbued with value, independent of man's particular predilections. Guided reason serves as a bridge that leads man beyond the limits of appearances, showing him the contours of the moral framework that undergirds Creation.

Yet, guided reason also has some defects, or ills (*āfāt*) as Abderrahmane refers to them. Living according to the rules set by the revealed law does not necessarily require any insight into their rationale or deeper meaning. It only requires that one abide by the superficial meaning of these rules, which

⁷ See for the formal definition: 'Abd al-Raḥmān 2009, 58.

may cause people to perform their religious duties in the wrong way and for the wrong purpose. This defect of superficiality (*āfat al-taḏāhur*) may cause believers to put in only the most minimal effort necessary to comply with Sharia, instead of dedicating one's whole life to the worship of Allah. It may induce them to be more interested in impressing other people with their devotion, either deserved or undeserved. Or, by contrast, they may become overly concerned with their own actions and disregard the other, as well as God's role in enabling them to perform these actions ('Abd al-Raḥmān 2009, 79–83).

Moreover, guided reason can lead to believers merely imitating others, instead of judging for themselves what is demanded of them—which Abderrahmane calls *āfat al-taqlid*, or “the defect of mimicry” ('Abd al-Raḥmān 2009, 83–89). This is not cured by a return to the original texts, as is presumed by adherents of Salafism. Salafis may rely less on the example of others, but their readings of these texts are essentially of an abstracted kind ('Abd al-Raḥmān 2009, 99–100), as they pay no heed to the spiritual side of Islam. Moreover, their approach to Islam is liable to lead to politicization (*tasyīs*) and extremism (*taḡarruf*), as was demonstrated by the sometimes violent politicization of Islam that has affected the Middle East in particular from more or less the 1970s until this day.⁸

If abstracted reason is associated with Western modernity and guided reason with the Islamic revival (*al-ṣaḥwa al-islāmīyya*) that occurred during the second half of the 20th century, then the third type of reason discussed by Abderrahmane is that of Sufi practice and it presents a correction to both.⁹ It therefore presents the final stage of development; reason in its complete, perfect form. This reason, which he dubs ‘supported,’ inquires into the essence of things through engaging in the practice of divine law and going beyond the necessary requirements of this law.¹⁰ By engaging in the kind of spiritual practice associated with supported reason, man not only inquires into the outer appearance of how the world is—as is the case with abstracted reason, nor does he try to determine the right kinds of actions in light of the revealed law—as with

8 It should be remembered that many strands within Salafism have demonstrated a particularly fierce animosity towards Sufism. Abderrahmane's specific defense of Sufism against Salafi opponents should be understood within this context (Knysh 2017, chap. 6).

9 Abderrahmane explicitly positions his work as an alternative both to Western reason and the *ṣaḥwa* in the introduction to *al-'Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-'Aql* ('Abd al-Raḥmān 2009, 9).

10 Ibid., 121.

guided reason. Rather, with spiritual practice man adopts a new view on the world around him that allows him to perceive the inner essence of what surrounds him. He who commits to this practical experience (*al-tajriba al-ḥayya*¹¹) realizes that the truth addresses him in every thing he encounters, in himself and in all of God's creations and that all of this is suffused with a meaningful dimension dependent on Him ('Abd al-Raḥmān 2009, 128). The practitioner moves from a mere superficial (*ẓāhir*) following of the rules set by the revealed law, to an understanding of their hidden (*bāṭin*) meanings. The moral demands placed on the believer are enlivened. Rather than being abstract dos and don'ts they turn into aesthetic values that he can experience directly in nature ('Abd al-Raḥmān 2013c, 88–89). Faith is thus turned from an ascetic duty into a continuous, pleasurable experience of how all God's creatures relate to Him ('Abd al-Raḥmān 2013a, 19–20).

This intimate acquaintance with the essential structure of nature has important ethical consequences. To understand why, we need to realize that Abderrahmane does not see actions as discrete events that allow for only one kind of description. Actions can be performed in many different ways. They have different dimensions, depending on the context as well as on the person who performs the action ('Abd al-Raḥmān 2013c, 81–84). Changes in these aspects change the character of the action and it is only through a process of constantly attuning oneself to new situations that man learns to be a perfect ethical being.

This is precisely the point at which supported reason goes beyond guided reason. Whereas both subscribe to rules laid down in the Sharia, guided reason merely follows the letter while the supported reason implements these general rules according to the specific personal demands of each situation. Echoing similar arguments made by Western philosophers like Charles Taylor (b. 1931), Paul Ricoeur (1913–2005), and Alasdair Macintyre (b. 1929),¹² Abderrahmane stresses that ethics is not to be conceived of as a system of commandments, but as a way of being in which your actions are consonant with your personality. One should not judge acts individually, but as part of a narrative that defines someone's personality (*fa-takūn akhlāq al-insān hiya qiṣṣatuh allatī tuḥaddid huwīyyatah*, 'Abd al-Raḥmān 2013c, 157). Consequently, the question of what one ought to do—the question of ethics—cannot be decided on a general

11 In Abderrahmane's rather idiosyncratic vocabulary the term *ḥayy*, which would normally be translated as "alive," is defined in opposition to theoretical (*naẓarī*) and conceptual (*taṣawwūrī*), as meaning practical (Ibid., 122, n. 41).

12 Abderrahmane in fact refers to Macintyre and Ricoeur in making this point (Abderrahmane 2013c, 157, n. 21).

basis. It differs for each person and is particular to someone's personality and the particular situation that he is in. Supported reason is, essentially, a process in which man attunes himself to the changing flow of the world (*taghayyur*) and to the changing states of his own self.

More than a correction of the non-Sufi practice of Islam, supported reason offers a position from which to criticize and correct the ills that beset the modern world. If the central problem of modernity is the way in which it rids nature of all meaning, in other words its *disenchantment*, then Abderrahmane's appeal to supported reason can be read as a form of *reenchantment*. Through Sufi practice, he claims, man learns to discern what is hidden behind the surface of experience, which in turn allows him to reconnect to values that inhere in nature and are not derivative of man's personal desires. Where the modern condition is characterized by a lack of certainty (*'adam al-yaqīn*) and of quietude (*'adam al-iṭmi'nān*) supported reason alleviates this deep-felt anxiety by taking away its root causes, namely man's estrangement from nature, ethics, and religion ('Abd al-Raḥmān 2009, 223).

2 Two Other Modern Receptions of Sufism

Abderrahmane is by no means the only contemporary Arab intellectual to have turned to Sufism for inspiration in confronting the modern world. Having given a brief outline of the role that Sufism plays in his philosophy we will take a detour to see how other contemporary Arab intellectuals have benefited from Sufi learning to defend the concept of the modern individual. The aim of this comparison is to show, by way of examples, how Sufism has been used to shape their ideas; what kinds of questions these writers try to answer and why Sufism in particular has appealed to them as a traditional basis for a modern philosophical outlook.

To be clear, this comparison is not meant as an assessment of who is more in line with the Sufi tradition. The aim is to show how modern uses of Sufism exhibit certain affinities, due to the fact that they are articulated within a shared modern context. Far from being a stable, coherent set of teachings, the Sufi tradition is vibrant, ever-changing, and often inconsistent. Despite at times very vigorous opposition, it has survived through the centuries by adapting to new circumstances, spreading the world over and fusing with local traditions. Rather than try to pinpoint a supposedly orthodox Sufism in order to judge whether moderns are following this orthodox line or corrupting it, it is more fruitful to regard modern intellectuals who articulate new interpretations of Sufism as continuing the process of re-articulation and adaption. They too

bring out certain aspects within the Sufi tradition, while obscuring others in response to questions that matter to them.

Naturally, considering their shared environment, modern receptions of Sufism reveal certain general trends. For example, Alexander Knysh notes that “Sufism’s modern-day advocates have tended to minimize or even deny its association with such “objectionable” beliefs and practices,” like “grave worship” and “popular superstitions.” Moreover, modern interpretations of Sufism tend to emphasize the individual aspects of mystical practice. In order to appeal to modern sensitivities, “Sufism has become subtly “privatized.”” As part of this process of elevating Sufism above the level of the quotidian, more philosophically minded interpreters have come to “foreground its gnoseological and metaphysical aspects,” expanding the notion of Sufism to include *falsafa* (Knysh 2017, 47–48).

Privatization and intellectualization are, indeed, two aspects of the modern-day, philosophical receptions of Sufism that will be discussed here, namely those of Abdurrahman Badawi and Adonis. For both of them, Sufism offers resources to analyze and critique what they see as a deficient mode of being in modern society. In response to the superficial, positivistic worldview they associate with modernity, they tout a new philosophy of life, centered on the individual. Their reception of Sufi insight reflects this orientation, as their interpretations of some of its central doctrines emphasize the central role of the individual as a source of value in an otherwise meaningless world.

2.1 *Abdurrahman Badawi*

Abdurrahman Badawi (1917–2002) is widely considered to be the father of existentialism, if not of modern philosophy, in the Arab world. His PhD defense in 1944 at the University of Cairo was a “national event” that was covered in the national media. None other than Ṭaha Ḥusayn (1889–1973) hailed it as “the birth of modern Arab philosophy” (Di-Capua 2018, 52). Badawi’s exposure to existentialism started under the tutelage of the French phenomenologist Alexandre Koyré (1892–1964). During the latter’s stint at the University of Cairo, which started in 1933, he introduced his students to the works of Edmund Husserl (1859–1938) and Martin Heidegger (1889–1976). Upon being introduced to this new and exciting branch of philosophy, Badawi became convinced that Heidegger’s existentialist philosophy was the way of the future. Being Koyré’s most promising student, he set himself the ambitious task of founding an Arab existentialism that could function as the philosophical framework for a modern Arab society.

Badawi is too intelligent and creative a thinker to be pinned down as a mere copyist and interpreter of European existentialist philosophy. He has made ser-

ious efforts to further develop existentialist thought. So confident was he of his own ability to take existentialism to a higher plane that he describes his work as complimentary to that of Heidegger (Di-Capua, 272, n. 30). Nonetheless, the kernel of his philosophical project is the French existentialist tradition and its introduction to the Arab world. One major question for someone who, like Badawi, was also steeped in the Arab philosophical, theological, and legal tradition, was how to weave existentialism together with Arab culture in a way that would give it its own, authentically Arab character. Here, Badawi turned to Sufism. Already as a student, Koyré had prodded him to explore the link between existentialism and Sufism. His philosophical project during the next decades would be to merge these two strands, Sufism and existentialism, in order to create an Arab existentialism, rooted in the local tradition.

To a large extent, this project of merging existentialism and Sufism consisted in finding equivalent terms and ideas in Sufi and existentialist philosophy. An excellent example of this is a talk he gave in Lebanon entitled *al-Insāniyya wa-l-Wujūdīyya fī al-Fikr al-ʿArabī*. In this talk Badawi starts out from the observation that both Sufism and existentialism are rooted in subjective existence (*al-wujūd al-dhātī*). In both cases, the different states in which the individual subject may find himself are the foundation for the general categories of existence. Both therefore subscribe to the existentialist adage that existence comes before essence (Badawi 1982, 73). Sufism, like existentialism, is a form of analysis of subjective existence. The only real existing entity is the subject. The outer world is only derivative of this subjective existence (Ibid., 74). In light of their shared starting point, it should not come as a surprise that Sufism and existentialism share a number of central ideas. Badawi's purpose in this paper is to flesh these out. He explains, for instance, that the notion of the perfect man (*al-insān al-kāmil*) resembles Søren Kierkegaard's (1813–1855) notion of the unique or One (Ibid., 75), that the Arabic term for ego (*ānīyya*)—central to existentialist thought—is of Sufi origin (Ibid., 80), and that Heidegger's notion of *Angst* resembles the Sufi idea of *qalaq* (Ibid., 88).

Through these equivalences, Badawi aims to demonstrate that Sufis have, much earlier, explored problems similar to those that concern modern-day existentialists. This then offers a way for gaining a sense of cultural authenticity. In the eyes of Badawi's generation, the faithful transmission of European ideas and styles had lasted long enough. Now was the time for Arabs to find a distinctive voice of their own. As he writes in an early work, with the revealing title 'The interests of the youth' (*humūm al-shabāb*): "This time our role is to be creators and not representatives, transmitters and guardians of (someone else's light)" (Di-Capua 2018, 50).

Still, one may ask, if the Arab youth is interested in being “creators” instead of “transmitters,” then why not do away with existentialism? As long as existentialist thought remains the *leitmotif* of modern Arab philosophy, it may be hard to lay claim to it as a specifically Arab frame of thought. The answer is, of course, that Badawi’s primary allegiance is to existentialism, not Sufism. For him, Sufism is “the starting point for our Arab existentialist school that we would like to make our new philosophy for life and existence” (Badawi 1982, 99). The goal is “to furnish the existentialist school with roots (*uṣūl*) from our spiritual history” (Ibid., 100).

In short, the interest in cultural authenticity is trumped by the substantive appeal of existentialism. This is fair enough, of course, but what was it that gave existentialism such appeal to Badawi? First of all, it must be recalled that existentialism presents a forceful rejection of a previous generation of philosophers. French existentialism arose as young French intellectuals became enthralled by phenomenology and the existentialist writings of Heidegger, partly, because it offered a way of going beyond the neo-Kantian positivism and Bergsonian spiritualism that had dominated French thought until the 1930s (Kleinberg 2005, 5–8). In this sense, the interests of the new French that turned to existentialism dovetailed with those of Badawi and the flourishing Arab existentialist movement. The latter, too, were at odds with the kind of positivist, Cartesianism, represented by Ṭaha Ḥusayn as well as the more Anglophile empiricism propagated by someone like Aḥmad Amīn (1886–1954). However, they shared a distaste for outdated mystical thinking and rigid traditionalism. The new generation to which Badawi belonged was looking for a third option.

It is not only for contrarian reasons, however, that existentialism appealed to someone like Badawi. Particularly in its French (Sartrean) formulation, to which Badawi tends, existentialism propagates a radical notion of freedom. Instead of viewing man in terms of his background, he is viewed as a creature always at liberty to change his life and himself. This ability to wrest oneself free from the identity and circumstances that one has been saddled with explains part of the appeal to intellectuals in the (previously) colonized part of the world. As Yoav Di-Capua notes, the turn from a view of man in terms of fixed racial and cultural categories to one in which man made his own identity “from the perspective of the colonized [...] announced the possibility of being human in the universal sense of the word” (Di-Capua 2018, 9). The propagation of the self-reliant individual, moreover, has shown itself to be a powerful rallying cry in opposition to the kind of all-powerful state that continued to rule most of these countries, even after their erstwhile colonizers had left.

However, important as anticolonialism may have been to the intellectual context in Egypt during the 1940’s, it would be wrong to read the appeal of

existentialism merely through the lens of a burgeoning anti-colonial movement. Existentialism presents a powerful quintessentially modern outlook in its own right. It embodies a 20th century restatement of the romanticist disillusionment with the Enlightenment ideals of rationality, universalism, and progress. In a modern world in which “God, Reason, Society, Improvement and the Soul are being quietly carted off,” in which “the individual is more genuinely frightened and alone,” existentialism offers a solution (Murdoch 1997, 223). The emphasis it places on the individual, self-reliance, and private conscience presents an antidote to the meaninglessness that besets modern man. Aware of the absurdity of life in a world that has lost meaning, the existentialist presents us with a new kind of subject, one that makes his own meaning in life by committing himself to a way of living it that is particular to him. He, in a sense, follows the individualistic orientation of modern Western thought to its logical conclusion, raising the individual to become the fountain of all value.

When we turn to Badawi’s dissertation, it is this central thrust of existentialist thought that stands out. His aim here is to distinguish two ways of being: that of the self (*dhāt*) and of the object (*mawdūʿ*). The former is the authentic (*aṣīl*) way of being for humans and it is characterized in the first place by utter freedom. The object, on the other hand, behaves according to deterministic rules that are described using what Badawi calls logical reason (*al-ʿaql al-manṭiqī*). Ethics ought to be determined by the tension between these two ways of being, the free and the determined, and cannot be the preserve of logical reason. Therefore, logical reason cannot be “the only faculty that man is able to use to understand the reality of living being” (Badawi 1973, 148–149).

In light of this philosophical outlook, it is clear why Badawi turned to Sufism for support. An alternative to sterile determinism, emphasis on individual experience, and the conclusion that logical reason alone cannot reveal all of what matters to human beings, a kernel of all these ideas can be found in some way or other within the Sufi tradition. Turning to Adonis, we will see that similar elements attracted him to Sufism, even though he uses them differently.

2.2 *Adonis*

Though not himself a Sufi, the well-known Syrian-Arab poet Adonis, born as Ali Ahmad Said Esber (b. 1930), has drawn inspiration from the Sufi tradition in formulating his own revolutionary, aesthetic, and humanist outlook. Adonis comes to Sufism from a poetic angle and his appreciation of it remains of a rather aesthetic kind. He views Sufis, for instance, as the forerunners of prose poetry, a form of poetry that he has championed since the 1950’s as a modern alternative to the regimented classical style. According to him, prose poetry allows for the expression of important truths that neither regular speech

nor highly stylized and regimented classical poetry is able to convey. This was acknowledged long ago by Sufi poets, who used it to give expression to mystically induced insights in forms that go beyond socially accepted schemas.

A similarly aesthetic and anti-conventional bent is evident in Adonis's perception of Sufism as a forerunner of surrealism. Like the surrealists, Sufis look on "existence as something mysterious" (Adonis 2013, 44) rather than as a world of the logical contradictions that "constitute the apparel of social conservatism" (Ibid., 73). Sufi aesthetic sense "rests on contradictions" (Ibid. 120) and it is these contradictions that push the artist to go continuously forward, to renew himself constantly using figurative language. God, according to Sufis, is not an entity distinct from existence, but is part of this world. He is a "continuous mystery" and therefore to know him requires "continuous revelation" of a symbolic, aesthetic kind (Ibid., 119). Like the surrealists, Sufis regard imagination as carrying man beyond the realm of logical consistency, beyond "material or natural reality" (Ibid., 134). Both reject the modern scientific treatment of "existence as a problem that must have a solution" that is deduced through reason and logic and aims at "exerting control over existence" (Ibid., 44). They rather look to the unconscious as offering a route to truth. "The states of Sufism," according to Adonis, "do not actually depend on proof but on seeing and taste and occur when a person is not conscious" (Ibid., 106). In Adonis's view of Sufism, it is the delirium produced by the experience of divine love that allows man to experience true reality.

As is the case for Badawi's existentialist Sufism, Adonisian Sufism is highly individualistic. It encourages the individual to look for truth through personal experience (*tajriba shakhsīyya*) (Adūnīs 2016a, 137). Instead of searching for truth outside of himself, the Sufi "becomes the source of knowledge" (Adūnīs 2016b, 108). This quest for individuality and the need to break with conventions, to constantly renew oneself, to quarrel with the powers that be, in order to get at the truth and strive for justice, is where we see another strand in Adonis's thought rear its head, namely his advocacy for revolution. He views Sufis as not only breaking with "traditional aestheticism" (Adonis 2013, 16) but also as forming a subversive answer to the rigid laws of mainstream Islamic society. Sufism is presented by Adonis as a bastion of freethinking, inspired by a small group of creative individuals who thrived on going against the grain. Noting the aversion to Sufism of thinkers like Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and al-Shāfi'ī (d. 204/820), whom Adonis associates with traditionalist, conservative Islam, he interprets their disparagement as a form of praise. Somewhat ironically, he therefore agrees with Ibn Taymiyya's assessment that "Sufism is worshipping God without following orders or laws" (Ibid. 15).

2.3 *Some Remarks on Badawi and Adonis*

Clearly, Adonis is attracted to some of the same features of Sufism that Badawi brought out in his existentialist reading of Sufi heritage. Both espouse a decidedly humanist Sufism in which the individual takes pride of place. Whether it is Adonis's artistic genius, or Badawi's self-reliant, authentic subject, the individual is the original locus of rights, values, and freedom. Moreover, their Sufism is highly secularized. Its Islamic pedigree is acknowledged, but the values and ideas they distill from it have a universal, non-religious claim. This is apparent in the parallels they draw between Sufism and existentialism and surrealism, respectively. They approach Sufism as a holistic philosophy of life. In their eyes it forms a more or less coherent, metaphysically substantiated worldview. Even where they may flirt with its 'irrational' sides—Adonis is particularly fond of this—the intention is not to advocate forms of magic or anything else that would fly in the face of a scientific worldview. Rather, the irrational is celebrated in its romantic guise as that which lies beyond the realm of science, that which is not discursive and which can only be “derived from experience/taste” and finds its sole expression in art.

For the most part, these cursory observations confirm the points made by Knysh about modern-day receptions of Sufism. Its private dimension is emphasized at the expense of its public manifestations. Its coherent metaphysical underpinnings are brought out to give it an air of philosophy, while its inconsistencies and anti-scientific aspects are pushed aside. Yet, their similarities go deeper than a mere playing into modern secular and scientific sensibilities. There is a more fundamental reason why these two authors turn to Sufism. They clearly subscribe to a form of humanist individualism and they see this embodied in Sufism. Their humanism, however, is not that of the 16th century confidence in the independent use of human reason. Nor is it the kind of secular humanism that arose as a neutralizer of religious conflict in Europe one century later. Their individualism, rather, is forced upon them. It is born out of the Romantic anxiety that—in an ever more rationalized world, in which all happenings tend to be reduced to fundamental physics, in which governments grow increasingly powerful, and globalizing forces crowd out local identities—man's link to nature, to meaning, to God has become unhinged. In order to continue to feel at home in the world, the modern individual requires a new way of relating to it.

Iris Murdoch (1919–1999) has observed that 20th century literature produced two kinds of novels that rise to the task of fulfilling this demand: the existentialist and the mystical novel. The former, she writes, “shows us freedom and virtue as the assertion of will.” It presents the reader with a figure with the “lonely brave man,” someone who is deeply critical of society, a godless adven-

turer (Murdoch 1997, 225). This character epitomizes the kind of individualism that is the “natural mode of being of the capitalist era” (Ibid., 224). Capitalism, modern science, and democracy require an ethic that sees man as an individual who moves freely and makes his own decisions, an ethic reflected in the Protestant picture of man as being endowed with a free conscience, not enslaved to authority.¹³ This picture of a free individual did not in itself imply a form of existential anxiety, that is, not as long as his trust in God, Reason, and Society was maintained. It was only during the 19th century, when his confidence in these father figures of the Enlightenment began to slacken, that the modern individual was confronted with the fact that the only thing he could fall back on for comfort was the curious entity put at the center of modern society: himself. Modern man now “finds his religious and metaphysical background so impoverished that he is in some danger of being left with nothing of inherent value except will-power itself” (Ibid., 224).

The mystical novel finds itself confronted with a similar kind of anxiety, but it seeks a different solution to it. Instead of grappling with an individual who *might* do anything, the mystical novel “shows us freedom and virtue as understanding, or obedience to the Good.” Man is pictured as divided “between a fallen nature and a spiritual world” (Murdoch 1997, 225). The mystic has lost his confidence in the traditional structures of religion, but does not want to let go of religion as an idea. Mystics are also individuals, but not in the sense that they are radically free to do whatever they want. Rather, they are free to invent their own religious imagery. They are, more often than not, artists.

Although these labels are not a neat fit with either Badawi or Adonis—such broad categorizations hardly ever are—Murdoch’s categorization offers us an interesting way of tracing their philosophical projects. Both are concerned about the position of man in the modern world. They fret about the relationship between the individual and an overpowering force, whether in the concrete form of an oppressive government, or the more ephemeral garb of a world without moral bearings. In response to this anxiety, both turn towards the individual.

Their different orientations are reflected in their views on Sufism. Yet, whereas Sufism, for Badawi, is a tradition that has committed itself to understanding man’s existential condition and emphasizing his freedom, for Adonis, it is not only an analytical tool, but also a source of inspiration. He views mystical experience as akin to the kind of aesthetic experience that opens up new vistas of

13 For a more detailed description of the origins of modern individualism see: Taylor 1991, chap. 11; Guignon 2004, chap. 3; Taylor 1989, pt. 11; Macintyre 2013, chap. 3.

what lies beyond the materialistic universe. It opens up a world of meaning that man ought to explore in endlessly creative ways. Murdoch describes the mystic as someone wanting “to invent new religious imagery (or twist old religious imagery) in an empty situation” (Ibid. 226). As a description of Adonis’s ambition as a poet this is quite accurate.

The flipside of their shared focus on the individual is a deeply felt anxiety, particularly pronounced in Adonis’s account, about the equalizing power of society. The individual human being is oppressed by the power of the majority. Tradition, which functions as a tool to suppress the revolutionary sentiment, is used to prohibit innovation and outlaw anyone who dares to express his individual nature and do things differently.

It is not hard to see why modern intellectuals would turn to Sufism. Islamic mysticism has a history of exploring the internal human experience. Moreover, one can see why its ascetic, solipsistic strands would lend themselves to a defense of the private sphere against the generalizing tendencies of the public. Within the Islamic tradition, Sufism is eminently suited for articulating the kind of individualistic worldviews espoused by Badawi and Adonis using a classical vocabulary.

This, however, should not mislead us into thinking that these intellectuals present no more than a restatement of ancient insight into the nature of the self. It may be, as Talal Asad (b. 1932) argues, a “mistaken assumption that modernity introduced subjective interiority into Islam.” But it would equally be a mistake to deduce from this that modern receptions do not add anything new to the Sufi idea of the individual subject. Modernity does, after all, introduce “a new *kind* of subjectivity, one that is appropriate to ethical autonomy and aesthetic self-invention—a concept of “the subject” that has a new grammar” (Asad 2003, 225).

This, indeed, is what we see in Badawi and Adonis. In their thinking, the self-fashioning individual takes pride of place. He becomes the locus of meaning in a disenchanted world. Sufism, with its appeal to the non-materialistic, non-scientific dimensions of human experience, fits this project. It presents a tradition, internal to Islam, that appears to support more recent critiques of modernity. In reading Sufism from this point of view, its vocabulary is redefined to fit a particular idea of the individual. From a tradition that teaches “that one’s ultimate fulfillment lies in transcending one’s self,” Sufism on these modern readings is recast so as to undergird “a new relation to the ground of one’s being” (Loutfy and Berguno 2005, 152).

2.4 *Comparing Abderrahmane with Badawi and Adonis*

At first blush, it would seem a long shot to find any convergence between Abderrahmane and two intellectuals who differ as much from him as Badawi and Adonis. They represent the very things that Abderrahmane is against. Since the earliest publication he has explicitly opposed the Badawi's existentialist philosophy as an unwarranted introduction of ontological thinking to the Arab tradition (Abderrahmane 1979, 172). Meanwhile, Adonis's radically secular worldview is hardly likely to count on Abderrahmane's endorsement.

Some clear points of contention stand out. Obviously, Abderrahmane's philosophy does not evince the same humanist orientation. He views humanism as an ideology, rooted in abstracted reason, that severs the link between ethics and religion. It puts man instead of God at the center of creation and thereby licenses him to do with the world as he sees fit. His idea of 'supported reason' is meant as an antidote to such presumptuousness. It allows man to become aware of the meaning that suffuses all of creation and how each and every one of its creatures has its own rightful place in it and thereby transforms man from a ruler in his own right to a viceroy for God on earth. This conceptualization of man's role as God's 'trustee' is central to Abderrahmane's ethical project, which has been summarized by Mohammed Hashas in terms of the 'trusteeship paradigm' (Hashas 2015, 102).

For this reason, Abderrahmane's Sufi outlook is also self-consciously religious. The kind of mystical experience that he describes is only possible within a religious (and specifically an Islamic) framework. Supported reason, after all, is the final stage within a progressive development of reason that includes the observance of the rules laid down by the Sharia. This is not the case for Badawi, who views the existentialist insight of Sufism as equivalent to that of a Christian thinker like Kierkegaard, and certainly not for Adonis, who on many occasions has given vent to his dislike for any form of organized religion.

Because Abderrahmane views Sufism as a practice rooted in Sharia he is also not interested in finding equivalences between Sufism and modern intellectual movements, like existentialism or surrealism. The kind of mystical experience achieved in Islam is of a very special kind. It is not merely one instantiation of an insight into the human condition that can be achieved through different means. Relatedly, he also puts greater emphasis on Sufi practice. Where Badawi and Adonis emphasize the philosophical and perhaps the artistic side of Sufism, they are not very much concerned with the relationship between its more abstract worldview and the observance of either Sharia or of practices associated particularly with Sufism. What it comes down to is that Badawi and Adonis approach Sufism from the outside, as intellectuals with a philosoph-

ical project. Abderrahmane, however, approaches Sufism from the inside, as a practitioner who is convinced that its teachings hold the key to unlocking man's moral essence.

Notwithstanding their differences, there is one crucial thread that runs through and motivates all of the modern interpretations of Sufism discussed here. Whether in the existentialist appeal to the radical freedom of the individual person, or the ability of the poetic genius to find meaning outside the sterile confines of scientific discourse, or the Sufi path to experience the hidden essence of God's creation, each has turned to Sufism as an antidote to what they perceive to be the nefarious effects wrought on Arab society by Western modernity and by an overly rigid, impersonal interpretation of Islam. Existentialism is, as noted earlier by Murdoch, "the child of the Romantic movement." It both squares with the individualist ethic of a capitalist, democratic society and at the same time it offers a defense against the anti-individualistic tendencies of the bureaucratic state and the deterministic claims of modern science. Similarly, Adonis's aesthetic-secular mysticism stresses the role of the individual as a bastion against the positivistic generality proclaimed by scientists and the oppressive force of both the state and the masses. Both are critical of modernity in a way that is reminiscent of Abderrahmane, who chides the abstracted reason for causing the kind of juridification and bureaucratization that characterizes modern society,¹⁴ as well as the marginalization of human values due to the dominance of what he terms the "techno-scientific order" (*al-nizām al-ilmī al-tiqnī*) (Ibid. chap. 6).

This critical stance vis-à-vis the excesses of modernity also underlies a shared fascination with Sufi attempts at articulating what lies beyond logic. When Badawi critiques the sole reliance on "logical reason" found in many Western thinkers, or when Adonis rejects Western technology/progress (*tiqnīyya/taqaddum*), because it is incapable of going beyond the bounds of the empirical, of what is visible on the outside (*ẓāhir*), they follow in the footsteps of a Romantic tradition of modernity critique. In doing so, neither of them is very far off from Abderrahmane's fundamental criticism of Western society that has made the quest for the spiritual subservient to that of material progress, and that the modern man requires a way of reconnecting with what lies beyond empirical reality ('Abd al-Raḥmān 2014, 17). For example, when Adonis avers that, while the East may lack this technology, it has pre-

14 See the section on the modern defect of ossification (*āfat al-tajmīd*) ('Abd al-Raḥmān 2013c, 78–79).

served a conception of what lies beyond appearances (*bāṭin*) (Adūnīs 2014, 283), he is quite in tune with a central line of argument in Abderrahmane's works.

Despite the common aversion to the excesses of modernity, none of these thinkers wants to abolish it altogether. Theirs is not an illogical, anti-rational critique, but a corrective model for an alternative modernity. None of them is persuaded by a worldview that clearly opposes modern science. Badawi and Adonis both want to make room for the non-rational to function side by side with what Badawi calls logical reason. As to Abderrahmane, he is at pains to demonstrate that supported reason is not an alternative to logical reason, but instead represents the most rational form of reason (ʿAbd al-Raḥmān 2009, 223). This would appear to confirm the tendency among modern interpreters of Sufism to downplay the magical strands in the Sufi tradition in favor of presenting it as a holistic philosophy of life.

Their rejection of the magical does not mean, however, that these writers have ruled out any form of worldly enchantment. Harking back to the category of the modern mystic introduced by Iris Murdoch, the projects of Abderrahmane and Adonis can, in their own particular way, be described as projects of reenchantment. As radically opposed as they may be on many points, their basic intuition is the same. They see a modern world, devoid of meaning, which they wish to enliven, one through his art, the other through mystical practice.¹⁵

A further question is whether the fact that Abderrahmane shares a target with Badawi and Adonis similarly affects the way he confronts the challenge of modernity. We have seen that Badawi and Adonis, in their own way, give voice to a modern subjectivity that Talal Asad judges to be "appropriate to ethical autonomy and aesthetic self-invention." In addition, this new, individualistic ethic could be understood as connected to the modern condition, since it provides a new basis for ethics in a disenchanted world that is mainly governed by institutions that favor individualism. The question is whether this is also the case for Abderrahmane. Do we find a similar form of ethical autonomy and aesthetic self-invention in his philosophy?

At first glance, it would seem obvious that this question should be answered in the negative. If anything, Abderrahmane's main arguments are targeted at individualistic conceptions of ethics. He argues forcefully against the kind of

15 It is perhaps not entirely coincidental that Abderrahmane's first ambition was to become a poet. He views poetry as the vehicle *par excellence* for conveying what cannot be expressed in regular speech.

individualism (*fardāniyya*) typical of Western modernity. He claims, furthermore, that this is not a necessary component of modernity and that we should therefore try to conceive of an alternative form that does not depend on this idea ('Abd al-Raḥmān 2013b, 62). Society should not be built on the abstracted individual, but proceed from the fact that people are all connected to each other as human beings under one God. For similar reasons, he has been critical of the sheer idea that one should think of one's action as being one's own and not ultimately dependent on the will of God, as this is apt to cause an undue regard for the self and contempt for the other ('Abd al-Raḥmān 2009, 82–83).

Moreover, Abderrahmane's ethics is anchored in Sharia. Unlike Badawi or Adonis, who hail the individual as the modern fount of value, he is adamant in his claim that any ethics should start from Scripture. Putting it in the strongest possible terms, he claims that "there is no religion without ethics and no ethics without religion" ('Abd al-Raḥmān 2013c, 52). Being so intimately connected to religion, it would seem that this leaves little room for fashioning a personal ethic.

Yet, there is also another side to Abderrahmane's philosophy, one that is more personal and, in its own way, emphasizes the role of the individual. The spiritual journey he proposes is centered on the self. Attunement with nature is gained through knowing yourself, your states, and how they relate to both Scripture and the particular situation in which you find yourself at any given moment. In contrast, the genuinely impersonal ethic is represented by guided reason. The mainstream modern practice of Islam is deficient, according to Abderrahmane, because it does not spare any room for a personal connection that binds man to God.

One may, of course, point out that this personal dimension is hardly new to Sufism. From the very start it has represented a strand within Islam that was focused on establishing a stronger, more personal bond between the believer and the Divine. Considered in this light, what is so very new or especially modern about Abderrahmane's approach to Islam?

Following Collingwood's logic of question-and-answer, one of the things that this paper has tried to show is that, in assessing Abderrahmane, we need to take into account what he says—the answers—together with why he says it—the questions. Especially when looking at how an author self-consciously relates to a particular tradition, we cannot content ourselves with pointing out isolated resemblances, because these resemblances only make sense within a particular context. Sure enough, Sufism lends itself to modern articulations of individualism. The reason for this is that this tradition has grappled with a pervasive, age-old philosophical problem. Man is a conscious being, endowed with a body that moves and acts in a world of objects and other beings that are (presum-

ably) similarly conscious of their own existence. This basic condition throws up innumerable questions, which Buddhist monks, Sufi sheikhs, and 21st century cognitive scientists have all tried to answer in their own way. The mere fact that they have all grappled with similar problems, however, does not mean that the questions that they have posed and the answers that they have given are entirely commensurable. The kind of question you ask will always depend on your background assumptions. The context that gave rise to questions about the self a thousand years ago is unlike the one that governs the imagination of contemporary scientists, intellectuals, or artists. As we saw, Badawi and Adonis both turned to Sufi texts, but the views that they distilled from them had a decidedly modern ring to them, because they use old ideas to answer new questions.

Similarly, we should acknowledge the different role that the individual plays within a philosophy like Abderrahmane's. The Sufi's stated goal of getting closer to Allah may not have changed very much, but the impetus for this mystical journey in a modern context is different and much more urgent. The mystical path is now meant to fend off the encroaching meaninglessness that besets modern man. Given the exigencies of modern life, which make it harder and harder for Muslims to lead a virtuous life, the need for the more exacting practice and the qualitatively deeper religious experience offered by Sufism has become greater ('Abd al-Rahmān 2009, 154–155). As a consequence, the mystic's path is no longer optional, but necessary. Without it, society is likely to fall into the kind of moral void associated with the West or the submissive and superficial obeisance that Abderrahmane sees in the modern-day practice of Islam.

This central fact influences the character of Abderrahmane's appeal to Sufism. The self is no longer a sphere for spiritual exploration and ethical training, but a necessary link in a process that brings out the meaningful structure inherent in nature. Value may not be dependent on him in the sense of being constructed by him—as would be the case for the existentialist. However, nature is dependent on human reason for it to be recognized. Only humans are essentially ethical beings. Only a human being who has developed his aesthetic sense through worship of God is able to recognize value in nature and take care of it as befits a worthy trustee.

The indispensability of the Sufi path, moreover, implies a democratization of Sufism. No longer can Sufism be thought of as merely a strand within Islam. It is now the only way in which one can practice Islam in its true form. By implication, it cannot be the preserve of an elite. It must be open to all. Together with its democratization, Sufi practice in this context acquires a more mundane focus. The goal is no longer merely to put man at ease in this world, or to reach

beatitude in the next. Once Sufism is used to argue for an alternative modernity, it becomes a tool for social critique as well as a source of inspiration for social improvement. Abderrahmane's trusteeship paradigm consciously engages with this world and tries to change and preserve it. It cannot afford to be quietist and it is no wonder, then, that Abderrahmane explicitly rejects claims that Sufism is an essentially quietist strand of mysticism (*Ibid.*, 175).

There is another way in which the modern context affects Abderrahmane's philosophy. As was mentioned earlier, the kind of freedom that gives rise to modern anxiety is not only of the metaphysical sort, i.e. the result of a deterministic and meaningless view of nature. It also results from more concrete forms of oppression. Both the much-enlarged ability of the nation state with its powerful bureaucracy and the everyday oppression of the individual through the greater role of public opinion cause modern intellectuals to be more sensitive to issues surrounding the relation of the individual to society, like liberty, autonomy, and personal authenticity. Existentialism is exemplary in this regard, with its call for radical freedom and individual authenticity as a means to confront the tyranny of public opinion, as are Adonis's concerns for the revolutionary qualities of Sufism and his touting of the creative artist who opposes tradition.

Though Abderrahmane lacks Adonis's revolutionary vigor, he is aware of this threat. This is particularly evident when he discusses the problems associated with guided reason. Although he commends guided reason for following an Islamic moral framework, he also chides it for its tendency to breed blind imitation of authorities or tradition, as well as superficiality in performing one's religious duties. Once the individual believer himself becomes aware of the hidden meanings that have heretofore remained uncovered, he will realize the sense of what God commands and once he realizes this, he will no longer need to heed the interpretations of others to do what is right and refrain from what is forbidden. In other words, Abderrahmane recognizes the problems associated with the strained modern relationship between the individual and society. He feels the need for an autonomous individual who can withstand the pressures of society, and here too he thinks Sufism offers a solution. Like his contemporaries, he turns to the autonomous, authentic individual. Yet this autonomous individual is not the outcome of an existentialist's radical choice, or an act of aesthetic self-creation. Rather, he is a trustee of God who performs this role by devoting his life to a mystical practice.

Conclusion

This chapter was written with the intention of exploring how Taha Abderrahmane's Sufi advances are not only an integral part of the Sufi tradition, but also a reaction to a modern context with its own set of problems. Be that as it may, the questions that this chapter raises go beyond this mere exegetical concern. The modern Sufism employed by Abderrahmane reserves a central role for the individual practitioner. This recognizably modern element carries with it a host of ethical, social, and political implications. After all, conceptions of the self obviously hang together with conceptions of freedom, which in turn affect the scope for social and political cooperation. What this will mean in detail for the ethics implied by Abderrahmane's philosophical project is a question that requires more detailed and extensive study. This chapter can be read as its prolegomenon. For, in order to assess the question of Abderrahmane's ethics, we first need to acknowledge the modern sensibilities that influence his ideas and allow him to speak to the moral concerns of the modern reader.

References

- Abderrahmane, Taha. 1979. *Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines-Rabat: Thèses et Mémoires.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2009. *Al-'Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-'Aql* [Religious Practice and the Renewal of Reason]. 4th ed. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2013a. *Al-Ḥiwār Ufuqan lil-Fikr* [Dialogue as a Horizon for Thought]. Beirut: al-Shabka al-'Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2013b. *Rūḥ al-Ḥadātha: al-Madkhal ilā Ta'sīs al-Ḥadātha al-Islāmiyya* [The Spirit of modernity: The Portal to the Foundation of Islamic Modernity]. 3rd ed. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2013c. *Su'āl al-Akhlāq: Musāhama fī l-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbīyya* [The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Critique of Western Modernity]. 5th ed. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2014. *B'us al-Dahrāniyya: fī l-Naqd al-Ptimānī li-Faṣl al-Akhlāq 'an al-Dīn* [The Misery of Materialism: On the Trusteeship Critique of the Separation of Ethics from Religion]. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- 'Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. "Ṭāha 'Abd al-Raḥmān ... al-Faylasūf al-Mujaddid." [Taha Abderrahmane ... The Renewing philosopher] *al-Jazeera*. www.youtube.com/watch?v=0MF_mN70Q3Q&t=440s.

- Adonis. 2013. *Sufism and Surrealism*. Translated by Judith Cumberbatch. (Ibook). Beirut: Saqi.
- Adūnīs. 2014. *Fātiḥa li-Nihāyat al-Qarn* [An Opening for the End of the Century]. 3rd ed. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Adūnīs. 2016a. *Al-Thābit wa-l-Mutaḥawwil: Baḥth fī l-Ibdā' wa-l-Ittibā' 'inda al-'Arab* [The Static and the Dynamic: An Investigation into Creativity and Imitation]. Vol. 1. Cairo: al-Hay'a al-Āmma li-Quṣūr al-Thaqāfa.
- Adūnīs. 2016b. *Al-Thābit wa-l-Mutaḥawwil: Baḥth fī l-Ibdā' wa-l-Ittibā' 'inda al-'Arab* [The Static and the Dynamic: An Investigation into Creativity and Imitation]. Vol. 2. Cairo: al-Hay'a al-Āmma li-Quṣūr al-Thaqāfa.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. 1982. *Al-Insāniyya wa-l-Wujūdiyya fī l-Fikr al-'Arabī* [Humanism and Existentialism in Arab Thought]. Kuwait/Beirut: Wikālat al-Maṭbū'āt/Dār al-Qalam.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. 1973. *Al-Zamān al-Wujūdī* [Existential Time]. 3rd ed. Beirut: Dār al-Thaqāfa.
- Bāṭṭāwī, Rajā'. 2019. "Taha 'Abd al-Raḥmān ... Ākhir Ḥukamā' al-Maghrib," *Shabkat al-Ruwād al-Thaqāfiyya*. Accessed June 30. <http://bit.ly/BettawiTaha>.
- Collingwood, Robin G. 1939. *An Autobiography*. Oxford: The Clarendon Press.
- Di-Capua, Yoav. *No Exit: Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre, and Decolonization*. Chicago: Chicago University Press, 2018.
- Guignon, Charles. 2004. *On Being Authentic*. London: Routledge.
- Hashas, Mohammed. 2015. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos." *Oriente Moderno* 95: 67–105.
- Ibn 'Ajība, Aḥmad Ibn Muḥammad. 2006. *Tafsīr al-Fātiḥa al-Kabīr* [The Great Commentary of the *Fātiḥa*]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Kleinberg, Ethan. 2005. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*. Cornell University Press.
- Knysh, Alexander. 2017. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton University Press.
- Loutfy, Nour, and George Berguno. 2005. "The Existential Thoughts of the Sufis." *Existential Analysis* 16 (1): 144–155.
- Macintyre, Alasdair. 2013. *After Virtue*. London: Bloomsbury.
- Mashrūḥ, Ibrāhīm. 2009. *Tāha 'Abd al-Raḥmān: Qirā'atun fī Mashrū'ihī al-Fikrī*. [Taha Abderrahmane: A Reading of his Intellectual Project] Beirut: Markaz al-Ḥaḍāra li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī.
- Murdoch, Iris. 1997. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Edited by P. Conradi. London: Chatto & Windus.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

PART 2

The Trusteeship Paradigm and Applied Ethics



The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm

Amin El-Yousfi

Introduction

In order to explain the world that they study and propose hypotheses on, anthropologists and sociologists are able to develop concepts and theories in their own rights that might turn into new philosophical trends. They might also work with philosophers' concepts and theories. Clifford Geertz (1926–2006) developed his main concept in cultural anthropology, “thick description,” from Gilbert Ryle’s (1900–1976) ordinary language philosophy, and the concept of “family resemblances” from Ludwig Wittgenstein’s (1889–1951). Pierre Bourdieu (1930–2002) was tremendously influenced by the philosopher of science Gaston Bachelard (1884–1962), particularly by his idea of “epistemological obstacle” in *The Formation of the Scientific Mind* (1938). Likewise, Talal Asad (b. 1932) has developed “the idea of an anthropology of Islam” (1986) based on Alasdair MacIntyre’s (b. 1929) understanding of tradition and virtue and on Michel Foucault’s (1926–1984) definition of power and discourse.

The latter example is interesting in many regards, primarily because Asad, who has deconstructed the abstract category of “religion” (1993) as so deeply indebted to protestant theological emphasis on the inner life of believers, is apparently drawing his analytical framework to study Islam and Muslim practice on ideas, discourses and ontologies outside the realm of Islam as a discursive tradition. This is not to insinuate, as I will show in this chapter, the need to “be a Muslim” in order to study the Muslim subject or to refuse resourcing the anthropological analysis in traditions other than Islam. Rather, it is to show how neglecting Islam at the level of analysis can downplay important and crucial aspects of the reality of faith—particularly the modalities of Muslim-God relationship.

In this chapter, through Taha Abderrahmane’s “Trusteeship Philosophy” which is rooted in the Qur’anic idea of trust (*amāna*)¹ that bonds the divine

1 Qur’an (33:72): “*innā ‘aradnā al-amānata ‘alā al-samāwāti wa-l-ard, fa-abayna an yaḥmilnahā wa-ashfaqna minhā, wa-ḥamalahā l-insān, innahu kāna zalūman jahūlā*” (We offered the Trust

and the human (see Hashas 2019, 209–233), I intend to reread Asad’s anthropology of Islam and analyse anthropological works categorised as belonging to the “ethical turn” (Fassin 2014), called also “piety turn” (Osella and Soares 2009), which is focused on moral subjects and their subjectivities, particularly Saba Mahmood’s (1962–2018) *Politics of Piety* (2005). Interestingly, this attempt does not contradict Talal Asad’s view of what seems to be the main characteristic of modern anthropology, that is, “the comparison of embedded concepts (representations) between societies differently located in time or space” (Asad 1993, 17). I agree with Joel Robbins on his observation that “theologians might well feel mocked by anthropologists’ ability to easily discover and prove lived differences” (Robbins 2006, 288), but I do not think Abderrahmane’s philosophy² does neglect the diversity of Muslims’ practices and worldviews. It, rather, acknowledges their “aspiration to coherence” (Moumtaz 2015) in their relationship with God to different degrees and at different stages of their life.

After showing some of the similarities between the two intellectual projects, and looking beyond the Asadian understanding of orthodoxy as a relationship to power—a discussion of which could be the subject of another article—I will scrutinize the concept of “discursive tradition” that has produced an “ethical turn” in—and beyond—the discipline of anthropology in the sense of focusing on ethical self-making (see Fassin 2014; Katz 2015). And, through Abderrahmane’s “trusteeship paradigm,” I will question Asad and Mahmood’s use of MacIntyre’s Aristotelian philosophy by unpacking the notion of the “correct model” or “apt performance” that Asad uses in his conceptualisation as a way to explain what Muslims seek to achieve in order to have ethical coherence.

My choice of the Asadian framework does not stem from a will to promote his conceptualisation that is already aggrandised, but rather to demonstrate the gaps in its philosophical roots that have led to downplay important aspects of the reality of Muslim faith in various anthropological studies. Therefore, this article is not addressed only to the Asadian conceptualisation, but also to all the following works that are based and focused on ethical self-making (e.g.

to the heavens, the earth, and the mountains, yet they refused to undertake it and were afraid of it; mankind undertook it—they have always been inept and foolish). In this chapter, I use Mohammad Abdel Haleem’s translation (2004).

2 Although I am discussing in this article Taha Abderrahmane’s philosophy, he cannot be categorised according to the Western categorisation of disciplines. Abderrahmane is a philosopher, a logician and a theologian (not in the Christian sense) at the same time; he is an Islamic scholar, and not only a Muslim scholar, i.e. he builds his scholarship from within an Islamic discursivity rooted in a doctrine, a language, and an epistemology.

Mahmood 2005; Hirshkind 2006; Agrama 2010; Jouili 2015), many of which belong to the anthropology of piety. Moreover, this article acts as an introduction to a philosophical discussion that is sorely lacking within the ethnographic debate between the proponents of the “ethical turn” and those calling to focus on the “everyday.”

1 Trajectorial Similarities

Before starting our conceptual analysis of the Asadian “discursive tradition” and how Abderrahmane’s “trusteeship paradigm” could help to develop, and even adjust, various aspects of this concept, it is important to briefly outline the background of both intellectuals, particularly the moments that represented a political awakening for each of them, moments which explain a lot of the similarities in their intellectual trajectories; what might seem a coincidence is in reality an intellectual choice rooted in a strong critique of modernity and its colonial secular origin.

Without doubt, the year 1968 is historically distinct, after which the face of anthropology started to change. The big rise of revolutionary movements around the world, the access of European working-class children to the university, and the independence of numerous countries from European colonialism led many scholars to question the status quo: modernity. Back then, “ethnography [was] in the midst of a political and epistemological crisis” (Clifford and Marcus 1986, 1), and a new era of young anthropologists started to go beyond the Straussian structuralism and to challenge the dichotomy modern/traditional to talk about the end of modernity and the emergence of the postmodern.

But before that, the 1967 War known as the Six-Day War, represented a critical juncture in the life of many Muslim scholars who were students back then. Among them are the Pakistani-American anthropologist Talal Asad and the Moroccan philosopher Taha Abderrahmane. In addition to his bright intellectual lineage—his father was Muhammad Asad (born Leopold Weiss, d. 1948), the famous Muslim intellectual and ambassador—, Talal Asad was marked enormously by the 1967 war that he describes as “traumatic (...) in the sense that [he] couldn’t understand the reaction of so many people in Britain: a kind of exaltation on the part of the British which [he] thought was inexplicable to [him]” (Asad 2008). In a more engaged way, Taha Abderrahmane, while studying at the university, was extremely shocked and disappointed by the humiliating defeat of the Arab armies (‘Abd al-Raḥmān 2015; see also Hashas 2015; 2019; Bevers 2017). This event pushed him to stop writing poetry and learn Western

languages (French, German, English, Latin and Ancient Greek) as necessary tools to focus on philosophy, particularly logic, in order to study the power of 'reason' and to know the reasons behind the failure of the Arab-Islamic reason.³

Although disciplinarily different, there are various similarities between Asad and Abderrahmane's works and the way in which they are both conceived and received. First, it is interesting how both Abderrahmane and Asad challenge the Western idea of the oblivion of the divine (*insā'* or *tansiyya*), one from a philosophical angle that points out the fallacy of "abstract reason", the other from an anthropological angle that deconstructs the orientalist way of looking at Muslims as actors *who do not speak, do not think, and only behave* (Asad 1986, 8). Second, both works engage with the Western canon in a postcolonial way. While Abderrahmane intends to displace the focus on Western philosophy as the sole valid one, towards dusting off the Islamic tradition which is able, according to him, to propose an alternative modernity, different from the "reality of modernity," based on the "spirit of modernity" (2006), Asad develops his concept of discursive tradition by deconstructing the conceptual evidences that constitute the pillars of the discipline of anthropology in its colonial construction meant to justify colonial domination. Finally, both approaches are criticized, to a large extent by some scholars with a secular liberal affinity, mainly because of their focus on ethics/piety and positioning it in opposition to liberal and secular notions about the state and the self. For example, Sindre Bangstead (2009; 2011) rejects fiercely, in the works of Asadian scholars such as Saba Mahmood, the emphasis on "piety" as a "radical alterity" in opposition to the Western secular ideal. He rejects also the conflation of secularism and liberalism in a similar way to Hadi Enayat (2017, 92) who accuses Asadian scholars of "essentialising secularism" in the sense of committing the "genetic fallacy" to consider liberalism and secularism as essentially Western ideologies.

3 For almost the same reasons, another Moroccan philosopher, Mohammed Abed al-Jabri had the same objective, and ended up classifying the Arab-Muslim reason into: *al-'aql al-burhānī* (deductive reason), *al-'aql al-bayānī* (rhetorical reason) and *al-'aql al-'irfānī* (mystic reason) (al-Jabri 1982; 1986). Abderrahmane criticises this categorisation in *al-'Amal al-Dīnī wa-Tajdid al-'Aql* (Religious Practice and the Renewal of Reason) (1997) and classifies reason into three types: *al-'aql al-mujarrad* (abstract reason), *al-'aql al-musaddad* (directed reason), and *al-'aql al-mu'ayyad* (supported reason) that encompasses both previous ones. Later, in his book *al-Lisān wa-l-Mizān* (Language and Balance), he talks about *al-takawthur al-'aqlī* (the transformative reproduction of reason), pointing out the unlimited types of reasons.

2 The Asadian Anthropology of Islam

In recent years, there has been an increasing interest in the Asadian “anthropology of Islam” (see Anjum 2007, Bowen 2012, Moutmaz 2015, Grewal 2016, Mahmood and Landry 2017; also interviews with Asad: Ahmad 2015, Iqbal 2017, Anjum 2018). An important reason behind this interest is its strong critique of orientalist approaches that essentialise Islam (Said 1978), its ability to question the concepts and dichotomies used by Western anthropologists to study Muslims, the centrality it gives to questioning the anthropologist’s positionality and preliminary prejudices, and the way it fosters the emic perspective starting from the subjects’ worldview. One might argue that many anthropologists before Asad would consider these principles as prerequisites before any anthropological study, but Asad is the first one who has tried to make them coherent with the study of Islam. It is true that Abdul Hamid El-Zein has attempted to conceptualise an anthropology of Islam in his article “Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam” (1977), but he ended up,⁴ according to Asad, recognising a multiplicity of Islams, i.e. not recognising Islam as an analytical category (Asad 1986, 2).

Asad’s aim in his acclaimed article “The idea of an anthropology of Islam” (1989) was to make the indigenous discourse vocal and to reject the paternalist/colonial viewpoint wherein Muslim subjects *do not speak, do not think, and only behave*. By introducing the concept of “tradition”, Asad challenges both the structuralist prejudice derived from Ferdinand Tonnies’s dichotomy *Gemeinschaft/Gesellschaft* (community/society) and promoted by Gellner, wherein Muslim practices are first and foremost the result of a structure, and the ontological materialist prejudice wherein change in Muslim societies is the outcome of the position of the actors only.

In his seminal article, Asad develops the idea to study Islam as a “discursive tradition.” This concept means that “Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artefacts, customs and morals”; “[i]t is a tradition” (Asad 1986, 14) in which discourses are related to conceptions of the Islamic in the past and the future, through a present. Clearly rooted in Foucault’s conception of power and discourse, this concept is also based on MacIntyre’s understanding of tradition that sets the ground for the historicisation of the actors’ actions due to their orientation to the past and to the diversity of retellings that a narrative of the tradition might have due to its discursive continuity (MacIntyre 2007 [1981], 222). Hence, the concept of “discursive

4 He could not realize his work and respond to Asad’s critique as he died soon after, in 1979 at the age of 44 (see Eickelman 1981).

tradition” is heavily based on the idea of the “correct model” or the “apt performance” (Asad 1986, 15) which means that all instituted practices are oriented to a conception of the past based on the foundational texts: Qur’an and Sunna.

The Asadian framework enables to study Muslims through the analysis of their tradition; it privileges the focus on piety and ethical self-making. Without proposing an alternative conceptualisation of Islam, some scholars criticised it in the sense that “there is too much Islam in the anthropology of Islam” (Schielke 2010, 2). Hence, I argue that criticising the Asadian framework is only possible through the ethical turn it enhances, in which anthropology of piety is predominant, i.e. through the critic of works based on his conceptualisation of Islam. In what follows, I will attempt to critique the philosophical roots of the Asadian anthropology of Islam by focusing on the anthropology of piety, namely through the main anthropological work belonging to the ethical turn: Mahmood’s *Politics of Piety* (2005).

3 The Aristotelian Behavioural Philosophy in Light of the “Trusteeship Paradigm”

Before engaging with the explanation of Abderrahmane’s “trusteeship paradigm,” let us discuss what has incited me in part to write this chapter, that is the philosophical base behind the Asadian concept of discursive tradition. Asad (1986, 14) argues that “If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts the Qur’an and the Hadith,” but he does not himself root his conceptualisation of Islam in an Islamic philosophical or theological ground.⁵ Rather, he indebts his concept, as mentioned previously, in the work of the Scottish ethicist Alasdair MacIntyre, particularly his famous book *After Virtue* (1981) where he viewed modern moral and political philosophy from the standpoint of an Aristotelian moral practice.⁶

5 Given the centrality of ‘praxis’ (*amal*) in his conception of intellectual exercise, Abderrahmane argues that “it is with certainty that we know that the self can find no perfection without the complementarity of the tradition, and that no complementarity is ever possible without an indigenous methodology [... which] *brings into a unity theoretical knowledge and praxis*” (Abderrahmane 2015, 70, in Hallaq 2019, 52). Following this epistemological remark, it is time for anthropologists to not only question their positionality as part of the long anthropological reflexive tradition but, starting from their own positionality and praxeology, to question the positionality of anthropology itself in relation to other sciences, primarily metaphysics.

6 One cannot deny that aspects of the Aristotelian philosophy were incorporated in what Abderrahmane calls the Islamic *tadāwulī* (discursive and practical) field. Abderrahmane

Many scholars, from various disciplines, working on Islam have found in MacIntyre's understanding of tradition and critique of the philosophical root of modernity—Enlightenment—an interesting ground for their work. Wael Hallaq acknowledges that his project proposed in *The Impossible State* (2013) was going to be exactly the same as what MacIntyre had proposed if the moral resources that he [Hallaq] intends to dust off in the premodern were not only reflecting a philosophical ground but also a “way of living” (Hallaq 2013, 6). Accordingly, MacIntyre's work has also revived the use of the Aristotelian framework in order to study the “ethical” in various disciplines, notably the ethical self-making of individuals in anthropology. Saba Mahmood's book *Politics of Piety* (2005), considered as the most important anthropological work influenced by the Asadian framework, draws also on the Aristotelian understanding of virtue, through a Foucauldian definition of ethics “not as an idea, or as a set of regulatory norms, but as a set of practical activities that are germane to a certain way of life” (Mahmood 2005, 27). In what follows, I will read Saba Mahmood's work through Taha Abderrahmane's critique of the Aristotelian philosophy.

It is true that Saba Mahmood does not aim to generalise her description of pious practice to all Muslims, but she uses one exclusive theoretical framework to analyse her subjects, that is the Aristotelian tradition of moral practice combined with the Foucauldian genealogy of ethics.⁷ This framework privileges extensively the practical activities of individuals in the anthropological analysis, since it gives importance to morphology of moral action (Mahmood 2005, 25); it considers “ethics as always local and particular, pertaining to a specific set of procedures” (Mahmood 2005, 28), and it is based on a series of material separations: praxis/*techne*, ethical practice/morals, code oriented/ethics oriented, and even *ʿaql* (reason)/*rūḥ* (spirit).⁸

does not reject Aristotelian philosophy in its totality but analyses its usage according to two categories of interpenetration (between foreign and indigenous sciences): “external approximate” which occurs when an imported science, like Aristotelian logic accommodates itself to the *tadāwul* of the indigenous sciences, and the “remote external” which occurs when an indigenous science enters upon a foreign one to find refuge and legitimacy, which is the case of the Rushdian philosophy (i.e., philosophy of Ibn Rushd) in relationship to the Greek philosophy and metaphysics, see Abderrahmane (2007, 126–138). One can argue that Asad's use of the Aristotelian moral practice through MacIntyre's ethics is part of the latter type of interpenetration.

7 Both used by Asad. In his article “The Idea of an Anthropology of Islam” there is no mention of the Aristotelian moral practice, but it is present through MacIntyre's moral philosophy. In addition, Asad uses “discourse” in the Foucauldian sense as a relationship to power, which is exactly the difference, according to Saba Mahmood, between Asad and MacIntyre's definition of “tradition” (Mahmood 2005, 115 n. 56), being inherently discursive for Asad.

8 In her analysis of the work of Mahmood, and drawing on the Foucauldian paradox of self-

Although this framework goes against the Kantian understanding of moral action as emanating only from the critical faculty of reason, it is centred on the “abstract reason” and embodied form of practice. This framework has driven Mahmood (2005, 29) into considering “the importance of these practices [residing not] in the meanings they signify to their practitioners, but in the work they do in constituting the individual.” She goes further by considering the body “not as a medium of signification but as the substance” (Mahmood 2005, 29). Asad cannot disagree with her since he has reviewed his concept of “discursive tradition” based on the same ground, moving from the excessive focus on discursive argumentation to the embodied practice.⁹ For him, “Tradition, of course, is not just a matter of argument—indeed argument is mostly peripheral to it. Tradition is primarily about practice, about learning the point of a practice and performing it properly and making it part of oneself” (Asad 2006: 234).¹⁰ Mahmood’s aim to demonstrate that the mosque participants do also have an agentive capacity based on a voluntary ability to be taught rather than a resistance to the norm has pushed her to consider the embodied form as the main element of ethical analysis. It was clear for Mahmood that such a conclusion could be perceived in contradiction with some women’s understanding of bodies, hence she mentions unexpectedly in a footnote (Mahmood 2005, 157 n. 3): “it is interesting to note that the women I worked with did not actually employ the body-mind distinction I use in my analysis.”

Before explaining Taha Abderrahmane’s “trusteeship paradigm” and proposing an anthropological use of it, let us question the previous frameworks used by Asad, and later by Mahmood, through his philosophy. Abderrahmane deconstructs conceptually the use of the notion of “reason”, notably by Muslim scholars and philosophers who applied the Greek conceptualisations to Islam without questioning their epistemological roots in the classical period.¹¹

denial, Werbner concludes: “Their [Cairo Mosques’ *dā‘iyāt*] subjectivity and agency are surely anchored in this world of sacred learning, in *‘aql* (intellectual reasoning) rather than in *rūh* (spiritual inspiration)” (Werbner 2018, 86).

- 9 I would not say that this aspect was silenced and marginalised, but was absent in his seminal article (1986). One could hardly deny the importance of embodiment and performativity when Asad says: “practice is Islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and is so taught to Muslims—whether by an *‘alim*, a *khatib*, a Sufi *shaykh*, or an untutored parent” (Asad 1986, 15).
- 10 Asad reiterated this move in his recent book *Secular Translations* (2018, 5): “discursive tradition is not merely a verbal process; it is also and primarily an implicit continuity embodied in habit, feeling, and behavior that one acquires as a member of a shared way of life that is translated from one time to another.”
- 11 Abderrahmane addresses his critique to various classical Muslim philosophers, particularly to Ibn Rushd who “imitates Aristotle” (Abderrahmane 2000, 125), as well as modern

According to him, “if the word reason (*‘aql*) in Arabic language refers to a *name of a meaning (ism ma‘nā)* that engenders a description localised in the heart just like auditory or sight, the translation has transformed it into the *name of an object (ism dhāt)* meaning a specific quintessence localised in brain” [*emphasis added*] (‘Abd al-Raḥmān 1995, 174; see ‘Abd al-Raḥmān 2012a, 63–74). In other terms, in Arabic, *‘aql* is an action similar to hearing or observing; it is an activity of the various parts of the body, including the heart, rather than a material object operating in the brain. Instead of attributing to reason a pure cognitive function, and to the heart an emotional/reactionary one, Abderrahmane argues for the non-separation between reason and heart,¹² similarly to the non-separation between reason and the various senses, as there is a reason in the sense and a sense in the reason (Abderrahmane 2012a, 67). Such a definition has a whole impact on the way in which we conceive reasoning and meaning, inner state and outer conduct, performative behaviour and inward disposition. Abderrahmane classifies reason¹³ into *‘aql mujarrad* (abstract reason) which recognises the attributes through observation, *‘aql musaddad* (directed reason) which aims at moving from the world of conception to that of realisation centred around action, and *‘aql mu‘ayyad* (supported reason) which combines action and observation together, leading to “*al-mulābasa*” (one is a garment of the other and vice versa); the latter is described by him as an “alive practical observation” (*naẓarun ‘amaliyyun ḥayy*) (‘Abd al-Raḥmān 1997, 122) in which reason is not contradictory to revelation.

Drawing on this classification, Abderrahmane criticizes two Aristotelian maxims regarding the importance of practice, besides a maxim that goes against it.

First, he criticises the Aristotelian ethicists who consider “concretisation” (*mulāmasa*) impossible without starting to act/practice. He considers their

Muslim scholars who almost idealise Ibn Rushd and his work, notably Mohamed Arkoun (d. 2010) and Mohamed Abed al-Jabri (d. 2010) whose objective, according to Abderrahmane, is to “spread the spirit of secularism” (Abderrahmane 2000, 121). To understand the intellectual project of al-Jābrī and Arkoun, but also Adonis, Ḥasan Ḥanafī, and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd which is criticised by Abderrahmane because it resulted in the dilemma of aiming at “riding the back of the *turāth*” to adapt it to the modern system, see Hallaq (2019, 15–25).

