

## القيم الأخلاقية من الثورة النقدية إلى الإبداع والحرية دراسة تحليلية نقدية لأراء عبد الحليم محمود

د. عادل محمد علي  
أستاذ مساعد بقسم الفلسفة  
بكلية دار العلوم بالفيوم

المقدمة :

في هذا البحث نعرض لأراء عبد الحليم محمود حول أهمية القيم الأخلاقية عند ممارسة الرؤية النقدية للفلسفات والاتجاهات التي تفصل الأخلاق عن الدين . ومفهوم الحداثة العصرية . مبرزين رؤيته حول أهمية المشروعات الدينية للأخلاق . ولذلك نعرض لرأيه في التدين والطريق الكامل للفعل الإنساني الذي يبني على كمال العقل مع تركية النفس . وهو الإيمان الإيجابي القائم على المعرفة والمحبة لله . ولذلك يدعو إلى الدخول في النظام القرآني بعد التوبة والورع والاستقامة . فهو يدعو إلى التخلي عما ليس بقرآني مع تحاشي الآفات التي تعترض السلوك . ويدعو إلى التكامل الخلقى بترابط الجانب المادى والجانب الروحى . ويرى أن التكاملية فى الجانب الأخلاقى تأتي بإخلاص العمل لله حيث تصل بالعبد إلى الحرية الحقيقية بعد صدق الإرادة وصفاء الهمة فهى حرية محبة . كما نعرض لرأيه للدور الأخلاقى فى نظرتة النقدية التى تبني على التخلي عن الباطل أو النفعية، وضرورة التحلي بالحق وبالصلحة وبالصدق . وهذا يجعل البناء الأخلاقى فى المجتمع طريقا إلى الإبداع. حيث أننا نعرض لثورته النقدية للفلسفة الوجودية والحداثة الغربية من أجل بيان رؤيته لطريق الإبداع حيث يشير إلى أن المكتسبات الغربية المادية والحداثيّة لا يمكن تلافى نواقصها إلا بالرجوع إلى القيم الأخلاقية التى تستمد مشروعيتها من المبادئ الدينية. ولذلك يدعو إلى الرجوع إلى القواعد الإسلامية والعمل على إصلاح جوانب التقصير . ويشير إلى أن الإبداع يبني على أربعة أركان هى الفضيلة والدين والخير والحق . فيكون الفن للفضيلة والعلم للأخلاق. فهذا هو الإبداع الحقيقي الذى يخدم الإنسانية ولا يهدم القيم الأخلاقية . ولهذا نجد أن ثورته النقدية لم تكن لكشف النواقص فقط ولكن كان يرسم طريقا للإبداعات . ويرى فى الشريعة أنها أولا وقبل كل شىء قاعدة للسلوك فتكون الأعمال الاختيارية موزونة بميزان الشرع، وهنا تكون الحرية الخالصة هى الحرية من الماديات والأهواء. وتكون المعيارية للأفعال موقوفة على الميزان الشرعى وكان علينا الاستعانة بالمقارنات التحليلية لبيان أهمية العودة من المادية إلى الدين والضرورة الأخلاقية والمشروعية الدينية . كما نشير إلى

نماذج من أصحاب الأفكار الفلسفية وكيف أنهم يعودوا مرة ثانية للاعتراف بأهمية القيم الأخلاقية والعودة إلى الدين . فكانت الثورة النقدية عند عبد الحليم محمود طريقا إلى الإبداع والحرية وإحياء للقيم الأخلاقية المستمدة مشروعاتها من الدين . ولهذا أثرنا المنهج التحليلي والنقدي مع المقارنة بقدر ما يخدم الهدف من موضوع البحث . ويظهر الفكرة دون خلل أو تقريعات ليس مجالها هذا البحث . ولهذا جاء البحث في ثلاثة عناصر رئيسية وهى :

- ١- الأخلاق والمشروعية الدينية من الممارسة إلى التكاملية وصولا إلى الحرية بالمقارنة مع بعض الأفكار الوجودية .
- ٢- من المادية إلى الدين وتجاوز القصور العقلي إلى الإلهام ثم الحرية وصولا إلى الطريق الكامل للحكمة . مع ذكر رأى كيركجارد في كيفية الرجوع إلى الدين . وأهمية الإلهام ثم التجاوز ثم الطريق إلى الحكمة .
- ٣- ثم نعرض للقيم بين الاتجاه العلمي الحديث والاتجاه العصرى لإظهار الأسس الأخلاقية التى يبنى عليها العلم موضحين النظرية النقدية بين قاعدتى التخلي والتحلي . وصولا إلى طريق الإبداع والحرية . ولهذا جاءت عناصر الموضوع على النحو التالي :

عناصر الموضوع :

أولا : الأخلاق المشروعية الدينية

١- من الممارسة إلى التكاملية .

٢- من التكاملية إلى الحرية .

ثانيا : من المادية إلى الدين

١- من التجاوز إلى الإلهام .

٢- التجاوز والحرية

٣- من التجاوز إلى الحكمة .

٤- الطريق إلى الحكمة :

أ- البداية

ب- الطريق الأمثل

ج- الطريق الكامل .

ثالثا : القيم الأخلاقية بين الاتجاه العلمي الحديث والاتجاه العصرى

١- الأسس الأخلاقية التى يبنى عليها العلم .

٢- القيم الأخلاقية والنظرية النقدية .

٣- ثورة النقد والطريق إلى الإبداع .

٤- ثورة النقد والحرية .

## أولاً : الأخلاق والمشروعية الدينية :

نشير بادئ ذي بدء بأن عبد الحليم محمود يقيم نظريته الأخلاقية على أساس من المبادئ المستمدة من الدين ، على اعتبارا أن الأخلاق تستمد مشروعيتها من المبادئ الدينية . وهذه المشروعية يكاد يعترف بها بعضا من أصحاب المذاهب المادية . فإذا كانت القيم الحداثية تقوم على المادية والنفعية وتستمد منها مشروعيات إبداعية ومشروعات نقدية يترتب عليها مشروعيات أخلاقية تعميمية . فالجديد يأتي من الإبداع والنقد . ومن هنا تظهر أخلاقيات يمكن تعميمها . ومن هذه الذاتية الحداثية يرى كيركجارد أن المادية لا يمكنها إغفال الجانب الروحي بشكل من الأشكال . وهذا ما يعبر عنه على عبد المعطى بقوله « لقد أدرك كيركجارد تماما أن مشكلة الدنيوية تكمن في أن الإنسان لا يستطيع أن يتحاشى الدين . وحتى إذا أصبح دنيويا خالصا ، فلا بد أن يعود إلى الدين مرة أخرى» . ( على . ع، ١٩٨٠ ، ٣٧٢ ) فأينما يولوا قثمة قيم أخلاقية دينية . وحتى في حالة تنحية القيم الأخلاقية جانبا والانغماس في العمل المادى الملحد نجد أنه في نهاية المطاف لا فكاك من القيم الحاكمة التي تندرج تحت أخلاقيات الفعل . والاستهتار في هذه الناحية الذي يندرج تحت مفهوم الإلحاد سرعان ما يجد أصحابه ضرورة الركون إلى ضوابط « والإلحاد في دين الله استهتارا بالقيم الدينية » . ( عبد الحليم ، ١٩٨٨ م ، ١٧٠ ) . وهذا الأمر ترتب عليه تولد أخلاقيات تعبر عن المعطيات المستحدثة . ولا يمكن حل مثل هذه المعضلات إلا من خلال القيم الأخلاقية التي يجد فيها الفرد الملاذ من المهادي التي يتردى فيها الدنيوي أو المادي . فهل من مشروعية تحدد لنا معالم الطريق؟ الحقيقية أن المشروعية نجدها في رأى عبد الحليم محمود عندما يقرر أن « الدين على وجه العموم لا يعارض قط التقدم العلمي لإسعاد الإنسانية لا يعارض التقدم الصناعي لإسعاد الإنسانية لا يعارض في الناحية العلمية على أية صورة كانت ما دام الأمر أمر إسعاد الإنسانية » . ( عبد الحليم ، م ، ١٩٩٨ ، ٢٢١ ) أي أن الدين هو الملاذ الذي يسعد الإنسانية بكل معانيها . فهو يرى أن العلم والصناعة لا يتعارضان بشكل ما مع العقيدة . ويذهب إلى أن من مقاصد الشريعة إسعاد الإنسانية وهو في هذا الاتجاه يؤكد على عدم تعارض أمر الدين مع ما يمكن أن يكون في مصلحة الإنسانية ويحرص على سعادتها دنيا ودين .

فالدنيوية والانهماك في الماديات لا يخلو من قيم سلوكية وأخلاقيات إبداعية لبلوغ المقاصد . وهنا لا بد من اللقاء مع القيم الأخلاقية أيا كانت هذه القيم . ويقول كيركجارد: « وعلى الرغم من وجود الكثير من الشرور والخط والكراهية في أولئك الناس الذين تخلوا عن المسؤولية ولم يطلبوا التوبة والذين نطلق عليهم اسم الكتل أو الحشود إلا أن فيهم الكثير من الحق والخير والحب حينما يتفككون فرادى ، وبإلها من درجة عليا لو أصبح

الرجال رجالاً ، رجال يعتمرهم الحب ، إن هذا لن يحدث إلا إذا أصبحوا فرادا أمام الله – إن الدين هو الإنسانية الحقة .» ( على . ع ، ١٩٨٠ ، ٣٧٦ ) هنا نجد العودة إلى ما تخلت عنه المادية المفرطة . وأصحاب الوجودية حيث أنه برغم وجود قيم سلبية نطلق عليها الشرور والخلط والكرهية ومع تخليهم عن التوبة ولم يطلبوها إلا أنه لا يمنع من وجود قيم الخير والحق والحب عندما يخلون إلى أنفسهم فرادى أمام الله وأمام ضمائرهم التي ما تلبث أن تعود إلى طلب التوبة . واللوذ بالدين لأنه ملاذاً للتائبين .

ومن هنا نجد أن القيم الأخلاقية تأخذ مشروعيته من خلال الشرع الذي لا يحيد ولا يزيد. بينما الأخلاقيات التي من صنع البشر كأخلاق الماديين فإنها غير مأمونة المواقف . وهذا ما يؤكد ويوضحه قول « أن الدين إلهيات وأخلاق تستند إلى الوحي . والوحي معصوم والفلسفة إلهيات وأخلاق تستند إلى العقل ، والعقل يخطئ وبصيب وهو حينما يخطئ لا يعلم يقيناً أنه أخطأ وحينما يصيب لا يعلم أنه أصاب لقد ضمن لنا الله العصمة في الوحي . ولم يضمن لنا العصمة في أداء العقل .» ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٩١ ) إن اللوذ بما هو أحوط وأضمن أن يعول على الدين بينما أمر العقل لا يخلو من نواقص . وهذا ما نجده في توابع الحادثة من تردى أخلاقي ، لا يناظره التقدم العلمي المادي .

وبعد أن تجاوز العلم مداه وتعرف الإنسان على مساره ومضاره يعود البعض إلى محاولة إعادة التوازن فيقول « إن الذات الحقة يقول كيركجارد ليست هي الذات العارفة إذ العارف يتحرك في دائرة الإمكان ، إن الذات الحقة هي الذات الأخلاقية الموجودة » . ( كيركجارد ، س ، ١٩٨٠ ، ٢٢٢ ) . فهو يرجع إنسانية الإنسان إلى ما يملكه من أخلاق . أو يمكن القول فإن « التخلق الإنساني يتجه إلى تحقيق الكمال الإنساني » . ( طه . ع . ٢٠٠٦ ، ٨٨ ) فإذا كانت المعارف العلمية تعطي الإنسان الحادثة والتقدم والرقى فإن الأخلاق تغطيه الكمال الإنساني الحق . (والإسلام أخلاقيات لا تكاد تنتهي ) . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٢٣٦ ) .

فالدين هو الملاذ الآمن للإنسانية والقيم الأخلاقية ، فإذا كان الإنسان قد إرتقى في أحضان العولمة الحداثية التي تضاد الدين فإنه الآن يعود إلى البحث عن الأمان الروحي والطمأنينة النفسية التي لن يجدها في ماديات لا تعرف الروحانية مما ترتب عليها الشعور باليأس والقلق الدائمين . وهنا يمكن أن تدرك أن الإنسانية قد جرت هذه المراحل ولم تجد الخلاص إلا بالإخلاص والدين . ويعبر عنها كيركجارد عندما «نادى بوجود ثلاثة مدارج يمكن تمييزها بوضوح في حياة الإنسان . المدرج الأول سماه بالمدرج الحسى . يقصد به أن تكون حياة الإنسان خاضعة للذة والشهوة والتمتع بكل ما هو حسى . والمدرج الثاني سماه المدرج الأخلاقي ويقصد

به أن تكون حياة الإنسان مستهدفة تحقيق الخير وقواعد الأخلاق . وأن يكون قادرا على اتخاذ القرار . وعلى أن يختار إما هذا أو ذاك بعد أن يكون قد تحرر من عبودية الجسد والمادة التي تميز الحياة في المدرج الأول أما المدرج الثالث والأخير فهو المدرج الديني الذي نخاطر فيه بالقفز في المجهول والذي يقضى على اليأس والقلق الذي يكون فينا بفضل الإيمان بالله » . (كيركجارد . س ، ١٩٨٠ ، ٢٥٥).

هكذا يعود الإنسان إلى اللجوء للدين ليجد فيه أمانه وأمانة الأخلاقي . وهذا أمر يؤكد عليه عبد الحلیم محمود أساس رؤيته التي تربط بين الأخلاق والدين ولذلك يمكن القول «أن الأخلاق الإسلامية لا يمكن أن تنفصل عن البحث الديني . بمعنى أنه عن الصعوبة بمكان أن يجعل عند المسلمين علماً أخلاقياً مستقلاً عن الدين . وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث الديني من شأنه أن يغطي بطريقة ، البحث الخلقى من حيث أن الإيمان هو الذى يحدد العمل وأن الاعتقاد من شأنه أن ينظم السلوك الإنساني » (فيصل . ب ، ١٩٩١ ، ٢٥) . وهذه الفكرة التي تربط بين الأخلاق والدين فى نهاية المطاف يعود إليها كل من ينكرها . « وعن فكرة ارتباط الأخلاق بالدين فإننا نرى واحداً من أشد خصوم هذه الفكرة من أبرز الذين سعوا للفصل بينهما ، نراه يسلم بالارتباط الوثيق بينهما . حيث يقول دور كايم إن الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً منذ أمد بعيد وظلا طوال قرون عديدة متشابكين ، فلم يصبح العلاقات التي تربطهما علاقات خارجية أو ظاهرة . ولم يعد من السهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصور » . ( مصطفى ، ح ، ١٩٨٦ ، ١٠٦) . هكذا يعود كل من يحاول الفصل بين الأخلاق والدين ، ليجد أن هذا الارتباط أمر ضرورى . وأن الأخلاق تستمد مشروعيتها من الدين .

وكما يرى عبد الحلیم محمود أن الدين إلهيات وأخلاق تستند إلى الوحي وأن الله تعالى ضمن لنا العصمة فى الوحي . ولهذا نشير إلى السلوك الإنساني وكيفية الوصول إلى الكمال الإنساني فى الفعل الإنساني.

## ١- من الممارسة إلى التكاملية

ينطلق الإمام عبد الحليم محمود من أساس عقدي يقرر الفاعلية والنشاط الإنساني الحيوى الفاعل . هذا الأساس يقوم بناؤه على القاعدة الشرعية حيث يذكر أن « الشريعة – أولاً وقبل كل شىء قاعدة للسلوك» . (عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ٢٢٦) . فهو هنا يضع الأساس العملي للسلوك الإنساني الذي يستمد مشروعيته من الشريعة . فالفاعلية والنشاط لها مشروعية مستمدة من الدين الذى يحث على العمل الإيجابي . ونرى العابد فى تجربته يسلك طريق الممارسة « فالصوفي باتخاذ التجربة الحية سبيلاً فى إقامة الأعمال يكون قد اختار أكمل طريق فى التعقل . ولا يكون التعقل كاملاً إلا إذا استوفى الشروط الثلاثة الآتية : شروط كمال العقل ، يجب أن لا تنفك معرفة موضوع أى علم عن معرفة الله فى الممارسة العقلية يجب أن يكون فى الممارسة العقلية متسع للاستزادة الدائمة » . ( ط . ع ، ١٩٨٩ ، ١٤٧) . فهو يقيم تجربته على الممارسة الواعية المبنية على العقلانية والعلم والمعرفة بالله وقبول المزيد من المعرفة والعلم . ويؤكد الإمام على الفاعلية بقوله « الإيمان إنما هو إيمان إيجابي » (عبد الحليم، م، ١٩٨٨ ، ٣٩) وهى دعوة إلى الفاعلية النشطة فى بناء الحياة بمعنى أن أول الطريق هو الممارسة العملية للإيمان . حيث أن المؤمن الحق هو الذى يحرص على إقامة الحدود الشرعية واتباع الأوامر والنواهي كما تأمر الشريعة . « ويكاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها» . ( توفيق . ط ، ١٩٧٦ ، ١٤٣) . ويبدأ التصوف بمزاولة الذهب والفقير والعبادة ثم طريقاً يسلكه إلى الله ومعراجاً روحياً قوامه المجاهدة . ومن هنا نجد أن « الصوفي تستولى عليه تجربة التعظيم للشرع فتجعله يعنى بتركية أعماله حتى تصير موافقة لمعارفه ، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخاصة» . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٥٥) .

فالممارسة هنا تبني على الشرع والفاعلية تأتى بتركية الأعمال وهذا أمر هام فى تطابق الأعمال مع المعارف . مع الحرص على ترسيخ هذه الموافقة إلى أن يدرك معرفة الله ومحبة الله .. ولن يتأتى هذا لمؤمن إلا من خلال تركية أعماله والموافقة مع المعارف . ولذلك نجد « أن الممارسة الإسلامية الصوفية تختص بالعقل المؤيد وتظهر فيها كمالاته على أفضل وجه » ( ط ع ، ١٩٨٩ ، ١٥٥) فالممارسة هنا يحكمها عقل مستنير بنور الشريعة ومؤيد منها . وهذا الوصل بين العقل والشرع يزيد من راحته وكمالاته . « والتدين والذكر الكثير من سمات أصحاب العقول الراجحة الذين يذكر الله سبحانه أن من صفاتهم التفكير للعة والاعتبار فى خلق

السموات والأرض». (عبد الحلیم . م ؛ ١٩٨٥ ، ١٧٥) فالاستغراق في الذكر والتدين من راحة العقل وتعطيه كمالات ومن صفاتهم الفكر الواعي المدرك والمعتبر بالخالق والرجاء فيه . « فتحقق الرجاء في الله أن يخلص الإنسان وجهه الله في العبادة» (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ١٧٥) ومن أهم سمات الإيجابية الفاعلة التحلي بالإخلاص . فهو يجعل الفعل الإنساني منزها عن الدنيا . وهذا هو من صميم النظام الرباني . وعلى ذلك يكون « الدخول في النظام القرآني معناه العزم المصمم على التخلص عما ليس بقرآني ، وهذا ما يسمى في العرف الإسلامي أو في النظام القرآني التوبة . « (عبد الحلیم ، ١٩٨٥ ، ١٧٧)

وعلى ذلك فالممارسة تتطلب تخليات أساسية موصومة بالتصميم . وهذا أمر يجعل السلوك الإنساني مبنى على التزكية والتطهر من الخبائث وكل ما ينهي عنه الشرع . بل يربط بين العزم الأكيد والتصميم على التخلي عن كل ما يخالف الشريعة . ويرشد إلى طريق الهداية وطريق التوبة « إن التوبة تطهر الإنسان من المعصية. (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ١٨٠) فالطريق أمام الإنسان العاصي غير مسدود ولكنه مفتوح بالتوبة والتخلص من المعاصي ويكون هذا بالعزم والتصميم على التخلي عن الدنيا . « إذا صدقت التوبة استلزم لا محالة الورع ، والودع هو أن يترك الإنسان كل ما منه شبهة» . (عبد الحلیم ، م ، ١٩٨٥ ، ١٨٣)

هذا يفيد ضرورة السلوك الصحيح المترفع عن الشبهات فيخلص العمل كله لله ويسير على طريق الاستقامة . « ومتى علمنا ما تنتجه النوافل من انفتاح المدارك واتساع العقل بفضل محبة الله الخاصة ، أركنا مقدار الفوائد التي يحرم منها من يترك النوافل . بحجة أنها ليست شرطاً في تحصيل الاستقامة» . (طه ، ع ، ١٩٨٩ ، ١٥٣) . فالممارس للسلوك تقريباً لله على طريق الاستقامة يبذل قصارى جهده ابتغاء مرضاته تعالى بصدق إرادته وصفاء همته . فهو ممارس قوي بإرادة وعزم وتصميم فهو يتحلى بقوة بقدر ما يرجوه من تقرب ورضا الله . « فالتصوف قوة ذلك أن نفوس الصوفية هينة عندهم في سبيل الله» (عبد الحلیم ، ١٩٨٥ ، ٣٤٨)

فبقدر الرغبة الأكيدة في التقرب يكون البذل والعطاء والتصميم على فعل الممارسات بإرادة صادقة ومجاهدة وتصفية وهمة لنيل محبة الله بعيداً عن الآفات التي تطرأ على الممارس مثل آفة التصرف . « تقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التوجه بها إلى النفس أو قل مع اشراك النفس بالله في قصد التوجه بهذه الأعمال ويترتب عليها «تعظيم أعمال الذات وتحقير أعمال الغير» ( ط ، م ، ١٩٨٩ ، ٨٢) . فهذه آفات النفس التي تخرج الممارس عن السراط المستقيم ويجاهد الممارس في التخلص منها لأنه

يترتب عليها تعظيم للذات وإشراكها مع الله في الأعمال واستصغار ممارسات الغير وهذه آفات ترفع امتياز النفس الذي حصلته.

