

المحاضرة الخامسة: الأخلاق والضرورة في الفكر العربي المعاصر.

مقدمة: سؤال الأخلاق.

من عيوب المنهج التحليلي القابعة خلف فضائله العديدة التي لا تتكرر بأي حال من الأحوال، نجد رذيلة النظرة التجزيئية الفاصلة أو قل التشذيرية التي تُعبر عن نزوع تقسمي حاد وقطعي مفرط. ولئن كانت هذه المنهجية مخصصة للعلماء ذوي الاهتمامات الوقائية وأنصار العقلانية الديكارتية التقليدية، فإن منظور التكامل المعرفي/الوظيفي قد توصل إلى أن نظرية المعرفة التبسيطية والتخصصية قاصرة عن درك حقيقة الكون بعامة، سواء الطبيعي أو الاجتماعي. على اعتبار أن الطابع التعقيدي أو التركيبي هو ما يميز الظواهر بعامة، ودون استثناء لخصوصية ما، نظرا للخاصية المفتوحة أولا والضبابية ثانيا والتي تنفلت من يقين البساطة المباشر. وبلطف جامع نقول: نظرا للخاصة التناسبية أي التعالقية للظواهر فإن عقلانية البساطة أصبحت في خبر الماضي الفلسفي البعيد، بل أصبحت علامة على عقلانية التبسيط الكسولة. ولكن، وبما أن الموضوع واسع ممتد، فليس لنا بد من اقتطاع حيز خاص بغية مباحثته من هذا المنظور الجديد، وهذا الجانب هو بالتحديد المجال الأخلاقي أو مبحث فلسفة الأخلاق.

إذن فالواقع الأخلاقي مركب، وليس بالظاهرة البسيطة المنفصلة في تمايز تام وواضح عن بقية الظواهر الاجتماعية، بله الطبيعية أيضا. ومن ثمة فلا يمكن إلا تفكيره، أي هذا الواقع الأخلاقي، بعقلانية تركيبة تنطلق من "لا مبرهنة" أساسية هي: كل شيء في تناسب وتعالق ولا شيء مطلق أو بمعزل عن بقية الأشياء. أي ليس هناك ظواهر مستقلة بذاتها في حدود واضحة، بل تدخل دوما في تشابك مع البقية من الظواهر. ومن عمل على دراسة الأخلاق دراسة عزلية مطلقة، فإنه يكون كمن يدرس ظاهرة ميتة، كمن يتعامل مع جثة هادمة بلا روح. فالأخلاق المستقلة المتحررة، والقيم الواضحة المحددة، ليس لها وجود إلا في أذهان بعض المثاليين، الذين في الكثير من الأحيان يعملون على سجن إمكانية التفكير من خلال التمسك بالنقاوة والبساطة والاستقلالية والتحديد. لذا فإننا نعتقد بأن

"تحرير القدرة على التفكير"،¹ لا يكون إلا بالاعتراف بدءاً بتعدد الظاهرة الأخلاقية وتشعبها. فالبساطة كائن عقلي مجرد، ولكي لا نقع في الرذائل الهيجيلة، وأهمها هيمنة العقلي البسيط على الواقعي المركب،² فيجب علينا أن ننبد "نظرية البساطة الأخلاقية ووحديتها" التي ردها الكثير، ولاتزال موضوع تقريظ ودفاع حتى يوم الناس هذا. نقول ذلك، على اعتبار أننا في نموذج معرفي تجاوز العقلانية الحديثة التي تدعى الوضوح والتميز والتحدد. والتعلق العلمي بين التخصصات كشف بما لا رجعة فيه عن التشابك العميق للظواهر الطبيعية والاجتماعية، بحيث لا يمكن عزل ظاهرة لدعو فهمها في ذاتها بمعزل عن السلسلة التركيبية المعقدة.

إن ما يثير الصعوبات النظرية هي الأطروحة التقليدية، بما هي أطروحة تنتمي لنقائض العقل الأخلاقي الخالص، وهي المطلقة الأخلاقية في مقابلتها بالنسبية الأخلاقية. ولئن كان لكل أطروحة مسلماتها ومبرهناتها ونتائجها، التي لا تقل قوة وتماسكا عن الأخرى، فإن تبني أحداها، لا يعبر إلا عن "خيار" فكري، بل خيار سابق للفكر، أي ما قبل فكري، في الأساس وقبل كل اعتبار هو خيار الإرادة السابق عن كل نظر وفهم. فأطروحة المطلقة الأخلاقية تؤسس نتائجها على ثبات القيمة الأخلاقية، في حين أن النقيضة تقرر التنوع والتجدد المستمر للقيمة. وهنا تظهر معضلة التعالق بين الثابت والمتحول: كيف يمكن عقلنة وتفكير مشكلة قدرة مسايرة القيم المتحركة، أو على أقل تقدير المنكبة، للواقع المتجدد؟ ومن ثمة، يتركب ازدواجا هذا الطرح مع ما قدمناه أعلاه، أي الطابع التركيبي والتعقيدي للواقع والفكر، على حد سواء، حسب الشكل التالي: كيف تتبرر أطروحة الثبات بما هي أطروحة البساطة الأخلاقية مع الواقع المركب بما هو أطروحة النسبية والتطور؟ كيف يمكن للعقلانية الأخلاقية المنغلقة، أو التي تدعو للنجاسة القيمية، أن تساير الواقع المركب والعقلانية المتعددة والمتجددين باستمرار أيضا؟ فهذه المشكلات تكشف، بما لا شك فيه، أن ثبات الألواح الأخلاقية من الاستحالة بالنظر إلى تعالقها مع واقع متجدد ومعقولة سيالة متفجرة دوما. لذا فإننا نروم مقارنة هذه

¹ كارل ماركس وفريدريك انجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ص 20.

² كارل ماركس وفريدريك انجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، نفس المرجع، ص 70-72.

المعضلة من هذا المدخل بالذات، مع العلم أن هناك تيارات فكرية في الفلسفة العربية المعاصرة تأسست على فرضية نجاة الأخلاق وكمالها الأصلي وانغلاقها الأولي. لذا سنعمل بجد وهمة، من خلال منهج التعدد، والكتابة بأيدي متكثرة، على كشف الباحة الخلفية وما تحويه من مسلمات غير مفحوصة، لمنظومة القيم العربية عند بعض التوجهات التتريشية المنتشرة، بل وذات القاعدة الشعبية الواسعة. كشفنا يسمح لنا التأكد من سبب شيوعها واعتناقها عند الغالبية من البشر عامة، والمسلمين المعاصرين على وجه الخصوص. والغرض طبعاً لا يتمثل في "هتك المقدسات" أو تسفيه المعتقدات، بل الغرض علمي نزيه في الأساس، يتغنى معرفة سيكولوجية القبول بالأواح القيم الثابتة في عالم متغير بدال وسيل بلا هوادة وبلا توقف. كيف حدث أن اعتقد الكثير من الناس بوحدة القيمة وثباتها وديمومتها ؟ هذا السؤال هو الذي سنسميه بسيكولوجية الاعتقاد بالوحدة الأخلاقية أو قل علم نفس النجاة الأخلاقية عند الإنسان بما هو كائن مجرد عن الظروف الزمانية والمكانية والحضارية. في تقديرنا أن السؤال المناسب لهذه الوضعية المعقدة هو الذي يسعى لفهم الأسباب السوسيوثقافية والبنوية النفسية لإنتشار عقيدة الهوية الأخلاقية. في حين أن القلة فقط من المفكرين، ومن ثمة بعض الناس العاديين، من كشف وجهة نظرية الأخلاق الصائرة. لذا فالوجه المقابل للسؤال الأول هو: ما هو سبب انحصار نظرية صيرورة الأخلاق ؟ هل لأنها تمثل الحقيقة الصعبة والتي تتطلب اجتهاد أخلاقي لا يتوقف ؟ هل السبب النهائي والأصيل هو الطبيعة الكسولة للإنسان،³ والذي يفضل الهوية على الصيرورة مثلاً يفضل الرجل الكهل السكون على الحركة. لكن، وبالنظر إلى الخريطة الجغرافية لبنية الحضارات الحالية، يمكن أن نلمح شعوباً تقبل وتستقبل الصيرورة في حين أن هناك شعوباً أخرى تأسس منظورها للوجود على الهوية والنجاة الحضارية والأخلاقية. هذا يعني أن المسألة ليست مرتبطة بالطبيعة البشرية بقدر ما هي مترتبة برؤية العالم التي تتشكل وفق أطر معقدة ومتفاعلة بأكثر من عامل تاريخي أو تربوي.

³ فريدريك نيتشه: شوبنهاور مربياً، ترجمة جاسم قحطان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، فقرة 1، ص 17.

ومن أجل مقارنة الموضوع المقدم له أعلاه، أي موضوع منظومة الأخلاق الفاترة الخارجة عن الصيرورة ومفهوم الأخلاق النشطة التي تصير دون توقف، ارتأينا السير وفق هدي الخطة القائمة على تحديد سيكولوجية الهوية الأخلاقية أولاً، ثم مباحثة الواقع الأخلاقي المركب ثانياً، بعد ذلك الكشف عن زيف البساطة الأخلاقية ثالثاً. وهي الخطة التي يمكن أن تتعدل، شيئاً فشيئاً، من خلال التحليل الذي قد يكشف عما هو غير منتظر، فالفكر غير المنتظر هو ما يجعل البحث مغامرة فكرية "تحتفظ" بأسرارها إلى اللحظة الأخيرة. إننا نعتقد بأن التفكير المتحرر والنزيه هو الذي يكشف عما هو غير معلوم عند البدء بأي تفكير، هو التفكير الذي يفاجئ الذات التي فكرته، أو قل التي أنشأته. وهذا المبدأ ذاته ينسجم مع نظريتنا في "الأخلاق الصائرة" التي قد تفرز قيماً غير متصورة وغير محسوبة إطلاقاً من طرف الأنساق الأخلاقية التقليدية أو ما أسميناه بنظرية "الهوية الأخلاقية".

سنستعين بتحليلات ومناهج العدد من الفلاسفة الغربيين، لكن ليس من أجل توضيح أفكارهم أو شرحها أو تلخيصها، أو حتى الترويج لها مثلما قد يعتقد البعض، لأننا نؤمن أن ليس هناك أحسن من الفيلسوف ذاته لشرح أفكاره الخاصة، ولأننا نُسلم أيضاً بأن الترويج ليس مهمة فلسفية أصيلة، فإننا لن نروج بقدر ما ننتقد. بل نستعين ونستعمل أفكار غيرنا للتوصل بها لفهم الواقع الإيطيقي العربي المعاصر. والعمل على فلسفة philosopher واقعنا من خلال الاستناد إلى أدوات تحليل أكثر تحييناً وملائمة لعصر لا ينفك عن التجدد والتغير. وهذا لا يدل البتة على القفز العشوائي على المؤلفات الإسلامية الكلاسيكية، بل سنعود عودة نقدية، إلى التراث الإيطيقي الإسلامي من أجل الكشف عن قيمته ومدى امكانية الأخذ به اليوم. إن الفكر الغربي يمثل لنا وسائل، مثل بقية الوسائل والأدوات المادية – التقنية الأخرى، التي نستعين بها لتجاوز عوائق الفهم ومستغلاقات التأويل. ولو أن استعمال هذه الأدوات قد يؤثر، إن قليلاً أو كثيراً، في تشخيص الواقع الفكري، إلا أننا متيقنين بأن الوسائل تخلق الفكر الذي يخلقها من جديد، وهكذا في جدل دوري لا ينتهي. فلا يمكن لنا أن ندعى الاستقلال الفكري، ولا الاقتصادي، ما دمنا نتوصل بالأدوات الغربية. إن الاستقلال الفلسفي لا يختلف كثيراً عن الاستقلال العملي والعلمي والحضاري ككل، لذا فلا داعي للتفاؤل كثيراً في مسألة تفكير الواقع

الأخلاقي بمعزل عن الأدوات الغربية. فمثلما لا يمكن التأثير في واقعنا المادي دون الوسائل الغربية، فلا يمكن أيضا فهم واقعنا الاجتماعي عامة دون الوسائل الغربية أو المناهج المستحدثة. فلا فرق بين وسائل مادية كأدوات التنقيب عن البترول وتحويل المعادن أو جراحة البشر والوسائل الفكرية كمنهج الشك أو الظواهر أو حتى التجريب. فلماذا نأخذ بتلك وننفر من هذه. بل نجيش العقول، بل الكثير من العقول، ونحرقها وننهكها في مجهودات غير بديهية. ولئن كان هناك من يُعيب على أركون أنه اشترى كل المناهج الغربية، رغم عدم تناسقها فيما بينها، لتشريح النصوص الإسلامية الكلاسيكية، فإن هذا الفكر الإسلامي ذاته، كان يستعين بالمناهج المتاحة لعصره آنذاك، فلم يكن يتعامل مع نصوصه بالشفافية التي يعتقدها التترينيين.