12 Based on this observation, Abderrahmane points out that *fiqh* (jurisprudence), while *fiqh* (literally means comprehension), *‘ilm* (knowledge) and *‘aql* (reason) are all actions of the heart according to Qur’an: “... *lahum qulūbun lā yafqahūna bihā*” (... with hearts they do not use for comprehension) (7:179) and “... *wa-ṭaba‘a Llāhu ‘alā qulūbihim fahum lā ya‘lamūn*” (God has sealed their hearts: they do not understand [know]) (9:93), and “... *fatakūna lahum qulūbun ya‘qilūna bihā ...*” (... with hearts to understand [reason]) (22:46).

13 As mentioned previously, this classification is not exclusive as he talks about *al-takawthur al-‘aqlī* (rational reproductivity).

definition of the “tangible” (*malmūs*) wrong, because either they mean the “crude tangible” (*khām*) which does not achieve the level of profound observing (*naẓar*), or the “transformed tangible” (*muḥawwal*), which is transformed through the projections of the act of observing. Therefore, concretising precedes observing in the former (“crude tangible”), while it is at the same level with it in the latter (“transformed tangible”). In both cases, reason does not depend on practice; it remains purely abstract (‘Abd al-Raḥmān 1997, 123).

Second, he criticizes the Aristotelian idea that the act of concretising through practice is more beneficial to reason than the act of observing. The problem here lies in the meaning given to practice, which is limited to directing the senses towards the outward to work materially with it. As a logician, Abderrahmane asks the question ‘how could that be possible?’, knowing that practice is simply about acting with the senses (*al-ʿamal bi-l-jawāriḥ*), while observing tends to extract the abstract from data of the sensual practice, in addition to the fact that it aims to values much higher than what is achieved through practice (‘Abd al-Raḥmān 1997, 124).

Finally, in opposition to the Aristotelian model, some argue that abstract reason does not contain any aspect of concretising, which, according to Abderrahmane, is totally inaccurate since the projections of reason are taken from the sensual. In this regard, even the qualities of reason that the senses do not possess, such as analysing, deducing, classifying and composing, cannot be put in practice without their conjunction with the sensual (‘Abd al-Raḥmān 1997, 123).

The two first critiques correspond exactly to Mahmood’s continuous attempt to emphasize the idea that cultivation of virtues among women of the mosque movement is mono-directional, i.e. “exteriority as a means to interiority” (Mahmood 2005, 134). This is not to argue that Mahmood considers the relation between inner states and outer conduct in one directional way, that is, from the external to the internal; but she considers both directions as opposite and exclusive. In other terms, cultivating inward ethical dispositions by habituating oneself through bodily acts is opposite to developing the practice through inner reasoning. Mahmood opposes explicitly Muhammad Said al-Ashmawi’s (d. 2013, liberal thinker, prominent Egyptian judge and former head of Egyptian Court of State Security) liberal stance about modesty as an inner virtue that affects external practice to women of the mosque movement for whom “a modest bodily form (the veiled body) did not simply express the self’s interiority but was the means by which it was acquired” (Mahmood 2005, 160). In order to foreground her conception of agency, based on the Aristotelian notion of habitus, Mahmood concludes that “it is through repeated *bodily* acts that one trains one’s memory, desire, and intellect to behave according to established standards of conduct” (Mahmood 2005, 157).

Such a dichotomous worldview is highly problematic for Abderrahmane who talks about the axiom of “dual self-ethicisation” (*al-takhalluq al-muzdawaj*) (‘Abd al-Raḥmān 2014, 32), i.e. the process of ethicisation can happen in both directions, outward to inward and vice versa; they can happen both at the same time, depending on the status of the individual in its closeness to *fiṭra* (innateness).¹⁴ For instance, in the work of Mahmood, Amal’s account about the status of her shyness as an “incomplete learning” does not mean necessarily that “action does not issue forth from natural feelings but *creates* them” (Mahmood 2005, 157 [original emphasis]); it means also that Amal is “synchronizing her outward behavior with her inward motives until the discrepancy between the two is dissolved” (Mahmood 2005, 157). It is this contradiction insinuated in Mahmood’s two previous quotes that Abderrahmane resolves through his critique of the Aristotelian behavioural philosophy.

When analysing this critical aspect of Mahmood’s work, one might invite the on-going debate between proponents of the focus on the ethical and those of the turn towards the everyday in the study of Islam (see Fassin 2012; Schielke 2012; Fadil & Fernando 2015, Deeb 2015). It is widely acknowledged that Saba Mahmood is one of the proponents of the ethical as she focuses on piety. Besides the dichotomy piety/everyday that became the main characteristic of this anthropological debate, one might question the dichotomy internal/external that characterise her work. I argue that in the same way that the “everyday” is still a hollow category that needs further theoretical and analytical discussions, the external is not exclusively a positive area of material apparent practices. In other terms, both dichotomies emerge from a certain conception of the human life that I consider the core question behind the everyday/ethical debate, that is, life either as a list of separations, or as a whole, as a unity. On the one side, some consider human life as composed of a set of arenas—although not clearly determined and defined by its proponents—, where the ethical is a single aspect separated from others or at least in interaction with the economic, the political, the social,¹⁵ while, on the other side, others perceive the ethical as encapsulating the actions of the subject all the time.

14 The concept of *fiṭra* in the Islamic tradition refers to the origin of the creation, particularly the pure divine ethical teaching. In Abderrahmane’s philosophy *fiṭra* is inherent to the nature of every human. It finds root in the Qur’an (30:30): “*fa-aqim wajhaka lil-dīn ḥanīfā fiṭrata Llāhi al-latī faṭara al-nāsa ‘alayhā*” (So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the fiṭrah of Allah upon which He has created [all] people. So [Prophet] as a man of pure faith, stand firm and true in your devotion to [set your face to] the religion. This is the natural disposition God instilled in mankind).

15 This separation “economic, political and social/cultural” used often by social scientists is itself a modern separation (see Wallerstein 1991). The dichotomy economy/culture is con-

4 The Anthropological Use of the “Trusteeship Paradigm”

In this part, I would develop anthropologically the five pillars of the “trusteeship paradigm” in regard to the Asadian anthropology of Islam illustrated in Mahmood’s work on piety. The idea is not to claim a Muslim exceptionalism, but rather to argue that the embeddedness in modernity as a “historical condition” does not mean its exclusivity as an ideal way of life for the Muslim self-making; “The variety of traditional Islamic practices in different times, places, and populations indicates the different Islamic reasonings that different social and historical conditions can or cannot sustain” (Asad 1986, 16). Hence, the contradictions that Muslims live in the everyday are an aspiration to coherence with the “apt performance” (Asad 1986, 15) and to the world of trusteeship (‘Abd al-Raḥmān 2014; 2016; 2017) rather than a rejection of the norm through the strict adoption of the modern dichotomous thought of the secular versus the religious.

The “trusteeship paradigm” (*al-unmūdhaj al-ʾitimānī*) is based on five principles: the principle of requisition, i.e. returning deposits (*mabdaʾ al-īdāʾiyya*), the principle of signification (*mabdaʾ al-āyātīyya*), the principle of innateness (*mabdaʾ al-fiṭriyya*), the principle of wholeness (*mabdaʾ al-jamʿiyya*), and the principle of testimony or witnessing (*mabdaʾ al-shāhidīyya*). It is derived from the trusteeship philosophy based on supported reason (*al-ʾaql al-muʾayyad*), avoiding the corruptions of the abstract reason (*al-ʾaql al-mujarrad*) and the obstacles of the directed reason (*al-ʾaql al-musaddad*) (Abderrahmane 2014, 14). Theorising trusteeship based on these types of reasons does not mean categorising reason strictly in these three. Abderrahmane points out the unlimited number of types of reasons that vary depending on the spatio-temporal contexts. He calls this process of continuous variation: “*al-takawthur al-aqlī*” (the multiple reproduction, or multiplication, of reason)¹⁶ (‘Abd al-Raḥmān 1998). Abderrahmane argues for the inexistence of a fixed rationality, both temporally, as what is rational today might be irrational tomorrow, and spatially, since what is perceived as rational in a field might be considered irrational in another (‘Abd al-Raḥmān 2000, 54). Hence, talking about the singularity of the abstract reason is simply a reduction of the entire human rationality into one category of reasoning.

sidered by some scholars as a “chicken-egg dilemma” that can be resolved through notions of “entanglement” or “intersectionality” (see Grosfoguel 2002; 2011).

16 According to Abderrahmane, this process is always the outcome of a “rational, intentional and beneficial action” (Abderrahmane 1998, 23).

It is important to mention that Abderrahmane in his critique of secularism adopts three axioms (*musallamāt*). The first one concerns the divine commandment (*al-āmīriyya al-ilāhiyya*) that anything God asks for is good and just. The second one concerns the process of “dual self-ethicisation” (*al-takhalluq al-muzdawaj*), either from the internal to the external or the opposite. And the last one, very important in what follows, is the “religious interchangeability” (*al-tabaddul al-dīnī*) according to which the revealed religion has two manifestations: an innate manifestation (*ṣūra fiṭriyya*) that inhabits the original message revealed to the prophet in accordance with the innateness of the human, and a temporary manifestation (*ṣūra waqtīyya*) that, due to its distance from the prophet, contains “doctrinal and representative residues, as well as legal and institutional influences that distance it, more or less, from its innate origin (*aṣlīh al-fiṭrī*), and limits its innovative spirit and enlightening message” (‘Abd al-Raḥmān 2014, 32).

These two aspects *al-tabaddul al-dīnī* and *al-takawthur al-‘aqlī* are essential to understand the anthropological use of the “trusteeship paradigm.” Although one might understand Abderrahmane’s categorisation as normative in the sense that it positions some people closer to the original message compared to others—which is empirically valid—it corresponds perfectly to the Asadian framework where Islamic traditions and practitioners, within their diversity, seek coherence. For practitioners, coherence is about “the molding of the self into the ideals of the tradition”, while for traditions it is “the attempt to define and enforce correct practice” (Moumtaz 2015, 124). According to Asad, and similarly to Abderrahmane, they do not achieve it, “due as much to the constraints of political and economic conditions to which the traditions are related as to their inherent limitations” (Asad 1986, 17). Hence, the “trusteeship paradigm” does not go against the Asadian objective to focus, within the anthropology of Islam, on the study of “the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive traditions” (Asad 1986, 17).

In other terms, the “trusteeship paradigm”, although normative in its philosophical orientation, does not impeach the anthropological recognition of the diversity of Islamic discourses and practices. Borrowing Joel Robbins’s formulation (Robbins 2006, 287), it might even “lead anthropologists to revise their core projects.” The idea behind this article is to show a novel relationship between an Islamic philosophy (rooted in a theology) and the anthropological study of Muslims. The following use of the trusteeship paradigm’s principles demonstrates the extent of malleability that each Muslim actor has regarding each principle.

First, the principle of trust or requisition (*īdā‘īyya*). Abderrahmane argues that “things are deposits (*wadā‘ī‘*) in the hands of the human” (‘Abd al-Raḥmān

2014, 98) based on the idea that the human is divinely honoured to carry the divine message in this world as a form of inheritance (*istikhlāf*). He develops this argument as a critique of the Durkhemian divinisation of ‘society.’ The social formulation of the secular paradigm is based, according to Abderrahmane, on a relation of domination between the divine and the human where the latter takes society as its God. Such a claim would not be refuted by Émile Durkheim (d. 1917) since “god and society are one of the same”, that is, “the god of the clan [...] can be none other than the clan itself” (Durkheim 1995, 208 [1965, 236]). In addition to the dichotomy profane/sacred rooted in the Christian experience (Asad 2003), the Durkhemian conception of society has constituted a base for sociological and anthropological study of religion for a long time. Furthermore, this dichotomy, along with the Weberian rational/irrational and scientific/magical, is what would afterwards produce the thesis of secularisation or “disenchantment of the world” (See Gauchet 1999; cf. Josephson 2017). Hence the ideal type that has been used by many sociologists for a long period of time, regardless of the population studied and its worldview, is the “modern” that has at its core the separations secular/profane, political/religious, rational/irrational, scientific/magical, public/private, and of course the most encompassing one modern/traditional. The principle of requisiting does not recognise any separation between the world and religion. It goes totally against the human will to dominate things, whether individually or collectively. The witnessing Creator is the only one able to deposit things to the human, becoming therefore an intermediary between the thing and the human (‘Abd al-Raḥmān 2014, 99).

Second, the *āyātīyya* (signification).¹⁷ Since there is no separation between the world and the divine/the material and metaphysical, the principle of signification conceives the relationship between religion and the world, through a “connexion of signs” rather than a “connexion of phenomena” (Abderrahmane 2014, 95). God is present through His signs, which are of two types, “formative signs” (*āyāt takwīniyya*) that concern the world, and “chargeable signs” (*āyāt taklīfiyya*) that concern religion. Both types of signs refer to the existence of a Creator, which goes in contradiction with the postulate established during the formation of social sciences, according to which any transformation happening to the material world is within the realm of the “phenomenon.” Such an understanding has led to one of the most used dichotomies in social sciences when studying religion: scientific/magical, rational/irrational.

17 I am translating *āya* as “sign” although I am aware (and critical) of its use in social sciences rooted mainly in the Saussurean semiotics and the Straussian structuralism.

In the world of trusteeship, both reason and religion are signs, and they are not in contradiction with one another. This is exactly the idea defended by al-Rāghib al-Iṣfahānī (d. 422/1038): “religion is an outward reason, and reason is an inward religion, and both are synergic, even united” (*fa-l-shar‘u ‘aql min khārij, wa-l-‘aql shar‘ min dākhil, wa-humā muta‘āqidān bal muttaḥidān*) (al-Iṣfahānī 1988, 117). Hence, for Abderrahmane, there is no separation between inner states and outward performance, in the sense that there is not one direction in the process of *takhalluq* (self-ethicisation). They are mutually synergic because of their unique origin. Reason is a creation and *dīn* (religion)¹⁸ is a charge that the individual has to bear, and both are signs, as well as divine deposits.

Third, the *fitriyya* (innateness or natural disposition). This is one of the central concepts in Islam that we find totally absent in the anthropology of piety. For Abderrahmane (2014, 100), “ethics come from *fiṭra*.” He explains this by discussing the humanist philosophy, represented by the French philosopher Luc Ferry (1990, 1992, 2002), which is based on the materialisation of the relationship between the human and the divine since the human can also be a Creator. Abderrahmane sees *fiṭra* and materialisation as dichotomous, because the former refers to the original covenant, that is the memory in which the human bore witness that there is no God but God (*shahādat an lā ilāha illā Llāh*).

In Saba Mahmood’s work, it is easy to consider practice and habituation of bodily acts as the source of the formation of the inner state, because it is based either on the conception that the human is void of any original ethics, or indirectly on the temporal distance between the women of the mosque movement and the time of the covenant. Abderrahmane summarises this dilemma in the opposition between the temporal and the original manifestation of religion, itself rooted in a specific understanding of time. According to modern historicity, as Hussein Agrama (2010, 8) clearly explains: “there is the assumption of a fundamental rift between the past and the future, in that the future generally brings on fundamentally new situations and circumstances, not just different from past ones but always potentially containing elements that are irreducibly different.” Abderrahmane does not consider the past as “mythical” in total contradiction with the “real” present. He does not consider the difference between the two manifestations of religion as necessarily temporal (in a *developmentalist* sense). In other terms, the present practiced religion does not mean necessarily an erasure of its previous manifestation. The original Islamic message was sent to all people who can come back to the *fiṭra*, disregarding the secular time when they act.

18 Again, I am cognizant of the tensions around the use of this term and how it does not fit in easily when talking about Islam due to its genealogy in opposition to the secular (See Asad 1993).

Fourth, the *jam'īyya* (wholeness). This is one of the main principles on which the whole critique of the modern secular continuous actions of disgregation and separation is based. This principle refers to the global dimension of ethics: "The revealed *dīn* in its wholeness is ethics" and "ethics prevail all human actions" ('Abd al-Raḥmān 2014, 103). This joins what I have discussed earlier: all aspects of human life are connected, the body/senses and reason, the internal and the external, the ethical and the everyday. The divine commandment is not a set of apparent duties that the individual has to fulfil, but an internal commitment towards the "correct model."

The principle of *jam'īyya* derives from the concept of "original unity" between *ta'abbud* (worship) and *tadbīr* (management) ('Abd al-Raḥmān 2012b, 509), hence between ethics and politics, ethics and aesthetics, ethics and economics, and so forth. Therefore, the separation between the ethical and the everyday has no place in the world of trusteeship. This does not mean that all Muslims do not believe in any of these separations, but it means that they are looking within the discursive tradition to achieve the "apt performance" located in the world of Trusteeship.

Finally, the *shāhidīyya* (Testimony/Witnessing). Through Abderrahmane's "trusteeship paradigm," we can understand how the "divine testimony" (*al-shāhidīyya al-ilāhīyya*)—which refers to a divine witnessing of the Muslim's deeds and spiritual states that might engender divine protection and closeness—is neglected in the anthropological inquiry. Abderrahmane makes the point that despite the strong relationship between the "human ethicisation" (*al-takhalluq al-insānī*) and the "divine testimony," we pay almost no attention to the latter and great attention to the "divine commandment" (*al-āmīrīyya al-ilāhīyya*). Since becoming Muslim is about witnessing the unity of God, acting within a world of trusteeship requires the faith in/ embodiment of/ feeling of the divine testimony. Moreover, Abderrahmane develops this idea further by explaining the line of difference between a person forgetful of God's testimony and a person who remembers that. He says that the latter "abides by the commandment while evoking—testifying to his heart—that the Almighty is witnessing him; and the attachment of the individual's testimony to the testimony of God raises his ethicisation a degree, because the Almighty who does not miss anything witnesses this testimony related to His testimony and testifies it, hence it becomes for the person a purification over the purification of his action" ('Abd al-Raḥmān 2014, 94).

Some anthropologists of the "everyday" consider any ethical Muslim action during which the person does not evoke its ethical origin or objective an action that belongs to the "everyday," or to "grand schemes" other than "commitment to Islam" (Schielke 2010, 14; 2012). For them, any contradiction in performing

is an opposition to the norm (see Fadil and Fernando 2015) or an indicator that “norms and boundaries are not absolute” (Schielke 2009, S28). Lara Deeb’s medium position that we must “think piety and the everyday together” (2015) is not resolving this dilemma since it is still based on an opposition, or at least a parallelisation, between the ethical and the everyday; this contradicts Asad and Abderrahmane’s portrayal of Muslims as seeking coherence. As Mittermaier observes in her fieldwork: “my interlocutors are not capitalist subjects at one moment and pious Muslims the next. Capitalist modes of being-in-the-world merge and converge with states of piety” (Mittermaier 2013, 279–280). Hence, the contradictions that a Muslim can have in his practice are not outside the world of trusteeship since it starts for Abderrahmane with the *shahāda* (*there is no God but God*), and it is not outside the discursive tradition since, for Asad, Muslims are looking to reach the “apt performance.”¹⁹ Furthermore, Abderrahmane makes the difference between the ordinary divine testimony applied to all creatures and the specific one attributed to some people, and according to which the relation between the human and the divine becomes a relation of “proximity” within which striving to abide by the divine commandment becomes enjoying the divine love (‘Abd al-Raḥmān 2014, 94).

Conclusion

In this chapter I have tried to propose a new theoretical ground for the anthropology of Islam through, on the one hand, the scrutiny of the works of Asad (1986) and Mahmood (2005), and on the other hand, the reading of the current debate between proponents of the “ethical” and those of the “everyday.” Beyond the opposition ethical/everyday, this chapter is a starting point to develop theoretical frameworks derived from the five principles of the “trusteeship paradigm” in which the divine is central for Muslims. Taha Abderrahmane’s philosophy offers a rich conceptual toolbox that could help anthropologists to study Muslims’ practices and subjectivities. In addition, it offers a new theoretical ground rooted in the “emic,” i.e. in the Islamic tradition, that can draw off the dichotomic discussion around the ethical and the everyday which is originally based on a secular understanding of reason, self, body, and virtue.

19 According to Shahab Ahmed, it is not even *unislamic*, because the legal represents only one paradigm within the realm of *Pre-Text*, *Text*, and *Con-Text*, and because separating Islam and Muslims serves only to “posit Islam as an un-interpreted Neo-Platonic ideal beyond the sphere of human activity” (Ahmed 2017, 150).

Acknowledgements

My thanks go to Nadia Fadil, Samuli Schielke, Mohammed Hashas, Shuruq Naguib, Joel Robbins and Abdullah Mohamed Awad for their stimulating and thought-provoking comments on various versions of this chapter. I am particularly indebted to Mohamed Uzair Belgami for his brotherly insights and critical engagement during our various discussions. Finally, this chapter would not have been possible without the incredible generosity of Taha Abderrahmane's work. To them all, I owe the strengths of this chapter; its weaknesses are entirely mine.

References

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1995. *Fiqh al-Falsafa 1: al-Falsafa wa-l-Tarjama* [Praxeology of Philosophy 1: Philosophy and Translation]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1st Edition.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1997. *Al-‘Amal al-Dīnī wa-Tajdid al-‘Aql* [Religious Practice and the Renewal of Reason]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2nd Edition.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1998. *Al-Lisān wa-l-Mizān aw al-Takawthur al-‘Aqlī* [Language and Balance or the Multiplication of Reason]. Beirut and Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2000. *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal* [Dialogues for the Future]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2006. *Rūḥ al-Ḥadātha: Naḥwa al-Ta’sīs li-Ḥadātha Islāmiyya* [The Spirit of Modernity: An Introduction to Founding an Islamic Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2007. *Tajdid al-Manhaj fi Taqwīm al-Turāth* [Renewing the Method for the Rectification of Tradition]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 3rd Edition.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012a. *Rūḥ al-‘Amal* [The Spirit of Practice]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012b. *Rūḥ al-Dīn* [The Spirit of Religion]. Beirut and Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2014. *Bu’s al-Dahrāniyya: al-Naqd al-‘Itimānī li-Faṣl al-Akhlāq ‘an al-Dīn* [The Misery of Secularism: The Trustful Critique of Separating Ethics and Religion]. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 1st Edition.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2015. *Su’āl al-Manhaj: Fī Ufuq al-Ta’sīs li-Unmūdhaj Fikrī Jadīd* [The Question of Method: Toward a New Intellectual Paradigm]. Edited by Riḍwān Marḥūm. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya lil-Fikr wal-Ibdā’.

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2015. “Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān ... al-Faylasūf al-Mujaddid” [Ṭāha Abderrahmane ... The Innovative Philosopher]. *Al-Jazeera Documentary Channel*. 27 November 2015. Available at: www.youtube.com/watch?v=0MF_mN7oQ3Q.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2016. *Shurūd mā Ba’d al-Dahrāniyya: al-Naqd al-ʿItimāni lil-Khurūj min al-Akhlāq* [The Wandering Post-Secularism: Trusteeship Critique of Deserting Ethics]. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 1st Edition.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2017. *Dīn al-Ḥayāʾ: Min al-Fiqh al-ʿItimārī ilā l-Fiqh al-ʿItimānī* [The Religion of Modesty: From Imperative to Trusteeship Jurisprudence]. Vol. 1/3. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya lil-Fikr wa-l-Ibdāʿ.
- Abdel Haleem, Muhammad. 2004. *The Qurʾan*. Oxford: Oxford University Press.
- Agrama, Hussein, A. 2010. “Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa.” *American Ethnologist* 37 (1): 2–18.
- Ahmad, Irfan. 2015. “The Study of Islam and the ‘Arab Spring’: A Conversation with Talal Asad.” *Public Culture* 27 (2): 259–279.
- Ahmed, Shahab. 2016. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Anjum, Ovamir. 2007. “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (3): 656–672.
- Anjum, Ovamir. 2018. “Interview with Talal Asad.” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35 (1): 55–90.
- Asad, Talal. 1986. “The Idea of an Anthropology of Islam.” *Occasional Paper Series*: 1–23. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington.
- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formation of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2006. “Responses.” In David Scott and Charles Hirschkind (eds). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press: 206–242.
- Asad, Talal. “Conversation with History Series.” Interviewed by Harry Kreisler. UC Berkeley Event. Institute of International Studies, UC Berkeley, 2008. Available at: www.youtube.com/watch?v=kfAGnxKfwOg
- Asad, Talal. 2018. *Secular Translations*. New York: Columbia University Press.
- Bangstad, Sindre. 2009. “Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad.” *Anthropological Theory* 9 (2): 188–208.
- Bangstad, Sindre. 2011. “Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue.” *Theory, Culture & Society* 28 (3): 28–54.
- Bevers, Michael L. 2017. “Ṭāha Abderrahmane’s Ethics for a Secular Age,” *Journal of Islamic Ethics* 1 (1–2): 195–212.
- Bowen, John R. 2012. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Clifford, James and Marcus, George E. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.
- Deeb, Lara. 2015. "Thinking Piety and the Everyday Together: A Response to Fadil and Fernando." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 93–96.
- Durkheim, Emil. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Karen E. Fields. New York: The Free Press.
- Eickelman, Dale F. 1981. "A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid el-Zein." *International Journal of Middle East Studies* 13 (3): 361–365.
- Enayat, Hadi. 2017. *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought: A Cartography of Asadian Genealogies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- El-Zein, Abdul Hamid. 1977. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254
- Fadil, Nadia and Fernando, Mayanthi. 2015. "Rediscovering the 'Everyday' Muslim." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 59–88.
- Fassin, Didier, ed. 2012. *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Fassin, Didier. 2014. "The Ethical Turn in Anthropology: Promises and Uncertainties." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 429–435.
- Gauchet, Marcel. 1999. *The Disenchantment of the World: a Political History of Religion*. New Jersey: Princeton University Press.
- Grewal, Zareena. 2016. "Destabilizing Orthodoxy, De-territorializing the Anthropology of Islam." *Journal of the American Academy of Religion* 84 (1): 44–59.
- Grosfoguel, Ramon. 2002. "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System." *Review (Fernand Braudel Center)* 25 (3): 203–224.
- Grosfoguel, Ramon. 2011. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality." *Transmodernity* 1 (1).
- Hallaq, Wael. 2013. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael. 2019. *Reframing Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Hashas, Mohammed. 2015. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos." *Oriente Moderno* 95: 67–105.
- Hashas, Mohammed. 2019. *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. London and New York: Routledge.
- Iqbal, Basit Kareem. 2017. Thinking about Method: A Conversation with Talal Asad. *Qui parle* 26 (1): 195–218.
- al-Iṣfahānī, al-Rāghib. 1988. *Tafṣīl al-Nashʾatayn wa-Taḥṣīl al-Saʿādātayn*. Beirut: Dār al-Nafāʾis, 1st Edition.
- al-Jābrī, Muḥammad ʿĀbid. 1982. *Naqd al-ʿAql al-ʿArabī 1: Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī* [Cri-

- tique of Arab Reason 1: Formation of Arab Reason]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- al-Jābrī, Muḥammad ‘Ābid. 1986. *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī 2: Binyat al-‘Aql al-‘Arabī* [Critique of Arab Reason 2: The Structure of Arab Reason]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- Jouili, Jeanette S. 2015. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Josephson, Jason A. 2017. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Katz, Marion H. 2015. “Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project.” *The Abdallah S. Kamel Lecture Series on Islamic Law and Civilization*. New Haven: Yale Law School.
- MacIntyre, Alesdair. [1981] 2007. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba, and Landry, Jean Michel. 2017. “Anthropology of Islam.” *Oxford Bibliographies*. (Last modified 27 April 2017). www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0175.xml
- Mittermaier, Amira. 2013. “Trading with God: Islam, Calculation, Excess.” In Michael Lambek and Janice Boddy (eds). *Companion to the Anthropology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell: 274–294.
- Moumtaz, Nada. 2015. “Chapter 7: Refiguring Islam.” In Soraya Altorki (ed). *The Wiley-Blackwell Companion to the Anthropology of the Middle East*. New York: Wiley-Blackwell: 125–150.
- Robbins, Joel. 2006. “Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?” *Anthropological Quarterly*, 79 (2): 285–294.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Schielke, Samuli, 2009. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S24–S40.
- Schielke, Samuli, 2010. “Second Thoughts About the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life.” *ZMO Working Papers* 2: 1–16.
- Schielke, Samuli, and Debevec, Liza. 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
- Wallerstein, Immanuel. 1991. *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- Werbner, Pnina. 2018. “Between Islamic Piety, Agency and Ethical Leadership: Paradoxes of Self-Transformation.” *Contemporary Levant*, 3 (1): 79–90.

The Trusteeship Paradigm in the Social Sciences

Moral Agency as an Islamic Ethical Turn

Mohamed Amine Brahim

Introduction

Taha Abderrahmane (b. 1944) is a unique voice in the Muslim intellectual world. Professor Emeritus of philosophy at the University of Rabat (Morocco), Abderrahmane started his career as a scholar of logic and language. He afterwards gained prominence thanks to an innovative project which aims to develop a modern ethical theory in line with Islamic values. The period following the attacks of September 11, 2001, sees Abderrahmane publish a series of books with the goal of offering an Islamic response to this new political situation (‘Abd al-Raḥmān 2003; 2005; 2006). This involves a critique of Western universalism in order to produce an alternative vision of modernity. In this project, the *ʾitimān-īyya* paradigm, translated as the trusteeship paradigm (Hashas 2015) plays an important role. This new lexical and intellectual model finds as a starting point a vision of “reason” as cognitive activity producing meaning (‘Abd al-Raḥmān 1998).

In this chapter, I try to explore the trusteeship paradigm following the engagement of Abderrahmane with modern philosophy and social sciences. How can we establish a dialogue between the philosophical trusteeship paradigm, rooted in the Islamic tradition, and other contemporary advances in moral theories and theories of religion? To approach this question, two major figures, representatives of the “ethical turn”—by which is meant a convergence from various horizons and traditions of human and social sciences focused on the moral subjects and their subjectivity (Fassin 2014)—will be examined comparatively; i.e., the communitarian philosopher Alasdair MacIntyre (b. 1929), and the postcolonial anthropologist Talal Asad (b. 1932). MacIntyre understands “reason” within practice and in a teleological structure; it will be shown how Abderrahmane’s critique of Western modernity can interact with this type of philosophical reading. As Asad he proposes to define Islam as a “discursive tradition” and to study together religious ethical practices and the discourses that underpin them. It will also be shown how close the trusteeship paradigm is to this definition. Otherwise said, it will also be shown how these theoretical

advances in the social sciences in general, and in the study of religion and morality in particular, have answers, or at least theoretical coverage, in some modern ethical theory rooted in the Islamic tradition, as the trusteeship paradigm and its comprehensive concepts show.

In the first part of this chapter, a summary of the published literature in the social sciences regarding the issue of morality is outlined. This will allow us to reframe the theoretical context that characterizes the ethical turn. In the second part, the trusteeship paradigm according to Abderrahmane is presented. This allows us to outline some of the main themes of this ethical theory. Finally, a parallel thread of thought between Abderrahmane, MacIntyre and Asad will be explored. The purpose of this comparison is to contextualize Abderrahmane within the ethical turn scholarship and see how the trusteeship paradigm can be combined with other socio-anthropological and moral approaches on religious belief in modern societies.

1 The Ethical Turn in the Social Sciences

For a long time ignored, the issue of morality has in recent years generated significant interest in the field of social sciences. Influenced by the Durkheimian approach, many researchers have interpreted values as being the reflection of a certain type of social organization.¹ Hence, every judgment of an ethical nature is understood to be an act of participation in the moral structure of society. This functionalism plays part in establishing morals as having a stake in a system of norms which sociologists acknowledge and decode. Starting in the 1990s, a significant body of research, mainly in the field of anthropology, has aimed to challenge this worldview (Laidlaw 2014).

The renewed interest in ethics in the scholarship of the social sciences stems from developments in moral philosophy. It draws on approaches that may be qualified as the “aretaic turn” or “virtue ethics.” Working against the currents of modern philosophy, its representatives make the issue of virtues central to their analyses. Following her article “Modern Moral Philosophy”, Elizabeth Anscombe (1919–2001) has become a precursor to this kind of approach (Anscombe 1958). This British philosopher takes a critical view on the idea of an autonomous moral subject. According to her, justice implies an instituted

1 It is important to note that Durkheim tried to develop an approach towards morality that opposes Kantian and utilitarian worldviews. It has, however, gained little attraction among Durkheim's followers (see Müller 1986).

higher social power tasked with inciting people to obey laws. This unconditional moral duty remains coherent only in the framework of a theological conception of morals. Anscombe argues in favor of abandoning the concept of Kant's categorical imperative. As a substitute, she relies on the clarification of a fundamental concept, virtue, as a preliminary definition, before all discussion of morals. Anscombe makes practice the focus of her concern: virtue allows determining the deeds of a person all the while being continuously redefined by human activity. These a priori notions return to the issue of morality, to its collective dimension; the good life is then acquired through the practice of virtue for its own sake, but also through interactions with virtuous persons.

This notion of virtue as a central theme of the study of ethics has spawned a series of philosophical investigations. For example, Philippa Foot (1920–2010) has attempted to develop a conception of moral action in opposition to individual views on ethics (Foot 1978). For her, subjectivism makes morality a function of personal prerogatives: a specific understanding of facts and feelings pushes one to evaluate our actions as being good or evil. To counter this idea, Foot identifies virtues as being the result of a practical rationality, reacting to a given context which motivates good deeds. From the same perspective, Bernard Williams (1929–2003) refutes the ideals of contemporary reflections on morality (i.e., rationality, impartiality, generality) (Williams 1985). He criticizes the Kantian claim that people should adopt a neutral and objective point of view on their behaviors. According to Williams, all moral obligation arises from collective deliberation. This consensus results in a practical conclusion, and always applies to an actor with respect to a given action. A major work that focuses on virtue ethics is *After Virtue* by Alasdair MacIntyre (MacIntyre, 1984). This author draws out an analysis of the current state of moral discourse in which he identifies a profound irrationality. Basing his reflections on Aristotelian philosophy, he demonstrates that a system centered on virtues allows for a more coherent view of moral action.

The aretaic turn has influenced a set of anthropological studies on the topics of virtue and freedom, which share a meticulous analysis of moral subjects and their subjectivity. The goal of these studies is to counter the abstract definition of a collective by means of a set of norms, as it is the case in functionalist approaches. They are interested in the processes whereby these individuals construct the experience of norms in their day-to-day practice. The first anthropologist to articulate this theoretical renewal is Talal Asad. His genealogy of Christianity (Asad 1993) insists on corporal discipline and the role of asceticism in the construction of Catholic actors. From a similar viewpoint, Saba Mahmood and Charles Hirschkind direct their interests towards the religious

renaissance in contemporary Egypt. Mahmood (2011) studies five mosques in Cairo which were exclusively attended by women in 1995. She is interested in the practices they engage in with the aim of cultivating piety in their daily life. It is through this process of subjectivation that they attain a pious self. As for Hirschkind (2009), he centers his reflections on the role of audio cassette recordings of sermons in a popular neighborhood of Cairo. This author describes the effects these instruments have on the preservation of an ethical living tradition in Islam, within a framework of modern technologies and politics. In both cases, the ethical referent shares a continuity with the daily practices of a religious lifestyle. Whereas a Eurocentric approach to religion sees faith as the true locus of religiosity, these studies switch focus to rituals. Contrary to the liberal conceptions, they put in opposition belief and piety so as to attain a more precise description of types of religiosity. The scope of ethics is then redefined as a technology of the body where practice substitute belief.

This brief overview contextualizes the ethical turn, be it in the philosophic or ethnographic field. These approaches thus aim to redefine the moral subject in terms of practice, context and collectivity. It is, as a result, convenient to examine it with reference to the philosophy of Taha Abderrahmane.

2 The Trusteeship Paradigm according to Taha Abderrahmane

The Paradigm of Trusteeship must be understood within a broad framework of applied ethics. Indeed, since 2000, Abderrahmane's attention has become more and more directed towards moral issues (Hashas 2015, 7), the goal being to enable Muslims to respond to the challenges of the modern world ('Abd al-Raḥmān 2002). Abderrahmane draws on Islamic ethics to construct a criticism of values imported from the West under the banner of universalism. This source allows him to lay down the path following which the Muslim world can renew itself. It is a matter of understanding the spirit of Islam (its moral foundation) as a reaction to the cultural hegemony of the Western world. This project takes shape symmetrically: one must have a critical view of the spirit of modernity to construct the Muslim specificity.

Abderrahmane (2006, 24–26) breaks Western modernity down into three principles: majority, criticism and universality. The principle of majority is the transition from the minor status into the major status, i.e. freedom from guardianship, in the Kantian sense. This principle underlies two essential elements: autonomy and creativity. The principle of criticism is the transition from a condition of belief to a condition of doubt. This critical outlook points

to the impossibility of a metaphysical understanding of God, and is mainly based on rationalization and differentiation. The principle of universality is the transition whereby modernity switches from being specifically Western to being universal. It rests on two pillars: the extendibility of moral principles into all aspects of social, political and individual life, and a generalization thereof across all other non-Western societies, without regard for cultural and historical differences.

As such, the spirit of modernity can be defined as “major, critical and universal” (‘Abd al-Raḥmān 2006, 29). Based on these premises, Abderrahmane sets forth the preliminary conditions for the foundation of an Islamic modernity. First of all, it is necessary to avoid the negative effects of the West’s application of the spirit of modernity. Second, one must consider modernity as being a transformation that is internal to Islamic societies; and, third, it is essential to perceive modernity as a creative process that does not limit itself to imitations of pre-established models (‘Abd al-Raḥmān 2006, 35).

The analytical foundation necessary to establish this alternative modernity is found in the trusteeship paradigm, which is based on three cardinal principles: (1) *shahāda*, (2) *amāna*, and (3) *tazkiya* (i.e., testimony, trust, and self-purification, respectively). First, the *shahāda* principle (testimony or profession of faith) “allows the individual to reconnect with his or her original nature” (‘Abd al-Raḥmān 2014, 14–19). Contrary to the conception of a completely autonomous subject, the principle of *shahāda* implies the testimony of others. The trusteeship paradigm thus rests on the behavior or a manner of thinking—an attitude—which tends to focus on others through one’s own actions. The *shahāda* in its multiple forms presupposes an engagement in shared interaction: the *shahāda* in facing God, the *shahāda* in facing the Prophet, the *shahāda* in facing close relatives, the *shahāda* in facing distant strangers (‘Abd al-Raḥmān 2014, 14). As to the *amāna* principle (trust, or deposit), it incites to free the human being from the spirit of appropriation. This principle makes its actor responsible regarding the impact of their actions. All that exists in the world represents an *amāna* (trust) to the human being. This principle ties reason to a duty of responsibility towards human, animate and inanimate beings. The harmony produced by this responsibility allows individuals to preserve their environment from that which is harmful to existence (‘Abd al-Raḥmān 2014, 15). As to the *tazkiya* principle (self-purification or self-discipline), it incites the realization of moral values and spirituality of the community in the long term. The *tazkiya* calls upon the individual to materialize the moral values and the spirituality required to satisfy the Almighty Creator. This both personal and collective education ensures the personal development of individuals together with society as a whole. The *tazkiya* determines the moral

norms and provides people with the tools to enact them. Through its mediation, the collective perpetuates its moral and spiritual potential, thanks to the mutual interaction of individuals (‘Abd al-Raḥmān 2014, 16).

Abderrahmane uses the principles of trusteeship as prescriptive guides to his work; they allow him to offer an alternative to the spirit of modernity. These principles lead him to elaborate a project of renovation which sees the human being as the driving force of change and development in society. They reject all separation of ethics and religion, with the aim to participate in a contextual universality. The latter consists in a commonly shared thought process which respects the specific traits of every culture (‘Abd al-Raḥmān 2006, 66). In what follows, I will explore the ways in which the principles of the trusteeship interact with virtue ethics light of thought. The analysis below will rest upon two important contributors to this movement: Alasdair MacIntyre and Talal Asad.

3 **Taha Abderrahmane and Alasdair MacIntyre: The Trusteeship Paradigm as a Critique of Modernity**

Abderrahmane and MacIntyre join hands in a critique of modernity. The book *After Virtue* (1984) has confirmed MacIntyre as a major figurehead of moral philosophy. He analyses the dissolution of practical reason under the influence of liberal atomism, and argues for the reconstruction of a communitarian spirit. MacIntyre draws his inspiration from a critique of atomism put forth by Ludwig Wittgenstein in his *Philosophical Investigations* (1976). Based on Wittgenstein’s analysis, he puts much effort to demonstrate that, in order to define freedom, one cannot follow an empiricist or mechanical description of action. The absence of constraints only takes shape through finalities, practices and a conception of the world. However, modern philosophers place moral issues into the private sphere, a space in which everyone can do as they please without facing exterior intervention (MacIntyre 1984, 52). Indeed, the modern project of the Enlightenment was to endow individuals with a fundamental freedom by establishing the rational norms of good behavior as the autonomous subject. Criticizing this conception, this philosopher holds that freedom does not come about through an absence of exterior obstacles, but through the absence of interior obstacles (MacIntyre 1988, 355). Freedom must include a juncture where a conception of good is instituted, allowing one to withdraw these obstacles. These morals are profoundly anchored in practice: it represents places of expression and of deployment of its norms (MacIntyre 1984, 177). In

this sense, the essence of practice rests upon internal goodness that shapes the foundation of its coherence, and gives meaning to the rules one must follow. These virtues allow one to achieve excellence in the performance of an activity, and they come before the institution of collective morals (MacIntyre 1984, 182).

As previously discussed, Abderrahmane outlines three principles of modernity (majority, criticism, universality), the goal being the establishment of an Islamic modernity based on the trusteeship paradigm. It is in his criticism of the principles of Western modernity that Abderrahmane shares MacIntyre's viewpoint.

With a basis in the specificities of Islam, Abderrahmane readdresses the concept of majority. For him, the cultural autonomy of Muslim countries results from their desire not to imitate the West ('Abd al-Raḥmān 2006, 37). Thus, for him, freedom does not rely on the isolation of the religious aspect of life since it represents the moral pathway of Islam. As in MacIntyre, Abderrahmane's view is a vision of positive freedom that results in the possibility of performing an action. Freedom is thus immediately put to use in the capacity of actors to accomplish an ideal that surpasses them. For Abderrahmane, this conception is reflected in the inversion undergone by the question of autonomy. The main force that thwarts the Muslim world's flourishing comes down not to Islamic norms, but to Western imperialism, i.e. Western guardianship.

As to the principle of criticism, Abderrahmane (2006, 43) perceives critical thinking as being West-centric. Its interpretation remaining one-dimensional, it keeps western minds from addressing the true concerns of Muslims. Indeed, moral values cannot be understood as a function of doubt, but rather of faith and of good conduct. This spiritualist path echoes MacIntyre's line of thought. For MacIntyre, individual autonomy does not rely only on the exercise of critical reason, but also on ideals that allow citizens to achieve their comprehensive maturity. To do so involves maintaining an inner voice that all humans are endowed with. For MacIntyre, this moral sense depends on a substantial context and can only affirm itself through criticism.

As regards the principle of universality, Abderrahmane rejects the separation of modernity and *turāth* (tradition). For him, religion is not to be relegated as an incoherent line of thinking; rather, it reflects a particular rationality. Sacredness is indispensable to human life and can rescue humans throughout their journey on Earth ('Abd al-Raḥmān 2006, 48). MacIntyre is likewise critical of the separation of values and actors. If restricted to a vision of the subject inde-

pendent of all philosophical traditions, we lose the foundations of a practical rationality. Truth only becomes apparent in the framework of the development of existing intellectual traditions.

From the parallels between MacIntyre and Abderrahmane, one shared view comes to the fore: the impossibility of interpreting moral issues through a modern framework. This observation comes from modern moral philosophy's denial of social underpinnings and practical rationality, as well as its rejection of all external moral authority. Whether deontological or utilitarian, this type of philosophy assumes the existence of autonomous subjects relying only on their individual conscience for guidance. For their part, the two philosophers understand knowledge and truth as being the results of a collective interaction in the framework of a philosophical tradition. They counter modernity founded on a completely autonomous critical subject with a social life that is not a sum of individuals. For them, the human being is driven by a natural desire to live in society; morals thus acquire meaning from this ontological presupposition. The goal of the trusteeship paradigm is to regain the principles which may restore the natural order to man; it therefore transits through a critique of the limits of Western morality.

4 Taha Abderrahmane and Talal Asad: The Trusteeship Paradigm as the Practical Dimension of the Islamic Tradition

The juncture point between Asad and Abderrahmane take place in their relation to tradition. For Asad, Islam does not have the properties of an individual belief, but rather of a disposition to be and to act in conformity with the Divine Will. Faith (*īmān*) is a virtue; it is cultivated by repeating acts of devotion (Asad 2003, 90). Asad defines Islam as a "discursive tradition", i.e. an educational process for the faithful, which takes place in a specific constellation of meanings (Asad [1986] 2009). The tradition is kept alive by practices, and it allows the faithful to act and to think as part of a community. Rituals build moral character, the goal being to shape and to exercise certain forms of subjectivity.

For Asad, Islamic jurisprudence (*fiqh*) must be understood within this framework. It cannot be dissociated from the moral duty (to do good) and from social issues (the call upon the believer to do good) (Asad 2003, 243). Islamic morals are then, so to speak, interlaced with social relations that construct a religious community. The Sharia thus depends on the moral ability to judge behavior as being good (both for oneself and for others). This virtue is acquired through a learning process that starts in childhood and lasts through all adult-

hood (Asad 2003, 248). The ability to make judgments on given situations often takes a collective shape: it assumes the intervention of authorities, of close ones, or of friends.

Abderrahmane likewise views religious experience as a synthesis of the law and moral duty. He interprets religious practices as having two phases: an external or formal expression, which takes the shape of legalism, and an expression that manifests itself through the internal subjectivity of the believer ('Abd al-Raḥmān 2002). The religious act is therefore a response to a temporal reality, *fiqh*, and a spiritual preoccupation, the goal being the production of an action in accordance with the Divine Will. Within this framework, religion is not exclusively experienced in terms of the private sphere; it globally merges into all aspects of human life. Islam transcends mere judicial matters: it enjoys an ontological role that emerges from the good deeds that human beings/believers accomplish (Abderrahmane, 2000).

For Abderrahmane, the three pillars of the trusteeship paradigm (*shahāda*, *amāna*, *tazkiya*) ('Abd al-Raḥmān 2014, 14–19) allow the faithful to follow the Sharia as a moral path. Describing this view of Islam, Abderrahmane's work runs parallel to that of Asad. For the latter, the concept of shari'a must be understood as a body of recommendations and reflections on the moral conduct of Muslims that is appropriate according to different religious schools of thought. In the same manner, Abderrahmane maintains that the practice of good is built around a rationality that materializes morals by drawing on a source of religious heritage. The Sharia is therefore represented as a way of being and of acting within one's environment.

The *shahāda* principle ('Abd al-Raḥmān 2014, 14) corresponds to the common beliefs that are shared by the faithful. It represents a common relation to sources of knowledge, and therefore refers Muslims to the different divine prescriptions that they are tasked with interpreting. The *shahāda* is a preliminary step in the historical construction of the moral path, and constitutes the basis of the belief system within divine and prophetic teachings. Asad endorses the same premise when considering the Qur'an and the Sunna as foundational pillars of the tradition. He also insists on the historicity of the concepts, practices and debates that underscore this tradition (Asad [1986] 2009, 14).

As to the *amāna* principle, it represents for Abderrahmane a moral dimension of Islam as well as the duties that result in just practices ('Abd al-Raḥmān 2014, 14). Thus, not only are human beings responsible for their own little worlds and concerns alone, but they also are responsible for the vast world surrounding them. In a similar manner, Asad insists on the importance of a proper model to define practice in Islam. This model keeps the tradition alive

in Muslim people's everyday life, showing it to be the vessel of morals that Muslims must respect. In this way, the two scholars agree on a conception of morality that is capable of constructing the behavior of the faithful in accordance with their environment.

As to the *tazkiya* principle, it represents the act of recommendations: it includes all forms of moral correction, treatment, and prevention from evil, its purpose being the development of moral tendencies within the community of believers ('Abd al-Raḥmān 2014, 16). Asad likens *tazkiya* to the concept of orthodoxy; for him, it is the domain within which Muslims adjust, exclude, or replace certain practices. In both cases, a council is constructed in accordance with tradition, in the development of a general framework of interaction. Each Muslim thus has the duty to call others to do good deeds, as well as the power to condemn evil actions.

From the comparison of Asad and Abderrahmane, it becomes apparent that Islam cannot be analyzed as a mere belief system. It operates with a strong moral and practical dimension, inside which sources of authority play an important role. Thus, within their own religious space, Muslims are not simply constrained to performing good acts, they are also responsible for carrying about their environment.

The matter is for all Islam's adherents to rectify their behavior as well as that of their peers by relying on normative sources of Islam: the Qur'an, the Ḥadīth, Consensus (*ijmā'*), and analogy (*qiyās*). The Sharia then becomes significant as a system of morals that acquire meaning in prescribing well, as well as in prohibiting evil (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*). This duty, which can be an individual duty (*farḍ 'ayn*) or a collective one (*farḍ kifāya*), depending on the interpretation, is then accomplished through either a competent authority if collective or a moral agent if individuals.

5 Virtue Ethics and the Trusteeship Paradigm: A New Approach in the Social Sciences?

The parallelism shown between virtue ethics and the trusteeship paradigm demonstrates agreeing visions on the subject. It refocuses our representation of the human being around moral issues. Thus, we deal with *Homo Ethicus*, endowed with a duty that transcends their mere personal interests. The comparison of Abderrahmane's writing with those of MacIntyre reveals many points of intersection. Indeed, the two philosophers identify the limits of modern Western philosophy in addressing moral issues. Asad and Abderrahmane approach Islam in similar manners, by stressing the importance of tradition

in understanding the religious practice of Muslims. This theoretical intersection can be a significant contribution to research in the social sciences. It pushes scholars to question multiple analytical assumptions. To conclude, I will outline three theoretical directions that demonstrate the contribution of Abderrahmane in the theoretical comprehension of Islamic practices and subjectivity: (1) the critique of Cartesian materialism, (2) the rejection of individualism and holism as sole alternatives, and (3) the consideration of the agency.

First, virtue ethics and the trusteeship paradigm are opposed to Cartesian materialism (Descartes 1936 [1637]), specifically in the way they treat the relationship between mind and body. Descartes identifies the existence of two types of substance: the mind or soul (*res cogitans*) and the body (*res extensa*). Further, in his view, each of these two substances interacts with the other, and mental states have a causal effectiveness over physical states. Thence comes to an understanding of humans as chiefly driven by reason. As concerns virtue ethics, its proponents give primacy to action rather than to reason. All forms of cooperative activity socially produce norms of excellence as well as a conception of finalities (MacIntyre 1984, 182). Abderrahmane offers a critique of the Cartesian thinking subject. Facing the Cartesian maxim “I think, therefore I am”, he puts forth the “*shahāda* principle”, whereby the accomplishments of a human being are testified by others. As a result, they must engage in a moral behavior. The constitution of a subject acquires meaning in judgment and in practice, rather than in speculation (alone).

Second, virtue ethics and the trusteeship paradigm also offer an alternative path between holism and individualism. The history of social sciences is often presented as an opposition of these two traditions: the first conceives of social phenomena as having their own essence, independent of people’s consciousness and willpower (holism); on the contrary, the second states that social phenomena result from the layering and combination of the conducts of rational participants, conceived of as logical “atoms” of the analysis (individualism) (Kincaid 1993). The study of Islam conducted by Asad shows in which manner discipline generates a pious self by cultivating virtue through specific practices. However, to be considered Islamic, all practice must gain social recognition. The individual is inscribed within a collective tradition which also structures their social conduct (Asad [1986] 2009). Elsewhere, Abderrahmane questions the primacy of the individual. In laying out the principle of *tazkiya*, he places the moral education of an individual at the core of society. He rejects the mutual exclusion of the individual versus society, or vice versa. The moral efforts put forth by individuals contribute to guaranteeing their self-development. In turn, the collectivity exploits their moral potential by placing

them in interaction with others. Far from splitting holism and individualism, the moral-minded approach leaves space for individual subjectivity all while accounting for collective socialization.

Third, the trusteeship paradigm reinstates the significance of agency in the understanding of human behavior; therefore, it establishes itself as a critique of Kantian morals. For Kant, the will of humans is subject exclusively to moral law, which must be obeyed for the sake of itself and is enforced on us in the shape of the categorical imperative (Kant 1993). It corresponds to acts that must be enacted unconditionally, and only acts whose maxims correspond to its principles are seen as moral. Based on this moral law, Kant places the ability to judge at the center of his conception of an autonomous subject (Kim 2015, 40). By contrast, the trusteeship paradigm centers its attention on agency, which represents the capacity to act unto the world, the objects or with the other beings, and to transform or influence them (Barker 2007, 448). In the trusteeship paradigm, all what exists in the world represents an *amāna* (a trust, a deposit) for human beings, for which they are responsible before God. Therefore, they have a duty which transcends their mere judgment, as it also includes the ends of their actions. Similarly, by subjecting themselves to norms and rituals, Asad means to show how religious actors form a subject capable of acting, without becoming autonomous in the Kantian sense (Asad [1986] 2009). MacIntyre likewise criticizes moral consequentialism: in his view, all ethical consideration should not be focused on finalities rather than on deeds (MacIntyre 1984). These three incursions offer tools to articulate the trusteeship paradigm in relation to human and social sciences. The concepts of Abderrahmane are in dialogue with various contemporary social theories, particularly around the issue of virtue ethics. This said, not only should the concepts of Taha Abderrahmane be studied, but the intellectual process of his approach should be applied to renew our outlook on Muslim societies and better understand the ins and outs of human action.

References

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1987. *Fī Uṣūl al-Ḥiwār wa-Tajdīd ‘Ilm al-Kalām* [On the Sources of Dialogue and Renovation of Islamic Theology]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1989. *Al-‘Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-‘Aql* [Religious Practice and the Renewal of Reason]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1994. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* [Renewing the Method of Assessing the Tradition]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 1995. *Fiqh al-Falsafa 1: al-Falsafa wa-l-Tarjama* [The Essence of Philosophy 1: Philosophy and Translation]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2000. *Su‘āl al-Akhlāq: Musāhama fī al-Naqd al-Akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya* [The Question of Ethics: a Contribution to Ethical Criticism of Western Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2002. *Al-Ḥaqq al-‘Arabī fī al-Ikhtilāf al-Falsafī* [The Arab Right to Philosophical Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2003. *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal* [Dialogues for the Future]. Beirut: Dār al-Hādī.
- Abderrahmane, Taha. 2004. “Essence of Modernity and Right to Creativity.” *ISESCO Journal of Islam Today* 21: 1–42. Retrieved on 31 August 2011, from www.isesco.org.ma/english/publications/islamtoday/21
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2005. *Al-Ḥaqq al-Islāmī fī al-Ikhtilāf al-Fikrī* [The Islamic Right to Intellectual Difference]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2006. *Ruḥ al-Ḥadātha: Naḥwa al-Ta’sīs li-Ḥadātha Islāmiyya* [The Spirit of Modernity: An Introduction to Founding an Islamic Modernity]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2007. *Al-Ḥadātha wa-l-Muqāwama* [Modernity and Resistance]. Beirut: al-Ma‘ārif al-Ḥikamiyya, Ma‘had al-Dirāsāt al-Dīniyya wa-l-Falsafīyya.
- Abderrahmane, Taha. 2008. “Renewing Religious Thought in Islam: Prerequisites and Impediments.” *ISESCO Journal of Islam Today* 25: 1–13. Retrieved on 25 August 2011, from: www.isesco.org.ma/english/publications/islamtoday/25/P7.php.
- Abderrahmane, Taha. 2008. “A Global Ethic: Its Scope and Limits.” Abu Dhabi Tahab Paper Series, 1: 1–19.
- Abderrahmane, Taha. 2009. “Pluralism of Values: Its Scope and Limitations.” Trans. Karim Crow. *Journal of Islamic Civilizational Renewal* 1 (1): 74–98.
- Abderrahmane, Taha. 2010. “Language Matters: A Dialogue on Language and Logic.” Tabah Foundation of Abu Dhabi Paper Series 1: 1–34.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2012. *Su‘āl al-‘Amal: Baḥth ‘an al-Uṣūl al-‘Amaliyya lil-Fikr wa-l-‘Ilm* [The Question of Doing: A Search for Practical Origins in Thought and Science]. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2013. *Al-Ḥiwār Ufuqan lil-Fikr* [Dialogue as a Space for Thought]. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāha. 2014. *Bu’s al-Dahrāniyya: al-Naqd al-‘Itimānī li-Faṣl al-Akhlāq ‘an al-Dīn* [The Misery of Secularism: Trusteeship Critique of the Separation of Ethics from Religion]. Beirut: al-Shabaka al-‘Arabiyya lil-Abḥāth wa-l-Nashr.
- Anscombe, G.E.M. 1958. “Modern Moral Philosophy.” *Philosophy* 33 (124): 1–19.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Asad, Talal. [1986] 2009. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle* 17 (2): 1–30.
- Barker, Chris. 2007. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: SAGE.
- Descartes, René. 1936. *Discours de la méthode: Méditations métaphysiques; Traité des passions*. Paris, New York: Édition Lutetia.
- Fassin, Didier. 2014. "The Ethical Turn in Anthropology: Promises and Uncertainties," *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 429–435. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.025>.
- Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Hashas, Mohammed. 2015. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm." *Oriente Moderno* 95 (1–2): 67–105. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340077>.
- Hirschkind, Charles. 2009. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Kant, Immanuel, and James Wesley Ellington. 1993. *Grounding for the Metaphysics of Morals: With On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*. Third Edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kim, Halla. 2015. *Kant and the Foundations of Morality*. New York: Lexington Books.
- Kincaid, Harold. 1993. "The Empirical Nature of the Individualism-Holism Dispute," *Synthese* 97 (2): 229–247.
- Laidlaw, James. 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair C. 1984. *After Virtue a Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair C. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Müller, Hans-Peter. 1986. "Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Emile Durkheim." In Hans Bertram (ed). *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 71–105.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

”الائتمانية“ نظريةً لحل المعضلات الأخلاقية العلمية البيئة والموت الرحيم نموذجاً

محمد أوريا

مقدمة

حاولت الحدائثة الغربية تأسيس أخلاق عقلانية لا دينية، فَقَطَعَ العقل مع الماورائي وفُصِلت الأخلاق عن الدين، ولكن الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حاول تأسيس فلسفة أخلاقية إسلامية حديثة تعارض نظيرتها الغربية المرتكزة على الفصل بين الديني والأخلاقي. وقد تمّ له هذا عبر نقده لمسألة علمنة الأخلاق والتصور المادي للحدائثة الغربية. وفي هذا الإطار، صاغ طه عبد الرحمن مفهوم ”الائتمانية“ على الشكل الآتي: ”إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار—منذ وجوده في العالم الغيبي—يجعله يُرجع العمل التعبدي والعمل التدييري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي“ (عبد الرحمن 2012، 449). بهذا المبدأ يحاول طه الخروج من الفصل بين الديني (عالم التعبد) والسياسي (عالم التديير)، أو بين العلمانية والدين. فالائتمانية تتخذ طريقاً آخر يصبح فيه للتعبد والتديير أصل واحد هو الأمانة. والفلسفة الائتمانية عند عبد الرحمن مؤسسة على ”العقل المؤيد“ أو العقل الصوفي في مقابل أي فلسفة علمانية مؤسسة على ”العقل المجرد“ أو العقل العلمي الحديث. وهذا التأسيس من شأنه أن يُمكن هذه الفلسفة من تجنّب شطط العقل المجرد ومن حواجز العقل ”المسدّد“ (عبد الرحمن 2014، 14)¹ أو العقل الديني السلفي. ويمكن تحديد الفلسفة الائتمانية بثلاثة مبادئ: مبدأ الشهادة الذي يحدّد بدوره هوية مؤيدة للإنسان ومرتكزة على مبدأ الغيرية، ومبدأ الأمانة الذي يحرر الإنسان من روح التملك، ومبدأ التزكية الذي بموجبه يحاول الإنسان تحقيق القيم الأخلاقية ابتغاء مرضاة خالقه (عبد الرحمن 2014، 15-16).

1 عن العقول الثلاثة: العقل المجرد والعقل المؤيد والعقل المسدّد، (عبد الرحمن 1997).

وفي إطار اعتراضه على الحدائة الغربية، يوجه طه سهام نقده على انخوص إلى النظام العلمي-التقني، الذي قطع مع التصور الديني والأخلاقي للعالم. ولكن إذا كانت معارضة الحضارة الغربية عند المنطقي المغربي تأخذ حيزاً رئيساً في نقده الائتماني، حيث تبدو "حضارة ناقصة عقلاً وظالمة قولاً" ومتأزمة معرفةً ومتسلطةً تقنيّةً" (عبد الرحمن 2006 ب، 145)، فإن نقده للنظام العلمي-التقني يظل مرتبطاً بالنقد الغربي، رافضاً له حيناً ومُكِّملاً لنقصه حيناً آخر. وقد دأبت الدراسات المهمة بالفكر الأخلاقي الغربي على تقسيم نظرياته إلى ثلاث فئات كبرى: أخلاق الفضيلة، وأخلاق الواجب، وأخلاق المنفعة. وإذا كانت الفئة الأولى موجهة نحو فكرة الخير، والفئتان الأخريان تأخذان بعين الاعتبار فكرة العدل في الحكم على أخلاقية فعل معين، فهل من مكان لنسق الائتمانية بين هذه النظريات فيما يخص المجال العلمي الحديث ومعضلاته الأخلاقية؟ هذا ما سنحاول بحثه في هذا الفصل.

إن نسق الائتمانية مفاده أن هوية الإنسان هوية دينية بالأساس، فطه يؤكد أنه "لا إنسان بغير دين" (عبد الرحمن 2006 ب، 149)؛ مما يعطي الإنسان بعداً أنثروبولوجياً موجهاً إلى الحياة الدينية؛ لأن وجوده في ذاته يتوقف على الدين. فلا فرق عند طه بين العقل من جهة، والشرع والقلب والحس من جهة ثانية. بل هو يرفع هذه الفروق إلى مرتبة موانع معرفية تحول دون قيام فلسفة أخلاقية إسلامية. وإذا كان الفصل بين العقل والشرع نتيجة لفصل الفكر اليوناني بين اللوغوس والميثوس، فإن طه يقدم طرْحاً آخر مفاده: "أن يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج" (عبد الرحمن 2006 ب، 151). فالفصل بين العقل والقلب هو المسؤول، بنظر طه، عن تشييء العقل وتفقيهه ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام.² أما الفصل بين العقل والحس فقد كان سبباً في تقديس العقل إلى حد التأييه، أو ما يسميه طه "الوثنية العقلانية" (عبد الرحمن 2006 ب، 155). يستعين طه في طرحه هذا بالمرجعية الدينية مرتكزاً على عدة آيات لتأكيد الصلة بين العقل والحس (عبد الرحمن 2006 ب، 154)، ويستقي أسس نظريته الأخلاقية في نسق الائتمانية من حوادث تؤثت الخيال الإسلامي، يجمع من خلالها بين العقل من جهة والشرع والحس من جهة

2 حيث فقط الأفعال الظاهرة للمسلم تبقى معتبرة في ضوء أحكام الشريعة، ودون اعتبار لمعناها الأخلاقي (عبد الرحمن 2006 ب، 153). ينظر عبد الرحمن في مسألة تجديد مقاصد الشريعة، ويؤكد على وجوب التعامل مع مجال المقاصد كعلم للأخلاق الإسلامية. أي وجوب التعامل مع أهداف الشريعة وفقاً للأساليب العلمية المستعملة في مجال الأخلاق (عبد الرحمن 2015، 94-95).

أخرى،³ ليقترح أخلاقاً إسلامية على المستويين المعرفي والثقافي، تُطهر وتؤهل من يأخذ بها، وتكون قادرة على تقديم حلول للمعضلة الأخلاقية في ميدان العلم الحديث.

يعالج هذا الفصل إذن نسق الائتمانية عند طه ومكانته بين النظريات الرائجة لحلّ المعضلات الأخلاقية التي يطرحها العلم الحديث في تطبيقاته الحالية من خلال ثلاثة محاور: ينظر الأول في النقد الائتماني ومدى تناغمه أو اختلافه مع النظريات الأخلاقية الرائجة في المجال العلمي-التقني. ويحاول المحوران الثاني والثالث تطبيق نسق الائتمانية على مجالين: البيئة وضرورة الحفاظ عليها للأجيال الحالية والمقبلة، وأخلاقيات علم الأحياء، وتحديدًا ما سمي الموت الرحيم. والهدف المتوخى هو إبراز منطق الائتمانية الأخلاقي في الحكم على أفعال تضاربت فيها الآراء وفق النظريات الأخلاقية السائدة.