ولذلك فهو يجتهد في تركية أعماله من أمثال هذه الآفات حتى تأتي أفعاله موافقة لمعارفه . ويهتم بترسيخ هذه الموافقة حتى يحصل على المعارف والمحبة . متجنباً آفات التكلف ، « وتقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال » . ( طه ، ع ، ١٩٨٩ ، ٨٠ )

فهذه الآفة نحذر منها الممارس من أن يقع فيها لأنه يترتب عليها التباعد بين الأعمال وبصير التقرب إلى الناس . فهذه الآفة بترفع عن الأعمال امتيازها وهذا يستلزم صدق النية في الممارسة . « إذا صدقت التوبة فإن هذا الصدق يستتبع .. كلازم من لوازمه – أن يستقيم الإنسان على الطريق » . ص ١٧٩ . ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ١٧٩ ) .

فالطريق ليس ممهداً ولكنه يستلزم الاستقامة مع صدق النية ، وهذا يعنى استجماع الجهد والقصد والنية على ممارسة التقرب وتحاشي آفة التزلف حيث « تقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ٨١ ) . فالتمارس يبذل جهده ويصدق النية . ويوجه العزم والقصد بالأعمال لله . ويبذل الجهد أن يقع في آفة إشراك الناس في التقرب بأعماله . وعليه أن يلوذ بالدخول في النظام القرآني . « والدخول في النظام القرآني معناه العزم المصمم على التخلي عما ليس بقرآني » . ( عبد الحليم محمود ، ١٩٨٥ ، ١٧٩ ) . فالبعد عن هذه الآفات يضمنه الدخول في النظام القرآني القائم على صدق الأعمال ، وتحاشي إشراك النفس أو الناس والحذر من الوقوع في آفات التكلف أو التزلف أو التصرف . فهذه آفات تبعد الممارس عن مرتبه التقرب بالعبادة إلى الله . فعليه بالصدق العملي « ومقدمات محبة الله تعالى هي العمل » . ( عبد الحليم ، م ، ١٩٨٥ ، ٢٠٥ ) . والعمل بالممارسة والتجربة القائمة على المحبة . « ومسلك القرب في معرفة الألوهية يتوقف على تجربة التحقيق التي هي تجربة إشتغالية راسخة قائمة على المحبة من جانبيين ، جانب محبة المتحقق لله والتي تكسب القدرة على إدراك أعماق الأشياء عن طريق الذات . وجانب محبة الله للتحقق التي تكسب القدرة على إدراك الذات عن طريق إدراك التبعية الأصلية » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٧٠ ) .

فالعمل والممارسة العملية تقوم على جانب المحبة التي يبرجوها المتقرب إلى المحب بخالص الأعمال حتى يتحصل المتقرب بالاستغراق في الأعمال ، على محبة المحبوب بمداومة طلب المحبة والرضا . « ومعنى



الرضا أن يبذل الإنسان جهده ليصل إلى ما يحبه الله ورسوله». ( عبد  
الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ٢١٢). فالجهد المبذول والعمل الدائم والتقرب بالنوافل  
ينال الممارس مراده ويفوز بحب الله له هنا « يكون التقرب بالنوافل الفائز  
بمحبه الله مدركا للتبعية الأصلية ومدركا لذاته بواسطة هذه التبعية ». ( طه  
. ع ١٩٨٩ ، ١٥٩). هذه الدرجة من المحبة التي يصل إليها الممارس بعد  
جهد جهيد وبذل أكيد في طاعة وتقرب بخالص الأعمال بعيدا عن الآفات  
التي تعترض الممارسة الإيمانية « وحاصل الكلام في التظاهر والتقليد أن  
الممارسة الفقهية القربانية قد يختل تسديدها بسبب دخول هاتين الآفتين إليها  
. إذ ينتج عن دخول التظاهر سواء كان تزلفاً أو تكلفاً أو تصرفاً . وعند  
دخول التقليد سواء كان نظرياً أو إتفاقياً أو عادياً . تساهل في صدق  
الأعمال ، ومتى وقع المتقرب في هذا الصنف من التساهل في أداء  
الفرائض نزل إلى رتبة يحرم فيها من التوفيق الإلهي الذي يختص به درجة  
القربان» (ط. ع ، ١٩٨٩ ، ٨٩)

فالآفات التي على المتقرب حذرها هي التفاخر والتقليد الذي يؤدي إلى  
التساهل في صدق الأعمال . وهذا ينقص رتبة العبدية والقرب من الله .  
فعلى الممارس بذل الجهد في الطاعة والتوكل على الله ، ورعاً . «والورع  
يقتضي الزهد» (عبد الحليم ، ١٩٨٥ ، ١٨٧) ويصير الزهد في بعدم التظاهر  
والبعد عن هذه الآفة سواء كان نزلفاً أو تكلفاً أو تصرفاً . وهذا يتطلب منه  
الحذر مع البذل وصدق القصدية وصولاً إلى الرضى بعد التوكل « ويتكون  
التوكل بحسب درجاته .. فيكون توكلأ ويكون تسليماً ويكون تفويضاً .  
والتوكل بداية هذا المقام الروحي» ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ،  
١٩٥). فالطريق ليس معبدا ولكنه ملء بالآفات ويتطلب صدق فى الأعمال  
وهذا «التوكل جزء لا يتجزأ من الإيمان» . ( عبد الحليم ، م ، ١٩٨٥ ،  
١٠٣) والمؤمن أو الممارس يصل إلى الرضا بالبذل « ومعنى الرضا أن  
يبذل الإنسان جهده ليصل إلى ما يحبه الله ، إن هذه الممارسة القائمة على  
الطاعة والاستقامة والخروج من الآفات . هذه الممارسة الإسلامية حرصت  
على مبدأ التكامل فى نيل درجة العبدية. متى نال المتقرب درجة العبدية  
حصل له التأييد والفوز بالحريه المستمدة من العبدية لله تعالى . إن هذه  
الممارسة هى تكاملية « تكامل خلقي يقوم فى ترابط الجانب المادي  
والروحي وترابط الجانب النظري والعملية . وترابط الجانب العقلي  
والوجداني . وتكامل خلقي يقوم فى إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات  
الكمال فى أفعاله هذا الكمال الذى يكون بتنمية الجانب المعنوى». (طه . ع  
، ١٩٨٩ ، ١١٣). فالممارسة النشطة الفاعلة تقوم على التكامل الروحي  
والوجداني والتكامل الخلقي المبني على الرغبة الصادقة فى بلوغ محبة الله  
والطاعة والعبادة . إنه طريق الكمال من الممارسة إلى التكاملية بلوغاً إلى  
التحرر من الإنية .

## ٢- من التكاملية إلى الحرية

يستغرق المؤمن في سلوكه الإيماني دخولا في النظام القرآني متقربا إلى الله تعالى بإثبات الفروض والنوافل بعد التخلي عن الدنيا سالكا طريق الاستقامة بعد التحلى بالتوبة راجيا قربة وبلوغا لمحبتة. وفي هذا الطريق «تحصيل العينية والعبدية للمتقرب يتم بالاستغراق في العمل». (طه . ع ، ١٩٨٥ ، ١٥٥). فالعمل والممارسة عليهما المعول في تحصيل هذه الرتبة من القرب لله تعالى .

فالعامل الخالص لوجه الله المخلص إلى الله هو وحده الذى يحدد درجة القربية من الربوبية . وعليها تكون درجة العبد من التكامل واقترابه من الحرية الإنسية . لأن «التوحيد إنه اتجاه فكري ونفسي وخلقي وعملي يفرض على المسلم ألا يبغى غير الله ربا ولا يتخذ غير الله وليا ولا يبتغي غير الله حكما وهو بهذا أساس الحرية الحقيقية إذ لا حرية لمجتمع اتخذ بعضه بعضا أربابا من دون الله». (يوسف . ق ، ٢٠٠٠ ، ٣٠). فإن الممارسة الفاعلة لأصول التوحيد تعمل على خلاص العبد وتخرجه إلى حرية حقيقية لا يخضع فيها الإنسان لما سوى الله . فالممارسة الحقيقية للإيمان هي التي تأخذ العبد من عبوديته لغير الله وترسم له طريق الخلاص منها وبذلك يتحرر الإنسان تحررا فكريا ونفسيا وخلقيا وعمليا .

وهذا يتحقق من خلال مرتبة الرجاء بداية حيث يطلب المؤمن في سلوكه محبة الله ورضاه . ولن يتحقق له هذا إلا بإخلاص العمل وتصفية السلوك . «فتحقق الرجاء في الله أن يخلص الإنسان وجهه لله في العبادة». (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ١٧٤) ونحن نرى أن هذه الدرجة السلوكية . درجة الرجاء تتحقق بالإخلاص العملي للإنسان الذاکر ابتغاء وجه الله . وهذا أمر له وجوه عند الممارسة العملية مع مداومة السجود لله للتركى والتصفية . «السجود مما يعين على ترويض النفس لتركى – كان بذلك سبيلا إلى الجنة وإلى أكثر من الجنة وهو القرب من الله» (عبد الحلیم م ، ١٩٨٩ ، ٣١) فترويضه النفس وتركيتها لنتهيا لخوض الطريق إلى المحبة بصالح الأعمال وطيب الأفعال . بحيث تكون ضوابط العمل بما يتفق مع صحيح الإيمان . حيث يكون السلوك الإنساني بعيدا عن الدنيا متجنباً الآفات الخلقية التي تصيب الفعل الإنساني . وهذه الآفات الخلقية مثل آفة التظاهر وآفة التقليد . فالتخلص منهما من جهة أن يكون القصد الفعلي هو الطاعة الكاملة لله تعالى «فالشخص الملهم مسدد الرأي متزن التفكير إنه حكيم باطنياً وظاهرياً». (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٢٩)

بحيث لا يرجى إلا الاستقامة الحقبة بما يبعد آفة التظاهر . ولا يقبل من السلوك العملي إلا ما يثبت بالدليل اليقيني الإيماني مما يقى من آفة التقليد ويحرص على تطابق باطنه مع ظاهر تقية الوقوع فى الآفات.

فيحصل في الممارسة الإيمانية البعد عن التظاهر والتقليد وهما آفتان خفيتين يتخلص منهما السلك . « إن هذه الممارسة فرضت مزيداً من الضوابط على العمل حتى يستوفى تمام شروط الصحة – أن تحصل العقيدة ويؤتى العمل بالوجه الذي يمنع عنهما الآفتين الخفيتين التظاهر والتقليد ما اشترطت فيهما من جهة أن لا يقصد بها إلا الطاعة . وألا نبتغي بهما إلا الاستقامة مما يفتح طريق الخروج من آفة التظاهر – واشترطت من جهة ثانية أن لا يقبل من العمل إلا ما ثبت بالدليل وحصل منه اليقين مما يدخل إلى طريق التوفى من آفة التقليد » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١١٢ ) . هذا يعنى أهمية قصوى فى الممارسة العملية ، ضرورة التخلص من الآفات التى تصيب العقل الإنسانى من مظاهر وتقليد حتى يخلص العمل لله وحده . ولمن يتأتى هذا الفعل الإنسانى إلا بالتصقية العملية مع خلوص الإرادات والهمة والعزيمة . « فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصقية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظام لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . ( عبد الحليم ، م ، ١٩٨٥ ، ٣١٥ ) .

فالتصقية العملية حتى يخلص السلوك العملي يصفه عبد الحليم محمود فى إطار من السلوك العملي الذى يقوم على أركان عملية وهى : ١-  
التصقية المجردة ٢- الهمة ٣- الإرادة .

ومبدأ استكمال هذه الأركان التى تقوم على أمور داخلية وخارجية فى الإنسان . هذه الأمور تتمثل فى الاستعداد الشخصى الداخلى لهذه التصقية المجردة عن كل هوى . ولذلك « يرى الغزالى فى البداية أن مصدر المعرفة واحد ، ، ولكنه يختلف من جهة الأسماء باختلاف الطالبين . فمصدر المعرفة عند الفلاسفة هو العقل الفعال ، وهذا المصدر بعينه هو الوحي بالنسبة إلى الصوفية أو الإلهام أو روح القدس . وهو يرى الاتصال بهذا العقل الفعال إما أن يتم بالتدرج المألوف العادى من إدراك المحسوسات وتجاوز لها بإدراك المعقولات حتى درجة العقل المستفاد . وإما أن يعود الإنسان إلى قلبه ويجاهد رغبته وميوله ويسعى إلى تصفية شوائب العالم المحسوس إزاحتها من على مرآة القلب ويداوم على تجلية هذه المرآة بالمجاهدة . ويذكر الله دائماً ، وسرعان ما يتفجر النور المغرور الفطري فى أعماقه . ( فيصل ، ب ، ١٩٨٢ ، ٤٤٦ )

فإن تم له هذا الاستعداد . كان عليه أن يستحضر همته وهذا يتطلب أمر خارجي ينبني على استعداده تكمله الإرادة الصادقة ، فيصير تجريد التصقية واستحضر الهمة مع الإرادة التامة الخالصة فى حضرة الاشتياق والتعطش التام مع الترقب والانتظار على هذه الحال حتى يأتى الله أمراً كان مفعولاً . « وإذا صدقت إرادته وصفت حجته وحسنت مواظبته تلمع لوامع الحق فى قلبه » . ( عبد الحليم . م / ١٩٨٥ ، ٣١٥ ) . عندئذ مع صدق الإرادات وصفاء الهمم وحسن المداومة تكون الحقيقة . وهذه أمور لا تاتى

إلا بالعمل والسلوك النشط الفاعل. « والعمل الجاد الكادح إنما هو من سمات الإسلام ». ( عبد الحليم م. ، ١٩٨٥ ، ٣٢). فلا بد من العمل بجد والكدح إبتغاء الرضوان.

« إن هذه الممارسة الإسلامية التزمت بمبدأ التكامل – تكامل خلقي يقوم فى ترابط الجانب المادي والروحي . وترابط الجانب النظري والعملية . وترابط الجانب العقلى والوجداني . وتكامل خلقي يقوم فى إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات الكمال فى أفعاله ، هذا الكمال الذى يكون بتنمية الجانب المعنوى ». ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١١٣).

هذه الممارسة الفعلية للسلوك الإنساني المتدين تتكامل فى جانبها المادى والمعنوى ، العملي والنظري وهذه هى التكاملية الفاعلة من هنا تنطلق الحرية الحقيقية للعابد . حيث يمكن القول « متى نال المتقرب درجة العبدية . حصل له التأييد وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتتان الرباني يخرج من وصف الافتقار إلى وصف الغنى . ومن وصف الاضطراب إلى وصف الاقتدار . والغنى صفة الخالق والاقتدار صفة الفاعل . وما زال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخالقية . والأوصاف الفاعلية ما بقى هو على حال الافتقار والاضطراب حتى يصير بين يديه- متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته ومن تكن هذه صفاته أليس قد حاز من الحرية أكملها . لأنها حرية محبة ». ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٤٦). فالحرية من التحرر من الكل سوى الله تعالى فتأتي الأفعال والأقوال بما يتفق مع التكامل الخلقى المبني على ترابط الجانب النظري والعملية ، المادي والروحي مع تنمية الجانب المعنوى. فإذا عدنا إلى أصحاب الوجودية . هنا نجد أن كيركجارد مؤسس الوجودية إنما يقدم تقديرا لحتمية العودة إلى الأصل في الإنسانية هو العودة إلى الدين وهو الملاذ الآمن للإنسان بعد رحلته مع التمتع بكل ما هو حسى ثم يطلب التحرر من هذه السيطرة المادية إلى استهداف الخبرات وإتباع القواعد الأخلاقية هنا يعترف الإنسان بعد الخلاص من عبودية المادة إلى أمان الروحانية الدينية والقيم الأخلاقية . وهنا يتخلص مما أنتابه من مشاعر قلقة وإحساس باليأس ويكون الملاذ هو الإيمان بالله حيث يكون ما أسماه كيركجارد بالمدرج الثالث المدرج الدينى . حيث يكون الإيمان بالله.

ويقول رينهاردت « إن المدرجين الحسى والأخلاقي يقدران الإنسان المشخص إلى الحقيقة المتعالية المتسامية عن الطبيعة أى إلى الله الذى نتعلق به خلال المدرج الدينى ». ( رينهاردت ، ك ، ٥٤).

هنا تأكيد على المشروعية الأخلاقية إنما ترجع إلى الدين حيث تستمد منه القيم العليا والأخلاق السامية . ويرى كيركجارد أن هذه المدارج الثلاثة للحياة تؤلف فيما بينها نظاما ترتيبيبا يبدأ بالمدرج الحسى مرورا بالمدرج الأخلاقي . انتهاء بالمدرج الدينى . إن هذه المدارج الثلاثة هى كما

لاحظ ماكواري « تعميق تطوري للحياة الفردية يتجه فيه الفرد إلى نسج حياته في إطار أغني وأشد قيمة مرورا من حياة حسية إلى أخرى أخلاقية وأخيرة دينية ». (ماكواري . j ، ١٣٦).

ويرجع هذا القصور إلى أن الحياة المادية هي من نتاج العقل الإنساني الذي أبدع صنعا ولا زال يعطى في مجال الاختراعات الحديثة ولكنه يأتي ذلك على حساب القيم الأخلاقية . وإذا كانت المرحلة الثانية هي المرحلة التي يبحث فيها الإنسان عن القيم والأخلاق التي تعطى لحياته قيما أغني وأشد عمقا على اعتبار أن الإنسان يستفيد من تجاربه « وكانت حقيقة الأخلاق أنها تجارب وخبرات لا مجرد أفكار وتصورات ». ( طه . ع ، ٢٠٠٦ ، ١٧١) والإنسان يحرص على أن يبلغ مأمنه ولكن العقل وحده غير كاف في المجال الأخلاقي فلا بد من المدرج الديني كما أشار كيركجارد وهذا ما نجده عند المسلمين حيث نرى «الإسلاميون يرون أن الأخلاق إذا لم ترتبط بالدين من ناحية المعيار ومن ناحية المسؤولية والجزاء ومن ناحية الأهداف والبواعث . فلن يكون لها أثر تذكر في حياة الفرد والمجتمع ». ( القرضاوى . ي ، ٢٠٠٠ ، ٤٥).