أولا- سيكولوجية الأخلاق التترينية وأصل "الهوية" في الإيطيقا.

لن نجانب الصواب بالقول أن كتاب الفيلسوف الألماني المعاصر فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844/1900) الموسوم بـ "جينالوجيا الأخلاق" وفي ترجمة أخرى "أصل الأخلاق وفصلها" (1886)، يعد "أجراً" كتاب أخلاقي على الإطلاق. ولا غرابة في ذلك، بالنظر إلى أن مؤلفه يعد، وبلا مغالاة أو افراط تقديري، أجراً ذهنية فلسفية في تاريخ الفكر الغربي حتى اليوم، بل قل في تاريخ الفكر الإنساني ككل. وإذ نقول هذا، فليس من جانب التشجيع والتمجيد المتفرعان من العقلانية الأبولوجية، بل هو في الأساس حكم موضوعي بالنظر إلى مجمل ما قدمه وطرحه للنظر والتأمل لنفسه أولا ولنا كقراء ثانيا. ونستشف "كبر الجرأة العقلانية" عند نيتشه من خلال طرحه مشروعا جذريا لم يخطر على بال بشر من قبل، وهو مشروع طيطاني (من الطيطان، وهي موجودات ضخمة قوية في الميثولوجيا الإغريقية القديمة) يتمثل في محاولة قلب كل القيم، وهذه العبارة الأخيرة Essai (d'une transmutation de toutes les valeurs) تدل على إمكانية تفكير الأصول من خلال التشكيك في البدهاة المقدمة لنا كأسس لا تراجع عنه ولا تساءل فيه. وكلمة "القيم" هنا لا تنحصر في الجانب الأخلاقي فحسب، بل تتعدى إلى كل القيم الاجتماعية التي تنفرع إلى قيم دينية وجمالية وعلمية ومنطقية... الخ. ولئن تم اعتبار "القيم أسبق من الوجود" أو على أقل تقدير "تساويه" من

الناحية الأنطولوجية،⁴ فإن التتقيب فيما وراء القيم يغدو المهمة الفلسفية "المقدسة" بالنسبة لمفكر مزروع بالعقلانية النقدية المفرطة مثل نيتشه أو غيره من الفلاسفة الألمان الذين تكونوا في المحيط النقدي. إن الأسئلة الفاتحة لمدونة "أصل الأخلاق وفصلها" وردت في التوطئة على الشكل الجذري التالي: "ما مصدر الأفكار التي نمتلكها عن الخير والشر ؟ فيما تتمثل الظروف التي اخترع فيها الإنسان لذاته مفهومي الخير والشر ؟ وما هي قيمة القيمتين في ذاتهما ؟ (أي بمعزل عن الإنسان هذا الكائن المقوم بامتياز) وأخيرا هل يدل الخير والشر على قيم القوة أم على قيم الضعف ؟ هل على الإقبال على الوجود أم على الإدبار منه ؟"⁵ إن أسئلة مثل هذه، تكتسى أهميتها في أنها حوّلت البديهي إلى مشكلة، أي استشكلت البداهة التي كنا ننطلق منها للبرهنة دون أن نسألها هي ذاتها، أسئلة نيتشه انعكست على المؤلف والواضح والمتداول ووضعت في منصة الاستجواب لأول مرة في تاريخ علم الأخلاق. لذا فليس غريبا أن يكون علم الأخلاق المعاصر، سواء الغربي أو العربي أو غيرهما، مدانة لهذه الأسئلة الحافرة، هذه الأسئلة التي أثبت أن تسلم بالمسلم، وراحت بعيدا في عمق القيم التي تشكلت واستتببت هكذا دون تحقيق investigation. ومن هنا نفهم التقرير المُحِين الذي قدمه أركون لقيمة هذا الكتاب، الذي اكتسب قيمته من الأسئلة التي استبطنها بين دفتيه، في حين أن العقل الإسلامي اليوم لم يمارس مهمة تفكيرية جذرية ترتقي إلى مستوى التفكير في الأصول تفكيراً عقلانياً. إذ نجده يقول في مؤلفه المُخَلَّف (سنة 2011): "ومعلوم أن هذه القيم الدينية التي تمتلئ بها المواعظ وخطب الجمعة في العالم الإسلامي لم تتعرض أبداً للنقد الجينيالوجي الذي دشّنه نيتشه في كتابه الشهير "جينيالوجيا الأخلاق". ومعلوم أن أعمال نيتشه وكبار المفكرين الآخرين في مجال علم الأخلاق لا تزال تشكل اللا مفكر فيه الأعظم بالنسبة للخطابات الإسلامية المعاصرة. بل

⁴ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 234. وأيضاً:

Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, traduit par H. Hildenbend et A. Linenberg, les éditions de minuit, Paris, 1965, p 229.

⁵ Friedrich Nietzsche: la généalogie de la Morale, traduit par Henri Albert, éditions Cérès, Tunis, 1995, Avant-propos, § 3, p 8.

لم يسمع بها الفكر العربي أو الإسلامي حتى هذه اللحظة.⁶ ولئن كنا نستشهد بأقوال أركون، فهذا لا يعنى أننا نوافقه الموافقة التامة على طرحه الذي يبدو أنه ضارب في "الآلية الناقلة" لأنه يعتقد بإمكانية تسليع الفكر الغربي ونقله في حاويات إلى الفضاء العربي دون نظر أو دون تشكك أو تنقية أو أقلمة، كما أنه يتهم العرب بالانغلاق التام في حين أن هناك اجتهادات لا يمكن إنكارها إلا من كان جاهلاً بمستجدات الفكر العربي المعاصر، وإن كنا نوافقه على كونها مستجدات ناقصة من الناحية الكمية. بل استشهدنا به من أجل محاورته لاحقاً بشأن مقالته الموسومة "المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي والتقلبات التي تعرّضت لها على مدار التاريخ"، وهي المقالة التي ترتبط كثيراً ببعض المسائل التي طرحناها بشأن الصيرورة في الإيطيقا العربية الإسلامية المعاصرة.

ولئن طرحنا مسألة أهمية الفتح الإيطيقي النيتشوي في "جينياولوجيا الأخلاق"، فليس من أجل شرحها وتفصيلها مثلما أشرنا إلى ذلك في المقدمة، إذ نتعامل مع أفكاره وأفكار غيره بعقلانية التّوسّل لا التّغي، بل من أجل مقارنتها بالتراث الفلسفي – الأخلاقي الإسلامي الكلاسيكي. ولو حاولنا استجماع هذا التراث لوجدنا التصنيفات التالية:

- علم الأخلاق في علم الكلام: وإذ تحدثنا بدءاً عن علم الكلام، فلأننا نعتقد بأن هذا المبحث هو أجراً مبحث فكري لدى المسلمين. بل هناك من المستشرقين من يعتبر علم الكلام هو المنتج الفكري الوحيد الأصيل لديهم، والأصالة هنا لا تتفصل عن الجرأة، على اعتبار أن علم الكلام قد تخطى العقلانية التسليمية الإنعامية ليبحت في اللا – مفكر فيه وغير القابل للتفكير فيه، لذا أُعتبر عند البعض مثل Julius Wellhausen "زندقة نظرية".⁷ أو قل أن علماء الكلام، بخاصة الفرق التي تعقلت النص بإفراط، هم خوارج مفهوميين،

⁶ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت – لندن، الطبعة الثانية، 2012، ص 109.

⁷ يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص 38.

لأنهم طرحوا أسئلة فيما وراء المقدس. فلم يكونوا يقرأون القرآن من أجل العبادة لكن من أجل الفهم، لذا يمكن اعتبار قراءتهم حدثاً تاماً.

• علم الأخلاق في الفلسفة: أو المنتج الأخلاقي في مؤلفات الفلاسفة بمختلف أطيافهم، المهلنيين والمضادين للهينة. وكلاهما تفلسف ارتكاسياً، أي كان فكره رد فعل إيجابي أو سلبي لظاهرة الهينة الجارفة، التي لم تقاومها أي حضارة في الأزمنة الأوسطية أو حتى الحديثة.

• علم الأخلاق في الفقه والعلوم الدينية بعامة: التي لا يمكن وضع خط فاصل بينها مثل علم أصول الفقه، وعلم الحديث وعلم التفسير. على الرغم من التمايز الظاهر، والذي لا يمكن ردمه، لدى المتخصصين المتمكنين.

وإن استهدفنا المقارنة، فيجب أن ننتبه إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي الفرق التاريخي والثقافي بين الطرح الألماني المعاصر مجسداً في فلسفة نيتشه الإيطيقية والطرح الإسلامي مجسداً في مختلف الفروع المعرفية التي ظهرت وقتذاك. فلا يمكن إطلاقاً مقارنة المكتسبات المعرفية للقرن العشرين لأوروبا مع بدايات التشكل الثقافي عند المسلمين إلى غاية القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد. كما أن مقارنة بين مشروع فردي ومشروع مجتمعي لا يدل على ضرب من اختزال مجهودات حضارة بأكملها في اجتهاد فرد فقط، بل يدل على أن الاختلاف في نوعية الفكر قد يؤدي إلى تساوى منتج بعض الحضارات مع منتج الأفراد. ويمكن استشكال فعل المقارنة على النحو التالي: هل استطاع الفكر الإسلامي الكلاسيكي، مجسداً في علم الكلام والفلسفة والفقه أن يطرح مشكلات الفلسفة الأخلاقية طرحاً يرتقى إلى مستوى الفكر العالمي؟ أو قل هل تنبّه مفكري الحضارة الإسلامية بكل تخصصاتهم إلى ما تنبّه إليه بعض الفلاسفة الغربيين الكبار في مسألة حقيقة الأخلاق الإنسانية؟ هل استطاع الفكر الإسلامي استشكال المسألة الأخلاقية من خلال الكشف عن أصولها الخلفية؟ هل يمكن تأكيد أصالة الفكر الإخلاقي الإسلامي أولاً؟ وفي أيّ الميدان الذي يمكن أن نجدها؟ هل في الكلام أم في الفلسفة أم في الفقه وأصوله؟

1- علم الأخلاق في علم الكلام: أو حدود الطرح الإيطيقي المعتزلي.

سنوافق على اعتبار علم الكلام بمثابة "الجدل العقلي الصرف une dialectique rationnelle pure الذي يتناول المفاهيم اللاهوتية".⁸ أي المرتبطة بكلام الله، ولعل تسميته نشأت من هنا بالذات. وتنطبق على المعتزلة المقولة الوسطوية، أي التي سادت تقريبا كل العصور الوسطى دون استثناء في ذلك، بما هي عصور نشأة وتطور الأديان الكبرى، بما في ذلك المسيحية والإسلام لاحقا، وهي المقولة التي تلخصت فيما يلي: "الإيمان الذي يود أن يكون مفهوما" fides quærens intellectum.⁹ كما أن مشكلة رجال المعتزلة لم ترتبط بالواقع المتحرك والمستجدات اليومية الجزئية التي لا تنتهي، وهو الواقع الذي اهتم واشتغل به الفقهاء كثيرا، بل كان مجمل اهتمامهم هو "مشكلة علاقة الله بالإنسان في النسق القرآني"،¹⁰ في مختلف مظهراتها، سواء الأخلاقية أو المعرفية أو الأنطولوجية (الحرية والمسؤولية بخاصة).

إن الموقف الأخلاقي المستجد لدى المعتزلة، والذي يتسم بعقلانية مفرطة بالنظر إلى مجمل المناخ الفكري بعد اختتام النبوة، ثار عليه الأشاعرة عندما تمسكوا بالنص حرفيا دون إضافة ولا انقاص. يتمثل هذا الموقف في "أنسة وعقلنة الحسن والقبح". وقد تجسد هذا المبدأ في قولهم الذائع: "الحسن والقبح عقليان قبل ورود الشرع، ولا نحكم على الأفعال بالحسن والقبح مجردا".¹¹ وهذا ما عبّر عنه طه عبد الرحمن، لكن بعقلانية معاصرة تتجاوز عقلانية المعتزلة المحدودة بمناخها الفكري، في قوله بأن: "القيم ليست كائنة في الأشياء ذاتها، ولا واردة على الإنسان من الخارج، وإنما أقامها الإنسان في الأشياء، وصادرة من داخله (...). ومعنى الواقع نفسه هو أحد هذه القيم التي هي ثمرة

⁸ Henri Corbin: histoire de la philosophie Islamique, tome I- des origines jusqu' à la mort d'Averroès (1198), édition Gallimard, Paris, 1964, p 152.