1 النقد الائتماني للنظام العلمي-التقني

في إطار نقده للحداثة الغربية، اختار طه عبد الرحمن نقد مفهومَي العولمة والأسرة الغربية⁴ باعتبارهما المفهومين الأكثر تضرراً (عبد الرحمن 2006أ، 74) من التعقيل الأداتي والتفصيل البنوي كعنصرين أساسيين لمبدأ النقد.⁵ فالعولمة تخضع لثلاث سيطرات: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية،

3 يتمّ هذا الجمع بين العقل والشرع باتفاق مبرم بين الشارع والإنسان العاقل. والحادث الذي من شأنه أن يسند هذا الاتفاق هو سؤال الله بني آدم: ألسنت بربكم؟ فأجابوا بالإيجاب، وفقاً للآية القرآنية 172 من سورة الأعراف. أما الجمع بين العقل والقلب، فالحادث الذي اختاره طه عبد الرحمن هو شق الصدر. ويعتبر ما وقع للإنسان النموذجي لدى المسلمين، أي رسول الإسلام، حاملاً لأخلاق التطهير. ويربط عبد الرحمن الجمع بين العقل والحس بالحادث التاريخي الذي حوّل به النبي محمد القبلة بأمر قرآني سنة 623. وبعيدا عن المعنى السياسي والديني لهذا الحادث، يعطيه عبد الرحمن بُعداً أخلاقياً حركياً بوصفه أخلاقاً إشارية أخرجت المسلم في صلاته من محسوسية القبلة إلى معنوية التعبد (عبد الرحمن 2006ب، 158-166). خلاصة القول، يقترح عبد الرحمن أخلاقاً إسلامية كونية معرفياً وثقافياً، لا محلية تخص شعباً بعينه، وأخلاقاً عميقة تطهر وتؤهل من يأخذ بها، وأخيراً هي أخلاق حركية وليست راكدة، لأنها إشارية وافتتاحية واجتماعية.

4 في تقدير طه، الأسرة الغربية سقطت ضحية ما أرست أسسه الحداثة من علمانية فصلت الأخلاق عن الدين (عبد الرحمن 2006أ، 100 وما بعدها).

5 في تعريفه "روح الحداثة"، يحدد طه عبد الرحمن ثلاثة مبادئ أساسية لهذه الأخيرة: مبدأ الرشد، أي الانتقال

وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال (عبد الرحمن 2006أ، 78). بهذه الأنواع الثلاثة من الهيمنة والعولمة جرى تبسيط العالم وتحويله إلى حقل واحد من العلاقات بين الأفراد والمجتمعات. في السيطرة الأولى، يحلّ طه عبد الرحمن الشركات الدولية مشا كل المجتمعات المعاصرة. ذلك أن هذا الجانب المادي للاقتصاد الحالي أخلّ بما يسميه مبدأ التزكية الذي يفترض أن يصلح حال الإنسان المادية والمعنوية (عبد الرحمن 2006أ، 80). أما سيطرة التقنية في حقل العلم فتعني اعتماده الكلي على التقنية. لكنّه باتّهامه أرباب العولمة وأخلاقهم بتقديس العلم وتأليه التقنية على نحوٍ أخلّ بمبدأ العمل، لا يخرج طه عن إطار طرح ماكس فيبير ويورغان هارماس للعقلانية العلمية-التقنية المحايدة والصورية واللاجتماعية التي "تمثل مصلحة الجنس البشري، مصلحة معرفية-آلية تتفوق على كل القيم المحددة الخاصة بمختلف الفئات الاجتماعية" (Feenberg 2004, 141).

هذه التشوّهات التي تسببها العولمة يجب أن تعالج بأخلاق من خارج نظام العولمة الذي أنتجها، وإلا قام النظام نفسه بتدويرها. إنها أخلاق ينبغي أن تأتي من مصدر أقوى من النظام، وأن تكون أخلاقاً كونية. وحده الإسلام، حسب طه، يستطيع توفير مثل هذه الأخلاق.⁶

ويراجع طه عبد الرحمن التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول من خلال تطورين: الأول يخص مفهوم المواطنة الذي ينبغي أن يرتقي إلى مفهوم المواخاة، والثاني يتعلّق بمفهوم التضامن الذي ينبغي أن يرتقي إلى مفهوم التراحم. فيما يخص مفهوم المواطنة فيرى أنه لا يمكن أن يرتقي إلى المواخاة إلا من خلال اعتماد أخلاق الإحسان الإسلامية كمرحلة أخيرة من التجربة الروحية الدينية (عبد الرحمن 2006أ، 223) المستمدة من العقل المؤيد (العقل الصوفي عند طه). وهذا الارتقاء يقوم على مبدئين: الإخلاص في مواجهة الظلم ضد النفس وضد الآخر (عبد الرحمن 2006أ، 223-224)، والأمة لتحقيق ماهية الإنسان من خلال البحث عن الخير للبشرية وحماتها (عبد الرحمن 2006أ، 227).

من حالة القصور إلى حالة الرشد، حسب الطرح الكانطي لفلسفة الأنوار؛ مبدأ النقد، أي الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حالة الانتقاد؛ ومبدأ الشمول الذي يقضي بانتقال الحدائث من حال الخصوص إلى حال الشمول (عبد الرحمن 2006أ، 25-29). ويؤكد عبد الرحمن أن هذه المبادئ هي التي تعطي المبادئ الأخرى المستخدمة لوصف الحدائث كبداء العقلانية ومبدأ الحرية، الخ. (عبد الرحمن 2006أ، 24، الحاشية 4).

6 يعتمد طه في طرحه هذا على ما يسمّيه "دليل الزمن الأخلاقي" الذي يقسّم التاريخ الإنساني إلى ثلاثة أزمنة أخلاقية، الزمن الأخلاقي اليهودي والزمن الأخلاقي المسيحي والزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تنتمي إليه العولمة والحدائث. انظر تفصيل ذلك في: (عبد الرحمن 2006أ، 86-89).

على هذا النحو يعطي طه مفهوم الأمة بعداً كونياً يجعله مفهوماً حديثاً، ويصوّر أعضائها أفراداً في سعي دائمٍ إلى تحقيق الخير للبشرية. وفيما يخص مفهوم التضامن يستعير طه من المعجم القرآني فكرة تطور التضامن إلى تراحم لتأسيس هذا التطور على مبدأ رأفة المخلوقات بعضها ببعض على الرغم من اختلافاتها؛ تخلقاً بإحدى صفات الخالق وهي "الرحمن" (عبد الرحمن 2006، 244). وعليه، يوسع مفهوم التضامن إلى التراحم تجاه الآخر الذي يشمل الإنسان وكلّ ما حوله من مخلوقات وأشياء. وهكذا تكون قيمة الإنسان والوجود محمية (عبد الرحمن 2006، 252-253). وبناء على ذلك، فإن طه الذي يرى أن فكرة "الحداثة في الغرب" هي مجرد تطبيق غربي لروح الحداثة، يحاول تجاوز الحداثة الغربية بالتغلب على العلاقات المادية عبر تأسيسها على قيم أخلاقية مستمدة من نموذج إسلامي يريد له أن يكون كونياً.

بالنسبة لـ طه، فإن هدف العلمانية التي تمّ تبويبها في الغرب بفضل العلم الحديث، هو إقامة أخلاق مستقلة عن الدين؛ استقلالاً متعدد الأشكال، وهذه الأشكال تواجه "الأمريّة الإلهية" برفضٍ ينتقده طه واصفاً الفكر العلماني بالبؤس والفحش (عبد الرحمن 2014، 71)، وبـ "الجهل بالقدّر الإلهي" المتمثل في تصورات أربعة لعلاقة الإله بالإنسان.⁷ ويرفض فكرة وجود الإله خارج الذات الإنسانية كما هي في التصور الخارجي لعلاقة الإله مع الإنسان، مؤكداً أن هذه الفكرة الخاطئة شائعة بين العلمانيين (عبد الرحمن 2014، 72).⁸ وانطلاقاً من رؤيته الصوفية للوجود، يرفض طه ما قام به الفكر العلماني من فصل الدين عن الأخلاق على أساس تلك التصورات الأربعة، ويقدم تصوراً يدمج الدين والأخلاق على أساس النموذج الائتماني بمبادئه الأخلاقية الخمسة التي تؤكد جميعها أن "الأمريّة الإلهية" هي أساس وجود القواعد الأخلاقية، وهذه المبادئ هي: (1) مبدأ الشاهدية، وبموجبه يشهد الإله (أي يأمر

7 يرفض طه التصور التجزيئي للعلاقة بين الإله والإنسان؛ لأنه اختزالي يقرّ ببعض صفات الله ولا يقرّ بالبعض الآخر، يأخذ ببعض القيم الأخلاقية المنصوص عليها في الكتب السماوية ويعارض القوانين والأحكام الدينية. كما يرفض التصور التجسدي الذي يسعى فيه الإنسان للحلول محل الإله في إدارة الكون، وذلك أساساً عن طريق تجسيد العقل. وأخيراً يرفض التصور التجسدي الذي يعدّه مهيماً على الفكر الغربي، علمانياً كان أم دينياً. فهذا التصور ينقل القداسة من الإله إلى الإنسان ويجعله شريكاً في الخلق عبر مساواة كاملة بينهما (عبد الرحمن 2014، 71-91).

8 في الواقع، هذا التصور للإله هو أيضاً منتشر على نطاق واسع في الثقافة الإسلامية. وفكرة طه هذه تأتي بالتأكيد من خلفيته الصوفية، حيث فكرة المعية بدل فكرة الله الخارج والبعيد عن الانسان.

ويرى) ما ظهر من أعمال الإنسان وما بطن، والشاهدية هي أساس الأخلاق؛ (2) الآياتية، وتحدد بها العلاقة بين الدين والدنيا بوصفها سلسلة متصلة من الآيات وليس من الظواهر، أي أن الدين قادر على إدارة البشرية (وليس فقط الإنسان أو المجتمع) على أساس أخلاقي بقصد حمايتها (عبد الرحمن 2014، 97)؛ (3) الإيداعية التي تفترض أن الأشياء كلها ليست إلا ودائع الإله عند الإنسان— ويتعارض هذا المبدأ مع فكرة الملكية (عبد الرحمن 2014، 100)—ويصير الإنسان مسؤولاً أمام الإله عن العالم الذي حوله مع إعطاء الأولوية لحقوق العالم على حقوقه؛ (4) الفطرية، وتعني أن الأخلاق مأخوذة من فطرة الإنسان التي تحافظ على صورة الدين الأولى والنقية التي من شأنها أن تتغير في الواقع الزمني (عبد الرحمن 2014، 101)؛ وخلافاً للحجة العلمانية، فإن الصورة الفطرية وأخلاقيها ليست في حكم المفقود (عبد الرحمن 2014، 102)، بل يمكن استرجاعها. ويضيف طه أن هذه المهمة لا تهم جميع أفراد المجتمع بل نخبة منه (عبد الرحمن 2014، 103)،⁹ هي القادرة على إنتاج أخلاق الفطرة في الواقع الاجتماعي؛ (5) الجمعية، وبموجبها يُعرف الدين على أساسٍ كُلّي من خلال مستويين: الأول من خلال صفات الإله التي لا تصلح لتعريف الذات الإلهية فقط، بل هي أيضاً تجليات كونية تغطي مجموعة من القيم والمعاني هي مصدر للأخلاق التي يحتاجها الإنسان، والثاني: من خلال الأحكام المتزلة التي ليست مجرد أوامر دينية يجب احترامها، ولكنها أيضاً آيات تكليفية متعلقة بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية (عبد الرحمن 2014، 104). ووفقاً لهذا الرأي، لا يستعيد الإنسان إنسانيته الكاملة وروحانيته غير المحدودة إلا من خلال هذه المبادئ الخمسة، ولا يمكن بلوغ هذا الهدف من خلال الأخلاق العلمانية وفصل العلم عن الأخلاق.

يوصل طه انتقاده للتصور المادي للعدالة الغربية مفترضاً أن الفلسفة الغربية عاجلت العلاقة بين الأخلاق والدين من خلال ثلاثة تصورات: تبعية الأخلاق للدين، وتبعية الدين للأخلاق واستقلال الأخلاق عن الدين (عبد الرحمن 2006 ب، 31).

في التصور الأول، يؤسس مؤيدوه تبعية الأخلاق للدين على نقطتين: الإيمان بالإله، وإرادة الإله. ويُفهم أن طه عبد الرحمن لا يرفضه بل يدافع عنه بمشاعر صوفية أكثر وضوحاً (عبد الرحمن 2006 ب، 32-33). في التصور الثاني، تستند تبعية الدين للأخلاق على مبدأ "الإرادة الحرة للإنسان" (عبد الرحمن 2006 ب، 35) عند كانط، على أن ما يرفضه طه عبد الرحمن في الفكر الكانطي هو

9 في الواقع، لا يقول طه الكثير عن خصائص هذه النخبة. ولكن من وصفه الوجيز، يمكن القول إنها نخبة قادرة على الأخذ بالنموذج الائتماني، ويحدد طه لها صفتين هما: "أفراد متميزين" و"خواص".

استقلال الأخلاق عن السياق الديني وعلمتها بفصلها عن الدين؛ إذ يرى أن ما فعله كانط لا يتعدى الاستعاضة عن المفاهيم المنتمية إلى المجال الديني بأخرى من خارجه، كـ "العقل" محل "الإيمان"، و"الإرادة الإنسانية" بدلاً من "الإرادة الإلهية"، و"احترام القانون" مكان "محبة الإله"، الخ، وأقام مقايضة بين الأخلاق الدينية وأخلاق الواجب؛ لوجود تشابه مقصود أو مرغوب بين الأحكام الدينية والمعاني والأحكام الأخلاقية (عبد الرحمن 2006 ب، 39).

وبخصوص التصور الثالث، أي استقلال الأخلاق عن الدين، يعود طه إلى ديفيد هيوم وقانونه الأخلاقي (عبد الرحمن 2006 ب، 41)، فيسجل عليه مأخذين هما: إخراج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية، وإعلان الأحكام الدينية غير مناسبة لوضع الأحكام الأخلاقية. فهيوم يرى أن الدين مجرد نظرية حول الماورائيات، في حين أن طه يرى أن الدين مؤسسة تتضمن "مجموعة الأحكام والمعايير التي تحدد كفاءات العمل من أجل تلبية حاجات معينة" (عبد الرحمن 2006 ب، 44)، ولذلك يجب أن يكون الدين أخلاقياً؛ لأنه مصدر كل حس أخلاقي (عبد الرحمن 2006 ب، 46). بل إنه لا يمكن فصل الخير الديني عن القيمة الأخلاقية؛ لأنها ليست علمية، ولكنها ذات طابع عملي يبحث عن معنى الخطاب الديني (عبد الرحمن 2006 ب، 49). فـ "الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بدون دين" (عبد الرحمن 2006 ب، 52). وباختصار، إذا كانت الحدائة، خاصة مع كانط، قد حاولت تأسيس أخلاق لا دينية، فإن طه يؤكد أنها لم تفعل سوى إلباس الأخلاق الدينية لباساً لا دينياً باستعمال معجم علماني. وبذلك تم القطع مع الماورائي والفصل بين الأخلاق والعلم. من هذا المنظور، وجه طه سهام نقده للنظام العلمي-التقني، الذي فصل بشدة بين الأخلاق والدين (عبد الرحمن 2006 ب، 23-113). على أنه في نقده لهذا النظام لا يبتعد عن النقد الغربي له، كـنقد ماكس فيبير وهربرت ماركوز، ومن بعدهما الثلاثة: هانز يونس وكارل أوتو آبل ويورغن هابرماس¹⁰، الذين سيكرس صفحات للاعتراض على أطروحاتهم في نقد النظام العلمي-التقني.¹¹

10 خصوصاً في "التكنولوجيا والعلم كإيديولوجيا" الكتاب الذي تظهر أفكاره ضمناً في الصفحات التي خصصها طه لنقد النظام العلمي-التقني. وللإشارة، فإن الكتاب يظهر ضمن قائمة المراجع، رغم أن طه لا يستشهد به في الكتاب (عبد الرحمن 2006 ب، 235).

11 تشير إلى أن طه، في إطار نقده، يقتصر على المبادئ التوجيهية والأفكار العامة لـ "مبدأ المسؤولية" لجوناس و"الأخلاق والتواصل" لهابرماس و"الأخلاق في عصر العلم" لأبل.

يؤكد طه على أهمية مساهمة فكر هانز يوناس في نقد النظام العلمي-التقني من خلال المسؤولية المتصلة بالخوف، لصياغة مبدأ "الأمر المطلق" انحصاراً بالبيئة.¹² ويضيف طه أن مبدأ المسؤولية تتمكّن من إعادة تنشيط المصالحة بين الحداثة الغربية والأخلاق الدينية التي يرفضها النظام العلمي-التقني، في إشارة إلى مبدئين يعدّهما طه من مبادئ الأخلاق الإلهية: مبدأ تعظيم الخلق ومبدأ الاستخلاف (عبد الرحمن 2006 ب، 125)، لكنه ينتقد يوناس لعدم تضمينه للآخرة في مبدئه، ولتوقفه عند حدود مستقبل الإنسانية المهدد. في حين أن المستقبل، بنظر طه، لا يخيف الإنسان بل إن ما يلاحقه هو ديناميكية الثواب/العقاب في الآخرة (عبد الرحمن 2006 ب، 125).

يبدو أن عبد الرحمن يجمّل طرح يوناس مفردات دينية لا يتحملها؛ إذ يصعب أن ندرج في فكر يوناس رؤية دينية، على الأقل كما يتصوره طه. والمثال الواضح هو مفهوم الإله عند يوناس؛ إذ يقول فيلسوف البيئة: "إن هذا الإله ليس إلهاً قادراً على كل شيء!" (Jonas 1994, 27)، لأنه لم يستطع أن يأمر بمنع المحرقة. ونموذج هذا الإله الذي يحتاج إلى مساعدة البشر في أطروحة يوناس لا يمكن أن يكون نموذج الإله الذي يبتغيه مشروع طه الفكري المتجسّد في نسق الائتمانية.¹³ ولكن ماذا عن الإمكانات التطبيقية للفلسفة الائتمانية؟ هذا ما سنركز عليه فيما تبقي من الفصل من خلال معالجة مسألتين تطبيقيتين.

12 الأمر المطلق حسب جوناس هو كالتالي: "افعل بحيث يمكن لآثار فعلك أن تصبح متوافقة مع دوام حياة أصيلة إنسانياً على الأرض" (Jonas 1999, 40).

تجدد الإشارة إلى أنّ "الأمر المطلق" مفهوم كانطي وهذه إحدى صيغته: "إفعل الفعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصبح دائماً وفي الوقت نفسه مبدأً تشريعاً عام" (Kant 1994, 178).

13 من جهة أخرى، يوجّه طه نقده إلى الفيلسوفين الألمانين آبل وهابرماس تحت صيغة ما يسميه حدود نظرية التواصل عندهما. فهو يرى أن التواصل عندهما لا يحمل الحق في طبيعته ولا في واقعه، ولذلك ينفي إمكانية تأسيس أخلاق على هذا المفهوم، ويضعنا أمام خيارين: إما تواصل آخر يأتيه الحق من خارجه؛ أو البحث عن مصدر آخر للأخلاق غير التواصل. ويميل عبد الرحمن نحو احتمال أن يكون هذا المصدر اتصالاً روحانياً (عبد الرحمن 2006 ب، 127).

2 حماية البيئة من منظور أخلاقي

من المعلوم أنّ نظام التنمية الاقتصادية التقليدي له فوائد اقتصادية واجتماعية كبيرة، لكنه يواجه اليوم تقييدات بفضل فكرة حماية البيئة والفعاليات المرتبطة بها، وهذا ما يدفع — على سبيل المثال — إلى المفاضلة بين اختيار استغلال الوقود الأحفوري وتطوير الطاقات الخضراء، الشيء الذي يضع صنّاع القرار أمام معضلة أخلاقية تملّي علينا الاختيار بين التقدم الاقتصادي كما يعرفه المجال التداولي للطاقة اليوم، وحماية البيئة كواجب أخلاقي. ويبدو أنّ المجتمع الدولي يجد نفسه في طريق مسدود أمام معضلة الاختيار بين الاقتصاد والبيئة، ومعضلة عدم اتخاذ موقف يخاز إلى واحد من هدفين متناقضين لحدّ الآن.¹⁴ من جهة أخرى يبدو أنّ الأجيال القادمة هي المعنية أساساً بتدهور الوضع البيئي، ومن هنا يطرح السؤال حول ما إذا كان على أبناء الحاضر مسؤولية أخلاقية تجاه أبناء المستقبل ومن يحددها؟ لئلاّ نرّ إذن ما يمكن أن تقدمه النظريات الأخلاقية من أجل فهم هذه المعضلات التي يطرحها الحفاظ على البيئة وقد صار محط اهتمام الفلسفة الأخلاقية منذ ستينيات القرن الماضي.¹⁵

1.2 حماية البيئة في النظريات الأخلاقية الرأبئة

سبق أن أشرنا إلى ثلاث فئات أو نظريات أخلاقية سائدة هي: النفعية وأخلاق الواجب وأخلاق الفضيلة. فأخلاق المنفعة تستند أساساً في بناء أحكامها على نتائج الفعل، بمعنى أن القيمة الأخلاقية للفعل تعتمد على عواقبه وليس على نية أو طبيعة الفاعل. ووفق نفعية جيريمي بنتام، يكون الفعل مقبولاً من الناحية الأخلاقية إذا زاد من سعادة أكبر عدد من المعنيين به، وقلّ من معاناتهم. فالنفعية هي "المبدأ الذي يوافق أو لا يوافق على أي إجراء من أي نوع، وفقاً للاتجاه الذي يبدو أنه يزيد أو يقلل من سعادة الشخص أو الأشخاص الذين تكون مصالحهم على المحك" (Audard 1999).

14 بمعنى أنّه مادام المجال التداولي الحالي يرهنّ التقدم التقني باستغلال الطاقة الهيدروكربونية، وهي المسؤول الأول عن انبعاثات ثاني أكسيد الكربون المسؤول بدوره عن ظاهرة الاحتباس الحراري، على الأقل حسب رأي الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ. انظر على سبيل المثال: (Climate Change 2014).

15 يعزى عادة ظهور الوعي البيئي إلى كتابين مهمين: "Silent Spring" ل Rachel Carson الصادر سنة 1962،

و" The Population Bomb" ل Paul R. Ehrlich الصادر عام 1968.

(209)، وهي رؤية تعبر عن الحد الأدنى من الأخلاق، ولا تُملي سلوكاً أخلاقياً معيناً على الآخرين، وتتجنب حالة الأبوية بالنسبة للدولة حتى لا تملي رؤيتها على المواطنين.

وإذا ما نقلنا هذه الفكرة إلى مجال البيئة، سيكون من الأخلاق الامتثال لمبدأ الحفاظ على البيئة من أجل تأمين حياة أفضل للأجيال القادمة؛ لأنها أولاً أكثرية (إذا أخذنا في الاعتبار أن الإنسانية في تزايد مستمر) ومعنية بالأمر (أي أنّ مصالحها على المحك بتعبير بنتام)، وثانياً، لأنها كائنات حساسة وجب تجنبها المعاناة والزيادة في سعادتها من خلال الحفاظ على البيئة في الوقت الحالي.

أما أخلاق الواجب فستسلك مسلكاً آخر تجاه الحفاظ على البيئة، فإذ دامت الأجيال المقبلة كائنات مستقلة، فإنه يحظر أي فعل يؤدي إلى تقويض استقلالها أو يعيق تطورها. ويتعدى الحفاظ على البيئة، في عرف النفعيين والكانطيين، الإنسان إلى الحيوان؛ فوفقاً للنفعيين: ما دامت الحيوانات كائنات حساسة تشعر بالسعادة والشقاء، فقد وجب أخذها بعين الاعتبار.¹⁶ ووفقاً لأخلاق الواجب، فبالرغم من أن كانط يعتقد أن الحيوانات مجرد أشياء، فإنه يؤكد على وجود واجبات على الإنسان تجاه الحيوانات؛ بقدر ما يمكن أن تؤثر معاملتها على واجبات الإنسان تجاه الإنسان.¹⁷ أما الفيلسوف الكانطي المعاصر توم ريغن فقد ذهب إلى أن الحيوانات كالإنسان، تعيش حياتها وتُجرب أشياءها بقيمة متأصلة فيها وخاصة بها (Davis 2014, 321). لكن السؤال الذي يطرح على الكانطيين الجدد هو: إذا تعارضت حقوق الإنسان مع حقوق الحيوان أيهما يجب تقديمه؟

وإذا كانت البيئة لا تقتصر على الإنسان والحيوان فقط، وإذا كانت آثار الأفعال الإنسانية على البيئة تمتد إلى الأجيال المقبلة من إنسان وحيوان، فلماذا لا يمكن اعتبارها ممتدة أيضاً إلى كل كائن حي؟ وفقاً لهذا الطرح يكون على هذا الإنسان بوصفه الكائن المفكر والفاعل في هذه المسألة، أن يمنح جميع الكائنات الحية وضماً أخلاقياً، وهو ما نظّر له بول تابلور في فرضيته حول المركزية الحيوية (bio-centrism) التي تقوم على أن جميع الكائنات الحية لديها حق متساوٍ في التقدير والاهتمام، فالإنسان جزء من نظام بيئي مترابط لا تفوق له فيه، ولكن كل عنصر فريد في نوعه ويسعى بطريقته الخاصة

16 مع اختلاف بسيط في نفعية بيتر سينغر، عند تعارض المصالح الحيوية للإنسان والحيوان، فتقدم الأولى على الثانية.

17 يعطي كانط مثال الكلب الذي يقتله صاحبه لأنه لم يعد قادراً على الخدمة، ويعتبر أنّ هذا الفعل غير إنساني ويسبب أضراراً في ذاته. إذ يجب على الإنسان أن يكون لطيفاً تجاه الحيوان، لأن ذلك سينعكس على تعامله مع الإنسان (Heath and Schneewind 2001, 212).

إلى تحقيق مصلحته (Taylor 1986, 122). ولكنّ هذا الطرح الراديكالي رغم احترامه للبيئة، يضعنا أمام إشكالية ترتيب الأولويات، ممّا سيدفع الإنسان بصفة شبه حتمية إلى تقديم مصلحته على مصالح الكائنات الأخرى؛ ما دام هو الذي يقرّر ذلك كما هو معروف حول علاقته بالكائنات الأخرى.

يطوّر بول تابلور أربعة مبادئ أساسية تتعلق بالواجبات الإنسانية تجاه العالم الطبيعي غير البشري (Taylor 1986, 172-173). وهي: (1) عدم الأذى أي الالتزام بعدم الإضرار بأي كائن حي؛ (2) عدم التدخل وبجمل إلى واجب عدم فرض أي شيء على المخلوقات والسماح لها بالازدهار؛ (3) الولاء، وينطوي على عدم كسر الثقة التي يمكن أن يضعها حيوان في إنسان؛ (4) والعدالة الإصلاحية، وتشير إلى الحاجة إلى إصلاح ما ترتّب عن الأذى الذي لحق بالكائنات الحية من جرّاء أفعال بشرية مثل انتهاك أحد المبادئ الثلاثة السابقة نتيجة أفعال إنسانية.

هذا ويفترض جلّ هذه النظريات الأخلاقية المنشغلة بإشكالية البيئة حسن نية الإنسان كفاعل أساسي في محيطه، ذي دور رئيسي في التدهور البيئي. في هذا الإطار يظنّ طرح هانز يوناكس مميّزاً، من حيث إنه طرح مبدأ "الأمر المطلق" الخاص بالبيئة، ولاحظ أن اقتحام التكنولوجيا لجميع قطاعات الحياة البشرية يوهن الحياة نفسها، كما أنه طرح مفهوم "الوظيفة الاستكشافية للخوف" (Jonas 1999, 16)، وهو المفهوم الذي يجب أن يُجبر الإنسان على أن يضع في اعتباره أقل الأخطار احتمالاً. إنه إذن شكل من أشكال التمشاؤم، يدعو إليه يوناكس على أساس الخوف من الأسوأ بدلاً من الرغبة في الأفضل. ويقول في هذا الصدد: "من الضروري أن ننصت أكثر إلى نبوءة التعاسة بدلاً من نبوءة السعادة" (Jonas 1999, 73). والوظيفة الاستكشافية للخوف هي التي تُحدّد المسؤولية عن مستقبل الأجيال القادمة، فهي المرجع الأساس لأخلاق المسؤولية.

يكرّس يوناكس العديد من الصفحات لما يسميه "وهن الطبيعة" (Jonas 1999, 31)، ويوليه اهتماماً خاصاً لكي نتبيّن إلى أي مدى أصبحت هذه الطبيعة اليوم ضعيفة وهشة ومهدّدة بالتكنولوجيا الحديثة بعد أن كانت مهابة ومحترمة؛ الأمر الذي يتطلب حكمة عملية عالية ويدعو إلى أخلاق من نوع جديد هو أخلاق المسؤولية. وهي وإن كانت مطلوبة من أجل المستقبل البعيد، فهي حاضرة الآن بالفعل؛ بسبب الخطر المُحدق بالبيئة. ويرتبط أساس هذه الأخلاق بفكرة وجود خطر كوني يُثقل كاهل البشرية بسبب انتشار الأسلحة الكيميائية والنووية، والأزمة البيئية العالمية وتعميم التكنولوجيات البيولوجية الجينية، الخ.

من الواضح أن هناك إجماعاً على حماية البيئة من قِبَل النظريات الأخلاقية السائدة، ولكن كيف يمكن للنسق الائتمانية أن تعالج هذا الموضوع؟

2.2 نسق الائتمانية وحماية البيئة: الرحمة والأمانة

ثمة عدد من العناصر المكوّنة لنسق الائتمانية يمكنها أن تدعم حماية البيئة أخلاقياً، من أبرزها مفهومان: أولهما: مفهوم التراحم الذي استعمله طه في مقابل مبدأ الشمول الحدائي، وصيغته هي: "الأصل أن الموجودات، على اختلافها، يرحم بعضها بعضاً، تخلقاً باسم الرحمن من أسمائه تعالى" (عبد الرحمن 2006أ، 244). وثانيهما: مفهوم الإيداعية، وهو أحد المبادئ الخمسة التي بنى عليها فلسفته الائتمانية. والإيداع— كما يعرفه— "هو أن تملك ما تملك، لا ابتداء، أي بنفسك، وإنما بواسطة، أي بخالقك الشاهد لك وعلبك؛ بحيث يكون عبارة عن أمانة يودعها لديك؛ فالوديعة إذن هي الشيء الذي يجعله الخالق الشاهد في حوزتك، موكلاً إليك أمر رعايته، وكلُّ ما يوكل إليك الخالق رعايته يقتضي حقوقاً عليك، إلا أن التمتع بحقوقك فيه موقوف على أداء الحقوق التي عليك بشأنه" (عبد الرحمن 2014، 99). بناء على هذين المفهومين فإن حماية البيئة أمر محسوم وبصفة مطلقة؛ بموجب نسق الائتمانية. فالتراحم يتضمّن أركاناً ثلاثة¹⁸ (عبد الرحمن 2006أ، 244) توسع حدوده ليشمل كلّ الكائنات، بل يتعدى ذلك ليشمل الأشياء المحيطة بالإنسان كما سبق. و"الرحمة" مأخوذة من صفة "الرحمن" الإلهية التي يعتبرها طه "أولى القيم وأكملها على الإطلاق" (عبد الرحمن 2006أ، 245)، فالرحمة هي المفهوم الأكثر قدرة على إرساء فكرة الحفاظ على البيئة. وفي معرض حديثه عن ركن الرحمة، يقيم طه علاقة بين "الراحم" و"المرحوم" لا تكتفي بإيصال المنافع من طرف الأول إلى الثاني، بل "تجاوز الإسعاف بالحاجات إلى الإنماء للقدرات" (عبد الرحمن 2006أ، 251)، كما أنها لا تتعلق بالإنسان وحده بل تتعداه إلى جميع الأشياء الموجودة. ودليل طه على هذا التراحم—أو على ضرورته— هو "أننا نشعر بوشائج بيننا وبين هذه الأشياء حتى كأنها تملك روحانية مثل روحانيتنا، بل كأن وجودها مثل وجودنا؛ متى أضحّت مهدّدة في هذا الوجود، كما نرى في حالات تلوث الطبيعة" (عبد الرحمن 2006أ، 251). واستناداً إلى هذا، فالعلاقات التي يريد لها نسق الائتمانية أن تسود بين الموجودات هي علاقة الرحمة (عبد الرحمن 2006أ، 254)؛¹⁹ لأنّ كلّ الموجودات تملك روحانية مثل روحانية الإنسان.²⁰

18 وهي "الرحمان" و"الرحمة" و"التخلق".

19 هذه الرحمة يصفها طه بالكونية، بل إن قيمةً مثل العدل والمساواة والحرية تستمدّ كونيتها من كونية الرحمة.

20 لنسجل أن طه لا يجزم بروحانية الأشياء، لذلك يستعمل كلمات من قبيل "حتى كأنها... بل كأن".

يختلف تصور طه هنا عن جل الأطروحات الأخلاقية التي تم عرضها، كما يختلف عن التوجه الذي يحمل الدين المسؤولية عن تدهور البيئة؛ بحجة أنه لا يولي الطبيعة منزلة توازي تلك التي يحتلها الإنسان الذي يهيمن على سائر الموجودات؛ لأنه أرفع منها ومكرم بينها، وهو التصور الذي شجع الإنسان على استغلال الطبيعة بحسب بعض الباحثين (White Jr 1967, 1205). فطه ينظر لعلاقة رحيمة بين الموجودات—ومنها الأشياء—من خلال صفة "الرحمن"، وهي صفة إلهية قرآنية تحدد جانباً كبيراً من العلاقات بين الخالق والخالق في الديانات التوحيدية. ويمكن القول: إن العبارة القرآنية ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف، 156) تأخذ بعداً أشمل في نسق الاثمانية؛ إذ تصبح الرحمة ممارسة ضرورية بين الموجودات الحالية والمقبلة؛ من حيث إن رحمة الله وَسِعَتْ كل الموجودات وهو تعبير أبلغ دلالة من "رَحِمَ". هكذا يُلي طه مطلب "وايت" المنادي بتغيير منطق التفكير الديني السائد؛ إذ يقول: "لن يخرجنا المزيد من العلم والتكنولوجيا من الأزمة البيئية الحالية حتى نجد ديناً جديداً أو نعيد النظر في الدين القديم" (White Jr 1967, 1206).

فبدأ الرحمة الواسع النطاق سيحتم على الإنسان—باعتباره المخاطب العاقل في نسق الاثمانية—أن يستعمل الطبيعة دون استغلال؛ لأنها موجودات تملك (أو قد تملك حسب طه) روحانية. وهذا الطرح يقترب بعض الشيء من طرح كينيث جودباستر الذي تساءل عما يجعل الموجودات معتبرة من الناحية الأخلاقية، وخلص إلى أن مجرد وجودها شرطٌ ضروري وكافٍ لاعتبارها "موجودة" من الناحية الأخلاقية (Goodpaster 1978, 308–325).

لا يقف نسق الاثمانية عند حدود مبدأ الرحمة في مسألة حماية البيئة، فهناك أيضاً مبدأ الأمانة كأحد المبادئ الثلاثة المؤسسة للفلسفة الاثمانية. والأمانة هنا تلتقي بمبدأ الإيداع الذي يقتضي حقوقاً وواجبات تجاه ما أودعه الخالق للإنسان كما تمت الإشارة إليه. وبالعودة إلى مبدأ الأمانة يؤكد طه على أن "كلّ الموجودات، في العالم الاثماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان" (عبد الرحمن 2014، 15). لكن الأمانة في نسق الاثمانية مفهوم جارف إلى أبعد الحدود؛ فبالمقارنة مع مبدأ المسؤولية عند هانز يوناس،²¹ يمكن القول: إنه إذا كان هذا الأخير قد وسع مفهوم المسؤولية ليشمل المسؤولية عن الأجيال القادمة أيضاً، فإنّ طه صاغ المسؤولية—بموجب مبدأ الأمانة—في قالب يشمل كلّ ما يوجهه كمال عقل الإنسان من أفعال وذوات وكائنات حية وأشياء جامدة؛ ما دام كل هذا يعتبر أمانة عند الإنسان بمقتضى مبدأ الإيداع، وبعبارة طه: "الأمانة عبارة عن المسؤولية التي تشغل ذمة

21 تفادى طه إجراء مثل هذه المقارنة كما يشير في الهامش رقم 11.

المؤاتق" (عبد الرحمن 2017، 168-169). بهذا الطرح تصبح حماية البيئة ضرورة لا خوف أو من أجل أجيال قادمة، ولكن لأنها أمانة مودعة من الخالق عند خلقه العاقل، ووجب على هذا الأخير أن يتحمل المسؤولية تجاهها.

بعد هذا العرض حول حماية البيئة حسب مقتضيات نسق الائتمانية الطهوي، ننتقل إلى الموضوع الثاني الذي يخص تقديم المساعدة الطبية على الموت للرضى المشرفين عليه والأشخاص المصابين بالخرف، لنرى كيف يمكن لنسق الائتمانية الخروج بحلول للمعضلات التي يطرحها علم الأحياء على الإنسانية في الوقت الحالي.

3 أخلاقيات علم الأحياء: "الموت الرحيم" نموذجاً

ما يسمى "الموت الرحيم" موضوع جدل منذ العصور القديمة، وكان يصنف في خانة الانتحار الذي كان مجرد التفكير فيه يعدُّ إهانة لألوهية النفس من طرف الفيثاغوريين مثلاً (Ekanga 2013، 29). أما الأبيقوريون فقد أدركوا من جانبهم أهمية الحرية الفردية، لكنهم ظلوا يشكون في أن يكون هذا الفعل عقلياً (Gorsuch 2006، 25). وفي وقت لاحق، استخدم الرواقيون مصطلح "أوتانازيا" بمعنى الموت بشكل جيد، أي الانتحار في نهاية المطاف (Ricot 2010، 47). من جهة أخرى، رفضت اليهودية القديمة أي شكل من أشكال الانتحار أو القتل الرحيم، ونظر إليه على أنه عصيان وجحود ليهوه. أما بالنسبة للمنظور المسيحي، فقد تشكل مع القديس أوغسطين الذي أكد أنه لا يمكن أبداً قتل إنسان آخر، حتى لو أراد هو ذلك. وفي العصور الوسطى، أدان العديد من المفكرين كالقديس توما الإكويني وأبيلاز ودانتي العمل الانتحاري، واعتبر قتل المرء لنفسه رجساً (Dowbiggin 2005، 12-16). ولكن منذ عصر النهضة، أدى تقدم العلوم إلى فهم آخر للجسد الذي بات يُنظر إليه على أنه آلة وليس سراً إلهياً (McDougall and Gorman 2008، 4-5)، وبلغ الأمر بفيلسوف كفرانسيس بيكون أن يدعى علناً فعل القتل الرحيم، ويعتبره "موتاً عبداً محاطاً بالرعاية" (Aumonier et al 2001، 36-37)، وهو التوجه نفسه الذي نجده الآن عند المدافعين عن المساعدة الطبية على الموت. وقد ساهمت فلسفة الأنوار والظروف التي أتاحتها العلمانية والتقدم في العلوم إلى تبني قيم تعطي الأولوية للعلم على الدين وتعطي الطبيب ثقة أكبر ومكانة أحسن. وبفضل ما عرفته التكنولوجيا والطب من تطور أدى إلى شيخوخة أطول (زيادة الأعمار)، فإن المعضلة الأخلاقية

حول القتل الرحيم أصبحت اليوم فائقة الأهمية مقارنة بما كانت عليه من قبل. وفي هذا السياق، يمكن استيعاب ما قامت به بلدان مثل بلجيكا وسويسرا وهولندا، ولوكسمبورج والمملكة المتحدة وكندا وكذلك بعض الولايات في أستراليا من إصدار قوانين تسمح بأشكال معينة من القتل الرحيم بناءً على طلب المريض ووفقاً لمعايير مختلفة²². ويمتد النقاش حول القتل الرحيم الآن إلى العالم الغربي بأكمله تقريباً، ويراقد التقدم الطبي مع تجديد أهمية بعض القضايا الأخلاقية المحيطة بنهاية (أو إنهاء) الحياة.²³

ولكن إلى أي حد يمكن القبول من الناحية الأخلاقية بقانون المساعدة الطبية على الموت للمرضى المشرفين عليه وكذلك الأشخاص المصابين بالخرف²⁴؟ سنحاول إيضاح كيف يمكن للنظريات الأخلاقية الكبرى أن تجيب على هذا السؤال، وما الإجابة التي تقدمها الفلسفة الأثمانية. يتصل الحكم على "الموت الرحيم" بأربع توجهات أخلاقية هي: أخلاق المنفعة عند بنتام وجون استوارت مل، وأخلاق الواجب عند كانط، وأخلاق الفضيلة عند أرسطو، والأخلاق البيولوجية. وسنوضح منطق حكم كل توجه في مثال الموت الرحيم والتعليل الذي يقدمه لحكمه قبل أن نتعرض للفلسفة الأثمانية والحل الذي تقدمه لهذه المعضلة.

1.3 العدل في الحكم على أخلاقية "الموت الرحيم"

لا ترى أخلاق المنفعة مشكلة في تسهيل موت المرضى الميؤوس من شفائهم والمصابين بالخرف؛ لأن رفاهية الإنسان ونوعية الحياة هي معيار أخلاقية الفعل، وضمان سعادة أكبر عدد ممكن من الأفراد يتم عبر تقييم عواقب الخيارات المختلفة المتاحة.

22 أو ولايات كواشنتن وأوريغن ومونتانا في الولايات المتحدة الأمريكية، التي أقرت مبدأ "الانتحار المنطقي" وهي الحالة التي يضع فيها الشخص المريض حداً لحياته بنفسه وبمساعدة شخص آخر يكون مخولاً لذلك وفقاً للقوانين والقرارات الجاري بها العمل في الولاية أو البلد (انظر Abu-El-Noor and Abu-El-Noor 2018).

23 في مقاطعة كيبيك الكندية مثلاً، يتم تداول مصطلح "الموت بكرامة [mourir dans la dignité]" في المشاورات السياسية وفي أوساط المجتمع المدني منذ سنوات حول الموت الرحيم والانتحار المنطقي.

24 في حالة قبول القانون، يصبح بإمكان الأشخاص المصابين بالخرف (مثل مرض الزهايمر)، قبل تدهور حالتهم، طلب وضع حدٍ لحياتهم عند وصولهم إلى مرحلة جدّ متدهورة من المرض.

ففي مثال الموت الرحيم، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عناصر مختلفة تؤثر في مستوى رفاهية المجتمع منها: التكاليف العالية التي تنفقها الدولة على هذه؛ فوفقاً لمنظمة الصحة العالمية فإن التكاليف الإجمالية لحالات الخرف وصلت في العام 2015 إلى مبلغ 818 مليار دولار أمريكي، أو 1.1٪ من الناتج الإجمالي العالمي. وتختلف التكلفة الإجمالية كنسبة مئوية من الناتج الإجمالي لتصل إلى 4.1٪ في البلدان ذات الدخل المرتفع (World Health Organization 2018). وهذا يمثل مبالغ كبيرة يجري ضخها في قطاع الصحة من دون أن يستفيد من العلاج المرضى الذين ما زال هناك أمل في شفائهم. يُضاف إلى ذلك أن البلدان الغربية على وجه الخصوص تواجه صدمة ديموغرافية حتمية بسبب ارتفاع نسبة المعمرين؛ مما يجعل الإنفاق على الصحة يتزايد باستمرار. ويمكن في هذه الحالات رصد الضغوط الجسدية والنفسية والاقتصادية على الأسر ومقدمي الرعاية أنفسهم من خلال ما جاء في تقرير منظمة الصحة العالمية (World Health Organization 2018)؛ فمثل هؤلاء المرضى يحتاجون إلى مساعدة إلى جانب التطبيق قد تستغرق سنوات عديدة قبل وفاة الشخص المصاب؛ أي أن المقاربة النفعية تُشرع أخلاقياً لوضع قانون ينظّم "الموت الرحيم" في مثل هذه الحالات على الأقل.

أما أخلاق الواجب التي تمثل ردّاً على نفعية ميل، فتركز على حقوق الأفراد وواجباتهم، وفكرتها الأساسية أن القيمة الأخلاقية للأفعال أو القرارات تقوم على الالتزامات المتبادلة واحترام حقوق الآخرين. ويفرق كانط بين واجب سلمي (كامل وصارم)، وهو الواجب المطلق الذي ينطبق على الجميع وفي كلّ الحالات ويكون دائماً بصيغة الخطر (لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، الخ)، وواجب إيجابي (غير كامل، ومُوسّع)، وهو واجب التدخل الذي يتطلب مشاركة الآخرين (كواجب الرحمة والمساعدة والتعاطف، الخ). وفي حالة التعارض بين الواجب السلمي والواجب الإيجابي يتم تفضيل الأول؛ لأنه الواجب المطلق.²⁵

ومن المهم هنا استحضار قسم أبقراط؛ لأنه يتماشى مع النهج الكانطي، وقد احتفظ بقيمة رمزية على مر العصور، فهو يطالب الأطباء خاصة بعدم قتل المريض. ففي إحدى صيغته القديمة يُقسم

25 في حالة التعارض هذه، تحل الفلسفة الكانطية العضلة الأخلاقية بترتيب الواجبات. وهذا بالضبط ما تحتاجه العضلة الأخلاقية المطروحة في هذا الجزء من الورقة. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ الإشكال الأخلاقي يجد صعوبة في طريقه إلى الحل عندما تتعارض الواجبات السلبية فيما بينها، أو الواجبات الإيجابية فيما بينها.

أبقراط: "... ، وأقصد في جميع التدابير—بقدر طاقتي—منفعة المرضى ، وأما الأشياء التي تُضر بهم وتدني منهم بالجور عليهم فأمنع منها بحسب رأيي، ولا أعطي إذا طُلب مني دواء قتال، ولا أشير أيضاً بمثل هذه المشورة..." (ابن أبي أصيبعة 1996، 205).²⁶ فأخلاق الواجب تحول دون تمرير قانون يسمح بالموت الرحيم.

2.3 الخبير في الحكم على أخلاقية "الموت الرحيم"

فيما يخص أخلاق الفضيلة، فقد اعتبر فلاسفة اليونان الإنسان جزءاً من الطبيعة، وأن الفضيلة تكمن في العيش في انسجام مع الطبيعة، ومن ثم تُعرّف الطبيعة على أنها الكون (cosmos)، وهو كَلٌّ منظمٌ يشغل كل فرد مكاناً فيه ويجب عليه أن يجده. في هذا الإطار، يعتقد أرسطو أن الطبيعة "لا تفعل شيئاً عبثاً" (Aristote 2014, 1038, 1633)؛ فهي تعمل دائماً بذكاء في السعي وراء الغايات، ويبقى الخير هدفاً نهائياً لها بالرغم من وجود حالات طارئة قد لا يتحقق الخير فيها دائماً، ويرى أرسطو أنه يجب على الإنسان أن يدرك جوهره المزدوج المتمثل في أن الوجود الإنساني موجهٌ باتجاهين متكاملين يحددهما العقل: الحياة التأملية من خلال البحث عن المعرفة، والحياة العملية (الأخلاقية) من خلال البحث عن العدل في علاقته بالآخرين. في الحياة العملية—وهي مجال الأخلاق—يُنشد الإنسان التصرف الأمثل والممكن؛ استناداً إلى الوضع المحدد الذي يواجهه. فالتصرف الأخلاقي هو التصرف وفقاً للغايات التي تحددها الطبيعة، ولكن التحدي في هذه الحالة يتمثل في تكييف المبدأ المطلق مع الحالة الخاصة التي نواجهها.

لم ينشغل الفكر اليوناني بالفرد على عكس التصور الكانطي، ولكن كيف يمكن لأخلاق الفضيلة أن تحكم على حالة محددة مثل: هل يجب أن نتوقف عن الاعتناء بمرضى لا أمل في علاجه؟ وفق التصور الأرسطي، إذا ما قررنا التوقف عن رعاية هذا المريض سنكون قد تركنا الطبيعة تفعل فعلها، وهي لا تفعل شيئاً عبثاً، ومن ثم فهي التي تضع حداً لهذه الحياة تفادياً لمعاناة لا لزوم لها ناتجة عن إصرار غير معقول على مواصلة العلاج. فإذا قننا بذلك، فإننا لا ننتهك قدسية

²⁶ تجدر الإشارة إلى أن قسم أبقراط قد تمّ تعديله عبر التاريخ ليلائم العصر والعقليات. في هذا السياق نذكر إعلان جنيف (أو ما يعرف بقسم الأطباء) الذي عدل مؤخراً في 2017. في صيغته الأخيرة يترك قسم جنيف الباب موارباً لإمكانية الموت الرحيم عبر احترامه الموسع للحياة الإنسانية ولاستقلالية وكرامة المريض.

الحياة ولا نهتك مبدأ حظر القتل؛ فكلّ ما قام به المعتني في هذه الحالة هو أنّه ترك الطبيعة تُنجز عملها حين توقف عن تقديم الرعاية الصحية التي لا جدوى من ورائها.

إنّ الأنواع الثلاثة السابقة من الأخلاق: المنفعة والواجب والفضيلة هي نتاج مدارس فكرية تاريخية لم تواجهعضلات أخلاقية كهذه، ولكن يتمّ الجوء إلى مفاهيم مبتكرة داخل كل مدرسة لاجتراح حلول لعضلات أخلاقية حالية، وربما تبدو هذه النظريات غير ملائمة أو غير وافية لحل بعض الإشكالات المعاصرة، ولذلك من المهم الاستعانة بنهج رابع هو الأخلاق البيولوجية، قبل معرفة الإجابة التي يمكن للفلسفة الأثمانية أن تقدمها في هذا الموضوع.

3:3 التوجه المبدئي لحل العضلة الأخلاقية في إطار الأخلاق البيولوجية

تصبو الأخلاق البيولوجية إلى الدفع بالنقاش ليصبح أقلّ إيديولوجية وأكثر عقلانية من أجل أخلاق تقوم على الأدلة. ولتحقيق ذلك، سنستعمل أهم تيار بين التيارات المتنازعة في حقل الأخلاق البيولوجية، وهو التوجه المبدئي (principlism) الذي يهدف إلى إيجاد حلول للنزاعات الأخلاقية الناتجة عن النشاط الطبي والبيولوجي. نشأ هذا التوجه في السياق الأمريكي، وأسس الممارسة الطبية والبيولوجية على أربعة مبادئ هي: احترام الاستقلالية والإحسان وعدم الإساءة والعدالة.²⁷ ولكن كيف يمكن تطبيق هذا في المثال محلّ النقاش؟ من أجل احترام استقلالية المريض أولاً، يجب أخذ موافقة الشخص بحرية وبشكل واعي، ثم إن المساعدة على الموت لا بد أن تكون لمصلحة المريض وليس لأغراض شريرة، ولكن كيف يجب هذا التوجه على الإشكالات المتمثلة في أن الموت يعدّ ضرراً للشخص ما ولأقاربه عموماً؟ يجب مؤيدو هذا التوجه بأن الموت في الحالة محلّ النقاش هو راحة للمريض وليس ضرراً، ما يعني أنه يحقق مبدأي الإحسان وعدم الإساءة. بقي المبدأ الرابع وهو العدالة، ففي المجتمعات الحديثة تمّ إقرار مبدأ مفاده أن لكل شخص حقاً في الحصول على الحد الأدنى من الرعاية الصحية ولكن هذه العدالة تحتمّ إخلاء السرير لمريض آخر يؤمل في شفائه وتخفيف الضغط على العاملين في حقل التطبيق ليتكفلوا بهذا المريض.

27 تمت بلورة التيار المبدئي كنهج أخلاقي لاتخاذ القرارات في الولايات المتحدة من قبل اللجنة الوطنية لحماية الأشخاص البشرية في إطار الأبحاث البيوطبية والأبحاث السلوكية في "تقرير بلونت" في أبريل

1979 (31-30) Beauchamp and Childress.

وكذلك التفصيل الوافي لهذه المبادئ في (Durand 1999, 186-286).

إذا ما نظرنا إلى هذا التحليل، فإننا سنجد أنه يولي أهمية لاستقلالية الشخص التي تظلّ أحد أركان الرغبة في إرساء قانون المساعدة على الموت، ومنح الأفراد حق وضع نهاية حياتهم. لكن تبقى المشكلة قائمة بالنسبة لمن يصلون إلى مراحل متقدمة من الخرف ولا يملكون أهلية اتخاذ القرار وهو ما يخل بمبدأ الاستقلالية؛ إذ يمنح طرفاً آخر حق التسلط على المريض.²⁸

يتبين مما سبق، أنه—وبخلاف موضوع حماية البيئة—هناك تضارب بين النظريات الأخلاقية السائدة في تقديم حل لمعضلة الموت الرحيم. ولكن كيف تعالج الفلسفة الأثمانية هذه المعضلة؟.

4.3 الفلسفة الأثمانية والموت الرحيم

إن قرار الموت الرحيم تشترك فيه جهات عدة تشمل فئة المشرّعين التي يمثلها النواب البرلمانيون،²⁹ وفئة الأطباء الذين يتولون تقييم حالة المريض ودرجة المرض، الأمر الذي يلعب دوراً حاسماً في عملية اتخاذ القرار والنتائج المترتبة عليه والتي من بينها: إيقاف الرعاية الطبية لهؤلاء المرضى، وزيادة الطلب على عمليات الموت الرحيم، وثمة فئة ثالثة تضم أقارب المرضى، وهي فئة تعيش وضعية صعبة لرؤية قريب وصل إلى حالة المرض أو الخرف القصوى. وإن كان ثمة بعد إيجابي لهذه الفئة يتمثل في الراحة المترتبة على عملية الموت؛³⁰ إذ سيكون عليهم أن يتقبلوا حقيقة أن قوة الحياة والموت هي في يد المريض وحده، وأنه لا يحق لهم التأثير في مجرى أحداث المساعدة الطبية على الموت.

إن هذه الفئات جميعاً سيكون عليها تحمّل تعارض القيم المطروحة إزاء هذه المعضلة، فإقرار قانون الموت الرحيم سيساعد على إرساء قيم المودة والمساعدة والرحمة والتعاطف مع الأفراد الذين يجدون أنفسهم في حالات صحية متردية كالحالة الخضرية الدائمة أو القريبة منها على سبيل المثال. وهي قيم تتيح

28 بالنسبة لهؤلاء، يمكن اعتبار أهاليهم مسؤولين عنهم، وبإمكانهم اتخاذ قرار نيابة عنهم بإنهاء حياتهم، أو يمكنهم، وهم في بداية خرفهم، التوقيع سلفاً على وثيقة طبية تشهد على طلبهم لنهاء حياتهم عندما يصلون إلى حالة متقدمة من الخرف. بهذه الوثيقة، يمكن القول بأن الشخص يعطي موافقته طوعية، ما دام لا يوجد حتى الآن علاج للخرف. مما يعني أن الطريقة العلمية الأكثر تقدماً لا توجد حتى الآن في هذا المجال.

29 لن نخوض في الحديث عن التشريع، فهو يخص كل بلد بعينه، وبأخذ بعين الاعتبار مدى قبول المواطنين لمثل هذا القانون. وهذا القبول أو الرفض يمكن رصده من خلال استطلاعات الرأي التي عادة ما تسبق الخوض في المسائل التشريعية.

30 نستثني هنا الأقارب الذين يرغبون في إنهاء حياة المريض لأسباب مالية (مصاريق العلاج، إرث، الخ)

للمريض مغادرة الحياة إذا رغب في ذلك، أو تقرر طبيًا عدم إمكانية عودته إلى حالة طبيعية مقبولة. وهناك قيمة الكرامة التي تبقى من صميم عملية اختيار الموت في الظروف الصحية بالنسبة للمرضى، وهي تحتم ضمان الحق في الموت الكريم لكل شخص، كما كان له الحق في العيش الكريم، وهناك قيمة الاحترام التي يتم من خلالها اعتراف الدولة والمجتمع باستقلالية الشخص واحترام خياراته، خصوصاً في لحظة المرض القسوى التي يكون فيها أكثر وهناً.

ولكن في المقابل، إن حظر الموت الرحيم يحقق جملة قيم تستمد سلطتها من الدين عموماً، تتمثل في قدسية الحياة بذاتها والتي تقود إلى اعتبار مثل هذا الفعل قتلاً للنفس، وانتهاك الطبيب لقسم أبقراط؛ فالطبيب في هذه الحالة يعارض أهم مقصد من مقاصد الطب وهو مساعدة المرضى على التعافي وليس إنهاء حياتهم، وقيمة الابتلاء والتمحيص المطهر من الذنوب وهو ناتج عن مبدأ الإيمان بالله، وهو ما يدفع المؤمنين إلى رفض الموافقة على الموت الرحيم. فهؤلاء يفضلون الاستمرار في الحياة مع المعاناة على الموت المريح إلى أن يقضي الله أمراً. تميل الائتمانية إلى الخيار الأخير هنا، غير أنّ طه يقدم له تنظيراً متيناً مستعيناً بجملة من المفاهيم التي يصوغها بنفسه للبرهنة على أخلاقية المحافظة على الحياة ورفض عملية الموت الرحيم.

ترفض الائتمانية الموت الرحيم استناداً إلى مفهومي الإيداع والأمانة؛ فالحياة أمانة أودعها الخالق لدى خلقتهم، ما يعني أن الحفاظ عليها واجب جميع الفئات المذكورة سابقاً بما فيها المريض إذا كان يتمتع بالأهلية. ولكن ماذا لو خرج الألم عن طاقة المريض أو كان لا يرجى شفاؤه، أو بلغ درجة كبيرة من الخرف وكان قد طلب أو أوصى بذلك حال أهليته؟

تنفي الائتمانية أصلاً وجود معضلة أخلاقية في هذه الحالات، ففي حالة الخرف والحالة الخضرية، فإنّ المؤمن على حياة المريض هنا هو الفئات المتعددة التي ذكرناها سابقاً، ما يعني أن واجب رعاية المريض يقع على عاتق هذه الفئات. وعملية تسهيل الموت أو تسريعه هي ليست رعاية، كما أنها تخالف مقتضيات مبدأي الإيداع والأمانة. كما أن علاقة هذه الفئات بالمريض في هذه الحالة هي علاقة رحمة، فواجب هذه الفئات أن تكون "راحمة" وحق المريض أن يكون "مرحوماً"، وأن تُنمّي قدراته كذلك، الأمر الذي يقف سدّاً منيعاً أمام إمكانية إنهاء حياته.

بقيت حالة الألم الذي لا يُطاق والذي لا يرجى برؤه، فإنّها تضع مبدأي الرحمة والأمانة أمام إشكال حقيقي وهو أن تسهيل موت المريض في هذه الحالة يمكن أن يدخل في مبدأ الرحمة نفسه، ويجعل من مبدأ الإيداع قاصراً أمام فظاعة الألم فأبي ودعية هنا؟ وهل تعفي مساعدته على الموت الفئات المعنية من مسؤوليتها؟

ثمة مفهوم آخر يروج في فلسفة طه هو مفهوم الكرامة، وخاصة ما يسميه "الكرامة التفضيلية". وقد أضاف هذا المفهوم في معرض مناقشته لموضوع "الخلايا الجذعية بين إرادة الخلود ومحنة الجنين" (عبد الرحمن 2012ب، 255-294)، وعرف الكرامة التفضيلية بأنها "القيمة التي يورثها للآدمي اجتهاده في التقرب إلى الذي قدر خلقه وأثمنه على مخلوقاته؛ ممتحناً له" (عبد الرحمن 2012ب، 288). استخرج طه من هذا التعريف عدّة عناصر نأخذ منها ما يفيد في حل المعضلة التي نحن بصدد حلها، فالعنصر الأول يخص اقتران تكريم الإنسان بابتلائه بالخير والشر، وهذا الاقتران يعدّ "تخصيصاً لما في قلبه (الآدمي) من إيمان وعرفان؛ فيبتلى، مثلاً، بمزيد من الصحة حتى يُعدّ من المعمرين كما يبتلى بنقص فيها حتى يُعدّ من الزمّني واليائسين" (عبد الرحمن 2012ب، 288). ويمثل العنصر الثاني في "أنّ الآدمي ينزل من مراتب الكرامة بحسب درجته في التقوى وتحمّل الابتلاء الذي ينزل به" (عبد الرحمن 2012ب، 288). من خلال هذين العنصرين يمكن لنسق الاثمانية الخروج من المأزق الذي قد يواجهه حالة الألم الذي لا يطاق ولا يرحى برؤه. فهذا المريض مطالب بالصبر على مصابه (عبد الرحمن 2012ب، 290) مهما كان حجم معاناته؛ لأن الصبر قيمة تؤهل المريض لدرجة أعلى سواءً في التطهير من الذنوب أم في رفع الدرجات، وأشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل.

خاتمة

أمكن لنا في هذا الفصل المقارنة بين النظريات الأخلاقية الرائجة اليوم ونسق الاثمانية، وقد أتاحت لنا هذه المقارنة استكشاف بعض الإمكانيات العملية الكامنة في فلسفة طه والتي من شأنها أن تسهم في حلّ بعض المعضلات الأخلاقية التي أنتجتها الحداثة الغربية. وقد بدا لنا من خلال هذه المعالجة أن الاثمانية منظومة فكرية وأخلاقية تنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي وذات إمكانيات عملية إلى جانب بنائها النظري وطاقها النقدية.

فالمحور الأول من هذا الفصل أتاح لنا الوقوف على الإشكالية التي يتمحور حولها نسق الاثمانية، وفيها انتقد المفكر المغربي الحداثة الغربية وأخلاقها؛ لتقدسيها العلم وتأليهها التقنية على نحوٍ أحلّ بالحياة الأخلاقية، كما حاول تجاوز هذه الحداثة المتعصبة للعلم الحديث، بالتغلب على العلاقات المادية عبر تأسيس الاثمانية المرتكزة على مبادئ وقيم أخلاقية مستمدة من النموذج الإسلامي. انتقد طه النظام العلمي-التقني؛ لأنه فصل بين الأخلاق والدين، وأكد على أهمية فكر هانز يونس في نقد هذا

”الائتمانية“ نظريةً لحلّ المعضلات الأخلاقية العلمية

النظام ولكنه عاب عليه توقفه عند حدود مستقبل الإنسانية المهدهد، ولذلك اقترح تكميله بديناميكية الثواب/العقاب في الآخرة لتوفير نوع من الردع للمسؤولين عن تلوث البيئة.

وفي المحور الثاني تم ربط فكره بالنظريات الأخلاقية الرائجة في حقل البيئة، وقد استعان هذا المحور بمبدأين مهمين هما الرحمة والأمانة اللصيقان بمبدأ الإيداع. تحتم هذه المبادئ على الإنسان التعامل مع الطبيعة دون استغلال، الأمر الذي يفرض الحفاظ على البيئة. وقد افترق تصور طه عن تصورات غيره وإن التقى مع بعضها في مسألة الوضع الوجودي للوجودات.

أما المحور الثالث فقد كشف عن الإمكانيات العملية التي تقدمها الائتمانية لمعضلة الموت الرحيم، مستعيناً بمبدأ آخر هو مبدأ ”الكرامة التفضيلية“، ليبين زيف المعضلة الأخلاقية المطروحة؛ إذ إن الإنسان مطالب بالحفاظ على حياته وحياة الآخرين مهما كلفه ذلك من آلام. ويلتقي طه هنا مع أخلاق الواجب في مسألة عدم تسهيل موت المريض.

وفي الختام، لا بدّ من التأكيد على أنّ نسق الائتمانية يتوخى بناء نظرية أخلاقية إسلامية قادرة على حلّ المعضلات الأخلاقية الحديثة استناداً إلى طبيعة الهوية الإنسانية التي يعتبرها طه أخلاقية دينية. وفكر طه، وإن كان يرفض أن يكون جزءاً من المجال التداولي الغربي الحديث، فإنه يلتقي في عدد من النقاط مع بعض نظريات المجال التداولي الغربي، وهذا ما يصبّ في فكرة وجود قيم وأخلاق إنسانية مشتركة تتقاسمها الأديان والفكر الإنساني معاً.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة. 1996. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق ودراسة الدكتور عامر النجار، الجزء الأول. بيروت: دار المعارف.

عبد الرحمن، طه. 2014. يؤس الدهرانية. النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر.

عبد الرحمن، طه. 2006. أ. روح الحدائفة. المدخل إلى تأسيس الحدائفة الإسلامية. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العرب.

عبد الرحمن، طه. 2012. أ. روح الدين. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2006. ب. سؤال الأخلاق. مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2012. ب. سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه. 2017. سؤال العنف بين الأثمانية والحوارية. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه. 2015. سؤال المنهج—في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه. 1997. العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.

Abu-El-Noor, N.I., and M.K. Abu-El-Noor. 2014. "End of Life-Decisions: An Islamic Perspective." *Online Journal of Health Ethics* 10 (1): 1–19, <http://dx.doi.org/10.18785/ojhe.1001.04>.

Audard, Catherine. 1999. *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome 1: Bentham et ses précurseurs (1711–1832)*. Paris: PUF.

Aumonier, Nicolas et al. 2001. *L'euthanasie*. Paris: PUF.

Aristote. 2014. *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion.

Beauchamp, Tom, and James Childress. 2008. *Les Principes de l'éthique biomédicale*, Paris: Les Belles lettres.

Davis, Thomas D. 2014. *Contemporary Moral and Social Issues: An Introduction through Original fiction, Discussion, and Readings*. Chichester: Wiley Blackwell.

Dowbiggin, Ian Robert. 2005. *A Concise History of Euthanasia*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Durand, Guy. 1999. *Introduction générale à la bioéthique: histoire, concepts et outils*. Montréal: Fides.