لأن الأخلاق التي تعتمد على العقل وحدة غير مجدية ولا بد أن تكون الأخلاق مستمدة في مشروعيتها من الدين . على عكس ما يريده العلمانيون حيث « أنهم لا يحبون أن يربطوا الأخلاق بالدين . وإنما يريدون أن يقيموها على أساس فلسفي أو عملي نفعي أو براجماني بعيدا عن الدين . وترغيبية وترهيبية . فالأخلاق الدينية عندهم في موضع الإتهام أما الأخلاق المدنية فهي أقوم قبلا وأهدى سبيلا ». (القرضاوى . ي ، ٢٠٠٠ ، ٤٤). فالعلمانية تقيم وزنا للتقدم العلمي على حساب القيم الأخلاقية ولكن هذه النظرة المواجهة للأخلاق الدينية تورث الإنسان القلق واليأس بينما الأخلاق الدينية تخلص الإنسان من اليأس والقلق وتبدلهما بالطمأنينة القلبية والسكينة برضا الرب . ولكن يمكن القول بأن « التطور المادي لا ينكر ذلك أحد مطلقا . ولكن هذا التطور المادي لا دخل له مطلقا ولا شأن له مطلقا بتطور العقل من حيث هو عقل إنسان بأن الإنسان من حيث هو إنسان لم يتطور عقله من حيث هو عقل ، لم يزد . لم يكن مثلا عشر درجات ثم أصبح خمسين درجة وما شاكل ذلك ». ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٠).

هنا يرى عبد الحليم محمود أن التطور العقلي في الجانب المادي العلمي أمر واضح العيان غير منكور . بينما العقل في المجال الأخلاقي فلا بد أن تستند الأخلاق إلى الدين والنقطة الهامة هنا هي استناد الأخلاق إلى الثواب والعقاب وهذا مرده الدين . ويذكر كيركجارد « أن الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية وبالأوامر والوصايا وبالخير وبالشر والصواب والخطأ ولكنها لا تهتم بالخطيئة . والفارق بين الأخلاق والخطيئة هو أن القيم

الأخلاقية يمكن تعريفها ب هو أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها بقوانين مطلقة أو نسبية ، في حين أن الخطيئة هي تحد موجه ضد الحقيقة المتعالية (الله) . ومع هذا الفصل بين الأخلاق وبين الخطيئة لا يتم إلا بصعوبة بالغة « . ( على . ع ، ١٩٨٠ ، ٢٧٨ ) .

والحقيقة أن كيركجارد هنا يريد أن يقول بأن الأخلاق في إفعال أو لا تفعل ونحن نجد أن في هذا ما يمنع من الوقوع في الخطيئة حيث أنها من مجلة لا تفعل . وإذا كان يرى أن الخطيئة هي تحد للأوامر الإلهية فهذا يعد من جملة المعاصي التي ينهانا عنها الدين . إذن فالأخلاق تستمد مشروعاتها من الدين وهنا نجد عيد الحليم محمود يقول «إن أمر العقيدة وأمر الأخلاق وأمر التشريع وأمر نظام المجتمع كل ذلك مرده إلى الله سبحانه وتعالى . ومن أجل ذلك أرسل الله سبحانه رسله يبلغون عنه كلمة الحق في هذه المسائل . والحق في هذه الأمور كلها الحق الذي أتى به الوحي . لا يتناقض مع العقل فليس فيه مثلا جزء الشيء أكثر من كله . يفهمه العقل لأنه سهل ميسر يقبله العقل لأنه معقول . لكنه ليس اختراعا بشريا وليس مرده إلى الاختراعات البشرية» . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٨١ ) . وهذا يعني أن الأخلاق المأخوذة عن الأمر الإلهي إنما هي أخلاق من عند الذي لا يخطيء ، هي من أمر الدين الذي لا يناقض العقل ويحترم إنسانية الإنسان . « والإسلام لا يبيح الخروج على آدابه » . ( عبد الحليم محمود ، م ، ٢٠٠٣ ، ٦٢ ) . وهذا يعني أن الإسلام يبين للإنسان طريق الصواب وطريق الخطأ ويحذر من الوقوع في الرذيلة أو المعاصي ويتضح ذلك في إفعال أو لا تفعل أو في الأوامر والنواهي الإلهية . يعني الأخلاق المستمدة من العقل بعيدة عن الدين فهي أخلاق قاصرة . « العقل إذا قاصر فيما يتعلق بالأخلاق » . ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ٢٩٤ ) .

وهذا هو ما يقرره الإمام حيث يجعل من الدين أساسا للأخلاق الذي تستمد منه مشروعاتها . لقصور العقل عن بلوغ الكمال في المجال الأخلاقي . فإذا كان العقل يبدع في المجال العلمي وهو ميدانه الحقيقي حيث البحث والتطور المادي الذي لا ينكر فتجد أنه في المجال الأخلاقي يذكر كيركجارد أنه إذا كانت تسود أخلاق الشر والخلط والكرهية . فإن هذا يعبر عن ظواهر موجودة في المجتمع ولكنها تعكس وجهها آخر لم يظهر على السطح ويمكنه الظهور من خلال اعتناق قيم وأخلاق التوبة . فقط من خلالها تنكشف هذه القيم الخيرة ، فعندما يتجاوز الفرد الأخلاق الدنيا إلى الأخلاق الخيرة من خلال ممارسة التوبة ، يصبح محبا إلى الله . وهذه الحقيقة أكثر دوما لأن الحاجة إلى الدين هي الفطرة الإنسانية . والدين هو الإنسانية الحقة . ويقول سورين كيركجارد . « سيكون هناك أشخاص يرتبطون شخصيا بالشخصية الإلهية . تلك الشخصية التي تتسم بالعدالة والحب . والتي هي قادرة على تحويل المجتمع وإمداده بمنابع تؤدي إلى

إعادة تجديده . إن مثل تلك الشخصيات التي لها علاقة بالشخصية الإلهية لن تساق كالقطيع من قبل الحركات الاستبدادية الشيطانية ، إنهم سيصبحون مواطنين ناقدين وبنائين في الدولة ، يحركهم الحب الإلهي وحب الجار ، لا مواطنين عابدين للدولة». (على. ع، ١٩٨٠، ٣٧٦) أى أن الشخصية القوية الإيمان تتسم بالعدل والحب وتملك قدرة على تجديد المجتمع ولا تلتين أمام قوى الاستبداد وتملك من القدرة النقدية أو القدرة البنائية العامة بما تملك من الحب الإلهي . بمعنى أن الشخص الذى يؤمن ويعرف الله حق معرفته ويكون قريبا من جلال الله تحرص على رضاه وتستمد قوته من كينونته تعالى ومدده لها . ولأن الله يتسم بالعدالة والحب وهما قيم عليا يستمد منها الإنسان مؤنة وقوته على قدر إيمانه فيكون مدده من القيم العليا . ومن هنا يصبح قادر على التجديد فى روح المجتمع وقيمة بما ناله من حب الله . وتحريره من قيود العبودية المادية . وبذلك يمتلك القيم النقدية والقيم البنائية للمجتمع والدولة ، إن ما يؤخذ من القيم العليا يصلح ما تفسده القيم الدنيا .

من هنا لا يمكن لهذه الشخصية التي تحررت بحبها لله وحدة لا تبغى إلا رضاه لا يمكنها أن تكون منساقا كالقطيع ولا تسيطر عليها القيم الأخلاقية المرفوضة والاستبدادية أو الشيطانية. مثل هذه الشخصية تكون قد عرفت طريقها إلى القيم النقدية والبنائية فتحررها طاقتان قويتان منبعهما قيمة الحب في الله. بهذا يتأكد المشروعية الدينية التي تمد القيم الأخلاقية بالطاقة والقوة بعد التحرير من ربة المادية البحتة أو ما عبر عنه سورين كيركجارد بعد التحرر من عبودية الجسد والمادة التي تميز الحياة في المدرج الأول عبورا إلى المدرج الثاني الأخلاقي وصولا إلى المدرج الثالث والذي يقضى على اليأس والقلق الذى ينتاب الإنسان الممارس فى أحضان المادية ويصل إلى أهمية الإيمان بالله لأنه هو المخلص الأمن . إنها المشروعية الدينية للقيم الأخلاقية.

ومن هنا نجد عبد الحليم محمود يرجع الأخلاق إلى الدين لأنه يرى أن الأخلاق التي تعتمد على العقل وحده فشلت فى إسعاد الإنسان أو بلوغ الطموح الإنسانى في السعادة . ولذلك فإن المشروعية الأصيلة للأخلاق إنما تستمد من القواعد الدينية والأسس الشرعية ولا يمكن الاعتماد فى الجانب الأخلاقي على العقل وحدة فالحتمية الدينية ضرورة أخلاقية . فهل يعى ذلك أصحاب الماديات؟.

ثانيا :- من المادية إلى الدين

يقدم عبد الحليم محمود نظريته فى الأخلاق على أساس من المبادئ المستمدة من الدين على اعتبار أن الأخلاق تستمد مشروعيتها من المبادئ الدينية . وهذه المشروعية يكاد يعترف بها بعضا من أصحاب المذاهب

المادية . حيث يعود أصحاب المادية إلى الاعتراف بأهمية الدين للحياة ، على أساس أن المادية وحدها غير قادرة على تلبية حاجيات الإنسان . فهو فى حاجة ماسة إلى الجانب العقدى الروحى والركن الإيماني .

فيقول كيركجارد « وحتى إذا أصبح دنيويا خالصا ، فلا بد أن يعود إلى الدين مرة أخرى » . ( على . ع ، ١٩٨٠ ، ٣٧٢ ) . « كما يظهر الموقف الدينى غير المباشر فى حديث هو سرل عن ميدان الأخلاق والعمل المتستر وراء المنطق والرياضية » . حسن . ح ، ١٩٨١ ، ٢٩٣ ) .

فالدنيوية الخالصة أو الانغماس فى الجانب المادى مهما كان فلا مناص من العودة إلى الجانب الروحى . وهذا ما يذهب إليه الكثير من المفكرين الإسلاميين .

ولهذا يقول عبد الحلیم محمود « الوجودية هو مذهب يدعو كل إنسان أن يحقق وجوده حسبما يرى وتبعاً لما يريد ، غير متقيد بعرف ولا عادات ولا تقاليد ولا دين » . ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ٢٨٤ ) حيث يرى أن الوجودية لم تستطع تلبية المتطلبات الروحية للإنسان . وهذا يؤكد أن المبادئ التى تغفل العامل الروحى أو الجانب الدينى هى ناقصة فى ناحية من نواحيها ، ولا يستكمل هذا النقص إلا بالرجوع إلى الدين وإلى إحياء الجانب القلبى والضمير الإنسانى . فيذكر الحقيقة التى لا ينكرها . كما يذهب إلى القول « إن العلم أخفق فى تغذية الإنسان وتعمير قلبه وضميره ، أخفق فى دعواه الوحيدة التى كان خليقا أن ينجح فيها لأن أصحابه كانوا يسمونه بالعلم المادى وهو اليوم لا يعلم من المادة إلا أنها حركة مجهولة فى قضاء مجهول » . ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ٣٥٢ ) .

أى أن العلم وإن كان تفوق فى الجانب البحثى إلا أنه كان على حساب روحانيات الإنسان . « فالعلم المادى لا يعرف المادة إلا فى هذه الحدود ، ومن الأدب إذن أن يتواضع كثيرا فلا يحتكر المعرفة ولا ينكر على غيره أن يحاولوها حيث استطاعوا وهذا هو العلم الحديث . إنه لا يعلم كل شىء لأنه مقيد بالحواس وإذا كانت الحواس لا تعلم جميع الأشياء فهل يعلمها الفكر . كلا أيضا لأن الفكر محدود ككل شىء فى الإنسان » . ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ٣٧٢ ) .

هنا يعبر عن قصور العلم المادى وبالتالي قصور الجانب المعرفى لأنه ليجتاج إلى مصادر أخرى . فكل جانب على حده قاصر . ومن الإنصاف أن تتكامل كل الجوانب المادية والبدئية والإلهامية حتى تغزى الجانب الروحى والمعنوى بالإضافة إلى الجانب المادى .

« فلا بد للمعرفة من وسيلة أخرى مع وسائل الحس ووسائل الفكر . لابد لها من البصيرة أو من البديهية أو من الإلهام . وذلك هو مجال التصوف أو مجال الدين . فهذه هى المعرفة التى يتعاون عليها الحس والفكر والإلهام » . ( عبد الحلیم ، ١٩٨٥ ، ٣٧٢ ) .



وهذا يؤكد حاجة الإنسان إلى المعرفة . تلك المعرفة التي تستمد مصادرها من الوسائل الحسية والفكرية . وهذا هو ما يسمى بالبصيرة والإلهام والبديئة وهى وسائل معرفية تكمل نواقص المعرفة المادية القاصرة . فالعلم يحتاج إلى هذه الوسائل المعرفية حتى تكون المعرفة كاملة وحقيقية وهذا لا نجده إلا في مجال التصوف أو مجال الدين .

« علم التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ . بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة » . (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٥ ، ٣٥١).

فعل الإشارات والتصوف به من العلوم التي يحتاج إليها الإنسان لما فيها من طمأنينة وسكينة يفقدها الإنسان العصري فهو في حاجة ماسة إلى جانب المعرفة المادية جنباً إلى جنب مع المعرفة الروحية لتغذية روحه وفكره وبدنه.

وهذا هو منطلقه بمعنى أن « منهج الإسلام يشمل حياة الإنسان كما أن هذا المنهج الشامل يستوعب حياة الإنسان في كل جوانبها » . (القرضاوى . ي ، ٢٠٠٠ ، ٣٨).

هذا الجانب الروحي الإسلامي يستوعب الإنسان في شموله روحاً وبدناً وعقلاً وفكراً . وعلى ذلك يمكن القول بأن « الدين الذى يقدر على قهر العولمة وعلى ضبط مسلكها التعقلى إنما هو دين الإسلام » . (طه ، ع ، ١٠٠٦ ، ٨٧).

لأنه دين ينظم حياة الإنسان دنياً ودين ، بالإضافة إلى العناية الشاملة للبدن والروح . ولم يهمل جانب على حساب جانب آخر .

« وإذا اقتصرنا أرباباً على العلم المادي فإن الإسلام لا يقف عند ذلك ، وإنما يوجه الإنسانية إلى مصدر آخر للعلم والمعرفة . ألا وهو القلب أو هو الروح والبصيرة إن الإسلام يوجه الإنسانية إلى المعرفة الإشرافية أو الكشفية والإلهية » . (عبد الحلیم . م . ١٩٩٨ ، ٢١٦).

وهذا يفيد شمول المعرفة المادية مع القلبية وهنا يحصل الإنسان على الطمأنينة والسكينة . مع بيان أن التجربة لا يقتصر مفهومها على الجانب الحسى ولا الجانب المفارق « والحق أن التجربة الحية التي يكابدها الذاكر ليست موافقة تمام الموافقة للتجربة الحسية كما يدعى أصحاب الرأى الأول ، وهى مفارقة لها تمام المفارقة كما يدعى الرأى الثاني » . (طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٧٢). فالتجربة الإيمانية الروحية الإيجابية هى التى تقوم عن وعى ويقظة وانتباه إيمانى واع . « كما أن الذاكر لا يتوقف دخوله فى التجربة الروحية على تعطل مداركة الحسية بالكلية ، كما لو كانت تنتابه غيبوبة شاملة أو يصيب أعضائه شلل تام ، وإنما تجرى فيه التجربة الروحية على مرأى ومسمع من هذه المدارك الحسية التى لا تفارق نشاطها

المعتاد . حتى لا تكاد تحصل له الفائدة من هذه التجربة إلا بمقدار ما تتأثر بها هذه المدارك» . ( طه . ع . ١٩٨٩ ، ١٧٣ ) .

وعلى هذا تكون التجارب الروحية إيجابية فاعلة تؤدي إلى إثراء المعرفة الإنسانية . في إطار من القيم الأخلاقية لا التخلي عنها .  
« وكانت حقيقة الخلاق أنها تجارب وخبرات لا مجرد أفكار وتصورات » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٧١ ) .

فالقيم الأخلاقية إنما تستمد من الدين الذى يضم الحياة بشقيها المادى والروحى . فما أحوج الإنسانية إلى التخفيف من غلواء المادية البحتة بالاتجاه إلى الروحية ولن يتحقق ذلك إلا من خلال الدين والإيمان لأن «المؤمنين هم الذين تحققوا بالإيمان فى باطنهم وظهر أثره على جوارحهم» . ( عبد الحلیم . م ، ٢٠١ ، ١٩٨٨ ) .

فالمؤمن يحرص على العمل النشط ليطابق عمله بما يعتقد من مبادئ وأخلاقيات فيحرص على إرضاء الله وعدم الانحراف ، وهذا بالتدين الحقيقى مما يؤكد ضرورة العمل من المادية إلى الدين خصوصا أن هذه المادية هى التى أخلت بالمبادئ الأخلاقية من خلال المشاريع التعميمية التى تغفل الجانب الأخلاقى ولذلك نقول:-

« قام طريق التعميم البشرى المميز للواقع الحدائى الغربى على مشاريع إنفصالية أخلت بالمبادئ الأخلاقية الكفيلة بالإرتقاء بالتضامن إلى رتبة التراجم » . ( طه . ع ، ٢٠٠٦ ، ٢٣٨ ) أى أن العلمانية فى واقعها قامت على مشاريع من شأنها العمل فى جانب مع إغفال الجوانب الأخرى حيث أدت مشاريعها إلى انفصال عن التراث وعن الخير وعن الطبيعة . مما أدى إلى انفصال الإنسان العصري عن المبادئ الأخلاقية الكفيلة بنشر التضامن البشرى . وليس أدل على ذلك من أن الدين يعمل على هذا التضامن حيث أن « أصول الاسلام العامة تستوجب المساواة بين المسلمين فى الحقوق والواجبات وتجعل الأكرم هو الأتقى » . ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٩ ، ١٨٤ ) فالتضامن البشرى والمساواة يفرها الدين . حيث «جاء الدين هادياً للعقل فى مسائل معينة هي أولا : ما وراء الطبيعة أي العقائد الخاصة بالله وبرسله ، وباليوم الآخر وبالغيب الإلهي على وجه العموم وثانياً فى مسائل الأخلاق أي الخير والفضيلة وما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ليكون الشخص صالحاً . ثالثاً فى مسائل التشريع الذى ينتظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية» . ( عبد الحلیم . م ١٩٩٨ ، ١٧ )

فالدين يهدي الإنسان إلى الخير والفضيلة وطريق الصلاح والسعادة الإنسانية . فإذا كان العقل قد حاز الدرجات العلا فى المجال البحثى العلمى فهل يكون على نفس الدرجة من الثقة فى المجال الأخلاقى أو قل المجال العقدي ؟ هنا تكون الإجابة أكثر وضوحاً إذا علمنا أن بعضاً من أصحاب

الفلسفات المادية يعودون أدراجهم ليعطوا للعقل مجاله المحدد والذي لا يسعفه في المجال الديني بنفس الدرجة .

ولذلك نشير هنا إلى مفهوم التجاوز الذي يعبر عن القصور العقلي في المجال الديني . موضحين رأي كيركجارد وهامان ومدى اعتبار العقل أساساً للإيمان .

بينما يذهب عبد الحليم محمود إلى القول بمفهوم البديهية والحرية . حتى يصل إلى بيان أن الحكمة هي الطريق الأمثل وهي المعرفة بالله ويبين أن الطريق إلى الحكمة حيث طريق العقل وطريق التصفية وهو الطريق الأمثل ويرى أن طريق الاستدلال والبرهان هو بمثابة منتصف الطريق بينما الطريق الكامل يكون بالجمع بين الاستدلال البرهاني مع الاتصال عن طريق التصفية وباجتماع الكشف مع الاتصال يكتمل الطريق.