⁹ يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي - الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 130.

¹⁰ المرجع نفسه، ص 151.

¹¹ القاضي عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، الجزء الثاني، موفم للنشر، الجزائر، ص 225.

عمل الإنسان.¹² لكن المسألة التي قللت من الطابع النظري الخالص لعلم الأخلاق الإعتزالي هو المبدأ الخامس والأخير من مبادئهم المعروفة، والتي تدل على الهوية الإعتزالية المغلقة أو قل الناجزة. فالتأكيد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (l'impératif Moral) "كتطبيق وتجسيد واقعيين للمبادئ الأولى من مبادئهم خاصة العدالة والحرية".¹³ ولو أن الكثير قد جعل هذا المبدأ من أحسن مبادئ المعتزلة نظراً لانسجامه مع الكثير من النصوص القرآنية التي تدعو إلى الأمر بالمعروف كخاصية للمسلم الملتزم، وبالنظر إلى الدفاع الإيجابي المستميت لهم لصالح قداسة القرآن، وهو الأمر المعروف بحادثة قتل الأمير الأموي الوليد بن يزيد الذي أظهر فسقه دون موارد من خلال تدنيته للقرآن، فقد ساهم بعض رجال المعتزلة في موته، مما يجعلهم فاعلين وليس ناظرين فقط.¹⁴ إلا أنهم بهذا المبدأ العملي قد وقعوا في الدائرة الضيقة لعقلانية كان ينتظر أن تكون متسامحة وذو سعة نظرية خالصة. فوقعهم في فعل التكفير، تكفير مخالفيهم في المذهب وخارج المذهب جعل منهم فرقة لا تختلف عن بقية الفرق الكلامية المتمزمة بدعوى امتلاك كل الحقيقة.¹⁵ مما يدل على أنها فرقة لم تتنفس خارج الفضاء الأوسطي الذي لم يعترف بعد بهامش الخطأ وممارسة الاختلاف. كما أنها ساهمت في إثارة العلاقة المتوترة بين الديني والسياسي، مثلها كمثل الخوارج الذين غلبوا الديني على السياسي.¹⁶ من خلال الخروج على الإرادة السياسية الغالبة. بالإجمال يمكن القول أن المعتزلة، أكبر فرقة كلامية عقلية قامت بفهم النص القرآني بالعقل الخالص، لم تستطع تأسيس علم أخلاق نظري، لأنها لم تكن فرقة عقلية محترفة، بل انخرطت في الممارسات الدينية العملية مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

¹² طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 231.

¹³ Henri Corbin: histoire de la philosophie Islamique, tome I- des origines jusqu' à la mort d'Averroès (1198), Op.cit, p 161.

¹⁴ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 167. وأيضاً في كتاب يوسف فان ايس حول علم اللاهوت والمجتمع الإسلامي الذي سنذكره أدناه، ص 125.

¹⁵ يوسف فان ايس: بدايات الفكر الإسلامي - الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 10.

¹⁶ يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام - الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 30-31.

2- علم الأخلاق في الفلسفة: ايظيقا ابن مسكويه (1030م) بين التأصيل والتقليد.

لم يتوقف الدكتور محمد أركون عن الحديث على علم الأخلاق عند ابن مسكويه، بما هو النموذج الوحيد، قديما وحديثا، عند المسلمين، في ميدان الفكر الإيظيقي. ولكن هذا المنطق الأبولوجي الأركوني قد يجعلنا ننريث عن الحكم أو التصديق، تطبيقا لشكوكية أركون ذاتها حول العقلانية التبجيلية الإسلامية التي تنكر لها. إلا أن الفضيلة التي لا يمكن انكارها على أركون هي أنه من أهم المتخصصين في فكر مسكويه عامة وفكره الأخلاقي بخاصة، وهذا لاعتبارين أساسيين:

- أولا لأنه أنجز أطروحة الدكتوراه الأساسية في جزء منها حول النزعة الإنسانية عند مسكويه، في دراسة ضخمة تحمل عنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي" *l'humanisme arabe au IV e/X e siècles*، حيث خصص الكتاب الأول من هذه الأطروحة لموضوع: "المعطيات الخاصة بالسيرة الذاتية لمسكويه والمراجع التي تتحدث عنه"، وحتى في الكتاب الثاني فقد خصص عناصر للأخلاق عند مسكويه خاصة التربية والسعادة. وقد توصل إلى أن فكر مسكويه الأخلاقي وإن كان جديرا بالدرس والنظر، إلا أنه لا يدل البتة على أنه فكر مستجد بالصورة التي قد تجعلنا نقول بأنه قد أسس لعلم الأخلاق الإسلامية، إذ نجد أركون يقرر استنتاجيا في نهاية دراسته بكل موضوعية: "سوف يخيب أمل أولئك الذين كانوا يتمنون أن يجدوا فيه (ابن مسكويه) فيلسوفا ضخما يقلب الأمور رأسا على عقب ويغير كليا من رؤيا العالم السائدة في وقته. في الواقع أنه ليس من هذا العيار. فإذا قرناه بكبار فلاسفة الإغريق، فإنه لا يبدو أكثر من مجرد شارح أو "مبسط" لفكرهم.¹⁷ وبالفعل فإن هذا الحكم يعتبر موضوعيا بالنظر إلى أنه يمكن اعتبار رسالة مسكويه في الأخلاق بمثابة خزان استجمع الفكر الأخلاقي السابق عليه إضافة إلى العناصر الأخلاقية في الرسالة المحمدية التي تمثل العنصر الأصيل في الثقافة الإسلامية. بل ولا يضر ابن مسكويه تأثره بالفكر

¹⁷ محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 624.

الأخلاقي السابق عليه، بخاصة الإغريقي، فيصرح بأنه يمشى على خطى أرسطو، إذ نجده يقول: "وأرسطوطاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف وبتشوق ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه عنه في موضع آخر...".¹⁸ والحقيقة أن أركون ذاته قد استجمع حقيقة رسالة تهذيب الأخلاق بما هي رسالة "تلفيقية" تضمنت العديد من التراثيات المختلفة في نسق موحد منسجم قدر الإمكان. ومن الأمور الظاهرة هنا، بشأن الأحكام التي استصدرها أركون عن قيمة رسالة تهذيب الأخلاق، هو التناقض في الحكم، فتارة نجده يجعل ابن مسكويه مقلدا تابعا، وهو ما رأيناه أعلاه، وتارة أخرى يجعله مبدعا بعيدا عن التلفيقية والإتباعية والتقليدية.¹⁹ ونحن نؤوّل هذا الاختلاف، على أساس أن أركون كان يصدر أحكام موضوعية دقيقة تستجيب لمتطلبات البحث العلمي الأكاديمي في مرحلته الأولى (أطروحة الدكتوراه مثلا)، أما في كتاباته الأخيرة فراح يذكر تجربته ونتائج بحثه العامة بنوع من السرد غير الأكاديمي مما يجعله بعيد عن الموضوعية والدقة المطلوبين (مثلا كتابيه الأخيرين المخلفين: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية 2011، والتشكل البشري للإسلام: مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل 2013). وعلى العموم، فإننا نجد تقارب بين موقف محمد أركون من جهة وكبار الفلاسفة المعاصرين أمثال الجابري وطه عبد الرحمن، من جانب آخر، في شأن قيمة علم الأخلاق عند مسكويه.

- ثانيا أن أركون هو من الأوائل، وربما هو الوحيد، الذين اشتغلوا على ترجمة رسالة مسكويه الأخلاقية من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية، كأطروحة فرعية لاستكمال نيل أطروحة الدكتوراه سنة 1961.²⁰ مما سمح له بالاطلاع الدقيق على تفاصيل الرسالة الأخلاقية لمسكويه مع تأويلها وشرحها والتعليق على مضمونها وبنيتها ومصادرها.

¹⁸ ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق - في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 62.

¹⁹ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 147.

²⁰ M.Arkoun: traité d'Ethique, trad.intr.notes du tahdhib al- akhlaq de Miskawayh, 2eme édition, 1988.

لذا يمكن القول، وعلى الرغم من أن المقام لم يسمح لنا بتفصيل الحديث في المضامين العلمية لرسالة الأخلاق لابن مسكويه، أن علم الأخلاق الإسلامي، مثله كمثل الفلسفة الإسلامية، لم يستطع أن يتأسس التأسيس الأصيل والمستقل، وهذا بالنظر إلى أن الفكر الفلسفي الإسلامي، خاصة بعد موجة الترجمة العباسية الواسعة، ارتبط ارتباط التابع السلبي لمضامين الفلسفة الإغريقية. إن الترجمة التي سماها طه عبد الرحمن بالترجمة التحصيلية،²¹ قد كبلت العقل الإسلامي لدرجة أنه عجز عن الوقوف دون الاستعانة بالمنظومة اللغوية والمعرفية الإغريقية. فهل أمكن للفقه، بما هو علم إسلامي أصيل لا يمت بكبير صلة للفكر الإغريقي الجارف، وحتى الأفكار الشرقية التي انتقلت إلى المسلمين بفعل الاحتكاك الاقتصادي والعسكري، أن يؤسس لعلم الأخلاق في الثقافة الكلاسيكية؟ وإن نحن نطرح هذا السؤال الكبير، فلئن علم الكلام والفلسفة والتصوف وحتى علم أصول الفقه إلى درجة معنية، لم تسلم من دخول الفكر العقلاني الوافد، مما جعلها تقع في جدلية التأصيل والتقليد، أو معضلة المحلية والعالمية التي أرهقت العقل الإسلامي إلى يومنا هذا، الإرهاق الذي لم ينتج شيء ذي بال.

3- علم الأخلاق في الفقه: الغزالي نموذجاً لتفقيه علم الأخلاق وتسقيفه، أو التأسيس البدئي لأسئلة شاملة.

إن "الفقه بمعناه الأوسع هو الحديث عن الواقع الذي يحدده الدين والذي يستهدي بالوحي".²² لذا فإن الفرق بين علم الكلام الذي ابتدئنا الحديث به، والفلسفة من جهة أولى، وبين الفقه من الجهة الثانية هو الطابع العملي والجزئي واليومي المتجدد لصالح الفقه، في مقابل الطابع النظري والكلي للفلسفة وعلم الكلام. وهذا ما دفع العديد من المتصوفة إلى اعتبار الفقه علم دنيوي لا علم أخروي. ولئن اعتبرنا الفقه مرتبط بالواقع المحلي أي المخصوص بجملة من الخصائص المعلومة والمحددة، فإن هذا سيولد معضلة امكانية تأسيس فكر أخلاقي كوني في علم الفقه. لأن الرسائل الفقهية

²¹ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 510.

²² جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 7.

الإسلامية لا تتفصل البتة عن الأخلاق، بل لا فقه دون أخلاق، ولا نظر دون عمل. إن هذه القاعدة تشكل أساس المخيال الفكري الإسلامي، والحقيقة أن اسم أو صفة "الحجة" المتواتر عند المسلمين، وقد لقب الغزالي بهذا اللقب المشرف، مثلما أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمن، لا تدل إلا على "العمل بما علم المرء" أو "العالم العامل بعلمه".²³ ورغم ذلك فلا يجب أن نتصور أن مبدأ وحدة العمل بالنظر هو مبدأ إسلامي بصور حصرية، فإن أرسطو ذاته في رسالته الأخلاقية الكبرى قد أشار إلى أن هذا "الكتاب الأخلاقي لا يعد نظري خالص، كما هو الأمر في العديد من الكتب الأخرى، فلم نتعمق في دراسة مفهوم الفضيلة وماهيتها من أجل العلم بها فحسب، بل أيضا بغية أن نعمل بها، أي نفهم الفضيلة من أجل أن نكون أفاضل إلى جانب كوننا أخصيار كذلك".²⁴ ومن الكتب التي ذكرها أركان في مجال الأخلاق في مقابل الدراسة الفلسفية - الأدبية التي قدمها مسكويه، نجد:

- أبو حامد الغزالي (توفي 1111م / 505هـ) في كتاب "ميزان العمل"، ويمكن إضافة الموسوعة الكبرى "إحياء علوم الدين" كذلك. حيث أن هذا الكتاب قد استجمع "كل" الأخلاق الإسلامية التي تمثل الدستور الأخلاقي الجامع للتفاصيل والكليات. حيث أن الغزالي لم يستطع تجاوز الفرق بين الإيطيقا وعلم العادات،²⁵ وهذا التمييز من أوليات علم الأخلاق بمعناه الفلسفي. وقد أشار الدكتور زكي مبارك في دراسته النقدية أن كتاب إحياء علوم الدين هو الذي أدخل الغزالي إلى مملكة الخلود الفكري في الثقافة الإسلامية،²⁶ ومن حاد عن هذا الدستور، فمصييره الرفض والتكيل والتكفير، وهذا ما حدث لهذا الشيخ الأزهري ذاته. أما كتاب ميزان العمل فهو في جوهره كتاب مهلين، وأحسن دليل هو التعريف الذي أورده للأخلاق، وهو التعريف

²³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 232.