Ekanga, Basile. 2013. *À Propos du suicide assisté et de l'euthanasie aujourd'hui*. Bloomington: iUniverse.

Feenberg, Andrew. 2004. *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*. Paris: La Découverte.

Goodpaster, Kenneth E. 1978. "On Being Morally Considerable." *Journal of Philosophy* 75 (6): 308–325.

Gorsuch, Neil. 2006. *The Future of Assisted Suicide and Euthanasia*. Princeton: Princeton University.

Heath, Peter Lauchlan, and J.B. Schneewind. 2001. *Immanuel Kant. Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jonas, Hans. 1994. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Rivages.

Jonas, Hans. 1999. *Le principe de responsabilité*. Paris: Flammarion.

Kant, Emmanuel. 1994. *Métaphysique des mœurs Tome 1*. Paris: Flammarion.

- McDougall, Jennifer Fecio and Martha Gorman. 2008. *Euthanasia. A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Ricot, Jacques. 2010. *Éthique du soin ultime*. Rennes: Presses de l'EHESP.
- Taylor, Paul W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University.
- The Intergovernmental Panel On Climate Change. “Climate Change 2014. Synthesis Report”. Accessed June 21, 2018, www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_FINAL_full_wcover.pdf
- White, Lynn Jr. 1967. “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.” *Science* 155 (10 Mar): 1203–1207.
- World Health Organization. “Dementia”. Accessed July 2, 2018, www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/dementia

التقويم الأخلاقي للعلمانية بين طه عبد الرحمن وطلال أسد الأسرة الحديثة نموذجاً

عبد المنعم الشقيري

مقدمة

قدم كلٌّ من طه عبد الرحمن وطلال أسد نقداً أخلاقياً للعلمانية، فقد رفضا التصور الذي يتبنى المسار الخطي الذي يرى أن علاقة الإنسان بالدين علاقة تطورية تبدأ بالدين وتنتهي بالعلمانية،¹ بالرغم من اختلافهما في تحديد مفهوم العلمانية وتشكلاتها وكيفيات تحققها، وتباين تقويمهما للعلمنة الأسرة لاختلاف تصورهما لبنية الأخلاق الدينية. يناقش هذا الفصل التقويم الأخلاقي للعلمنة الأسرة بين طه وأسد منطلقاً من جملة التساؤلات هي: ما طبيعة الدهراني عند طه وما طبيعة العلماني عند أسد؟ كيف نظر كل منهما إلى انفصال الأخلاق عن الدين؟ كيف حددا الأسرة العلمانية الحديثة؟ ولم

1 يرفض طه عبد الرحمن وطلال أسد المنهج التطوري الخطي للأديان؛ فطه لا يسلم بحجج هذه الأطروحة أثناء نقاشه مع مارسيل غوشيه ونهج المدرسة الوضعية الفرنسية التي تنسب لأوغست كونت وترى أن الدين ابتدأ سحرياً ثم طقوسياً ثم تعددياً مع نشأة الدولة الوطنية ليصبح توحيدياً في عهد التعالي، فطه يرى أن البشرية منذ نشأتها عبدت الإله الواحد وسمته إله السماء، وأن القول بالتطور يعني الاستعاضة عن الدين بالعلم في مرحلة متقدمة من التطور، وهو قول يكذبه تزايد الحاجة إلى التدين في عالمنا الحديث. انظر: (عبد الرحمن 2012، 187). أما طلال أسد فينتقد خوسيه كازانوف وباقي السوسيولوجيين وتشارلز تايلر. يرى تايلر أن العالم الغربي المسيحي عبارة عن قصة متطورة بشكل خطي ابتدأت مع المتعالي لتنتهي بالمحايط الذي هو خاصية العالم الحديث، ولكن أسد يرفض وصف التطور التاريخي للعلمانية بأنه تسلسل خطي للأفكار ابتداء من الإصلاح البروتستانتي كسبب وصولاً إلى الحداثة العلمانية كأثر؛ فأسد يرى أن المسألة الدينية أعقد من هذا التصور التبسيطي. انظر: (Asad 2006, 210; Polat 2012).

انقلبت القيم الأساسية التي بشرت بها الأسرة الحديثة؟ وما تجليات هذا الانقلاب على مستوى المروءة والإلزام والسعادة؟ كيف تسبب هذا الانقلاب في تأكل الواجب الأسري وإحلال المنفعة مقياساً للروابط الأسرية؟ وكيف أجزأ طه مبادئ النموذج الائتماني كحل لأعطاب الأسرة العلمانية الحديثة؟ في المقابل كيف نظر أسد إلى انسحاب الأخلاق الدينية داخل الأسرة العلمانية؟ ما معنى تعطيل التوسط المرتكز إلى الأخلاق الدينية؟ ما حقيقة الأخلاق العقلانية التي حلت محل الدينية داخل الأسرة الحديثة؟ ما دلالة علمنة الأسرة بمخضوعها للقبضة القانونية؟ ما ملامح الحلول المستشفة من التشخيص الانتروبولوجي لأدواء الأسرة عند أسد؟ كيف يعول أسد على الجماعة كحاضنة للروح الدينية تقاوم القانون الذي حل محل الأخلاق؟ كيف جابهت الأخلاق الائتمانية آثار أخلاق النظام العولمي على الأسرة المعاصرة؟

سيلاحظ القارئ خفوت اسم أسد في الفقرة الأخيرة التي تخص الأسرة والعولمة؛ لأن أسد ظل منشغلاً بعلاقة الأسرة بالعلمانية، ولكن المدرسة الاجتماعية التي ينهل منها بقيت حاضرة من خلال مناقشة اقتراحات طه، وهي مدرسة ناقدة للبرالية والدولة الحديثة والقانون. بالإضافة إلى أن طه فيلسوف أخلاقي، وغالباً ما يكون للفلاسفة حلول؛ بخلاف الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين الذين يقفون عند التشخيص والتحليل دون اقتراح الحلول، وإن لم يمنع هذا من أن نوازن بينهما في التشخيص وأحياناً الحلول حتى تستوي المقارنة.

1 العلمانية بين طه عبد الرحمن وطلال أسد

1.1 العلمانية عند طه عبد الرحمن

يؤسس طه نقده للعلمانية على أساس رفضه فكرة أن علاقة الإنسان بالدين خاضعة للتطور الذي ينتقل الإنسان بمقتضاه من مرحلة السحر إلى الاعتقاد بتعدد الآلهة ثم التوحيد إلى أن يتخلص من الدين كلية.² وقد اشترك في هذه الرؤية المدرسة التطورية مع تايلور والمدرسة الوضعية الفرنسية مع أوغست

2 يطلق على هذه المرحلة مفهوم التخلي عن الآليات السحرية للخلاص، أو ما يسمى بالفرنسية -désenchante- ment du monde المرادفة Entzauberung der welt باللغة الألمانية الفيبرية، وهو مفهوم فيبري استقاه من ماكس شيلر، ذلك أن جل الدراسات تجمع على معنى التخلي عن الآليات السحرية للخلاص، فنجد مارسيل

كونت، ونتج عنها أمران: زوال الدور الاجتماعي للدين من حيث قدرته على تدبير شؤون المجتمع، واعتبار أن المسيحية أساس العلبانية، وقد أوجز مارسيل غوشيه ذلك بقوله: "الدين المسيحي هو دين الخروج من الدين"؛ لأنه رأى في المسيحية الدين الأكثر قابلية للعقلنة خصوصاً مع مشروع الإصلاح الديني الذي تحول إلى لاهوت معقلن.³

يرفض طه هذه التحديدات المنهجية في تفسير مسار العلبانية، مستشهداً ببعض الدراسات التي أثبتت أسبقية التوحيد على الشرك أو ما درج هؤلاء على تسميته بإله السماء أو الإله الأكبر؛ ما يعني أن الدين سجل رجوعاً قوياً داخل المجتمعات المعاصرة ذات الهياكل والمؤسسات التي لا قبل للشعوب البدائية بها، والتي كانت تقتات على الغيبات في تدبير حياتها، فالعلبانية ليست حصيلة تطور أو تراكم كما يزعم هؤلاء.

ولضبط المفهوم يدقق طه في الاشتقاق اللغوي مبيناً أن العلبانية من العلم، والعلبانية من العالم، وهو لا صلة له بالسياق التداولي للفكر الغربي؛ لأن العالم يحيل إلى العلامة التي تشير إلى صاحبها الذي هو الخالق عز وجل، ولذلك يرى أن التسمية الصحيحة هي الدنيوية أو الدنيانية، أي الارتباط الكلي بالدنيا والصد عن الآخرة (عبد الرحمن 2013، 98). فجوهر العلبانية عند طه هو قيامها على الفصل، ويعبر عن ذلك بقوله: "من أبرز الآليات التي توسلت بها الحدائث في إقامة مشروعها الدنيوي آلية تفريق المجموع" (عبد الرحمن 2014، 11)، ويسميا أيضاً آلية فصل المتصل؛ ولما كان الدين يتصل بمختلف

كوشي Marcel Gauchet يعرف Désenchantement بـ"إقصاء السحر من حيث كونه تقنية للخلاص" وهو ما يؤكد ما كس فيبر، حيث يقول "استطاع الورع الديني أن يتوقع داخل العالم كأداة للإله، وقطعه الصلة مع كل الوسائل السحرية للخلاص cut off from all magical means of salvation، لقد تم الانتقال من وسيلة تخريبية إلى وسيلة عقلانية" وهذا ما جعل معظم الباحثين يعتبرون أن هذا المفهوم الفيبري قد واكب السيرورة التاريخية للفكر الديني الغربي. في حين يطلق عليه طه عبد الرحمن مفهوم تبصير العالم، يقول شارحاً التبصير: نزع الصبغة السحرية عن الأشياء المرئية، وترك التوسل بها في تفسيرها (وضده السحير). لمزيد من التعمق راجع (طه 2012، ص 509؛ Weber 1995، 200؛ Gauchet 1995، 1).

3 يقول ما كس فيبر في هذا السياق: "ليس من قبيل الصدفة كون المسيحية الغربية قد استطاعت أن تبني بشكل منهجي أكثر لاهوتها وبطريقة معاكسة لعناصر اللاهوت الذي نجده في اليهودية، بل إنها أعطته تطوراً ذا معنى تاريخي يعتبر بدرجة بعيدة الأكثر اعتباراً. وهذا ما نجد تفسيره في تأثير الفكر الهليني، إذ كل لاهوت غربي ينطلق من هذه الروح، مثلما ينطلق كل لاهوت شرقي بشكل ظاهر من الفكر الهندي. فاللاهوت هو "عقلنة" فكرية للإلهام الديني". راجع (Weber 1995، 153).

مجالات الحياة اتصالاً يتخذ أشكالاً وأقداً متفاوتة، انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة لتعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية إلى أن استقلت بذاتها، سواءً في تحديد معاييرها الداخلية أم في تدير أمورها الخارجية.

يبدو أن الأدبيات السوسولوجية توافق على تحديد العلمانية بمبدأ الفصل وهو ما عبر عنه ماكس فيبر باستقلالية دوائر القيم⁴؛ إذ لكل دائرة منطقها ومعاييرها وقيمها، ولكن كيف يحدد طه هذا الفصل المعبر عنه بالدينية التي يتم بموجبها تجريد دوائر الحياة المختلفة من الدين، أو صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة، وهي أقرب ما تكون إلى المفهوم الإنجليزي (secularization) المعرب بـ"العلمنة". فطه يميز بين ثلاثة مستويات من الفصل يختص كل منها بمصطلح خاص. الأول: العلمانية وهي الصورة الدينية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والثاني: العلمانية وهي الصورة الدينية التي اختصت بفصل العلم عن الدين، والثالث: الدهرانية وهي الصورة الدينية التي اختصت بفصل الدين عن الأخلاق⁵. وأن المستوى الثالث هو أشد الانفصالات خطورة وأبلغها أثراً؛ لكونه أتاح إمكانية وجود أخلاق من دون إيمان ومجتمع ديني بلا دين (عبد الرحمن 2014، 12).

يسعى طه—فيما يبدو—إلى طي المشروع الحداثي نظرياً عبر قلب المبادئ التي يستند إليها وإحلال المبادئ الإسلامية مكانها، فالعلمانية حين تقصر العمل الديني على المجال الخاص والعمل السياسي على المجال العام، تنمي نزعة التسيّد؛ إذ تفصل التدبير عن الدين والتعبّد عن السياسة، كما تنمي نزعة التغيب؛ إذ تستبعد العامل الروحي والتزكوي الذي يفترض به أن يهذب النزوع نحو التسيّد، أي أن طه يعترض على الفصل بين الدين (الروح) والدنيا (المادة).

4 يقول فيبر بهذا الصدد: "بمقدار ما تزداد بقوة عملية العقلنة حيث الشعور بتسامي الإنسان في علاقته بدوائر القيم المتنوعة الداخلية والخارجية. فهناك ضغط وإكراه سواء بالنسبة للديني أو الدنيوي نحو الوعي بالاستقلالية وبالقانون الداخلي الخاص لكل الدوائر المتفردة، لذلك تنجرف داخل توتر سيظل في إطار العلاقة الخارجية مع العالم". انظر (Weber, 1995, 329).

5 استعمل جمال الدين الأفغاني في "الرد على الدهريين" تعبير "الدهرية" للدلالة على التوجه المادي في الحياة، في حين أن (secularism) التي تترجم عادة بالعلمانية سماها طه الدهرانية، واعتبر أن يعقوب هوليبوك هو أول من استعمل (secularism) للدلالة عن رفع الوصاية الدينية عن الأخلاق، أي أنه دهراي باصطلاح طه. انظر: (عبد الرحمن 2014، 12-13).

2.1 العلمانية عند طلال أسد

العلماني—في تصور أسد—مفهوم يتضمن سلوكيات وحساسيات ومعارف الحياة الحديثة، ولم يكن يتضمن معنى الإلحاد، ولفهم العلمانية لا بد من فهم التاريخ الغربي، فالديني والعلماني ليسا مقولتين ثابتتين؛ إذ لا يوجد دين جوهري قائم بذاته، ولذلك اهتم أسد بدراسة تشكّل “العلماني” وتاريخ الانقطاع الذي حصل بين نمط حياة العلماني والمسيحية حيث تمت إعادة تعريف الكلمات والممارسات، وإحلال مفردات خطابية جديدة مكان أخرى، وهو ما يتطلب استكشافاً؛ بالرغم من وجود تداخل بين المقدس والعلماني ظل حاضراً من خلال إسهام الأسطورة الدينية في تشكل المعرفة التاريخية والحساسية الشعرية الحديثة (Asad 2003, 37). ولكن هذا التداخل لا يجعل من التاريخ والشعر دينيين بالضرورة. يتوخى أسد من خلال أنثروبولوجيا العلمانية الابتعاد عن فكرة كون العلماني قناعاً للديني، أو أن الممارسة السياسية العلمانية هي محاكاة للدين.

يميز أسد بين “العلمانية” باعتبارها مذهباً سياسياً و”العلماني” باعتباره مقولة إبستيمولوجية تستبطن رؤية للحياة والوجود؛ إذ تظهر إرهابات العلمانية بوصفها مذهباً مع حروب القرن السادس عشر الدينية التي تبنى العالم المسيحي على إثرها مبدأ “الناس على دين ملوكهم” لحل المشكلات السياسية داخل المجتمع المسيحي الغربي، ومن هنا انشغل صدر الخدائفة بالفصل بين السياسة والدين كأداة لتعزيز التسامح والسلام الاجتماعيين؛ جراء حروب أوروبا الدينية الطاحنة. وخلافاً للسردية التاريخية التي يتزعمها تشارلز تايلور، يرى أسد أن العلمانية “ليست إجابة فكرية عن أسئلة تخص دوام السلم الاجتماعي والتسامح، وإنما هي تشريع تحقّق من خلال ممارسة دور الوسيط السياسي (تمثيل المواطنة)⁶ الذي يعيد تعريف المفاهيم، ويتعالى على مختلف أساليب التعبير عن الذات داخل الطبقة أو النوع أو الدين” (Asad 2003, 5)، في حين أن الوساطة في المجتمعات ما قبل الحديثة كانت تتضمن أساليب مختلفة للحكم بين الهويات المحلية دون التعالي عليها. فالعلمانية عند أسد تتوزع على ثلاثة مستويات: الأولى: العلمانية (secularism) وهي مذهب سياسي يشير إلى الفصل بين الدين والسياسة، والثاني: العلماني (secular) وهو مقولة إبستيمولوجية تقابل المقولات الدينية، والثالث:

6 استعمل طلال أسد مفهوم التوسط (mediation) مميزاً بينه وبين التوسط الحديث الذي هو عماد الدولة الحديثة، أدواته القانون خصوصاً في نقاشه مع بنيديكت أندرسون حول الجماعة المتخيلة كآلية التحام الجماعة وتشارلز تايلور في أطروحته حول الدولة وبناء الهوية الوطنية لشدة لحمية المجتمع ضد الحروب الدينية.

العلمنة (secularization) وهي السيرورة التاريخية لتجسيد العلمانية في مجالات الحياة، سواء على مستوى المنظومات الفكرية أم البنى المجتمعية.

فكل من طه وأسد يميز إذن بين ثلاثة مستويات للعلمانية ويطلق على كل واحد منها اصطلاحاً خاصاً، ولكن ما يهمننا هنا هو مستوى واحد من المستويات الثلاثة وهو ما سماه طه "الدهرانية"؛ بمعنى فصل الدين عن الأخلاق، وسماه أسد "العلماني"؛ بمعنى المقولة الإبيستيمولوجية التي تقابل المقولة الدينية، وذلك لما بينهما من تقاطع، وهو ما سنفصل فيه فيما يأتي.

2 فصل الأخلاق عن الدين بين طه عبد الرحمن وطلال أسد

1.2 طه عبد الرحمن والدهرانية

يتخذ الفصل بين الدنيا والدين وجوهاً مختلفة، منها انفصال القانون عن الدين، والدين عن السياسة، والأخلاق عن الدين وهو محل البحث هنا، ومن تجلياته بروز حساسيات وأنماط سلوكية تخالف الوجدان أحياناً، وتغلو في العقلانية أحياناً أخرى كادعاء روحانية بلا إيمان، أو "أخلاق بلا ألوهية"، أو "الأخذ بالأخلاق بلا روحانية" كما عند روسو، فالدهرانية قد تخترع ديناً دنيوياً كالذي سماه بعضهم "الدين الطبيعي" أو كالذي سماه آخرون "الدين المدني"؛ بهدف تجاوز الميتافيزيقا وتأسيس الأخلاق على أسس عقلية أو اجتماعية أو طبيعية لتجنب فكرة التعالي الإلهي. وقد صنف طه هذا في أربعة اتجاهات: طبيعي يمثله جان جاك روسو، ونقدي يمثله إيمانويل كانط، واتجاه اجتماعي يمثله إميل دوركايم، وناسوتي يمثله لوك فيري.⁷ لقد وظف طه معياراً يعتمد على ثلاث مسلمات نقدية بنى عليها تقويمه لهذه الاتجاهات وهي مسلمات "التبدل الديني"،⁸ ومسلمات "التخلق

7 يبدو أن هناك قصيدة لدى طه في انتقاء هذه النماذج باعتبارها مثلة للفكر الغربي سواء الفلسفة الاجتماعية عبر روسو أو الفلسفة النقدية عند كانط أو علم الاجتماع عند دوركايم والفلسفة المعاصرة مع لوك فيري، والقصد من ذلك أن فصل الأخلاق عن الدين سمة تخص الحدائة الغربية التي تمثلها هذه الاتجاهات.

8 من مقتضيات "التبدل الديني" لدى طه أن كل الديانات المنزلة—بما فيها الإسلام—تتخذ صورتين: الأولى فطرية أصيلة تحفظ آثار علاقتها بالغيب، والثانية صورة وقتية، أي تلك التي يتخذها الدين في فترات الانفصال

المزدوج،⁹ ومسلمة الآمرية الإلهية¹⁰ التي على أساسها سيجري تقويمه للدهرانية، مركزاً في نقاشه مع هؤلاء المفكرين على رؤيتهم الدهرية التي تجعل الإنسان مركزاً للكون في استعاضة تامة عن الخالق. فجان جاك روسو عارض الدين المنزل بالدين الطبيعي نابذاً كل صنوف الطقوس والخرافة وداعياً إلى دين من دون وحى، وإلى التخلص من كل موروث فكري أوديني، وإلى الإنصات إلى حالة الطبيعة الأولى التي جُبل عليها الكائن في صفائها وبراءتها، أي إلى ضمير الفرد الصافي الذي ما زال صفحة بيضاء خالية من كل شوائب عناصر الثقافة. أما كانط فقد صبغ الدين بمنظور عقلائي، واختزله في المتعالي عن كل ما هو طارئ أو تاريخي حين فصل الدين عن المعتقد نابذاً كل أشكال العبادات كالصلاة والدعاء؛ لكونها توقع المتعبد في الوهم والخرافة (عبد الرحمن 2014، 40)؛ فالعبادة الحقبة عند كانط هي عبادة الخلق. أما دور كايم فقد أنزل المجتمع مكان الإله حين جعل الضمير الجمعي مصدر الإلزام والطاعة والرهبنة، والمجتمع مُنشئ الواجبات الأخلاقية من خير وشر، وفضيلة وزدلية.¹¹ وقد استعاض دور كايم عن الأخلاق المنزلة بأخلاق دهرانية تمتح من المسيحية ذاتها؛ إذ واجب الإنسان الأساسي نحو الإله هو أداء واجباته نحو أخيه الإنسان (عبد الرحمن 2014، 43)، وهذا ما شجّع على تقليص الأعمال الموجهة لله لتصبح وظائف أخلاقية مجردة.

أما لوك فيري فقد رأى أن أخلاق الدين الفلسفي أولى من أخلاق الدين المنزل؛ لأمرين: الأول: أن الدين الفلسفي هو الصورة الأخلاقية الكلية الفضلى النافعة للبشرية لأن مرجعها العقل، وذلك بخلاف الصورة الفطرية للدين المنزل المؤسسة على الإيمان والمجسدة في العبادات. الثاني: أن الدين

عن الرسول، وتعرف ترسبات اعتقادية وتصورية تحد من إبداعية نوراوية رسالته، إذ من خصائصها النقص الروحي. انظر (عبد الرحمن 2014، 32).

9 اتسمت أخلاق الصورة الفطرية للدين بكونها أخلاق الباطن تنبعث من داخل الإنسان لتتجه إلى خارجه، في حين يعرف أخلاق الصورة الوقتية للدين بأنها أخلاق الظاهر تنطلق من خارج الإنسان متجهة إلى داخله. انظر (عبد الرحمن 2014، 32).

10 مقتضى هذه المسئلة أن أوامر الله كلها خير، ونواهيها كلها شر حتى وإن لم تعطل أو لم يفهم مقاصدها، ذلك أن تطبيق الأوامر يزيد في التخلق، وإتيان المعاصي يحول دونه. انظر (عبد الرحمن 2014، 33).

11 في هذا السياق يرى إميل دور كايم أنه إذا ما أردنا منهجياً الحكم على قاعدة هل هي أخلاقية أم العكس، فإنه علينا تفحص ما إذا كانت لديها علامة أخلاقية خارجية أم لا؛ هذه العلامة التي تتجسد في العقاب الردعي المنتشر أي توبيخ الرأي العام الذي ينتقم من كل خرق للقاعدة "فالوعي الجمعي هو الذي يصنع ويثمن القاعدة الأخلاقية ومدى أهميتها وهل تستوجب العقاب بخرقها أم لا" (Durkheim 1990، 41).

الفلسفي يَفْضُلُ الدين المنزل؛ لأنه دَهْرَنَ أخلاقه وأُنْسَنَهَا بشكل تدريجي بعد أن اقتبسها من الدين، في حين أن الدين المنزل نزل بقيم أخلاقية دون سابق علم (عبد الرحمن 2014، 48) أو مراعاة لإنسانية الإنسان.

تشارك هذه الرؤى جميعاً في فصل الأخلاق عن الدين وأُنْسَنَتها ونزع الصفة الإلهية عنها، أي نزع اللباس الروحي عنها وإلباسها لبوساً زمنياً بالحضور المكثف للنزعة الأنتروبولوجية والميتافيزيقية في مقارنة الشأن الإلهي.

2.2 طلال أسد وتشكل العلماني

ارتبط مفهوم العلماني عند أسد بإعادة صياغة علاقة القانون بالأخلاق، وحمل معه مشاعر العداة والجنود لما هو ديني؛ مع كراهية للطقوس وسلطة الكنيسة، وقد تداخلت هذه الأحاسيس¹² مع التفكير العقلاني والمشاريع المجتمعية الشاملة للإصلاح السياسي والاجتماعي، استناداً إلى الترسانة

12 لقد انتبه طلال أسد إلى أهمية الإحساس (sensibility) ودوره في تشكيل الذات الأخلاقية، حيث نقله من مستواه العفوي التلقائي إلى المستوى الإدراكي يتحدث طلال أسد مثلاً عن دور المنهج الأسطوري في الكتابة الروائية مع توماس ستيرن إليوت وجيمس جويس وكيفية مساهمته في تشكيل الإحساس العلماني (secular sensibility) بنكرانه الإيمان الديني، حيث يعرف جيمس جويس المنهج الأسطوري بكونه "أسلوباً في التحكم، والتنظيم، وإضفاء الشكل والمعنى على المشهد الهائل للعبث والفوضى الذي هو التاريخ المعاصر". نحن أمام نوع من الأدب ينبنى على قيم علمانية خيالية والذي يظهر في نهاية الأمر دون أساس، ذلك هو الإحساس العلماني الذي يزود به الذات هذا النوع من الأدب. انظر بهذا الصدد (Asad 2003, 53). ومن استفاد جيداً من هذا التعريف، تلميذاه حسين عجرمة وصباح محمود في بحثها حول الصلاة كشعيرة، ومدى إتاحتها لإمكانية تشكيل الذات وتأهيلها لإنتاج حس أخلاقي نقدي تجاه قضايا الحياة اليومية عبر القدرة على التمييز بين مخبر ومظهر الأمور، ذلك أن الغاية من ممارستها هو "تحويل حب الله إلى نقد ذاتي يومي"، أي كيف تنضج شعيرة الصلاة إحساساً يسمح بإعادة إدراك وتقييم ما حولنا، فلا تظل الصلاة مجرد شعور إيماني فحسب (Mahmood 2009, 196).

يرى أيضاً حسين عجرمة كيف أن هيمنة القانون على الشريعة جعل الشريعة تكتسب أحاسيس تطابق التوقعات الليبرالية العلمانية عن الدين. من جملة هذه الأحاسيس تشرّبها لفكرة الخصوصية الشخصية، وإحساس الابتعاد عن المساهمة في صناعة السياسات العامة للدولة، فالإحساس هنا إدراك ومواقف أخلاقية متشربة بفعل سيرورة العلمنة. انظر: (Agrama 2012, 75).

القانونية، وتعاليت صحبات بعض المفكرين العلمانيين بعدم جدوى الإيمان مع الإصلاح الاجتماعي والسياسي في عالم سريع التحول التكنولوجي؛ إذ لم يعد متاحاً المزج بين الأخلاق التي تعني الإيمان، وإعادة بناء المجتمع أو إصلاحه الذي يفترض أسساً جديدة مرتبطة بالقانون. وحتى يتم هذا الانفصال تم اختراع تصور مختلف عن الجماعة يقوم على أن المجتمع عبارة عن مجموعة سكان لا يحظون بحقوق وحصانة ذاتية وفاعلية أخلاقية فقط، ولكن يمتلكون أيضاً القدرة على انتخاب ممثلهم السياسيين، وعلى هذا الأساس يتم التفاوض بين الأخلاق الشخصية وقانون الدولة (Asad 2003, 24). في القرون الوسطى كان المجتمع هبة ربانية وعبارة عن أرواح مسيحية تخطى بالكرامة المتساوية؛ لكونها تعيش في مدينة الرب بحسب تعريف أوغسطين، ولكننا مع هذا التصور العلماني أصبحنا أمام نمط جديد من تصنيف المواطن على أساس سياسة الأعداد الكبيرة؛ بحيث يتم السعي إلى تمثيل "الإرادة الجمعية" عبر قياس الرأي العام ووهم انتخاب المواطنين، يرافق ذلك بثُ شعور وإحساس لدى المواطن بنوع من الذاتية، وهي إجراءات تكمن علمانيتها لدى أسد في تعاملها حصراً مع الاستعدادات الدنيوية. ثمة ثلاثة عناصر ساهمت في الانفصال بين الأخلاق والدين المسيحي الأول: التحول الذي طرأ على معنى الوحي؛ فقد تم توجيه الحياة من الغايات الكبرى إلى القدرات الإبداعية للفرد، أي انتقل التفكير من الجانب الوجودي إلى الجانب المعرفي، وتحول الوحي من كونه ظاهرة خارقة للطبيعة إلى فعل إبداعي حتى يحظى بالقبول من طرف المؤمنين، والحال أنه مع تغير العلاقة بين الوحي والمؤمن من علاقة وجدانية وجودية إلى علاقة عقلانية (من الإيمان إلى الاعتقاد)¹³ تعزز دور اللغة كأداة توسط وتمثيل للوحي، عبر نزع الصبغة الوجودية عنها، فلم يعد يُنظر إلى الكتب المقدسة بوصفها معطى إلهياً، بل توجه البحث إلى السؤال عن أصلاتها التاريخية من خلال الاستعانة بالفيلولوجيا، وقد ساهم نقد الكتاب المقدس في إنتاج مجال التاريخ العلماني الذي أصبح يمثل ذاكرة نصية لا تنفك عن الحياة الحديثة داخل الدولة القومية. فما حدث كان إرهاباً لأخلاق جديدة تنسحب منها

13 بخلاف الإيمان (faith) يرى طلال أسد أن مفهوم الاعتقاد belief كما تحدث عنه الفلاسفة شعور، وهو ميل أيضاً كما حدده دفيد هيوم وبشكل أعم هو حالة عقلية، ذلك أن الكلمة اللاتينية credere التي تترجم إلى اللغة الإنجليزية إلى فعل الاعتقاد كانت تستعمل بالمعنى الأخلاقي لا المعرفي، فهي تشير إلى ثققت بشخص ما؛ أما اليوم فهي تحيل إلى قناعتك بأن مجموعة أطروحات صحيحة، لذلك حين يشير الناس إلى الاعتقاد فعادة ما يتحدثون حول مجموعات يستحيل قياسها من المفاهيم والأحاسيس والالتزامات والآثار. انظر (Asad 2014, 43:1).

الغايات الوجودية الكبرى، وتحول العلاقة فيها بين المؤمن والمعتقد من علاقة وجودية إلى علاقة إبستمولوجية، فليس المهم الفعالية أي ما تُحدثه من وقع في ذات المؤمن وإنما المعنى الذي ينبغي أن يصل إليه بفعل آلية التأويل العقلاني. لقد أصبحت الأخلاق شأنًا عقلاً بعدما كانت شأنًا وجدانيًا.

العنصر الثاني الذي ساهم في إعادة تشكيل أخلاق الدين المسيحي تجلي في مفهوم الأسطورة، فقد شكلت بديلاً للدين من خلال تصويرها بأنها قادرة على تقديم إجابات عن الأسئلة الوجودية المحيرة التي يصادفها العقل الإنساني (Asad 2003, 55)؛ فقد مثلت الأسطورة منهجاً للانفلات من قبضة كل ما هو قديم يحيل إلى التقاليد والدين والأخلاق الدينية. وهي بهذا المعنى تحيل إلى مركزية الإنسان؛ فمهمتها فضح سلطة النصوص الدينية، والاحتفاء بمكانة وعظمة الإنسان عبر استرجاع قداسته التي سرقها منه الدين. وحتى تتمكن من ممارسة هذا الدور قدمت المادة التي تمكّنها من استكشاف سيكولوجيا وعواطف الإنسان مُشكّلةً بذلك مادة للممكّات وحدود الفعل (Asad 2003, 29). لقد تم تأسيس أخلاق جديدة على أساس أسطوري تنفر من كل ما هو قديم يحيل إلى الدين المسيحي، وتعتمد على العرضي الطارئ، جوهرها الإنسان وليس الإله. وقد ساعد على ذلك التحول، النظرة العلمانية للإنسان؛ فبعد أن كان يُنظر إليه على أنه طبيعة ثابتة صار يُنظر إليه—في القرن التاسع عشر—على أنه حالة معيارية تدعم فكرة التقدم الأخلاقي المحدد عبر الفاعلية الإنسانية المستقلة (Asad 2003, 24). إنها تترجم عالم "الممكن" وليس "الفعلي" الذي هو من الله.

العنصر الثالث الذي ساهم في تشكيل الأخلاق الحديثة هو مفهوم المقدس؛ فالكلمة لم ترد في السياق التداولي والكتابات ما قبل الحديثة واللاهوت الوسيط، لأن حقل الإيمان المعرفي تضمن فقط الإلهي والشيطاني، لكن كلمة مقدس أصبحت بارزة في زمن الثورة واكتسبت صدى مرعباً للسلطة العلمانية، ولذلك تحدثت مقدمة إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789) عن "الحقوق الطبيعية والمقدسة غير القابلة للمصادرة"، ووصف الحق في الملكية في المادة 17 باعتباره حقاً مقدساً، وقد كان شعار "الحب المقدس للوطن" تعبيراً شائعاً في القرن التاسع عشر. لقد غدا مفهوم المقدس خاصية كونية خفية متضمنة في الأشياء وفي الموضوعات لكنها محصورة في العالم الأرضي، كما غدا المقدس قوة متعالية تفرض نفسها على الذات، ومجالاً لا يمكن بأي حال اغتصابه أو خرقه. بإيجاز، تحول المقدس إلى شيء خرافي أو أسطوري حيث تم التركيز على الانضباط الإداري والأخلاقي، وأصبح الحق المقدس في الملكية كونياً بعد التحرر من الأراضي المشاعية والاقطاعات الكنسية، وتأسست حرمة

الضمير كبدأ كوني يعارض السلطة الإكليريكية وقواعد الإفتاء في قضايا الضمير¹⁴ المفوضة، ومع اللحظة الأولى للتحويل نحو العلمانية أصبحت هذه الدعوات متعالية ووضعت لنفسها إطاراً لحركيتها، وضوابط قانونية وأخلاقية لحماية ذاتها حتى بالعنف إن اقتضى الأمر ذلك؛ باعتبارها مبادئ كونية، وقد وجدت هذه الأخلاق المبنية على هذا المفهوم الجديد للمقدس أبرز تجلياتها في النسق الليبرالي السياسي الذي قام على فكرة الإجماع الثقافي سواء بالعقل أم بالقوة، كتتمثيل "الإرادة الجمعية" بقياس الرأي ووهم الانتخاب الفردي، كما أنها تفترض نوعاً من الأخلاق مبنية على قداسة الوعي الفردي، والحق الفردي.

3 الأسرة الحديثة بين طه وأسد

1.3 الأسرة الحديثة تجسيداً للدهرانية عند طه

يحدد نموذج الأسرة الغربية عملياً فكرة الدهرانية في نظر طه، فكيف شهد هذا النموذج انفصال الأخلاق عن الدين؟ مهدت العناصر الثلاثة المشار إليها سابقاً لأخلاق لادينية داخل الأسرة الحديثة أصبحت من صميم العلاقات الأسرية؛ فالزواج عقد مدني، والطلاق أمرٌ ميسور، وعلاقة الحب بين الزوجين هو المعيار.

الأسرة في نظر طه هي المكان الذي تكون فيه الوشائج بين أفرادها محكومة بضوابط أخلاقية، فهي علاقة زواج وما يستتبعه من علاقة بنوة وأبوة وأخلاق تضيفي على هذه العلاقة صبغة إنسانية. ولما كانت الأسرة هي موطن العلاقات الأخلاقية، فإنه يصح القول: لأخلاق من دون أسرة. ولكن الحداثة قطعت مع الأخلاق الدينية (كانخوف من جهنم والطمع في نعيم الجنة) التي كانت الأسرة تزود بها أفرادها، وقد تجلّى ذلك القطع من خلال ثلاثة مبادئ: الأول: الاستعاضة عن الله في كل شيء والتوجه إلى الإنسان، في حين أن الأخلاق الدينية ورثت الإنسان أخلاق المروءة التي كان من خصائصها (أ) التعامل العائلي مع الإنسان مما يوجب حفظ كرامته، (ب) والنسبة الجماعية،

14 مفهوم casuistry يخص قضايا الضمير والأخلاق، الفتوى تدخل في حيز هذا المفهوم لارتباطها بالرعاية والاعتناء بالذات الأخلاقية.

أي ضرورة انتمائه إلى جماعة مما يعزز شعوره بإنسانيته، (ج) واعتبار الهوية الخاصة بكل إنسان محددة لشخصيته، فمكانة الزوج محددة من خلال أدواره المعينة التي لا يقوم مقامه أحد فيها. من هذا المنطلق الأخلاقي يستحيل أن يكون الشخص مجرد فرد نكرة، بل هو شخص فعلي معروف يتمتع بخصوصية تجعله يتصف بالمروءة.

هكذا تم نقل الأسرة من الدائرة العامة إلى الدائرة الخاصة في مقابل المجتمع الذي ينضوي في الدائرة العامة، وكأن الدولة الحديثة اعترفت للأسرة باستقلال مخصوص لا تتدخل في مضمونه بل في حدوده (عبد الرحمن 2006، 104). لقد أصبحنا أمام ما يسميه طه بالخصوصية الأخلاقية؛ إذ يُنظر لكل عضو على أنه وحيد لا بديل عنه.

المبدأ الثاني: القطع مع الوحي الذي كان يوجه الإنسان والارتكان إلى العقل وحده، وقد ورث العقل أخلاق الإلزام المتمثلة في (1) الحرية الراشدة، وهي تقوم على العقل الذي يجدد منافع ومضار صاحبه، (2) والواجب الخالص الذي يقوم به الإنسان انطلاقاً من تقديراته الذاتية دون خوف من الآخرة أو طمع في الجنة، (3) والحق الثابت، وهو سعيه المستمر في البحث عن الأفعال التي تحفظ مكانه وتجنبه كل ما يهدد وجوده، كطلب الحق في الحرية. لقد ورثت هذه العناصر أخلاق الإلزام لدى الأسرة في الواجبات وهي "الواجب العائلي قبل الحق الشخصي"؛ علماً بأن هذه الواجبات تراعي الفرق بين الجيلين والفرق بين الجنسين، ثم إن حفظ هذه الواجبات صيانة للأسرة وفي ذلك حفظ وتماسك للمجتمع، بهذا المقتضى تحولت أخلاق الأسرة من المصلحة المادية إلى مبدأ الحب الوجداني واستمتاع أعضائها بمبدأ الحب، ومبدأ التراضي ألا وهي السعادة.

المبدأ الثالث: التعلق بالدنيا التي فيها السعادة الحقيقية للإنسان، وما الآخرة أو العالم الآخر سوى وهم من نسج الخيال؛ فبانفصالها عن الدين وتعلقها بالدنيا ورثت هذه الأخلاق أخلاق السعادة، فقد أصبحت السعادة حقاً طبيعياً لا يختلف عن باقي الحقوق، ما يعني أنها جزء من الواجب وتابعة له. وقد تتوافق السعادة الخاصة مع السعادة العامة، ولكن هذا يعتمد أساساً على درجة الأمن والحرية والازدهار، ومع ذلك تظل السعادة الفردية مقيدة بالسعادة المجتمعية أو الإرادة العامة (عبد الرحمن 2006، 109)، وهي قضايا تتكفل بها الدولة من خلال مؤسساتها المختصة. ويمكن القول: إن سلوكيات الأسرة الحديثة تأسست على قيم أخلاقية يختزلها طه في ثلاثة عناصر: المرءة، والإلزام، والسعادة. إلا أنه برغم ما بشرت به هذه القيم الحداثية من اعتماد العقل في تقدير الحقوق والواجبات والحب المتبادل في تحقيق السعادة، لكن حصرها لغاياتها في الإنسان وفي الحياة الدنيا بمتعتها المادية، جرّ تضييقاً على أفقها، فأنحلت إلى أنانيات وتقايس عن الواجبات؛

وذلك لكونها قيماً طارئة غابت عنها الشواهد الأخلاقية المثلى المنبثقة من الدين مما جعلها قابلة للارتداد على ذاتها.

يرفض طه ربط التحولات التي عرفتها الأسرة بقيم الصراع، كما يرفض الرؤية الماركسية والنسوية التي تعتبر هذه التحولات حالة طبيعية، ويرى أن انخراط الأسرة في النسق الرأسمالي ومنطق التبادل التجاري والإدارة البيروقراطية جرَّ عليها تشرُّب أخلاق هذه المؤسسات كالقوة والاستهلاك، ولا يعترف طه بوجود أسباب موضوعية في هذه التحولات ويرى أنها استنزفت الباحثين من دون جدوى.

الذي حدث أن أخلاق المروءة والإلزام والسعادة انقلبت والتوضيح كالآتي:
 أولاً: انقلبت المروءة إلى إمعية حيث تفككت العلاقة الأخلاقية بين أفراد العائلة بتخلي كل فرد فيها عن واجباته، وبات القانون تبعاً للوضعية المتطورة التي عرفتها الأسرة، فلم يعد للقانون "أن يقرر ما ينبغي أن يكون منها، ولا كيف ينبغي أن يكون على مقتضى ما توجهه فلسفة أخلاق الأسرة، بل عليه أن يزكي ماهو كائن منها بالوجه الذي هو كائن على مقتضى ما يقرره علم اجتماع الأسرة" (عبدالرحمن 2006، 115). يبدو أن موقف طه من القانون يختلف عن موقف أسد الذي اعتبر خطورة القانون ليس في تبعيته، بل في كونه رسم تصوراً جديداً وقواعد جديدة للأسرة موازية للتحولات الاجتماعية. ولكن إذا كان طه يعيب على القانون تبعيته للأوضاع الجديدة المختلفة، فن الذي صنع هذه الأوضاع إن لم يكن هو القانون نفسه؟ يظهر هذا التناقض حينما ينتقل طه إلى الحديث عن مظاهر الإمعية المتمثلة في إلغاء سلطة الأب فيقول: "تقرر أن تنتزع منه السلطة على الزوجة" (عبدالرحمن 2006، 116)، وأن تصبح السلطة على الأولاد وإدارة شؤون الأسرة مشتركة بينهما، بل لقد انتقلت السلطة إلى الأم ابتداءً بالحضانة، مع إنهاء تحكُّم الأب في النسل، فوحدها الزوجة لها الحق في أن تقرر شأن الحمل والإجهاض والتكتم على الوالد الاصطناعي، وهو ما ترتب عليه الإنهاء التام للصفة النموذجية للأب، من خلال ظهور وسطاء جدد كالتفلسانيين والخبراء الاجتماعيين؛ إذ عوض أن يوحدوا بين الأبناء والآباء نجدهم يُحدِّون من السلطة التربوية للآباء، عاملين على تحطيم هيبتهم ومرجعيتهم داخل البيت. في المقابل تم الرفع من شأن وقدرات الأبناء على التكيف مع كل ما يمكنه أن يحصل داخل الأسرة من طلاق أو خيانة، كل هذا في وقت يزداد شعور الرجل بالذنب تجاه المرأة والطفل جراء الثقل التاريخي الغربي للاضطهاد الذي مورس في حقهما. ليست القوانين إذن سبب التحول من أخلاق المروءة إلى أخلاق الإمعية، ولكن السبب في نظر طه هو تجرد الأخلاق من القيم الدينية.

ثانياً انقلب الإلزام إلى حظ، فتآكلت فكرة الواجب وما تحمله من دلالة دينية،¹⁵ وغابت معها واجبات أسرية عدة، كواجب الأمومة والبنوة، وبرزت في المقابل مسألة الحقوق التي اتخذت صوراً عدة؛ ابتداءً بالتكثير منها عوض أن تكون حقاً واحداً، وتأييدها حتى وإن جاءت في سياق خاص إلى درجة التضارب، كحق المثليين أو الغلو في طلبها، كحق السفاح الذي يوازى حق النكاح؛ والحال أن سر كل هذا الانقلاب عند طه هو غياب الشاهد/النموذج الأمثل لهذه القيم. فبدلاً من الفطرة الدينية، تم الاستناد إلى حالة الطبيعة كحالة حقوق في توجيه السلوك أو الطبيعة الإنسانية كخصائص موضوعية يميز بها الإنسان، والحال أن الشاهد الأمثل لالتزام القيم هو الفطرة حيث الواجبات المعنوية والمعاني المثالية، "فالفطرة هي عبارة عن مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خلقاً والتي تحدد كيف ينبغي أن يكون خلقاً" (عبد الرحمن 2006، 127).

ثالثاً انقلبت السعادة إلى لعب، فبغيب الواجب حلّ مبدأ الرغبة، وأصبحت المنفعة مقياساً للروابط الأسرية، واضمحت معها السعادة الجماعية أمام تغول النزعات الفردية والأنانية. تجلّى ذلك في منطق الرغبات ومظاهرها المادية؛ ابتداءً بالاستهلاك وانتهاءً بالشهوة الجنسية معياراً يبنّي عليها الحب. لقد تسبب كل هذا في شبه استغناء عن مؤسسة الزواج. ولما كانت السعادة الحقّة هي الحياة الطيبة الخالدة عبر فصل الأخلاق عن الدين وما استتبعه من تعلق بالدنيا، فقد ظل مبدأ اللعب هو الغالب على الأسرة، والسبب في ذلك هو تغييب الله وما يتضمنه من قيم التعالي والعقد الميثاقي الذي هو أساس مبدأ الفطرة، وتغييب الآخرة وما تتضمنه من حقيقة الخلود. لقد ضيعت الأسرة الحديثة هذه القيم المثلى، وبضياها لم تستطع القيم العلمانية أن تملأ الفراغ بأخلاق الإنسانية والعقلانية والسعادة، بل على العكس ارتدت إلى نقيض ما كانت تأمله!

15 تلتقي أطروحة طه مع الباحث جيل ليبوفتسكي حول دواعي هذا النفور المطلق من فكرة الواجب، وذلك لكونها تحمل معها شحنة دينية، تمثل مرحلة من تاريخ الغرب مقابل المطالبة بالحقوق التي هي إحدى مكتسبات الحداثة، نُصت إلى هذا الأخير يقول: "لاشك أن الدعوة إلى الواجب ليست من خاصيات الحداثة، لكن ما ينضوي تحتها هو الواجبات الغربية عن كل المعتقدات السماوية، والتعميم الاجتماعي لأخلاق متحررة من كل وصاية إلهية" راجع (Lipovetsky 1992, 36).

2.3 الأسرة الحديثة نموذج للعلمنة عند أسد

إذا كان طه قد اعتبر الأسرة الغربية نموذجاً عملياً للعلمانية، فإن أسد قد اشتغل على علمنة الأسرة المسلمة المصرية الحديثة كنموذج لانفصال دوائر الحياة عن الدين، وتحديدًا انفصال الأخلاق الدينية عن نظام الأسرة، ليتكفل القانون العلماني بإعادة تعريف الأخلاق الحديثة. وإذا كان "العلماني" عند أسد مقولة إبستمولوجية ورؤية فلسفية للحياة، فقد ارتبطت المقولة القانونية العلمانية بحساسيات مفصولة جذرياً عن الأخلاق الدينية؛ إذ لم تعد التصورات التقليدية المجسدة للعدالة فعالة، بل أصبحت السلطة تعتمد كلياً على قوة الدولة التي يعبر عنها بالقوانين.

تشير كلمة "عائلة" إلى مستويين يختزان الشحنة الأخلاقية التي تتمتع من التقليد الإسلامي، فهي تشتق عربياً من العلاقة النسبية للأبناء بالآباء، وبكلمة الإعالة، أي تقديم العون للأبناء (Asad 2003، 231) ودعمهم؛ باعتباره مسؤولية دينية وأخلاقية، وقد تطورت بفعل محددات سوسيولوجية لترتبط بوحدة السكن نظراً لتجمعهم في منزل واحد يشملهم وذوي القربى، لكن رياح تفكيك بنى التقليد المتمثلة في الإكراهات الاقتصادية والاجتماعية أجهزت على الوحدات العائلية الكبرى المتمثلة في الأسرة الممتدة، وبتنا أمام نموذج آخر يُعرف بالأسرة النووية؛ التي أدت إلى تقليص مسؤولية الآباء والإخوة والأخوات والأقارب، وتعويض سلطتهم بقانون الدولة الحديثة، بل أصبحت الأسرة تعني الشراكة كنمط حياة، وهذا يعني أن الزواج يُعقد بمجرد تراضي الطرفين؛ بما في ذلك المشاعر التي يجب أن تكون متساوية بين الرجل والمرأة كضرورة لتعريف بل تحديد مؤسسة الأسرة، وهو—كما يرى أسد—تعريف قانوني للأسرة. ما يُستشف من انفصال الأخلاق عن القانون عنصران: الأول: الاستعاضة عن الروابط الأسرية وما تختزنه من روح دينية حيث الفرد محمي بالجماعة؛ الثاني: هيمنة منطق القانون بارتكان جل العلاقات إلى منطق التعاقد الصوري. والحال أن مكان الأسرة هو الرفق والتضامن والتنازل أي إنها بنية أخلاقية محضة، ولكنها لم تسلم من قبضة الدولة الحديثة تحت سلطة خطابين: أولهما: الرعاية الاجتماعية، وثانيهما: تخليق الحياة العامة. لكن كيف تمت علمنة الأسرة؟ تم ذلك من خلال عدة تحولات نلخصها في الآتي:

أ. تعطيل الأخلاق بتعطيل التوسط

تمَّ—إلى حد ما—اختزال الأسرة ضمن مقولة قانونية بعيدة عن كل الأخلاق الدينية التي تحيا في ظل التقليد، أي أنها فقدت إمكانية إعادة إنتاج نفسها، وفقدت عنصر التوسط الديني المستند إلى الأخلاق الرعائية، بهذا ما عادت قدوة ونموذجاً تحتذي به الجماعة، وعجزت عن توفير الأمان والحماية لأفرادها. فإذا كان التوسط سمح للناس بمراكمة تجاربهم وأعرافهم وتراثهم وخبراتهم، فإنه باجتماع

القانون للأخلاق الدينية أصبحنا أمام توسط جديد من صنع الدولة الحديثة، جعل الأسرة مرتبهة إلى الدولة إحصاءً وتخطيطاً و هيكلية، فهي ساهرة عليها في إطار ما أسماه فوكو "بالسياسة الحيوية"¹⁶ لقد أصبحت السلطة تمارس على الأجساد، وغدا الأفراد شخصيات معنوية بالمنظور القانوني الذي انتفت معه سلطة الزوجين على جسديهما، فأنت لا تمتلك جسديك؛ لأنك لا تعرف مصلحتك، وكلما اقترب القانون من الأسرة سلبها سلطتها على ذاتها. نخطورة القانون تكمن في نزع وعي الأفراد العفوي؛ باعتبارهم ذاكرة أخلاقية، وتحويلهم إلى ذوات مكتوبة في سجلات محفوظة، مما جعل الأسرة مفهوماً قانونياً أحاديًا عميقاً. فالقانون هو نتاج العلنة، ولكونه انبثق من الممكن فإنه لا يمكن إلا أن يكون صورياً، أداته الفرض الخارجي المنفصل عن الذوات. فإذا كانت الطاعة في المجتمعات الدينية تسبق القانون، فإن طاعة القانون تظل صورية لا فعلية، فنحن نخضع للقانون وهو منفصل عنا؛ لأنه لا يمثل العالم الفعلي ولكن العالم الممكن.

ب. من الخصوصية إلى العمومية

تكمن عناصر العلنة في مظاهر: تعميم لغة القانون، وإزاحة الأخلاق لتسهيل عملية التحكم وتطبيع السلوك الاجتماعي الجديد داخل الدولة العلمانية؛ سواء ارتبط بالجمال العام (السياسة) أم بالجمال الخاص (الأسرة الحديثة). لقد مكن انفصال الأخلاق عن القانون المحكمة من التدخل في أسرار الحياة الزوجية، وأصبحت موضوعاً للتدخل الإداري، كما يظهر ذلك تقرير وضعه محمد عبده حول المحاكم الشرعية بمصر وتطبيق القوانين حول وضعية الأسرة والتحويلات الجوهرية في التعامل مع قضاياها. فما عادت الأسرة شأنًا حميميًا خالصاً؛ بل أصبحت المحكمة تتدخل باسم القانون للاستماع إلى أدق تفاصيل حياة الزوجين المتقاضين، وقد أقر هذا الإجراء بمرسوم 1897 الذي يلزم بعلنية الجلسات (Asad 2003, 228). إن سحب الأخلاق وتعويضها بالقانون هو أحد أكبر أعراض العلنة، ويظهر مثاله جلياً من خلال ما وصفه محمد عبده في تقريره من ترك الناس الاحتكام إلى علاقات القرابة والعصبة والأصهار، ولجوءهم إلى المحكمة لتدبير علاقاتهم وتوتراتهم ونزاعاتهم التي تحدث في البيت، فعلاقاتهم وتوجهاتهم عمودية تجاه القانون أكثر مما هي أفقية تجاه أعرافهم وتقاليدهم وذكرياتهم.

16 يقول ميشيل فوكو معرفاً السياسة الحيوية: "إنها التكنولوجيا الجديدة للسلطة ... وهي تتعلق بمجموعة من العمليات والإجراءات، مثل نسبة الولادة والوفاة ومعدل الخصوبة والإنجاب ... إنها الموضوعات الأولى للمعرفة والأهداف الأولى للسياسة الحيوية في المراقبة". انظر (فوكو 2003، 236).

لم تعد العلاقات الأسرية تعيش على التراكم، كالواجب والإحسان وأهل الحكمة والفضيلة—وهي مفاهيم يخترنها التقليد الديني—بل أصبحت تخضع لأخلاقيات جديدة تسمى بالصالح العام، ويبدو أن محمد عبده كان واعياً بجوهر هذا التحول من الأخلاق إلى القانون، فرغم دعواته المتكررة إلى حصر الإصلاح في البنات والإجراءات الإدارية داخل المحاكم الشرعية دون الشريعة، إلا أنه كان من اللافت أنه اعتبر "إصلاح الأسرة مشروطاً بإصلاح المحاكم" (Asad 2003, 228)؛ فقد استوعب أن إصلاح الأسرة لم يعد بيد أفرادها، بل بيد القانون الذي تحتضنه المحاكم.

ج. من الأخلاق الدينية إلى الأخلاق العقلانية

ما أتت به علنة الأسرة هو أخلاق ذاتية مستقلة تختلف عن الذاتية الصوفية المعهودة في الثقافة الإسلامية؛ فقد أصبح الفرد معيار ذاته يُحس بالسيادة، وغدت الالتزامات الدينية شأناً خاصاً، مما وسع من الخيارات المتاحة للفرد (Asad 2003, 226). وأمام تراجع المعيار الديني وتعدد الاختيارات، تم الاحتكام إلى العقل العلماني وترافق ذلك مع شعور بالاستقلالية الأخلاقية، كاتساع هامش اختيار نمط الحياة مع الشريك، سواءً كانت ليبرالية أم محافظة. ولئن بدت الذات الأخلاقية العقلانية الحديثة مستقلة، فإنها لم تفلت من قبضة قانون الدولة حيث خبا وهج السيادة مع الآلة البيروقراطية وانطفأ نور الاستقلال مع إكراهات نظام السوق، وخير مثال على ذلك إبطال الممارسات المجانية التي ظلت—إلى وقت قريب—تنشط الدورة العائلية، وتبهي غطاءً سميحاً لحماية أفرادها وعلى رأسهم المرأة. فالحدائق لم تستطع استيعاب الأفعال المجانية التي تمارس—باستمرار—نوعاً من المقاومة، فجعلتها قابلة للتقويم المادي، وقد عبر كل من بيير بورديو ماكتتير (Bourdieu 1994, 180–181; MacIntyre 2007) عن هذا المعنى بالقول: إن الترتيبات الاقتصادية قد نشأت ضد غرس الفضيلة، وقد دفع طرح مفهوم الأجر في العلاقات الإنسانية إلى العدمية.

د. زحف القانون وأقول الواجب الأخلاقي

أصبح أفراد الأسرة أشخاصاً معنويين بالمنطق القانوني، وغدت الواجبات الأسرية موضوعاً للتفاوض عوض أن تكون موضوع امتثال لها بوصفها التزامات دينية. فمع تمدد لغة القانون بين مفاصل الأسرة وغياب التوسط الفعلي بأقول لغة الواجبات لحساب لغة الحقوق، حدث شرح بين منطق حاجات الأفراد ومنطق حياة الأسر، تجسد من خلال تنامي الفجوة بين التنشئة الأسرية والواقع المعاش، وزرع التوتر بين ما هو كائن (حيث الاستطراد الأخلاقي وصوت الواجبات) وما ينبغي أن يكون (حيث القانون والحقوق الممكنة)، حتى بدت العلاقات الأسرية كأنها مصطنعة. صحيح أن اكتساح القانون للأسرة حمل معه إمكانات متعددة من ضبط للعلاقات تحت مسطرة الحقوق والواجبات؛

بحجة ضمان استمراريتهما، لكن المفارقة هي الانسحاب التدريجي للتواصل الفعلي بين أفراد هذه المؤسسة.

4 فعالية النقد الأخلاقي في تقويم علمنة الأسرة

إذا كانت الفكرة المركزية في نقد الأسرة الحديثة هي فصل الأخلاق عن الدين، فكيف سيعمل المنهج الائتماني على ربط الأخلاق بالدين، وكيف سيؤثر ذلك في إعادة توجيه وتقويم الأسرة الحديثة؟ في المقابل إذا كان فصل الأخلاق عن الدين قد تم بفعل السلطة والقوة لدى أسد، كيف نستشف من المنهج الانتروبولوجي معالم إعادة إنتاج الأسرة ذاتها من جديد في استقلالية عن كل تمنيظ قانوني؟

يرى طه أن سر هذا الفصل الذي حكم الرؤية الدهرانية هو التنكر للآمرية الإلهية؛ فالدهرانية تحمل تصوراً باطلاً عن علاقة الله بالإنسان يلزم عنه علاقة باطلة بين الأخلاق والدين أساسها الفصل لا الوصل، ومن هنا يقدم النموذج الائتماني نفسه بديلاً عن النموذج العلماني. لن نتناول هنا كل عناصر الأنموذج الائتماني، ولكن سنركز على عنصرين لهما ارتباط وثيق بتقويم نموذج الأسرة وهما: مبدأ الإيداعية ومبدأ الفطرية.

لنشرع بالمبدأ الأول وهو الإيداعية. كان من انعكاسات علمنة الأسرة الحديثة حصول آفة التربُّب؛ فالدهرانية توجهت إلى الإنسان بدل الله، فأصبح الإنسان قادراً على تحديد مصيره، وامتلاك زمام أمره مستقلاً عن أي قوة غيبية مما أدى إلى تسيده. وقد كان من نتائج المبدأ العلماني في تعظيم الإنسان وما ورثه من أخلاق المروءة الاستغناء التام عن القوة الغيبية، وفقدان الحس الأخلاقي الديني الذي هو عماد الأسرة، وذلك بانقلابها من أخلاق المروءة إلى أخلاق الإمعية، وفقدان كل فرد القدرة على الارتقاء بها أخلاقياً؛ إذ لم تعد هناك مرجعيات ولا ثوابت واضحة للأسرة حتى غدا أفرادها غير قادرين على تحديد هويتهم الشخصية، فهم يتقبلون بحسب نوازعهم الذاتية ومصالحهم الفردانية إلى حد الرغبة في تملك كل شيء. يقترح طه للفروج من هذا التحول الذي عرفته الأسرة أخلاقاً تستند إلى المعية الإلهية ليعيد مبدأ الإيداعية تقويم علاقة الدين بالعالم الذي تنبني عليه مسألة ربط الأخلاق بالدين في مقابل تسيده الإنسان أو إرادة القوة التي تحكم علاقته بالوجود. إن سبب فصل الرؤية الدهرية الأشياء عن خالقها الأصلي هو إرادة نسبتها إلى الذات الإنسانية، والحال أن نسبة

الأشياء إلى الإنسان نفسية، أما نسبتها إلى خالقها فهي روحية، ذلك أن قوة نسبة الأشياء إلى خالقها تكمن في الحيلولة دون التربُّب من جهة، وفي أن يصبح الخالق هو الوسيط بين الإنسان والأشياء التي هو صاحبها من جهة ثانية. "فالإيداع هو أن تملك ما تملك، لا ابتداء أي بنفسك، وإنما بواسطة، أي بخالفك الشاهد لك وعليك؛ بحيث يكون عبارة عن أمانة يودعها لديك. فالوديعة إذن هي الشيء الذي يجعله الخالق الشاهد في حوزتك، مُوكلاً إليك أمر رعايته. وكل ما يوكل إليك الخالق رعايته يقتضي حقوقاً لك وحقوقاً عليك، إلا أن التمتع بحقوقك فيه موقوف على أداء الحقوق التي عليك بشأنه" (عبد الرحمن 2014، 99). يستشف من هذا النص لطف توسيع مبدأ الإيداع لحس المسؤولية؛ سواء داخل المجتمع أم الأسرة، فليس الإنسان هو مركز الكون، وكل ما هو تحت تصرفه من أشياء أو ذوات هو مستخلف فيه. إن مبدأ الإيداعية يمنع تحول أخلاق المروءة إلى إمعية داخل الأسرة، بحيث لا يتصرف ويتقلب وفق مصالحه فقط، فالإيداعية تستند إلى الشاهد الأمثل، وتوجه وتسد أخلاق الأسرة الحديثة العلمانية المحتفية بالإنسان وبِعظمتها وقدرته على تدبير أموره بمعزل عن أي توجيه وإرشاد رباني.

أما بخصوص المبدأ الثاني من مبادئ الأثمانية وهو الفطرية، فهو مقابل لمفهوم الطبيعة التي باتت هي مصدر الإلزام، ومع مفهوم الطبيعة صار الواجب الأسري أقرب إلى العيب بالحقوق، وهو مفهوم علماني وهي يعظم الحقوق وينبذ الواجبات؛ وقد تحولت الطبيعة إلى حظوظ هدامة لأسس الأسرة السليمة، كحظ الفصل بين الولد والابن مثلاً، وحظ الفصل بين الجنس والإنجاب. أما مفهوم الفطرة فيسمح لنا بتسديد ما وقع من اعوجاج في الأسرة الحديثة، وذلك بنقل الإلزام من قاعدة الحقوق الطبيعية إلى قاعدة الواجبات الوجدانية التي مقتضاها أن "مجموع القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خلقاً... تحدد كيف ينبغي أن يكون خلقاً" (عبد الرحمن 2006، 127). فبدلاً من استنباط الأخلاق من حالة الطبيعة، يقترح علينا طه أخذها من الفطرة الأولية التي هي خطاب إلهي للآدميين في عالم الغيب، لذلك تظل الأخلاق الحية محتفظة بذكرى هذه الألوهية؛ إذ من مقتضياتها تطابق الآيات التكوينية والآيات التكليفية، فيحفظ التوازن بين الحقوق والواجبات داخل الأسرة؛ إذ يتمتع أن يكون حق دون واجب يقيد طالبه (عبد الرحمن 2006، 123). وإذا تحقق هذا فلا مكان للحظوظ التي هي سبب مآسي الأسرة الحديثة.

إن طه يقترح إذن حلاً للخروج من النفق المظلم الذي دخلته الأسرة الحديثة، فلكي تحفظ نفسها من الأزمات الناتجة عن مبادئها العلمانية يقترح النموذج الأثماني مقيداً إياه بالعناصر الآتية:

- استحضار معية تفتني آثار معية المتعالي مع خلقه، وهذا التعلق بالله يمنع الفرد داخل الأسرة

من أن ينقلب إلى إمعة حتى وإن خالط غيره، فلا تصاب فرديته بالاختلال ولا مكانته بالاهتزاز.

- ربط التزامات أفراد الأسرة بالقيم الأخلاقية التي أساسها الفطرة الدينية، وهي تزيد الفرد وأسرته خلقاً وإنسانية، فينتقل من الالتزام المهن داخل أسرته إلى الالتزام القيم الذي تتوارى معه كل إمكانيات التسبب الأسري من ادعاء الحظوظ وكثرة الرغبات وأشكال اللعب.
- تعلق أفراد الأسرة بالآخرة، فكلمها استحضروا عالم الخلود كانت أفعالهم ومسؤولياتهم ذات آثار بليغة وممتدة.

بخلاف طه الذي يرى ضرورة التأسي بالأخلاق كتقواعد مصدرها الفطرة الأولى، نجد أسد يعتبرها مسألة استطرادية داخل الجماعة تتقاسمها القواعد الدينية والاجتماعية. لذلك لا يعول في تقويم اختلالات الأسرة الحديثة على العناصر الداخلية فقط سواءً كانت ضميراً¹⁷ أو فطرة¹⁸ بل أيضاً على "العلاقات المجسدة بين الناس والتي تتم بكثافة أثناء تنشئة الطفولة، بل أيضاً لدى الراشدين، حيث تتدخل سلطة الأقارب، وأحياناً الأصدقاء في الحالات الخاصة كضرورة لممارسة هذه القدرة أو للتعامل مع عواقب الفشل، ليغدو الجسد والعقل معا موضوعاً للتربية الأخلاقية" (Asad 2003، 247-248)، فالأخلاق—عند أسد—لغة تُبنى داخل الجماعة، أساسها السلطة الخطائية ضد مبدأ التجوهر على الذات أو الهوية.