#### ١- من التجاوز إلى الإلهام

حيث نشير إلى كيفية تجاوز قصور العقل في مسألة الإيمان ولذلك نرى أن مسألة البرهان على وجود الله شغلت الفلاسفة على مر المراحل الفكرية ويرى هامان أن العقل أقل من أن يبرهن على الوجود الإلهي الذي يعظم - ويعلو عليه . حيث أن العقل قاصر وله حدود في هذا الجانب. وقد « رفض هامان كما رفض كيركجارد من بعده أن يكون العقل أساساً للإيمان . كما نبذا كل محاولة تبغى تشييد نسق عقلي صارم لأمر العقيدة وهو يقول في هذا الصدد ليس لدى استعداد للحقائق والمبادئ والأنساق ولكنني أجدني على أتم استعداد للتنف والخيالات والإلهامات الفجائية» (على. ع، ١٩٨٠، ١٣٤)

فهنا يؤمن هامان وكيركجارد بحقيقة القصور العقلي ومحدوديته في مسألة الألوهية على اعتبار أنه لن يستطيع أن يرقى إلى هذه الدرجة ويرتب نسقا برهانيا على وجود الله لأن ذلك أعظم من قدرته.

ويقول أيضا « إذا كان من الغباء أن يقول إنسان ليس ثمة إله فإن من يحاول البرهنة على وجود الله يعتبر أكثر غباءً . وإذا كان للعقل وكانت للفلسفة مبعثا هذه المحاولة فليس من الخطأ أن تكفر بها» (سميث.ر/١٩٦٠، ٢٢،) فهو هنا يؤكد على غياب العقل في حالة إنكار الإله كما في حالة محاولة البرهنة على وجوده حتى لو جاءت هذه المحاولة عن طريق الفلسفة . فلا حرج من رفضها لأن العقل قاصر . ولكنه يرى الحل في القفزة لما وراء العقل .

« إن الإيمان يتطلب قفزة وراء العقل وبهذه الأقوال وغيرها يبدو هامان غريباً عن الاتجاه العقلي الذي ساد القرن الثامن عشر ويبدو مبشراً لآراء كيركجارد في نفس الوقت .» (على . ع. ١٩٨٠ ٦٣٥)

وكأنما هذه المعضلة مقدمة لما نراه عند كيركجارد الذي يؤمن بقصور العقل في مجال العقيدة أو تفسيرها بسبب أنه يؤمن بأن العقيدة

تتجاوزه. إلا أنه يعود أدراجه ليؤكد حقيقة عقلية وميزه عقلانية تجعلنا لا نقصي تماماً عمل العقل عن موضوع العقيدة « لقد كان كير كجارد مهتماً مثل هامان بالمشكلة الدينية – ورأى أن تطور الذات الإنسانية إنما يتم من خلال الانتقال من المدرج الحسي إلى المدرج الأخلاقي ثم إلى المدرج الديني في نهاية المطاف. » (على . ع ، ١٩٨٠ ، ١٣٦)

فهو يتقدم خطوه عن هامان حيث أثبت للعقل دور في الإعداد والدعوة بطريق ما إلى الإيمان أو الاعتقاد. ويقول « على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لأنها تتجاوزه وتعلو عليه فإننا لا يمكن أن نقصي تماماً عمل العقل عن موضوع العقيدة من حيث هي كذلك . ويمكن أن نقصر دور العقل على الإعداد والدعوة بطريقة ما إلى الإيمان أو الاعتقاد وبالإضافة إلى أن العقل هو الذي يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه . (على. ع ، ١٩٨٠ ، ٢١٠ ) .

هنا نجد يستدرك دور العقل الذي من خلاله ندرك هذا التجاوز . وانطلاقاً من اهتمامه بالمشكلة الدينية ذكر أن الإنسان يتطور من حيث المعتقد حيث يسير من المدرج الحسي إلى المدرج الأخلاقي . وهو هنا وكأنما يريد أن يجعل من التخلق والسمو الأخلاقي عن المدرج الحسي كأنه شرط لقبول الدعوة إلى الإيمان حتى يكون الإنسان أكثر استعداداً وقبولاً لتلقي الإلهامات الفجائية عند هامان . فيصبح بالتجاوز من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني ولكن ثمة دور للعقل حيث أن « الإلهام ذاته في حاجة إلى تصديق. » (حسن، ح ، ١٩٨٨ ، ٢٨٩) . فلا غنى عن دور العقل والذي لم يغفله كير كجارد .

هنا يصير الإنسان في تطوره من الحس والمادية إلى الإنسان الأخلاقي المهيأ لتلقي المدرج الثالث وهو الإيمان والتدين . وبصير هذا التجاوز ويستشهد بأن المسيحية ما هي إلا تجاوز أو مفارقة مطلقة وتتطلب قفزة نحو الإيمان .

## ٢- التجاوز والحرية

إذا كان كير كجارد تخلص من قصور العقل بالتجاوز إلى الإيمان ويرى أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه.

لكن عبد الحلیم محمود يرى أن وجود الله أمر بديهي حيث يقول «أن الإيمان بوجود الله مسألة نظرية بديهية». (عبد الحلیم . م/١٩٨٩ ، ٦٤) فيشير إلى أن المسألة تتعلق بالبديهية . ويقول أيضاً « وقد إلتبس الأمر على بعض الناس فظنوا أن حديث القرآن عن العناية بالإنسان وعن الحكمة في التقدير وعن العظمة التي تتجلى في مجالات البصر إنما هو حديث في إثبات وجود الله . كلا إنه حديث عن صفات الله الموجود وعن حكمته عن عظّمته عن إبداعه عن تدبيره عن قدرته وليس حديثاً في إثبات وجوده .» (عبد الحلیم . م. ٢٠٠٣ ، ١٨٣).

هنا يؤكد أن مسألة إثبات وجود الله بديهي وما ورد ذكره في القرآن الكريم من مسألة العناية الإلهية والحكمة وغيرها هي من قبيل صفاته تعالى وهو موجود قبل وجود العقل ذاته.

ويقول « إن وجود الله بديهي وما كان بديهيًا لا يحتاج إلى دليل. إنك إذا جعلت الاستدلال مشروعًا فقد جعلت في الوقت نفسه الإنكار مشروعًا. الله سبحانه وتعالى أعلى من أن يحتاج إلى استدلال على مجرد وجوده ، وأقدس من أن نجعل مجرد الوجود في حاجة إلى استدلال ». (عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٨٦). فهو بطريق عقلي يثبت أن مشروعية الاستدلال تؤدي إلى مشروعية الإنكار وهو تعالى أعلى من أن يحتاج إلى هذه المشروعية وأقدس من ذلك. « إن القرآن الكريم يمكن أن يؤخذ منه الرد على من إنحرفت فطرتهم فيقال إنه يرد عليهم أو لا بضروريات فكرية فيثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق . ويؤكد هذا بمبادئ مقرونة يعترف بها الإنسان عندما يفكر فيها تفكيرًا بسيطًا . والدليل الذي يطلق عليه أحيانًا دليل العناية وأحيانًا أخرى دليل النظام أو القصد أو التدبير أو الغائية وهذا الدليل هو الذي يستند إلى ما تراه في العالم من تناسق وتضامن وانسجام ومن تدبير محكم وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة وترابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضًا ». (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٦٥) يدل على أن ما ورد بالقرآن إنما ليعيد الفطرة الإنسانية إلى وضعها السليم بعد إنحرافها .

ويقول « هذه الأدلة في صورتها السهلة الأثر يدل على المؤثر وفي صورتها الكلامية حادث لا بد له محدث وفي صورتها الفلسفية القديمة الممكن والواجب . وتتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة سواء رجعت إلى شعور الوجدان أو فكرة الكمال أو غير ذلك ». (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٦٧).

فالأمر هنا ليس تدليلاً على وجود الله بقدر ما هو دلائل على صفاته تعالى . فهو الموجود والذي لا يحتاج إلى دليل ولكننا نحتاج إلى دين التوحيد . والتحرر من العبودية لغير الله . « إذا كان القرآن لا يجعل من أهدافه إثبات وجود الله فإنه يجعل من أهدافه الكبرى إثبات التوحيد والإسلام هو دين التوحيد والله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له ». (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٦٨) . فالهدف الأسمى هو الوحدانية والتحرر من العبودية إلى الاعتقاد بوحدانية الخالق تعالى وهنا تكمن حرية الإنسان الذي يتحرر من العبودية لغير الله وحده .

« ومن هنا يقتنع العقل بإدراك أن ثمة موضوع ليس بإمكانه أن يفهمه لأنه يتجاوز حدوده وهذا الموضوع هو موضوع الإيمان ». ( على . ع ، ١٩٨٠ ، ٢١١) . هذا ما يعتقد سورين كيرلجارد . ومن الحرية التي

يمنحها الإسلام للإنسان أن يعتقد وأن يدرك بحريته الممنوحة له من السماء

وهنا يلتقى عبد الحليم محمود مع كيركجارد الذى يرى أن العلاقة بين الإنسان وبين الإله تتسم بالحرية وهى حرية مصيرية لأنه يستحيل الحياة بدونها.

« بالعلاقة بين الله وبين الإنسان علاقة تتسم بالحرية . وبدون تلك الحرية تستحيل الحياة الأخلاقية بل والحياة الدينية أيضا . وإذا كان الدين قد قال بالمساواة بين الناس أمام الله ، فإنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا ، إنه يؤكد تلك المساواة دون أن يحطم حريتنا» . (كيركجارد . س . ١٩٨٠ ، ٢٢٨). فالتدين الحق إنما سنده الحرية الممنوحة للإنسان الذى تحرر من الكل سوى الله . « عقيدة التوحيد التى تحرر الإنسان من العبودية لكل ما سوى الله » . (القرضاوى . ي ، ٢٠٠٠ ، ٣٠). فهى عقيدة ترسخ فى الإنسان التحرر من كل أشكال الإستعباء وأنه لا معبود إلا الله وحدة لا شريك له . . . .

### ٣- من التجاوز إلى الحكمة

هنا يصل عبد الحليم محمود إلى أن الحكمة هى الطريق الأمثل حيث طريق الاستدلال والبرهان العقلى . ويقول « استقام له الحق بطريق البحث والنظر» (عبد الحليم . م . ١٩٨٩ ، ٢٣٣). فالبحث العقلي والنظر هما طريق يستقيم بهما الحق. و« الحكمة هى وحده عبارة عن معرفة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير . الحكمة إذن المعرفة بالله وطريقها الفلسفة ، فالفلسفة إذن إثبات الحكمة أى الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله» . (عبد الحليم ، م ، ١٩٨٩ ، ٢٣١).

فهو يريد التأكيد على الدور الذى يقوم به العقل فى الوصول إلى الحكمة بل يرى أن الفلسفة هى الطريق العقلي الذى يؤثر الحكمة من خلال الجهد ذهنى والتفكر العقلي وصولا إلى معرفة الخالق من صفاته تعالى . وهذا ما لم يدركه هامان ولا كيركجارد ولذلك قالوا بالتجاوز لعدم قدرة العقل على معضلة الإيمان وهذا التجاوز يأتي فى مرحلة أخيرة بعد أن يقدم لها كيركجارد بالمدرج الأخلاقي كشرط للتجاوز أو القفز وراء العقل وصولا إلى الإيمان .

نجد هنا أن الرؤية تتحدد وتصل بوضوح إلى القول بالحكمة عند عبد الحليم محمود أو الطريق الكامل وهو طريق الحكمة الذى يجمع فيه بين العقل والتصفية . حيث قناعاته أن الطريق الأمثل فى الوصول إلى الحكمة هو طريق العقل وطريق التصفية وهما طريقان يتكاملان معا . ويرى أن هذا المنهج الوحيد المتكامل الذى لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها.

### ٤- الطريق إلى الحكمة

أ- البداية : يسلك طالب الحكمة طريقا موصلة إلى مطلوبة . وهناك طريقان محددان لبلوغ المعرفة ويرى عبد الحليم محمود أنه بقدر التكامل بينهما يكون الطريق صحيحا . والطريق الأول هو طريق العقل وأما الثاني فهو طريق التصفية . وكلاهما موصلان إلى الحكمة وعند هذا الحد يتساءل عبد الحليم محمود أهما طريقان أم طريق واحد . أم هما مرحلتان ومستويان من مستويات المعرفة .

نجده يقول « إذا كان أصحاب البحث العقلي لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ، فالمعروف عن رجال التصفية أنهم يتصلون به سبحانه . ذلك أن الحياة والجاه والسلطان كل ذلك شغله عن التزام طريق التصفية» . (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٤١).

فهو هنا يريد أن يمهّد لرأيه حول كيفية بلوغ الحكمة فيذكر أن الطريق الأول أصحابه ينقصهم شيء بحيث لا يمكن لأحد منهم الاتصال بالله . وبناء عليه يقول إذا كان الطريق العقلي يؤدي إلى نتائج متعارفة ، فإن طريق التصفية يؤدي إلى نتيجة متحدة ، ذلك إن طريق التصفية يصل بالإنسان خطوه خطوة إلى أن يصير سره على حد تعبير ابن سينا مرآة مملوءة يحاذي بها شطر الحق . فمعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية .» (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٤٠).

هكذا يرى عبد الحليم محمود أن الطريق العقلي وإن كان يؤدي إلى معارف لكنه يرى في الطريق النوراني طريق التصفية . لأنه يصل بالسالك مرحلة مرحلة أو خطوة خطوة بحيث يصبح بعد ذلك محاذيا للحقيقة . وأهم شيء أن تصبح معارفه من النوارنية والهداية . ولذلك نراه يمجد ويمدح في الطريق الأمثل للحكمة .

ب- المثل الأعلى : يرى أن طالب الحكمة كما نجده عند أفلوطين هو المثل الأعلى من خلال طريق الكشف والاتصال . فإذا كان هامان يرى أن الإيمان يتطلب قفزة وراء العقل . كما أن كيركجارد تحدث عن المدرج الحسى ومنه ينتقل الإنسان إلى المدرج الأخلاقي ثم إلى المدرج الدينى فى نهاية المطاف . ويرى أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لأنها تتجاوزته وتعلو عليه وإلى هذا الحد نشير إلى رأى عبد الحليم محمود حيث يذكر أن « الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة طريق العقل وطريق التصفية» . (عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٤١).

فهو هنا يجمع بين الطريقتين العقلي والتصفية القلبية . ولكنه يتساءل « أهما طريقان أم طريق واحد، هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين فصل بينهما نوع من الانحراف الإنساني فجعلهما طريقين» . (عبد الحليم ١٩٨٩ ، ٢٤١) . هنا نلمح تأكيده على وحدة الطريق وإن كان على مرحلتين ولكن يرى أن «الانحراف» الإنساني هو الذى جعلهما طريقين . ولذلك نصل إلى قوله بالمثل الأعلى فى الوصول إلى الحكمة فيقول « إن

المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة هو ما عبر عنه أفلوطين في كلمة موجزة دقيقة بالغة العمق يقول الكشف عن الإله ثم الاتصال به . والكشف عن الإله بوساطة العقل الاستدلال والبرهان . ذلك منتصف الطريق الكامل وبعض الناس يقفون عنده ، انهم مقصرون ، وتقصيرهم إما أن يرجع إلى طبيعتهم وإما أن يرجع إلى بيئتهم التي انحرفت فظنت أن العقل وحده يدرك الغيب .» (عبد الحليم م ، ١٩٨٩ ، ٢٤١)

هنا يصير الكشف بالعقل ووسيلته في ذلك الاستدلال والبرهان العقلي. هذا بداية الطريق أو كما يقول هو منتصف الطريق . ويذكر أن من يقف عن هذا الحد مكتفيًا بالكشف العقلي وحده فهو مقصر ويرجع ذلك إلى أسباب يذكر منها البيئة أو الطبيعة ويرى أن هذا ادعى أن تستكمل الطريق ولا تقف على منتصفه . وهذا ما يشير إليه في الطريق الكامل .

(ج) الطريق الكامل : هنا يصل عبد الحليم محمود إلى قمة فلسفته حول طبيعة الوصول إلى الحكمة والطريق إليها فيرى أن الطريق الاستدلالي والبرهاني هو الطريق العقلي إنما يعتبر منتصف الطريق لأنه يصل إلى الكشف عن الإله . بينما الجزء الثاني وهو الاتصال به فهذا التحقق بطريق آخر هو طريق التصفية وباجتماع الكشف مع الاتصال يكتمل الطريق إلى الحكمة . فيقول « الكشف عن الإله بوساطة العقل الاستدلال والبرهان ذلك منتصف الطريق الكامل .. ثم الاتصال به عن طريق التصفية وهو النصف الثاني من الطريق الكامل » (عبد الحليم م، ١٩٨٩ ، ٢٤٢). فهذا هو نهاية الطريق الذي رسمه لبلوغ الحكمة وهو لا يعتمد على أحادية المنهج ولكنه ينهج المنهج العقلي في الكشف ثم المنهج القلبي والتصفية الروحية للاتصال بالإله .. وهو كما يرى طريقًا كاملاً فمن قصر عن ذلك كان طريقه ناقصًا . فهو يختار الطريق الكامل ويقول هذا الطريق الذي رسمه ابن طفيل وفي وضوح في رسالته حي بن يقظان ولذلك ينبه بقوله « على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق أعني الجانب العقلي فإنه يكون عرضة للشك وعدم الاطمئنان والصورة واضحة كل الوضوح تنقصه .» (عبد الحليم م ، ١٩٨٩ ، ٢٤٢)

فهو هنا محدد في رأيه الذي يفضل الطريق الكامل الذي يعتمد على عنصرين هما العقل والتصفية وهذا الطريق الكامل يمنع عنصرين أيضا يمنع الشك ويمنع عدم الاطمئنان . وهذا الطريق الكامل الذي يفضله يصل بطالب الحكمة إلى الكشف والاتصال بينما طريق العقل فقط يؤدي إلى الكشف فقط وأصحابه مقصرون إما بطبيعتهم وإما ببيئتهم . ويذكر لنا مثال بالإمام الغزالي فيقول « وما الإمام الغزالي إلا مثل صادق لما نقول فإنه حينما اقتصر على الجانب العقلي شك وارتاب وتحير ووجد لكل ذلك سندا ومبرراً من العقل نفسه . ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق . حينما عالج



الأمر بوساطة التصفية اطمأن وهدأت نفسه » (عبد الحلیم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٤٢) .

هكذا يدلل على صحة رأيه في الطريق الكامل بما تعرض له الإمام الغزالي عندما اقتصر على الجانب العقلي وحدة فوق فريسة للشك والحيرة وعدم الاطمئنان ولم ينقده من هذه الحيرة الشكية إلا استكمالها للنصف الثاني من الطريق الكامل وهو النصف الروحي أي التصفية .. فسار على الطريق الأمثال أو الطريق الكامل وكانت الطمأنينة والأمان ولذلك يؤكد على « أن الاقتصار على العقل في مسائل ما وراء الطبيعة طريق ناقص ولا يؤدي وحدة إلى الحكمة . الكشف عن الإله ثم الاتصال به ذلك هو المنهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة . والمؤثرين لها . (عبد الحلیم م ، ١٩٨٩ ، ٢٤٢)

فهو يحذر من منتصف الطريق . وينصح بالطريق الكامل ولذلك نجده يرسم طريق الفلسفة بقوله «إنها المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله . هذه المحاولات هي الفلسفة والنتيجة هي الحكمة » . (عبد الحلیم م / ١٩٨٩ ، ٢٤٣) .

هكذا نجده يرسم الطريق الكامل لبلوغ الحكمة من خلال العقل – تأخذ منه الاستدلال والبرهان ثم الكشف ومن التصفية نأخذ الاتصال . فيعد الكشف مع الاتصال هذا هو المنهج الوحيد المتكامل لمحبي الحكمة عنده . وهو بذلك يريد أن يرسخ القيم الأخلاقية في البحث عن الحكمة فلا يجب مطلقاً أن يتحلى العقل عن دور القلب فيصير الهدى بعيداً عن الشك وعدم الاطمئنان ولكنه بالعقل والتصفية تكون المعرفة والاتصال والاطمئنان وهذا هو الطريق الكامل ولا حاجة إلى القفزات التي نادى بها هامان وكيركجارد .