²⁴ Aristote: Éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint-Hilaire, librairie générale française, Paris, 1992, livre II, chapitre 2, § 1, p 80. Le texte est : "une chose qu'il ne faut pas prendre de vue, c'est que le présent traité n'est pas de pure théorie comme peuvent être tant d'autres. Ce n'est pas pour savoir ce que la vertu que nous nous livrons à ces recherches; c'est pour apprendre à devenir vertueux et bon."

²⁵ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق محمد محمد تامر، الجزء الثاني، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 497.

²⁶ زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، ص 89.

الجالينوسي الذائع. إلى جانب تقسيم النفس الأرسطوطاليسي المعروف وهو العملية والعلمية.

27

- نصر الدين الطوسي (توفي 1274) في كتابه "أخلاق الناصري".

لكن، وعلى الرغم من أن علم الفقه قد احتوى الأخلاق الإسلامية الكاملة وفق بارديغم ديني مثالي، إلا أن المشكلة التي تطرح على الأخلاق الفقهية هي أنها شرّعت للأخلاق انطلاقاً من الثقافة وليس من الطبيعة. ومعنى هذا أنها أخلاق خاصة بالإنسان المسلم لا غير. فلا يمكن تعميمها لتشمل كل البشرية، بسبب اختلاف العوائد والأعراف. ومن الناحية الأنثروبولوجية لا يمكن لنا الحكم على العوائد بالصدق والخطأ. فكل العادات صادقة وصحيحة بالنظر إلى بيئتها. وكلّ يميل إلى تأكيد أفضلية عوائده. لذا فعلم الأخلاق الذي يمكن أن يكون علماً "بالمعنى الواسع والدقيق للكلمة" هو العلم الذي ينطلق من الطبيعة البشرية بغض النظر عن الثقافات المخصوصة، فالطبيعة توحد البشر، أما الثقافة فتباعدتهم، بل تجعلهم في خصومات وقلاقل لا تنتهي، لدرجة قول أحدهم "أنني عندما أسمع كلمة الثقافة فإنني أتحمس مسدسي". لأن الاستقواء هي الآلية الخلفية لكل الثقافات الطبيعية. لذا فقد ألح كل من اهتم بالإيطيقا على ضرورة تفكير الأخلاق من منظور إنساني واسع، وهنا نجد أركان يركز على ضرورة بلورة أخلاق كونية تنطبق على جميع البشر دون استثناء، وهذه المسألة قد كانت في ذهن أرسطو ذاته عندما تحدث عن مفهوم السعادة كمفهوم صالح للبشر، وليس للإغريقي فقط.²⁸ لذا فالفقه الإسلامي قد فكّر الأخلاق من زاوية ثقافية محدودة، وهي الدين الإسلامي، مما يجعلها أخلاق محدود بحدود ثقافية لا يمكن للغير أن يشارك فيها دون أن يكون مسلماً. في حين يمكن لنا أن نشترك مفهوم الفضيلة الأرسطية دون أن نكون إغريقين أو وثنيين، هذا هو الفرق بين الأخلاق الفلسفية القائمة على الطبيعة البشرية والأخلاق الفقهية القائمة على الخصوصيات الثقافية، بل خصوصيات داخل هذه الخصوصيات، لأن ليس كل مسلم ملتزم بهذا الفقه أو ذاك.

²⁷ أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964، ص 203.

²⁸ محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 486. وأيضاً محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 145.

سنعود الآن إلى المقارنة التي بدأناها بين علم الأخلاق عند نيتشه التي اتسمت بالجزرية من خلال طرح سؤال أصل القيم ذاتها، وعلم الأخلاق عند المسلمين، أو قل في الفكر الإسلامي. فقد توصلنا أن علم الأخلاق في الإسلام إبان المرحلة الكلاسيكية قد وقعت في صعوبات ثلاث:

- الصعوبة النظرية في علم الأخلاق الكلامي من خلال نموذج المعتزلة، في أنها انتهت إلى العمل من خلال تفعيل المبدأ القرآني "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الذي يولد أزمتا مشروعية وحيثيات التطبيق التي قد تكون غير مدروسة بما فيه الكفاية. ولو أن (المعتزلة) فكرت مشكلة القيمة بين العقل الخالص والعقيدة الإسلامي، وهذا الاستثناء هو الذي يجعلهم مساهمون في علم الأخلاق عامة.

- الصعوبة التأصيلية لعلم الأخلاق في الفلسفة من خلال نموذج ابن مسكويه الذي لم يقدم فكرا جديدا بقدر ما استجمع وأقلم الأفكار الأخلاقية المختلفة مع المناخ الإسلامي الجديد. لذا فإن صعوبة الأخلاق الفلسفية أنها تتقل مشكلة مشروعية وجود فلسفة إسلامية أصلية إلى حقل أخص منها وهو مشكلة إمكانية وجود علم أخلاق إسلامية أصيلة.

- الصعوبة المفهومية لعلم الأخلاق الفقهية التي شرعت لأخلاق محدودة بحدود الثقافة، بدل أن تتسع لتشمل الطبيعة البشرية التي لا تعرف الحدود. فهي أخلاق موجهة لفئة محدودة من البشر ذوي الثقافة الإسلامية فقط. مما يجعل الأخلاق المفكرة من المنظور الفقهي أخلاق خاصة، وحتى لدى المسلمين فقد نجد من يخرج من ضيق الأخلاق الفقهية إلى الأخلاق الصوفية مثلا أو الأخلاق الفلسفية أو الأخلاق غير الدينية أصلا، وهو خيار موجود في العالم العربي الإسلامي الحالي. وبما أن الأمر واضح كل الوضوح في تاريخ الفكر الإسلامي، فلا داعي أن نعتقد بأن الوحدة هي سمته. لذا فالأخلاق التي يمكن أن توجه للإنسانية يجب أن تنطلق من الطبيعة الموحدة السابقة على الثقافة المفترقة. لذا فإننا نوافق ملاحظة إميل بوترو النيرة لما قال: "عندما أراد روسو أن يجدد العالم رجع إلى الطبيعة باعتبارها أنها أقدم من

سائر التقاليد.²⁹ ومن هذا المنطلق انطلق معظم فلاسفة الأخلاق الكبار، من أجل عدم الوقوع في المحلية الضيقة والقاتلة للفكر الفلسفي المتحرر والذي من المفترض أنه يخاطب الإنسان المجرد.

إن الهوية الأخلاقية قائمة على الاعتقاد بنجاسة الأخلاق وبكفاية الاجتهاد الإيطيقي، وقد نشأت هذه الاعتقادات بسبب القول بنهاية الحضارة الإسلامية، أي كمالها وانساقها، وليس نهايتها بالمعنى السلبي أي الأفول. مما أدى إلى غلق أبواب الاجتهاد الأخلاقي على غرار غلق أبواب الاجتهاد الفقهي والكلامي والأصولي. بل قل أن غلق باب الاجتهاد الحضاري هو محصلة غلق هذه الأبواب الجزئية. ولهذا فقد استعملنا أعلاه عبارة سيكولوجية التثريث الأخلاقي، كتعبير عن مشكلة اعتقاد الإنسان المسلم المتوسط، بأن الأخلاق الإسلامية قد بلغت هويتها الكاملة ونهايتها المطلوبة منذ القديم، وما أخلاقنا اليوم إلا نافلة لا فائدة من تفكيرها أو البحث عن أسس لها. وهذا الاعتقاد متولد من أطروحات فكرية توصلت إليها النخبة الفكرية التي استعملت مفهوم الكفاية الأخلاقية، الذي يجب أن نعيد النظر فيه، لأنه مفهوم قاتل وانهزامي وتثبيطي. إن ما لا نوافق عليه، من الناحية المبدئية، هو التأكيد على عدم امكانية الاجتهاد الأخلاقي في عالم لا يتوقف عن التحول، وقد عبر الدكتور عبد الحليم محمود، رغم انفتاحه الذي نستشعره في مواقف أخرى متعلقة بتاريخية الحياة الإسلامية ونسبية الأحكام الشائعة في مجال الأخلاق خاصة،³⁰ عن ضرب من الكفاية الفكرية من خلال قوله: "منهج المسلم في الحياة هو منهج الاتباع. يقول ابن مسعود: "اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم" (...). إن من يبتدع هو من لا كفاية له [الكافي هو الله] لا حاجة إلى الابتداع."³¹ وحتى الفيلسوف طه عبد الرحمن، رغم نزوعه التجديدي والحدائي، إلا أنه واصل في نفس المسلك عندما قال بكل جرأة أنه: "ربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم وأنفع من الصواب في اجتهاد الخلف من المعاصرين لو أننا

²⁹ إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، 273.

³⁰ عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ص 34 وما تلاها.

³¹ عبد الحليم محمود: الفلسفة والحقيقة، مقدمة ترجمة المشكلة الأخلاقية والفلاسفة لأندري كريسون، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص 49-50.

وضعنا في الاعتبار ما كان عليه السلف من اتساع العقل وتمام العلم.³² وأليس هذا قتل واجهاض لأي مشروعية للتجديد الفكري، سواء الأخلاقي أو السياسي أو الفلسفي... الخ. والملاحظ هنا أنه تم توحيد الابتداع بمعناه العقائدي والابتداع بمعناه العلمي أو المعرفي، وهذا ما يزيد الطين بلة، ويطي الجبال على القرى، لأن الإبداع من الناحية العلمية شرط حيوي لكيثونة الحضارة. فكيف يمكن لنا أن نبدع تفكير أخلاقي دون أن نقع في ابتداع عقائدي ؟ على اعتبار أن الأخلاق لا تتفصل عن عقيدة المسلم في كل الأحوال. بل أن الحضارة الإسلامية لا تفصل النظر عن العمل، من خلال مفهومي التسديد والحجة.

وإذا سلمنا أن التراث الإسلامي الكلاسيكي لم يؤسس علم أخلاق فلسفي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة تأسيساً مقنعاً ومشبعاً، فإن هذا يسمح لنا التساؤل عن إمكانية تأسيس علم أخلاق إسلامية معاصرة. فهل هناك إيطيقا إسلامية حالية ؟ ولئن طرحنا هذا السؤال، فمن أجل مجابهة معضلات عدة منها:

- لئن فكر الأجداد مشكلة الأخلاق، فإن فكرهم قد تقادم بفعل سقوط مشكلاتهم المخصوصة. وارتباطهم بمجال تداولي يختلف جزئياً عن مجالنا التداولي الحالي. فلا يمكن أن يكون فضاءنا المعرفي اليوم هو نفسه الفضاء المعرفي للغزالي مثلاً.
- لقد استجدت الكثير من المشكلات الأخلاقية في زمننا، لذا وجب أن نفكر نحن بأنفسنا، مثل مشكلة العنف، ومشكلة العلم، ومشكلة الاقتصاد، ومشكلة استهلاك الطبيعة وتدميرها. مما يوحي بتعدد الحياة المعاصرة أكثر مما نعتقد. وحتى لا نقرر ببساطة الحياة في العصور الإسلامية الكلاسيكية، فإننا نسلم بأن الحياة المعاصرة أكثر تعقيداً فقط، بسبب النمو العلمي والتقني غير المسبوق.

³² طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1993، ص 82.

- كيفية تحقيق تقاطع ايجابي وتوليف ناجح بين الأخلاق المحلية والأخلاق العالمية، فلا يعقل أن تكون لدى المسلم المعاصر ازدواجية أخلاقية في ظل البحث عن طوبولوجيا لشخصية إسلامية سليمة.

- وعي مسألة الهوية الأخلاقية المفتوحة: كيف نفقه الفرق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة في مجال أوسع وهو المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق ؟ أو بين المجتمع القبلي والمجتمع الديمقراطي ؟

ومن هذه الملاحظات وغيرها كثير، يحق لنا التشريع النظري للتفكير الأخلاقي، متجاوزين أطروحة الكفاية الأخلاقية والنجاسة الفكرية في الإيطيقا الإسلامية التراثية. ولو لا هذا لما حق لنا التجديد في علم الأخلاق من الناحية النظرية، على اعتبار أن الفلسفة هي على حد تعبير بوفيه هي التي تتولي تعليم العالم نظرياً،³³ من خلال الفتوح التي لا تتوقف، في مقابل الغلوق التي ينجزها الميزو / صوفيون أي أعداء وكارهي الحكمة. يجب على الفكر الإسلامي الحالي أن يعترفاً بدنياً بالحدود الضيقة للفكر التراثي لكي يجد التسويغات النظرية للتفكير، وإلا وقع في التقليد الذي لا يدل على التفكير.