17 يرى أسد أن الضمير مفهوم حديث، وبالأخص فكرة الضمير الفردي الذي رفع كانط من شأنه باعتباره مكتفياً بذاته، والحال أن الفعل الأخلاقي ليس قائماً في الضمير ولا مكتفياً بذاته، بل هو فعل اجتماعي متعارف عليه؛ لأن الناس يحيونه. يقدم طلال أسد مثالا: "فحينما يتصرف شخص بأسلوب يتعارف عليه الناس بكونه مكروها، فهذا يعني كونه فعلا ملاحظا، كأن يصفوا هفوة صاحب فعل، فنحن أمام فعل أخلاقي، ولكنه ملاحظ من طرف الناس، لكن الغريب أنه حتى وإن كان ملاحظا فهو ليس موضوعا للتداول أمام المحكمة، في المقابل هناك أفعال تخضع للتقاضي مثل التعاقدات التي تتطلب تقصيا حول سلوك غير قابل للملاحظة كسألة النية"، هكذا يعيد طلال النظر في التمييز الوضعي المنسحب على الثقافة الإسلامية بين الأخلاق كشأن داخلي مجالها الضمير غير قابل للملاحظة، والأحكام القانونية كأفعال خارجية يمكن عرضها في المحاكم أمام الملاء. انظر (Asad 2003، 24).

18 إذا كان طه يعتبر أن الفطرة هي الذاكرة الأصلية للإنسان التي تحفظ ذكرى شهادتها بالتوحيد الذي هو أساس الفعل الأخلاقي، فإن أسد يعتبر الفعل الأخلاقي حصيلة سيرورة منضبطة من التربية والتعلم. انظر (عبد الرحمن 2014، 36).

فإشكالية أسد هي تديير الأخلاق بين الأفراد والمجتمع في وجه السلطة الحديثة، لذلك يمكننا استنباط بعض الحلول انطلاقاً من تشخيصه الانثروبولوجي لمآلات الأسرة العلمانية الحديثة. وحتى تضمن إعادة إنتاج نفسها من جديد، لا بد من مراعاة العناصر الآتية:

- إذا كانت الممارسة الدينية تحتاج إلى الجماعة؛ إذ "يمكن للشخص أن يؤدي الصلاة بمفرده، لكن عليه أن يتعلم الأداء الصحيح للصلاة مع الآخرين" (Asad 2003, 243) فإن الأسرة أخرى بهذا الاحتياج، ذلك أن الواجبات الدينية هي حصيلة العلاقات الاجتماعية، وأن إصلاح الأسرة رهين بإعادة تحصيل وتقوية الجماعة التي ظلت في السابق تحمي الأسرة بتسديد اعوجاجاتها ومدّها بالنموذج الصحيح. وذلك اعتماداً على الأعراف والشرايع والموروث كعناصر تعطي الأولوية للعلاقات الأفقية على العمودية، للتخفيف من حدة تدخل أصناف السلط الحديثة في ممارسة التحكيم ابتداء بالقانون وانتهاء بالمحاكم. فقد كان يعتبر الجوء إليها للتقاضي مؤشراً على إفلاس كل من الجماعة والعصبة والأسرة في تديير وحل مشاكلهم.

- ليس غرس الفضائل الأخلاقية مسألة متوقفة على الفطرة الأولى، بل إنها تتعلم عبر وسائل كالنثشة والتقليد والتعلم والمحاكاة "فالتزامات الأبناء تجاه آبائهم وآبائهن بقدر ما هي دينية" (Asad 2003, 243) هي التزامات اجتماعية، لذلك ظل مكان الأخلاق هو التقليد بالمعنى الذي يعرفه فيلسوف الأخلاق ماكنتير "كامتداد تاريخي استدلالي مجسد اجتماعياً" (MacIntyre 2007, 223). وما النقاشات المستمرة حول قضايا الإسلام الأخلاقية كالمروءة، والواجب، والإحسان، والتسامح إلا دليلاً على جزء من هذا التقليد الديني الإسلامي المتنوع كما هو جزء من غيره (Asad 1986, 16).

- ليس انفصال الأخلاق عن الدين نسياناً للبيثاق الغيبي، بل هو بفعل السلطة والقوة، فهي التي وضعت استراتيجية الفصل بقصد تمكين الفعل القانوني من تطويع وتربية الذوات داخل مجال يسمى بالأخلاق العامة الجديدة؛ ولما كانت سلطة القانون ونظام السوق قد أفرزا أخلاق التعاقد يجعلهما أفراد الأسرة ذوات صورية معنوية محضة علاقاتها طارئة بالاصطلاح القانوني، حيث تتلاشى معها كل الاستعدادات الأخلاقية الدينية المتراكمة في الزمن، فإن أسد يقترح في المقابل أخلاق المشاركة التي تقوم على سلطة النموذج بإرجاع علاقات أفراد الأسرة فعلية مبنية على القوة الاستطرازية للتقليد أساسها فكرة النموذجية أو المرجعية الأبوية والتي تحول دون تسلسل كل أولئك الوسطاء—سواء كانوا خبراء أم مستشارين نفسانيين—الذين يبيحون لأنفسهم التدخل في الشأن الخالص باسم القانون، بهذا يمكن إعادة التواصل الفعلي بين أفراد هذه المؤسسة.

5 مآلات الأسرة المعاصرة بين النموذج الائتماني وتحديات العولمة

يراهن طه على قيمة ودور الأسرة في سبيل النهوض بجدائة إسلامية، إذ بالالتزام الأخلاقي يتشرب كل فرد القيم الفضلى والحسنى التي هي أساس الفطرة البشرية، فالأخلاق—عند طه—لا يقف أثرها عند الفرد أو الأسرة بل يمتد إلى المجتمع والإنسانية جمعاء، "فيقوم كل منهم بأفعاله على اعتبار أنها لا تزيد في أخلاقيته وإنسانيته داخل أسرته هو فحسب، بل إنها تزيد في أخلاقية وإنسانية الخلق جميعاً داخل العالم كله" (عبد الرحمن 2006، 139). فطه يعول كلياً على أن تشرب واستبطان الأفراد للأخلاق يشكل منطلقاً لتحسين وزيادة أخلاق البشرية؛ لأنه ينظر إلى الأسرة باعتبارها النواة الأساسية لإصلاح المجتمع، والوسيط المكلف بمهمة تثبيت الناس ككائنات أخلاقية اجتماعية. فالأسرة نموذج للانتماء يُقتدى به من طرف كل المؤسسات والبناءات الاجتماعية الأخرى؛ لقدرتها على رسم معالم العلاقات الاجتماعية¹⁹، ولتفردها بالقدرة على تزويد أعضائها بالشعور بالأمان مما يضمن عملية اندماجهم، وبقدرتها على المأسسة وما تحيل إليه من فعل التماسك والثبات (Bour-dieu 1994, 139). لكن ما حصل هو أنه بفعل العولمة تمت زحزحة هذا النموذج باقتلاع العلاقات الأسرية من سياقاتها المحلية الخاصة وإعادة تشكيلها في نطاق زمني ومكاني غير محدد، وقد استند هذا الاقتلاع إلى ثلاث ركائز أساسية:

الأولى: انتزاع العلاقات الاقتصادية من بناها الاجتماعية، كما عبر عن ذلك الانثروبولوجي الاقتصادي كار بولاني،²⁰ فأصبحت العلاقات الأسرية رهينة نموذج اقتصادي محض، وقد غمرتها روح المصلحة المادية التي أدت إلى تعميم الاستعدادات الحسابية وما ترتب عنها من تآكل روح التضامن وتشكل الفردانية بدل القرارات الجماعية، فقد أدت القوة الاقتصادية إلى الحد من

19 يقول طه: "فالأسرة هي إذن منشأ العلاقة بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة." انظر (عبد الرحمن 2006، 100).

20 لقد انتبه كارل بولاني إلى التحول والمنعطف الكبير الذي حدث في العصور الحديثة حيث تحرر الفعل الاقتصادي من كل الدلالات وانسلخ من الأسس الاجتماعية التي ظلت تغلفه وتوجهه، مثال لا تتم التجارة في العلاقات الاجتماعية مع أي كان ذلك أنها تخضع لضوابط، حيث تجري أمام شهود يضمنون باختيارهم العملية ويتم اختيارهم من بين فاعلين يتمتعون بالمعرفة ولهم سمعة بين الناس. انظر (بولاني 2009).

قوة التلاحم داخل الأسرة مع تعليق قوانينها (Bourdieu 1994, 190)؛ إذ يبعد العثور على الذات الحاسبة بين أفراد الأسرة؛ لأنها ببساطة قد نُشئت أخلاقياً على الدخول في لعبة التبادل دون مصلحة ودون حساب، وهو ما جعل بيير بورديو يعتبر أن هذه المؤسسة بالضبط ظلت تنكر وتتجاهل الحقيقة الموضوعية للمبادلات الاقتصادية باستماتة منطقتها الأخلاقية في إقصاء ونفي كل أشكال التسعير وإضفاء القيمة النقدية على تعاملاتها؛ إذ يستحيل دفع الأجرة لابن أو الزوجة (Bourdieu 1994, 180)، ذلك أننا بصدد مفهوم المجانية كما هو في علم اجتماع العائلة، الذي يقابله أخلاقياً مفهوم الصبر (جاهل 2009، 92). لكن مع تَعَوُّل نموذج العولمة الاقتصادي— كما حدده السوسيولوجيون— ودنوه من الأسرة تراجعت أخلاقية الإرشاد والتوجيه والتنشئة والتضحية وغدا من يمتلك النفوذ المالي داخل الأسرة هو من يقرر وهو صاحب السلطة، ضارباً بذلك كل أشكال السلطة الرمزية المتركمة للأبوين من امتثال واحترام وطاعة.

الركيزة الثانية: العولمة، وهي— بحسب المصطلح الإنجليزي globalization— منح الشيء طابع العالمية بجعل مجال تطبيقه عالمياً (Webster 1991, 521)، أي تعميمه وتوسيع دائرته ليشمل الكل قسراً أو طواعية، فقد حصل تدفق هائل من القوانين والمواثيق الدولية التي تخص الأسرة وتمس طبيعتها، إذ لأول مرة كان حظ المواثيق والقوانين الدولية من مدونات الأسرة لا بأس به عبر إدراج ذلك الكم من القضايا التي تخص الصحة الجنسية والإنجابية، والأمهات العازبات، وإمكانات إنشاء أشكال أخرى للعلاقة الزوجية،²¹ مع إعادة النظر في القوامة، والولاية الشرعية على الأبناء باعتبارها تضييقاً للحريات، مما حدا بالبعض إلى الدعوة إلى القضاء على البناء القيمي والأخلاقي كعائق، وذلك لضرورة إخضاع كل الأحكام الشرعية التي تخص الأسرة إلى المقولات الكونية؛ دون اعتبار لما هو قطعي وثابت، وما هو متغير، خصوصاً وأن الناظم الأساسي لهذه المواثيق هو حقوق الإنسان وما تتميز به هذه المقولة من طابع تفرنجي على شاكلة الدمى الروسية؛ إذ لانفك نخرج من حق حتى ندخل في المطالبة بحق آخر، فبعد المساواة أصبح الحديث عن النوع، ثم جاء بعد ذلك الإجهاض الذي يوظف كقائمة وسند للإباحية، ثم المساواة في الإرث. لقد توقف التعامل مع الأسرة كمعطى فعلي، بل أصبحت تُبنى في ظل سيل من المقولات والمبادئ القانونية التي عملت على خلق استعدادات

21 يميز طه بين "العلاقة الزوجية" و"العلاقة الزوجية" إذ تشمل الأولى كل أصناف الاقتران سواء كانت مستندة لعقد أو غير مستندة، في حين لا تنطبق الثانية إلا على الاقتران الذي يتم على مقتضى الأحكام والقوانين المعهودة في مدونات الأحوال الشخصية. انظر (عبد الرحمن 2006، 100).

وأحاسيس سمحت بشكل جديد من الامتثال الأخلاقي الصوري التعاقدية، وبأنواع مختلفة من المعرفة والفعل والرغبة الممكنة، فأصبحت ثقافة الحق تغلب ثقافة الواجب، وغدا مفهوم الحرية يعلو على مفهوم الالتزام، وحلت القيم التعاقدية محل القيم التراحمية، وتآكلت معها مفاهيم كالتضحية والصبر والإيثار، وهي مفاهيم تمتح من الأخلاق الدينية.

الركيزة الثالثة: بما أن العولمة هي تعميم نظام الخبرة كنظام مجرد (Giddens 2006, 18) ونمط من المعرفة التقنية المستقلة عن الفاعلين الحقيقيين الذين هم أفراد الأسرة، فإن إحدى تجليات اقتلاع العلاقات الأسرية من سياقها الخاص هو التوسط المنتظم للخبراء النفسيين والاجتماعيين والمساعدين الاجتماعيين وأصحاب الدعم العائلي بإقحامهم شفرات مجردة لا تتماشى مع الإيقاع الحقيقي للأسرة، وقد ترتب على هذا نتيجتان، أولاً: تعطيل فعل التواصل الطبيعي بين أعضاء الأسرة، ووأد كل إمكانية لإبداع آليات ومهارات عفوية لتجاوز الخلافات وترميم الذات، ثانياً: إفراغ الأسرة من خلال جعلها قابلاً مجرداً بعيداً عن كل مضمون أخلاقي حيوي، علماً بأن الحياة الأسرية في خضوع مستمر لمنطق استطرادي متجدد، وليست قوالب مجردة، إذ إن هذا التباعد بين منطق الخبراء وواقع الأسرة لم يزرع سوى الريبة والحذر تجاه هذه الوسائط التي أفرغت الحياة الأسرية من محتواها التقليدي بإحداثها لتأثيرات موعولة، وتجلت خطورة تدخل سلطة الخبر في الأسرة من خلال مستويين: الأول يعمل على التحطيم التدريجي للغة العادية، ليس بقصد تجاوزها بل لاستخدام فتاتها بإعادة تجميعها في شبكات إحصائية أو رقمية رياضية مبسطة لينبع بذلك من تشكل أي لغة وسيطة تواجه نصاب السيطرة (جاهل 2009، 39)، والثاني—وهو مترتب عن الأول—يمثل جسر عبور لبرامج العولمة المتمثلة في المواثيق والاتفاقيات الدولية دون مراعاة للتخصيصات باسم الحقوق الكونية.

أمام هذه الأشكال الثلاثة من الاجتثاث العولمي، ما الذي يمكن أن تقوم به الأخلاق الأثمانية لإنقاذ وضع الأسرة؟ يقر طه بأن العولمة ليست حالة للعالم وإنما هي فعل مستمر فيه (عبد الرحمن 2013)، وهي فعل حضاري غربي بامتياز²²، ولذلك يقترح تقويماً أخلاقياً من خارجها وينهل

22 لظه توصيف خاص بالعولمة، فهي—في نظره—إعقال العالم؛ بتحويله وحصره في مجال واحد من العلاقات عبر سيطرات ثلاث: اقتصادية وتقنية وشبكية، حيث عملت كل واحدة منها على إرباك أخلاقي لدوائر الحياة كإخلال الأولى بمبدأ التزكية الذي يتنافى التسلط الاقتصادي ولغة المصالح، وإخلال السيطرة الثانية بمبدأ العمل حيث استبدل التقني بالمعرفي وهيمن عليه، بل أصبح يقرر مصير

من الدين الإسلامي؛ لكونه خاتم الديانات أولاً، ولحتمية زمنه الأخلاقي ثانياً. ويضع طه معايير أخلاقية لتسديد تلك الاعوجاجات²³ التي عصفت بالمجتمعات وعلى رأسها الأسرة المعاصرة التي تقوم على ثلاثة مبادئ هي: مبدأ الاعتبار في وجه السيطرة التقنية، ومبدأ التعارف في وجه سيطرة وتدفق المعلومة، ومبدأ ابتغاء الفضل في وجه اكتساح منطق السلع، وكل مبدأ من هذه الثلاثة يقابل شكلاً من أشكال السيطرة والانحراف الذي أحدثته العولمة في الأسرة. سنركز هنا على المبدأ الثالث فقط؛ لاشتغاله على التقييم الأخلاقي لأعتى وأقوى عنصر في العولمة وهو العنصر المنبثق عن الفعل الاقتصادي الذي عمل على تفكيك الأسرة باختراقها عبر مفهومين أساسيين هما: تغيير بنيتها باسم التنمية الاقتصادية، وشل طاقتها باسم المصلحة. اقترح طه مبدأً أخلاقياً سماه مبدأ ابتغاء الفضل، ليرفع الاقتصاد من رتبة المنافع المادية إلى المصالح الخلقية، وهو هذا يربط الفعل الاقتصادي بالاعتبار الخلقى، ذلك أن السلعة تكسب قيمة خلقية فضلاً عن قيمتها التجارية عبر تغيير مدلول التنمية الاقتصادية لتصبح تركية للمال والحال. إنها إرجاع الملكية إلى الخالق المالك الحقيقي (وكان طه يشير إلى مبدأ الاستخلاف) حتى لا ينجر صاحب المال إلى الطغيان، هكذا لا يصبح المال إلا وسيلة للتقرب إلى الله عز وجل. ولما كان الفعل الاقتصادي فعلاً ملموساً، وجب أن تدخله المعاني الروحية لتغدو التجارة تبادل أفضل تعرج بالمستهلكين إلى الأفق الروحي، وتصبح القيم الأخلاقية من صلب عملية التنمية الاقتصادية، أي أنها وسيلة إلى مزيد من التخلق.

ويمكن هنا إيراد اعتراضين سوسولوجيين:

الأول: هو اقتراح طه تقويماً أخلاقياً خارجاً عن المنطق الاقتصادي للعولمة، أي ليس من جنسها، (عبد الرحمن 2013) ويقصد بذلك الأخلاق الإسلامية؛ ولكن من بين آثار التحديث العولمي

الناس، وأخيراً سيطرة الشبكة في مجال الاتصال والتي عملت على تدمير التواصل وما يحمله من أسبقية المضامين على الإشارات والمعروفات على المعلومات. انظر: (عبد الرحمن 2006، 78، 81، 83)

23 تمثل الحلول الأخلاقية التي اقترحها طه لمواجهة الآفات الأخلاقية للعولمة في: مبدأ ابتغاء الفضل، وهذا

يفترض عنصرين: الأول تكامل الاقتصاد مع المقومات الأخرى، ثانياً الاتصال بالأفق الروحي، تم مبدأ الاعتبار والذي يفترض هو الآخر أولاً مسلمتين: النظر في الأسباب الحكيمة عوض العلل السببية، ثانياً النظر في المال عوض التركيز على الحال، وأخيراً مبدأ التعارف الذي يقتضي عنصرين: أسبقية التعارف على الاتصال لكون الأول مسألة أخلاقية محمودة، والثانية أن التعارف يقتضي علاقة أخلاقية من احترام وتسامح، وهو لب الاعتراف. (عبد الرحمن 2006، 89، 93، 96).

المكره هذا التشطي الأكسيولوجي والمعياري والقانوني لمجالات الحياة، ذلك أن ثمة مبادئ أخلاقية ومعاني روحية داخل المنطق الاقتصادي، وهو يعمل جاهداً على تعميمها لضمان إعادة إنتاجها. ألم يحصل التوافق بين الرأسمالية في ثوبها الأول والبروتستانتية التي عملت على عقلنة الدين جاعلة الروح الحسابية من صلب أخلاق اللاهوت المسيحي²⁴؟ يزداد الأمر استفحالاً مع العولمة حيث أفرز المنطق الاقتصادي المتوحش أخلاقيات من جنسه،²⁵ بل نجح إلى حد ما في تعميمها وتسويقها مثلما أفلح في تسويق البضائع والسلع، لعل أهمها ثلاثة: الأولى: أخلاقيات المنافسة والربح مقابل أخلاقيات الصالح العام، والثانية: أخلاقيات عدم الانتماء للجماعة وترنخ الهوية كنتاج لوتيرة تحولات الفعل الاقتصادي اللاهث وراء الربح. فالعلاقات الإنسانية المنبثقة من هذا المنطق الاقتصادي المهيمن تتسم بضعف الكثافة الأخلاقية (Durkheim 1989, 360) بالمعنى الدوركايمي، حيث تعرف انقطاعات بحسب المد والجزر الذي يطرأ على الفعل الاقتصادي، فهي ليست ثابتة وليست ذات مرجعية راسخة. والثالثة: أخلاقيات أسبقية الصراع من أجل الحياة عوض الاتحاد من أجل الحياة. ولكن في ظل هذا الوضع، هل ستظل أخلاقيات العلاقة داخل الأسرة نموذجاً يُحتذى في باقي العلاقات كما تصورهما طه؟ (عبد الرحمن 2006، 100).

الواقع أنه لن تسلم الأسرة من الاقتصاد المعلوم وروحه الأخلاقية، فحتى إن جُوبت العولمة بأخلاق من خارج مرجعيتها ستظل لها الغلبة مادامت السيادة لها على أرض الواقع. الاعتراض الثاني مفاده أن الحلول التي يقدمها طه تبدو كأنها داخل حقل فارغ، والحال أن ما يحدد طبيعة المجال الاجتماعي هو موازين القوى، فنحن أمام لغة ومنطق القوة؛ إذ العولمة— كما عرّفها—هي السعي إلى تحويل العالم إلى مجال واحد من العلاقات (عبد الرحمن 2013). إنها

24 ثمة نقاش منهجي حول العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق، دار بين طرفين: يمثل الأول كل من عالم الاجتماع ماكس فيبر، واللاهوتي إرنست ترولتش، ويمثل الثاني كل من الاقتصادي الماركسي رودولف ستامرلر والمؤرخ هيوغ ريفر ترور. ويطرح "غي أنكير" فكرة السببية الدائرية، باعتبار أنه ليس هناك عامل واحد حاسم في التأثير، سواء بالنسبة لنمط الإنتاج— كما طرحته الماركسية—أم بالنسبة للتوجه الديني الكالفيني كما طرحه فيبر وأتباعه. انظر: (Lallement 2006, 231; Guy 1972, 147).

25 يرى جون لوك أن الممارسة الاقتصادية طريقة تربط الأفراد بالعالم المحيط بهم وتشكل طبيعتهم، لذلك قد تصبح الأنانية من الفضائل (أخلاق) ما دام المنطق الاقتصادي يقوم على فكرة سعي الناس إلى تحقيق المنفعة الذاتية. انظر (Taylor 2014, 51: 2).

فعلٌ؛ بما تحمله الكلمة من قوة التأثير مع إرادة الاستمرارية والبقاء، وليست منفصلة عن مراكز القرار الدولية والدوائر الاقتصادية والمؤسسات المتعددة الجنسيات التي تعمل—باستمرار—جاهدة من أجل الحيلولة دون تغليب منطق الأخلاق على منطق الربح المادي السلبي. فأبي نموذج أخلاقي قد يقف أمام مقتضيات منطقها الاقتصادي في "إتلاف الخيرات الاستهلاكية التي تهاوت أثمانها؛ حفاظاً على مصالح المنتجين؟ يمكن تبرير هذا الإتلاف من الوجهة الاقتصادية بصحته الموضوعية" (Weber 1992, 416)، مثل رمي الطماطم في البحر وإحراق البن. إنه يلي أخلاقيات ومقتضيات القوانين الداخلية للفعل الاقتصادي المتمثلة في الحفاظ على سيرورة الإنتاج عبر قانون توازن العرض والطلب؛ مجسداً بذلك أعلى مستويات العقلنة الاقتصادية التي تسهر عليها هذه الدوائر الرأسمالية الكبرى وتحميها، ولعل الخلفية الفلسفية للحقل الفارغ من إرادات القوة جعلت طه لا يلقي بالألّ لقوة القانون، بل اعتبره أيضاً ضحية لتغير العادات والسلوكيات بعد ما كانت مهمته تتمثل في وضع قواعد لما يستقبل من الأحداث؛ وفق قيم أخلاقية محددة بحيث يكون مقوماً للمسالك وموجهاً للمطالب (عبد الرحمن 2006، 115). إن الاختلاف بين طه وأسد فيما يخص اجتناب الأخلاق هو أن الأخلاق عند طه مرتبطة فقط بالميثاق الغيبي وأن فصلها عن الدين جاء نتيجة الإخلال بمقتضياتها ونسيان الميثاق الذي جرّ عليها صنوفاً من آفات التسيد والترّبّب، في حين يرى أسد أن هذا الفصل قد تم بفعل السلطة والقوة؛ إذ لم يُجرم القانون من وظيفته في دعم الأخلاق كما تصور ذلك طه و"التمثلة في إقراره لما ينبغي أن يكون داخل الأسرة ضمن ما تقتضيه الفلسفة الأخلاقية للأسرة" (عبد الرحمن 2006، 115). لقد تمّ وضعُ استراتيجية فصل الأخلاق الدينية قصد تمكين الفعل القانوني من تطويع وتربية الذوات داخل مجال يسمى بالأخلاق العامة الجديدة،²⁶ وهذا ابتكار جديد لم يكن بالإمكان وجوده إلا بعد تحرير القانون من سلطة التقليد الديني التي ظلت تمنعه من التمرکز كأداة في يد الدولة الحديثة، فاستحضار هذه الاعتبارات السوسولوجية

26 حول عدم حيادية القانون وكونه أداة قوة وتطويع، وأحياناً أداة هدم، يرى بورديو أن القانون المدني يسير في اتجاه تفكيك الأسرة، وقد طرح مجموعة من المشاكل على أهل بيارن Béarnais—قرية في جنوب فرنسا—الذين عانوا الأمرين للحفاظ على الأسرة القائمة على حق الابن البكر في الميراث، في الوقت الذي فرض عليهم القانون القسمة بالتساوي، مضطرين إلى اختراع كل أشكال الحيل للالتفاف على القانون بقصد الحفاظ على ديمومة المنزل ضد قوى الاختراق التي أدخلها عليهم القانون. انظر (Bourdieu 1994).

قد يسهم—إلى حد ما—في توسيع النقد الائتماني الأخلاقي وذلك بمراعاة المآل—بلغة الفقهاء— حتى يسمح بفك شفرة العبور من لغة الأخلاق كما يطرحها طه إلى منطق الحياة الاجتماعية المتغيرة.

خاتمة

تكمن قوة الصرح الفلسفي لطه في قدرته على إبداع نسق أخلاقي بمعايير حديثة مشبعة بالثقافة والتراث الإسلامي، وقد أخذ على كاهله مهمة تشخيص أمراض الحداثة الغربية وتصويبها. إن من حسنات هذا الصرح أيضاً إخراج الأخلاق من حقل الممارسة والسلوك إلى حقل التأمل والنظر العقلي المسدد فيها؛ إذ لظالم ردد أن "من لا عمل له لا عقل له؛" تحاشياً لكل صنوف العقول المجردة. فهل يفلح هذا الصرح الائتماني الأخلاقي في أن يخرج إلى حقل التدبير الاجتماعي؟

صحيح—كما يقول طه—أن السلطة التدييرية هي حق الجماعة، وأن الفعل الأخلاقي مسألة مثارة واصطفاء لا يظفر بمقام التسديد فيه إلا من تخلصت أنفسهم من أدران وحظوظ الشهوات مادياً ومعنوياً؛ حتى صارت بصيرتهم أقدر على استقبال آثار الوحي تمثلاً وتأسياً وصحبة، وتلك هي القلة الفاضلة التي تتكفل بإخراج الصورة الفطرية وتقريبها للناس عبر صور حية للتخلق يتم تجسيدها في حياتهم، ولكن الإشكال يبدأ حينما تتحول الأخلاق إلى قواعد على شاكلة المقولات الآمرية عند كانط؛ إذ تُحرم من قوتها الاجتماعية التي تتحصن بالعلاقات الاستطراذية بين الناس، والتي تمنعها من أن تُنسج في منطقة الفراغ عوض المشترك الجماعي، لتصبح عرضة للتحكم والتلبس من طرف المدعين، فن ذا الذي يمنع أناساً من أن يدعوا حق الأهلية في تدبير شؤون الناس؛ بمقتضى أخلاقهم التزكوية التي حصلوها بمشاربتهم واجتهادهم، وهو الأمر نفسه الذي مارسته الدولة الحديثة في ثوبها الفكري الليبرالي، بادعاءها أولوية التوسط الذي هو جوهر العلمانية؟

المصادر والمراجع

- بولاني، كارلز 2009. التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمنا المعاصر. ترجمة فاضل طباطبا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- جاهل، نظير. 2009. تسديد المنهج علم الاجتماع بمواجهة عنف العولمة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- عبد الرحمن، طه. 2006. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. ط 1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2012. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2013. الحوار أفقا للفكر. ط 1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 2014. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- Agrama, Hussein Ali. 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ankerl, Géza. 1972. *Sociologues allemands. Études de cas en sociologie historique et non-historique avec le dictionnaire de l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber*. Neuchâtel: À la Baconnière.
- Asad, Talal. Responses. 2006. In D. Scott and C. Hirschkind (eds). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Standford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2014. "Genealogies of Religions, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad." *Bulletin for the Study of Religion* 43 (1 February).
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Raison Pratiques Sur la théorie de l'action France*. Paris: Editions du Seuil.
- Durkheim, Emile. 1989. *De la division du travail social*. Paris: Press Universitaires de France.
- Durkheim, Emile. 1990. *Les règles de la méthode sociologique*. Quadrigé: Press Universitaires de France.
- Gauchet, Marcel 1995. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Editions Gallimard.
- Giddens, Anthony. 2006. *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Lallement, Michel. 2006. *Histoire des idées sociologiques des origines a Max Weber*. Éco-

- nomie et sciences sociales: France sous la direction Echaudemaison. Paris: Éditions Nathan.
- Lipovetsky, Gilles. 1992. *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Editions Gallimard.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mahmood, Saba. 2009. *Politique de la piété le féminisme a l'épreuve du renouveau islamique*. Paris: Éditions la découverte.
- Polat, Ayşe. 2012. "A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Issue of Secularity." *Human and Society Journal* 2 (4): 217–230.
- Taylor, Timothy. 2014. "Economics and Morality." *Finance and Development* 51 (2 June): www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2014/06/taylor.htm
- Weber, Max. 1992. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Ed Plon Agora.
- Weber, Max. 1995. "The social psychology of the world religion." In Hans Gerth and Wright Mills (eds). *From Max Weber: Essays in sociology*. London: Routledge.
- Webster's new collegiate dictionary*. 1991. Springfield, MA: Merriam-Webster.

الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال الإمكانات والحدود

هشام المكي

مقدمة

يسعى هذا الفصل إلى بحث إمكانات نسق الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال بنفس نقدي، فهو يسعى إلى استجلاء الإمكانيات التي تقدمها الائتمانية في ميدان تطبيقي محدد، ومكامن النقص أو القصور التي تكتنفها؛ مع الاحتفاظ بواجب التقدير والاحترام للمفكر طه عبد الرحمن. وسنعمد بشكل مباشر على كتاب "دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال". ولا يسعى هذا الفصل إلى تقديم مراجعة للكتاب ولكنه سيقدم قراءة تحليلية نقدية لمضامينه ومنهجيته.

منذ نحو أربعة عقود توجهت مجمل كتابات طه عبد الرحمن إلى إعادة الاعتبار للعلوم الإسلامية وإحياء الإبداع فيها، مع الجرأة على نقد الحداثة؛ بما يقتضيه من إبداع مفاهيم جديدة، والتمكن من أدوات الفكر الفلسفي الغربي نفسه قراءةً وتحليلاً ونقداً، وقد كانت ثمرة هذا الاشتغال الدؤوب ثلاثية بعنوان: "دين الحياء: من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني". خصص طه الكتاب الأول منها لعرض ملامح نسق الائتمانية بعنوان فرعي هو "أصول النظر الائتماني"، وتناول الكتاب الثاني تطبيق النسق الائتماني في مجال الإعلام والاتصال بعنوان فرعي هو "التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال"، في حين خص الكتاب الثالث بعنوان: "روح الحجاب" للرد على شبهات الإنسان المعاصر حول الحجاب (عبد الرحمن 2017).

يتضح من عنوان الثلاثية أن الحياء هو الخلق الجامع بين الكتب الثلاثة؛ فإذا كان الأول عرضاً لنسق الائتمانية وبيان مركزية الأخلاق فيها وعلى رأسها الحياء، فإن الحياء هو علاج الآفات الأخلاقية للإعلام والاتصال، فحين يغيب الحياء يظهر التفرج والتكشّف والتجسس، وهي آفات أخلاقية خطيرة تهبط بالإنسان المعاصر إلى درك الاختيان (خيانة الأمانة)، ولا ينفع حينها إلا العلاج

الائتماني؛ لإلباس الإنسان المعاصر حلّة الحياء فتسمو به إلى مقام الائتمان، والحجاب وثيق الصلة بالحياء فهو مظهره الظاهر.

1 التحديات الأخلاقية للإعلام والاتصال

سنقدم خلاصات مكثفة عن مضمون كتاب "دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال"، بهدف فهم تطبيقات النظرية الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال وللبناء عليها نقدياً فيما بعد. يضم الكتاب ثلاثة أبواب يعالج كل منها آفة من آفات الإعلام والاتصال، وهي: التفرج، والتجسس، والتكشّف، ويضم كل باب ثلاثة فصول تتبع المنهجية نفسها وتتناول: الآفة الأخلاقية، وطريق الفقه الائتماني في التصدي لها، ومنهج الفقه الائتماني في علاجها والوقاية منها.

"التفرج" هو الآفة الأولى التي حددت علاقة الإنسان المعاصر بالشاشة وجعلت منه ناظراً ميتاً فقد خلّقي الحياء والأمانة، فانتقل من حالة النظر العادي إلى حالة المتفرج (الناظر الميت)، وعلاج هذه الآفة يكون بإعادة الإنسان إلى مقام الناظر الشاهد وهو المقام المأمول. وقد نجم موت المتفرج عن ست خصال: الأولى: "التوسط بالصور"؛ فالصور واسطة بعضها إلى بعض وهي واسطة إلى المدرّكات الأخرى، وهي واسطة بين المتفرج والآخرين. الثانية: "الرغبة في تملك المصورات"؛ إذ إن نظر المتفرج يزدوج باللمس، فكأن عينه أصبحت يداً تمسك بالمنظور إليه. الثالثة: "تأذي القدرات"؛ فالمتفرج يتضرر جسمياً ونفسياً وفكرياً بسبب نمط استهلاكه للصور. الرابعة: "الإغراق في التوهم"؛ فقد نقل الإعلام الحالي الصور من وضع المحاكاة إلى وضع "إبدال الوهم بالحقيقة"، ويشمل ذلك أولوية الصورة المبتوثة على الخبر، ونقل أوصاف الشيء المصور إلى الصورة المبتوثة، وتقديم الصورة المبتوثة على الشيء المصور. الخامسة: "الوقوع في التلصص" وهو امتزاج التفرج بشهوة النظر، ويظهر في النظر إلى الصور عموماً بشهوة النظر وشهوة الجنس، وفي النظر إلى الصور الإباحية. السادسة: "التشبع بالعنف"؛ فالصور الإعلامية توجع ميول العنف عند الإنسان.

ولكن كيف يواجه الفقه الائتماني آفة التفرج وصفاتها؟ يعمل الفقيه الائتماني على استنباط الأحكام الفقهية المناسبة بحسب كل صفة، فالنظر إلى الصور المبتوثة يخضع عنده إلى مبدأ تكيف بصر المتفرج مع ثقافة الصور القديمة (الأيقونية أو التمثالية)، وهو جائز؛ لأنه إما تكيف مع ما عمت به البلوى من باب التيسير، أو تكيف يتعذر الخروج منه فيندرج ضمن قاعدة الضرورات تبيح

المحظورات، أو ألا يقصده الناظر فيقع ضمن قاعدة إنما الأعمال بالنيات، أو أنه لا ضرر يترتب عليه؛ إذا كان مقطوعاً أنه لا يؤدي إلى العبادة أو التعظيم. ولكن يحرم النظر الذي ينزل الصورة منزلة الند الذي يقيم الصورة مقام المصوّرات وجوداً وحكماً، كما يحرم النظر الذي يرقى بالصورة إلى مرتبة البدّ الذي يتخذ حياها سلوكاً طقسياً صارماً (عبد الرحمن 2017، 2: 77)، ويجعل حكم اللبس الملازم للبصر تابعا لحكم النظر بإطلاق، فحيثما جاز أو حرم النظر جاز أو حرم اللبس (عبد الرحمن 2017، 2: 78)، وهكذا يستمر في استنباط الأحكام الفقهية والقائماً إلى المتفرج بصيغة الأوامر الإلهية.

ولكن بماذا يختلف الفقه الأثماني عن الفقه الأثماري وكيف ينقل المتفرج من الحالة الاختيانية إلى الحالة الأثمانية؟ بعني الفقيه الأثماني بالناظر والمتفرج معا فإراعي أسباب طغيان بصر المتفرج المتمثلة في: سعيه لاستقلال إرادته؛ بذريعة أنه أقدر على تدبير شأنه، واستعماله لعقله؛ لأنه لا يقبل أن يفكر أحد بالنيابة عنه. فالفقيه الأثماني يتدرج مع الناظر/المتفرج مراعيًا خصوصيته النفسية وفق الأسباب السابقة في حين أن الفقيه الأثماري يلقي الأحكام والفتاوى دفعة واحدة من دون تدرج أو تربية. ففيما يخص استقلال الإرادة الذي يزعمه المتفرج، يلاحظ الفقيه الأثماني غياب المتفرج عن مجلسه في أوقات التفرج فينبه إلى أن هذا الغياب دليل على أنه مملوك للصور وعبد لها، فينزح المتفرج من ذلك، ويبقى معه على هذه الحال إلى أن يؤثر فيه انزعاجه فيقر بشذوذ تفرجه واستعباد إرادته، يُقبل على العلاج من هذا الشذوذ (عبد الرحمن 2017، 2: 89). وفيما يخص استعمال العقل الذي يزعمه المتفرج، يلاحظ الفقيه الأثماني أن المتفرج يقف بتفكيره عند صور الأشياء لا يعدوها، فينبه إلى أن الصور لا تمثل إلا ظاهر الأشياء، وأنه محتاج إلى معرفة باطنها، ثم يدعو إلى النظر في نفسه كيف هي غير مردودة إلى ظاهره، وحينما يحاول المتفرج معرفة نفسه بما تلقاه في ثقافة مجتمعه من وسائل فإنه يعجز عن ذلك، ويقر بعجز عقله عن معرفة باطن نفسه (عبد الرحمن 2017، 2: 90). إن بطلان الادعاءين السابقين يعني أن المتفرج "ظالم لنفسه" و"جاهل بها"، ومرد ذلك إلى فصل قيمتي "الإرادة الحرة" و"العقل المنتج" عن أصلهما الأسمائي؛ لأن استقلال الإرادة الحق هو استقلالها الروحي ذو الحياء، لا استقلالها النفسي الفاقده، واستعمال العقل الحق هو استعماله الروحي ذو الحياء، لا استعماله النفسي الفاقده (عبد الرحمن 2017، 2: 91)، فالفقيه الأثماني ينبه المتفرج إلى أن فصل القيمتين عن أصلهما الأسمائي ناتج عن منازعة النفس للشاهد الأعلى في أسمائه الدالة على صفاته، ومنازعة النفس للألوهية في صفاتها، فهو ينازع الله عز وجل في أحد أسمائه الحسنى وهو "المصور" ويريد أن يكون له "التصوير المطلق". فالفقيه الأثماني يدعو المتفرج إلى ترك ذلك لينتقل من مقام التفرج إلى مقام "المشاهدة" بما هي نظر روحي حي ذو حياء (عبد الرحمن

2017، 2: 93). وعلاقة الفقيه الائتماني بالمتفرج هي علاقة بصرية حضورية، ولذلك يساعده على ذلك الانتقال بطريقة عملية من خلال دعوة الفقيه الائتماني المتفرج إلى إتيان الأعمال بالترتيب، ويراقب آثارها عليه، فإن آس منه الاستعداد انتقل به إلى مستوى أعلى من الأعمال، فالفقيه الائتماني يتدرج في نقل نظر المتفرج من رتبة النظر المُلْكِي الذي يتعلق بالظواهر إلى رتبة النظر المَلَكُوتِي الذي يتعلق بالآيات، فيلفت نظره بإشارات تجعله يشك في ملكيته للصور، ثم يسعفه للخروج من شكه بعمل أسمائي¹ يدلّه عليه، ليستيقن به من أن الصور هي التي كانت تملكه (عبد الرحمن 2017، 2: 99). وهكذا لا يزال الفقيه الائتماني يتعهد المتفرج بالرعاية داعياً له إلى التفكر ومكلفاً له بأعمال أسمائية متدرجة حتى يُحصِّلَ ميثاقِي "الشهادة" و"الأمانة"، فيبدأ في تحري الأمانة في كل ما تقع عليه عيناه من صور، ويغلبه الحياء في ذلك، فينسلخ المتفرج عن تفرجه ويدخل مقام "المشاهدة" (عبد الرحمن 2017، 2: 100-101).

الآفة الثانية هي "التجسس" الذي يحدد علاقة الإنسان المعاصر بما خفي عنه من معلومات، وقد جعل طه له خمس آفات متفرعة عنه هي: الغلو في المراقبة، والنفوذ إلى باطن الأشياء، والنفوذ إلى الحياة الخاصة، وطلب الإحاطة بكل شيء، والرغبة في التحكم في كل شيء. وتنبع هذه الآفات من تأثر الإنسان المعاصر بفكر الحدائث وتستجيب عنده إلى نزعة "التأله"؛ فالتجسس المعاصر هو الصورة البصرية التي اتخذها التأله في الحياة المعاصرة (عبد الرحمن 2017، 2: 223)؛ ذلك أن تلك الآفات الخمس هي آفات نفسية تعكس—في عمقها—منازعات للخالق عز وجل في صفاته التي تدل عليها أسماؤه الحسنى، وهي آفات: منازعة الرقيب، ومنازعة الخبير، ومنازعة اللطيف، ومنازعة العليم، ومنازعة المهيمن.

ولكن كيف يتصدى الفقه الائتماري لهذه الآفة؟ استعرض طه الوجوه المحتملة لتعامل الفقيه الائتماري مع خصائص التجسس منتقداً اقتصراره على إصدار الأحكام الفقهية دون أن يصحبها بإبطال مبادئ يتحجج بها المتجسس لمواصلة عمله الشنيع؛ لذا تبدو أحكامه الموجهة للمتجسس مجرد أوامر لا مسوغ لها، فلا يعيرها اهتماماً ولا يعمل بها.

فأما الغلو في المراقبة، فينطلق الفقيه الائتماري من مبدأ "تعميم النهي عن التجسس" ليحرم القرصنة الإلكترونية وعموم المراقبة الصحافية، إلا ما كان من مراقبة للأشخاص الذين ظهرت

1 وهو العمل الشرعي في أبعاده الخلقية الذي يستلهم القيم الأخلاقية الكامنة في الأحكام الفقهية، ويقابله العمل "الأشائي" وهو العمل الشرعي وفق ظاهر الشرع وحده ولا اعتبار فيه للباطن.

أمارات إضرارهم بالمجتمع فيجيزها (عبد الرحمن 2017، 2: 191)، بينما يختلف موقف الفقيه الائتماري من تجسس المؤسسات تبعا للمؤسسة المتجسسة، فهو يحرم التجسس الاقتصادي بإطلاق، ويميز التجسس العسكري بإطلاق، ويميز من التجسس الأمني القدر الذي يدفع الضرورة، ويتعامل مع التجسس العلمي وفق "آلية التقييد" (عبد الرحمن 2017، 2: 192-193)، أما النفوذ إلى الباطن، فينطلق من مبدأ "الأخذ بالظاهر"، ليحرم كل أشكال تفتيش الجسد سواء بكشف اللباس أو عبر آلات المسح، ويميز القياسات الحيوية الموجهة إلى اليد أو الوجه أو العين في التعرف على هوية الشخص (عبد الرحمن 2017، 2: 195)، بينما يستند الفقيه الائتماري في حكمه على التجسس النافذ إلى الحياة الخاصة، إلى "مبدأ احترام الخصوصية"؛ فيحرم تعميم إنشاء الملفات المعلوماتية على جميع أفراد المجتمع، أيا كانت الجهة التي تلجأ إليها: أمنية كانت أو اقتصادية. (عبد الرحمن 2017، 2: 200-206). أما نزعة الإحاطة بكل شيء فيفتي فيها بالتحريم، بل يعدها كبيرة من الكبائر لما يترتب عليها من دائم الانتهاك للخصوصية الذي يشبه الاعتياب الدائم. أما التحكم بكل شيء، فيميز فيه الفقيه الائتماري بين أنواع التجسس: العلمي والاقتصادي والأمني والشخصي، ويلجأ إلى التفريق بين الأهداف المرسومة له وبين الوسائل المتبعة في تحقيقها، فيفتي في غالب الأهداف بغير ما يفتي به في الوسائل من جواز أو تحريم. فيحكم—مثلا—بالجواز على هدف التحكم العلمي الذي هو تسخير الكائنات، لكنه لا يميز أغلب الوسائل التجسسية التي يتوصل بها العلم إلى هذا الهدف؛ ويحرم هدف التحكم الاقتصادي الذي هو تحوُّج المستهلك، لكنه قد يميز بعض الوسائل التي تتوصل بها المكافحة إلى هذا الهدف كتحسينها للعمل التجاري (عبد الرحمن 2017، 2: 212-213).

أما الفقيه الائتماني فهو الوحيد الذي يستطيع إدخال المتجسس في تجربة روحية خاصة تعيد له حياته وتزيل عنه آفة التجسس؛ بفضل مجلسه الذي يقوم على المعاينة والملازمة مما يمكن الفقيه الائتماني من إنشاء علاقة وجدانية مع المتجسس تقوم على الصحبة والود، كما يقيم الفقيه الائتماني علاقة اشتغالية مع المتجسس تقوم على الاجتهاد في الأعمال والارتقاء في المراتب؛ تطهيرا للنفس وتطورا للسلوك (عبد الرحمن 2017، 2: 222). فالفقيه الائتماني له طريقته في إخراج المتجسس من آفة التجسس، وهي طرق تجمع بين إبداء الرحمة والحث على الخدعة، وتقوم هذه العلاقة بالطريقة الوجدانية على التلطف مع المتجسس وإرسال إشارات التنبيه المباشرة وغير المباشرة إليه، وخلخلة وعيه بالأسئلة التي تستفز عقله، حتى إذا لمس منه الاستعداد المبني على الشك فيما كان عنده من مسلمات، والإحساس بخطأ ما تعود من تجسس، ألقى عليه من الأعمال الأسمائية ما يرقى به ويخرجه من آفة التجسس إلى حياة الشاهد (عبد الرحمن 2017، 2: 225-247).

الآفة الثالثة هي "التكشف" التي تحدد علاقة الإنسان المعاصر بالآخر الناظر إليه، متفرجا كان أو متجسسا أو ناظرا غير متفرج ولا متجسس. توقف طه عند خمس صفات للتكشف المنظور إليه تجعل منه منظورا ميتا؛ والمنظور الميت—كالناظر الميت—هو المنظور إليه الذي ضيع الحياء؛ الذي به تكون حياة الحي، وهذه الصفات هي: الأولى: إبداء الكل، حيث يُظهر المتكشف كل شيء من حالته الجسمية والنفسية. الثانية: إبداء الباطن حيث يُفشي المتكشف أسراره ويودعها مذكرة في شبكات التواصل. الثالثة: حب الوجود حيث يعتبر المتكشف أن وجوده رهين بظهوره واشتهاره سعةً وقيمةً. الرابعة: حب الذات حيث يعشق المتكشف صورته أو جسمه أو بصره. الخامسة: استهواء الآخر؛ إذ يحرص المتكشف على أن يؤثر في الآخرين ليجعلهم يتكشفون كما تكشف.

كيف يتصدى الفقه الائتماري لهذه الآفة؟ استعرض طه الوجوه المحتملة لتعامل الفقيه الائتماري مع خصائص التكشف الخمس، ليخلص إلى القول: إن أحكامه تتأرجح بين التحريم والتجوز والعفو بحسب كل حالة، وهي لا تؤثر في المتكشف إلا بالقدر التي تؤثر فيه الأوامر المجردة التي يعتقد أن الوقائع قد تجاوزتها، فضلا عن كونها لم تأخذ بعين الاعتبار معانٍ أساسية ارتبطت بالتكشف مثل "نزع اللباس" و"تحدي الخالق" و"التخلق بأخلاق إبليس"، فلا يتفاعل المتكشف مع أحكام الفقيه الائتماري؛ مُصرا على أنها أوامر تضر بحريته في الظهور والوجود، فدل ذلك على أن "الفقه الائتماري" لا يتوصل إلى نقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيائية إلى الحالة الائتمانية.

أما الفقه الائتماني فيتعامل مع خصائص التكشف الخمس واحدة واحدة، تعاملًا يؤثر إيجابا في المتكشف؛ إذ إن هذا الفقيه يراعي ظروفه ويأخذه باللطف حتى يتعلق به، فيدعوه إلى العمل متدرجا به في معرفة عيوب نفسه إلى أن يستيقن أنه يناع ربه في اسم من أسمائه الحسنى وهو "الشهيد"، فينتقل به إلى الحال الذي يشعر فيه بالحياء من ربه، وهو حال "المشهود" وقد كان قبلها في حال "المتكشف". بعد أن قدمنا خلاصة الفلسفة الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال، سنحاول فيما تبقى من الفصل أن نقدم رؤية نقدية لها، مع بيان ميزاتها وإمكاناتها، ثم سنحدد أوجه القصور فيها والتي تعتبر الاشتغال عليها تطورا وتحويلا سيضعف من إمكانات نسق الائتمانية إعلاميا رغم ما تميزت به—في وضعها الحالي—من معالجة متقدمة وغير مسبوقة للتحديات الأخلاقية في هذا الحقل.

2 الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال وإمكاناتها التطبيقية

تتوزع خصائص المنهجية الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال على مستويين: المضمون والمنهجية وبناء على هذا التقسيم سنفصل فيهما.

1.2 مضمون الكتاب

تدرج النظر الائتماني في التحديات الأخلاقية للإعلام عبر ثلاثة مضامين هي: وصفي تحليلي يتناول آفات الإعلام الأخلاقية، وفقهي ائتماري يتلخص في بيان الحكم الفقهي المتعلق بكل صفة من صفات الآفة الأخلاقية، وتربوي يعرض المنهج الائتماني في علاج صفات آفات الإعلام الخلقية وكيفية الوقاية منها.

اجتهد طه كثيرا في الشق الفكري التحليلي الذي يرصد الآفة الأخلاقية ويوضح صفاتها ومظاهرها وأسبابها ومفاسدها، فكان موسوعي العرض والاعتباس عن أعلام علم النفس مثل فرويد وجاك لاكان، فقد برع—مثلا—في تحليل الآليات النفسية العميقة والكامنة وراء آفة التلصص (عبد الرحمن 2017، 2: 49-59)، وكشف العلاقة الخفية بين العنف والشهوة الجنسية مقتبسا من رونييه جبرار (عبد الرحمن 2017، 2: 68-70).

وفي الكتاب نجد أيضا أن طه يواكب الخطاب المتخصص المعاصر في مجال نقد الإعلام والاتصال على مستويين: الأول: قدرته على التقاط العيوب الأخلاقية المتداولة بين المتخصصين وإعادة صياغتها بأسلوبه الخاص، والثاني: أنه ينتبه للخطاب التقدي المتخصص في الإعلام والاتصال، فيلتقط مفرداته، ويستلهم أمثله وقضاياها. ففيما يخص المستوى الأول، لم يكتف طه فقط بابتكار تعبيرات خاصة مثل (التفرج والتكشف، والرواقب، والسير التكشفي...) بل وضعها ضمن بنية فكرية منظمة ومتماسكة استطاع—من خلالها—أن يحصر الانتقادات الأخلاقية الموجهة إلى الإعلام والاتصال في ثلاث آفات كبرى هي: التفرج والتجسس والتكشف، وأن يجعل من باقي المراتب الأخلاقية صفات لهذه الآفات الثلاث وفق بنية منطقية تبدو مقنعة.

وفيما يخص المستوى الثاني، تعرض طه لأهم الأمثلة التي يتناولها المتخصصون في الإعلام مثل "البانوبيكون"² وهو عادة ما يرد في سياق الحديث عن المراقبة داخل المجتمع (عبد الرحمن

2 هو سيجن صممه الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنتام (1748-1832) في عام 1785. وهو على شكل بناية أسطوانية

2017، 2: 1158-1159)، وميز بدقة بين أصناف المتجسسين والصحافيين (عبد الرحمن 2017، 2: 131).

استخرج طه أيضا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المؤطرة لآفة التجسس، مع الإمام بالتراث الفقهي المتصل بهذا الموضوع، وحصر أهم القواعد الفقهية المتعلقة به في سبعة سماها "مبادئ ضبط التجسس" وهي: تعميم النهي عن التجسس، وحفظ السر، والبراءة من الذنب/ وحسن الظن، والحاجة إلى التبين، والأخذ بالظاهر، واحترام الخصوصية، ودفع أذى المتجسس، والاستئذان (عبد الرحمن 2017، 2: 189-191).

بالمقارنة مع أعماله السابقة، يمتاز هذا الكتاب بالبعد عن التعقيد، وتسم لغة الكتاب بالثراء؛ إذ تنهل من قاموس اصطلاحي ومفاهيمي ينتمي إلى تخصصات متنوعة تشمل الفلسفة وعلم النفس والفقهاء والإعلام، والتصوف الذي يضفي على المتن مسحة روحية جميلة من حين لآخر.

2.2 المنهج الائتماني

سيتم الحديث هنا عن ملامح المنهج الائتماني وصفات الفقيه الائتماني، وكيف يمكن له أن يسهم في علاج الآفات الأخلاقية التي يواجهها الإعلام والاتصال.

تقوم الائتمانية على "النظرية الميثاقية" بدلاً من "نظرية العقد" التي قامت عليها حياة الإنسان المعاصر (عبد الرحمن 2017، 1) و"الميثاقية" تستند إلى الموائمة التي حصلت في حالة الوجود الأول للإنسان مع ربه في عالم الملكوت، فهي موائمة روحية وتعاهد أخلاقي يضبط علاقات التعامل بين المؤمنين وخالقهم، وتجلت في ميثاقين: "ميثاق الإلهاد" الذي اعترف فيه الإنسان بربوبية خالقه حين تجلّى له بأسمائه الحسنى؛ و"ميثاق الائتمان" الذي حمل الإنسان بموجبه أمانة القيم التي تُجلب بهذه الأسماء.

وهذا يخالف نظريات العقد التي كانت فيها الحالة الأولى (حالة الطبيعة) حالة ملكية لا روحية ملكوتية، كما أن التعاقد الميثاقى حصل بين الإنسان وربّه؛ بخلاف التعاقد بين الإنسان والإنسان في النظرية العقدية. وإذا كانت الحالة المدنية هي مأمول النظرية العقدية، فإن النظرية الميثاقية تدعو إلى

من طوابق تحتوي مجموعة غرف للسجناء، في كل واحدة نافذة خارجية لدخول نور الشمس وأخرى داخلية تطل على الفناء الداخلي الذي يضم برجا متعدد النوافذ يسمح للحارس بمراقبة جميع الغرف، دون أن يعلم قاطن الغرفة هل ينظر إليه الحارس في تلك اللحظة أم لا. وهو المثال الذي يستخدمه المفكرون المعاصرون للحديث عن المراقبة الجماعية داخل المجتمعات المعاصرة.

الخروج من الحالة المدنية إلى الحالة المملوكية؛ خصوصاً أن الحالة المدنية هي "حالة اختيانية" لميثاق الإنسان الأول مع ربه. فالانتقال من "حالة الاختيان" إلى "حالة الائتمان" مشروط بهداية "أهل العلم" للناس؛ إذ يذكرونهم بسابق التزاماتهم المملوكية، وبأن ما آلوا إليه من موت قلوبهم هو بسبب خيانتهم لهذه الالتزامات الروحية، ويدلونهم على السبيل الذي يوصلهم إلى تجديد مواثقتهم لربهم حتى تعود الحياة إلى قلوبهم" (عبد الرحمن 2017، 1: 19). بناء على ما سبق، ينبغي التمييز بين نوعين من الفقه: "الفقه الائتماري" الذي يبرز فيه جانب "التكليف" ويتصل بظواهر الأحكام الشرعية، وموضوعه استنباط تلك الأحكام، و"الفقه الائتماني" الذي يبرز فيه جانب "الأمانة" ويتصل بالقيم الأخلاقية الكامنة في تلك الأحكام الشرعية، وموضوعه استخراج تلك القيم الكامنة والترتبة عليها، فهو أيضاً فقه تربوي.

خصص طه الجزء الأول من "دين الحياء" لشرح الجانب النظري للائتمانية، وهي نظرية تقوم على مفاهيم وأصول ونتائج: فالمفاهيم الائتمانية عديدة ولكن معظمها على شكل أزواج كالإدراك المملوكي والإدراك المملوكي، والائتمار والائتمان، والاختيان والآمرية والشاهدية. وتدور جملة الأصول الائتمانية على البعد الوجداني الباطني، فمن هذه الأصول: أن استخراج القيم الأخلاقية من الأحكام الشرعية يكون بطريق الاستدلال، بينما تؤخذ القيم الأخلاقية من الأسماء الحسنى بطريق الاستبصار، وهو إلى الشعور الوجداني أقرب (عبد الرحمن 2017، 1: 22)، وأن الائتمان عبارة عن رعاية القيم الأخلاقية الماثرة في الأحكام الشرعية (عبد الرحمن 2017، 1: 22)، وأن مبدأ التزكية يصل عالم الملك بعالم المملوك، وفي عالم المملوك أخذ ميثاقا للإشهاد والائتمان من الإنسان (عبد الرحمن 2017، 1: 275)، والأسماء الحسنى لا متناهية وهي مصدر القيم الأخلاقية (عبد الرحمن 2017، 1: 275)، ويتلازم الإسراء مع العروج؛ باعتبار أنه لا عروج بلا إسراء؛ لأن الإسراء هو العمل الذي يفضي إلى التخلق، والتخلق هو معراج الإنسان نحو المملوك (عبد الرحمن 2017، 1: 276).

وبما أن الإنسان المعاصر قد خان الأمانة وتخلّى عن الأخلاق، والحياء أس الأخلاق، فالإنسان المعاصر إنسان ميت؛ لافتقاده خلق الحياء. فليس للإنسان من اختيار سوى الخروج من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان، والحياء هو المدخل إلى ذلك، والفقه الائتماني بما يمتلكه من طرق تربوية هو—وحده—الكفيل بعلاج أدواء الحياة المعاصرة وإعادتها إلى الحالة الائتمانية، فواجب الفقيه الائتماني ثلاثي: بيان القيم الأخلاقية المتضمنة في الأحكام الشرعية، مع التخلق بها ليكون قدوة للآخرين، ثم مراقبته للآخرين في تحلقهم بتلك القيم. أي أن الفقيه الائتماني يختلف تماماً عن الفقيه الائتماري. وفي هذا يقول طه: "والآخرون قد يأخذون بظواهر الأحكام ورسوم الأعمال بأنفسهم،

ولكن لا يستطيعون أن يأخذوا بواطنها بأنفسهم، نظرا لأن القيم التي تنبني عليها هذه الأحكام والتي يتوصل بها إلى التخلق، تتصف بصفتين أساسيتين لا يقدر على التعامل معهما إلا الخبير العارف بأسرار التخلق والمالك لأسبابه، إحداهما الخفاء؛ إذ إنها معانٍ دقيقة يتطلب إدراكها قوة استبصارية واستدلالية فائقة، والثانية: عدم الانضباط؛ فليست هناك معايير ظاهرة أو مادية يمكن أن يتوصل بها في ضبط هذه المعاني الخفية. وعلى هذا، فإذا كان الفقيه الائتماني يعلم ظاهر الأحكام ويعمل بهذا الظاهر القانوني، ولا يستعمل الآخرين فيه، فإن الفقيه الائتماني يعلم بباطن الأحكام ويعمل بهذا الباطن الأخلاقي ويستعمل الآخرين فيه، ولما كان الفقيه الائتماني يستقل بوظيفة الاستعمال، فقد عرف باسم المرابي“ (عبد الرحمن 2017، 1: 23).

ويمكن أن نُجمل صفات الفقيه الائتماني في أنه يملك مهارات معرفية وعرفانية وتربوية. فمن جهة المعرفة هو متمكن من مهارات الفقيه الائتماني التي تدور على استنباط الأحكام الشرعية الظاهرة، وعالم أيضا بأحكام الباطن وقادر على استخراج القيم الأخلاقية المتضمنة فيها. ومن جهة العرفان هو يمتلك قوة استبصارية وقوة استدلالية فائقة قادرة على استخراج المعاني الدقيقة الخفية من قيم التخلق الكامنة في الأحكام، رغم غياب أي معايير ظاهرة أو مادية يمكن أن يتوصل بها في ضبط هذه المعاني الخفية. ومن جهة التربية، هو قدوة يعمل بهذا الباطن الأخلاقي وهو خبير عارف بأسرار التخلق ومالك لأسبابه وهو مرَبِّ قادر على حمل الآخرين على العمل بتلك القيم الأخلاقية. ولكن كيف يمكن للائتمانية أن تساعد في علاج الآفات الأخلاقية في مجال الإعلام والاتصال؟

قبل إيضاح الجواب على هذا السؤال، عمل طه أولاً على تفكيك الآفات الأخلاقية وتحليلها بمنهج فكري فلسفي، ثم بين ثانياً أحكام الفقيه الائتماني المتعلقة بكل آفة أو بصفاتها، وأوضح أوجه القصور فيها. فالائتمانية التي تعتبر أسماء الله الحسنى مصدر القيم الأخلاقية ترد الآفات الأخلاقية وصفاتها الفرعية إلى مسألة مركزية هي منازعة الإله في أسمائه الحسنى وصفاته، فآفة التجسس مثلاً، يتفرع عنها خمس صفات هي: الغلو في المراقبة، والنفوذ إلى باطن الإنسان، والنفوذ إلى الحياة الخاصة، وطلب الإحاطة بكل شيء، والرغبة في التحكم بكل شيء. فهذه الآفة بصفاتها الخمس هي عبارة عن منازعة الحق سبحانه في خمسة من أسمائه الحسنى هي: الرقيب والخبير واللطيف والعليم والمهيمن. ومن ثم فإن العلاج الائتماني ينبني على هذا التشخيص المبني على استدلال منطقي وحكي.

وقد صاغ طه العلاج الائتماني بأسلوب سردي يوضح كيف يقوم الفقيه الائتماني بعلاج الآفات الأخلاقية عند المتفرج أو المتجسس أو المتكشّف عبر إقامة علاقة وجدانية تقوم على النظر والمجالسة

بين الفقيه الائتماني المرابي والمتفرج مثلاً، يسمها الحياء والمودة، ثم يبدأ المرابي بإثارة انتباه المتفرج إلى مفارقات تفرجه ومغالطاته وفساد منطقته وغاياته، حتى إذا أيقن المرابي أن الشك بدأ يخامر نفس المتفرج، وأن عقله التقدي بدأ يشتغل، وأيقن أن نفسه متهيئة للانتقال إلى مرحلة أخرى، ألقى الفقيه المرابي إلى المتفرج بعمل أسمائي (تكليف عملي يقوم على القيم الأخلاقية المتضمنة في الأحكام الفقهية) يلائم استعداده وخصوصياته ليعمل به ويسلك من خلاله، ثم يراقب الفقيه الائتماني تخلق المتفرج به، ثم ينتقل المرابي بالمتفرج إلى مرحلة أعلى من النقاش والتنبية والتشكيك، فإذا لمس منه الاستعداد كلفه بعمل أسمائي أرقى. وهكذا يستمر العلاج حتى يخرج المرابي بالفرد من حال الاختيان إلى حال الائتمان ويصير خلق الحياء متجزراً فيه.

3 الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال: رؤية نقدية

بعد تقديم عرض مجمل للكاتب، سنحاول هنا تقديم رؤية نقدية للكاتب من خلال مستويين: المضمون والمنهج. فعلى مستوى المضمون، سنبحث في تأثير المراجع المعتمدة على تطبيقات الائتمانية، وهذه النقطة وإن كانت تتصل بالمستوى المنهجي إلا أننا سنركز فقط على تأثيراتها على المضمون. وعلى مستوى المنهج، سنناقش جانبين مركزيين هما: تحليل الآفات الأخلاقية، وعلاجها الائتماني.

1.3 المضمون الإعلامي: رؤية نقدية

استند الجزء المخصص للحديث عن إعلام من الكّاب إلى سبعة وثمانين مرجعاً، أربعة وعشرون منها باللغة العربية، وثلاثة وستون باللغة الأجنبية. ثلث المراجع العربية كتب فلسفية لطفه نفسه، والبقية (16 كتاباً) كتب دينية كلاسيكية بعضها صوفية. أما المراجع الأجنبية فتلاثة منها باللغة الإنجليزية، وواحد ألماني، وواحد لسيغموند فرويد مترجم إلى الفرنسية، والبقية (58 كتاباً) باللغة الفرنسية.