وإذا كان عبد الحلیم محمود يؤكد على تكامل طريق الحكمة بالتصفية والعقل فإننا يمكننا القول «لا يعد التصوف مذهباً أخلاقياً لأنه يحدد غاية الحياة فحسب بل إنه يجيب على مصدر الإلزام الخلفي وبالرغم من أن بعض فلاسفة الأخلاق يستبعدون المذاهب الدينية من نطاق الدراسة

الأخلاقية لأنها في رأيهم ترد الإلزام إلى سلطة خارجية. فإن التصوف مع كونه اتجاها روحيا لا يوافق على التخلق والعبادة رهبة. فهي عبادة العبيد. ولا رغبة لأنها عبادة تجار ، وإنما تكون العبادة شكراً وتلك عبادة الأحرار « . (أحمد . م ، ١٩٨٣ ، ٢٠٣) فالطريق الكامل هو طريق الحرية . فإذا كان الأمر كذلك فإن عبد الحليم محمود يرى أن الطريق الكامل هو الجمع بين التزكية وتصفية النفسي والعقل الذي نأخذ منه البرهان وجمع بين الكشف والاتصال فهي الطريق الكامل عنده . ومن خلال هذا الطريق ننظر إلى الاتجاه العلمي الحديث والمعاصر الذي يرى ضرورة أن يبني على أسس قيمية وأخلاقية .

### ثالثاً : القيم الأخلاقية بين الاتجاه العلمي الحديث والاتجاه العصري

بعد أن تعرفنا على رأى عبد الحليم محمود حول مسألة الطريق إلى الحكمة ورأينا أنه يعطى قيمة كبرى للطريق الذى يجمع بين العمل العقلي من استدلالات وبراهين مع العمل القبلي الذى يبني على التصفية القلبية وهذا هو الطريق المستقيم الذى اختطه لكى تتخذه سبيلاً فإذا كان الاتجاه العلمي الحديث اقتصر على الجانب العلمي العقلاني وحده فهو يرى أن هذا أمر يحتاج إلى ما هو أعمق . ويرى أن هذه المسألة موجودة حيث يقول « يجمع الإسلام الاتجاه العلمي الحديث إلى الاتجاه العصري » . (عبد الحليم . م ، ١٩٩٨ ، ٢١٦) . فهو يرى أن فى الإسلام حلاً جميلاً حيث يجمع بين العلمية والحداثة والمعاصرة معاً .

ويوضح ذلك بقوله « فالسمع والبصر هما أساس العلم المادى علم التجربة والملاحظة أما القلب فإنه أساس العالم الإلهى . إن الله سبحانه وتعالى يوجه المسلم إلى الملاحظة والتجربة ويوجهه أيضاً إلى الاستشراق للهداية والنور القلبي عن طريق الخلق الكريم والتقوى والإخلاص وحب الإنسانية والمعاونة فى الخير » . (عبد الحليم . م ، ١٩٩٨ ، ٢١٦) . هنا يشير إلى أهمية أن يكون الطريق من الاتجاه العلمي المادى الحديث إلى الاتجاه العصري الذى يوجه إليه الإسلام حيث يكون العمل البحثى والملاحظة والتجارب العلمية جنباً إلى جنب من خلال القيم الروحية والخلقية التى يرى أنها هامة جداً ليكون الطريق صحيحاً .

فيحث على قيم خلقية وهى السبيل إلى العصرية : انطلاقاً من التوجيه الإسلامى إلى المصدر العلمي والمعرفة الإلهامية .

فهو يرى أن المعاصرة المعاشة تقوم على اتجاه علمي حديث واتجاه إشراقي أو كاشفي أو إلهامي . وهما مكملان للمعرفة الإنسانية لا يصح إغفالهما لأنهما يكونان المعارف الإنسانية وبهما تكون المعرفة الإنسانية

كاملة . فالمعرفة الإشرافية تشرق من خلالها المعارف الغوامض،  
والمعرفة الكشفية يكشف بها الله عن مكامن الأسرار، والمعرفة الإلهامية  
هى إبداع ومنحة من الله والقيم الأخلاقية التى تحكم هذه المعرفة الكاملة  
هى قيم الخلق الكريم وقيم التقوى وقيم الإخلاص وقيم الحب وقيم الخير.  
فإذا كان العقلانيون الحداثيون يقصرون المعرفة على جانب واحد فقط لكن  
هنا يجمع عبد الحليم محمود بين فضل التجربة الحية على مجرد العمل  
وفضل العمل الحى على مجرد النظر . فيجمع بينهما معا حيث يأخذ  
بالتجربة ويأخذ بالعمل المقترن بالتجربة . ويعلى من أهمية الجمع بين  
المعرفة العلمية وقيم المعرفة الذوقية معا لخدمة الإنسانية . ولذلك يمكن  
القول « الحق أن وصف اللاعقلانية الذى ينعت أهل الغرة به أهل الذوق  
يصدق فى حقهم أكثر مما يصدق فى حق هؤلاء ، وأن وصف العقلانية  
الذين يدعون الاختصاص به يصدق فى حق أهل الذوق أكثر مما يصدق  
فى حقهم هم » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٦٧ ) .

فإذا كان الحداثيون لا يولون أهمية إلى الجانب الذوقي كما أنهم  
يوصمون أصحاب المعرفة الذوقية باللاعقلانية. إلا أن التجربة الذوقية هنا  
التي يعينها عبد الحليم محمود هى تجربة واعية. يجمع فيها بين النظر  
والعمل . بينما أصحاب الحداثية والعلمية يفرقون بين النظر والعمل.  
« أفمن يفرق النظر عن قسميه العمل والتجربة فى الوجود الإنساني  
أقوم وأفضل أم من يجمع بين هذه الأقسام بعضها مع بعض عملا بمبدأ  
التكامل الإنساني » . ( طه . ع . ١٩٨٩ ، ١٦٨ ) .

فالتساؤل هنا موضوعى لأن الجمع بين شقى المعرفة الإنسانية يؤدي  
إلى تكامل معرفي بين المادة والروح . بين النظر الفكرى والعمل البحثى.  
بل يمكن القول بأن « تجربة الذكر تحتوى من الأوصاف ما لا تسعة  
القدرة العقلية للمنتقد لهذه التجربة الخاصة – الاستغراق فى الطاعات طلبا  
لنيل درجة القرب – فوصفه بالطاعات على درجة هذه المحبة » . ( طه .  
ع ، ١٩٨٩ ، ١٧٥ ) .

فإن الطاعات توجب الأعمال الصالحة مع دوام الإنتاجية والتسديد  
والتأييد بمعنى السير فى طريق مستقيم على القيم والأخلاقيات الحميدة وما  
كان من الكسب بهذه الأوصاف مع دوام الإنتاجية والتسديد والتأييد صار  
فى معنى ابتغاء فضل الله وما كان كذلك استحق وصف العبادة لأن العمل  
الحق عبادة صحيحة .

لذلك يمكن القول بأن « العلم فى الإسلام هذا العلم بالدين وبالمادة لا  
يقيده فى الإسلام إلا أن يكون فى اتجاه ربانى » . ( عبد الحليم . م .  
٢٠٠٣ ، ٧٥ ) .

فالعلوم الدنيوية يجب أن تكون فى اتجاه ربانى كما أراد رب العباد  
وهو أعلم بمصالح الخلق لأن العلوم إذا تخلت عن الاتجاه الربانى دخلت

في مفاصد الكون وفي مذموم الأعمال . وهذا الاتجاه الرباني هو الذى يعمل لصالح وسعادة البشرية لا إلى تدميرها وفسادها . « وما من شك فى أنه بمقدار تعمق الإنسان فى الجانب العلمى على أساس من الإيمان وفى صدق وفى إخلاص تكون خشيته لله » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٣ ) . فالتخلق بقيم أخلاقية وهى قيم الصدق وقيم الإخلاص مع أساس الإيمان يكون العلم ممهدا إلى الجنة « الطريق إلى العلم هو طريق إلى الجنة » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٢ ) .

فالبحت العلمى المتكامل هو طريق صحيح وصواب يجمع بين مختلف العلوم . « الواقع أن العلم فى دائرة الصوفية هو العلم بمعناه الإسلامى أى العلم بالطبيعة والعلم بما وراء الطبيعة ، إنه العلم بالأخلاق وبالفضيلة » . ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٣٧ ) .

فالعلم الذى يفيد صالح البشرية هو القائم على الأخلاق والفضيلة لا التحلل منهما . ولذلك فتجارب الصوفية تنسم بالفضيلة والمنافع . « هى تجربة تخلق وهى تجربة إحسانية جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس وباعثة على التجديد - توصل إلى التعرف الحق » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٧٥ ) . فالعلم الذى على هذا النحو هو تعرف حق يؤدى إلى التجديد والمنافع المادية والروحية . لأنه محاط بالفضائل الروحية بجانب التجارب الحسية فهو يجمع بين العلم والذوق . ونود الإشارة إلى أننا نقصد بالعلوم الصوفية الذوقية تلك العلوم التى تفيد فى التقدم والتجديد لا على طريقة البدع والخزعيلات المرفوضة وهى مستبعدة تماما عن تفكيرنا لأنها لا تقدم خيرا . ولا إصلاحا . لأن الإصلاح القائم على شمولية المنافع العامة للإنسان وواقعية العمل الجاد والمثمر وإلزامية الشريعة والطريقة السليمة هو إصلاح حقيقى لأن « الإصلاح هو الإسهام فى تدبير أمور المجتمع حتى يتخلص أفرادهم من مختلف الآفات المنتشرة - ويظهر ذلك أن الذكر يعلم أن هذا الإصلاح أمانة ومسئولية » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٨٠ ) . فما كان من شأنه إفادة مصالح الأفراد والبعد عن المفاصد إنما يكون من جملة الإصلاحات التى يقوم بها الذاكر الذى يخلص فى عمله وفى قوله ولذلك يشعر بمسئولية تجاه الإنسانية وأمانة تحتم عليه مزيدا من العمل الصالح .

« ما كان الإصلاح بهذه الأوصاف فى شمولية الإنسانية والشعور بالواقع والإخلاص فى الإلتزام ، أحق بأن يدخل فى حكم العبادة التى تستحق أن يتقرب بها إلى الله » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٨١ ) .

هكذا تكون العبادة الخالصة لله بالقول والعمل . وهذا هو العمل الصوفى الحق حيث المصلحة المعلنة مع المصاحبة المخلصة وإحياء القيم الأخلاقية والمعاني الروحية بينهم حتى يكبر معنى الإنسان فى نفوسهم وتنهض همهم إلى العمل النافع من كل الجهات المادية والمعنوية » . ( طه . ع ، ١٩٨٩ ، ١٧٩ ) . هكذا يكون الذكر لله والسير على منهاج الشرع الحقيقى

الذي يعلى من شأن التكامل الروحي والبدني . وبه يصير العلم بالأخلاق وبالفضيلة . ويذكر عبد الحليم محمود حول فضل الطريق الذوقي أنهم « إذا كانوا لا يدعون الناس جميعاً إلى التصوف فإنهم يعملون جهدهم للوصول إلى مجتمع أسمى إنهم يريدون أن يسود بين جنات المجتمع جو من الروحانية والرحمة والمحبة يجعل الناس إخواناً متعاونين متكاتفين » ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ٣٤٧ )

فأصحاب الطريقة يبغون الرحمة والمحبة للجميع والأخوة والتعاون والتآلف . وهي أسس لبناء مجتمع إنساني متحضر يحب بعضه بعضاً ويتعاونوا على البر والتقوى وهي دواعي تنويرية وتحريرية من ماديات مردولة . « إذا حصل الداعية الإحيائي تمام التخلق وهو سبب تنويري وحصل تمام العمل وهو سبب تحريري . استطاع أن يدفع محاصرته لنفسه ثم إذا حصل تمام ثقة أخيه به وهو سبب تنويري وحصل تمام تعاونه معه وهو سبب تحريري استطاع أن يدفع محاصرة أخيه . » ( ط . ع ، ٢٠٠٥ ، ١٨٦ ) . هنا يجب على الداعي المؤمن أن يتخلق بمحبة العمل والتحرر من الماديات ليحصل على ثقة الإخوان وبالتعاون يتجه نحو التنوير والتحرر . ولهذا دعا محمد إقبال إلى « استحداث فلسفة إسلامية توتي بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجديد الفكري . » ( ط . ع ، ٢٠٠٥ ، ١٩٩ ) وهذه المتطلبات التجريدية والمقتضيات العلمية والتطويرية يشير إليها عبد الحليم محمود بقوله «إنها العلم والخلق، العلم إلى غاية هي الحكمة والخلق إلى غاية هي التزكية » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٠ ) هذا هو الطريق إلى العصرية حيث يكون الجمع بين العلم والأخلاق. ويصبح العلم من خلال النظرة التكاملية الهادفة إلى الحكمة بالطريق الكامل كما أشار إلى ذلك وتصير الأخلاق وفقاً للتصنيفية والتزكية فيجمعها طريق واحد .

« فمقتضى التزكية أنها تشترط في المنفعة أن يصلح بها حال الإنسان سواء أكانت مادية أم معنوية . ولا صلاح لهذا الحال بغير زيادة في إنسانيته . بمعنى أخلاقيته أما المنفعة المادية التي يمكن أن تلبي الحاجة ويحتمل أن تفسد الخلق فإن التزكية تصرفها صرفاً . فالتزكية على خلاف التنمية لا تتطلب عموم المنافع وإنما تتطلب المصالح فيها . » ( ط . ع ، ٢٠٠٦ ، ٨٠ ) . وهذا يعني أن المنافع المادية التي طغت على أهل العولمة يصلحها التزكية القائمة على المصالح . وتصلح ما أفسدته المادية من القيم الأخلاقية . وهذا يعني أن البحث عن المصلحة غير البحث عن المنفعة . وإن كانت المصلحة هي أيضاً منفعة . ولكن المنفعة تؤدي إلى الإغراق في المادية والبعد عن الأخلاقيات . « علماً بأن المصالح في معناها الأصلي هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الإنسان فإن أهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يذكرون ، إذ

يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية أخلاقهم ، فأخلاقهم من هذا الجانب أخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس لِعطاء إلهي الذي لا ينقطع.» (ط، ع ، ٢٠٠٦ ، ٨٠) وهذه الروح المادية هي التي يكافح عبد الحليم محمود من أجل إصلاحها بروح الدين . وأخلاقياته . حيث ينادي بالتوازن بين المصالح والقيم الأخلاقية . وعدم إغفال القيم الأخلاقية فيه مصلحة الإنسانية بينما يترتب على إغفالها تدمير الإنسانية . وبناءً على ذلك كيف يستطيع العلم أن يجمع بني التقدم البحثي والمصالح الإنساني هذا ما يتضح من خلا العناصر التالية .

#### ١- الأسس الأخلاقية التي يبني عليها العلم .

إن القيم الأخلاقية عند عبد الحليم محمود تقوم على أساس الوعي الديني . فإذا كان الدين هو الإنسانية الحقة كما ورد عند كير كجارد فإن هذه الحقيقة يجسدها عبد الحليم محمود بقوله « إن الله سبحانه قد رسم مهمة الرسول في قوله تعالى ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم (١٢٩ البقرة) . إنها العلم والخلق ، والعلم إلى غاية هي الحكمة ، والخلق إلى غاية هي التزكية . » (عبد الحليم . م . ٢٠٠٣ ، ٧٠) .

فهو هنا يرى أن قيم التعليم للكتاب المقدس والحكمة والتزكية إنما هي قيم أخلاقية موصلة إلى قيمة عظمى وهي قيمة القرب من الله تعالى . ويرى أخلاقيات التعلم إنما تؤدي إلى غاية قصوى وهي بلوغ الجنة . « الطريق إلى العلم هو طريق إلى الجنة » . (عبد الحليم . م ٢٠٠٣ ، ٧٢) . فهو يربط بين طلب العلم وبلوغ الجزاء الأعظم بالجنة .

ويرى أن التعلم عملية لها أسس أخلاقية تبني عليها . مثل أخلاقيات الصدق وأخلاقيات الإخلاص ، اللذان يؤديان إلى سلوك العبادة المبني على أخلاقيات وقيم عليا في الاتجاه الرباني « والعلم في الإسلام هذا العلم بالدين وبالمادة ، لا يقيد في الإسلام إلا أن يكون في الاتجاه الرباني» . عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٥) . فالعلم الشرعي والعلم الدنيوي يبني على القرب من الله وأسه الخيرية « إن الإسلام يوجب أن تكون أسس العلم متسمة بالخير ، ويوجب أن تكون غاياته منغمسة في الخير ، ويجعل من العلم قربى إلى الله ، ويجعل فيه عبادة الله ) (عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٥) فالعلم يجب أن يؤسس على المصلحة الإنسانية وهذه المصلحة تكون في الخير . وغاياته أيضا خيرا . وهو بذلك لن يخرج عن كونه تقرِّبا إلى الله . وهنا نجد أن الأسس الأخلاقية هي الخيرية - القرب- العبادة كما يدعو إلى التعمق العلمي مع الإيمان والتخلق بالصدق والإخلاص الذي يؤدي إلى مفهوم الخشية بقوله « وما من شك في أنه بمقدار تعمق الإنسان في الجانب العلمي على أساس من الإيمان وفي صدق وإخلاص تكون خشيته لله » ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٣) . فهو يحدد أخلاقيات الصدق ، والإخلاص في ظل التعمق والإيمان . يكون الإنسان قريبا من الله ويخشاه . فلا مناص

للعلم من جانب الأخلاق . كما أنه يربط الأخلاق بالدين . ونجده يعتبر أن العلم والأخلاق صنوان . وأن العلم مستفيد من توجيهات الأخلاق بمعنى أن العلم وإبداعاته وإن كان مجالها الحسي والمادة، إلا أن الأخلاق تضبط مجالاته وإبداعاته لكي تصبح خيراً للإنسانية لا دماراً لها .

ويقول « إن العلم لا يبحث في العقائد من حيث هي ولا في الخير والشر باعتبارهما حقائق أخلاقية ولا في التشريع من حيث ما يجب على الأمة أن تسن من قوانين وهذه كلها هي المجالات التي يعلن الدين وحي السماء فيها .» ( عبد الحلیم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٢٦ )

فهو يقرر أن مجال العلم هو الحس والمادة بينما الأخلاق والخيرية والشرية فهذه أمور ليست في مجال البحث العلمي . وإنما هي التي تحكم العلم وتضبطه وتوجهه إلى طريق الجنة والخشية من الله والقرب منه . فإذا كان العلم المادي البحث لا يعرف القيم الأخلاقية إلا أنه يجعل من أساسه الخيرية وغايته الخير والعلم تقرب وعبادة .

كما أنه يحرص على أن يكون الدين عنصر التزام إنساني تجاه صالح الإنسانية والعمل في إطارها الذي يبني ولا يدمر . مع الحرص على رضى الرب من خلال كسب ود العبد . وهذا هو مبدأ التكامل لخلقى . وانطلاقاً من القصدية في القرب القائمة على الطاعة أو الاستقامة بعيداً عن آفات التكلف أو التزلف أو التظاهر حرصاً على التكامل الخلقى الذي يكون بتنمية الجانب المعنوي . وتركيزاً النفس بالفضيلة « والفضيلة عند الغزالي ممارسة كما هي عند أفلاطون فإن الطريق إلى تركية النفس واعتياد الأفعال الصادرة عن النفس والتركيز الكاملة حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرر مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي بكثرة الأفعال وتتفاضها بحيث يصير ذلك به بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير.» ( ناجي . ت ، ١٩٨٨ ، ٤٦١ )

فأمر المؤمن أن يتحلى بالفضائل وتركية النفس حتى يأتي سلوكه موافقاً لما يعتقد . فالقيم الأخلاقية والعلم كلاهما في خدمة الإنسان والأساس الأخلاقي في العلم أن يبني على الخيرية وصالح الإنسانية «ويجعل من العلم قربي إلى الله ويجعل منه عبادة لله.» ( عبد الحلیم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٣٤ ) وهذا يعني أن العلم عنده يقوم على أسس أخلاقية كالصدق والإخلاص والخشية لله . فهو يجعل من الأخلاق أطر هادية للعلم حتى يأتي لصالح الإنسان معمرًا وبانيًا لا هادمًا ومدمرًا .