ثانياً - تحقيق حول سيولة الواقع وتعالق الظواهر. أو معنى الواقع الأخلاقي المركب.

أخلاق بسيطة وواضحة وثابتة لواقع مركب وغامض ومتجدد، هنا تكمن المعضلة المفهومية لعلم الأخلاق الإسلامي حسب منظور البعض والذي نفكره ونبحثه بدورنا الآن. ولئن كنا حاولنا سابقاً بحث سبب نشوء الهوية الأخلاقية، متمثلة في عوامل تاريخية مرتبطة بالفلسفة الإغريقية التي سوّقت لمفهوم الهوية والفكر التصوري الماهوي التام الموحد، إلى جانب سيطرة تأويلية معينة، وهي ليست التأويلية الوحيدة الممكنة للدين الإسلامي بما هو إطار مرجعي لتغليف الحياة الإسلامية، وهي التأويلية الفقهية الصارمة التي تضحى بالفكر لصالح العمل والنص لصالح الواقع والثابت لصالح المتبدل.

³³ إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 255.

بعد كل ذلك؛ فإننا نعمل الآن على كشف زيف أطروحة البساطة والركود الأخلاقيين، أو قل إن شئت الأخلاق المجردة، من خلال مفهوم الواقع المركب والظواهر المتعاقبة والوجود السائل. من زاوية ابستمولوجيا التعقيد، وهو المفهوم المعاصر الذي تجاوز الدرس الديكارتي القائم على بداهة البسيط والواضح.

تمثل ذهنية التبسيط علامة على العياء الفكري والفشل المفهومي من خلال الاعتقاد بتفرد الموضوعات وانفصال التصورات وتباعد المجالات وهدوء الحدود المفهومية وأمان الحالة الإبستمولوجية. وما هذا الاعتقاد بالصحيح إطلاقاً. بل هو أقرب إلى اليوتوبيا المفهومية أو حتى الأنطولوجية، منه إلى الواقع الحقيقي والتاريخ المتحرك. وتلعب مقولة التاريخ هنا المعضلة الحقيقية في سياق تفكير الهوية والسيروية في مجال الأخلاق. لأن العقلانية الإيطيقية التي تميل إلى تبسيط المفاهيم وتسطيح التفسيرات تستند إلى أسبقية المنطقي على التاريخي، بل تعمل على تهوين الكتابة الأخلاقية التي تستند على التاريخ في مقابل تقييم الكتابة المؤسسة على المنطق. ونجد هذا التوجه في الفكر العربي المعاصر، كأطروحة قوية أسست للكثير من الدراسات الأخلاقية والدينية والمنطقية والحداثية عند المفكر القوي طه عبد الرحمن، الذي قرر بصورة فاصلة، سطحية الكتابة التاريخية وعمق الكتابة المنطقية قائلاً بـ: "ضرورة إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه وعلى مسيس الحاجة إلى تجديد صلتها بالآلة المنطقية، حتى تستعيد خصوصيتها، نهوضاً بالتقليد الفلسفي العربي الأصل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام.³⁴ إن الطرح الطهائي يكشف عن خلفية تحتاج إلى تحليل معمق بغية معرفة سبب اعتبار المسلمين القدامى أولاً، وهو شخصياً من بعدهم ثانياً، أن التفكير بالاستناد على التاريخ مجرد سذاجة تؤدي إلى الانحطاط في التفكير والسطحية في الفهم والمعالجة. فما هو سر الخوف من الكتابة المنفتحة على التاريخ في مقابل تشجيع الكتابة المؤسسة على المنطق؟ الجواب واضح بالنظر إلى خاصية التاريخ وميزة علم المنطق، ولئن كان طه عبد الرحمن من أشد الرافضين للتفلسف على النمط الإغريقي أو الغربي على

³⁴ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 18.

العموم، فإنه في هذا الطرح لم ينفصل عنهم قيد أنملة، بل سار في نسق الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية التي تمجد المنطق بما هو تعبير عن الفكر المجرد من كل ما قد يكون سبب في التغير والتمدد (من المادة) والتطور... الخ. إن المفهوم المنطقي هو رمز المثل التي لا تتعرض للكون أو الفساد، هو تعبير عن الفكر المنتهى الخارج من الحركة والضرورة التي هي خاصية الوجود في حالته الطبيعية. وهذا النمط من التفكير يذكرنا بمقولة أرسطو المشهورة في البويطيقا Poetica القائلة بأن الشعر أكثر فلسفية من التاريخ، بل أرقى وأعلى منه.³⁵ لأن الشعر يعبر عن حياة الإنسان في أعم معانيها وأشمل صورها وأحداثها، على عكس التاريخ الذي ينغمس في التفاصيل الجزئية التي لا تنتهي أبداً، والتي لا تسكن إطلاقاً، فالتاريخ هو مظهر من مظاهر الضرورة الكونية التي لا تتوقف. إلى جانب أن التاريخ علم وصفي مؤسس على القضايا التقريرية، في حين أن الشعر يصنف ضمن العلوم المعيارية التي تتأسس على الما وجبية أو الإنوجابية أي ما يجب أن تكون عليه الأشياء لا كما هي موجودة فعلاً، إنه علم كلي وعالمي لا يتحدد بحدود ضيقة مثل التاريخ. مما يسمح بالجنوح نحو اليوطوبية والمثالية التي أسست لمفهوم الوضوح والبساطة. ويظهر النفور من التاريخانية الأخلاقية في نسق طه عبد الرحمن من خلال اعتقاده بأن التاريخ طريق لا يؤدي إلى المطلق، فهو يعتقد بأن الأخلاقية الإسلامية يجب أن تؤسس على مسلمتين اثنتين فقط هما: مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان أولاً، ومسلمة الصفة الدينية للأخلاق. وهذه الأخيرة يرفضها الكثير من أنماط المفكرين؛ ومن بينهم "الإنسان التاريخي" الذي لا يقر إلا بالتغير التاريخي، ومن ثمة فلا مجال للمطلق عنده.³⁶ ومن هنا تتضح الطريقة الإقصائية والضيقة في تأسيس الأخلاق عند طه عبد الرحمن الذي رفض كلية مسلمة التعدد الأخلاقي كما أنه تعالى عن التاريخ في تأسيسه للنموذج الأخلاقي الإسلامي، وهو التعالي الذي يخرج من تاريخية التفكير الإنساني عموماً، فرفض الدخول في التاريخ هو تمهيد لإنكار هذا الفكر على الغير. وإلى جانب الأصول اليونانية لمفهوم البساطة المجردة، نجد أيضاً العقلانية

³⁵ Aristote: la poétique, traduit par sieur De Norville, Paris, 1671, p 42.

³⁶ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 147.

الديكارتية التي تحسب على فلسفة العقل أكثر مما تحسب على فلسفة الواقع. فقد حدد معايير التفكير السليم في العلوم من خلال بضعة قواعد، معروفة في تاريخ الفلسفة الحديثة بما يسمى بقواعد المنهج. والقاعدة التي تهمنا في هذا السياق هي قاعدة البساطة التي تقول بأنه لا يجب على المفكر أن يعتبر شيئاً ما على أنه حقيقي إلا إذا ظهر بالبداهة أنه كذلك.³⁷ لكن ماذا تعنى البداهة ؟ تعنى الجلاء والوضوح والتميز وعدم الغموض وعدم الشك وعدم التعقد. هنا فقط يظهر كم من المشكلات ستبتعد عن الدرس الديكارتية نظرا لتعقدها وتعاليقها وغموضها...الخ. لذا نجد التمهيد من عند باشلار، لتجاوز العقلانية الديكارتية، لأنها عقلانية البساطة والإطمئنانية، في حين أن الفكر العلمي الجديد، كشف عن حقيقة التعقيد والتأهب المفهومي المستمر. وبعده إدغار موران الذي أسس نظرية المعرفة المركبة.³⁸ كبديل لنظرية المعرفة الواضحة الحديثة.

يمكن لنا أن نؤول تحديد طه عبد الرحمن أعلاه، باعتباره انتصارا لفلسفة الهوية ضد فلسفة الصيرورة. فالدعوة إلى العودة للمنطق أو الكتابة المنطقية، هي دعوة لمغادرة التاريخ الذي يكشف عن سطوة الصيرورة الأخلاقية التي ترتبط بالصيرورة في المجالات الأخرى، ونقصد بالصيرورة الحركة التي قد تكون تقديمية أو تأخرية، إنفتاحية أو تأزمية. ولئن علمنا أن الكتابة المنطقية كتابة على أصول الهوية، فإن التقيد بها يعني الإلتزام بالأصول العقلية المستقلة عن الواقع المتحرك. وفي المجال الأخلاقي، فإن التأليف وفق الأصول المنطقية، يؤدي إلى التنكر لكل ما يمكن أن يفرزه النمو الأخلاقي الحالي، لصالح تحيين نظري لمنظومة الأخلاق التراثية.

يمكن، مما سبق، أن نستخلص أن مصادر عقلانية التبسيط في موضوع الأخلاق تعود في الأساس، على الرغم من أنه يمكن استخلاص مصادر أخرى، إلى العقلانية الإغريقية الصورية والعقلانية الديكارتية الرياضية. وليس أمرا صعبا ملاحظة مدى التقارب بين العقلانيتين، فعلى الرغم من نكران ديكارت لتاريخ الفلسفة في فلسفته والتقليل من شأنه، إلا أنه لم يستطع التخلص من العقلانية

³⁷ René Descartes: Discours de la méthode, édition Flammarion, Paris, 1966, p 47.

³⁸ Edgar Morin: la voie – pour l'avenir de l'humanité, édition Librairie Arthème Fayard, Paris, 2011, p 17.

الصورية التي ميزت الفكر اليوناني، أي أن هناك جاذبية كبيرة ترجع العقل الحديث للعقل اليوناني من الناحية الميتافيزيقية التي تقر بأن الفيزيقي تابع للمنطقي، وأن التاريخي متأخر على الشعري أو العقلي عموماً. ونحن نعلم بأن العلم الرياضي هو العلم القائم على تجريد الوقائع من أقصى ما يمكن عن لواحقها الحسية والمادية، أي تجفيف منابع الحساسية والتغير منها، من أجل الاحتفاظ بالطابع الصوري المجرد، أي الثابت والموحد. وهذه الخصائص هي التي تنفلت من الواقع المتحرك والمعقد والمتقلب، وأيضاً من التاريخ الذي يعبر عن تلك الخصائص بالذات. إن المعرفة النظرية عموماً تميل إلى تناول الحالات التي لا تتغير، لأن السيل ودوام الجريان يطرحان مشكلة حقيقية للقبض على الثابت.³⁹ ومن هنا يحق لنا تحديد معنى علم الأخلاق الماهوية والساكنة في الفكر العربي المعاصر؛ فهي تلك الفلسفة المثالية التي تتمسك بأهداب الوحدة العقلية المنطقية وتتخلى طواعية عن التعدد الواقعي التاريخي. إن كل من يعتقد بأن الأخلاق الإسلامية واحدة المصدر وتتميز بالثبات في التاريخ يمكن أن يصنف في تيار علم الأخلاق الماهوي التبسيطي. وهذا الوصف بالذات لا يعتبر قدحاً وذماً، بل هو توصيف لنمط من التفكير ينتسب للفلسفة المثالية التي امتدت أصولها من القدامة الإغريقية (بارمنيدس، أفلاطون، أفلوطين) إلى المرحلة الوسيطية حيث تماهى العقل بالدين التوحيدي، والتوحيد الميتافيزيقي – الثيولوجي ليولد الواحدة الفلسفية التي تأبى التعدد بالضرورة. مروراً بالفلسفة الحديثة، خاصة النسخة الديكارتية، التي أحييت العقلانية القديمة من خلال التنكر نسبياً لمفهوم الواقع المتحرك. وإذ نحن نقول ذلك، فهذا لا يمنع من وجود تيارات فلسفية شاذة عن فلسفة الوحدة العقلية، فهناك العديد من الفلسفات التي تنبعت إلى أن الإصرار على تأكيد الوحدة الإيطيقية ضرب من العُمى الفلسفي، والإهمال المفهومي المتعمد، لأن التعدد الأنطولوجي سيولد التعدد الفلسفي والتعدد الإيطيقي والتعدد البوليطيقي... الخ. فنجد مثلاً من فلسفات التعدد والتعدد الإيطيقي؛ فلسفة هيراقليطس التي تنكرت للوحدة من خلال إقرارها بمبدأ الصراع كقانون للوجود، ومن خلال نفيه لمبدأ الوضوح

³⁹ Henri Bergson: l'évolution créatrice, presses universitaires de France, Paris, cent Deuxième éditions, 1962, p p 299-303.