فالمراجع الأجنبية هي لكّاب ذوي تخصصات مختلفة يهتمون ويكتبون في مجال الإعلام والاتصال، أبرزهم مثلاً جون كلود كوفمان (Jean-Claude Kaufmann) وهو عالم اجتماع فرنسي، وبول ماتياس (Paul Mathias) وهو متخصص في الفلسفة ويبحث في مجال الإنترنت، وجيل ليبوفتسكي (Gilles Lipovetsky) وهو أستاذ للفرنسية وللفلسفة. وحتى كبار الكّاب في مجال

الإعلام والاتصال الذين اعتمد عليهم طه هم متخصصون في الفلسفة، مثل الفيلسوفين الفرنسيين جون بودريار (Jean Baudrillard) وريجيس دوبري (Régis Debray) وعالم الاجتماع الفرنسي البلجيكي أرمان ماتلار (Armand Mattelart) الذي يُعتبر من المتخصصين البارزين؛ لغزارة كتاباته في مجال الإعلام والاتصال وخصوصا في تاريخ الاتصال والتأثيرات المعولة لتكنولوجياته. تشير خارطة المراجع إلى ملحوظتين نقديتين: الأولى: غياب المراجع الأنجلوساكسونية وخاصة الأمريكية، والثانية: إغفال مراجع أكثر تخصصا من بعض المراجع المعتمدة. وهذا سيرك أثره على مضمون الكتاب فيما يخص الإعلام والاتصال، وهو ما سنوضحه فيما يأتي.

1.1.3 أثر غياب المراجع الأنجلوساكسونية

نستطيع أن نميز بين نموذجين اتصاليين في الغرب تبعا للكنيسة المسيحية المتبعة، فقد سيطرت التقاليد الدينية الكاثوليكية على المجتمع الأوروبي القديم، فكان النموذج الاتصالي الشعائري هو الأقرب إلى المجتمعات الأوروبية (فان لاون 2009: 26)، بينما هيمن النموذج البروتستانتي على المجتمع الأمريكي القديم (Parsons 1973)، وهو ما انعكس على سيادة النموذج الإرسالي من خلال التركيز على التبشير بالمسيحية بين سكان أمريكا الأصليين.

فرغم وجود أصول أوروبية "شعائرية" للاتصال الأمريكي، إلا أن النموذج الإرسالي هو المهيمن في الولايات المتحدة، ويحدد جيمس كاري (James W. Carey) سياقه الديني فيقول: "كان ينظر إلى النقل والتنقل—وخاصة عندما جعلها الجماعة المسيحية في أوروبا على اتصال مع المجتمع الوثني للأمريكتين—بوصفهما شكلاً من أشكال الاتصال الذي له آثار دينية عميقة. وكانت هذه التحركات محاولة لإقامة مملكة الله وتوسيعها، لتهيئة الظروف التي يمكن أن يتحقق فيها التسامح الديني، وإيجاد الفردوس على الأرض. المعنى الأخلاقي للنقل، إذن، كان إنشاء وتوسيع مملكة الله على الأرض، وهو نفسه المعنى الأخلاقي للاتصال" (Carey 2008: 13).

يبدو المعنى الإرسالي أكثر وضوحا في قوله: "دخلت هذه التكنولوجيا الجديدة إلى المناقشات الأمريكية ليس باعتبارها أمرا دنيويا، بل باعتبارها إلهاما إلهيا لأغراض نشر الرسالة المسيحية لمدى أبعد وأسرع، ولتخطي الزمن وتجاوز المكان وتخليص الوثنيين والتعجيل بيوم الخلاص وجعله وشيكا" (Carey 2008: 14).

لا يتعلق الأمر هنا بجذور دينية وجهت نشأة الاتصال ثم انزوت، بل إن بحوث الاتصال الجماهيري المعاصر وما تهتم به من قضايا التأثير وغيرها، لم تخرج قط عن الرؤيتين الدينيتين الإرسالية

والشعائرية، وهما الرؤيتان المسؤولتان عن ترتيب مجالات بحوث الاتصال الجماهيري وتحديد أنواعها:3 ففيما يخص الرؤية الشعائرية للاتصال، يصف (James Carey) امتداداتها الإعلامية قائلًا: "إن رؤية شعائرية للاتصال تركز على مجموعة مختلفة من المشاكل في دراسة الصحف، مثل اعتبار قراءة صحيفة كإرسال أو اكتساب معلومة على الأقل، وربما تبلغ درجة حضور قداس، وهي وضعية لا جديد فيها يتم تعلمه، ولكنها ترسم رؤية خاصة للعالم وتصادق عليها. كما أن قراءة الأخبار وكتابتها هو عمل طقس بل يبلغ أن يكون عملاً درامياً. فما يحتشد أمام القارئ ليس معلومات خالصة، وإنما صورة عن القوى المتنافسة في العالم" (Carey 2008: 16).

تتقاطع هذه الرؤية—إلى حد ما—مع بحوث وظائف الاتصال، وإن كانت تحيل بشكل رئيس إلى مجال واسع من الدراسات الإعلامية يشمل: علم اجتماع الاتصال، و"اجتماعيات التقنية والوساطة" مثل أعمال إفريت روجرز (Everett Rogers) (Rogers 1963؛ مبيح 2011، 56-61) أو الدراسات الظاهرية للاتصال المستندة فلسفياً إلى "هوسرل" مثل مفهوم الانحياز عند هارولد إينيس (Harold Innis) (Iniss 1982).

وفيما يخص الرؤية الإرسالية للاتصال، فقد أفضت إلى ابتكار مجال واسع من البحث في تأثيرات الإعلام والاتصال وصياغة نظريات تخصه، ودراسات وظائف الاتصال التي أنتجت العديد من النظريات الإعلامية المفسرة مثل نظرية الاستخدامات والإشباع، ونظرية القيمة المتوقعة. ويوضح النص الآتي ما سبق: "إذا تفحص أحدهم صحيفة وفق الرؤية الإرسالية للاتصال، فإنه سيرى الوسيط مجرد أداة لنشر الأخبار والمعرفة بل والترفيه أحياناً، مع وجود أعداد هائلة من الجرائد تغطي مساحات أكبر. هنا تنشأ تساؤلات حول آثار هذه الأداة على الجماهير: الأخبار بوصفها إنارة للواقع أو تعتيماً عليه، تغييراً للمواقف أو تعزيزاً لها، تكثيفاً للمصادقية أو للشك. تتار تساؤلات أيضاً بشأن وظائف الأخبار والصحف: هل تدعم اندماج المجتمع أم تحدد من تكيفه؟ هل تعزز استقرار الشخصيات أو عدم استقرارها؟ مثل هذا التحليل الميكانيكي يصاحب عادة المحجة الإرسالية" (Carey 2008). (16)

وبالرغم من عدم تخصص طه في مجال الإعلام، فإن التصور الشعائري هو المهيمن في كتابه. فلو تأملنا الاقتباس السابق عن جيمس كاري الذي تحدث فيه عن الوجه المعاصر للرؤية الشعائرية،

نجد أن ما يميزها ليس نقل "المضمون" الإعلامي بل توحيد طقوس وعادات الاستهلاك الإعلامي والاتصالي، وإذا تأملنا حديث طه عن التفرج والتجسس والتكشف سنجد موجها برؤية أوروبية شعائرية، ولذلك توقف عند الآفات الأخلاقية المرتبطة بعادات استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال فقط، من دون الانتباه إلى ما عداها من إشكالات ترتبط بأخلاقيات النقل والإرسال. ولا شك أنه لو استند إلى مراجع أمريكية كان سيكون أكثر ثراءً وانفتاحاً على إشكالات أخلاقية تتصل بالنموذج الإرسالي أيضاً.

2.1.3 أثر غياب بعض المراجع المتخصصة

تخلو مراجع الكُتاب من أي مرجع عربي يتناول قضايا الإعلام والاتصال، كما أن المراجع الأجنبية وإن كانت تتضمن أعمالاً مهمة في هذا المجال مثل كتابات ريجيس دوربي أو جان بودريار، إلا أنها تخلو من أعمال المتخصصةين؛ فالمرجع ذائعة الصيت بين المهتمين تعود إلى علماء اجتماع ومتخصصين في الفلسفة. ومن المعروف أن المدرستين الأمريكية والكندية رائدتان في مجال الإعلام والاتصال؛ بل إن الإعلام الحديث والمعاصر أمريكي النشأة منذ بدايات القرن الماضي، فالرواد المؤسسون للمجال أمثال إيليو كاتز (Elihu Katz) وبول لازارسفيلد (Paul Lazarsfeld) و كارل هوفلاند (Carl Hovland) وهارولد لاسويل (Harold Lasswell) هم أمريكيون أو مهاجرون أصبحوا مواطنين أمريكيين.

إن افتقاد لغة التخصص ومنطقه سيجعل طه أشبه برسام يقدم ملاحظاته الجمالية على عدة مبانٍ؛ فملاحظاته قد تكون صحيحة من الناحية الجمالية، لكنها لن تستحضر القواعد الهندسية الرياضية، بل إن بعضها قد يكون غير صالح للتطبيق. ولبيان ذلك سأستعرض أبرز المقاربات الأخلاقية لقضايا الإعلام والاتصال التي غابت عن النظرية الائتمانية؛ إذ لا تخلو الكتابات العربية من أعمال مهمة تناولت الإشكالات الأخلاقية لتكنولوجيا الإعلام والاتصال، ويمكن أن نميز فيها بين خمس مقاربات⁴ غابت جميعها عن كتاب "التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال". ويمكن إجمال هذه المقاربات كالآتي:

4 سادسها المستوى الديونطولوجي الذي تجنبنا الإشارة إليه؛ لارتباطه بالجوانب المهنية والقانونية، وإن كان أيضاً مجالاً للبحث العلمي.

(أ) خطاب الإعلام الإسلامي

تهتم هذه المقاربة بتخليق الإعلام عموماً أو أسلمته ضمن ما يسمى بالإعلام الإسلامي، وتشارك أعمال تأصيلية عدة رغم الفروق فيما بينها في اقتراح رؤية إسلامية بالاستناد إلى مرجعية قرآنية لصياغة تصور اتصالي يعلي من شأن القيم. تعتبر هذه المقاربة أن "الإعلام الإسلامي" يعمل على نشر وتعزيز القيم الأخلاقية والإسلامية، في مواجهة الإعلام الغربي الذي يكرس قيماً سلبية بالمنظور الإسلامي.

ويمكن تصنيف المحاولات التأصيلية للإعلام والاتصال الجماهيري في ثلاثة محاور كبرى هي: الأول: الدراسة النظرية التي تنهج منهجاً وصفيًا تاريخياً واجتماعياً، وتحلل النصوص القرآنية المتصلة بالموضوع، في محاولة لاستنباط مبادئ توجيهية، والثاني: الدراسة المعيارية وتحليل مؤسسات الاتصال الإسلامية ومدى وفائها بالمعايير الأخلاقية، والثالث: الاتجاه نحو بناء نظريات ونماذج اتصالية إسلامية (قلندر وعوض 2009، 29-58).

(ب) تحليل المضمون الإعلامي في علاقته بالقيم والأخلاق

تهتم هذه المقاربة بالقيم والأخلاقيات التي تحكم المضمون الإعلامي السائد للوقوف على ما هو قائم بالفعل (الأمير 2013)، أو تسعى إلى إنجاز دراسات ميدانية لتعرف تأثير محتوى إعلامي معين في توجيه سلوك الجمهور (الحلاحة 2012)، أو تحاول الجمع بين الطريقتين معا (المكي وآخرون 2013).

(ج) نظرية الحتمية القيمة

تدرج نظرية الحتمية القيمة في الإعلام للباحث الجزائري عبد الرحمن عزي في إطار بناء نظرية قيمة في الإعلام والاتصال، وهي محاولة رائدة في العالم الإسلامي، ولها صدى طيب عند بعض الغربيين من كبار المتخصصين أو المهتمين بأخلاقيات الإعلام مثل الأمريكي كليفورد كريستنز (Clifford G. Christians). وتتجلى أهمية نظرية عبد الرحمن عزي في كونها جمعت بين التأسيس النظري والامتداد التطبيقي أولاً، وبين الانطلاق من التراث الفكري الإسلامي والتمكن من المفاهيم الاتصالية والأدوات البحثية الغربية ثانياً، لتصبح في الأخير نظرية معيارية تحكم بها على المحتويات الإعلامية والاتصالية من منظور قيمى. وتستند هذه النظرية إلى أربع مكونات رئيسة هي: "1- التراث العربي والإسلامي، 2- إبستيمولوجيا الاتصال والإعلام، 3- الفكر الفلسفي والاجتماعي الغربي المعاصر في القرن العشرين متمثلاً بالمدارس الاجتماعية الآتية: المدرسة البنيوية، والمدرسة

الظاهرية، ومدرسة التفاعلات الرمزية، والمدرسة التأويلية النقدية، 4- الفكر الإعلامي القيمي من خلال بعض الحفريات في الفكر الحضاري لمالك بن نبي، والتواصل القيمي في مذكرات الشيخ سيدي الحسين الورتلاني والأخلاقيات الإعلامية في الرؤية النورانية النورسية“ (بوعلوي 2014)، (87).

تقوم نظرية الحتمية القيمية في الإعلام على وجود تأثير متبادل بين الثقافة في بعدها المعنوي والواقعي المعيش من جهة، وبين وسائل الاتصال كعالم رمزي من جهة أخرى (عزي 2009، 102)؛ فهناك علاقة وثيقة بين الإعلام—بوسائله المختلفة—والثقافة، حيث تؤثر وسائل الإعلام والاتصال بشكل حتمي على ثقافة المجتمع، وهو التأثير الذي يتراوح بين الإيجاب والسلب: "إن التأثير يكون إيجابياً إذا كانت محتويات وسائل الإعلام وثيقة الصلة بالقيمة، وكلما كانت الوثائق أشدّ كان التأثير إيجابياً. وبالمقابل، يكون التأثير سلبياً إذا كانت محتويات وسائل الإعلام لا تتفق بأية قيمة أو تتناقض مع القيمة، وكلما كان الابتعاد عن القيمة أكبر كان التأثير السلبي أكبر" (عزي 2009، 112).

يربط عزي أيضاً بين كل من الثقافة والقيم والدين، فيعرف القيم انطلاقاً من الدين، ثم ينطلق منها لدراسة العلاقة بين الثقافة التي تحيل إلى العالم المعيش، ووسائل الاتصال التي تمثل العالم الرمزي، مركزاً على أولوية الثقافة على وسائل الاتصال؛ إذ يتولد عن انتقال الثقافة إلى وسائل الاتصال تأثيرات إيجابية على المجتمع إذا كانت المحتويات الإعلامية وثيقة الصلة بالقيم، بينما تتولد عنه تأثيرات سلبية إذا كانت تلك المحتويات متناقضة مع القيم أو متحللة منها.

وقد قام عزي بتأسيس الخلفية الفكرية لنظريته (عزي 2012، وعزي 2013) من خلال إعادة تعريف بعض المفاهيم المتداولة بشكل ينسجم مع المرجعية الفكرية التي حددها لنظريته، مثل تعريفه لمفهوم القيمة من خلال ربطها بالدين، أو مفهوم الثقافة باعتبارها المعيشة الرمزية للواقع انطلاقاً من القيم (عزي 2009، 101-122)، أو مفهوم الرأي العام بالاستناد إلى مفهوم العصبية عند ابن خلدون ومفهوم الشورى، كما قام أيضاً بابتكار عدته المفاهيمية الخاصة مثل ما اقترحه من مفاهيم الخيال الإعلامي، والزمن الإعلامي، والمكان الإعلامي. وكان يمكن لنسق الائتمانية أن يستفيد من معطيات هذه النظرية في المجال الإعلامي خصوصاً وأن نظريتي: الائتمانية والحتمية الأخلاقية تتوافقان في جملة أمور من أبرزها محورية القيم الأخلاقية، وكونها تستمد من أسماء الله الحسنى.

(د) البحث عن الخلفيات الإبستمولوجية للقيم الإعلامية

تندرج ضمن هذه المقاربة محاولتي الكشف عن الخلفية الإبستمولوجية للنظريات الإعلامية؛ إذ أنطلق من نقد التصور الخاطئ الذي يعتبر الإعلام وعاءً محايداً لنقل المضامين (التي قد تكون أخلاقية أو لا تكون)، لأبرز أن البنية الإبستمولوجية للإعلام تفرز قطعاً محتويات منافية للقيم، فعوض الانشغال بتحليل القيم والأخلاق الواردة في المضامين الإعلامية ونقدها، ينبغي إعادة النظر في الأسس الإبستمولوجية التي تقوم عليها النظريات الإعلامية الكبرى، والتي ستعمل دوماً بشكل مناقض للقيم الأخلاقية (المكي 2016).

بالرغم من تعدد نظريات الاتصال إلا أنها تظهر في ثلاثة أشكال:

الأول: الاتصال التمثيلي: ويشمل النظريات التي تعلي من شأن المرسل وتفترض التأثير الختمي والمباشر للاتصال، ويقوم هذا الاتصال على استعارة الآلة، حيث تنفصل عناصر الاتصال بعضها عن بعض، ويهيمن المرسل على الاتصال. وتأسس هذه النظريات على التمثل الديكارتي الذي يميز بين الفكر والمادة، ويعلي من شأن العقل بل يعطيه الأسبقية على الواقع الفعلي.

الثاني: الاتصال التعبيري، ويشمل نظريات الاتصال التي تصنف ضمن مرحلي التأثيرات المحدودة والمعتدلة، فيتساوى المرسل والمستقبل في الأهمية، ويتناوبان على وظيفتي الإرسال والاستقبال، ويساهمان معاً في إنجاح الاتصال إلى جانب عناصر أخرى مثل السياق والخبرة المشتركة وغيرها من الشروط. هذا الاتصال يتبنى استعارة الجسد العضوي، حيث إن عناصره تتميز وظيفياً، غير أن اشتغالها الكلي مشروط باشتغال كل جزء على حدة بشكل جيد، وهذا ما يبرر استناد الاتصال التعبيري إلى فلسفة سبينوزا وتصوره للطبيعة تحديداً.

الثالث: الاتصال المعاصر، وهو اتصال مربك يختلط فيه التمثيل بالتعبير، كما تختلط فيه الاستعارات وتشابك، غير أنه يتأطر فلسفياً بمقولات ما بعد الحداثة، وليس بالجمع بين فلسفتي ديكارت وسبينوزا.

تعكس أنواع الاتصال الثلاثة: الخطي التمثيلي، والتفاعلي التعبيري، والتبادلي المربك منظومة قيم إعلامية واحدة تشكل من ست قيم موجهة هي: التنافسية وصيغتها القصى الصراع، والاستغلال وصيغتها القصى المادية، والصرورة وصيغتها القصى النسبية المطلقة. وما يضيف السلبية على القيم الست الموجهة هو قيمة موجهة سابعة أعتبرها أصل الداء ومنشأه هي قيمة الجحود، أي نقبض التوحيد؛ بكل ما قد تتخذه من مظاهر تتراوح بين الحلول المسيحي، ونفي الإله التوراتي (المكي 2016).

(هـ) أخلاقيات التلقي الإعلامي

هذه المقاربة هي الأقل بروزا كتوجه مستقل، وتندرج ضمن التربية الإعلامية التي تعرف بأنها: "القدرة على أن نفسر—بوعي كامل وانباه—المعاني والتأثيرات الإيجابية والسلبية لرسائل وسائل الإعلام التي تواجهنا" (Gamble and Gamble 2002, 569)؛ حيث تركز التربية الإعلامية على مهارات التعرض النقدي الواعي لمضامين وسائل الإعلام من خلال امتلاك مهارات الفهم والتحليل النقدي، والتذوق الجمالي والفني للرسائل الإعلامية، وهي موجهة للصغار والكبار أيضا، ويمكن أن ندرج ضمنها "التربية الإعلامية الأخلاقية".

3.1.3 أثر غياب التخصص على تحليل الآفات الأخلاقية

تبرز مسألة عدم التخصص عند طه بشكلين متناقضين؛ فهي نقطة قوة ونقطة ضعف في آن واحد! فهي نقطة قوة من جهتين: الأولى: ما يمتلكه من قدرات بحثية كبيرة جعلت خطابه يضاهي خطاب المتخصصين ولا سيما وهو يستثمر آليات التحليل النفسي ليحلل الدوافع النفسية الكامنة في آفات التفرج، والتجسس، والتكشف، أو وهو يميز بين أنواع الصحفيين ويحدد أسماءهم التقنية، أو وهو يلتقط ببراعة أهم الإشكالات الأخلاقية للإعلام والاتصال المتداولة بين المتخصصين. الثانية: تحرر تفكيره من صرامة منطق التخصص الذي يوجه آليات الفكر ويحكم موضوعاته، فكلمها كان الفكر منفتحا على تخصصات مختلفة جاء الإنتاج العلمي أكثر تميزا وإبداعا وعمقا.

وهي نقطة ضعف من جهتين أيضا: الأولى: تفويته لعدد كبير من الكتابات والتضاييا والمعالجات السابقة في مجال أخلاق الإعلام والاتصال كما سبق توضيحه، والثانية: افتقاده منطق التخصص في فهم الآفات الأخلاقية وتفسيرها، وهو ما سأضرب عليه مثلا واحدا يخص آفة التفرج. فطه يعتبر أن الصفات التي أدت إلى موت المتفرج هي: التوسط بالصور، والرغبة في تملك المصورات، وتأذي القدرات، والإغراق في التوهم، والوقوع في التلصص، والتشبع بالعنف؛ إذ يظهر "توسط الصور" من خلال ثلاثة مستويات: أن الصور هي واسطة المتفرج إلى الصور، وإلى المدركات الأخرى، وإلى الآخرين. ونظرا لعلاقة البصر باللمس، فإن المتفرج ينزع نحو تملك المصورات رغم أن كثرة التفرج لها أضرار نفسية وعقلية وجسدية على المتفرج. كما أن التعامل الإعلامي الحالي مع الصور نقلها من وضع المحاكاة إلى وضع "إبدال الوهم بالحقيقة"، وهو الوضع الذي يأخذ ثلاثة مستويات أيضا: أولها: تقديم الصورة المبتوثة على الخبر؛ لأن الانفصال الإعلامي للصورة عن الخبر جعل المتفرج يهمل الخبر ويركز على الصورة، وثانيها: نقل أوصاف الشيء المصور إلى الصورة المبتوثة؛ إذ أصبحت

الصورة مقصودة لذاتها بعد أن انتزعت من الشيء المصور خصائصه، وثالثها: "تقديم الصورة المبتوثة على الشيء المصور" على أساس أن للصورة من الواقعية والفاعلية ما يكشف حقيقة المصور بما لا يتوصل إليه من دونها، فتم إسقاط منطق التعامل مع الصور على التعامل مع المصورات (عبد الرحمن 2017، 2: 23-71).

لكن بالتعمق في صفات التفرج التي أبدع طه في التقاطها وتحليلها، وباستثمار الزاد المتخصص في المجال، نقول: إن كل صفات التفرج التي جمعها ترد إستيمولوجيا إلى مسألة واحدة هي طبيعة علاقة الإعلام بالواقع؛ حيث إن المؤسسة الإعلامية تتولى —بوسائطها وصورها— نقل "صورة الواقع" إلى المتفرج، لذا فإن مهمتها هي الوساطة بين الفرد والواقع، وتأخذ تلك الوساطة ثلاث صيغ مختلفة يحضر الواقع في كل صيغة منها بشكل مختلف؛ فقد يكون الواقع موضوعيا وموجودا خارج الذات، وقد يكون غير موضوعي بأن يكون جزءا من الذات وهي جزء منه، وقد لا يوجد واقع أصلا بل مجرد نسخ زائفة عنه (المكي 2016، 252). فكل الصفات التي تندرج —عند طه— تحت آفة التفرج هي تعبير عن أسبقية المرسل في عملية الاتصال حيث تتولى المؤسسة الإعلامية الوساطة بين الواقع الموضوعي والفرد، وتنقل إليه صورة الواقع، فالمؤسسة الإعلامية وسيط بين العالم الموضوعي والعالم الممثل إعلاميا.

وينبغي أن نفهم وساطة الإعلام بمعنى أن ثمة عالما موضوعيا يوجد في الواقع، وهناك مستقبل لا يعلم شيئا عن هذا العالم، فتدخل المؤسسة الإعلامية (المرسل) كوسيط بين العالم الموضوعي وإدراك المستقبل لهذا العالم؛ بحيث لا يبدو الشيء موجودا من طرف المستقبل إلا إذا أخبره الإعلام بذلك. وهكذا تكون المؤسسة الإعلامية هي المسيطرة، سواء على العالم الموضوعي أم على المستقبل؛ إذ تختار من مفردات الواقع ما ترغب هي في إبرازه، وتقدمه إلى المستقبل الذي يعتقد أنه بصدد تكوين معرفة عن العالم الحقيقي كما يوجد فعلا في الخارج. وهذا هو المعنى نفسه الذي عبر عنه طه وهو يتحدث عن التلصص باعتباره إحدى صفات التفرج قائلا: "فما زكاه النظر احتمال الوجود واستحقq الاعتبار، وما لم يزكه احتمال العدم" (عبد الرحمن 2017، 2: 50).

ولا يتعلق الأمر هنا بفكرة حديثة، بل هي قناعة تكونت عند الباحثين منذ البدايات الأولى للإعلام الحديث، وهذا ما عبر عنه الأمريكي (Walter Lippmann) منذ عام 1922، حينما أوضح أن وسائل الإعلام هي التي تُكوّن عند جمهورها صورا زائفة عن العالم الموضوعي، وهي في العادة صور ذهنية جزئية ومختزلة؛ لأن العالم الحقيقي أكثر تعقيدا وتركيبا من أن يدركه الناس بشكل كامل ودقيق ومباشر (Lippmann 1922). فلاستنتاجات التي بناها طه على مسألة طغيان النظر أو الصور،

تقبل إعادة الصياغة وفق مقولة "أسبقية الإعلام على الواقع"؛ فكل أشكال وساطة الصور الإعلامية تصبح مفهومة حينما ندرك أسبقية الصورة الإعلامية على الواقع من جهة أن الإعلام هو الذي يركب لنا فهما للواقع، وهو ما اقترب طه من إدراكه حينما تحدث عن إبدال الوهم بالحقيقة (عبد الرحمن 2017، 2: 41-48). فلو كان مدخل التحليل هو أسبقية الصورة الإعلامية (أي الوسيط الإعلامي) على الواقع الموضوعي، سننتبه إلى مسألة أساسية لفهم مكانة الصورة في العقل الغربي بشكل أكثر واقعية، وهي العلاقة الوثيقة بين نظرية التمثل الديكارتية والاتصال الخطي الذي يهيمن فيه المرسل (سفين 2011). يتعلق الأمر هنا بأهمية الوسيط؛ فكل النماذج الخطية للاتصال والنظريات المرتبطة بها، تعطي الأولوية للمرسل في صنع المعنى ونقله إلى المتلقي السلبي، هذا المتلقي لا يدرك العالم (أو جزءا منه) إلا من خلال جهد الاتصال الذي يقوم به المرسل. وفي المقابل، فإن العالم الموضوعي لا يوجد حسب الفيلسوف الفرنسي (Descartes) إلا كامتداد لأفكارنا الصادقة، تلك الأفكار التي تستند إلى برهان عقلي، خصوصا حينما يعتبر أن الله هو الذي يضمن للإنسان هذا الأمر، هنا تبرز مركزية العقل أو الذات المفكرة؛ إذ لا يوجد العالم إلا من خلال تعقله، ويكتسب العقل سلطات واسعة؛ إذ إن أفكاره الواضحة والحقيقية هي التي تمتد في العالم الموضوعي الواقعي. هنا تبدو وساطة العقل والتفكر في التمثل الديكارتية واسعة الصلاحيات أيضا (مثل وساطة الصورة الإعلامية)، لدرجة أن (Descartes) يعتبر أن وجود الأشياء في الذهن كتصورات فكرية منطقية، هو الذي يوجد في العالم الموضوعي في أسبقية واضحة للفكر على الطبيعة (ديكارت 1988).

تسعدنا الأصول الديكارتية للاتصال الخطي في استنتاجات مهمة على مستوى القيم الأخلاقية للإعلام والاتصال لا مجال لاستعراضها الآن (المكي 2016، 253)، ولكن أردت الإشارة فقط إلى نموذج واحد عن الإمكانيات المهدورة نتيجة عدم الانفتاح على الأعمال المتخصصة ضمن المراجع التي استند إليها طه.⁵

5 يمكن أيضا مناقشة آفة التجسس عند طه عبد الرحمن وعلاقتها بمفاهيم نهاية الخصوصية والمجتمعات الشفافة، بالإضافة إلى جزئيات أخرى تصب في نفس الموضوع مثل استثمار مفهوم الاصطناع عند جان بودريار الذي يفسر علاقة الإعلام بالواقع.

2.3 المنهج الالتماني: رؤية نقدية

سنحاول هنا أن نتأمل الجانبين المركزيين في كتاب طه وهما: تحليل الآفات الأخلاقية، وعلاجها الالتماني.

1.2.3 منهج تحليل الآفات الأخلاقية

يوضح طه في مواضع عدة أنه يتوسل في عرضه للتحديات الأخلاقية للإعلام والاتصال بالمقاربة الفلسفية، وهو ما أشار إليه أيضا في خاتمة كتابه (عبد الرحمن 2017، 2: 371)، ولكن هل يكفي النظر الفلسفي وحده للكشف عن التحديات الأخلاقية للإعلام والاتصال؟ وهل يكفي المنطق وحده لفهمها وتحليلها؟ من خلال تحليله لآفات التفرج والتجسس والتكشيف تبدو الإجابة سلبية، حيث نلمس في مواضع كثيرة ما يشبه إسقاط التحليل المنطقي على الواقع الإعلامي، وكأن طه يستند إلى أسبقية الفكر على الواقع، وإن كان قد أبدع في نقد ذلك في أعمال سابقة، نعم يمكن للتحليل المنطقي أن يكون موقفا إذا ما سلك منهجا ملائما لموضوعه وبناء على معطيات كافية، ولكن في ظل غياب الأعمال المتخصصة، ستصبح أداة التحليل المنطقية جافة وقاصرة وهو ما سنوضحه في الآتي:

يرى طه أن نظر المتفرج الغربي قد توسط ثقافة الصور بخلفيتها الدينية والتاريخية (عبد الرحمن 2017، 2: 25-26) "فأضحت المسموعات والمهبوسات والمذوقات، هي كذلك متأثرة بالصور التماثلية والأيقونة كما لو أن الناظر إلى الصور يستحضر، في ذات الوقت الأناشيد والبخور والخور التي تلازم المعابد والمياكل التي نحتت أو نقشت أو علفت فيها هذه الصور"، ولكن من الصعب تعميم التجربة الدينية، كما لا نستطيع تخيل أنماط واقعية لا تتقال الحمولة الإيقونية والدينية إلى جميع أفراد المجتمع الغربي المعاصر، وتعتبر كتابات ريجيس دو بري مرجعا مهما في هذا الصدد. إن الأمر يتعلق في الواقع بتركيبية الإدراك، حيث ندرك العالم بتوسط تجربتنا وثقافتنا الاجتماعية، وما الصور إلا جزء فقط من الأجزاء التي تتركب جهازنا الإدراكي (البعزاتي 1999).

إن الأدلة التي يقدمها طه على الوساطة الكلية حين يتحدث عما يفعله المتفرج بالصور (عبد الرحمن 2017، 2: 25-26)، وعلى الوساطة الندية (عبد الرحمن 2017، 2: 29-30) وغيرها مبنية على فرضية أن المتفرج ذات فاعلة وأن الصورة موضوع مفعول به، والحقيقة عكس ذلك تماما؛ فالمؤسسة الإعلامية هي الذات الفاعلة، بينما الفرد (المتفرج أو المتجسس أو المتكشيف) هو الموضوع المفعول به؛ إذ تعمل المؤسسات الإعلامية على تشكيل وعي الفرد ولا وعيه بحيث يصبح مستعدا لاستهلاك المواد الإعلامية والشراء بعدها، وأكتفي في هذا الصدد بعرض مقتطفات من حوار أجري مع "باتريك

لولاى“ (Patrick Le Lay) حينما كان رئيساً للقناة الفرنسية (TF1) يقول فيه: ”هناك طرق عديدة للحديث عن التلفزيون، ولكن من منظور تجاري، دعونا نواجه الأمر على حقيقته. إن مهمة (TF1) الأساسية هي مساعدة كوكا كولا مثلاً على بيع منتجاتها. وليحظى إعلان تجاري بالانتباه، ينبغي أن يكون دماغ المشاهد متاحاً، وقد تم تصميم برامجنا لجعله متاحاً، من خلال تسليته وإرخائه؛ بغرض تحضيره بين رسالتين (إعلائيتين). ما نبيعه لكوكا كولا هو وقت الدماغ البشري المتاح. ليس هناك ما هو أكثر صعوبة من الحصول على هذه الإتاحة. وهنا يكمن التغيير الدائم. ينبغي البحث دائماً عن برامج ناجحة، واتباع الموضة، والركوب على الأمواج في سياق تتسارع فيه المعلومات، وتتضاعف وتتجاوز باستمرار...“ (Les associés d’EIM, et Seillière 2004, 140).

تفصح هذه الاقتباسات عن سلطة المؤسسات الإعلامية ومهمتها الفعلية، فما المؤسسة الإعلامية إلا مقاوله تجارية مقنعة، تباع للشركات أدمغة جمهورها. فالمشاهد قد يعتقد أنه يشاهد مسلسله المفضل الذي تقطعه من حين إلى آخر فقرات إعلانية، ولكن الواقع أن القنوات التلفزيونية تبث في الأساس فقرات إعلانية وتختار من البرامج ما يهيج المشاهد للانتباه إليها، ويجعله يستهلك المزيد من الصور.

إن حديث طه عن تأليه الصور قد يكون مبالغاً فيه، بالرغم من أن استهلاك الصورة يشبه أحياناً التجربة الدينية، ولكن أفضل وصف لها هو عبارة ”مافيزولي“: ”إيمان بلا عقيدة“ في قوله: ”إن الوظيفة الأساسية التي يمكن أن نمنحها في أيامنا هذه للصورة، هي تلك التي تقود إلى المقدس. فن المدهش فعلاً أن يوجد خارج كل العقائد ومن دون تنظيمات إيمان من غير عقيدة، أو بالأحرى سلسلة من حالات الإيمان بلا عقيدة، تعبر بشكل أمثل عن فتنة العالم الذي يدهش بأشكال مختلفة كل الملاحظين“ (مافيزولي 2005، 149).

فالصور لا تشتغل مع المنطق، بل مع العاطفة في مستوى اللاوعي، وتعمل على تحفيز الانفعالات العاطفية لتشكيل أذواق وقيم انفعالية راسخة. ولعل عبارة ”إيمان بلا عقيدة“ تعد الأمثل لوصف حالة التأثر الشديد عند مشاهدي برامج المنافسات الغنائية وبعض البرامج المشابهة؛ إذ تلفت الانتباه حالة الانفعال إلى درجة البكاء والصدمة حين يقصى النجم المفضل من المنافسة. هي حالات من التفاعل النفسي العميق والمخلص الذي لا نجده إلا في الممارسات الدينية (المكي 2010، 126).

كما أن الأدلة التي يسوقها طه في معرض تملك الصور وخصوصاً في فقرة صلة اللبس بالتملك (عبد الرحمن 2017، 2: 35-37) غير دقيقة، فهي تتعامل مع الصور الإعلامية وكأنها صور منفصلة تعرض المصورت مجتزأة منفصلة فيكون نظر الإنسان لها داعياً إلى التملك، في حين تقدم الصور

الإعلامية في سياق "قصة" و"نموذج"، الغاية منهما تعديل قيم الفرد وخلق حالة من التعلق العاطفي بالنموذج الإعلامي تقود إلى حب تقليده وتقمص شخصيته أو نمط حياته في الواقع المعيش. فالمتفرج لا يطمح إلى امتلاك الصور، بل يسعى إلى إعادة إنتاج النموذج القدوة في حياته الشخصية؛ فنقبل مثلا على تناول الطعام في مطاعم "ماكدونالدز" لأننا نشعر بالجوع، ولا لأن الطعام متميز عندهم، ولكن لنستمتع بعيش ثقافة الـ"ماكدونالدز"؛ بالاستناد إلى خزان هائل من الصور الإعلامية يتضمن أرشيف كل مشاهد الأبطال والحسنات في الدراما الأمريكية وهم يتناولون وجبة "المهمبورغر" الشهيرة، حيث إن تناول الطعام هناك، دليل على أنك تعيش حياة عصرية وعلى أنك إنسان متحضر؛ فباب المطعم هو في الواقع بوابة لعيش حالة ثقافية، وهذا مثال فقط من نماذج عديدة ترخر بها حياتنا اليومية.

في معرض حديثه عن الوساطة الكلية للصور، يتحدث طه عبد الرحمن عن كون الصور هي الوساطة نحو الإدراكات الحسية الأخرى "كأن تكون الصورة هي الوساطة إلى الصوت، بحيث يكون الصوت مدركا بحسب الصورة" (عبد الرحمن 2017، 2: 26)، وفي واقع الأمر من الصعب التسليم بمثل هذا، والبناء عليه في الاستدلال، إذ للصور الإعلامية خصائص تقنية معقدة يجدر بالمهتم الاطلاع عليها، وهي تتنوع بتنوع الصور: ففي البرامج الوثائقية مثلا يكون التعليق الصوتي شارحا أحيانا للصورة، وفي الغالب هو شبه مستقل يضيف إليها معطيات جديدة، فتكون الهيمنة للصوت في بناء المعنى أحيانا، ويستقل أحدهما عن الآخر أحيانا أخرى. أما في الصورة السينمائية، فيتوسل المخرجون بتقنيات عديدة لعلاج قصور الصورة في تبليغ المعنى فيلجؤون إلى الموسيقى التصويرية مثلاً، فالصورة قد تكون بسيطة محايدة ولكن الموسيقى التصويرية وحدها تجعلك تحس بترقب خطر أو مفاجأة سعيدة، كما أن للإضاءة دورا أساسيا أيضا، فمن بدهيات مبادئ الإضاءة أن تسليط ضوء قريب أسفل وجه المتحدث يكسبه حمرة شيطانية (استعارة غريبة: أسفل = شر) توحى للمتفرج بأنه شخص شرير، بينما تسليط الإضاءة من الأعلى على وجه المتحدث (استعارة غريبة: أعلى = خير) يكسبه نورا ملائكا يوحي للمتفرج بأنه شخص طيب.

من جهة أخرى، نشعر في أحيان كثيرة أن الدمج بين المنطق الجدلي والتحليل النفسي يثران قدرا كبيرا من المغالاة، فالمطلع على الاستدلالات التي يقيمها طه ليؤكد اتصاف "عين المتفرج بالبطش" (عبد الرحمن 2017، 2: 65-70) يحس وكأننا نسقط الاستدلالات على الأفراد تعسفا، فالبناء كله منطقي نظري ولو كان يتوسل أحيانا بتحليلات نفسية تبقى هي أيضا نظرية؛ إذ يغيب أي دليل واقعي على تلك الاستدلالات التي ربما تفترض أن الإنسان شبيه بالآلة ويعمل وفق نظام منطقي

لا يخرج عنه. يستدل طه—مثلا—رونيه جيرار الذي يوضح علاقة الجنس بالعنف منطلقا من اتفاق الحضارات وجميع الأديان حول "نجاسة دم الحيض" ليثبت أن دم الحيض إذا كان نجسا فلعلاقته بالجنس، وأن الجنس إذا كان نجسا فلعلاقته بالعنف. وهذا في نظري إسقاط مبالغ فيه، فما القول في حضارات لم تقدر الجنس فقط بل عبت أعضاء تناسلية لارتباطها في نظرهم بالخصب والخير؟ وهي عبادة ممتدة تاريخيا وجغرافيا، وشملت الحضارات البوذية والإغريقية والفرعونية والإفريقية وغيرها. ألا يمكن أن يكون دم الحيض نجسا لطبيعته الكيميائية، وتحديدًا لكونه أقرب إلى فضلات بيولوجية ناتجة—كما هو معروف—عن تحلل أنسجة الرحم؛ لذا فإن رائحته قد تكون كريهة!

إننا نلحس في كثير من الأحيان سطوة التحليل المنطقي بشكل يوحي بأن ذلك التحليل يهيم على الواقع ويُبَسِّطُهُ بدل أن يكون مجرد وسيلة إلى فهمه؛ وإلا ما سر اتخاذ الحجج المنطقية عند طه بنية ثنائية في أغلب الأحيان؟

2.2.3 العلاج الائتماني: الواقعية وإمكانات التطبيق

تعكس المنهجية الائتمانية في علاج آفات الإعلام والاتصال اهتمام طه بالتربية الأخلاقية، ولكن رغم أن العلاج الائتماني يفترض أن الفرد ذات فاعلة وأن الصور الإعلامية خاضعة لفعله، ويهمل خضوع الفرد للتوجيه والحصار الإعلامي الذي يحيط بالأفراد، فإنه يركز في المقابل على شخص الفقيه الائتماني الذي يسميه أيضا المري؛ إذ ينطلق المري من إقامة علاقة وجدانية مع الفرد طالب العلاج، وقد يتورط الشخص في العلاج مصادفة، كما هو الحال مع المتجسس الذي حضر مجلس المري بنية التجسس عليه فأنجذب إلى حديثه وأصبح مقبلاً على مجالسته! تقوم هذه العلاقة الوجدانية على النظر المباشر والمجالسة الفعلية، وهي علاقة راقية يسمها الحياء والمودة، فيجلس الفرد إلى المري ويسمع منه، والمربي فقيه لطيف الإشارة يستخدم لطف الحديث ويتجنب اللوم والتقريع، وينتقد بصيغة العتاب الموجه للعموم ويتجنب اللوم المباشر، ثم يبدأ المري بإثارة انتباه الفرد إلى مفارقات منهجه وفساد منطقته وغاياته، حتى إذا أيقن المري أن الشك بدأ يخامر نفس الفرد، وأن عقله النقدي بدأ يشتغل، وأيقن أن نفسه متهيئة للانتقال إلى مرحلة أخرى، ألقى المري إلى الفرد بعمل أسمائي يستلهم القيم الأخلاقية المتضمنة في الأحكام الفقهية، وتابعه بالرعاية والمراقبة، حتى إذا نفذ العمل كما ينبغي، انتقل به المري إلى مرحلة أعلى من النقاش والتنبيه والتشكيك، فإذا لمس منه الاستعداد، كلفه بعمل أسمائي أرقى... وهكذا يستمر العلاج حتى يخرج المري بالفرد من حال الاختيان إلى حال الائتمان ويصير خلق الحياء متجذرا فيه.

من البين أن نجاح العلاج الائتماني كله رهين بالفقيه المري، وهو فقيه ائتماني واسع القدرات؛ فهو متمكن من أدوات الفقه الائتماري وضابط لأحكامه، ومتمكن من الفقه الائتماني الذي يتطلب مهارات عليا تسمح باستنباط القيم الأخلاقية الكامنة في الأحكام الفقهية، وفوق كل تلك المهارات العلمية هو متمكن أيضا من أسرار التأثير النفسي والتوجيه التربوي حتى إنه يجذب أي حاضر في مجلسه ويؤثر عليه، ويستطيع اختيار العمل الأسمائي المناسب لوضع كل شخص ولقدراته، وهو وحده يعرف طبيعة هذا "العمل الأسمائي" الذي لم يقدم طه أي نموذج عنه، ويستطيع أيضا التأثير في الأفراد بكلامه ونظراته و"حضوره". وقد وصف طه الفقيه المري أكثر من مرة، ونسب إليه هذه المهارات جميعها، وحسبنا قوله متحدثا عن صعوبة علاج المتجسس: "ولا يمكن أن يزوده بأسباب هذه التجربة الروحية إلا الفقيه الائتماني؛ إذ يفقه على العلل النفسية التي دخلت على باطنه، ويدله على الوسائل العملية التي تدرؤها عنه" (عبد الرحمن 2017، 2: 222).

فالعلاج كله يبني على الفقيه الائتماني، وهو وحده شرط نجاح العلاج، ومع فرض صحة ذلك كله، دعنا نسائل واقعية العلاج الائتماني: من هو الفقيه الائتماني؟ أهو موجود حقا في المجتمع أم ينبغي فتح مسالك جامعية جديدة لتكوين الفقهاء الائتمانيين وفق المهارات المطلوبة؟ وكما فقيها ائتمانيا تحتاج لأفراد المجتمع؟ ومن يضمن للأفراد أن الشخص المقصود هو فقيه ائتماني "حقيقي" ومتمكن وليس متطفلا على العلاج الائتماني؟ وما حال الأفراد الذين لم يسمعو بالفقيه الائتماني ولم يعرفوا بوجوده؟ ما السبيل إلى علاجهم؟ وكيف نضمن التزام الأفراد بالعلاج ونحن نراهن فقط على "كاريزمية" شخصية الفقيه؟ وأين سيتم هذا العلاج؟ هل له مقر خاص نأتي إليه طمعا في مجالسة الفقيه المري؟ أم نفتح المساجد بعد الصلوات الخمس؟ ألن ترغب الدولة في تقنين مثل هذا العلاج إذا لاحظت انتشاره فتبادر إلى تنظيمه في قنوات رسمية؟ وبالإضافة إلى كل ما سبق، لم نكتفي بعلاج النتائج ونأى عن علاج الأسباب باقتراح سبل تخليق الإعلام نفسه؟ يبدو لي—وقد أكون مخطئا—أن العلاج الائتماني قد بُني كله على تجربة شخصية لظه نكتشف بعض أسرارها في الجزء الثالث من ثلاثية دين الحياء (روح الحجاب) الذي أناه المؤلف بخاتمة عنوانها: "من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم"، يحكي فيها بعض تفاصيل علاقته بالشيخ حمزة بن العباس القادري⁶ الذي كان—رحمه الله—شيخ طريقة صوفية، ويعترف طه بأفضال الشيخ عليه؛ إذ أعانه في "اجتهاده في معرفة

6 الشيخ حمزة بن العباس القادري (1922-2017) كان شيخ الطريقة القادرية البودشيشية، إحدى الطرق الصوفية الشهيرة بالمغرب.

ربه“ وفي “مجاهدته لنفسه“ وفي “جهاده في تصحيح عمله“ فيقول: “إن صلتني بأستاذي الكبير والمربي القدير سيدي حمزة بن العباس القادري لا تقارن بغيرها؛ فالتقائي به ليس كالتقائات، إذ كان القصد منه هو أن أعرف ربي؛ فله الفضل علي في اجتهادي في معرفة ربي. وأيضاً اصطحابي له ليس كالأصطحابات؛ إذ كان الهدف منه هو أن تتزكى نفسي، فله الفضل علي في مجاهدتي لنفسي. وكذلك اقتدائي به ليس كالاقتداءات؛ إذ كان الغرض منه هو أن أصحح عملي، فله الفضل علي في جهادي في تصحيح عملي، ففتى صححت عملي، تزكت نفسي، ومتى تزكت نفسي عرفت ربي فأثمرت، بفضل الله، هذه الصلة التربوية ذات الوجوه الثلاثة: تصحيح العمل وتزكية النفس ومعرفة الله، تحولاً جذرياً في مشاعري ومداركي حتى أنكرت نفسي؛ إذ تجددت علاقتي بربي، وعلاقتي بنفسي، وعلاقتي بالآخر، وعلاقتي بالعالم، وكما كان هذا التجدد بالغ الأثر في إرضائي وإسعادي! وما قصدي هاهنا إلا أن أشكر لهذه القدوة العظيمة جليل أفضالها علي، متحدثاً عن آثار بعض هذه الأفضال التي غيرت مجرى حياتي!“ (عبد الرحمن 2017، 3: 157).

ويكفي أن نقرأ هذا الجزء من الشهادة ليظهر بشكل واضح أثر تجربته الشخصية في ما كتبه حول العلاج الائتماني، ولعله لم ينتبه إلى أن نجاح تجربته لا يرتبط فقط بتميز المربي، بل أيضاً هو نتيجة لتميز “المتعلم أو المرید”، فليس كل شخص سيتلقى لطائف الإشارات بنفس الفطنة التي تلقاها بها طه وليست كل نفس حساسة راقية مثل نفسه. وإذا كنا نحترم موقفه ونشهد له بتفرد تجربته الروحية، فإن هذا لا يلغي كل تلك الأسئلة السابقة عن إمكانات التطبيق الواقعي لمنهج الائتماني في العلاج.

مع ملاحظة أخرى قد تبدو ثانوية، وهي أن تشخيص الآفات الأخلاقية موجه في الغالب إلى الإنسان الغربي المعاصر باستحضاره لخصائص علاقة الفكر الغربي بالصور الإعلامية، غير أن العلاج بنوعيه الائتماني والائتماني هو موجه أساساً للفرد المسلم!

خاتمة

رغم هذه الرؤية النقدية التي قدمتها، أعتبر النظرية الائتمانية في مجال الإعلام والاتصال من أهم الأعمال المهمة بأخلاقيات الإعلام والاتصال، وإذا كنا نعذر طه في عدم استزادته من المراجع المتخصصة في الموضوع، فحسبه ما أبدعه في التقاط أهم التحديات الأخلاقية وما انفتح عليه من

مراجع في تخصصات مختلفة قلما يستطيع باحث واحد فهمها واستيعابها وتوظيفها بشكل جيد. كما أن المنهج الائتماني ينتصر للأخلاق والقيم، سواء على مستوى المعيش الاجتماعي أم على مستوى المعرفة العلمية. غير أن هذه المحاولة تبقى غير متخصصة، واقتصرت في رصدتها على الإشكالات الأخلاقية المرتبطة بطقوس التلقي أو التفرج كما يسميها طه، وقد بينت أسباب ذلك، وأهملت في المقابل الإشكالات الأخلاقية التي ترتبط بأسس الصناعة الإعلامية نفسها، وكأن المشاهد يتحمل وحده كل الوزر. وأفترض أن الموجه الكامن للتطبيق الإعلامي لنسق الائتمانية عند طه هو تجربته الصوفية الشخصية التي ربما ألفت بظلالها على نظريته، سواء من حيث التركيز على دور الفرد الواحد ومسؤوليته الأخلاقية أم على مركزية الشيخ المربي في العلاج الائتماني.

لذا أعتبر أن التطوير الحقيقي للنسق الائتماني لن يتحقق إلا من الباحثين المتخصصين في أخلاقيات الإعلام والاتصال، من خلال عدة أمور: أولها: تطعيم تحليلاتهم المتخصصة برؤية فكرية عميقة، فيشاركون في تعميق تحليل التحديات الأخلاقية وفهمها بالاستفادة من تميز المنهج الائتماني في رصد الإشكالات الأخلاقية وتحليلها. ثانياً: التفكير في طرائق التنزيل العملي للمنهج الائتماني في المستويات المتعددة للنظر الأخلاقي في الإعلام والاتصال، مع الاشتغال أكثر في مجال اقتراح طرق عملية وواقعية لتطوير العلاج الائتماني. ثالثاً: البناء على ما تقدم ل طرح ملامح نظرية أئمانية واقعية ومتكاملة في الإعلام والاتصال.

المصادر والمراجع

- الأمير، وعد ابراهيم خليل. 2013. دور التلفزيون في قيم الاسرة. عمان: دار غيداء للنشر.
- البعزاتي، بناصر. 1999. الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، والرباط: دار الأمان.
- بوعلبي، نصير. 2014. "مفاهيم نظرية الحتمية القيمية في الإعلام عند عبد الرحمن عرّي: مقارنة نقدية"، المستقبل العربي، 422: 87-101.
- الحلاله، علي عبد المعطي محمود. 2012. القيم الاجتماعية في البرامج الحوارية في التلفزيون الأردني من وجهة نظر طلبة الجامعات الأردنية. رسالة ماجستير، كلية الإعلام، جامعة الشرق الأوسط، الأردن.
- درويش، عبد الرحيم. 2012. مقدمة إلى علم الاتصال. القاهرة: عالم الكتب.

ديكارت، رونيه، 1988. تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى. ترجمة: كمال الحاج. بيروت/ باريس: منشورات عويدات.

سفييز، لوسيان، 2011. التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان. ترجمة وتقديم: مرع علي إبراهيم. بيروت: دار البحار للطباعة والنشر.

عبد الرحمن، طه، 2017. دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، 1- أصول النظر الائتماني. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه، 2017. دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، 2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه، 2017. دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، 3- روح المحجاب. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عززي، عبد الرحمن، 2012. نظرية الحتمية القيمية في الإعلام. تونس: الدار المتوسطة للنشر.

عززي، عبد الرحمن، 2013. منهجية الحتمية القيمية في الإعلام ومقياس (ع.س.ن) للإعلام والقيم. تونس: الدار المتوسطة للنشر.

عززي، عبد الرحمن، 2009. دراسات في نظرية الاتصال، نحو فكر إعلامي متميز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

فان لون، جوست. تكنولوجيا الإعلام: رؤى نقدية. 2009. ترجمة شويكار زكي، مصر: مجموعة النيل العربية. قلندر، محمود محمد ومحمد بابكر عوض. 2009. اتجاهات البحث في علم الاتصال: نظرة تأصيلية. دمشق: دار الفكر. مافيزولي، ميشيل. 2005. تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية. ترجمة: فريد الزاهي. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي.

المكي، هشام، 2010. "بين الصورة واللغة: هل أصبحت الحياة طقساً ثابتاً للمحاكاة؟". إسلامية المعرفة، 59: 119-140.

المكي، هشام، 2016. الاتصال الجماهيري وسؤال القيم: دراسة في النظريات المؤسسة. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

المكي، هشام ومصطفى المريط وحسن بوحبة ومحمد المشمي. 2013. صورة التضامن الاجتماعي في الإعلام الوطني: دراسة تحليلية وميدانية. وحدة: مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والميدانية.

مبيح، بيران، 2011. الفكر الاتصالي: من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة. ترجمة: أحمد القصور. المغرب: دار توبقال للنشر.

- Carey, James. 2008. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. London: Routledge.
- Gamble, Teri Kwal and Michael Gamble. 2002. *Communication Work*. New York: McGraw-Hill Companies.
- Iniss, Harold. 1982. *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- Les associés d'ETM, et Ernest-Antoine Seillière. 2004. *Les dirigeants face au changement: baromètre 2004*. Paris: Les Editions du Huitième Jour.
- Lippmann, Walter. 1922. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace.
- Parsons, Talcott. 1973. *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Rogers, Everett. 1963. *Diffusion of innovations*. New York: Free Press.

الحوار بين الأثمانية والأخلاق العالمية

مقاربة تحليلية مقارنة

آسيا شكيرب

مقدمة

شهد القرن العشرون محاولات دائبة لتفعيل منهج الحوار لإيجاد صيغ جامعة تقلص الهوة بين الديانات والإيديولوجيات المختلفة، وتضع أرضية مشتركة لقيم أخلاقية إنسانية جامعة تسهم في نبذ العنف وإرساء التعايش السلمي بين الأديان. وقد ظهرت بوادر التفكير في "أخلاق عالمية" جامعة في المؤتمر الثاني لـ"برلمان أديان العالم" الذي أصدر "إعلان من أجل أخلاق عالمية" وصاغ مسودته العالم اللاهوتي هانس كينغ الذي أكد من خلاله على ضرورة الحوار لترسيخ العيش المشترك والسلام بين الأديان. في المقابل نقد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أطروحة "الأخلاق العالمية" والخلفية الفلسفية التي تأسس عليها الحوار الديني وقدم مشروعه الفلسفي الذي سماه "الأثمانية" الذي وضع من خلاله البديل الأخلاقي الإسلامي الذي بإمكانه قيادة وتوجيه الإنسانية وحل فيه أسباب العنف واقترح الحلول اللازمة.

يحاول هذا الفصل شرح رؤية كل من كينغ وطه لمسألة الحوار الديني، وكيف يؤسسان للحوار سبيلاً للتعايش ونبذ العنف؟ وقد سلكت الباحثة منهجاً تحليلياً في تركيب أفكار كل من الرجلين، وإعادة بنائها بما يخدم اهتمام هذا الفصل.

سبق أن أخضعت النظرية الأخلاقية عند طه للدرس (العايب 2017)؛ كما سبقت دراسة أطروحة كينغ حول الأخلاق العالمية (شكيرب 2013) ولكن المقارنة بين مشروعي الرجلين فيما يخص الحوار والحوار الديني تحديداً لم يُدرس؛ رغم أهمية أطروحتي الأثمانية والأخلاق العالمية؛ لأن كلاً منهما مهجوس بسؤال العالمية وانتشال العالم من المشكلات الناتجة عن العنف وإحلال قيم السلم والتسامح.

فهذا الفصل محاولة لتقديم رؤية تحليلية مقارنة بين مشروعين أحدهما إسلامي والثاني غربي مسيحي. وقد تم الاعتماد على الكتابات المباشرة للرجلين بالدرجة الأولى.

1 الحوار: المفهوم والأبعاد

في الحقل التداولي الغربي، الحوار (le dialogue) لفظ مشتق من اليونانية (dialogos)، وتعني المحادثة، وهذه المحادثة قد تكون بين شخصين أو بين مجموعتين، وربما تكون مجرد كلمات يتم تبادلها بين ممثلين في فيلم أو مسرحية أو قصة (Robert 2008, 64)، ولكن الأمر فيما يخص حوار الأديان يتجاوز هذا المفهوم الأولي والعام ليشمل كل لقاء يُترجم إلى كلام حول القضايا الوجودية، ويسوده الاحترام والانصات المتبادل (Coumeau 2008, 10)، أي أن حوار الأديان هو محادثة بين مؤمنين مختلفي الديانة، وقد يعبر عن هذا الحوار الديني بأنه "الإيمان الحي" (Wandusim (living faith) 2015, 166). فالحوار بين الأديان منبج للتواصل يعتبر الصراع بين الأديان مشكلة، ومن ثم فهو يقترح لها حلولاً تتمثل في تعلّم الناس الحديث بعضهم إلى بعض بطريقة مثمرة (Togarasei 2015, 153)، وقد صاغ "المعهد الأوروبي للبحوث الثقافية المقارنة" تعريفاً عملياً للحوار بين الثقافات على أنه عملية تبادل وتفاعل بين أفراد، وجماعات ومنظمات من خلفيات ثقافية مختلفة بهدف فهم أعمق لمختلف وجهات النظر والممارسات، وتعزيز المشاركة وقابلية اتخاذ الخيارات والحرية فيه، وتعزيز المساواة، ودعم العمليّات الإبداعية (Ganesh and Holmes 2011, 81).

وفيما يخص الحوار في الحقل التداولي الإسلامي، فإن الحوار في اللغة العربية هو المجاوبة ومراجعة الكلام، ويقال: تحاوروا بمعنى تراجعوا الكلام بينهم (الفيروز أبادي 1998، 380-381)، والحوار هو الحديث الذي يجري بين شخصين أو أكثر في العمل القصصي، أو بين ممثلين أو أكثر على المسرح ونحوه (إبراهيم مصطفى وآخرون 1960، 93-94). أما حوار الأديان، فهو من الناحية النظرية حوار بين المنتسبين لأديان مختلفة كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية وغيرها من الأديان، وهو من الناحية الواقعية مصطلح يقصد به الحوار بين المسيحية والإسلام (آيت أجوص 2012، 11-12)، ويتطلب الحوار في النصوص الإسلامية وجود تباينات واختلافات فكرية واجتهادية، وهو انعكاس طبيعي للتنوع الإنساني الذي يعتبر في حد ذاته مظهراً من مظاهر عظمة الخالق (السّمك 1978، 78-79)، وعلى هذا يُقصد بالحوار بين الأديان—حسب المفهوم الإسلامي—تلك اللقاءات الحوارية التي تتم

على مستوى الأفراد والجماعات—حكومات كانت أم مؤسسات أو جمعيات—وتكون بين طرفين يدين أحدهما بالإسلام واثنيهما بالمسيحية (عجك 1998، 29).

ويمكن القول: إن الحوار في الدلالة اللغوية العربية يتخذ معنى المراجعة الذي يعني ترك مساحة للعودة عن الكلام المبتوث، وبهذا يكون للحوار ثماره وفائدته؛ فهو يحرك في الإنسان الخواص الاستدلالية التي تعيد له القدرة على التفكير في كلامه، بينما هو في الدلالة الغربية محادثة بين طرفين أو أكثر، ويشترط فيه وجود تباينات واختلافات في الحقلين، وغايته بين الأديان تقليص هوّة الشقاق والخلاف، بينما هو في التعاريف الإسلامية المتداولة يأخذ بعداً تعريفاً أو تبشيراً بالدين.

2 مشروع الأخلاق العالمية

قدّم اللاهوتي السويسري هانس كينج¹ مشروعه: "الأخلاق العالمية" كأحد المشاريع المعدّة من أجل مستقبل أفضل للإنسانية، فركّز على الاستثمار في الأخلاق باعتبارها مشروعاً متكاملًا، قادراً على تجاوز الكثير من الأزمات المعاصرة؛ وهذا من خلال صياغة شرائع أخلاقية لعصر ما بعد الحداثة، يتوفر فيها الحد الأدنى من القوانين السلوكية التي يمكن أن تتقبلها جميع الأديان. نحاول في هذا القسم أن نتناول ماهية الأخلاق العالمية من خلال تحليل السياقين المفهومي والتاريخي؛ كما سنعرّج على المسوغات الواقعية والفكرية للدعوة إلى الأخلاق العالمية؛ والمقاييس أو الحد الأدنى من المعايير الأساسية للأخلاق العالمية. وستتناول أطروحة هانس كينج بمنهج تحليلي نعيد فيه ترتيب أفكاره في وحدة موضوعية متجانسة، يتخللها النقد والتقييم.

1 ولد ب Luzern في سويسرا عام 1928م، وتعلم في جامعات روما الكاثوليكية. درس علوم الفلسفة واللاهوت في جامعة الجريجوريانا التابعة للآباء اليسوعيين، كما درس في جامعة السوربون المعهد الكاثوليكي في باريس، حصل على دكتوراه في اللاهوت سنة 1957م وقد رَسَم أستاذاً لعلوم اللاهوت والعقيدة سنة 1960م في الجامعة الكاثوليكية Karl Eberhard في توبنجن Tübingen، كما قام بإدارة معهد الأبحاث الدينية ودعي للتدريس بصفة أستاذ ضيف في عدة جامعات أميركية وسويسرية (Mandouze 2007، 34; Castel 2010). (281).

1.2 الأخلاق العالمية: المفهوم والسياق كينغ

من المفارقة أن كينغ لم يعرف "الأخلاق العالمية"، ولكن طه الذي قدّم تحليلاً للأطروحة صاغ لها تعريفاً قسمه إلى مستويين: مفهومي وتاريخي. فعلى المستوى الأول وهو المفهوم، يفرّق طه بين "الأخلاق العالمية" (éthique mondiale, global ethics) و"الأخلاق الكلية" (éthique universelle, universal ethics)، فالأخلاق الكلية يقصد بها الأخلاق التي تولّى المفكرون والفلاسفة وضع أصولها وترتيب قواعدها على أساس أنها أخلاق عقلية وموضوعية؛ بحيث يتعين على كل فرد إنساني الأخذ بها متى أراد الاستقامة في سلوكه أو طلب السعادة في حياته، كأخلاق الواجب التي أنشأها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، وأخلاق المنفعة التي وضع أركانها الفيلسوف والقانوني الإنجليزي جيريمي بنتهام (Jeremy Bentham) ووسعها خلفه الفيلسوف الإنجليزي جون استوارت مل (John Stuart Mill) (عبد الرحمن 2008، 9؛ عبد الرحمن 2012، 11-12)، وتتصف الأخلاق الكلية بصفات ثلاث أساسية وهي أنها أخلاق نظرية في طبيعتها، وأحادية في مصدرها، وعلمانية في توجهها (عبد الرحمن 2008، 9). ويرى هانس كينغ أن مدلول (Weltethik، الأخلاق الكلية) هو "نظام أخلاقي مثل النظام الأخلاقي لأرسطو أو لتوماس الأكويني أو إيمانويل كانط، وليس من الضروري الاتفاق على نظام أخلاقي معين لتحقيق التعايش بين الناس" (كينغ 2015، 34).

أما الأخلاق العالمية فهي — كما يوضح طه — تتصف بأضداد الأخلاق الكلية؛ فهي أخلاق ذات طبيعة عملية تستقرأ من التجربة الأخلاقية الحية للإنسان، وهي أخلاق ذات مصادر متعددة تشترك أطراف عديدة في تحديد قواعدها وأحكامها، ومن أهم صفاتها كونها ذات توجه ديني، فهي تستقي قيمتها ومبادئها من الأديان المختلفة (عبد الرحمن 2008، 9)؛ ويطلق كينغ مصطلح (Weltethos، الأخلاق العالمية) على معنى "الموقف الأساسي الشخصي (الداخلي) الأخلاقي والأدبي للإنسان الذي يسير وفقاً لمعايير ومقاييس معينة، كبوصلة الضمير، بمعنى موقف أساسي يُحدد في الواقع سلوكه برمته" (كينغ 2015، 34).