## ٢- القيم الأخلاقية والنظرية النقدية .

إذا كانت النظرية النقدية هي أحد جوانب التقدم العلمي ولا يمكن إغفال دور النقد في التقدم العلمي فإن الاتجاهات النقدية في الفلسفات على اختلافها وتعددتها إنما يبني على محورين أساسيين وهما البناء النقدي والبناء الأخلاقي . وهذا يتفق مع روح التقدم والحدثة .

و« روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة أولها مبدأ الرشد ويقتضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال . والثاني مبدأ النقد ويقتضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط والثالث مبدأ الشمول ويقتضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات » . ( ط . ع ، ٢٠٠٦ ، ٢٩ )

وعلى هذا نخلص أن الحداثة تتطلب مبدأ الاستقلالية والإبداع والمبدأ النقدي القائم على العقلانية والضبط ومبدأ الشمول أو التعميم . وهذه المبادئ الثلاثة تعطي روح التجديد وتبث الحياة في الأعمال والأقوال وينتج عنها نماء رائع في المجتمع الإنساني .

« وهذه الدعوة الإسلامية تقرر أصولاً في ناحية العقيدة ومبادئ في القانون وقواعد للأخلاق . لحكمة سامية هي تزكية النفوس ، وتطهيرها ، وتركيتها وتطهيرها خلقياً . واجتماعياً مؤسساً ذلك على تطهيرها وتركيتها من ناحية العقيدة » . ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٩ ، ٥٥ )

هنا يضع مبادئ تقررها الشريعة تضم أمور تصلح الفرد والجماعة معاً وهي التزكية والتطهير خلقياً واجتماعياً في إطار لا يخرج عن حدود العقيدة وما ترسمه من طريق مستقيم .

ومن هذا المنطلق نجد أن « الأبناء والأجداد ليسوا مقياس الحقيقة وكذلك العرف والعادة والفرد مسئول عما يفعل وكل إنسان مأمور بأن يصلح من أمر الآخرين » ( عبد الحلیم . م ، ١٩٨٩ ، ٥٤ )

من هنا تتحدد معالم الإصلاح الحقيقي بحثاً عن الحقيقة وفي حدود المسؤولية والإصلاح الحقيقي . وأيضاً هذا يعني أنه لا مناص من بناء أخلاقي لكل اتجاه إصلاحی أو فلسفي نقدي حتى يقوم هذا البناء النقدي الفلسفي على قواعد ونظم تحقق له أركانه من الشمول والتعميم .

من هذه المنطلقات الأساسية عند عبد الحلیم محمود يقدم لنا نقداً هادفاً لجانب من الجوانب الفنية التي تفيد في البناء الاجتماعي . فنجده لا يقوم فقط بمجرد النقد ولكنه يقدم الجانب الثاني من العملية النقدية وهي تقديم الحلول العملية . وهذا ما نعبر عنه بنظريته النقدية في إعادة ترتيب الأولويات المؤثرة . ويكون نقده على قاعدتين أساسيتين القاعدة الأولى هي قاعدة التخلي والقاعدة الثانية هي قاعدة التحلي .

وهو هنا يؤسس نظريته النقدية على أسس الخيرية حيث " أن الإسلام يوجب أن تكون أسس العلم متمسمة بالخير ، ويوجب أن تكون غاياته منغمسة في الخير ويجعل من العلم قربى إلى الله ويجعل منه عبادة لله » . ( عبد الحلیم . م ، ٢٠٠٣ ، ٧٥ )

وهو هنا يريد أن يعالج ما اعترض النموذج الغربي من أزمات أخلاقية . حيث نرى أن هناك « أزماتان شديدتان اعترضتا نمط المعرفة في



الحضارة الغربية الحديثة وهما أزمة الصدق الناتجة عن فصل العلم عن الأخلاق وأزمة الصدق الناتجة عن فصل العقل عن الغيب. « (ط. ع ، ٢٠٠٥ ، ١١٢)

فإذا كانت الأزمة الحداثية تقوم على أساس من فصل العلم عن الدين والأخلاق فإن عبد الحليم محمود بعيد ترتيب الأولويات لبناء حداثة اجتماعية تقوم على أساس من الخيرية في صالح المجتمع ولا تطيش بعيداً عن الإطار الأخلاقي . وهذا ما يحققه في نظريته النقدية القائمة على قاعدة التحلي . فنجده يقول وبشكل عملي مباشر « يجب إذن أن يتخلى الكاتبون عن الجري وراء الباطل في سبيل المنفعة الشخصية ويجب على الحاكمين ألا يشجعوا مواكب النفاق التي تتوالى في كل الأزمنة محسنة للحاكم هواه ، مؤثرة هواه على رضا الله تعالى » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٣ ، ٣٧ ) فهو هنا يقدم نظريته بشكل عملي في جانبيها التحلي والتخلي ليقدم للمسألة الحلول المؤثرة . فيقدم مبدأ أخلاقيات التخلي عن الباطل والنفعية والنفاق والدعوة إلى ضرورة التحلي بالحق وبالمصلحة وبالصدق.

فهو ينتقد بشكل مباشر يدعو من خلال نظريته النقدية إلى ثلاث فضائل يجب التحلي بها في مقابل ثلاث رذائل يجب التخلي عنها .

كما يرى ضرورة إن تتوفر لدى العاملين في المجال الفني والكتابة الفنية الحس الأخلاقي لما لهذا المجال من أثر في حياة الشعوب والأفراد . وهذا يستدعي أن يكون الفن في خدمة تقدم الإنسانية . ولهذا نجد يقدم نقداً لهذا الجانب الإنساني وهذا النقد في حد ذاته إبداعاً . « ولئن كان تشبيه النقد الأدبي بالابتكار الأدبي أمراً هاماً . فإن الوزن المتزايد للنقد الأدبي يكون هاماً بالقدر نفسه بمقدار ما يسهم في عمل النقد الميتافيزيقي » . ( هيرماس ، ١٩٩٥ / ٢٩٧ ) . فممارسة النقد الأدبي يؤدي إلى ابتكار وإبداع في مختلف المجالات أدبية كانت أو غيرها . ولهذا يجب أن يكون الإبداع الفني .

النتائج محكوماً بالقيم الأخلاقية لذا يوجب على الكاتب أسساً أخلاقية منها ١- عدم الجري وراء الباطل ٢- رفض المنفعة الشخصية على حساب القيم الفنية ٣- عدم النفاق . وهذه الأسس توصل إلى رضا الله . هكذا يرى خلق الكتاب في المجال الفني .

هنا نجد في نظريته النقدية الحداثية أشبه بما نجده عند أهل الحضارة الغربية حيث نجد أصول نظرية المسؤولية عند الفيلسوف الألماني هانس يوناس في كتابه المتميز مبدأ المسؤولية أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية .

« يرى يوناس أن مخترعات التقنية المتواصلة والمتكاثرة أحدثت من التقلبات في أمور الحياة ومن التحولات في شؤون المجتمع ما لا يمكن تصور قدره ولا إحصاء أحواله ولا تبين مآلاته . كما يرى أنه لا مخرج لنا من هذه الوضعية الدائمة التبدل التي يتعذر فيها التنبؤ بما سوف تحول إليه

أمور الإنسان إلا بأن نجدد أخلاقياتها عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة كما أقمنا ميثاقاً من قبل بيننا وبين المجتمع» . ( ط. ع ، ٢٠٠٥ ، ١٢٤ ) ويقرر يوناس أن أول واجبات هذه المسؤولية الموسعة تحصيل الشعور بالخوف وأن الخوف المسئول ليس كغيره لأنه لا يمنع من العمل بل يحمل عليه وأيضاً لأنه يقترن بالرجاء فيتجنب الأسوأ ودفع الأفسد

« وقد صاغ مبدأه الأخلاقي الأساس الذي يحدد هذه المسؤولية المقترنة بالخوف في صورة الأمر الجازم على طريقة كانط في صياغة قواعده الأخلاقية المشهورة وهذا المبدأ هو التعالي لتأت فعلك على الوجه الذي يجعل آثاره تصور الحياة الإنسانية الحقة على وجه الأرض .» ( ط. ع ، ٢٠٠٥ ، ١٢٤ ) . فالعودة إلى المبادئ الأخلاقية ضرورة هامة في بناء وإعادة ترتيب أولويات المجتمع وهذا ما أشار إليه عبد الحليم محمود عندما أكد على الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة طريق العقل وطريق التصفية» ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٩ ، ٢٤١ )

كما يربط الرجاء بالعبادة فيقول «فتحقق الرجاء في الله أن يخلص الإنسان وجهه لله في العبادة» ( عبد الحليم . م ، ١٩٨٥ ، ١٧٤ ) . فهو يربط كل عمل بالشرعية على اعتبارها قاعدة للسلوك .

فإذا كانت « الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً » ( ط. ع ، ٢٠٠٥ ، ١٤ ) فإن هذه القاعدة هي الحاكمة في رغبة عبد الحليم محمود في تطريته النقدية من ضرورة البناء على أسس أخلاقية تبنى المجتمع وتخلصه من الآفات المهلكة .

ولذلك جاءت ثورته النقدية على منتجوا الكلام القبيح المرذول والخارج عن الخلق الفاضل ويقول « حكم الشعر المذموم وحكم صاحبه فلا يحل سماعه ولا إنشاده في مسجد ولا غيره كمنثور الكلام القبيح ونحوه» ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٣٢ )

فهو يرفض كل كلام منثور وكل مذموم وقبيح تحت أي إدعاء . كما يقول « إن كل ما يحدث من ذلك مخلاً بالأداب مثيراً للشهوة ، منافياً للفضيلة فهو حرام حرمة لاشك فيها» . ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ٣٨ ) . يرفض كل ما يخل بالأداب والحياء العام ويربطه بالحرام الشرعي . وهذه الرؤية الإسلامية للمجتمع إنما تحمي المجتمع من مفاصد قد تهلكه . ويقول « وقد ابتلينا في هذه الأيام بالكثير من ذلك بل اجتمعت الإعلانات .. عن طريق الصور العارية في الصحف اليومية وغيرها وما من شك في أن كل حال يؤدي في ذلك فهو سمت تمتنع عنه النفس الأبية والأخلاق الفاضلة» . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٣٨ )

هذه النظرة النافذة للمفاصد المنتشرة في المجتمع يرى ضرورة التخلي عنها بالعودة إلى الأخلاق الفاضلة . ولهذا يشير إلى أن « الإيمان حينما يتمكن من القلب يعصمه من قول الفحشاء ومن التغني بها ولكن الإيمان

أحياناً يكون مجرد تصديق لا ينتهي إلى عصمة الإنسان عن قول السوء وما من شك في أن عمل الصالحات من أهم ما يعصم الإنسان عن التردّي في مهاوي الضلال . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٢٦ )  
فهو هنا يؤكد على أهمية العامل الإيماني والوازع الديني في جعل السلوك الإنساني فاضل ولكن العمل الصالح يكون هو المعيار العاصم من الضلال .

ونستطيع أن نجمل أسس الفضيلة عنده في الإيمان والعمل الصالح فهو يركز على ما وقر في القلب وصدقه الفعل الخارجي .

فهو يربط الفضيلة والقيم والأخلاقية بالدين وما يحله وما يحرمه لأن الدين هو الإنسانية الحقة . ويحذر من الفحشاء والسوء والضلال والمذمومات القبائح والعري وهي أخلاقيات ينهي عنها ويدعو إلى التخلي عنها . كما يرفض مبدأ الفن للفن ويقول « الفن للفن هذا المبدأ الذي نحاربه باعتبارنا دعاة أخلاق وباعتبارنا دعاة مثل أخلاقية ثابتة » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٥٨ ) فهو داعي للفضيلة والأخلاقية على أسس ومبادئ « المبدأ الذي ندعو إليه ويدعو إليه علماء الدين في كل مكان ، ويدعو إليه فريق كبير من المفكرين والمصلحين على اختلاف طبقاتهم ومهنتهم ، هو المبدأ الذي كان سائداً في الحضارة الصينية القديمة مثلاً والحضارة الهندية القديمة والحضارة المصرية القديمة ، إنما هو الفن للفضيلة أو الفن للأخلاق أو الفن الموجه ، إننا نحارب الفن المنطلق ، الفن المتحرر ، الفن المكشوف الفن الإباحي ، الفن اللاديني » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٥٨ )

إنه يضع مبدأ لتصبح جميع الفنون أخلاقية ولا تخرج عن هذا الإطار فهو يربطها بالدين وبالفضيلة ويبعدها عن الإباحية والتحلل للأخلاقي . انطلاقاً من الحفاظ على بنية المجتمع والطبيعة وحتى تكون الحياة إنسانية تتمشى مع إنسانيته على وجه الأرض .

إنه يضع أسساً تقوم عليها الفنون جميعاً وهي الفضيلة والدين والخير والحق . ولذلك نشير بعد أن تعرفنا على خيوط التطرية النقدية عند عبد الحليم محمود وقيامها على قاعدتي التحلي والتخلي من أجل البناء الأخلاقي في المجتمع نرى أنه عندما يطغى الجانب النقدي على البعد الأخلاقي نلاحظ وجود نقص في البناء الفلسفي ويصبح هذا الاتجاه حاد يتولد عنه أخلاقيات غريبة عن المجتمع تحكمه وتؤثر على مكاسبه التقدمية وتدور في فلك اللاأخلاقيات . فيقول « ونعني بالأخلاق معناها الشامل الذي يتضمن التشريع الذي يحرم المنكر ويردع الذين يفعلونه » ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٨٨ ) . وهذا ما كان يحاول أن يعالجه من خلال نظريته النقدية الأخلاقية وهذا يؤكد أنه عندما يتلازم البناء الفكري النقدي مع القواعد الأخلاقية يصبح هذا البناء فاعلاً في جوانب الحياة وبهذا نجد أن هذه النظرية النقدية عنده تتسم بالشمول والعمق والحركة المؤثرة .

وهذا يؤكد المنهج الإسلامي التجديدي أو الحدائثي حيث «ينبغي للنظرية الأخلاقية الإسلامية أن تأخذ بمبدأ مقتضاه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لا محلية وعميقة لا سطحية ومركبة لا جمودية» (ط. ع ، ٢٠٠٥ ، ١٧٠) .

وهذه المبادئ الحدائثية من عمق وحركة وشمول تتحاذى مع ما وجدناه عند عبد الحلیم محمود . في نظريته النقدية والقيم الأخلاقية . ولهذا نجد رؤيته النقدية تؤدي في منتهاها إلى الإبداع والتقدم الحضاري .

### ٣- ثورة النقد والطريق إلى الإبداع

يقدم عبد الحلیم محمود نموذجاً عظيماً في بناء المجتمع والنقد الذاتي الإيماني حيث يرى بعين نافذة أوضاع يرى ضرورة تبدلها والعمل على إصلاحها. فمن زاوية نقدية يقول إن مذهب الوجودية في الحقيقة والواقع تآلفه كل بيئة سليمة وكل بيئة صحيحة إنه لا يسود إلا في البيئات المريضة التي لا ترى وزناً للقيم الأخلاقية ، ولا للدين ولا للحقائق المطلقة . وترى أن الإنسان من الألف إلى الياء مستقلاً من التقاليد وعن الدين وعن الحقائق وعن كل شيء في المجتمع . (عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٦٩) . ولهذا ينتقد المبادئ التي تستند إليها الوجودية .

لأن الحرية التي تدعيها الوجودية حرية مؤداها قلق ويأس وعبث وحيث ترى الوجودية أن الإنسان حر في سلوكه لأنه ليست هناك أي ماهية أو طبيعة إنسانية ترسم له هذا السلوك . وإلى نفس هذه النتيجة ينتهي القول باللامعقول وانتفاء المعنى» إن استبعاد العقل يعني استبعاد جميع المحاولات التي تفسر حياة الإنسان والتي تحدد له السلوك الذي ينبغي عليه أن يتابعه والغايات التي ينبغي عليه أن يترسمها والقيم التي ينبغي عليه أن يصوب إليها والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هي أن يصبح وحيداً داخل ذاته شاعراً بانعدام ما يهديه ومدركاً بالتالي لحرية ولمسئوليته إزاء سلوكها الحر . «واجتماع هذه الوحدة والحرية والمسئولية في الإنسان على ما بينها من ترابط وتناقض في آن واحد هو ما يخلع على الحياة الإنسانية طابعها اللاعقلي ويكشف عما فيها من مأساة ولذلك كانت اللاعقلية والشعور بالمأساة هي السمة الغالبة على الفكر العالمي في الربع الثاني من القرن العشرين وتظهر في كتابات الأدباء والفلاسفة وتتخذ عند كل منهم رسماً خاصاً . فتأخذ اسم الشعور بالمأساة عند جورج برنانوس واسم القلق عند مالرو واسم المصير عند جريرين واسم العبث عند كامو . وتنتهي كل عند اللاعقلية وانتفاء التبرير» (حبيب . س ، ٢٩)

فإذا كانت الوجودية تجعل من الإنسان متحرراً من الدين ولا يجد ما يهديه . وتجعل من المسئولية يأساً ومن الحرية قلقاً ومن سلوكه عبثاً فإن اليأس والعبث والقلق والمأساة وكل ما هو لا عقلي إنما مرده التخلي عن الهداء بالدين والافتداء بالوحي .

ولهذا يجد عبد الحليم محمود أن الوجودية تخلت عن الدين ولا تقيم أهمية للأخلاق متحرراً من تقاليده وعاداته وعن دينه .  
فهو يرى بعين ناقدة أن الوجودية تخلت عن القيم الأخلاقية كما أنها تنكرت للدين وتجعل الإنسان الوجودي منفصلاً عن تقاليد وعاداته الاجتماعية . وهذه نواحي يرى أنها ضرورية وهامة في بناء الإنسان الحديث . وأنه لا غنى عن الدين . ولكن الحداثة الغربية قامت على العقلانية البحتة وأغفلت الجانب الأخلاقي . ولذلك يرى أنه «اعتمدت الحضارة الحديثة على البشرية في مبادئها وقواعدها ، فكانت النظم الاجتماعية المختلفة والنظم الأخلاقية المختلفة وكان الهدم في كل يوم » (عبد الحليم . م ، ١٩٩٨م ، ٢٣٠)

فبسبب البعد عن الدين وجدت أنظمة اجتماعية وأخلاقية مختلفة عن الطبيعة الإنسانية وتسببت في انهيار أخلاقي . كما يرى أن هذه النظم تقوم على المصالح الذاتية على حساب الآخر وفي المجال الدولي يبني على التدمير للشعوب الفقيرة وفي المجال الاقتصادي يقوم على المنافسة غير الشريفة هذه هي حصيلة متميزات الحضارة الحديثة علم مادي لا يعرف القيم الأخلاقية السوية ويبني على الاستغلال وبنفس الرؤية النقدية.