الأنطولوجي، فقد قرر في الشذرة التي تحمل الرقم 123 بأن "الطبيعة تحب أن تتخفى".⁴⁰ وقد ترجم هيدجر مقولة الأليثيا الإغريقية باللا تحجب أو الانكشاف،⁴¹ فالحقيقة هي كشف المتخفي، لهذا فليس هناك حقيقة واضحة من البداية معطاة بالكلية، لأن الكون مركب، وفي هذا التركيب بالتحديد تكمن طبيعته الأصلية. والكون ليس صورة منفصلة ومتميزة، بقدر ما هو تبادلية وتعالقية دائمة تتم عن عدم وجود حدود حقيقية بين عناصرها، وإن وجدت فمن صنع العقل الذي لا يفكر إلا بالحدود ولا يبرهن إلا بالتمييز الكلي بينها. فحسب هيراقليطس مثلاً هناك تبادل بين كل شيء وكل شيء: "هناك تبادل: فكل الأشياء للنار والنار لكل الأشياء، مثلما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع".⁴² وإلى جانب فيلسوف الصيرورة البريسقراطي الذي هاجمه أفلاطون وأرسطو أيما هجوم، نجد أيضاً الفلسفة السوفسطائية التي نعرفها اليوم معرفة غير شفافة وغير بريئة أيضاً، على اعتبار أنها نُقلت إلينا من خلال نصوص أفلاطون خاصة الذي لم يكن مؤرخاً للفلسفة، فلم يكن قاضياً عدلاً بقدر ما كان خصماً في التاريخ. وموضوعية أرسطو المزعومة لم تمنعه من الوقوف موقفاً سلبياً من غورغياس وأشباهه المذهبيين من أجل التأسيس لفلسفته الخاصة، أي فلسفة التصور والوحدة المنطقية. فقد اعتقد الكثير من السوفسطائيين بأن الأخلاق ليست إلا تعبير عن الاختلاف الأنثروبولوجي، بل الأخلاق هي أنثروبولوجيا لا يحق لنا توحيدها بحجة وحدة الحقيقة العقلية. لقد اكتشفوا بأن الخطأ الأكبر هو التوحيد بين قانون الطبيعة وقانون الإنسان بما فيه قانون الأخلاق، فلئن كانت القوانين الطبيعة حقاً موحدة وثابتة ورتبية على هيئة إطاراد في الحدث، فإن قانون الأخلاق لا يمكن أن يتسم بهذه الخاصية، فهو متعدد ومختلف ومتبدل، ولعل مقولة "الإنسان مقياس كل الأشياء" تدل فيما تدل على

⁴⁰ هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الانماء الحضاري، حلب، 2009، ص 78.

⁴¹ مارتن هايدجر: الطريق إلى اللغة، ترجمة إسماعيل المصدق، ضمن كتابات أساسية، الجزء الثاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 263.

⁴² هيراقليطس: جدل الحب والحرب، مرجع سابق، فقرة 90، ص 76. وأيضاً:

Karl Marx : Le Capital – critique de l'Economie Politique, traduction de Joseph Roy, livre Premier, Tome I, éditions Sociales, Paris, 1978, p 115.

هذا التوجه المضاد للتبسيطية والماهوية التي تم تأسيسها بدءاً من الفلسفة المثالية، فضرورة قوانين الطبيعة لا تدل إطلاقاً على ضرورة قوانين الأخلاق وحتميتها.⁴³ إن ربط الأخلاق بالإنسان وما له من نوازع وأولاع ولا معقول، هو الطريق الذي يتيح لنا الاعتراف بالطابع المعقد والمتعدد لها، أما ربطها بالعقل وحده فهو انحراف منهجي يؤدي إلى تناولها في سياق مخالف للسياق الطبيعي. ولعل فلسفة نيتشه الأخلاقية في القرن التاسع عشر لا تتفصل كل الانفصال عن محاولة سحب الإيطيقا الهيراقليطيسية والإيطيقا السوفسطائية من الظل والعتمة التي وضعهما فيها أفلاطون لنور التفكير الثوري الذي ابتدأ منه، فهو لا يتوقف عن تمجيد السوفسطائية لما في تفكيرها من شجاعة أخلاقية "فقد لمسوا النقد الأول للأخلاق من خلال قيامهم بتصنيف التعدد والاختلاف المحلي في الأحكام الأخلاقية والقيمية، كما أنهم جعلوا كل الأخلاق قابلة للتبرير العقلي (...) مما يجعلهم فلاسفة واقعيون جداً".⁴⁴ وواقعية هؤلاء تتبرر من خلال انطلاقهم من المعاش دون إدانة، أي دون حكم قيمة، في حين أن أفلاطون المعاصر لهم لم يستطع أن يتقبل بأن الواقع معطى غير منحاز، لذا فقد أثمه وهو يفكره، وقفز عليه من أجل الكمال المتصور أو العلو المرغوب. وكل هذا من صنع العقل الذي لا يعرف الحدود، رب عقل قادر على خلق واقع فوق الواقع وعالم أحسن من العالم، ليستقل عن الشروط المادية الطبيعية الآثمة مسبقاً. إن منحى أفلاطون وكل الأفلاطونيين، وما أكثرهم حتى في الفكر العربي المعاصر، لهو أنسنة الوجود، أي تصوير الوجود على صورة الإنسان. في حين أن الخروج من هذا المأزق المفهومي الذي ولد العدمية الحديثة والمعاصرة لا يكون إلا بتطبيع الإنسان،⁴⁵ بدل أنسنة الكون والطبيعة، وهي المهمة التي شعر نيتشه بضرورة إنجازها بكل إرادة وعزيمة من أجل إعادة الإنسان إلى موضعه الأولي أو الأصلي، كونه ابن الطبيعة وليس ابن العقل المفترى على الطبيعة. لذا فتطبيع الأخلاق لهو أكبر عودة إلى خاصيتها المقعدة والمتعلقة مع بقية عناصر الطبيعة الأخرى

⁴³ Gilbert Pomeyer Dherbey: les sophistes, Presses universitaires de France, Paris, 4eme édition, 1985, p 107.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, traduit Geneviève Bianquis, tome 1, éditions Gallimard, Paris, 1995, livre 1, § 61-63, p 24-26.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche: le gai savoir- fragments posthumes été 1881 –été 1882, traduit pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris, 1992, § 11[211], p 392.

التي لا تتفصل عنها في تشكيلها وتطورها ونتائجها. في تطبيع الأخلاق اعتراف بالطابع الصائر لها، لكن العملية المُعاكسة، وهي أخلقة الطبيعة، تسير في اتجاه الهوية والتميط والتجميد والتوحيد. وتطبيع الأخلاق من ناحية أخرى، هو ربطها بالتاريخ الذي لا يعرف السكون، وبالفعل، فكل أخلاق متحققة إلى غاية اليوم قد ولدت في منعطف تاريخي ما، ولدت في تجمع ظروف ما، ولا يمكن الحديث عن أخلاق قبل التاريخ أو بعده. فكل أخلاق تاريخية بالماهية، ومحاولة تتميطها هو محاولة للخروج عن التاريخ، والدرس المنطقي ذاته هو الذي يسعى لذلك.

وقد اشتغل المفكر الفرنسي بيار مونتبييللو، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة تولوز، على مشكلة العلائقية وإرادة القوة في فكر نيتشه، ومن بين النتائج التي توصل إليها؛ هي أن الوجود ككل هو علاقة محضة وليس هناك تصور المونادة كما نجده عند الذريين وليبنتز. ولهذا فإنه لو شئنا اختصار فلسفته المترامية الأطراف لقلنا بأن الأطروحة الأكثر مركزية هي التأكيد أن العالم هو "عالم علائق".⁴⁶ فليس هناك ما يمكن فصله ليشكل هوية مستقلة عن البقية، بل كل ظاهرة في العالم تمثل على الأقل علاقة بين ظاهرتين أو قل بين قويتين: "إحداهما فاعلة مهاجمة والأخرى منفعة مقاومة، (...) لذا فلا وجود لعالم في ذاته، بل الموجود هو عالم علاقة".⁴⁷ وهذا يدل على أن الأخلاق لا يمكن أن تتأسس بالصورة الماهوية المغلقة كما يتصور العديد من ذوي العقلانية التبسيطية أو الهووية. فماذا ينتج عن كون الأخلاق علائقية في جوهرها وحقيقتها؟ هل يمكن الحديث عن علم أخلاق إسلامي منفصل كلية عن المحيط الأصلي الذي نشأ فيه؟ سواء المحيط الثقافي الذي تعالق مع الثقافات القريبة، أو المحيط الاقتصادي الذي تمثل في الرعي والتجارة والمغازي، أو المحيط الطبيعي الذي تلون بالمناخ المخصوص لشبه الجزيرة العربية... الخ. ثم بعد الفتوحات الإسلامية وما رافق ذلك من توسع جغرافي مناخي وثقافي معرفي، واقتصادي وظيفي، هل يمكن الحديث عن علم أخلاق إسلامي موحد؟ وما

⁴⁶ Pierre Montebello: l'autre métaphysique- essai sur Ravaisson, tarde, Nietzsche et Bergson, édition Deschée de Bouwer, Paris, 2003, p p 60-167.

⁴⁷ بيار مونتبييللو: نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرح، منشورات الاختلاف، الجزائر/ الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 85-86.

هو هامش الاختلاف المسموح به في الأخلاقيات الإسلامية بالنظر إلى مركز العقيدة وبؤرة التفكير ؟ إن هذه الأسئلة تشكل تمهيد جاد لمحاولة مقارنة مشكلة علم الأخلاق في العالم الإسلامي معالجة واقعية بعيدة عن التسيج النصي الذي لزم هذا الموضوع طيلة قرون مضت. ثم أن العالم الإسلامي المعاصر يطرح مشكلات مُحينة بالنظر إلى التطورات العميقة التي حصلت في العالم ككل، مثل الأخلاق والعلم، الأخلاق والقانون، الأخلاق والبيئة، الأخلاق والاقتصاد... الخ. وهنا بالضبط يكمن مفهوم الأخلاق العلائقية. فتكوثر النظرة الأخلاقية في العالم الإسلامي المعاصر ولید تشابك العلاقات بين المجالات المختلفة التي شكلت أجزاء الحياة الإنسانية المعاصرة عامة والإسلامية خاصة. فما هو العنصر الهوي أو قل الماهوي الثابت الذي تبقى في الإيطيقا الإسلامية بالنظر إلى التحولات الرهيبة التي جرّتها التجربة الإنسانية المعاصرة، سواء في المستوي الجغرافي أو التاريخي ؟ وبالنظر إلى توسع دائرة الإسلام حيث انفصل "الدين عن الثقافة"،⁴⁸ مما أنتج أخلاق تدينية جديدة لم تخطر على ذهن الفكر الإسلامي التتريثي. كما أنها لم تدرس من طرف المسلمين نظرا لاعتقادهم بانفصال الأخلاق عن التحولات وتامامها المفهومي - العقدي. مما فتح المجال أمام المستشرقين المجتهدين لتشريح الأخلاق الدينية الإسلامية تشريحا موضوعيا خارجا عن القداسة التي نعتقها نحن أبناء الحضارة الإسلامية المعاصرة. إن الاعتقاد بنجاسة وانغلاق المفاهيم الأخلاقية الإسلامية من طرف المسلمين لهو السبب الحقيقي في ظهور مفاهيم عن الإسلام خارج الثقافة الإسلامية، مما يولد حالة غريبة تتمثل في أننا نحن المسلمين نعيش الإسلام، في حين أن الغرب - غير المسلمين - هم من يفكرون الإسلام، وهذا يولد شرح كبير بين الحضارة كحياة والحضارة كتفكير. فنحن نحيا الإسلام لكن لا نفكره حق تفكر. ومن هنا أضى الإستشراق حتمية لا مفر منها، وإن أردنا أن نجيب عن سؤال إدوارد سعيد، فإننا نقول بأن ليس هناك بديل عن الإستشراق،⁴⁹ مادام أبناء الحضارة الشرقية رفضوا تفكير تراثهم وحضارتهم التفكير العلمي غير المحسوب، أي غير المرتب النتائج مسبقا، وهذا ما

⁴⁸ أوليفيه روا: الجهل المقدس - زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 323.