وعلى المستوى الثاني وهو السياق التاريخي المتعلق بالظروف التي تبلور فيها مفهوم "الأخلاق العالمية"؛ فقد ظهر المصطلح سنة 1990 حيث "ظهرت بوادر التفكير في أخلاق تجمع أمم العالم في إطار النشاط الحوارية الذي مارسه مختلف التيارات الدينية منذ قرن ونصف، منذ أن تم عقد المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو سنة 1893م، والذي عرف فيما بعد ببرلمان أديان العالم، وذلك من أجل الاحتفال بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققته الحضارة والتي اعتبرت الأخوة الدينية

أهم ثمرة من ثماره“ (عبد الرحمن 2008، 10). وقد تفرّد المؤتمر الثاني الذي انعقد سنة 1993 بإصدار بيان متميز تحت اسم “إعلان من أجل أخلاق عالمية”، وقد وضع كينغ مسودته، وكان قد نشر قبل انعقاد المؤتمر بستين كتاباً بعنوان: “مشروع الأخلاق العالمية”. وقد ضاعف كينغ جهوده بعد أن تبني المؤتمر مشروعه، فتوالى محاضراته ومقالاته وكتبه موضحة معالم المشروع وأهدافه وآفاقه، وقد كان للإعلان الذي تولى كينغ تحريره أثره البالغ في تشجيع التوجه إلى تأسيس أخلاقيات عالمية بحيث توالى صدور تقارير ونداءات تتصل بهذا التوجه (عبد الرحمن 2008، 10-11).

وضع كينغ مشروعه بعد عدة جدالات جرت في ديسمبر 1979 بينه وبين مجمع عقائد الإيمان في روما (la congrégation pour la doctrine de la foi) وقد نشب بينه وبين الفاتيكان خلافٌ بعد نشره كتاباً بعنوان: “معصوماً من الخطأ” (Küng 1971) رفض فيه مذهب العصمة البابوية باعتبارها وظيفة بشرية وليست لاهوتية، ومن ثم يمكن إلغاؤه (Naud 2002، 142)؛ مما أدى إلى سحب الكنيسة الكاثوليكية الاعتراف الرسمي (missio canonica) بأهلية كينغ لتدريس اللاهوت الكاثوليكي (Castel 2010، 34). وقد كان لمشروع كينغ الأثر الفاعل في تحريك الدوائر الغربية نحو قبول الحوار مع الآخر وعقد عدة لقاءات بهذا الخصوص، وتغيير المواقف الكلاسيكية الكاثوليكية من بعض القضايا اللاهوتية كمسألة الخلاص.

2.2 مسوغات الدعوة لأخلاق عالمية

حاول كينغ من خلال مشروعه صياغة الحد الأدنى من القوانين السلوكية التي يمكن أن تتقبلها جميع الأديان. يستهل كينغ مشروعه بنوعين من التساؤلات: تساؤلات واقعية وأخرى فلسفية. وهي تساؤلات اعتبرها أساسية لتسوية مشروعه، فعلى المستوى الفلسفي، فإن التفاعل بين الحضارات والأديان أفرز الكثير من القضايا الراهنة، فالعولمة أسهمت في ظهور النزجسية والشوفينية الحضارية بالقدر نفسه الذي أسهمت فيه في تقارب المكان والأفكار، الأمر الذي أدى إلى تزايد ظاهرة التعصب الديني، كما أن عصر ما بعد الحداثة يبدو متاهة للأخلاق والقيم في ظل التطور الهائل، وخاصة مع ظهور أطروحات فلسفية عديدة تنظر للواقع المعاصر وفق منطلق “ما وراء الميتافيزيقا”

أما النوع الثاني من التساؤلات، فهو يتصل بتساؤلات تتصل بأزمات عالمنا المعاصر. يقر كينغ بأن الغرب يعاني من فراغ في المعنى والقيم والقواعد الأخلاقية، وأن المشكلة تتعدى الأفراد إلى كونها مشكلة سياسية على أعلى مستوى، ثم يتساءل عما إذا كان الغرب قادراً على احتواء المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والسياسية والأخلاقية الكبرى التي أوجدها.

ينتقد كينغ مكتسبات الحداثة الغربية ويرى أن الغرب قدم العلم وأهمّل الحكمة التي تمنع تجاوزات البحث العلمي، وقدم التكنولوجيا وأهمّل الطاقة الروحية التي تسمح بمراقبة الأخطار الناجمة عن التكنولوجيا المتطورة، وقدم الصناعة وأهمّل علم البيئة الذي يتصدى للتوسع الاقتصادي على حساب البيئة، وقدم الديمقراطية وأهمّل الأخلاق التي تتصدى لمصالح القوى الكثيفة للأفراد والفئات الحاكمة (كينغ 1998، 37). ثم يطرح السؤال الآتي: "هل يكون المجتمع العالمي الآتي مجتمعاً مبنياً على المصالح والسوق الضخمة فحسب؟ ألا يستدعي السوق الحر حقولاً وأخلاقاً لمراقبته وتصحيحه؟" (كينغ 1998، 36)، يذكر كينغ أن الإيديولوجيات الحديثة الكبرى التي سادت في القرنين الماضيين بوصفها تفاسير علمية شاملة وشبه ديانات جذابة فشلت، ويرى أن أزمة الفكر المتطور هي—في الجوهر—أزمة المفهوم الحديث للعقل، "إلا أن هذا النقد انتهى أخيراً إلى نقد العقل نفسه (انتقادات كانط)، فالعقل الذي نصب نفسه على مستوى المطلق الذي يردّ كل شيء إلى شرعيته (بارتباط مع الحرية الذاتية)، لا يندمج في أي كون حيث لا شيء مقدس، وسوف يتفكك، وقد أرغم اليوم من خلال رؤية شاملة على تسوية نفسه، فقاضي أمس الأعلى صار اليوم في قفص الاتهام" (كينغ 1998، 39).

يتفق أبرز علماء الأخلاق اليوم على ضرورة وجود شرائع أخلاقية لا تنحصر في الإنتاج الصناعي فحسب، بل أيضاً في الاختبار والتفكير العلمي اللذين يحددان الأولويات والأفضليات، وتفترض هذه التحولات توازناً بين النزعات العقلية والانفعالية والجمالية الكامنة في الإنسان، كما تفترض رؤية كلية (holistisch) للعالم والإنسان في كل أبعادهما؛ فعصر ما بعد الحداثة يطمح إلى فضاء عالمي إيجابي جديد وإلى توافق أساسي بين القناعات الإنسانية لا يحتكر خلاص الإنسان وسعادته. إن كينغ ليس ضد الحداثة؛ فهو يرى أنه ينبغي تجنب الأحكام التقليدية التي تخاز إلى كل قديم، ويرفض كل شكل من أشكال هيمنة الكنيسة، فلا مستقبل لديانة انكفائية أو قعمية، سواء كانت مسيحية أم إسلامية أو يهودية (كينغ 1998، 53-55).

ينبغي لنموذج العصر الحديث أن يندمج في نموذج عصر ما بعد الحداثة (aufheben)، بحسب المعاني الثلاثة التي يعطيها هيغل لهذه اللفظة، وهي: المحافظة على عصر الحداثة طالما يحمل قيماً إنسانية، ورفض عصر الحداثة في كل حدوده اللاإنسانية، وتجاوز عصر الحداثة ضمن حصيلة جديدة مغايرة ومتعددة وشاملة (كينغ 1998، 56).

يرى كينغ أن المشاريع المعدّة من أجل مستقبل أفضل للإنسانية يجب أن تخضع لمبدأ أخلاقي أساسي وهو أنه ينبغي أن لا يتحول الإنسان أبداً إلى وسيلة، وهو المبدأ الذي عبر عنه كانط في صيغة

الأمر المطلق (Imperativ Kategorischer)، أي: يجب أن يكون الإنسان الهدف النهائي، فهو الغاية والمقياس، ولهذا ينبغي للأخلاق التي كانت تعتبر في عصر الحداثة شأنًا خاصًا أن تضحي في عصر ما بعد الحداثة مطلبًا مشتركًا ورئيسيًا من أجل سعادة البشر واستمرار البشرية، فالأخلاق نفسها تحتاج إلى هيكلية؛ لهذا بات من الضروري أن توضع مشاريع أخلاق علمية (كينغ 1998، 69-72)، تركز على مسلمات لا تكتفي بالحرية فحسب، بل تضم إليها العدالة في آن واحد، ولا تكتفي بالمساواة فحسب بل تضم إليها التعددية أيضًا؛ ولا تكتفي بالأخوة فحسب بل تضم إليها الأخوة بين الإخوة والأخوات أيضًا؛ ولا تكتفي بالتعايش فحسب بل تضم إليه السلام أيضًا؛ ولا تكتفي بالتسامح فقط بل تضم إليه العمل المسكوني الجامع لكل الكائنات أيضًا (كينغ 1998، 122-126).

يبدو أن كينغ رغم انفتاحه على الفلسفات المختلفة وتأثره الواضح بالفلسفة الكانطية، يرى أن الفلسفات فشلت في احتواء المشكلات الناجمة عن مكتسبات العولمة، ولهذا يرى ضرورة صياغة مشاريع أخلاقية علمية تركز على قيم العدالة والمساواة والتعددية، والتعايش والسلام والتسامح، لتكون الحصن الذي يوفر الانتقال الآمن إلى عصر ما بعد الحداثة.

يقر كينغ بإمكانية وجود أخلاق بلا دين، فمن خلال رؤية أنثروبولوجية، هناك عدد كبير من غير المؤمنين قد طوروا مقاييس لما هو صحيح وما هو سيء، فعلى الصعيد الفلسفي يعد الإنسان كائنًا عاقلًا ينعم باستقلالية حقيقية تخوله أن يثق بالواقع ولو من دون إيمان بالله، وأن يعي مسؤوليته في العالم، أي مسؤوليته تجاه ذاته وتجاه العالم (كينغ 1998، 77). ويتساءل كينغ: من أين تستمد الأخلاق الصفة الإلزامية؟ ثم يناقش مدى قابلية الفلسفات المعاصرة المختلفة التي تعطي للعقل الصفة التشريعية للأخلاق، ويستبعد إمكانية تحقق ذلك، خاصة إذا وضعت على محك اختبار الحياة العملية؛ ويؤكد على عدم قدرة العالم المعاصر على مواجهة الغربة الروحية واللامبالاة الأخلاقية، وأن المنحى الفلسفي الذي يصر على وجود عصر ما بعد الميتافيزيقا لا يمكنه أن يصمد، فعند كينغ "كل تحليل يتجنب البعد الديني في هذا العصر يبقى ناقصًا" (كينغ 1998، 89). يقول: "بعد ثناء نيتشه على أخلاق ما وراء الخير والشر، لا يمكن أن تؤسس إطلاعية الأخلاق وإطلاعية الواجب على الإنسان فحسب [...] بل لا بد من مطلق قادر على أن يُسَّع معنى يشمل الحياة الفردية والطبيعة الإنسانية [...]"، فلا يمكن أن يكون المطاق إلا تلك الحقيقة الأسمى التي يمكننا أن نبرهن على وجودها بواسطة العقل" (كينغ 1998، 101-102).

ويؤكد كينغ على أن تاريخ الأديان برهن على السلطة المطلقة للدين، فهو يضمن القيم العليا والقواعد الأخلاقية المطلقة والمثل العليا، ويخلق ملجأً للثقة والإيمان. والديانة الحقيقية التي تستند إلى الكلي الأواحد (الله) تمتاز امتيازاً جوهرياً عن كل شبه ديانة، ولا ينبغي في هذا الوضع العالمي الجديد أن نبدلها بصنم جديد (كينغ 1998، 103-104). "بوسع الديانات ... أن تعمل بفاعلية في العالم من أجل السلام والعدالة الاجتماعية واللاعنف ومحبة القريب، وبوسع هذه الديانات أن تنشر وتحيي مواقف أساسية كإرادة السلام والعدول عن العنف" (كينغ 1998، 165). أعاد كينغ إذن الاعتبار للدين بالرغم من إقراره بإمكانية وجود أخلاق بلا دين، وركز على الصفة الإلزامية للأخلاق وهي صفة ذات أصل ديني، كما رأى أن الدين هو البديل الأمثل لحل مشكلاتنا المعاصرة، وبهذا يكون كينغ قد قدم—من وجهة نظره على الأقل—المبررات العلمية والواقعية التي تجعل من مشروعه البديل الأنسب للفلسفات والأطروحات المختلفة.

3.2 مقاييس أساسية لأخلاق عالمية

إن الحد الأدنى المطلوب من الأخلاق الجامعة يساعد على إيجاد معايير للحياة، وهذا الحد الأدنى موجود في التقاليد الإنسانية على اختلافها، فلننا بحاجة لإعادة اختراعها أو إيجادها، لكن يمكن الكشف عنه من خلال قراءة عميقة لتقاليدنا الإنسانية القديمة (Müller 2012, 72). فليس الحل "في خلق ديانة موحدة أو عالمية كما سعى إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي وليم إهوكينغ قبل توينبي، وكما سعى إلى ذلك عبثاً في الهند سوامي فيفايكاندا في برلمان الديانات في شيكاغو عام 1893م، وبعده سرفيالي رادها كريشنان، بل علينا أن نسهم في إحلال السلام بين الديانات، وخصوصاً بين الديانات النبوية المتخاصمة منذ زمن طويل، أي اليهودية والمسيحية والإسلام" (كينغ 1998، 254).

يرى كينغ أن الاختلافات الجوهرية بين الأديان هي في الحقيقة تشير إلى معايير أخلاقية واحدة، فرغم الاختلافات إلا أنه هناك معايير أخلاقية واحدة بشكل أساسي فما نجده في الكتاب المقدس اليهودي "الوصايا العشر"، هو نفسه ما نجده في القرآن، وما نجده من وصايا مماثلة في التراثين الهندي والصيني. فالأخلاق العالمية هي عملية تاريخية—أيضاً—، مما يعني أننا لسنا في حاجة لأن نعيد اختراع تلك الأخلاق.

ويؤكد كينغ أن هناك أربع توجيهات موجودة في التقاليد المختلفة: الأول: التوجيه القديم بعدم القتل: لا للقتل العمدي، لا تعذب، لا تُصب أحداً بجروح، والثاني: لا تسرق أو تستغل أو ترتش، أو تفسد، والثالث:—وهو أمر يهم السياسيين بشكل خاص—لا تكذب، لا نخدع، لا تزيف، لا

تلاعب، وأخيراً: لا تستغل جنسياً، لا تغش، لا تُدَل، لا تُهن. ويجمع هذه المبادئ والتوجيهات الأخلاقية عبارة: "أن يحترم ويحب كل منا الآخر" (كينغ 1998، 108).

إن الأخلاق الموجودة في مصادر الأديان، وإن كانت في ظاهرها توهم التطابق، لكن تختلف تفسيراتها، فهي مرتبطة بنسق متكامل من القيم وبمنظومة قيمية خاصة نابعة من الرؤية الوجودية لكل ديانة، فحينما نقرأ في النص التوراتي وصايا مثل: لا تقتل، لا تسرق، وغيرها من الوصايا (سفر الخروج 20: 1-7؛ سفر التثنية 5: 6-21)، نجد أن تفسيراتها تتوّل في التراث التلمودي، ويصبح النهي عن القتل خاصاً بالقرب فقط وهو اليهودي، ومن هنا نرى أن هذه المقاييس متطابقة في الظاهر، ولكنها تختلف بحسب التأويلات المختلفة. ولكن الأديان يمكن لها أن "تبرهن—بسلطة تفوق أية سلطة فلسفية—على أنّ استخدام قواعدها الأخلاقية لا يذوب في كل حالة على حدة: بل يحمل قيمة مطلقة، وبوسع الديانات أيضاً أن تقدّم للبشر قاعدة أخلاقية سامية للضمير" (كينغ 1998، 110) تشكل مبدأ أساسياً، فالديانات كلّها تعرض مبدأ يسمى القاعدة الذهبية (Golden Regel) وهي قاعدة مطلقة وقابلة للتطبيق في الحالات المعقدة جدّاً، وعلى الأفراد والجماعات أن يتعاطوها. يؤكد كونفوشيوس هذه القاعدة بقوله: "ما لا ترغبه لنفسك لا تفعله للآخرين"، وفي اليهودية يقول الراي هليل: "لا تفعل للآخرين ما لا تريد أن يفعله الآخرون لك" (كينغ 1998، 111)، وفي المسيحية: "كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، فافعلوه أيضاً" (متى 12: 7؛ لوقا 6: 31) وفي الإسلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (البخاري 2002، 13-14؛ مسلم 2005، 81) وقد حاول كانط عقلنة هذه القاعدة الذهبية وعلمتها من خلال القول: "تصرف وكأن شعار مسلكك سيتحول بإرادتك في كل زمن إلى قانون عام"، (كينغ 1998، 111) فيمكن لهذه القاعدة أن تكون معياراً أساسياً في التعامل مع الآخر.

يقول كينغ: "أفليس من الممكن—إذا انطلقنا جميعاً من الإنسانية المشتركة بين كل البشر—أن نصوغ مقياساً أخلاقياً عالمياً أساسياً، مقياساً مسكونياً يتركز على الإنسان، الإنسان الحقيقي، أي على كرامة الإنسان والقيم الأساسية الناتجة عنها؟ فالسؤال الجوهرى في بحثنا عن المقاييس الأخلاقية يصاغ على النحو الآتي: ما الأمر الجيد للإنسان؟ على هذا السؤال نُجيب: كلّ ما يساعده على أن يكون حقاً إنساناً" (كينغ 1998، 190) فالمقياس الأخلاقي الأساسي هو: ينبغي للإنسان ألا يحيا بطريقة غير إنسانية.

من خلال هذا العرض لمشروع كينغ الذي يقوم على التوجهات الأربعة والقاعدة الذهبية والبعد الإنساني، نرى أن الإشكالية الأساسية في مقاييسه تكمن في صعوبة تنزيلها على الواقع، فما زلنا في

زمن تسوده النظرة الشوفينية للآخر؛ فكلامنا عن إنسانية الإنسان كقياس أساسي في زمن يموت فيه الإنسان جوعاً وقهرًا وقتلاً، يحيلنا السؤال عن آليات تطبيق هذه المبادئ وضمانات تنفيذها. فكيف يمكن أن نعيد للإنسان إنسانيته؟ وكيف نجعل إنسانية الإنسان معياراً أساسياً لأخلاق عالمية؟ وما الوسائل اللازمة لذلك؟

ينتقد طه عبد الرحمن ادعاء الأخلاق العالمية بتحقيق الأنسنة؛ إذ يرى أنها غيبت عنصري الإيمان والعمل الديني، مما جعلها تحمل قيم العلمانية نفسها التي يحملها الانتشار التسليعي، فالقاعدة الذهبية التي تقضي بأن يعامل الإنسان غيره وفق ما يجب أن يعامل به، أقرت بوجود القاعدة المنصوص عليها في كل الأديان الكبرى، ولكنها أصرت على فصلها عن أصلها الديني وإيرادها بصيغة علمانية (عبد الرحمن 2012ب، 219). وتتساءل سيسيليا بوك (Sissela Bok) عن إمكانية صمود القيم الأخلاقية إذا اقتلعناها من جذورها الثقافية أو الدينية، كما أن الأخلاق العالمية قدمت—في رأيها—جمعاً سطحياً للأخلاق ذات المصدر الديني مهيأةً للتفسيرات المختلفة لها (Causse et Müller 2009, 60). يمكن القول: إن هذه التساؤلات لديها مبرراتها ولكن رغم هذه الانتقادات نرى أن مشروع كينغ لا يقدم نفسه بديلاً عن الأديان، وإنما يأخذ الصبغة الدينية فيحافظ على خصوصية الأديان، ويسعى من خلال هذه الخصوصية أن يُشيد صرحاً لأخلاق ضابطة لقيم العولمة، وجامعة للأديان من حيث المعنى، خاصة في مبناها الداخلي.

3 النظرية الائتمانية

قدم الفيلسوف طه عبد الرحمن مشروعاً أخلاقياً عالمياً، يمثل الشق العملي من فلسفته الائتمانية، أعاد من خلاله الاعتبار لسؤال الأخلاق، في ظل غياب المساعي الفلسفية المعاصرة لتجديد النظر الأخلاقي الإسلامي؛ وقد حاول تقديم نظرية تعاقدية تختلف جوهرياً عن نظريات العقد الاجتماعي، وتضاهي الفلسفات الغربية الحديثة، لمواجهة التحدي الأخلاقي الذي يشهده عالمنا المعاصر. تناول في هذا القسم مفهوم الفلسفة الائتمانية، وأسس النقد الائتماني؛ كما نركز على الشق العملي من الفلسفة الائتمانية بعرض فلسفته في الانتقال من اللوغس إلى الإيتوس، ثم تناول خصائص الأخلاق التي أتجهها الميثاق الأول وطابعها الكوني.

1.3 الاثمانية: المفهوم والأسس

تستمد الفلسفة الاثمانية اسمها انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (سورة الأحزاب، 72)، فهي فلسفة إسلامية ترتكز على الحدث الغيبي المحفوظ في الفطرة، ولذلك عول طه على ذاكرة الإنسان الأصلية فقال: "لا يزال الفاعل الديني يتزكى حتى يزول عن روحه غشاء النفس مستعيداً ذاكرته الأصلية؛ فكما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان ... وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض العظيم الذي ابتلي به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها؛ إذ عرض عليها حمل الأمانة فأبت هذه الكائنات—حيها وجامدها—حملها؛ إشفاقاً منها، في حين اختار الإنسان حملها غير مقدر لثقلها ولا متصور لتبعاتها" (عبد الرحمن 2012ب، 448-449).

يؤسس طه فلسفته على أسس نقدية متينة وشاملة لفلسفة الحداثة، فيرى أن أبرز الآليات التي توسلت بها الحداثة في إقامة مشروعها الديني "آلية تفرغ المجموع" أو عبارة أخرى "آلية فصل المتصل"، وقد انبرت الحداثة لتعطيل قانون الدين في مختلف المجالات الحيوية لتستقل بنفسها تديراً وتقديراً. ويسمي طه عمل الحداثة في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم "الدنيانية"، وهو مصطلح قد يكون قريباً في مدلوله من المصطلح الإنجليزي (secularisation) بمعنى صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة، وأشد فصول الدنيانية خطراً وأبلغها أثراً: فصل الأخلاق عن الدين؛ فهو يعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان فضلاً عن صلة الدين بالإيمان، ويقترح طه مصطلح "الدهرانية" لوصف هذه الصورة من "الدنيانية" (عبد الرحمن 2014، 11-12)، وقد أطلق على المنهج الذي انتقاه في مقارنته النقدية للحداثة اسم "النقد الاثماني".

يغلب تقديم الفلسفة على أنها "معرفة عقلية مجردة"، ولكن طه يرى أن العقلانية المجردة مرتبة دنيا من مراتب العقلانية؛ ويقسم العقلانية في المقابل إلى درجات هي: "العقلانية المسددة" التي تنزل مرتبة أعلى، ثم يأتي فوقها "العقلانية المؤيدة"، وتدرج العقلانيتان تحت "العقلانية العملية"، فالعقل الأعلى يستوعب كل الإمكانيات العقلية للعقل الأدنى استشكالياً واستدلالياً، والعقل المسدّد يحتوي العقل المجرد صارفاً مفسده، والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدّد مجتنباً عواقبه. من هذا المنطلق يرى طه أن الفلسفة الدهرانية تتوسل بالعقل المجرد وحده، بينما تبني الفلسفة الاثمانية على العقل المؤيد متقية مفساد العقل المجرد وعواقب العقل المسدّد (عبد الرحمن 2014، 13-14)، وتتحدّد المبادئ الأولى للعقل في الفلسفة اليونانية بثلاثة مبادئ هي: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع،

أما مبادئ الفلسفة الأثمانية فتتحدد بمبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية. فبدأ الشهادة يقوم على تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها، كشهادة الإنسان في العالمين الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحداية الله، إضافة إلى شهادة الخالق على هذه الشهادة، وصولاً إلى الشهادة على الذات والشهادة على الآخرين، إضافة إلى الشهادة بمعنى المعاينة والاستشهاد، تجعل الإنسان يستعيد فطرته، متحصلاً حقيقة وجوده؛ فكل الموجودات في العالم الأثماني تتمتع بحق الشهادة؛ فهي تفضل الهوية المجردة في كونها تزوج بالغيرية، بل إنها تنبني على الغيرية (عبد الرحمن 2014، 14-15)، ومبدأ الأمانة يقوم على تقرير "أن الأمانة بمختلف وجوها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله؛" فكل الموجودات في العالم الأثماني عبارة عن أمانات لدى الإنسان، فبدأ الأمانة يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً (عبد الرحمن 2014، 15-16)، ومبدأ التزكية يقوم على جعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة لإرضاء الله عز وجل، فالتزكية تتولى "تفجير الممكثات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الأفراد والجماعات، سعياً إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات"، فهي قادرة على التصدي للآفات الاجتماعية، والآفات العالمية الخلقية والروحية (عبد الرحمن 2014، 16-18). فالفلسفة الأثمانية "تستمد عقلانية التأيد من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، متضمنة لفلسفات ثلاث هي: فلسفة الشهادة وفلسفة الأمانة وفلسفة التزكية؛ لذلك كانت جذيرة بأن توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية أو حتى فلسفة إسلامية خالصة" (عبد الرحمن 2014، 19). وإذا كانت الفلسفة الأثمانية تستمد أسسها ومبادئها من رحم النصوص الإسلامية، فهل تقدم نفسها على أنها فلسفة كونية أيضاً، أم أنها مجرد رؤية إسلامية محضة؟ سنحاول الإجابة على هذا السؤال في ما يأتي.

2.3 من اللوغوس إلى الإيتوس

تمثل الأخلاق الشق العملي من الفلسفة الأثمانية، فقد أعاد طه الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره الروح التي يجب أن تُبث في جسد الإنسان المعاصر. فالنظر الأثماني يتعلق بالإنسان المعاصر بوصفه المثال الخلقى الذهني الذي يهيمن على القلوب ويستبد بعقول أصحابها، غربيين كانوا أم مسلمين (عبد الرحمن 2017، 15)، و"من هنا وجب وضع نظرية تعاقدية تقلب رأساً على عقب النهج الذي اتبعته نظريات العقد الاجتماعي أو قل: النظريات العقدية، نظرية نسميها بالنظرية الميثاقية، وتقضي هذه النظرية بنقل الإنسان المعاصر من حالة الممات إلى حالة الحياة عن طريق الموائمة" (عبد الرحمن 2014، 15-16)، وانطلاقاً من نقده للرؤى المختلفة التي توطر علاقة الدين بالأخلاق أكد

طه على غياب أي مسعى لتجديد النظر الأخلاقي الإسلامي بما يجعله يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة ويواجه التحدي الأخلاقي المقبل، يقول: "وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلا تضعفًا في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون—على ما يبدو في الأفق القريب—إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة" (عبد الرحمن 2000، 146)، لهذا يرى أنه لا بد من طلب أخلاق العمق التي تدعونا إلى الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ"اللوغوس" (أي العقل)، وإنما يكون فيها لـ"الإيتوس" (أي الخلق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله أو قوله، بل بخُلقه أو فعله، فلا بد أن نهيب الإنسان لحضارة الإيتوس (عبد الرحمن 2000، 146). حاول طه رسم جملة من المعالم الأساسية لنظرية أخلاقية إسلامية تسهم في الاستعداد للتحوّل العالمي المنتظر من خلال الانطلاق من مسلمتين أساسيتين: مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان فلا إنسان بغير أخلاق، ومسلمة الصفة الدينية للأخلاق فلا أخلاق بغير دين (عبد الرحمن 2000، 147-148)، مؤكدًا على أن جدل ثنائية الأخلاق والدين ظل حاضرًا في الوعي الإنساني وفق فرضيات ثلاث هي: تبعية الأخلاق للدين وتبعية الدين للأخلاق واستقلال الأخلاق عن الدين (عبد الرحمن 2000، 33-34)، ومن المسلمتين السابقتين يصل إلى أنه لا إنسان بلا دين. يعيد طه بناء مفهوم الأخلاق كخطوة أولى في مشروعه، فيعرض على المفهوم المتداول للأخلاق قائلاً: "لقد غلب على الظنون، منذ زمن بعيد، أن الأخلاق هي مجرد أفعال محدودة من أفعال الإنسان، وأنها لا تدخل في تحديد ماهيته ... بقدر ما تدخل في تحديد جانب من سلوكه" (عبد الرحمن 2015، 72)، ويؤكد بطلان هذا المفهوم كلياً، إذ ويجعل من الأخلاق المعيار الأساسي لإنسانية الإنسان، فالحد الفاصل بين الإنسان والبهيمية، ليس قوة العقل كما رسخ في الأذهان، بل قوة الخلق؛ فالصفة الجوهرية للصيقة بالإنسان ليست العقلانية كما هو متوهم، بل صفة "الأخلاقية"، فهي تقتزن بالإنسان كلّ، بكل جنباته وملكاته، بجوانبه البرانية والجوانية، النظرية والعملية (العايب 2017، 191)؛ فالعقل الآلي هو "عقل مجرد"، أما المشبع بالقيم الأخلاقية فهو "عقل مسدد"، فلا شيء ينزل مرتبة الحاكمية بالنسبة للعقل إلا القيم الأخلاقية، فهي التي تحسّن إجراءاته وعملياته أو تقبحها، وإلا اعتبرت حركات آلية صماء بكاء؛ إذ لا إنسان إلا مع وجود هذه القيم (عبد الرحمن 2014، III).

ويمكن القول: إن طه أعاد الاعتبار لسؤال الأخلاق، وقدم مشروعاَ أخلاقياً يراه عالمياً، وهو الشق العملي من فلسفته، وأكّد على أن النظر الأثماني يتعلق بالإنسان المعاصر، وليس خاصاً بالمسلمين فقط، لكن من الصعب افتراض أن المسلمات الإيمانية التي انطلق منها يُسلّم بها الجميع؛ على الرغم

من أن عدداً من الفلسفات الوضعية انطلقت أيضاً من مسلمات شبه إيمانية (ميتافيزيقية) كالعقد الاجتماعي، والحق الطبيعي، والعقل الكلي ...

3.3 الميثاق الأول والأخلاق الكونية

تنبثق الائتمانية من علاقة الميثاق الأول بالأخلاق الكونية، فلا إمكانية للوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى ما يشبه الاتفاق بينهما على أن ما يدركه الأول هو نفسه ما يقره الثاني، وبالعكس، غير أن الشارع يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق لأنه إله، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان؛ لذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد بأن يكون عقله موافقاً للشرع ومخالفاً للهوى، وقد حدث هذا التعهد في يوم لم نعد نذكره بأنفسنا ولكن تُذكرنا به الرسائل، تحدد فيه الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم (عبد الرحمن 2000، 157-158). ينطلق من هذه المسئلة الغيبية إلى السؤال عن طبيعة الأخلاق التي يجوز أن يُزود بها هذا الميثاق الأول الإنسان لمواجهة ما ينتظره من تزلزل في هويته، ويحدد خصائص الأخلاق التي أنتجها الميثاق الأول بأنها أخلاق مؤسّسة أولاً؛ فلها كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، استحالة أن يكون هو نفسه مؤسساً لها، وبأنها متعدية إلى العالم كله (عالمية) ثانياً، فهي لا تخص الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة بل صلاح البشرية جمعاء، وبأنها أخلاق شاملة لكل الأفعال الإنسانية ثالثاً، فلها كانت كل أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أعطى الميثاق، لزم بموجب صدورها عن هذا العقل أن تشملها جميعاً بلا استثناء. مجمل القول في الميثاق الأول: أنه يورث الإنسان أخلاقاً مؤسّسة ومتعدية وشاملة؛ مما يجعلها أنسب أخلاق للعالم المنتظر، تجلب الثقة فيه، وتسوي—بفضل تعديها إلى العالم كله وشمولها لجميع الأفعال—بين حقوق البشر وواجباتهم، ”وبهذا تكون أخلاق الميثاق هي الأخلاق الكونية بحق وليس سواها“ (عبد الرحمن 2000، 156). من خلال هذه المقاربة المفهومية والفكرية لمشروع الأخلاق العالمية والنظرية الائتمانية، نلاحظ العودة القوية لسؤال الأخلاق في عالم تسوده القيم النفعية التي أعطت للعقل سلطان التشريع اللاحدود بلا ضوابط تحفظ للإنسان إنسانيته، ويبدو ثمة اتفاق في الدوافع والمباحث بين الأطروحتين؛ فقد انتقدت كل منهما الهزة القيمية التي أحدثتها العولمة، وتحديداً علاقة الأخلاق بالدين، لكنهما اختلفتا من حيث المنهج. فمشروع الأخلاق العالمية انطلق من محاولة صيغة أخلاق عالمية مشتركة ذات أصل ديني تكون قانوناً يُسترشد به، وقد حظي مشروعه بدعم من الأوساط الكنسية، ووجد سبيله للتنفيذ عبر قنوات عديدة، في حين أن الائتمانية انطلقت من مشروع فلسفي خاص مبني على مسلمات هي من صميم الحقل التداولي الإسلامي، يراها صاحبها

صالحة لتقود العالم للخروج من أزماته المختلفة، وما زال هذا المشروع محل نقاش وجدل، ولعله بحاجة إلى مؤسسات علمية تدارسه وتقومه بغرض الإفادة من إمكاناته.

ويختلف مشروع كينغ عن مشروع طه في الأسس المكونة للمشروع كل منهما رغم اتفاقهما في الهدف الذي هو نبذ العنف وإشاعة السلام؛ فمشروع كينغ يسعى لبناء الحد الأدنى من القواعد السلوكية انطلاقاً من جميع الأديان، وبانفتاح تام على الفلسفات والأطروحات المعاصرة، بينما ينطلق طه من الديانة الإسلامية التي يراها الديانة الخاتمة المكتملة، ويؤكد على ضرورة أن تكون الأخلاق العالمية الإسلامية النموذج الأمثل في وقتنا المعاصر انطلاقاً من النظر الأثماني.

4 الحوار بين كينغ وطه

يعتبر الحوار عند كل من كينغ وطه آلية أساسية لتفكيك مسببات العنف في عالمنا المعاصر، وينطلق الحوار عندهما من الأرضية الفلسفية، والخلفية الدينية لكل منهما، كما يرتبط عضويًا بالمشروع الأخلاقي باعتباره روح الحوار ومادته الأساسية، والأرضية الجامعة لكل الأديان. وقد انطلق كل منهما من مسلمة فكرية. وباستخدام المنهج التحليلي المقارن، سنخرج في هذا القسم على موقع الحوار في مشروع كينغ من خلال التركيز على مسألة الحقيقة الدينية وتسام الأديان التي ناقشها من خلال ثنائية النقد الذاتي والاستقرار العقدي. كما سنتناول الحوار في مشروع طه من خلال عرض سبل تدليل العنف عن طريق الفلسفة الحوارية الأثمانية.

1.4 موقع الحوار في مشروع كينغ

ترتكز أطروحة كينغ على ثلاث مسلمة هي: لا سلام بين الأمم من دون سلام بين الديانات، ولا سلام بين الديانات من دون حوار بين الديانات، ولا حوار بين الديانات من دون بحث لاهوتي أساسي (كينغ 1998، 213). ومن الواضح مكانة الحوار في المشروع الذي يعتبر الطريق المؤدي للسلام، ولهذا أدمج كينغ مشروعه في الحوار بين الحضارات التابع للأمم المتحدة، وعرضه من خلال مناقشة ونقد مسألة احتكار الحقيقة باعتبارها الحاجز الأساسي للحوار الذي يقود إلى السلم.

إن القدرة على الحوار هي فضيلة الاستعداد للسلام؛ ففي كل مرة يتوقف الحوار تستعر الحرب، فالحوار يقصي البندقية، وكل من يبحث في الحوار عليه أن يتحلى بالقوة والشجاعة الداخليتين كي يحترم

وجهة نظر الآخر (كينغ 1998، 213)؛ فلا سلم عالمياً من دون سلام ديني، فالحوار البناء الذي يُشاد بين الديانات من أجل السلام العالمي مهم جداً للاستمرارية، فكوكبنا بحاجة ماسة إلى الإله الخالق، وهذه النظرة ترغماً على تحمل مسؤولياتنا، وأن نلغي تعنتنا كي يلتقي بعضنا بعضاً، وكل هذا يتعلق بالمسألة الدينية الأكثر جدلاً وهي مسألة الحقيقة (كينغ 1998، 167-168). فما من مسألة أريقت في سبيلها الدماء مثل مسألة الحقيقة، فالتعصب الأعمى للحقيقة قد جرح وقتل دون رادع في كل الأوقات، سواء أكان في الكنيسة أم في الديانات الأخرى، وكل إهمال للحقيقة ينجم عنه بالمقابل غياب التوجه وغياب القواعد الأخلاقية، ومن هذا المنطلق يتساءل كينغ: هل من الممكن على الصعيد الديني أن نلتزم طريقاً يساعد المسيحيين أو أتباع الديانات الأخرى على الحوار وعلى أن يقبلوا حقيقة الآخر من دون التضحية بحقيقتهم هم، ومن ثم بهويتهم (كينغ 1998، 169)؟

يرى كينغ أن ثمة ثلاثة عوائق تحول دون تحقيق السلام بين الأديان وتتصل بمسألة الحقيقة، وهي: خطة التحصن، وخطة التخفيف من المفارقة، وخطة الاستيعاب. ففي خطة التحصن يتم الاعتقاد بأن ديانتنا هي—وحدها—الصائبة، بينما كل الديانات الأخرى على ضلال، وأنه لا ضمانة للسلام الديني إلا من خلال الديانة الواحدة الصائبة. وهذا ما تعتقده الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وتتخذ له شعار "لا خلاص خارج الكنيسة" (كينغ 1998، 171). يقول كينغ: "في المسيحية: مشكلتنا اليوم مع العنف أقل منها مع ادعاء الأفراد بالعقيدة الصحيحة، وهو موقف مبني على فقرات معينة" (كينغ 2015، 103)، مثل: "أنا هو الطريق والحق والحياة" (إنجيل يوحنا 14: 6)، وهذا التثبيت اللاحدود أو النظرة الفوقية التي يرافقها الخوف من الاحتكاك بالآخر ظهر أيضاً في كائس مسيحية أخرى وفي الديانات الأخرى كالإسلام مثلاً. ويرى كينغ أن هذه النزعة الانحصارية يرافقها موقف لاهوتي دفاعي يعتبر نفسه دوماً على حق، وهذا يخلق مشاكلاً أكثر مما يقدم حلولاً. ورغم أن المجمع الفاتيكاني الثاني سجل منعطفاً شجاعاً حين دعا إلى المسامحة والتقدير والإقرار بإمكان وجود خلاص خارج الكنيسة، فإن مجلس الكائس العالمي (البروتستانت) رغم موافقته على الحوار والتشاور بين الديانات لم يحوّل العمل المسكوني إلى عمل جدي (كينغ 1998، 171-172). أما خطة التخفيف من المفارقة فقد انتشرت بين صفوف المثقفين الغربيين تحت شعار أن مشكلة الحقيقة الجوهرية لا وجود لها فعلياً؛ لأن كل ديانة هي—في جوهرها—صحيحة، ولكن على طريقتها الخاصة. فلكي نصل إلى السلام الديني لا بد من تجاهل الاختلافات والتناقضات. ينتقد كينغ خطة التخفيف من المفارقة التي تلغي وجود حقيقة جوهرية، من خلال تجاوز الاختلافات بتبسيبه هذا الحل بوضع الديانات كلها في طبق واحد؛ ورأى أن هذا الحل يفضي إلى رفع التمايز الموجود واقعاً حتى داخل الديانة

الواحدة، فاللامبالاة اللاهوتية التي تتساوى فيها كل المواقف الدينية لتجنب التمييز الروحي ليست حلاً صحيحاً. أما خطة الاستيعاب فتتمثل في أن هناك ديانة واحدة صحيحة، بيد أن كل الديانات التي تطورت عبر التاريخ تشترك جزئياً في حقيقة هذه الديانة الوحيدة، ولا بلوغ إلى السلام الديني إلا من خلال دمج الآخرين. فكل ديانة تتخصر في مستوى أدنى أو جزئي، وهي تمهيد أو حقيقة جزئية (كينغ 1998، 174). يرفض كينغ خطة الاستيعاب هذه، ويرى أنها ليست حلاً لمسألة الحقيقة؛ لأنها لا تسهم في إرساء أسس الحوار والسلام بين الديانات.

يقدم كينغ استراتيجية بديلة تقوم على النقد الذاتي والاستقرار العقدي. ففيما يخص النقد الذاتي، يقترح كينغ انتهاج نظرة نقدية لتاريخ نقائص الديانات وأخطائها، فالحدود بين الحقيقة والضلال تتوقف على الحدود القائمة بين الديانة الخاصة والديانات الأخرى المعنية. فن يصب إلى توخي الموضوعية يقر بأن الحدود بين الحقيقة والضلال تكمن أيضاً في كل ديانة خاصة؛ فغالباً ما نكون على حق أو على خطأ في آن واحد، فالمسيحية مثلاً على الرغم من أخلاقها المبنية على المحبة والسلام، برهنت عن شيء من التعصب والعدوانية في غياب الحب والسلام، كما قدّمت صورة خاطئة من خلال الكريستولوجيا، أي صورة خاطئة عن المسيح الذي تكن له الديانات الأخرى احتراماً بالغاً، مشددة على وجهه الإلهي بطريقة قاطعة (كينغ 1998، 175-179). والحوار لا يعني أبداً التخلي عن القناعات الذاتية، والنقد الناتج عن الآخرين يبقى دوماً ضرورياً، فإذا اكتفت كل ديانة في الحوار بالتشديد على مقاييس حقيقتها الخاصة يضحى التقابلي الحقيقي منذ البداية مستحلباً (كينغ 1998، 182). "علينا إذن قراءة كل من التاريخ اليهودي والمسيحي بأسلوب نقدي، كما يجوز لنا أيضاً أن نتنظر من المسلمين أن يقرؤوا تاريخهم قراءة نقدية، وهو ما يحاوله اليوم أيضاً مسلمون منفتحون يفسرون الجهاد على أنه جهد معنوي في المقام الأول في سبيل الخلاص، ويحاولون حل مشاكل العنف في الإسلام" (كينغ 2015، 102).

يرى كينغ أن النقد الذاتي هو السبيل الأمثل لحوار يكرّس السلم بين الأديان؛ فجليد العداة الشديد الذي يسود المجتمع الدولي يجب إذاخته ببناء جسور المحبة ونبد الكراهية والانتقام عن طريق ترسيخ الحوار، ورغم الاختلافات الموجودة بين الأديان الثلاثة الكبرى فإن هناك ثوابت أخلاقية تسهل منهج الحوار (Müller 2012، 72)، كما يرى أن الثقة هي أهم شيء في الحوار المسكوني (Ökumenisch). فاهم ما يجب أن يتوفر في الحوار هو الثقة في وجود محاور صادق لا يتخدع وهو يمارس النقد الذاتي. يجب أن تتوفر الثقة بأننا نحاور شخصاً يحاول أن يفهمنا ولا يضللنا، "أو يخرج علينا مباشرة بـكولوج الأكليشمات السلبية" (كينغ 2015، 89)، فهذه الشروط مهمة لحوار ناجح، فالاستلطاف

والجانب العاطفي لهما دور مهم في عملية حوار الأديان، إضافة إلى العلم بدين الآخر. ويرى كينغ أنه ينبغي تدريس الأديان ومناقشتها في أبكر وقت ممكن في المدارس للإلمام ببعيدة الآخر على الأقل في معلمها الرئيسية (كينغ 2015، 89-90). كما أن الثوابت الأخلاقية تسهل عملية الحوار إضافة إلى النقد الذاتي، فالغرض من الحوار هو مراجعة القناعات وإعادة هيكلة المفاهيم وفق المعطيات الناتجة عن العمل الحوارية، وما يركز عليه كينغ هو النقد المتعلق بتاريخ الأديان، وهذا لا شك أمر قابل للنقاش والمراجعة، لكن الإشكالية الحقيقية إنما تتعلق بالحوار في المسائل العقدية التي هي محور الادعاء بامتلاك الحقيقة، وهو ما يغض الطرف عنه إلا في كلامه عن الكريستولوجيا المسيحية.

أما فيما يخص الاستقرار العقدي والاتجاه نحو الحوار، فينتقل كينغ من مسلمة أن "القدرة على الحوار والاستقرار في العقيدة لا يتعارضان"، ويبين أن الاستقرار لا يعني "الإصرار" على واقع يبقى كما هو، ويشير إلى أن من الفضائل الحديثة الأكثر قرباً من الاستقرار "المثابرة" (constantia)، وجاء هذا اللفظ مرة واحدة في ترجمة العهد الجديد إلى اللاتينية في سفر أعمال الرسل (13/4)، وفيه إشارة إلى جرأة بطرس ويوحنا وكلمة (con-stare) تعني التصميم على التمسك بموقف ثابت والأمانة له، وتعني كلمة (con-stantia) التمسك الثابت بالموقف والتوجه الثابت، والمثابرة والعيش في منطق مع الذات، والتشبث والجرأة، والسيطرة على الذات، ومن هذا المنطلق يحدد كينغ معنى الاستقرار بالقول: "تحمّل كلمة (استقرار) معنى الصمود في وجه القوى وأرباب القوى الخارجية. فهي تساعد على تأكيد الذات وعدم الاستسلام والثبات، وتحمل معنى الشجاعة وقوة القرار وقوة التصميم في العمل، ويتم ذلك كله في سبيل حرية الفرد ومسؤوليته" (كينغ 1998، 199).

يتساءل كينغ: هل يعني الاستقرار في الإيمان تجسيد الحوار الجددي بين الديانات؟ فيؤكد أنه لا يطمح إلى موقف عدم التمييز بحيث تغدو كل المواقف متساوية، ولا إلى النسبية التي لا تؤمن بالمطلق. يقول: "بيد أننا نسعى إلى إيجاد معنى أكثر وضوحاً إزاء كل المطلقات الإنسانية التي تمنع التعايش المثمر بين الديانات... نحن لا نطمح إلى التوفيقية التي تمزج وتخلط الكل وضده؛ بيد أننا نسعى إلى إرادة أكبر حصيلة (synthese) وإلى نمو مشترك إزاء كل الاختلافات والمنافسات الطائفية والدينية التي ما برحت تسفك الدماء..." (كينغ 1998، 201)، فإزاء التعصب الذي تغذيه الحوافر الدينية، لا بد من التسامح والحرية الدينية، فلا خيانة للحرية على حساب الحقيقة، ولا خيانة للحقيقة على حساب الحرية، فلا يجب أن نجعل من الحقيقة أمراً مبتدلاً، فلا نضحى بها كأنها مثال لوحدة العالم أو لديانة موحدة للعالم، ولذلك يرى كينغ—وفق نظرة نقدية ذاتية—أن المسيحي لا يجب أن يحتكر الحقيقة إلا أنه لا يحق له أن يتخلى عن الإقرار بالحقيقة الذي يفترض أن تمتلك الشجاعة على الإقرار بالضلال

ومناقشته أيضاً (كينغ 1998، 201-202). يخلص كينغ إلى أن "فضيلة الاستعداد للحوار تستدعي فضيلة الاستقرار وفق مفهوم ديناميكي وليس جامداً؛ إذ لا انفصال بين هذين الفضيلتين" (كينغ 1998، 209)، فالحوار الجيد يوفق بين النقد الذاتي للإيمان والاستعداد للحوار، وبين الأمانة الدينية والصرامة الفكرية، بين التعددية داخل الهوية بين الانفتاح على الحوار والاستقرار، فيبقى مرتبطاً ارتباطاً نقدياً متبصراً بجماعته، ساعياً إلى تغيير بعض المواقف وفق تفسيرات جديدة (كينغ 1998، 210)، ويؤكد على أن "القدرة على الحوار هي في آخر الأمر فضيلة الاستعداد للسلام ... هي فضيلة إنسانية في العمق؛ لأنها تعي تاريخ فشلها، ففي كل مرة يتوقف الحوار تستعر الحرب" (كينغ 1998، 213).

يتضح من منحنى كينغ في معالجة موضوع الحوار ضرورة النقد الذاتي مع الحفاظ على الهوية الدينية، فهذا التوازن من شأنه أن يسهم في تكريس السلم، ولكننا نتساءل عن جدوى الحوار إذا كان كل محاور يجب عليه ألا يتخلى عن الإقرار بالحقيقة التي انطلق منها، فكان على كينغ توضيح الحدود الفاصلة بين المفهوم الجامد والمفهوم الديناميكي في ثنائية الحوار والاستقرار، وهو ما يطرح السؤال عن جدوى الحوار إن كان كل طرف سيبقى واقفاً عند حدود ما يحدد به هويته الدينية.

2.4 موقع الحوار في مشروع طه

استند الحوار الأثماني على تحليل مسببات العنف، وأن الحوار هو الحل لمشكلة العنف، "فليس عجباً أن يهتم الفلاسفة بالعنف اهتمامهم بالعقل،" "ولمّا كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة، كان العنف ضداً له، وهو كذلك؛ فحيثما وجد العنف فلا حوار، وحيثما وجد الحوار فلا عنف، والدليل هو خاصية العقل، فلا عقل إلا حيث يوجد الدليل؛ فيلزم أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان" (عبد الرحمن 2017، 9). ويربط طه بين ثلاثية: الحوار والعنف والأخلاق، قائلاً: "عندما يُفقد الحوار وتُفقد الأخلاق في ذات الوقت، فلا مفر من مواجهة أبشع صور العنف" (عبد الرحمن 2017، 10).

وتبحث الأثمانية في إمكانية زوال أو نقصان التسلط من النفوس كي يتوقف مسلسل مآسي العنف التي تتوالى على الإنسانية، فقد أصبح المسلمون وقودها المسعّر (عبد الرحمن 2017، 11-12)؛ فهي تقوم على تصور عالم مثالي لا عنف فيه يمكن الاسترشاد بقيمه ومعانيه في تلطيف الواقع من خلال التوسل بمفاهيم ومعان ضاربة جذورها في روح الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية، وقد أطلق عليها اسم "العالم القابلي" نسبة إلى قابيل. أما العالم المثالي الخالي من العنف فقد أسماه "العالم الهابلي" نسبة إلى هابيل (عبد الرحمن 2017، 12).

يؤكد طه صلة المضمون الائتماني بالفكر المعاصر من خلال عدة مظاهر، أولها أن الفكر الائتماني فكر أخلاقي، ومفهوم "الأخلاق" فيه أوسع منه في الفلسفة الغربية المعاصرة التي تنظر إلى الأخلاق على أنها تتعلق بجزء من أفعال الإنسان، بينما هي في الفكر الائتماني شاملة لجميع الأفعال الإنسانية دون استثناء، فالائتمانية ترتقي بها إلى رتبة العنصر المحدد للماهية الإنسانية (عبد الرحمن 2017، 33). وثانيها أن الفكر الائتماني يسلم بعالمية الإسلام، فقد تقرر فيه أن الأصل في الحقائق والقيم الإسلامية لا يتعلق بأمة بعينها؛ بقدر ما يتعلق بأمم الأرض كلها، ويجهتد الفكر الائتماني في إبراز الجوانب التي تشترك فيها البشرية جمعاء من الحقائق والقيم الإسلامية، ومن هنا يرد وجود العنف إلى الحدث الفاصل في تاريخ الإنسانية الذي أخبرت به الأديان السماوية، وهو "قتل قابيل لأخيه هابيل"؛ فالعنف في النظر الائتماني هو من هذا القتل الأول، ويقدر التأمل في هذا القتل—واقعةً وكيفية وعاقبة—نقف على حقيقة العنف (عبد الرحمن 2017، 34). وثالثها: أن الفكر الائتماني يسلم بخاتمية الإسلام، فكل الأديان تدعو لعقيدة واحدة هي "إسلام الوجه لله"، وباعتبار الإسلام الدين الخاتم، فـ"صح في اليهودية موجود في الإسلام بصورة أوضح؛ ومتى سلّمنا بأن خصوصية الإسلام هي خصوصية المثال الأعلى، لزم أن يكون إسلام الوجه لله متحققاً في الإسلام بأفضل مما هو متحقق في أي دين آخر أيضاً بحكم مثاليته" (عبد الرحمن 2017 ب، 77-79). يجهتد الفكر الائتماني في إبراز الجوانب الثابتة والراسخة التي تنطوي عليها الحقائق والقيم الإسلامية، وعلى هذا الأساس يكون التصدي للعنف باقياً في الناس إلى نهاية الدهر؛ لأن الاجتماع الإنساني لا يستقيم إلا بدوام هذا التصدي (عبد الرحمن 2017، 34-35).

نلاحظ من المسلمات السابقة أن المشروع الأخلاقي الائتماني يقدم نفسه كمشروع عالمي لا يصلح لحل مشكلات العنف في العالم الإسلامي فحسب، بل هو قادر على حل مشاكل العالم بحسب طبيعة دينه العالمية، لكن هل يعتقد الآخر المسيحي أو اليهودي أو حتى اللاديني أن الإسلام هو الديانة الخاتمة؟ كيف يمكن بناء الحوار الذي يشاركنا فيه طرف مغاير لذاتنا الإسلامية وفق مفاهيمنا وقناعاتنا الخاصة؟ لا يبدو أن طه مشغول بمدى تقبل الأديان الأخرى لخطابه بقدر ما هو مشغول بالتأسيس لخطاب فلسفي إسلامي تنافس الفلسفات الأخرى المطروحة في عقلانيته وإثبات إمكان التأسيس فلسفياً لخطاب ديني عقلاني مواز.

يرى طه أن الأصل في الكلام الحوار، والأصل في الحوار الاختلاف (عبد الرحمن 2006، 27)، يقول: "وإيماننا الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي بدءاً منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلنا نؤمن إيماناً لا يقل رسوخاً بحاجة الأقسام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال" (عبد الرحمن 2006،

(22)، والحوار النقدي هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي، أو قل: دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا (عبد الرحمن 2006، 33). ويقترح مصطلح العمل التعارفي في وصفه لعلاقة الأنا بالآخر، سواء داخل الأمة الواحدة أم بين الأمم المختلفة. يقول: "ولما كان كتاب الأمة المسلمة يُطلق على العمل بقيم الخير اسم الإتيان بالمعروف [...] جاز أن نسمي التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير باسم العمل التعارفي؛ إذ حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر" (عبد الرحمن 2005، 21)، ويقسم الاختلاف إلى لين وصلب، ويثنى الاختلاف اللين ويعرفه بأنه يقع بين أمتين اختارتا في التعامل الفكري بينهما طريق التعارف، ولما كان التعارف تعاوناً على المعروف، والمعروف هنا أفكار تنفع الجانبين، "وجب أن تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمتين محفوظة؛ بحيث لا تدعي أية واحدة منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمتها تعلو على مفاهيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى [...] وهكذا ففي الاختلاف الفكري اللين، تلقي كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقى منها فكرها" (عبد الرحمن 2005، 143-144)، أما الاختلاف الصلب فهو: "الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا في التعامل الفكري بينهما طريق التعاون. ولما كان التعاون لا يمنع من إتيان المنكر، جاز أن تنتقل فيه الصلة الفكرية بين الأمتين المتعاونتين من رتبة التواصل الحقيقي—أي عمل فكري من جانبين—إلى رتبة التوصيل—أي عمل فكري من جانب واحد—؛ بحيث تتلقى إحدهما بفكرها إلى الأخرى ولا تتلقى منها فكرها" (عبد الرحمن 2005، 144).

ترتكز الرؤية الاثمانية على القيم الأخلاقية المشتركة كشرط لنجاح الحوار، ف"لا يترجح ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على استخراج آرائه أو دعاويه من جملة الوقائع والقيم التي تُعد رصيماً مشتركاً بينهما، ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوة هذه الوقائع والقيم المشتركة" (عبد الرحمن 2006، 39)، إضافة إلى تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة فئات أو أفراداً، والذي سيُفضي—مع مرور الزمن—إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، كما أن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه، فهو بمنزلة النظر من جانبين اثنين؛ مما يؤدي إلى توسيع مدارك العقل فتزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة (عبد الرحمن 2011، 8)؛ ففتى دار الحوار على معرفة بقواعده وبصيرة بآدابه، وأورث من اتساع الأفق وتقليب النظر ما لا يورثه حديث النفس (عبد الرحمن 2013، 11). ورغم أن طه يؤكد على أن الاختلاف اللين هو الذي يكون الحوار فيه بين أمتين بحيث تلقي كل أمة بفكرها للأخرى ولا تدعي أية أمة علو قيمها ومفاهيمها، إلا أننا نلاحظ أن الرؤية الحوارية الطهائية سُنّتي وفق النظرية الاثمانية، فهل سيكون للطرف الآخر مكان في المشروع الحوارية لطفه؟

يرى طه أن لأهمية الحوار اليوم جوانب عدة: آلية وداخلية وخارجية. فالأهمية الآلية تتجلى في كونه هبة إلهية للإنسان تمكنه من تطوير أساليب استدلالاته على الأشياء (عبد الرحمن 2013، 28-29)، والأهمية الداخلية تتجلى في أن الحوار الذي يدخله الإنسان مع الآخرين يزوده بفرص لتقوية الاستدلال وتمييزه، فهو في جوهره ممارسة لمعرفة الذات نفسها، فحواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات. أما الأهمية الخارجية فتتجلى في أن محاوره أصحاب الأديان الأخرى بالقوة الاستدلالية الموجودة في النص الديني الإسلامي لا نجد نظيرها في النصوص الدينية (عبد الرحمن 2013، 20-35)؛ نظراً لأهمية الحوار. ويقول: إنه من أوائل من نادى به في عصرنا هذا، ف"لكل هذه الاعتبارات التي تجعل الحوار حياة العقل، كان اهتمامي به منذ أكثر من عقدين، وبادرت إلى تأليف كتاب في أصوله يوم أن كانت فئات المجتمع لا تتحاور ولو مع نفسها، ففضى ككلامي كما لو لم يكن، وربما قد أتى الآن زمانه" (عبد الرحمن 2011، 9)، ويعتقد النسق الائتماني أنه قادر على تقديم الحلول المختلفة للقضايا المعاصرة، وينطلق من إمكانية الإسهام في الحضارة الإنسانية الكونية من منطلق الأخلاق، "وما دام الإسلام ديناً جاء للناس كافة، فإننا نستطيع أن نخدم ونُسهم في الحضارة الكونية من الزاوية الأخلاقية، فالقيم التي يحتضنها الإسلام قيم كونية يقبل بها البشر جميعاً، شريطة أن تُقدم وتُعرض على الآخرين بالطرق نفسها التي يعرضون بها هم قيمهم، وهي طرق استدلالية وحوارية، أي طرق تعتمد آليات الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي المعروف في مجال الفكر بصفة عامة" (عبد الرحمن 2013، 63).

والممارسة الحوارية—عند طه—ليست مجرد صورة من صور الكلام، بل هي أصل في وجوده، فلولا حاجة الإنسان للحوار ما كان ثمة كلام، فلا حوار بغير اجتماع، ولا اجتماع بغير أخلاق، ولا أخلاق اجتماعية من دون الأخذ بمبدأ المسؤولية مما يستلزم كون الممارسة الحوارية كلاماً يجب تحمّل مسؤوليته، وهذا ما يسميه "حوار الموائمة" (عبد الرحمن 2017، 167). ويعرّف المساءلة بأنها الحوار الذي تتحدد فيه مسؤولية المحاور ودوره، سواء لبست لباس الجواب أو لباس الميثاق، ويفصل الموضوع من خلال الأصل الديني الذي تلقى فيه الإنسان سؤال الإله قبل أن يتلقى سؤال الإنسان، ويرجع إلى مصدرين أساسيين: المصدر التوراتي (سفر التكوين 4: 9-12)، والمصدر القرآني (سورة الأعراف، 172-173). وتتخذ المساءلة بناء على المصدر التوراتي صورة مخصوصة سماها "المواجهة" وهي عبارة عن مساءلة يُسأل فيها الإنسان عن أداء واجبه، وبناء على المصدر القرآني تتخذ المساءلة صورة أخرى يسميها فيلسوفنا "الموائمة" وتعني عاهد عهداً في مخاطبة ما، وحدّ الموائمة أنها عبارة عن

المساءلة التي يُسأل فيها الإنسان عن الميثاق الذي أخذ منه، وقد اختصت مسؤولية المواقف باسم يُميزها عن مسؤولية المُواجه، وهو "الأمانة"، فالأمانة عبارة عن المسؤولية التي تشغل ذمة المواقف (عبد الرحمن 2017، 168-169)، وعلى الجملة، فإن المواجهة حوار يغيب المسؤولية، بينما الموائمة حوار يُشهد المسؤولية أو قل: المواجهة مساءلة تغييبية، والتغيب هو إضافة الكمالات التي يختص بها الإله إلى الإنسان، وهو اسم مشتق من الغياب، بمعنى أن الإنسان يترفع إلى الألوهية في عالم الغيب (عبد الرحمن 2017، 169-170)، والموائمة مساءلة تشهيدية، والتشديد هو ممارسة تذكيرية مضادة للتغيب، إذ تقوم بنقل ما بُث في فطرة الإنسان من المعاني الروحية إلى أعمال بارزة للعيان، باعتبار هذه المعاني منزلة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة (عبد الرحمن 2017، 173).

وانطلاقاً من أديان الحوار (الحوار في النصوص الدينية) يصل إلى حوار الأديان، فقد بين كيف يتم تغيب المسؤولية في المواجهة وكيف يتم تشهيدها في الموائمة من خلال عرض نظرية في حوار المواجهة اشتهر بها الفيلسوف الفرنسي ذو الأصل اللتواني "إيمانويل ليفيناس"، ويمضي بناءً على هذه إلى بيان أركان الموائمة التي هي أربعة: ركن الميثاق، وركن الأمانة، وركن الشهادة، وركن المخالفة. فركن الميثاق يُحيل إلى الإلهاد الذي أخذه الله من البشر وهم في عالم الغيب، حيث كشف لهم فيه كيفية الإيمان به ممهداً لهم أسباب العروج إليه، فالمواقف وهو يحاور نظيره يهتدي بهذا الميثاق، ويستذكر كيف أن خالقه يوائمه على ما هداه إليه من الإيمان (عبد الرحمن 2017، 195).

ويتمثل ركن الأمانة في أن العلاقة الحوارية بين المتوائمين هي علاقة اختيارية من الجانبين مهما اختلفت الرتبة، وعلاقة إيداعية غير امتلاكية فالمواقف مشغول بحفظ الأمانة الموكلة إليه، ولهذا كان الأصل في الأشياء الإيداع لا الامتلاك، وهي أيضاً علاقة روحية بقدر ما هي عقلية. أما ركن الشهادة فيتمثل في أن حوار الموائمة وإن كان في الظاهر مجالسة بين المواقف ونظيره، فإنه في الباطن مجالسة بينه وبين ربه، فالمواقف وهو يحاور نظيره يُقدّر أنه يوائم ربه بقدر ما يوائم نظيره، مزواجاً بين الاسراء بعقله والعروج بروحه (عبد الرحمن 2017، 201)، وتتخذ العلاقة الحوارية بين المتوائمين أربع خصائص: فهي علاقة بصرية بقدر ما هي علاقة قولية، وعلاقة بصيرة بقدر ما هي علاقة بصر، وعلاقة شهادة بقدر ما هي علاقة مشاهدة، وعلاقة يدخل فيها نظر الشاهد الأعلى. أما ركن المخالفة فيتجلى في أن الحوار يتأسس على الأسماء الحسنى ومن ثم فهو يختص بأربع خصائص، فهو تعاون على التخلق، وعلى المسؤولية، وعلى التجميل، وعلى الرحمة (عبد الرحمن 2017، 204-210).

والموائمة التي تقوم على هذه الأركان الأربعة، تختص ببعدين متلازمين ومتداخلين هما: الامتداد والارتفاع. فالامتداد يتمثل في أن حوار المتوائمين يتعلق بشؤون هذا العالم المادية والمعنوية وكيفية

تديرها بحيث نقول: إن الامتداد في هذا العالم هو مجال إسرائ المتوائمين. أما الارتفاع فيتمثل في أن سير الحوار يتطلب التوجيه والتقويم تطلب الإسرائ للهداية، فيكون بذلك عروج المتوائمين كي يتأتى لهما أن يُشرفا من عل على مدارات حوارهما، فيسدانها وفق قيم ومعان تسمو عليها. فالموائمة حوار امتداد وارتفاع، يزاوج بين النظر في الملوكوت (أو النظر الملوكوتي) وبين النظر في الملك (أو النظر الملكي). فيجب إذن أن يتأسس في كل ركن من أركان الموائمة بعدان: امتدادي (أو ملكي) وبعد ارتفاعي (أو ملكوتي)، فالأول يتحقق به إسرائ الموائمة ويجب أن يتأسس على الثاني الذي به يتحقق عروجه (عبد الرحمن 2017، 193-194).