« يقوم هذا النقد التفصيلي الموجه أو قل الوظيفي في توضيح كيف أن الأسرة الغربية وهي وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة ، خرجت عن القواعد الأخلاقية التي استنبطها هذا التطبيق من هذه الروح » (ط. ع ، ٢٠٠٦ ، ٩٩)

فالأثار الأخلاقية المترتبة على الأخذ بالحداثة الغربية أدت إلى إلغاء الكثير من القيم الأسرية وسيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصالات. و« إن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤثر في أخلاق المرتبطين بهذا النمط » . (ط ، ع ، ٢٠٠٦ ، ٧٩)

وماذا يجدي تقدم مادي وعلمي بحت دون تقدم أخلاقي راق يتمسك بالدين والقيم الدينية ؟

ولذلك يجد أن الإبداع الحقيقي في اتباع سبيل الدين حيث يري عبد الحليم محمود أن « سبيل الله بحسب القرآن السنة الشريفة يتبلور ويتمركز في التوحيد في مجال العقيدة والرحمة في مجال الأخلاق والعدل في مجال التشريع » (عبد الحليم . م ، ١٩٨٨ ، ١٠) فهو يجعل من الإسلام والعودة إلى التعاليم الإسلامية هو العاصم من هذا الانفلات الأخلاقي في النموذج الحديث الغربي . ويرى أن الرحمة والعدالة هما من روح الإسلام . كما يرى أن « العودة إلى الإسلام والاعتزاز بالإسلام أقوى ما يكونان في الجانب الثقافي سواء اتصل ذلك بالعقيدة أو اتصل ذلك بالتشريع أو اتصل ذلك بالأخلاق » (عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٧) فالدين يهدي إلى

الطريق الصحيح ولا يغفل المتطلبات الحداثية . وعن « المذاهب الاقتصادية والاجتماعية فقد رسم الإسلام إطار التحرك في مجالها بما سنه من تكاليف وقرره من قواعد .» ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ٦٢ ) فالإسلام يعطي تكاليف وقواعد تساير متطلبات البشرية دون نقص ولا تعارض .  
من هنا « وجدنا أنه لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه إبداعه على أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات إحياء العقيدة الأصيلة التي ينفرد بها وذلك لكي يتمكن من حفظ وجودة » ( ط.ع ، ٢٠٠٦ ، ١٤٤ )  
فالإبداع الحقيقي يجده المسلم في العودة إلى أصوله الدينية والتمسك بالعلم وبالقيم الإسلامية . والمعيار الإسلامي للعلم هو أساس الخيرية وغايته الخير والعلم تقرب وعبادة . فالتمسك بالدين والعمل بروح الشرع هو الإبداع الحقيقي .

«ومفهوم العلم بالمعنى الإسلامي أوسع دائرة ، إنه المعرفة بكل نافع من الأمور ، إنه المعرفة بالكون وبما وراء الكون ، بالوجود المادي وبالوجود الروحي ، إنه المعرفة بالأفاق وبالأفان وفي نطاق ذلك يدخل العلم بالمادة أو العلم بالمفهوم الحديث ، وهذا المفهوم الحديث هو اصطلاح حديث وهذا المفهوم هو العلم هو القواعد التي بنيت على الملاحظة والتجربة والاستقراء » ( عبد الحليم ز م ، ٢٠٠٣ ، ٦٨ )  
من هنا كان الإبداع الحقيقي في الأصول الإسلامية الحقبة التي تجمع بين التنمية والحفاظ على الأخلاق بعيدا عن السيطرة الاقتصادية في النموذج الغربي . لأن « الآفة الخلقية التي تنسب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأدائي العولمي هي بالذات الإخلال بمبدأ التزكية وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق .» ( ط.ع ، ٢٠٠٦ ، ٨١ ) .

ولذلك نجد أن ما يسمى بالحضارة الغربية من منظور المعيارية الإسلامية ليست إلا تنمية جانب على حساب الأخلاق ما يؤدي إلى هدم بنية المجتمع الإنساني فإذا كان إبداع العقل الحضاري في الجاني المادي معدوم الضمير فهو لا يمكن عده إبداعاً كاملاً لأنه ضد الحياة الطبيعية بشكل من الأشكال . كما أن الحرية الوهمية التي يتستر وراءها الغرب تحتاج إلى التعقيل الإيماني والترشيد الرباني .

وقد « لجأت الحضارة الغربية الحديثة فيما وراء الطبيعة إلى العقل ، ولجأت في الأخلاق إلى الضمير ، فالعقل هو الذي يؤسس ما وراء الطبيعة والضمير هو الذي ترجع إليه في الأخلاق . لكن تخبط العقل ، لأنه يختلف من إنسان لآخر ، ومن بيئة لأخرى ومن زمن لزمان ومن مكان لمكان . ومن ثقافة لأخرى . وأخذ الضمير من جانبه أيضا يوحى بإحياءات مختلفة ، فالضمير ليس إلا أثراً للبيئة وللثقافة وللوسط الذي يعيش فيه . ليس الضمير معصوماً قط ، وإنما لفكرة خرافية كون الضمير معصوماً .

والضمير إذا تخلص من الدين فإنه يوحى بالفساد كما يوحى بالصلاح لأنه ابن البيئة ، فإذا كانت البيئة إجرامية فالضمير إجرامي ، وإذا كانت البيئة صالحة فالضمير صالح ، وإذا كانت البيئة أوربية فالضمير أوربي ، وإذا كانت البيئة شرقية فالضمير شرقي . وليس هناك إذن شيء ثابت مستقر معصوم إسمه الضمير . وليس هناك قضايا يتفق عليها العقل فيما وراء الطبيعة . وتخبط العقل وتخبط الضمير» . ( عبد الحليم . م ، ١٩٩٨ ، ٢٢٤ ) .

هذه هي حمال الحضارة الأوربية التي تعتمد على العقل الذي يتخبط والأخلاق الأوربية التي تؤخذ من الضمير المتخبط . كانت النتيجة ذلك الوضع المتناقض بين التقدم العلمي والإنحاط الأخلاقي . وكان لزاما على دعاة الحضارة والمدنية تقدير الأخلاقيات من خلال الالتزام تجاه العنصر البشري ومراعاة حدود الآخر والعمل على التآخي في إطار الإنسانية التي تعمر ولا تدمر والحرص على رضى الرب من خلال كسب ود العبد . ولذلك يمكن معه القول بأن « العقلانية في الحضارة الغربية الحديثة على الرغم مما أتت به للإنسان من مكتسبات وقدرات مختلفة ، حضارة ناقصة لخلوها كليا من اليقين في نفع هذه المكتسبات ونجوع هذه القدرات مما يدعونا إلى طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعمان التخلق الديني الذي هو وحده يورث هذا اليقين » . ( طه . ع ، ٢٠٠٥ ، ٧٦ ) .

فلا أحد ينكر المكتسبات المادية للحدثة الأوربية ، ولكن لا يمكن تلاقي نواقصها إلا بالرجوع إلى الدين . « وربما يبدو لأول وهلة أن العلمانية لا اعتراض لها على الجانب الأخلاقي في الإسلام لكن عند التأمل والتحقق نجد بينهما خلاف أكيد في موضعين . الوضع الأول في مجال العلاقة بين الجنسين والموضع الثاني أنهم لا يحبون أن يربطوا الأخلاق بالدين . وإنما يريدون أن يقيموها على أساس فلسفي أو عملي نفعي أو يراجماتى بعيدا عن الدين وترغيبية وترهيبية . فالأخلاق الدينية عندهم في موضع الاتهام أما الأخلاق المدنية فهي أقوم قليلا وأهدى سبيلا » . ( القرضاوى . ع ، ٢٠٠٠ ، ٤٢ ) .

وهذا التناقض الذى أحدثته الحضارة الغربية لا يمكن علاجه إلا بالعودة إلى الأصول العقيدية والإيمانية الصحيحة . وإذا جاز أن نقول أن هناك طرفان أو تياران متقابلان حيث يري تيار بضرورة الحدثة على الطريقة الغربية وفي المقابل تيار يقاوم على أساس الرجوع إلى الأصول أو ما يسمى بالأصالة . فإننا نجد أن عبد الحليم محمود يأخذ اتجاهها يؤكد من خلاله على القيم الأخلاقية ويجعل أساسه الخيرية فهو يجعل الدين حاكما للأخلاق والأخلاق حاكمة للعلم .

« ويرى هابريمان أن الخطاب الفلسفي للحدث هو في المقام الأول خط تواصل رقيق بين تيار يمثل إرثاً عقلياً متجدداً في الغرب يرفض التنازل عن مكتسباته التي جمعها عبر سنين طويلة . وبين تيار تجدى يميل إلى العدمية أحياناً . يرفض كل مكتسبات العقل لإعادة تشكيل هذا العقل ذاته . وهو أيضاً محاولة لإعادة تشكيل الوعي الغربي ثقافياً . وذلك باختراق حدود الوطنية الضيقة ومعاودة طرح تداعياتها الفكرية والسياسية طرحاً موضوعياً جديداً » . ( عمر . م ، ٢٠٠٥ ، ٣٧٠ ) .

ولأن الحدث هو بمعنى من المعاني إفراس لأطر متشابهة تصب فيها الثقافات الوطنية دون أن تفقد خصوصيتها . فإذا كانت هذه هي نظرة هابريمان عن الحدث والتيار المقابل فإننا نجد عبد الحليم محمود لا يرفض المكتسبات الحديثة بقدر ما يتحفظ على ضرورة أن تستند إلى القيم الأخلاقية الدينية لأنه يرى أن هذه المأساة وهذا التناقض في الحضارة الغربية إنما مرده إلى البعد عن الأخلاق والدين . ولن يكون الإبداع . إبداعاً لصالح الإنسانية إلا إذا كان بناءً للإنسانية وليس هادماً للقيم الأخلاقية .

« إن الحضارة الحديثة تقول العلم لا صلة له بالأخلاق وتقول العلم لا أخلاقي والعلم في نظرها لا شأن له بالخير والشر . لكن الإسلام يجعل أسس العلم متمسكة بالخير ويجعل غايته منغمسة في الخير ويجعل من العلم قربى إلى الله ويجعل منه عبادة لله ومن هنا كانت حضارة الإسلام حضارة رحمة وهداية لا حضارة تدمير وتخريب » ( عبد الحليم ، م ، ١٩٩٨ ، ٢١٧ ) .

هذا الفصل الحدائى الغربى بين العلم والأخلاق والعلم والخير والشر لا يقره الإسلام حيث يدعو إلى جعل العلم قربى إلى الله ومن هنا تكون الرحمة والبناء المجتمعي . فإذا كان « دور كايم اليهودي يعمل بمعاول هدامه في كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية وأخذ تلميذه الأكبر ليفي بريلى ينهج منهجه ويسير على طريقته في علم الاجتماع وفي علم الأخلاق . وكتاب ليفي بريلى الأخلاق وعلم العادات مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل » ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ٢٢٥ ) .

هنا يرى عبد الحليم محمود أن هذه الرؤية المتدنية للأخلاق والقيم لا يمكن درء مفسدها والعمل على علاجها إلا من خلال ربط الأخلاق بالدين من خلال قوله « إن أمر العقيدة وأمر الأخلاق وأمر التشريع وأمر النظام المجتمع كل ذلك . مرده إلى الله سبحانه وتعالى » . ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٨١ ) .

فالدين وحده هو القادر على درء مفسدات الحدث الغربية وبالتالي « يترتب على هذا أن الخروج من هذا التردي لا يمكن أن يتأتى على يد من كانوا سبباً فيه ، أهل اقتصاديات كانوا أو أهل معلومات أو أهل تقنيات .



فأين إذن نلتمس الأخلاق التي تقدر على مواجهة آفات هذا النظام الكاسح وتقويم إعوججاته لفائدة البشرية . ( ط . ع ، ٢٠٠٦ ، ٨٦ )

فالخروج من المأذق الأخلاقي الحدائثي العولمي هو الركون إلى التعاليم الإسلامية الصحيحة . بمعنى « أحقية الإسلام بدرء هذه الآفات » ( ط . ع ، ٢٠٠٦ ، ٨٦ ) . لأن الدين الإسلامي هو الأقدر على ذلك .

لأن « الإسلام يضع لنا معالم هادية وقواعد حاكمة وضوابط عاصمة في كل هذه المجالات » ( القرضاوي . ي ، ٢٠٠٠ ، ٣٨ )

فلنا في التعاليم الإسلامية ما يكفي لبناء مجتمع حدائثي عظيم .  
ولذلك « هذه النواحي كلها وكثير غيرها وفيما يتعلق بالثقافة الغربية الحديثة والثقافة النظرية يجب أن نكون بعيدين عنها كل البعد وأن نتبع في هذا الجانب الإسلامي وحده نجعله الأساس ، نجعله المصدر الموجه » ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٦ )

فهو يرى أن نأخذ الأساس والمصدر الموجه لنا من روح ديننا الإسلامي . ولا يرضى بالنموذج الغربي مثلا لما كشفت عنه الأحداث من تناقص وتردى .

« وهذه النواحي كلها تجعلنا حذرين فيما يتعلق بالقسم الثقافي من الحضارة الحديثة بل يجب أن نكون بعيدين عنه كل البعد . وأن تصدر عن ذاتية إسلامية . وعن مبادئ إسلامية . وعن قاعدة إسلامية وعن جو إسلامي » . ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٧ ) .

إنه يتنكر للأوضاع اللاأخلاقية في النموذج العلماني الحدائثي الغربي . ويحذر عنه ويدعو إلى البعد عن هذه الآفات والأخذ عن الإسلام ومبادئه وقواعده حيث يكون العاصم من التردى الخلفي والثقافي الظاهري .  
ويقول « والنتيجة التي أريد أن أنتهي إليها هي العودة إلى الإسلام » . ( عبد الحليم . م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٧ ) .

فهو يرى في العودة إلى القواعد الإسلامية إنما هو إبداع حقيقي لصالح نفع الإنسان . وإذا كان هناك تقصير فمنهم أنفسهم فيقول « إذا كان المسلمون قد تأخروا في هذا الجانب فليس ذلك ذنب القرآن ولا ذنب الإسلام وإنما هو ذنب تكاسلهم وخمولهم وهم بذلك التأخير آثمون إسلاميا . إنهم آثمون في نظر الإسلام » . ( عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٥٧ ) .

فهو يرجع تأخر العالم الإسلامي للى تقصيرهم في التحصيل حسب القواعد الإسلامية والعمل بما يرشدنا إليه . كما أنه يرجع إلى فهم قاصر لروح الإسلام الحقيقي الذي يدعو إلى التقدم والنهوض والإبداع .  
والإبداع يكون بالعمل لأجل ما هو أعلى وأسمى ولا يمكن أن يكون الإبداع بالعمل لأجل ما هو أقل ، وما هو أعلى يكون غايته إيمانية لا تتعارض مع الشعور الديني الكريم .

والمعيارية بين الأعلى والأقل ، هي المعيارية الأخلاقية التي تقيم للدين وزنا وتجعل منه مدداً لأن الدين هو الذي يضمن صدق الأفعال ويحسن السلوك من أجل بغية الرضى الإيماني المنزه عن الهوى والصغائر. بل يوجه المقاصد للخيرية القسوى .

ومن أسباب الإبداع ودوافعه أهمية الاجتهاد في الإسلام حيث « معناه أن يحاول المجتهد ما استطاع وأن يحاول ما أمكنه وأن يربط بين حادثة حدثت جديدة وبين قاعدة إسلامية موجودة. أو أن يدخل في نطاق قاعدة إسلامية عامة حادثة من الحوادث التي حدثت جديدة. » عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٦٨

فالاجتهاد مرده إلى القواعد الإسلامية ولا يخرج عنها وهو طريق الإبداع والتعاطي مع المستجدات . فلا يقف المسلم محلك سر . ولكنه عليه أن يجتهد ويبدل قدر طاقته .و« في جو الإيمان لا يتأتى مطلقاً أن يكون الأدب للأدب وإنما الأدب للأخلاق للفضيلة لترقية الفطر لإثارة الشعور الديني . لكل هذه المعاني . كذلك فيما يتعلق الفن للفن » ( عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٧٦ ) .

إنه يجعل الإبداع مقنن شرعاً ومرتبب بالفضيلة حيث يكون الفن للفضيلة والأدب للأخلاق وهكذا . يرجع أمر إلى الدين . كما أنه يرجع ويحدد مجال العقل الذي يمكنه الممارسة والتعاطي مع المستجدات في مجاله بحرية ويكون إبداعه الحقيقي . هذا المجال هو ما كان من قبيل العلم والفن . مجال الحس والمادة ومجال الوجدان والذوق والمجال الفني . وقسم الرياضيات وقسم الإلهيات وغيرها.. ويقول : « هناك المجال الذي يسرح فيه الحس ويتجلى معالمه وهو المادة وسمى العلماء المحدثون مجال الحس علماً . وهناك مجال يلعب فيه الوجدان والذوق الدور الأول، وسمى العلماء المحدثون هذا المجال فنا – وهناك مجال هو من شأن العقل البحت وهذا المجال ينقسم إلى قسمين قسم الرياضة وهو يقين كله وقسم الإلهيات حينما تقوم على العقل وحده وقسم الأخلاقيات بمعناها الواسع حينما تنبع عن العقل وحده وهذا القسم هو الفلسفة» (عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ٦٩) إنه يقسم المجال أمام الإبداع الإنساني ويحدد المجالات التي يمكنه الخوض فيها والإبداع لأنها تأتي بجديد ودائماً تكشف عن الأسرار الكونية. أما الاستدلال على وجود الله لا يأتي بجديد لأنه في النهاية يثبت ما هو ثابت بالفعل ويؤكد ما هو مؤكد فلا جدوى فيها .

ويقول : « إذا كان هناك حديث في مسألة الاستدلال فإنه لا يكون بشأن الإلهوية إنها فطرية إنما يكون بشأن النبوة » . (عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٨٣).

فالألوهية ثابتة بالفطرة ، وحديث القرآن على العناية بالإنسان وعن الحكمة الإلهية ليس لإثبات وجود له ولكنه حديث عن الحكمة والإبداع الإلهي والعناية الإلهية . فوجود الله بديهي والبيهي لا يحتاج إلى دليل . بل يذهب إلى أن من المفاصد إذا جعلت الاستدلال عن وجود الله مشروعاً لأنه يكون إنكاره مشروعاً . وقد يقصر العقل ولا يصل للمطلوب فيضل الطريقة . والله أعلا من استدلالنا وأقول من استدلالنا والنتيجة هي أن الدين مقدس لا قبل للعقل به .

ويذكر من المسائل العملية في مجالات الإبداع التربوية الحسنة . والمناهج المستقيمة تتوقف عليها الأخلاق وتؤخذ من الأخلاق . فيقول «كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة ، كيف نربي الناشئين تربية حسنة . وماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم كل هاتيك المسائل تتوقف عليها الأخلاق أو تستمد هي من الأخلاق » . (عبد الحلیم، ٢٠٠٣، ١٨٩).

إنه يرجع مسلكنا في الحياة والتربية الحسنة وقيادة البلاد وكل هذه الأمور تؤخذ من الأخلاق فلا مناص من القيم الأخلاقية من أجل الإبداع والحدثة العصرية.

بل يجعل أسس الإبداع مرهون بالتربية الفاضلة . حيث يؤسس الإبداع في مجالات الحياة قيمة الأخلاقية . ويربط بين البناء المنشود للمجتمعات الحديثة بما يقدم إليها من أسس تربوية تحت على الفضائل وترعى القيم الأخلاقية . ويجعل سبيل الإبداع أن يكون على أساس الاستعداد ثم التعهد بالتربية القائمة على بث الفضائل.

فيقول « يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد ويتعهدوهم بالتربية وتكون فاضلة » . (عبد الحلیم، م / ٢٠٠٣، ٥٣).

فهو يحدد الأسس التي تهئ للإبداع مكان طيباً وهي الاستعداد والتربية والفضيلة فهذا المثلث يخرج فرداً صالحاً مبدعاً في مجال عمله «ولقد أهتم أفلاطون بالتربية وبالإصلاح الديني» . (فيصل . ب، ١٣)

وهو يقدر ما ذهب إليه أفلاطون ويقدر له موقفه « كان رأي أفلاطون له وزن يتحدث عن الطبقات ومما ينبغي أن يكون عليه كل طبقة وعند حديثه عن الطبقة الفضية وهي طبقة الجلد تعرض بصورة خاصة وبصورة عامة إلى الواجب » . (عبد الحلیم، م ، ٢٠٠٣، ٥٢) فهو يولى عناية بضرورة التنشئة والتربية حتى نصل إلى مبدعين نافعين.