⁴⁹ إدوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق، ص 493.

نسميه بالتفكير الماهوي، أي التفكير الذي يعلم النتائج مسبقا. والحقيقة أن التنظير لأخلاق ثابتة من خلال مفهوم "الإنسان الثابت الآمن المقيم"،⁵⁰ لهو أكبر عقبة يمكن أن تعيق التفكير الإيطيقي العلائقي الذي لا يتوقف عن الأقلمة والتوسع والتطور وفق مقتضيات الحضارة التي تكتسى قيمتها من طابع النمو اللولبي للمكتسبات التي لا تنتهي ما دام الإنسان كائن مفكر، أو حتى كائن يأبى التفكير. إذ أن عدم التفكير هو تفكير في النهاية أي هو موقف فكري قابل للفهم والدرس العلمي. فالحضارة تمثل التغير الدائم والتريص المستديم والترحال ذو الديمومة، وإلا وقعنا في التخندق الحضاري الذي هو شر النهاية، فالحضارة التي لا تؤمن بالحركة هي حضارة غير نشطة، أخلاقها غير نشطة كذلك، تأبى الصيرورة كقانون للطبيعة والكون والإنسان أن تتوقف، ومن تنكر للطبيعة، تنكرت له. وقس على ذلك بقية مكونات الحضارة من قانون وعوائد وشرائع ومعارف...الخ. وفي تقديرنا أن التفكير مع تيار الصيرورة أحسن وأسهل بكثير من التفكير بمضادة الصيرورة، لأنها ظاهرة طبيعية، تماما كما أن السباحة ضد التيار متعبة ولا تقضي إلى أي نتيجة مفيدة.

ثالثا - مفهوم الأخلاق الذكية والعقلانية النشطة، أو كشف زيف الأخلاق البسيطة.

هل هناك إيطيقا إسلامية كلاسيكية ؟ هل يمكن اعتبار المبدأ القرآني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "مبدأ أخلاقي حقيقة ؟ هل هناك إيطيقا إسلامية معاصرة ؟ ولئن اعترفنا بالعنف السياسي والديني المنتشر في العالم العربي المعاصر فهل يبقى مجال للحديث عن إيطيقا إسلامية بالصورة الحقيقية ؟ هل يمكن الحديث عن علم للأخلاق في الأنظمة غير الديمقراطية ؟ على أساس أن ماهية الأخلاق في الحرية بالذات. إن هذه الأسئلة تمثل الطرح الصريح لأزمة علم الأخلاق في العقل الإسلامي والعربي. طرح من شأنه أن يكشف زيف الطرح المثالي الذي يختزل المعقدات والتنوعات التي لا تحصى في حياتنا الأخلاقية لصالح فكر مثالي لا يريد أن يعترف بالواقع، بل يعمل على تأثيمه وكأنه كان الأجدر به أن لا يكون. إن التنكر للواقع، مثله مثل التجاهل العمدي بوجود مرض

⁵⁰ طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 260.

بسيط وسهل، يؤدي إلى الانقلاب ضد الإنسان من خلال تضخمه وجسامته. فالتعامل الفعّال والجدي مع المشكلة في الوقت المطلوب هو البداية الحقيقية لحلها، أما الهروب إلى الأمام فلن يسعفنا في شيء .

تعتبر مقالة الأستاذ محمد أركون الموسومة بـ: "المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي والتقلبات التي تعرضت لها على مدار التاريخ" والتي أشرنا إليها سابقا توظيفا وتعليقا، من أحدث ما كتب في الإيطيقا الإسلامية المعاصرة. ونقول ذلك على اعتبار أن تفكير الأخلاق يختلف كلية عن الدعوة للأخلاق، اختلاف النظر عن العمل، أو التنظير عن التنفيذ. فرغم أن كتب الأخلاق ليست أمرا نادرا في العالم الإسلامي المعاصر،⁵¹ إلا أن تفكير علم الأخلاق في الفضاء الإسلامي والعالمي معا،

⁵¹ هناك الكثير من كتب علم الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، لكنها كتابات إما أن تكون مدرسية أو جامعية تتناول مسائل مفهومية مجردة عن سياقنا التاريخي أو تكون كتب تمجيدية تترثية لا تتناول بجراءة مشكلة الأخلاق في العالم الإسلامي من حيث تحدياتها وإخفاقاتها وعلاقاتها، ومن كتب فلسفة الأخلاق المعروفة نجد:

- عادل العوا: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1965.
- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1986.
- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، 1969.
- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم: أرسطوبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1936.
- أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة السادسة، 1953.
- ويمكن أن نشير إلى بعض الدراسات التي يمكن أن تعتبر ابداعية في فلسفة الأخلاق، أي أنها تحررت من الطابع المدرسي والتثريتي معا وحاولت تفكير الأخلاق بالعقل المحض:
- زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مطبوعات الشعب، القاهرة، 1970. (هو أطروحة دكتوراه نوقشت سنة 1924 في الجامعة المصرية).
- عبد الرحمن بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية (محاضرة)، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1953.
- تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1989.
- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.

وقد قدم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة ماسحة للفكر الأخلاقي العربي المعاصر تحت عنوان: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990. ورغم أهميتها التاريخية إلا أن هذه الدراسة لم تحمل همّ علم الاخلاق الإسلامي الإبداعي كشرط ضروري للحديث عن الإيطيقا الإسلامية المعاصرة.

وبصورة جريئة قليل الحدوث بسبب طغيان العقل المدرسي والعقل التمجيدي. لكننا نعيب على دراسة أركون رغم فتوحاتها الجريئة وأسئلتها غير المعهودة، أنها لم تكن صارمة من الناحية المنهجية الصرامة التي التزم بها أركون في كتاباته السابقة. فقد تشتت بين السؤال المركزي وهو "هل تم إعادة بلورة الأخلاق وتأسيسها من جديد في الدول العربية الإسلامية؟ أين هو الفكر الأخلاقي أو الثقافة الأخلاقية في السياقات الإسلامية المعاصرة؟ ما هو سبب نسيان الفكر الأخلاقي النقدي داخل السياقات الإسلامية ثم تصفيته نهائياً لاحقاً؟ وما هي النتائج المترتبة على ذلك بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية؟"⁵² وبين موضوعات عامة منفصلة عن مشكلة الإيطيقا الإسلامية أو محطات متعلقة بالورشات الفكرية التي افتتحها منذ ستينات القرن الماضي. وفي هذا الإخفاق، تتغلب عليه دراسات طه عبد الرحمن، الفيلسوف المنهجي بامتياز، من خلال هندسته النظرية وخططه الدقيقة، التي قلما يستطيع كاتب عربي أو حتى غربي معاصر نسجها والتقيد بها.

مما يشير إليه أركون في سياق تفكيره سبب غياب فكر إيطيقي في السياقات الإسلامية المعاصرة، هو "غلق باب النظر الأخلاقي" على غرار غلق باب الاجتهاد الفقهي. والحقيقة أن المفكر المسلم المعاصر، يعتقد بنجاسة الفكر الإسلامي من كل جوانبه وكماله في العصور الذهبية للحضارة الإسلامية، وقد أوردنا مقولة طه عبد الرحمن أعلاه كمثال على ذلك، مما يجعله لا يتجرأ على تفكير المسائل النظرية أو إعادة استكمالها على نحو مستجد. وفيما يخص موضوع الأخلاق، فهل يعتقد المفكر المسلم بالحاجة إلى دراسته والبحث عن أسسه النظرية وتجديد فلسفته؟ إنه لا يعتقد بأي منفعة يجلبها من وراء البحث عن موضوع تم بحثه بعناية "المقدس"، أي أن التفكير الأخلاقي قد تم وأنجز، والأسس النظرية قد تحددت ولا حاجة إلى انفاق الجهد والوقت في أمر حسم منذ الرسالة

كما أنها دراسة استبعدت بعض المؤلفات الإبداعية مثل كتاب تيسير شيخ الأرض الذي أشرنا إليه أعلاه، على الرغم من أنها دراسة فلسفية إبداعية تأسست على مسلمة إمكانية تفكير الأخلاق بمعزل عن التقليدين: أي التقليد التتريشي والتقليد التغريبي. وهذا شأن العديد من دراساته الإبداعية الأخرى المرتبطة بالصورورة والفلسفة واليقين والفن... الخ. كما قام الدكتور الجابري في مقدمة كتابه عن العقل الأخلاقي العربي بدراسة وصفية ونقدية لأهم الكتب العربية في موضوع الأخلاق.

⁵² محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص ص 95-96-151.

المحمدية. فهل قول الرسول (ص): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" قد ساهم في غلق باب التفكير الأخلاقي؟⁵³ إن هذا الحديث الذائع لدرجة أنه ارتقى إلى مُسلمة إيطيقية إسلامية، يكشف عن "تمامية" الدستور الأخلاقي في التصور الإسلامي. والتمامية العملية، ولا أحد منا يشك في الأخلاقية العالية التي التزم بها الرسول الكريم، تشل النشاط الفكري والمجهود التطويري، وهذا ما ساهم في جمود علم الأخلاق عند المسلمين. لذا فإننا نعتقد بأن هذا الحديث، وإن قيل في سياق التعبير عن المهمة التاريخية للرسول (ص) بما هي مهمة تكميلية وتمامية، وهنا نصطدم مرة أخرى بالعقلانية التبسيطية التي تشهر بالقطيعة التامة للرسالة المحمدية على تاريخ المنطقة، فقد تم توظيفه في المستوى النظري لشل التفكير الأخلاقي الممكن أو المُنتظر. لذا فإن تأويلية هذا الحديث قد سارت في الاتجاه السلبي والتثبيطي، من خلال التكرار لإمكانية الحاجة إلى تفكير جديد للأخلاق أو حتى ادخال قيم أخلاقية جديدة وفق مستجدات العصر، فكل ما هو ممكن في الأخلاق قد ظهر وانتهى الأمر. وإخفاق هذا التأويل الذائع، مؤسس على إنكاره للضرورة الكونية في مجال الأخلاق، من خلال اعتقاده بـ "نهاية الأخلاق" وخروجها من التاريخ الإنسي الذي لا يتوقف عن التطور والحركة الدائمة. "مراقبة مد الصيرورة بإمكانها أن تعلم الإنسان شيئاً: فهو في هذا المد يستطيع أن ينتقل من الشخص إلى المجرد؛ وأن يرى بالتالي، أن الخير يكون دائماً في الانسجام مع ما تولد عن حركة الصيرورة؛ وأن الشر هو دائماً في عدم الانسجام مع ما يتولد عنها." ⁵⁴ وأصحاب التأويل التقليدي للحديث النبوي الشريف السابق قد اختاروا شر الفهم من خلال رفض القبول بالقانون الأنطولوجي الذي لا يعلو عليه قانون آخر، وتمرد على الانسجام مع قانون الصيرورة الكونية. وفي تقديرنا أن الفهم السليم للحديث المنسوب للرسول الكريم، يرتبط بالتأسيس التاريخي للرسالة الجديدة، أي اعتبار مهمتها تكميلية وليست تهديمية. وبهذا يكون تقبل الرسالة ممكناً على أساس أنها ليست ثورية ومنقطعة. ومن المعلوم أي مؤسس لمشروع جديد، يبحث عن تأصيل تقليدي له من أجل حصول المقبولية. فالأشعرية مثلاً، وهي الفرقة الكلامية السنية المعتدلة، تؤصل مذهبها في الرسول والصحابة، بل أن المعتزلة، وهي الفرقة

⁵³ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المرجع السابق، ص 99.

⁵⁴ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1989، ص 14.