وتحدد العلاقة الحوارية بين المتوائمين بعدة خصائص ميثاقية، فهي أولاً تتسع لكل الرتب، إذ لا يُشترط أن يكون المتوائمان من رتبة واحدة، ولا أن يكونا من ربتين مختلفتين غير متناظرتين حتى يتسنى للموائمة النزول الذي هو النزول من الرتبة التي فيها إلى رتبة دونها؛ إكراً لموائمة أو تقرباً منه وتحققاً من لدنه مع الاحتفاظ برتبته الأصلية، وهي ثانياً تتسع لكل الكائنات، فلا يشترط أن يكون المتوائمان من جنس واحد كما لا يشترط أن يكونا من الجنس البشري، ولا أن تكون العلاقة مباشرة، ومثال ذلك أن يوائم أحد الطرفين الآخر على حفظ الذرية أو حفظ البيئة أو حفظ الأرض أو حفظ المناخ أو حفظ الطبيعة؛ باعتباره ممثلاً للذرية أو المناخ أو البيئة التي هي الموائمة الأصلي. وهي ثالثاً تشهد تبادل الثقة بين المتوائمين، فكل واحد من الطرفين يثق بكلام الآخر، وينقل الثقة إلى شخصه راداً إليها ثقته بكلامه، فلا ميثاق بغير ثقة، فعلاقة الموائمة بصاحبه تتعدى نطاق التعامل بالعدل إلى نطاق التعامل بالإحسان (عبد الرحمن 2017، 196-197).

يستند الحوار عند طه إذن على أخلاق الأمانة التي تجعل المحاور مسؤولاً عن كل حرف أو كلمة أو فعل يقوم به؛ فهو مسؤول عن تبليغ الآخر محتوى الموائمة؛ فمسؤولية المحاور تفرض عليه فضاء من القيم. ففضاء الحوار في الإسلام فضاء رحموتي قادر على تفكيك مسببات العنف والبحث عن المشتركات الحياتية والقيمية لحياة يسودها السلم والأمان.

أسس طه نظرية إسلامية فلسفية للحوار تبني على مسلمات إسلامية، لا تنشغل بالآخر غير المسلم ويبدو أن ثمة محاولة احتواء للآخر في الأنا؛ رغم أنه موجود ويعلن عن ذاته وتفوقه الحضاري، لهذا نرى أن النظر الائتماني بحاجة إلى إحضار الآخر في محاولته صياغة أطر حوارية فاعلة.

من خلال معالجة كل من كينغ وطه لموضوع الحوار، يبدو أن كليهما انطلق من خلفيته العقديّة في بناء التصورات والأطر الضابطة للحوار، فكينغ في معالجته لإشكالية احتكار الحقيقة تكلم عن الاستقرار العقدي وعاد إلى المصادر الإنجيلية والتقليد الكنسي، ووضع تصوره لمفهوم الاستقرار

مهماً بذلك مفهوم المصطلح لدى الدوائر المشاركة في الحوار. وإذا كان تأثير كينغ بالمرجعية الدينية على مستوى البناء المفهومي فإن تأثيره أعمق وأكثر شمولاً؛ فمشروعه قائم على مسلمات دينية وقرآنية، وأطر الحوار بالرؤية الإسلامية الخالصة، ونرى أن النظرية الحوارية الاثمانية لا تصلح إلا في الدوائر الحوارية الإسلامية.

خاتمة

من خلال هذه المقاربة المفهومية والفكرية لمشروع الأخلاق العالمية والاثمانية، نلاحظ العودة القوية لسؤال الأخلاق في عالم تسوده القيم النفعية التي أعطت للعقل سلطان التشريع اللامحدود بلا ضوابط تحفظ للإنسان إنسانيته، ويبدو أن ثمة اتفاقاً بين كينغ وطه في المنطلقات والدوافع لإقامة مشروعيهما الأخلاقيين؛ فقد انتقدا الهزة القيمية التي أحدثتها العولمة، وتحديداً في علاقة الأخلاق بالدين، فتناول كل منهما موضوع العلمانية باعتبارها واقعاً يحاصر المنظومات القيمية المختلفة، وشدد كلاهما على خطورة القيم المادية النفعية السائدة، وأكدوا على ضرورة الدين مصدراً للقيم، واقترحا مشروعاً لإعادة الاعتبار لعلاقة الأخلاق بالدين. فكينغ يرى أنه بوسع الديانات أن تعمل في العالم بفاعلية من أجل السلام والعدالة الاجتماعية واللاعنف والمحبة، ويرى ضرورة وضع شرائع أخلاقية هادية تكون وقائية لا تنحصر في الإنتاج الصناعي فحسب، بل أيضاً في الاختبار والتفكير العلمي، ويرى طه أن العلمانية توسلت في إقامة مشروعها الديني "آلية تفرغ المجموع" أو "فصل المتصل"، وعطلت بذلك قانون الدين في مختلف المجالات الحيوية، وسمى عمل الحداثة في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم "الدنيانية" حيث فصلت الأخلاق عن الدين، لهذا وضع في مقارنته النقدية للحداثة "النقد الاثماني؛" فالدافع لإقامة مشروع أخلاقي عالمي لدى كل من كينغ وطه هو الموقف النقدي من قيم الحداثة. ركز مشروع الأخلاق العالمية على الجوامع المشتركة بين جميع الأديان منطلقاً من الاعتراف بوجود وكيونته وخصوصية الأديان المختلفة، مفرقاً بين مصدر الديانة وتطورها التاريخي دون إلغاء ولا إقصاء لها، باعتبار أخلاقها جميعاً تصب في معين واحد. أما النسق الاثماني فانطلق من عالمية وخاتمية الدين الإسلامي، واعتباره الصورة المثالية للكمال الأخلاقي، وعلى هذا الأساس يمكن تقديمه عن طريق الاقتناع والحوار والاستدلال كبديل أخلاقي يمكنه أن يخرج العالم من أزوماته المعاصرة. وتنطلق رؤية طه من الذات الإسلامية باعتبارها النموذج الأمثل، وهذا النموذج، وإن كان مقتنعاً في الحقل التداولي

الإسلامي، لا يمكن قبوله بسهولة لدى الآخر الذي ينظر—بدوره—لأنه بمثابة ونموذجية، فالآخر شئنا أم أينا حاضر في التاريخ والواقع.

وإن كان مشروع الأخلاق العالمية قد وجد دعماً كبيراً من الدوائر الكنسية والعلمية المختلفة بغض النظر عن المواقف الفكرية منه، فإن مشروع الائتمانية لم يلق بعد الاهتمام المطلوب، وظل مشروعاً فردياً.

ركز مشروع الأخلاق العالمية على الجوانب العملية التي يمكن الانطلاق منها لنبد العنف وإقامة الحوار، بينما اصطبغ مشروع الائتمانية بالبعد الروحي الوجداني، فقد أسس على لحظة غيبية "الإشهاد"، واكتسب طابع الكونية انطلاقاً من خاتمية الإسلام "إسلام الوجه لله"، مما يجعلنا نتساءل هل يمكن الرهان على الذاكرة الفطرية داخل كل إنسان لإقناعه بمشروع طه وعالميته؟

هناك الكثير من المشتركات بين المشروعين؛ فكلاهما يؤمن بأن الرؤى والنظريات الغربية التي أنتجها عصر الأنوار غير قادرة على حل مشاكل العالم المعاصر، وقد اشتركا في نقد الحداثة ومنتجها الفكري؛ فكلاهما انطلق من العنف بحثاً عن سبل تجعل الإنسانية تقف على أرض السلم المشتركة، وكلاهما يستولد المصطلحات من رحم حقله التداولي، وكلاهما يتمتع بجانب روحاني انعكس على مشروعه، ولكنه عند طه أوضح، والصناعة الاصطلاحية لديه أغزر.

الحوار عند كينغ ليس بحثاً عن الحقيقة، بل استقرار على الحقيقة؛ ومحاوله البحث عن المشتركات الأخلاقية التي تسهم في إذابة جليد العنف والحرب، لهذا ركز على النقد الذاتي الذي هو انفتاح على الآخر واستقرار في الآن نفسه. أما عند طه فالحوار تحمل للمسؤولية بمقتضى الميثاق الذي عُقد بين الإنسان وربه، فالحوار يؤمن بالبعد التعارفي الذي يجعله يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فحواره لين مسؤول، فالحوار لدى كل من كينغ وطه لا بد أن يكون نموذجاً خلقياً يصدر الأخلاق مسهماً في العيش السلمي بينه وبين الآخر.

المصادر والمراجع

أرحيلة، عباس أحمد. 2016. بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

آيت أمجوس، عبد الحليم. 2012. حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره. الرباط: دار الأمان.

- السّمّاك، محمد. 1998. مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي. بيروت: دار النفاّس.
- شكريب، آسيا. 2013. "التعددية الدينية والأخلاق العالمية قراءة في أطرحات اللاهوت المسيحي المعاصر جون هيك وهانس كينج نموذجاً". مجلة المعيار 34: 265-287.
- العايب، حيدر. 2017. "النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن". مجلة العلوم الاجتماعية. جامعة فرحات عباس سطيف. كلية الآداب والعلوم الاجتماعية 25: 185-198.
- عبد الرحمن، طه. 2000. سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2005. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2006. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2008. الأخلاق العالمية مداها وحدودها. أبو ظبي: مؤسسة طابا.
- عبد الرحمن، طه. 2011. حوارات من أجل المستقبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 2012. سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2012. روح الدين من ضيق العَلَمانية إلى سَعَة الائتمانية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه. 2013. الحوار أفقا للفكر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
- عبد الرحمن، طه. 2014. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الرحمن، طه. 2015. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- عبد الرحمن، طه. 2017. سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع.
- عبد الرحمن، طه. 2017. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني—أصول النظر الائتماني. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع.
- عجك، بسام. 1998. الحوار الإسلامي المسيحي. دمشق: دار قتيبة.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد. 1998. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- كينج، هانس. 2015. لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة. ترجمة ثابت عيد. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- كينج، هانس. 1998. مشروع أخلاقي عالمي، دور الديانات في السلام العالمي. عربيه عن الألمانية جوزيف معلوف. لبنان: المكتبة البولسية.

مخشان، خالد. 2014. "المبادئ الأولى للفلسفة الاثنتانية عند طه عبد الرحمن." الحوار المتمدن، استرجع 04 نوفمبر 2018، الرابط: www.m.ahewar.org/s.asp?aid=439399&r=0
 مصطفى، إبراهيم وحامد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار. 1960. المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية.

Castel, Jean-Pierre. 2010. *Le déni de la violence monothéiste*. Paris: Éditions L'Harmattan.
 Causse, Jean-Daniel et Denis Muller. 2009. *Introduction à l'éthique: penser, croire, agir*. Genève: Labor et Fides.

Comeau, Geneviève. 2008. *Le dialogue interreligieux*. Namur: Fidélité.

Ganesh, Shiv and Prue Holmes. 2011. "Positioning Intercultural Dialogue: Theories, Pragmatics, and an Agenda." *Journal of International and Intercultural Communication* 4 (2): 81–86.

Küng, Hans. 1971. *Infillible? Une interpellation*. Paris: Descellée de Brouwer.

Mandouze, André. 2007. *Un chrétien dans son siècle*. Paris: Karthala Editions.

Müller, Denis. 2012. *La théologie et l'éthique dans l'espace public*. Münster: LIT Verlag.

Naud, Andre. 2002. *Les dogmes et le respect de l'intelligence: plaidoyer inspiré par Simone Weil*. Québec: Les Éditions Fides.

Robert, Jean-Pierre. 2008. *Dictionnaire pratique de didactique du FLE*. Paris: Éditions Ophrys.

Togarasei, Lovemore. 2015. "Paul and Interreligious Dialogue—Insights for mission in Africa." *Missioalia* 43 (2): 153–165.

Wandusim, Michael Fuseini. 2015. "Interfaith Dialogue and Christian Witness—Exploring the Challenges and Tensions Involved From a Ghanain Perspective." *Journal of Advocacy, Research and Education* 3 (2): 166–172.

Index

- ‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī 5–6
Abdellatif, Kamal 51
Abduh, Muhammad 1, 9
Abou El Fadl, Khaled 62
abstracted reason (*al-‘aql al-mujarrad*) 20,
22, 26, 42, 170, 173–175, 186–187, 200,
204–206, 208
abstract ethics 45
Abū al-Hudayl al-‘Allāf 10
action (*fi‘l*) 154
Adamson, Peter 2
Adonis 22, 178, 181–191
al-Afghani, Jamal al-Din 1
agency 228–229
Agrama, Hussein 211
Al al-Bayt Univeristy 39
al-‘alam al-ghaybī (the world of the unseen)
63
‘alam al-malakūt (the metaphysical world)
47
al-‘alam al-mar‘ī (the world of the seen) 63
‘alam al-mulk (the physical world) 47
alternative modernity 158, 188, 191, 200, 222
al-‘amal al-tazkawī (spiritual self-criticism)
53
amāna (trust) 47, 222, 226, 229
Amin, Ahmad 8, 180
al-‘Amirī, Abū al-Ḥasan 5, 13
al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-naḥy ‘an al-munkar
227
analogy (*qiyās*) 227
analysis of reason 172
Angst 179
Ankara School 164
Ankara University 164
Anscombe, Elizabeth 23, 219
anthropology of Islam 197–198, 201–203,
208–209, 213
anticolonialism 180–181
Apel, Karl-Otto 24
appeal of existentialism 180
applied ethics 221
apt performance 198, 202, 213
al-‘Aqad, Abbas Mahmud 11
Arab existentialism 178
Arab philosophy 49
Arab renewal 55
aretaic turn or virtue ethics. 219–220
argumentative-rational (*burhānī*) thinking
13
Arhila, Abbas 38
Aristotelean tradition 15
Aristotle 5, 7, 15, 40, 204
Arkoun, Mohammed 12, 14
Arnold, Thomas Walker 9
Asad, Muhammad 199
Asad, Talal 23–25, 185, 188, 197–199, 218, 220,
223, 225, 228–229
asbāb al-nuzūl (situations surrounding
Qur’anic revelation) 155
Ash‘arīs 5–6, 157
assets (*māl*) 73–74
‘Atiyya, Ahmad Abdalhalim 6, 8
al-Attar, Mariam 4, 6
names of Allah (*asmā’ Allāh al-ḥusnā*) 48,
69
authentic (*aṣīl*) 181
autonomous individual 191
autonomous subject 229
Averroes. *see* Ibn Rushd
Bachelard, Gaston 197
Badawi, Abdurrahman 11, 22, 178
Bangstead, Sindre 200
Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules 7
baṣar (eyesight) 63
baṣīra (spiritual farsightedness) 63
Bataille, Georges 47
Bek, Amin Wasif 7
Belkeziz, Abdelilah 51
benefit (*maṣlaḥa*) 74–75, 154
Bentham, Jeremy 7
betterment of conduct/ethics (*tahdhīb al-
akhlāq*) 2–3
betterment of souls (*tahdhīb al-nufūs*) 2–3
Betti, Emilio 21, 156–157, 162, 164
Bidar, Abdennour 160
Birouk, Monir 155, 166
body (*res extensa*) 228
Booth, Anthony Robert 2
Bourdieu, Pierre 197
al-Boutchichi, Sidi Hamza al-Qadiri 39

- Boutchichiyya (Budshishiyya) order 39, 53, 63, 151, 160, 166, 172
- Bréhier, Emile 9
- Brucker, Johann Jakob 1
- bureaucracy 191
- bureaucratization 187
- Cairo University (Egyptian University, King Farouk University) 7–9, 178
- Campanini, Massimo 2, 11
- Cartesian materialism 228
- Cartesian Self 43
- categorical imperative 220, 229
- cause (*'illa*) 154
- Central Institute of Islamic Research in Karachi 151
- changing flow of the world (*taghayyur*) 177
- chargeable signs (*āyāt taklīfiyya*) 210
- Chicago University 151
- Çiftçi, Adil 164
- civilization of ethos 45, 55
- collective duty (*farḍ kifāya*) 227
- commander of the faithful (*amīr al-mu'minīn*) 40
- compassion (*rahma*) 75
- concretisation (*mulāmasa*) 205
- conscience (*ḍamīr*) 8
- consensus (*ijmā'*) 227
- consequentialism 229
- consumerism 44
- contextualism 164–165
- Corbin, Henry 2, 10
- critical thinking 224
- critique of Arab reason 44
- crude tangible (*khām*) 205
- dahrāniyya* (secularism/materialism) 46
- Daiber, Hans 2
- ḍarūriyyāt* (obligatory/necessary) 19, 73–74, 154
- al-Dawānī, Jalāl al-Dīn 5
- decency (*ḥayā'*) 70
- defect of superficiality (*āfat al-tazāhur*) 175
- defenders of religion (*ḥumāt al-dīn*) 73
- democratization of Sufism 190
- depravity (*fasād*) 75
- Descartes 228, 305
- devotion 225
- Diagne, Souleymane Bachir 2
- Di-Capua, Yoav 180
- dichotomies in social sciences 210
- dichotomy of the secular versus religion 54
- directed reason. *see* guided reason (*al-'aql al-musaddad*)
- discursive tradition 23, 197–204, 212–213, 218, 225
- disenchantment 174, 177, 210
- disturbance politics (*siyāsāt al-iz'āj*) 21
- divine breath (*naḥḥa rabbāniyya*) 75
- divine commandment (*al-āmīriyya al-ilāhiyya*) 6, 209, 212–213
- divine testimony (*al-shāhidiyya al-ilāhiyya*) 212
- double movement theory 155–165
- Draz, Abdullah 7, 11
- dual self-ethicisation (*al-takhalluq al-muzdawaj*) 207, 209
- Durham University 151
- Durkheim, Émile 9, 46, 210, 219
- educator (*murabbī*) 64, 71
- ego (*āniyya*) 179
- El-Zein, Abdul Hamid 201
- empirical science 173, 187
- Enayat, Hadi 200
- enlightenment 152, 166, 181, 184, 203, 223
- environment 227
- epistemology 6
- Esber, Ali Ahmad Said 181, *see* Adonis
- ethical and practical role of the philosopher 44
- ethical era of religion 152–153
- ethical literature (*adab khuluqī*) 5
- ethical thought (*fīkr khuluqī*) 5
- ethical turn 23, 198–199, 202, 218–219, 221
- ethicisation 207
- ethicity or ethicality (*akhlāqīyya*) 41, 45
- (Qur'anic) ethics in modernity 152–153
- ethics as an interdisciplinary philosophical field 3
- ethics as the core message of Sharia 54
- European Orientalist views on Arab-Islamic thought 1–3
- excesses of modernity 187–188
- existence with double dimensions (*muzdawaj al-wujūd*) 67
- existentialism 178–181, 183, 186–187, 191

- existentialist novel 183
 extremism (*taṭarruf*) 175
- fact of modernity (*wāqi' al-ḥadātha*) 158
 faith (*īmān*) 12, 23–24, 54, 221, 224–225
 Fakhry, Majid 2, 4–5, 8
 family as the nucleus of society 25
al-faqih al-ʿitimānī (the trusted *faqih*/educator) 71–72
al-faqih al-ʿitimārī 72–73
 al-Fārābī 5
 al-Fassi, Allal 38
 Ferry, Luc 46, 211
 finality of the law 162
fiqh al-falsafa 43
fiqh ʿitimānī (ethicist *fiqh*) 49
fiqh ʿitimārī (rigid *fiqh*) 49
fiṭra (innateness) 20, 67, 207, 211
fiṭrī (natural state) 152, 159
 Foot, Philippa 23, 220
 formative signs (*āyāt takwīniyya*) 210
 Foucault, Michel 20, 197
 freedom 180, 223–224
 Freud, Sigmund 47
fuqahāʾ (jurists) 41
- Gadamer, Hans-Georg 21, 156–157, 159, 162, 164
 Galarza, Comte de 9
 Geertz, Clifford 197
Gemeinschaft/Gesellschaft (community/society) 201
 al-Ghazālī 5, 8, 13, 15, 17, 40, 154, 171
 global ethics 18, 26
 gnostic (*ʿirfānī*) thinking 13
 goals (*ghāyāt*) 174
 golden rule 26
 good character (*makārim al-akhlāq*) 70, 74
 good deeds 70, 227
 guided ethics 45
 guided reason (*al-ʿaql al-musaddad*) 22, 42, 170, 174–176, 189, 191, 200, 205, 208
- Habermas, Jürgen 24
habitus 206
 Ḥadīth 6, 12, 202, 227
 Hallaq, Wael B. 3, 50, 160, 203
 happiness (*saʿāda*) 75
 Harb, Ali 43, 51
- Hashas, Mohammed 160, 166, 186
 health (*siḥḥa*) 74
 hegemonic thought 44
 Heidegger, Martin 178
 hereafter (*ākhirā*) 67
 hermeneutics 152, 156
 hidden (*bāṭin*) 176
 Hirschkind, Charles 220
 historical era of religion 152–153
 historical versus normative in Islam 155–158
ḥiwāriyya (entangled or deliberative dialogue) 42
 holism 228–229
 Hourani, George 4–5
hudūd (specific Qurʾanic punishments) 72, 158
 human ethicisation (*al-takhalluq al-insānī*) 212
 humanism 183
 humans as ethical agents 158
 humans as ethical beings 41, 45, 174
 Hussein, Taha 9–10, 178, 180
 Husserl, Edmund 178
- Ibn Abī al-Dunyā 3, 5
 Ibn ʿArabī 171
 Ibn ʿAshūr, Muḥammad al-Ṭāhir 74
 Ibn Ḥazm (al-Andalusī) 3, 5, 40
 Ibn al-Jawzī 3
 Ibn Khaldun University (Istanbul) 40
 Ibn Lubb 64
 Ibn al-Muqaffaʿ 3, 5, 8
 Ibn al-Rāwandī 3
 Ibn Rushd (Averroes) 5, 8, 13, 15, 40, 51, 20–205
 Ibn Sīnā (Avicenna) 5, 13, 151
 Ibn Taymiyya 40, 182
iḥsān (excellence) 48
ijtihād 65
 Ikhwān al-Ṣafāʾ 8–10
 ills (*āfāt*) 174
 imitation of Greek philosophy 15
 Imruʾ al-Qays 38
 increase of values (*takāthur al-qiyam*) 75
 individual aspects of mystical practice 178
 individual authenticity 191
 individual autonomy 224
 individual duty (*farḍ ʿayn*) 227

- individual experience 181
 individualism 228–229
 individualistic ethics 188
 individual versus society 228–229
 inheritance (*istikhlāf*) 209
 innate manifestation (*ṣūra fiṭriyya*) 208
 innate origin (*aṣlīh al-fiṭrī*) 210
insāniyya (humanity) 49
 intention (*niyya*) 154
 internal ethical jihad 50
 International Islamic University Malaysia (IIUM) 40
 Iqbal, Muhammad 15, 19
 al-İṣfahānī, al-Rāghib 3, 5, 154, 211
 Islamic awakening 12
 Islamic ethical renewal 166
 Islamic ethical thought 4, 7, 12
 Islamic jurisprudence (*fiqh*) 9, 64, 225
 Islamic modernity 46, 171, 222
 Islamic philosophy 1–2, 5, 8–10, 15, 17, 38, 52, 65, 151, 159, 209
 Islamic revival (*al-ṣaḥwa al-islāmīyya*) 175
 Islamic scholarship on Islamic ethics 2–14
 Izetbegović, Alija 19
 Izutsu, Toshihiko 3, 5
 ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām 154

 al-Jabri, Mohammed Abed 8, 12–14, 16, 38, 40, 44, 51, 200, 205
 Jackson, Roy 2
 Jadaan, Fahmi 52
 El-Jadida 37
 al-Jāhiz 3
 Jonas, Hans 24, 47
 joy (*farah*) 75
 juridical judgement (*ḥukm sharī*) 75
 juridification 187

 Kant, Immanuel 46, 220, 229, 239, 318
 Khalidi, Mohammad Ali 2
 Khumeinism 50
 Kierkegaard, Søren 179
 al-Kindī 5, 10
 Knysh, Alexander 178
 Körner, Felix 156–157
 Koyré, Alexandre 178
 Küng, Hans 26, 47

 Lacan, Jacques 47
 lack of certainty (*‘adam al-yaqīn*) 177
 lack of quietude (*‘adam al-ṭmīnān*) 177
 Lahbabi, Mohammed Aziz 38
 Laland, André 9
 language and philosophy 43, 52
 Laroui, Abdellah 16, 38, 51
 Lay, Patrick Le 307
 Leaman, Oliver 2, 11
 legal action (*qaḍīyya*) 154
 legalism 226
 Levinas, Emmanuel 47
 life/soul (*naḥs*) 68, 73–74
 life-values (*qiyam ḥayawīyya*) 19, 75
 Lippmann, Walter 304
 living Sunna 162, 165
 logic 41–43
 logical reason (*al-‘aql al-mantiqī*) 181
 Lutfi El-Sayed, Ahmed 7
 luxuries *see taḥsīnīyyāt*

 al-Ma‘arrī 3
 Machrouh, Ibrahim 38
 MacIntyre, Alasdair 23, 176, 197, 201–203, 218, 220, 223
 Madkour, Ibrahim 8, 10, 13
 Mahmood, Saba 23, 198, 200–204, 206–208, 211, 213, 220
 malevolence (*maḥāsīd*) 154
maqāsid al-sharī‘a (objectives of the Sharia) 13, 19, 62, 64–66, 72–75, 151, 154–155, 165
 al-Maqqarī, Abū ‘Abdullāh 64
 Marzouki, Mouncef (president of Tunisia) 40
 Massignon, Louis 9–10
 Māturīdī theological school 157
 al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 3, 5, 8
 McGill University 151
 McGinnis, Jon 2
 meaninglessness 181, 190
 mercy (*rahma*) 24
 Mill, John Stuart 7
 misery (*shaqā’*) 75
 Miskawayh 5, 8–9, 14
 modesty 206
 Mohammed v University 12, 37–38, 150–151, 218
 Mohammed vi (king of Morocco) 40
 Moosa, Ebrahim 74

- morality 219
 Morocco 37
 Muhammad, Prophet 150, 153, 155, 161, 165
 al-Muḥāsibī 3, 154
 Muhtaroglu, Nazif 2
 al-Munāẓara magazine 39, 51
 murder (*al-qatl*) 75
 Murdoch, Iris 183, 188
murū'a (magnanimity) 49
 Musa, Muhammad Yusuf 10
 Muslim-God relationship 197
 Muslim modernism 161
 Mu'tazili ethical theory 6
 Mu'tazilis 3, 5, 6, 9–10
 mysticism 183–184, 187

nafs (soul) 68, 73–74
 Nallino, Carlo Alfonso 9
al-naqd al-ʿitimānī (trusteeship critique) 63
 al-Nashar, Ali Sami 9, 38
 Nasr, Seyyed Hossein 2
 nation state 160, 191
 al-Nazzām, Ibrāhīm 10
 needs (*ḥājīyyāt*) 73
 neo-modernism 161
 Nietzsche, Friedrich 47
 Niẓām al-Mulk 171
 noble character (*makārim al-akhlāq*) 70
 normative sources of Islam 227

 object (*mawdūʿ*) 181
 obligation (ethics of) (*akhlāq al-wājib*) 5
 oblivion of the divine (*insāʿ* or *tansīyya*)
 200
 offspring (*nasl*) 73–74
 ontology 6, 22
 orthodoxy 198, 227
 Oubrou, Tareq 160
 Oxford University 151

 Paçacı, Mehmet 157, 164
 pact of trust 48
 Palestinian cause 49
 particular memory (*dhākira sābiqa*) 67
 perfect man (*al-insān al-kāmil*) 179
 personal experience (*tajriba shakhṣīyya*)
 182
 philosophical awakening (*qawma falsafīyya*)
 49
 philosophical Orientalism 8–11
 philosophical translation 171
 philosophy of language 43
 piety 221
 pluralism 44, 55
 political awakening (*qawma siyāsīyya*) 49
 political Islam 49–50
 politicization (*tasyīs*) of Islam 171, 175
 positivism 180
 possession (*ḥiyāza*) 48
 practical experience (*al-tajriba al-ḥayya*)
 176
 practice/praxis (*ʿamal*) 17, 160, 174, 221
 principle of correction 44
 principle of criticism 221–222
 principle of expansion (*mabdaʿ al-ittisāʿ*)
 46
 principle of innateness (*mabdaʿ al-fiṭriyya*)
 208, 211
 principle of majority 221
 principle of obligation (*mabdaʿ al-ijāb*) 45
 principle of organization (*mabdaʿ al-tartīb*)
 45
 principle of recognition 44
 principle of reproduction (*mabdaʿ al-takhīr*)
 45
 principle of signification (*mabdaʿ al-āyātīyya*) 208, 210
 principle of testimony or witnessing (*mabdaʿ al-shāhidīyya*) 208, 212
 principle of tolerance 44
 principle of universality 222, 224
 principle of wholeness (*mabdaʿ al-jamʿīyya*)
 208, 212
 private conscience 181
 processes of purification (*al-ʿamal al-tazkawī*) 70
 prophetic philosophy 10
 prose poetry 181–182
 Punjab University 151

 Qabil, Abdelhay 9
qalaq 179
 al-Qaradawi, Yusuf 12
qiyās (analogy) 13
 Qurʾanic ethical thought 4, 7, 12, 46, 151–
 152, 155, 227
 al-Qushayrī 171

- Rabat School 41, 151
 Rahbar, Daud 4
 Rahman, Fazlur 15, 21, 150–152, 155–159, 161–166
 Ramadan, Tariq 160
 Rashwani, Samir 4
ratio legis (*'illat al-ḥukm*) 155
 rationality (*'aqlāniyya*) 45
 al-Raysūnī, Aḥmad 66
 al-Rāzī, Abū Bakr 3, 5, 8
 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 5
 al-Raziq, Mustafa Abd 7–10, 13, 38
 reason (stages of development) 173–177
 reason versus religion 15–16
 reason (*'aql*) 73, 170, 200–201, 203–206, 208, 211, 228
 reception of the trusteeship paradigm 50
 reenchantment 177
 Reisman, David C. 2
 rejection of morality 158–159
 religion as the source of ethics 5, 41
 religious interchangeability (*al-tabaddul al-dīnī*) 209–210
 Renan, Ernest 1
 requisition (*idā'*) 24
 returning deposits (*mabda' al-idā'iyya*) 208–209
 rhetorical (*bayānī*) thinking 13
 Ricoeur, Paul 176
 righteousness (*ṣalāh*) 75
 rise of political Islam 12
 Robbins, Joel 198
 rooting ethics (*tarsikh al-akhlāq*) 153
 Rousseau, Jean-Jacques 46
rūh (spirit) 203–204
rujūla (manhood) 49
 Ryle, Gilbert 197
 Sacredness 224
 Sade, Marquis de 47
 Saeed, Abdullah 164–165
 Salafism 21, 50, 171, 175
 salvation 68, 71, 258
 Santillana, Davide 9
 Sayoo, Amyn B. 4, 6
 al-Sayyid, Ridwan 51
 scholarship on Islamic ethics in Arabic 6–14
 scholarship on Islamic ethics in English 3–6
 Scriptural morality 5
 second Palestinian Intifada (2000) 48
 secularism vis-a-vis religion 49
 self (*dhāt*) 20–21, 23, 45, 47–48, 52–53, 157, 177, 180–181, 183, 185–186, 188–192, 198, 200, 202, 206, 209, 213, 221–222, 228
 separation of ethics from religion 46
 Seyyid Ould Bah, Abdellah 52
 al-Shāfi'ī 182
shahāda (testimony) 47, 213, 222, 226
 Shahin, Abdessabur 11
 al-Shamma, Salih Hadi 4
 Sharia 189, 225–227
 al-Shāṭibī, Abū Ishāq 19, 62–76, 154
 al-Sijistānī al-Manṭiqī, Abū Sulaymān 5
 Six-Day War (1967) 38, 150, 199
 social improvement 191
 social recognition 228
 societal justice (*qisṭ*) 165
 Sorbonne University 150, 172
 sovereignty (*tasayyud*) 20
 spirit of modernity (*rūh al-ḥadātha*) 46, 158–159, 166, 200, 221–223
 spiritual benefits (*maṣāliḥ rūḥiyya*) 75
 spiritual growth *see tazkiya*
 spiritualism 180
 spiritual purification 155, 160
 spiritual values (*qiyam rūḥiyya*) 19, 75
 Subhi, Ahmed Mahmoud 9
 subjectivity 179, 188, 220
 Sufi ethics 166
 Sufism (*taṣawwuf*) 2, 171–190
 supported ethics 45
 supported reason (*al-'aql al-mu'ayyad*) 22, 42, 170, 175–177, 186, 188, 200, 205, 208
 surrealism 182
 al-Ṭabarānī 3
tadbīr (management) 212
taḥsinīyyāt (additional/aesthetic, luxuries) 19, 73–74, 76
 al-Tahtawi, Rifā'a Rafī' 1
takhalluq (self-ethicisation) 211–212
 tangible (*malmūs*) 205
tawḥīd (Oneness of God) 10
 Taylor, Charles 176

- tazkiya* (self-critique, self-purification, spiritual growth) 21, 47–48, 222, 227–228
- techno-scientific order (*al-niẓām al-‘ilmī al-tiqnī*) 187
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb 1
- the divine names (*al-asmā’ al-ḥusnā*) 48, 69
- theology (*‘ilm al-kalām*) 2, 5–6
- Tonnies, Ferdinand 201
- tradition 201–204, 225–227
- traditionalism 180
- treason (*khiyāna*) 48
- turāth* (tradition) 224
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn 5
- Tymieniecka 2
- ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (caliph) 162
- universality 44, 55, 166, 218, 221
- uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) 2, 15–16, 38, 41, 43, 62, 71, 73, 75
- uṣūlīs* (*uṣūl* scholars) 73–74
- values (*qiyām*) 74–75, 154, 174
- virtue 203, 206, 213, 220, 225
- Wahhabism 50
- waqtī* (time-affected state) 152, 159
- Watt, Montgomery 2
- Weber, Max 174
- Western dichotomous thought 65
- Western hegemony 158
- Western imperialism 224
- Western modernity 15–17, 63, 170–171, 174, 189, 224
- Western morality 225
- Western scholarship on Islamic ethics 2
- Williams, Bernard 23, 220
- Wittgenstein, Ludwig 197, 223
- World Health Organization 247
- worship (*ta‘abbud*) 68, 212
- Yahya Ibn ‘Adī 5
- zakāt* (Islamic religious tax) 162–163
- Zureiq, Costantin 14

الفهرس

- الاختيار 144، 146
 الاختيار الأثماني 141
 الاختيار الحر 83، 87
 اختيار نمط الحياة 272
 الأخلاق الإلهية 78، 97، 239
 الأخلاق العالمية 315، 317-319، 321، 323-325،
 329-331، 333، 335، 337، 340-339
 الأخلاق العامة الجديدة 282
 أخلاق الفضيلة 233، 240، 246
 الأخلاق الكلية 318
 الأخلاق الكونية 328
 أخلاق المروءة 273
 أخلاق المنفعة 233، 246، 318
 أخلاق الواجب 233، 240-241، 246-247
 أخلاق شاملة 328
 أخلاق علمية 315، 319، 321، 328
 أخلاقيات الصالح العام 281
 أخلاقيات المنافسة والربح 281
 أخلاقيات عدم الانتماء للجماعة 281
 أخلاقية إنسانية جامعة 315
 الأخوة 321
 أداة القمع 113
 الإرادة 81، 83-84، 93-96، 135، 237-238،
 264، 266-267، 288
 إرادة القوة 95-96، 273
 أرسطو 246، 248، 318
 الإزعاج 146
 الأسئلة الأبدية 89
 أسبقية التوحيد على الشرك 258
 أسبقية الصورة الإعلامية 305
- آبل، كارل أوتو 238
 الآخر 108، 110
 الآفة الأخلاقية 287
 آفة التجسس 290-293
 آلية التقييد 290
 آلية تفرغ المجموع 325
 آلية فصل المتصل 325
 الآمرية الإلهية 236، 273
 الآياتية 237
 ابتغاء 280
 إبستيمولوجية 265
 أبقراط 247-248، 251
 ابن خلدون 121، 135، 138، 301
 ابن قيم الجوزية 138
 الأبوية 241
 الأبيقور 245
 الاتصال التعبيري 302
 الاتصال التمثيلي 302
 الاتصال الروحي 142-143
 الاتصال المعاصر 302
 اجتماعيات التقنية والوساطة 298
 الاجتهاد 88، 139-140، 143، 290
 الاجتهاد العقلي 139
 الإجماع الثقافي 266
 الإجهاض 268، 278
 الأجيال القادمة 241
 احترام القانون 94، 238
 احتكار الحقيقة 338
 الإحسان المطلق للإله 94
 الأحكام المنزلة 237

- أسبقيّة الفكر 306-305
الاستبداد 148-147، 143، 136-135
استبدال المصطلحات الدينية بمصطلحات عقلية 93
الاستخلاف 280، 239
أستراليا 246
الاستشهاد 326
الاستغلال 140، 244، 253
الاستقرار 333
التعددية 333، 321
استقلال الأخلاق عن الدين 327
استقلالية الشخص 250
استهواء الآخر 291
أسد، طلال 263، 260، 256
الأسرة الحديثة 257-256، 267-266، 271-269،
274-273
الأسرة الغربية 270، 266، 234
الأسرة الممتدة 270
الإسلام السياسي 144، 141، 137، 131
الإسلامية 139
أسماء الله الحسنى 337، 301، 295، 136
الاشتقاق اللغوي 258
أشكال أخرى للعلاقة الزوجية 278
إشكالية ترتيب الأولويات 242
الإشهاد 340
إصلاح الأسرة 276، 272
الإصلاح البروتستانتي 256
إصلاح المجتمع 277
إصلاح الحاكم 272
الإصلاحية 242
الإعالة 270
الاعتدال 124، 122-121، 119
الاعتراف 104-105، 109، 112-113، 117-118، 120،
125-122، 127-128، 146
الإعلام الإسلامي 300
إعلان حقوق الإنسان والمواطن 265
إعلان من أجل أخلاق عالمية 315، 319
الإغراق في التوهم 287
إفراغ الأسرة 279
الأفكار الحدائثة 119
إقبال، محمد 107، 143
الاقتصاد 234
الإقرار 104
الاستقرار 340
الإسلامية 300
الإكويبي، توماس 245، 318
الانتخار المنطقي 246
الأهمية الآلية للحوار 336
الإلزام 257، 267، 269، 274
السعادة 267
السيادة 141
الشعائرية 297
العلمانية 82، 94، 115، 134، 138، 141، 232، 234،
237، 245، 256-266، 269-269
271، 274، 276، 283
العلمنة 270
العنف في الإسلام 331
العولة 257
إلغاء سلطة الأب 268
المقاومة 112
الأوهية 135، 274، 337
الأمانة 121، 141، 232، 253، 294، 337
الأمراض العصائية النفسية 97
الأمر الإلهي 94
الأمر القطعي 94
الأمر المطلق 239، 242، 321
الأمم المتحدة 329

- الإباحية 278
 البانوتيكون 292
 بيرلمان أديان العالم 318
 البروتستانتية 281
 بطرس 332
 البعد المادي الديني 99
 البعد الوجودي 99
 بغوره، الزواوي 105
 البغي 124
 بلجيكا 246
 بمبدأ الإيداع 244
 البناء 104
 بنتام 246
 بنتهام، جيريمي 318، 240
 البوتشيشية 143
 بودريار، جان 299، 297
 بورديو، بيير 278، 272
 بوك، سيسيليا 324
 بولاني، كار 277
 البيئة 232، 234، 239-245، 250، 253، 320، 338
 بيجوفيتش، علي عزت 78-81، 83-91، 95-100،
 102، 142
 بيروقراطية 268
 بيكون، فرانسيس 245
 البيولوجيا 96
 تأذي القدرات 287
 تاريخ الاتصال 297
 التاريخ المعرفي للغرب 119
 تايلر، تشارلز 256-257، 262-
 242-241
 تايلور، بول 242-241
 تبعية الأخلاق للدين 327
 تبعية الدين للأخلاق 327
 الأمهات العازبات 278
 الانتحار 97، 245-246
 انتزاع العلاقات الاقتصادية 277
 انتقال الثقافة 301
 الانتهاك للخصوصية 290
 انحطاط الأخلاق 95
 الإنسان الأعلى 109
 الإنسان العمودي 105
 الإنسان القبلي 109، 114
 الإنسان كموضوع 113
 إنسان متشرد وجوديا 97
 الأنسنة 324
 إنصاف النفس 105
 الأنظمة الشمولية 147
 إنفاق 247
 انفصال القانون عن الدين 261
 الانقلاب 146
 انوجاد 133
 أهلية اتخاذ القرار 250
 الأهمية الخارجية للحوار 336
 الأهمية الداخلية للحوار 336
 أوتانازيا انظر القتل الرحيم
 أوغست 257
 أوغسطين 120، 245، 264
 أولوية الفرد 133
 إيتوس 324، 327
 الإيثار 279
 الإيداع الرعائي 142
 الإيداعية 237
 الإيمان 79، 94، 124، 140، 237-238، 251، 262-
 264، 337
 الإيمان الحي 316
 باتلر، جوزيف 92-93

- تجديد الدين 107
 التجربة الروحية الفردية 84
 تجربة إيمانية 86-85
 تجرد الأخلاق من القيم الدينية 268
 التجسس 287، 289-290، 292-293، 299، 303-309، 306
 التجسس العلمي 290
 التحرر من التمتع 108
 التحطيم التدريجي للغة العادية 279
 التحكم الاقتصادي 290
 التحكم العلمي 290
 التحكم في الذات 119
 التحليل النفسي 113، 123، 303-304، 308
 تخطيب الجنس 112
 التخلف 78، 83-86، 143، 243، 261-262، 280، 291، 294-295، 337
 التخلق النبوي 86
 تخليق الحياة العامة 270
 التدبير 142، 144، 146
 التدبير الاجتماعي 283
 التدبير الديني 143
 التدبير الروحي 139، 140
 التدبير النفسي 139، 146
 تدهور البيئة 244
 التدهور البيئي 242
 التدين 83-85، 90، 256
 التراحم 235، 243
 التربية الأخلاقية 309
 التربية الخلقية 85
 التركيب 108
 التزكية 118
 تسالم الأديان 329
 التسامح 260، 297، 315، 321، 332
- التسيد 104-106، 108، 110، 114-115، 121-122، 124-125، 127-128، 136، 139-140، 146-282، 147
 الإلحاد 142، 260
 التسيّد 259
 التشاؤم 242
 التشاؤمية 97-98
 التشبع بالعنف 287
 تشريعات علمانية 138
 تشريع الإله للغير 94
 تشريع الإنسان للذات 94
 التشهيد 126، 133-136
 تهديد 134
 تشمسكي، نعم 116
 تصريف العنف 147
 تصنيف المواطن 264
 التضامن 235-236
 التطبيع 124، 111
 التطور البيولوجي 85
 تطور التاريخي للعلمانية 256
 التعايش 321
 التعايش السلمي بين الأديان 315
 التعايش المثمر بين الديانات 332
 التعبد 84، 86، 140، 142، 144-147، 232، 234
 التعبد 259
 التعبد للحق 140
 التعددية 321
 التعصب الديني 319
 تعطيل فعلا لتواصل الطبيعي بين أعضاء الأسرة 279
 التعلق 136، 144
 تعميم لغة القانون 271
 تغول نموذج العولمة الاقتصادي 278

- جامعة الجريجور يانا التابعة للآباء اليسوعيون 317
- جامعة السوربون 317
- الجامعة الكاثوليكية 317
- جامعة الدين 138
- الجبرية الأموية 113
- الجماليات 110، 108
- الجمعية 237
- الجنة 94
- الجنس 117
- الجنسانية 104، 107، 109، 112، 117، 119-120، 122-
123
- الجنون 109، 117
- الجهاد 331
- جيرار، رونيه 292، 309
- إلحاق الإنسان بالطبيعة 82
- الحالة الخضرية الدائمة 250
- حب الذات 291
- حب الوجود 291
- الحجة الإرسالية 298
- الحداثة الغربية 78
- حداثة إسلامية 107
- الحداثة الدينية 101
- الحداثة الروحية 100-101
- الحداثة الغربية 78، 81-82، 91، 96-101، 232-
233، 236، 239، 252
- حراسة الدين 121، 138-139
- حركة دائمة 83
- الحرية 83، 89، 114
- الحرية الدينية 332
- الحرية الذاتية 320
- الحرية الراشدة 267
- الحرية الفردية 245
- التغيب 133-134، 136، 259، 337
- التفاضل 121
- التفرج 286-288، 292، 299، 303-304، 306،
312
- تفسير فوق طبيعي 87
- التقدم المادي 97، 100
- التقسيم إلى ديني ومدني 140
- التقويم المادي 272
- التكامل 121
- التكشيف 287، 291-292، 299، 303-304، 306
- التكليف 294
- تماسك للمجتمع 267
- التمرد 146
- تمرد الجنس 112
- تملك المصورات 287
- التنازع السياسي 133
- التنشئة 85، 90، 272، 276
- التواجد 133
- التوبة 104، 125
- توسط الصور 303
- التوسط بالصور 287
- التوسع الاقتصادي 320
- التوسل بالقدوة 85
- الثقافة 80، 98-99، 236، 262، 272، 275
- ثقافة الصور 287، 306
- ثنائية الجسد/الروح 98
- ثنائية الروح/المادة 83، 101
- الثنائية الوجودية 101
- الثورة 112، 146
- الثيوقراطية 139-140، 143
- الجلابري، محمد عابد 110، 132

- الحس الأخلاقي 92
الحس المشترك 95، 93-92
الحس المشترك الأخلاقي 93-92
الحسن المطلق للإرادة 94
الحسين الورتلاني 301
الحضارة 233، 99-98، 83، 80-79
الحضارة الإنسانية الكونية 336
حضانة 268
حضانة اللقيط 125
الحضور الإلهي 108
حفظ البيئة 338
حفظ الذرية 338
حفظ الطبيعة 338
الحقائق الأخلاقية 95، 88
حقائق كونية 116
حقاً طبيعياً 267
حق السفاح 269
حق المثليين 269
حق النكاح 269
حق في العيش الكريم 251
حقن البيئة 253
حقوق الإنسان 278، 265
الحقوق الطبيعية 274، 265
الحقيقة 80-81، 87-88، 91، 98-99، 102، 109-
110، 112-113، 116-117، 122-123، 128، 134،
278، 143، 138
الحقيقة الدينية 81، 87، 91، 102، 329
الحقيقة المتعالية 110
حماية البيئة 240، 242-245، 250
حمل 268
الحوار 317، 329
الحوار الديني 315-316، 332، 337
الحوار المسكوني 331
الحوار بين الثقافات 316
حوار بين الديانات 329
الحوافز الدينية 332
الحياة 124
الحياة التأملية 248
الحياة العملية 248
الحيوان 80، 84، 87، 120، 241
حيوان ذو عقل 87
الخالق الأصلي 274
الخبراء النفسانيين 279
خرافة 262
الخرف 246-247، 250
الخصب 309
خصخصة القيم الروحية 98
الخطابة 147
خطة الاستيعاب 330-331
خطة التحصن 330
خطة التخفيف من المفارقة 330
الخطيئة 122، 120
الخلاص 113
الخلافة 113، 121، 125، 138-139
الخلود 89، 252، 269، 275
الخواء الروحي 147
الخوف 242
الدائرة العامة 267
داروين 96-97
الدراسات التاريخية 106
الديانية 258-259، 325، 339
الدهرانية 259، 261، 266، 273، 325
دوبري، ريجيس 297، 299، 306
دوركاي، إميل 261-262، 133

- الدولة 138
 الدولة الإسلامية 141-139
 الدولة الدينية 139
 الدولة المعاصرة 138
 دولة مدنية 141-139
 الديانة الواحدة الصائبة 330
 ديانة انكفائية 320
 ديكارت، رينيه 116
 الديمقراطية 147
 الدين الطبيعي 262-261
 الدين الفلسفي 262
 الدين المدني 261
 الدين المسيحي 265، 258، 95، 82
 ديناميكية الثواب/العقابي 253، 239
- الذات الإنسانية 118-117، 115-113، 110، 106-104
 274، 143، 129-126، 122-121
 الذات الرجولية 124
 الذات الواعية 116
 ذات عارفة 117
 ذات موضوع للمعرفة 117
 الذاكرة الفطرية 340، 134
 ذاكرة غيبية 146
 ذنب 268
 ذوات أخلاقية 117
 ذوات مؤثرة في الآخرين 117
- الرؤية الوجودية 131، 323
 رؤية أوروبية شعائرية 299
 ربيعي بن عامر 140
 الربوبية 146، 137-136
 الرجل الخارق 124
 الرحمة 253، 244-243، 96
 الرحمن 245-243
 الرعاية الاجتماعية 270
 الرغبة 120
 رفاهية الإنسان 246
 الروابط الأسرية 269، 257
 الرواقيون 245
 روجرز، إفريت 298
 الروح 80-81، 83-84، 88-89، 98-99، 101-102،
 106، 114-115، 118، 122، 132-136، 145-146،
 281، 259-258
- الروح الإلهي 81
 روح التملك 232
 الروحية الإلهية 91
 روسو، جان جاك 262-261
 ريغن، توم 241
 سبينوزا 140، 302
 الاستقرار 329، 331-332، 338
 السعادة 257
 السعادة الجماعية 269
 السعادة المجتمعية 267
 سكان أمريكا الأصليين 297
 السلام الديني 331
 سلام بين الأمم 329
 سلام بين الديانات 329
 السلطان 139، 136
 سلطان الذات 146
- الرابطة القبلية 141
 راحمة 251
 رادها كريشنان، سرفيالي 322
 الرأسمالية 282-281، 112
 الرؤية الائتمانية 128، 126، 124، 121، 118-117، 115
 الرؤية الإرسالية للاتصال 298

- السلطة 104-106، 110، 111-113، 115، 117-124،
128، 138، 140، 146-147، 268، 271، 273،
275-276، 278، 282-283
- السلطة الحيوية 112، 120
- السلطة الرجولية 120
- سلطة القانون 276
- السلطة على الأولاد 268
- سلم القيم 99
- السلم بين الأديان 331
- سلم عالمياً 330
- السمو الإنساني 96
- السورمان 96
- سويسرا 246
- السيادة 272
- السياسة 131، 134-145، 271
- سياسة الجنس 112
- سياسة الحياة 112
- سيطرة الاقتصاد 234
- سيطرة التقنية 235
- سيطرة الشبكة 235
- الشخصية الإبراهيمية 121
- الشعائرية 298
- الشعارات 137
- الشعور الأخلاقي 93
- الثقفة 96
- الشمول 93
- شمول التشبيد 135-136
- شمولية الدين 138
- شميت، كارل 133
- الشورى 301
- الشوفينية 324
- الشوفينية الحضارية 319
- الصبر 252، 278-279
- الصحافيين 303
- الصحة الجنسية والإنجابية 278
- صحيفة المدينة 141
- صدمة ديموغرافية 247
- صفات الإله 237
- صفحة بيضاء 262
- صلاح البشرية 328
- الصلاح العام 145
- صلاح الفعل 144
- الصور الإعلامية 305، 307-309، 311
- الصورة السينمائية 308
- صورة الواقع 304
- الصيغة الاجتماعية 135
- الصيغة الطبيعية 135
- الصيغة النقدية 135
- الضعف 95
- الضمير 84، 89، 96، 135، 262، 266، 275،
318
- الطاقات الخضراء 240
- الطبيعة 80، 82-83، 86-88، 93، 96، 116، 242،
244، 248-249، 253، 262، 269، 274،
293
- الطبيعة الإنسانية 110
- طبيعة مزدوجة 80، 99
- طريقة الإزعاج 147
- طغيان الذات 144
- الطلاق 266
- الطهرية الصارمة 120
- طور الحدائة 82

- العقل المجرد 78-79، 83، 87-88، 94، 97، 127،
325، 232
- العقل المنتج 288
- العقلانية الإنسانية 95
- العقلانية الدينية 80
- العقلانية العملية 325
- العقلانية المادية 80
- العقلانية المؤيدة 325
- العقلانية المسددة 325
- العقول المجردة 283
- العلاقات الاجتماعية 276-277
- علاقة الأخلاق بالدين 90، 237
- علاقة الإعلام بالواقع 304-305
- علاقة الجنس بالعنف 292، 309
- علاقة الحب بين الزوجين 266
- العلاقة بين الدين والسياسة 146
- العلم 80، 86-89، 95، 109، 234-238، 244، 252،
258-259، 290، 294
- علم اجتماع الاتصال 298
- علم النسب 106
- العلمانية 94، 115، 134، 138، 141، 232، 236-237،
245، 256-261، 263، 265-266، 269-271،
274، 276، 283، 324، 339
- العلمنة 92، 232، 259، 261، 263، 271
- علمنة الأسرة 256، 273
- العلوم الإنسانية 109، 117، 122
- عمارة، محمد 141
- العمل الأسمائي 310
- العمل الديني 134-136، 259، 324
- العمل السياسي 134-137، 142
- العمل المؤسسي 145
- العمل المسكوني الجامع 321
- العنف 329، 340
- ظلوم جهول 81
- ظهور الإنسان الأعلى 113
- العائلية الكبرى 270
- العالم الأفقي 114
- عالم الخالق 105
- عالم الشهادة 79، 83، 105
- العالم العلوي 109، 113-115، 118
- العالم الغيبي 79، 81، 83، 105، 110، 114، 126، 133-
136، 274، 337، 414، 232
- العالم القبلي 333
- العالم المادي 80، 83
- العالم الهابلي 333
- العالمية 315
- عالمية الإسلام 334
- العبادة 80-81، 288
- عبده، محمد 271-272
- العبودية 113-114
- العدالة الاجتماعية 129، 321-322، 339
- عدم الأذى 242
- عدم التدخل 242
- عدم الحرية 108
- عدم معاودة الفعل 125
- العدمية 81-83، 97-98، 109، 272
- العرضي الطارئ 265
- عزي، عبد الرحمن 300
- العصر العربي الحديث 121
- عصر النهضة 245
- عقد مدنيّ 266
- العقل الآلي 327
- العقل الصوفي 232، 235
- العقل العلي 80، 232
- العقل المؤيد 139، 232، 235

- العولمة 234-235، 277-281، 319، 321، 324، 328،
339
- عين المتفرج بالبطش 308
- الغربة الروحية 321
- الغزالي 135-136، 147
- الغلوفي المراقبة 289، 295
- غوشيه، مارسيل 256
- غياب المعنى 81-82، 98
- الفحشاء 124
- فراغ في المعنى 319
- الفرد والجمع 133
- الفرضية القمعية 112، 115، 123
- فرق بين الجنسين 267
- فرق بين الجيلين 267
- فرويد، سيغموند 292، 296
- الفساد 142
- فصل الأخلاق عن الدين 259، 273
- فصل السياسة عن الدين 259
- فصل العلم عن الدين 259
- فصل بين الأخلاق والعلم 238
- الفصل بين العقل والحس 233
- الفصل بين العقل والقلب 233
- فضيلة 249
- القطرة 78، 85، 89-93، 98، 121، 135-136، 237،
269، 274-277، 325
- القطرية 90، 134، 237، 262، 283
- فقدان الحس الأخلاقي 273
- فقرات إعلانية 307
- الفقه 121
- الفقه الائتماري 286-287، 289، 291، 294
- الفقه الائتماني 286-287، 291، 294
- الفقيه الائتماري 290
- الفقيه الائتماني 288-290، 293-296، 310
- الفقيه المريني 296، 310
- الفكر الدارويني 96
- الفكر المسيحي 119
- الفكر اليوناني 119، 233، 248
- الفلاح 144
- فلسفة أخلاقية إسلامية 233
- الفلسفة القارية 116
- الفلسفة القارية 108
- الفلسفة المادية 80
- الفناء في ذات الله 143
- الفنون 97
- فوكو، ميشيل 104-113، 115-117، 119-120، 122-
124، 128، 124
- فيبر، ماكس 235، 238، 259
- الفيثاغور 245
- فيري، لوك 261-262
- فيفايكانندا، سوامي 322
- قابل 333-334
- القادري، الشيخ حمزة بن العباس 310-311
- القاعدة الذهبية 323-324
- قانون المساعدة على الموت 250
- قانون حفظ الأخلاق 97
- قانون حفظ البقاء 96-97
- القتل الرحيم (أوتاناسيا) 234، 245-248، 250-
251، 253
- قدسية الحياة 248، 251
- قدوة متحقق 86
- القرارات الأخلاقية 90
- القرصنة الإلكترونية 289
- القرضاوي، يوسف 137-139

- 299 لازارسفيلد، بول 247 قسم أبقراط
- 299 لاسويل، هارولد 143، 114 القشيري
- 339، 322 اللاعنف 316 القضايا الوجودية
- 292 لا كان 116-117، 117 98 القلق
- 110 اللاوعي 105-106، 108-115، 119، 122، 124، 128، 137 القمع
- 119 اللوطة 307 القنوات التلفزيونية
- 327، 324، 233 لوغوس 329 القواعد السلوكية
- 246 لوكسمبورج 278 القوامة
- 296 لييوفتسكي، جيل 278 القوانين والمواثيق الدولية
- 337 ليفيناس، إيمانويل 273 القوة الغيبية
- 298، 278، 252، 247، 240، 238، 126، 87 القيمة
- 133 الماء
- 321-319، 317، 302، 236، 82 ما بعد الحداثة 297 كاري، جيمس
- 297 ماتلار، أرماني 256 كازانوف، خوسيه
- 318 المؤتمر العالمي للأديان 92-95، 108-109، 113، 116، كانط، إيمانويل
- 296 ماتياس، بول 237-238، 241، 246-247، 261-262، 283،
- 83 مادة 318، 320، 323
- 339 المادية النفعية 322، 264 الكتاب المقدس
- 268 ماركسية 122 الكتابة عن النفس
- 238 ماركوز، هربرت 251-253 الكرامة
- 300 مؤسسات الاتصال 300 كريستنز، كليفورد
- 307-306 المؤسسات الإعلامية 332-331 الكريستولوجيا
- 269 مؤسسة الزواج 96، 134، 137 الكمال
- 307 مافيزولي 246 كندا
- 272 ماكتاير 330، 319 الكنيسة الكاثوليكية
- 301 مالك بن نبي 140 الكهنوتية
- 238 الماورائيات 116 الكوجيتو
- 138، 114 الماوردي 296 كوفمان، جون كلود
- 326، 244، 232 مبدأ الأمانة 256 كونت، أوغست
- 274، 251، 244 مبدأ الإيداع 323 كونفوشيوس
- 251 مبدأ الإيمان 246 كيبيك
- 326، 294، 235، 232 مبدأ التزكية 315، 318-324، 329-333، 338-340 كينغ، هانس
- 280 مبدأ التعارف

- 256 المدرسة الوضعية الفرنسية
 147 مدرسة فرانكفورت
 125 المدنية الخاضعة
 278 مدونات الأسرة
 319 مذهب العصمة البابوية
 262، III العقاب
 III المراقبة
 289 المراقبة الصحافية
 312-309، 296-295 المرئي
 282 مرتبطة
 140 المرجعية الدينية
 305-304، 302، 86 المرسل
 241 المركزية الحيوية
 274-273، 268-266، 257 المروءة
 336 المساءلة
 279 المساعدين الاجتماعيين
 116 مسألة تطور اللغة
 330 المساحة
 321، 316، 278 المساواة
 337، 274، 245 المسؤولية
 337 الموائمة
 240 مسؤولية أخلاقية
 338، 333 مسببات العنف
 136 المستبد السياسي
 302 المستقبل
 317-316، 297، 262، 258، 117، 98 المسيحية
 332-330، 323-322
 83 المسيري، عبد الوهاب
 289-288، 85 المشاهدة
 340-339، 319 مشروع الأخلاق العالمية
 97 المشروع الحدائثي الغربي
 124، 114-113، 108 مصادر القمع
 120 مصدر السلطات
- 144 مبدأ التعبد
 135 مبدأ التفاضل
 136-135 مبدأ التكامل
 269 مبدأ الرغبة
 243، 235 مبدأ الشمول
 326، 232 مبدأ الشهادة
 235 مبدأ العمل
 232 مبدأ الغيرية
 259 مبدأ الفصل
 269 مبدأ الفطرة
 273 مبدأ الفطرية
 269 مبدأ اللعب
 244 مبدأ المسؤولية
 143 مبدأ النسبة
 325 مبدأ الهوية
 310-309، 306، 290 المتجسس
 306، 287-289، 296-295، 303-304، 306، المتفرج
 308
 306 المتفرج الغربي
 305 المتلقي
 338 المتوائمان من جنس واحد
 125 المجال الجنسي
 259، 128، 123، 104 المجال الخاص
 259، 127، 125، 123، 120، 105-104 المجال العام
 124 المجاهرة بالسوء
 81 المجتمع الحدائثي الغربي
 330 مجلس الكأس العالمي
 330 المجمع الفاتيكاني الثاني
 271 المحاكم الشرعية بمصر
 339 المحبة
 94 محبة الاله
 124، 120-119 المحرمات
 234، 121 محمد، النبي

- مصدر للظلم 114
المصلحة المشتركة 88
المعارضة 147
معاناة 248
المعرفة 106-107، 111، 116، 128، 248، 260، 279، 298، 295
معرفة عقلية مجردة 325
المعنى المعقلن 82
معنى الوحي 264
المعهد الأوروبي للبحوث الثقافية المقارنة 316
المعهد الكاثوليكي في باريس 317
المفلحون 126
المقاربة التاريخية 132
المقاربة الروحية 143، 133
المقاومة 147
مل، جون استوارت 318، 246
الملكية 280
المملكة المتحدة 246
منبع الأصلي للقيم الأخلاقية 91
منتجى معرفة 117
المنطق الاقتصادي 282
المنطق الاقتصادي للعملة 280
المنطق الجدلي 308
منظمة الصحة العالمية 247
المنظور الميت 291
المنفعة 87، 233، 240، 246، 249، 257، 269، 281
المنكر 124
المواثمة 336
المواثيق والاتفاقيات الدولية 279
المواجهة 336-337
موازن القوى 281
موت الإله 83
موت الإنسان 109، 113
الموت الرحيم انظر القتل الرحيم (أوتاناسيا)
الموسيقى التصويرية 308
موسى، محمد 147
موف، شونتال 133
الميتافيزيقا 108-109
ميثاق الائتمان 293
ميثاق الإسهاد 293
الميثاق الأول 79، 324، 328
ميثوس 233
النازية 96
نبد العنف 315، 329
النبوة 86، 121
الندم 125
النسب 125
النسبة 136
النسبة الجماعية 266
النسبة الذاتية 142
النسبية 109، 270
نسبية للأبناء والآباء 270
النسق الرأسمالي 268
النسل 268
النسيان 81، 118، 134، 144
النظام الاجتماعي 88، 122
النظام البرجوازي 120
نظام التواصل 116
نظام الحكم 132
النظام الرمزي 110، 116
نظام السوق 276
النظام العلمي 233
النظام العلمي-التقني 238-239، 252
النظام الفيودالي 140

- نظام بيئي مترابط 241
 هولندا 246
 نظام كوني 116
 الهوية 267
 النظر العقلي 144
 هوية دينية 233
 النظرة التقويمية 99
 هيمنة الكنيسة 320
 النظريات الإعلامية 302
 هيوم، ديفيد 92-93، 95، 238
 النظرية الأثمانية 131، 142-143، 146، 287، 299،
 الواجب 88، 93، 96، 102، 108، 233، 238، 247-
 335، 328، 324، 311
 279، 269، 267، 248
 نظرية الحتمية القيمة 301
 واجبات أسرية 269
 نظرية العقد 293
 واجبات الإنسانية تجاه العالم الطبيعي 242
 نظرية الفناء الصوفية 143
 الواجب الأخلاقي 93
 النظرية الميثاقية 293
 الواجب الأسري 257
 النعم 94
 واجب الأمومة والبنوة 269
 النفس 81، 96-97، 105-106، 108، 110، 115،
 واجب الرحمة 247
 118-119، 122، 124-125، 127-128، 134-136،
 الواجب العائلي 267
 140، 147-142، 235، 245، 288
 واحدة المادة/الطبيعة 83
 النفعية 88، 240، 247
 واقع الممارسة الفلسفية الغربية 91
 نفى الذات الإنسانية 143
 الواقع الموضوعي 82
 نقائص الديانات 331
 الوالد الاصطناعي 268
 النقد الأثماني 110، 114-115، 118، 126، 128-129،
 وايت 244
 131، 137، 141، 144، 234، 283، 324-325، 339
 الوثنية العقلانية 233
 النقد الذاتي 329، 331، 333، 340
 الوجدان الإنساني 92
 نقد الكتاب المقدس 264
 الوجود الإنساني 101، 105-106، 110، 118، 133، 248
 النقص الروحي 262
 الوجودية 80-83، 98-99، 101، 134، 264-265
 النكران 115، 118
 الوجدانية 135-136
 نمط حياته 97، 308
 وحدانية الله 326
 النهوض بالفرد 132
 وحدة الإنسان 99
 نوعية الحياة 246
 وحدة ثنائية القطب 98
 نيتشه 83، 95-97، 108-109، 113، 124، 321
 الوحي 89، 93، 101، 264، 267، 283
 وداتني، أيلار 245
 وساطة العقل 305
 الوسيط 120، 122، 260، 274، 277، 298، 305
 الوصايا العشر 109، 322
 هابرماس، يورغن 235، 238
 هايبيل 333-334
 هليل، الراي 323
 هوفلاند، كارل 299

- وظائف الاتصال 298
 الوعي 110
 وعي الفرد 306
 الوقود الأحفوري 240
 الوقوع في التلصص 287
 الولاء 242
 الولايات المتحدة 297، 249، 246
 الولاية الشرعية على الأبناء 278
- الوهم 262
 وهن الطبيعة 242
 اليقظة الخلقية 84
 ينيس، هارولد إ 298
 اليهودية 245
 يوحنا 332
 يونس، هانز 252، 244، 242، 239-238