ويقول « وهذا هو رأي أفلاطون وهو رأي يشبه في كثير عن جوانبه الرأي الإسلامي بيد أن الرأي الإسلامي يمتاز بالدقة والاتزان والبعد عن جو الأساطير » . (عبد الحلیم، م ، ٢٠٠٣، ٢٥٦).

وهذا ما يراه من عظمه الإسلام الذي يمتاز بالدقة والاتزان في صناعة الأجيال إذا اتبعت الأفكار الإسلامية الخالصة والبعد عن أفكار الحداثة الناقصة .

ويرى أن أساس الإبداعات إنما تنبنى على أركان أربعة وهي الفضيلة والدين الخير. والحق.

ونقول في ذلك « الأساس الذي يقوم عليه إنما هو الفضيلة والدين والخير والحق » . (عبد الحلیم ، م / ٢٠٠٣ ، ٥٨).

وهي انطلاقات من مبادئ أخلاقيات الإنسانية وهذا يتفق مع مبدأه الذي يدعو إليه فيقول المبدأ الذي ندعو إليه إنما هو الفن للفضيلة أو الفن للأخلاق أو الفن الموجه . فهذا هو الإبداع الحقيقي الذي يستمد من خلال الرجوع إلى الأصول الدينية الإسلامية التي تمهد الطريق إلى الإبداع بكل نواحيه المادية والروحية .

#### ٤- ثورة النقد والحرية

هل كانت ثورة عبد الحلیم محمود النقدية تنطلق من مجرد كشف النواقص أم تتطلع إلى بلوغ الكمال ؟

فإذا كان الإنسان يريد تحقيق ذاته من خلال منجزاته وأفعاله وهنا يكون عليه أن يختار الطريق الذي يلبي احتياجاته ويسهم في بناء شخصيته . وهنا يرى عبد الحلیم محمود أن اتجاه أصحاب المذاهب المادية لم يستطيعوا بلوغ هذه الدرجة من الوعي الذي يعطي للإنسان حريته الحقيقية مثلما نجده في طريق الشرع الذي يعتبره كله خير في اتجاه بناء الإنسانية . وهو طريق يقوم على أسس ثابتة ومبادئ حقيقية . ولكن على العكس يجد في « الوجودية وهو مذهب يدعو كل إنسان أن يتحقق وجوده حسبما يرى وتبعاً لما يريد ، غير متقيد بعرف ولا عادات ولا تقاليد ولا دين ولا أوضاع أيا كانت وهو إذن يهدم نفسه بنفسه . لأنه يقوم على أسس ثابتة ولا ينتهي إلى مبادئ حقيقية » . ( عبد الحلیم ، م ، ١٩٨٥ ، ٢٨٤ )

وترجع ثورته النقدية هنا إلى أنه يعتبر تحقيق الوجود الإنساني يعتمد على أسس الدين ويراعي العادات والتقاليد أي لا بد أن يقوم على أسس سليمة ويتبنى مبادئ حقيقية . وكل هذا لم يجده في الفلسفة الوجودية لأنها تهمل العامل الديني والوازع الأخلاقي متغافلة كل موروث من عادات وتقاليد وأعراف تعارف عليها الإنسان في سبيل أن يحقق الإنسان وجوده وفقاً لما يراه وما يريده ولا يتقيد بقيم . أي لا ضابط ولا رابط له . وهذا الأمر يؤدي في النهاية إلى الهدم في البناء الاجتماعي والإنساني كما أنه يفقد الأسس القيمية ويتنكر للمبادئ في سبيل الأهواء الذاتية .

« فالوجودية إذن اختراع إبليس ، لإخراج طائفة من البشر عن نطاق السجود لله إلى نطاق السجود للأهواء » . (عبد الحلیم . م . ١٩٨٥ ، ٢٨٤).

حيث أن الإنسان يسعى لتحقيق مطامحه وأهواءه وفقا لهواه الشخص  
« وهذا هو مذهب يظهر دائما في عصور الإنحلال وفي البيئات المنحلة لا  
وجود له في عصور الجد ، ولا في بيئات الجادة » . ( عبد الحليم . م ،  
١٩٨٥ ، ٢٨٤).

فهو يشن ثورة عارمة على الوجوديين الذين ينتكروا للدين ويخضعوا  
إلى نزواتهم وأهوائهم منكرين للقيم الأخلاقية التي تضبط السلوك الإنساني  
من خلال الشريعة .

لأنه يعتبر أن الشريعة « إنها أولا وقبل كل شيء قاعدة للسلوك » .  
( عبد الحليم ، م ، ١٩٨٥ ، ٢٢٦ ) .

ومن خلال هذه الزاوية الإيمانية المرتبطة بالشريعة يجد أن الإنسان قد  
تحرر من أهوائه وعبوديته إلى الحرية العظمى التي لا يخضع فيها لأى  
شئ مدركا أن الله وحده هو مالك الملك ولا معبود سواه .

هنا يتحرر الإنسان من ربه الأهواء مسترشدا بالشرع « وتكون جميع  
أعماله الاختيارية موزونة بميزان الشرع ، وموقوفة على توقيفاته » . ( عبد  
الحليم ، م ، ١٩٨٥ ، ٢٤٧ ) .

فالحرية هنا هي الخلاص من الماديات والأهواء إلى الحرية الحقيقية  
التي تعتمد على إرضاء الرب وحدة وأنه لا معبود سواه . وتكون المعيارية  
للأفعال موقوفة على الميزان الشرعى هنا تكون الحرية الحقيقية التي تعلى  
من شأن الإنسان وتفيد الإنسانية من خلال سياج الدين .

وهذه الدعوة إلى الرجوع للدين على أساس أنه معيار آمن للفعل  
الإنساني نجدها عند سورين كيركجارد الذى يرى أنه لا مفر من الرجوع  
إلى الدين عندما أشار إلى أهمية العودة إلى الدين مهما طال الاستغراق فى  
المادية حيث قال « وحتى إذا أصبح دنيويا خالصا، فلا بد أن يعود إلي الدين  
مرة أخرى » . ( على ، ع ، ١٩٨٠ ، ٣٧٢ ) . وعلى هذا فإن الحرية الحقيقية  
هى فى الرجوع إلى الدين الذى يحزر الإنسان من العبودية فهو يخرج من  
الثورة النقدية إلى الدعوة للحرية الإنسانية التى تجعل من الشريعة معيارا  
وميزانا للأفعال الإنسانية رافضا العبودية المادية . كما يدعو عبد الحليم  
محمود إلى مقاومة الأهواء ومطالب النفس وهو ما يسمية بالجهاد من أجل  
الخلاص من المطالب المقيدة للحرية ويقول عن هذا الجهاد « إنه فرض  
يتسع مداه ويختلف بحسب الظروف والملابسات وهو فرص تختلف صورة  
باختلاف الحاجة إليه فى السلم والحرب ، والجهاد فى السلم استعداد لا يفتر  
، إنه استعداد معنوى يقوى الإيمان ، ويثبت الاعتماد على الله . وهو  
استعداد مادي لا يقتصر على زاوية من الزوايا المطلوبة للقوة » . ( عبد  
الحليم ، م ، ١٩٨٨ ، ١٥ ) .

فهو يرى أن مجاهدة النفس أو الجهاد بمعناه العام والخاص إنما هو  
يقوى الاعتماد على الله . وهو أمر يحتاج إلى استعداد نفسي ومادي لا يفتر .

ويقول «الجهاد أنواع كثيرة جهاد النفس لكى تتزكي وجهاد الأسرة لكى تستقيم – نقي أنفسنا بالجهاد ونرشد أهالينا إلى الفضائل ونبعدهم عن الرذائل». (عبد الحلیم ، م ، ٢٠٠٣ ، ٢٤٧). فالتزكية والاستقامة والإرشاد إلى الفضيلة من جملة التحرر من قيود النفس ودعوة إلى التحلى بالفضائل. ويقول « شرع الجهاد فى الإسلام دفاعا عن النفس وردا للظلم وتحطيما للطغيان وتحريرا للشعوب وفتحاً لأبواب الدعوة إلى الحق والهداية والخير ». (عبد الحلیم ، م ، ١٩٨٨ ، ٢١).

فهو هنا يتحدث عن حرية الإنسان وحرية الشعوب حيث يكون الجهاد دفاعا عن حرية النفس وحرية الإنسانية وردا للظالم والطاغي ونصرا للحق والهدى والخير.

وأن الإيمان يجعل من الإنسان قويا ويعطيه حافزا داخليا يمنحه القوة «إن الحافظ الذاتي الذى يولده الإيمان بالله واليوم الآخر قوة فوق كل القوى إنه يقبض على زمام العقل بالحق والبرهان من الله. ويقبض على ناصية القلب بعاطفة محبه الله وابتغاء رضاه والثقة بحكمته. ويقبض على زمام النفس بعاملى الخوف من عقاب الله والطمع بثوابه العظيم. إنه يقود الإنسان ويسوقه من جميع أركانه الداخلية». (عبد الرحمن . ح ، ١٩٩٦ ، ٢٠٣). فالإيمان يعطى الإنسان قيما أخلاقية عظيمة ولا يخشى إلا الله ويهتدي بالإيمان إلى طريق العقل السليم ويعصم قلبه بجب الله ورضاه فيهتدى عقلا وقلبا وروحا وهذه أعظم ما فى الهداية بالهدى الرشيد . ولذلك يدعو عبد الحلیم محمود إلى نقد الأوضاع الخالية من الإيمان والعقيدة ، والرجوع إلى الأخلاق الدينية التى تدعم حياة الإنسان وتقويه وتحرره من الكثير من القيود والعقبات وتجعله حرا وينطلق إلى حرية لا يعرفها إلا قوى الإيمان.

« إن قيمة القيم فى كل دين هى الإيمان به وبتعاليمه غير أن الإيمان فى الإسلام ليس من أجل الله ، فانه غني عن العالمين بل هو من أجل الإنسان». (الجابرى . م ، ٢٠٠١ ، ٥٩٣). ولذلك فالمؤمن الحق يتحرر بقدر إيمانه وقوة عقيدته. ولهذا يقول عبد الحلیم محمود أن الإيمان يحرر المؤمن . كما يرى أن المؤمن الحق يتحرر من الجبن والخوف من الموت فيقول « إن المؤمن الصادق الإيمان لا يعرف الجبن ولا يستر له الشيطان موسوسا له بالخوف من غير الله. وكما حرر الإسلام المجتمع الإسلامى من خوف الموت فقد حرره أيضا من هم الرزق». (عبد الحلیم ، م ، ١٩٨٨ ، ٣٠).

فالحرية هنا تجعل المسلم شجاعا لا يخشى غير الله ولا يبالى لوساوس الشيطان كما أنه يعتمد على الله فى الرزق وفي كل شىء . «فالقيم الإسلامية تظل عند المسلمين هى القدوة والمثال المحتذى». (مرحبا ، م ، ١٩٩٥ ، ٤٢٥).

« وقد حرر الإسلام بموقفه هذا المجتمع الإسلامي من أن يكون هم الرزق سببا في ضعفه أو ذلته ». (عبد الحليم ، ١٩٨٨ ، ٣٢).

فالحرية بكل معانيها يجدها عبد الحليم محمود في التمسك بالدين والتصرف وفقا لتعاليم الشرع والعبودية لله تعالى هي حرية من الكل. إنه يريد أن يدعم الأسس الأخلاقية التي تستمد روحها من الشرع . فإذا كانت الحرية الفردية هامة فهي كذلك بالنسبة للمجتمعات والشعوب على المستوى العام فالحرية أمر حيوى وهام « ولقد أدرك كيركجارد بإحساس غريزي قاطع بأن المجتمع الذي يدعى أنه كل شىء وأن أفراده لا يساؤون شيئا هو مجتمع ينحط دائما إلى درجة تدمير ذاته وتدمير مواطنيه في نفس الوقت ». (على . ع ، ١٩٨٠ ، ٣٧٥). بمعنى أن المجتمعات التي يذوب فيها الفرد هي مجتمعات تسلب حرية أفرادها وبالتالي تدمرهم وتدمر نفسها . وهو يرفضها ويدعو إلى الحرية وإن الحرية هنا تحفظ على الإنسان . إنسانيته كما تحفظ السياج الاجتماعي أيضا . فإن أخلاق الحرية والقيم الأخلاقية التي نادى بها المفكرون إنما تحفظ المجتمعات من الدمار لأن فقد الحرية ، يدمر الإنسان في ذاته وفي مجتمعه .

وعلى ذلك يرى عبد الحليم محمود أن صناع القرار والولاية لا يجوز لهم التتكر لحرية الأفراد ويقول «من يتولى ولاية لا يجوز له أن يكون عابثا بالقول أو بالسلوك» (عبد الحليم م، ٢٠٠٣ ، ١٧) .

فإن مفهوم العبيثية يحمل في طياته السطو على حريات الآخرين ولذلك من الخطورة أن يمارس العبيثية سواء قولاً أو فعلاً كل من يتولى الولاية فهؤلاء لا يجوز لها العبث بحريات الآخرين وهذا يعني الحرص على الأخلاق والقيم الأخلاقية الحاكمة بين الفرد والجماعة . ويقول «هؤلاء لا يصلح بهم مجتمع ولا تستقيم لهم به الأمور » (عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٨) لإستلابهم حرية المجتمع كما أنه يربط بين الخطيئة والعبيثية . حيث أن العبيثية هي خطيئة مذمومة . ولذلك فإن أمثال هؤلاء العبيثيون لا يصلحون للمجتمعات ولا يسلمون من الخطيئة ويقول « الأمن في المجتمع فإنه يقاس بدرجة الإيمان في الأفراد » (عبد الحليم . م ، ١٩٩٩ ، ١٣١) . ولهذا يبني قاعدته الأخلاقية على الربط بين الأخلاق والدين ويقول «إن الدين إلهيات وأخلاق تستند إلى الوحي والوحي معصوم» . (عبد الحليم ، م ، ٢٠٠٣ ، ١٩١)

فهو يرى أن الأخلاق تعود إلى الدين وأن الدين هو منتهى الحرية التي تحرر الإنسان من العبودية المادية التي تدمر إنسانيته. ولهذا يشن ثورته النقدية على المادية وكل ما يكبل حرية الإنسان بالقيود. ويدعوا إلى التحرر باللجوء إلى الشرع والدين . وهذه الحرية هي حرية حقيقية تجعل من الإنسان فرداً مبدعاً يساهم في بناء الحضارة الإنسانية على أسس دينية ومبادئ أخلاقية رشيدة . ومن هنا يمكن القول بأن الأصول النقدية عند عبد

الحليم محمود تقوم على تلافي نواقص الفلسفات المادية باتباع الطريق الأكمل والطريق المسدد بالشرع فيمهد للعمل المبدع بالحرية الإنسانية .

وختاماً نرى أن عبد الحليم محمود يدعو إلى العودة إلى القيم الأخلاقية التي تستمد مشروعيتها من الدين الإسلامي ورأينا كيف أن أصحاب الفلسفات الوجودية مثل هامان وكير كجارد يدعون إلى تجاوز قصور العقل بالقفز أو التجاوز إلى المدرج الديني . وأشرنا إلى أن الشريعة هي قاعدة للسلوك الإنساني الذي يجعل من الدين معياراً للأفعال والسلوك فيتحرك الإنسان من قيود الماديات إلى الحرية الحقيقية حيث لا معبود إلا الله . كما أشرنا إلى أن الدين الإسلامي يدعو إلى العلم والتقدم العلمي وأن نواقص الحضارة الغربية يمكن علاجها بالرجوع إلى القيم الأخلاقية . ولهذا يقيم عبد الحليم محمود نظريته النقدية على قاعدتي التخلي والتحلي من أجل البناء الأخلاقي والإبداع . ويرى أن الطريق الكامل للحكمة يكون بالعقل والتصفية وتزكية النفس . أما الاعتماد على جانب واحد فقط يؤدي إلى النقصان ، ولهذا يدعو إلى التكاملية بين الجانب الروحي والمادي .

وخصوصاً أن الإسلام يضع مبادئ ومعايير أخلاقية ينطلق من خلالها البحث العلمي النافع للبشرية الذي يبني ولا يهدم . ولهذا جاءت نظريته النقدية من أجل البناء الإنساني والإبداع والحرية الإنسانية.



## أهم المراجع

- أحمد محمود صبحي - ١٩٨٣ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي  
العقليون والذوقيون أو القطر والعمل - دار المعارف .  
توفيق الطويل - ١٩٧٦- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها - دار النهضة  
العربية.
- حبيب الشاروني - فلسفة جان بول سارتر - منشأة المعارف بالإسكندرية  
حسن حنفي - ١٩٨١ قضايا معاصرة (٢) في الفكر الغربي  
المعاصر ط١- دار الفكر  
- ١٩٨٨ ط١ التراث والتجديد (١) موقفنا من التراث - من  
العقيدة إلى الثورة - دار الفكر .
- طه عبد الرحمن - ١٩٨٩ العمل الديني وتجديد العقل - ط٤ - المركز  
الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب .  
- ٢٠٠٥ سؤال الأخلاق - المركز الثقافي العربي - ط٢ -  
الدار البيضاء - المغرب  
- ٢٠٠٦ روح الحداثة - تأسيس الحداثة الإسلامية- المركز  
الثقافي العربي - ط١ - الدار البيضاء - المغرب  
عبد الحليم محمود - ١٩٨٨ - كتاب الجهاد - ط٢ - دار المعارف .  
- ١٩٨٥- المنقذ من الضلال - دار الكتاب اللبناني - مكتبة  
المدرسة ط٢  
- ١٩٨٩ - التفكير الفلسفي - دار الكتاب اللبناني .  
- ١٩٩٨ - الإسلام والعقل - دار المعارف . ط٤  
- ١٩٩٩ - الإيمان - طبع دار الندى .  
- ٢٠٠٣ - موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة - دار  
الرشاد والقاهرة  
عبد الرحمن حسن حنبله الميداني ١٩٩٦ - الأخلاق الإسلامية وأسسها -  
ط٤ - دار العلم ج١  
على عبد المعطي - ١٩٨٠ - سورين كير كجارد مؤسس الوجودية  
المسيحية - دار المعرفة الجامعية من الإسكندرية  
عمر مهيبيل - ٢٠٠٥ - إشكاليات التداخل في الفلسفة الغربية المعاصرة  
- الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف - المركز  
الثقافي العربي . ط١  
فيصل بدير عون - ١٩٨٢- الفلسفة الإسلامية في المشرق - مكتبة  
الحرية الحديثة . - ١٩٩١- الفلسفة الخلقية على ضوء  
الإسلام ، طبع مكتبة سعيد رأفت القاهرة - بدون تاريخ -  
قراءات في الفلسفة السياسية. نشر وتوزيع مكتبة سعيد  
رأفت

محمد عابد الجابري - ٢٠٠١ - نقد العقل العربي- العقل الأخلاقي  
العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية  
- دار النشر المغربية - الدار البيضاء  
محمود عبد الرحمن مرحبا - ١٩٩٥ - بدايات الفلسفة الأخلاقية -  
الأخلاق في التراث البدائي واليوناني مؤسسة عز الدين  
للطباعة والنشر ط١  
مصطفى حلمي ١٩٨٦ - الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام الطبعة  
الأولى - القاهرة  
ناجي التكريتي ١٩٨٨ - الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري  
الإسلام - دار الشؤون الثقافية العامة - آفاق عربية . ط٣ -  
العراق بغداد  
هيرماس - ١٩٩٥ - القول الفلسفي للحدائثة - ترجمة د. فاطمة الجبوشي  
- دراسات فلسفية وفكرية (١٧) منشورات وزارة الثقافة  
سوريا دمشق .  
يوسف القرضاوي - ٢٠٠٠ - التطرف العلمائي في مواجهة الإسلام -  
أندلسية للنشر والتوزيع .