الجدلية في الإسلام، تؤصل طبقاتها الأولى في صدر الإسلام ذاته. لذا فقول الرسول الكريم "إنما أتيت لأتمم مكارم الأخلاق" لا يعني أنه أغلق باب الممارسة الأخلاقية أو التفكير الإيطيقي، بل يعني أن توجهه استكمالي وليس قطعي. بهذا الفهم نتجاوز العقبة النفسية التي تكبلنا وتخرجنا من تاريخ الصيرورة الأخلاقية التي لا يمكن توقيفها. وتأويل هذا الحديث النبوي مشابه لحالات عديدة لتأويل بعض النصوص القرآنية التي فهمها البعض فهما يفيد النجاة والنهاية، في حين أننا يمكن فهمها فهما يفيد الإنجازية المفتوحة والبداية. ولنا مثال توضيحي في محاولة محمد سعيد العشماوي (ولد 1932) له كتاب "أصول الشريعة"، فيه يعتقد أن "القرآن كائن حي يتفاعل تفاعلا حيويا مع التجارب الدنيوية والنسيج الاجتماعي للجيل المسلم الأول. رأى أن موطن خطأ فقهاء مرحلة ما قبل العصر الحديث هو أنهم أولو النصوص بمعزل عن الواقع البشري المخصوص التي جاءت النصوص في سياقه ومن أجله. مثلا تأويل آية التمامية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة، 3]، إذ حمل معناه على أن القرآن يتضمن كل ما يحتاج إليه الفرد المسلم (...). أي أن الإسلام قد أصبح كاملا. لكن هذه الآية ارتبطت بحادثة مخصصة، وهذا يجعل تطبيقها محدودا. فحين دخل النبي وأصحابه مكة قد جعل جميع الشعائر المطلوبة لكمال الإسلام بوصفه دينا تصل أخيرا إلى مرحلة التمام. فالكمال المذكور إنما يتعلق بالشعائر فقط".⁵⁵ بل أن التأويل الحداثي لهذه الآية يسير في اتجاه أكثر انفتاحا على الإنسان والتاريخ معا. من خلال ترجيحه للفهم القائل بأن الله قد أنهى علاقته الفعلية بالإنسان، وعليه هو فقط أن يواجه الوجود بقدراته وفكره ونشاطه. وعلى الرغم من أن هذا التأويل مفرط في تقديره لمضمون الآية، بحيث أن القرآن لا يمكن أن يعلن "سكوت وانسحاب الله" من الوجود الإنساني، إلا أن الوجه الإيجابي لهذا الفهم، هو أنه يمنح للإنسان مشعل العمل والتفكير، بدلا من انتظار الحكم والقرار الإلهي في كل صغيرة وكبيرة. ولئن قرر الله أن يجعل الإنسان راشدا، فهذا يعني أنه في وسعه تفكير كل الأمور من منظوره ومن خبراته، وهذا يتيح التجديد الأخلاقي والتحيين الفهمي المتوافق مع

⁵⁵ وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحول، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2018، ص 905.

خصوصيات التاريخ. في تقديرنا، ليس هناك تأويل للقرآن مثل هذا التأويل لآية التمامية، يساير منظور الصيرورة ويجعل التفكير مفتوحاً على كل الاحتمالات.

والى جانب هذا الحديث النبوي السابق، والذي يشكل المسلمة الإيطيقية الإسلامية التي تأسست عليها كل برهنة لاحقة، نجد أيضاً النصوص القرآنية التي لم تكن خالية من الأسس الأخلاقية والمعايير العملية التي يجب أن يتحلى بها الإنسان الداخل في النسق الإسلامي. ونقصد الآيات التي تشير إلى مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وقد تساءل أركون في هذا الصدد قائلاً "على أي وجه نفهم المقولة القرآنية الشهيرة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ هل هي مقولة أخلاقية بالحصص ؟ (...). نعم هي مقولة أخلاقية. لكن أي أخلاق ؟ هل يمكن أن نطبق اليوم أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يفعل المؤمنون التقليديون تحت تأثير الجهل المقدس والجهل المعمم مؤسسانيا ؟"⁵⁶ وعلى الرغم من أنه كان قاسياً من تقييم هذا المبدأ، إلا أنه أثار مسألة تدعو للتفكير، وهذا هو بالضبط الذي نبحت عنه هنا، أي تحويل البديهيات إلى مشكلات، أو ما يصطلح عليه بأشكلة المسائل الأخلاقية. فعلى الرغم من أن المبدأ القرآني السابق، واضح جداً في خطوته العريضة، كون المسلم ملزم بإصدار أوامر إيجابية للمنفعة المجتمعية، وأوامر سلبية ضد الأضرار الخاصة والعامة، فإن مشكلة تحديد المعروف والمنكر، أو المنفعة والمضرة، تطرح أكثر من صعوبة. فالمنفعة أو قل المصلحة، على اعتبار أن مذهب المنفعة في الإيطيقا ككل يطرح مشكلة "سوء السمعة وكثرة التهم"،⁵⁷ تثير مشكلة النسبية، وهي المشكلة التي تزعج الفكر النظري الديني بصورة عامة على أساس أنه فكر مؤسس على المطلقية والهوية والثبات والكمال. فهل هناك معروف مطلق ينسحب على كل الأزمنة والأمكنة ؟ ألا يمكن أن نرى أشياء كثيرة يتم اعتبارها شريرة وخبیثة في مكان ما، ومبجلة ومقدسة في مكان مغاير ؟ فهناك العديد من الأفعال والأحداث تعتبر عند مجتمع ما خيرة وجيدة، في حين يعتبرها مجتمع آخر في غاية الشرية والخزي. وهذا ما يجرنا للاعتقاد بأن المعروف

⁵⁶ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 162.

⁵⁷ جون ستيورات ميل: النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 35.

والمنكر، أو قل الخير والشر من وضع الإنسان، وقد قرر نيتشه بأن "الخير والشر من ابتكار الإنسان، ولم يتعلماها من أحد، كما أنه لم يأخذها من غيره، ولم تكن جاهزة منذ الأزل، بل أيضا لم يتم تلقيها كنداء من السماء".⁵⁸ فهل يمكن أن يحصل إجماع إيطيقي؟ سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه؟ إن الإجابة مرتبطة بالمرجعية التي نحتكم إليها: فإن كنا واقعيين تاريخيين وفق فلسفة الصيرورة، فإن التأكيد على الوحدة في المعايير الأخلاقية أمر لا يمكن التعويل عليه، وإن احتكنا إلى العقل الخالص، سواء في معناه الخالص عند كانط مثلا، أو في معناه الديني المطلق، وهو ما يمثل فلسفة الهوية، فإنه من الممكن الحديث عن أخلاق كونية شاملة وصالحة للإنسان المجرد. ولئن كان هناك من ينكر إمكانية التشريع للإنسان بما هو كائن خالص، مثل الدكتور تيسير شيخ الأرض عندما قرر بأنه "لا نجد في تاريخ الفكر شيئا يمكننا أن نطلق عليه اسم علم الأخلاق الأممي (علم أخلاق إنساني يشمل البشر في علاقاتهم المختلفة)، على الرغم من وجود نظرة كونية (وقانون دولي وسياسة دولية)".⁵⁹ فإن هناك من يؤكد على وحدة الهوية البشرية مما يتيح لنا التشريع للإنسانية دون تمييز شريطة أن نستهدف الطبيعة الإنسانية العاقلة التي توحد وتقرّب بمعزل عن الثقافة التي تفرق البشر وتجعلهم أعداء. إذ إننا يمكن أن نستمد الإلزام من العقل الكلي الشامل، وهو ما يمكن أن نعتبره بمثابة عقل أخلاقي عالمي مشرع لكل الإنسانية،⁶⁰ لذا فالكونية ممكنة في مجال الأخلاق على أساس وحدة الطبيعة البشرية، لكنها كونية محدود في مجال الكليات الشاملة، أما إذا نزلنا إلى المستوى الوجودي الجزئي أو المحسوس، فلا يمكن إلا أن نعترف بالنسبية واختلاف الشرائع الأخلاقية. فالقانون الأخلاقي في تقدير كانط، وهو فيلسوف الكونية الأخلاقية، لا يمكن أن يتأسس إلا بعيدا عن العالم الحسي، بعيدا عن الحسابات البعدية التي ترتبط بالظروف الخاصة والمتغيرة، والتي ترتبط أيضا بالشروط

⁵⁸ Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, traduit Henri Albert, édition presses de la renaissance, Paris, 1958, livre 1, § mille et un buts, p 53.

⁵⁹ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 10.

⁶⁰ Emmanuel Kant: Essai philosophique sur la paix perpétuelle, préface ch. Lemonnier, G. Fischbacher librairie- éditeur, Paris, 1880, p 41.

الحيوية للإنسان، فالانفصال عن الشرطين السابقين هو طريق الإلزامية الأخلاقية الكونية.⁶¹ لذا فالكونية الأخلاقية لا يمكن أن تكون إلا في مستوى أعلى وأشمل وأرقى، وسؤالنا هنا مرتبط بإمكانية ارتقاء الإنسان إلى هذا المستوى ؟ هل فعلا الإنسان كائن عاقل وحسب ؟ الأكيد أن مطبة كانط مرتبطة بتصوره إنسان ملتزم "طوعية" بمبادئ العقل، وهذا مالا يمكن التسليم به.⁶² فحيز اللا - عقل في مجال الأخلاق أوسع بكثير مما نعتقد، وقد تحدثت الفلاسفة عن الحساسية والطبيعية كأسس أخلاقية، وهي كما هو ظاهر في التسمية أسس لا عقلية.

ولو عندنا إلا المبدأ الأخلاقي القرآني السابق؛ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وبحثنا في تأويله تأويلا أوسع ما يكون. فإننا نشعر بالإلزامية جعله مبدأً فوق حسي، بعيد عن التحديدات الجزئية المعينة، وإلا سقطنا في الانغلاق الذي يجعله مبدأ أخلاقي محلي لا يرتقي إلى مستوى العالمية والكونية، مما يفضي إلى إمكانية الاعتقاد بأن القرآن الكريم موجه لفئة معينة فقط من الناس، على الرغم من أنه يخاطب في العموم الإنسان مجردا. "فما هو المعروف ؟ وما هو المنكر ؟ إنها قيم واسعة جدا بحيث يمكن أن تكون صالحة لكل ما يمكن أن يكون خيرا وشرًا. لذا فلا يجب تحديد أو تعيين "مضامين" المعروف والمنكر تعيينا ضيقا أو حسيا لكي نجعله عالميا صالحا للبشرية جمعاء. ثم أن حصر قيمها في الميدان الأخلاقي فقط، قد يجعلهما محدودان. لذا يمكن التوسيع ليشملا الجاب المعرفي أيضا، فالعلم معروف والجهل منكر. لذا يمكن فهم الأمر بالمعروف على أنه أمر بالتعليم القويم،⁶³ وليس مجرد أمر بهذا الخير أو ذاك. كما أننا يمكن أن نصنف الجمال في خانة المعروف، والقبح في خانة المنكر. لكننا اليوم، وفي سياق تطور الفهم التبسيطي للدين الإسلامي، من طرف عدد ليس بالقليل من المسلمين، نجد من "يُعدم غيره من الناس، سواء من المسلمين أو غير المسلمين، بدعوى تطبيق المبدأ الأخلاقي القرآني المعروف بـ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا

⁶¹ Emmanuel Kant: critique de la raison pratique, traduit par F. Picavet, édition Felix Alcan, Paris, 1888, p 292.

⁶² جون ستيورات ميل: النفعية، مرجع سابق، ص 32.

⁶³ عبد الله العروي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001، ص 46.

التضييق في الفهم واللجوء إلى التعيين المحدد لهذا المبدأ هو الذي يجعل عالميته محدودة. وهذا ربما ما جعل أركون يحكم حكما قاسيا - وهو ما أشرنا إليه سابقا - على نتائج هذا المبدأ القرآني، عندما قال: "عندما سيطر الفقهاء ساد عهد "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" سيادة مطلقة، نقصد التزمت والقمع والإكراه في الدين".⁶⁴ فالمسألة شبيهة بالحدود المنطقية عند أرسطو، إذ لا يجب تعيينها وتحديدتها بكلمات قومية أو جهوية أو ثقافية، بل يجب التعبير عنها بالرموز الرياضية التي تحتل كل المضامين، وإلا أصبح معيار العقل جهوي محلي محدود، وهذا ما نعتقد أنه ملائم بمعيار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ترميزه بالمتغيرات لكي يبقى صحيحا مطلقا. والقرآن الكريم ذاته، ترك المعروف والمنكر معايير مفتوحة على كل الإمكانيات التي قد يضيفها الإنسان ككائن مجرد عليها. فنجد مثلا أن الإمام "محمد عبده يفهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه دعوة إلى تعميم التعليم الذي يجعل من الخاصة نخبة فاضلة تقدم الاجتهاد على التقليد، ومن العامة جماهير واعية خاضعة لقواعد وعادات تعلم أنها ضمن الخير في الدنيا والآخرة".⁶⁵ ومن الظاهر هنا أن هذا المبدأ الأخلاقي قد تم فهمه فهما إصلاحيا اجتماعيا أكثر مما فهم فهما أخلاقيا خالصا، وهذا ما يجعله مبدأ حي وعالمي صالح دوما.

الحقيقة أن السؤال الذي لا يمكن أن ننساه هنا هو؛ ما هو السبيل إلى عالمية علم الأخلاق الإسلامية ؟ كيف يمكن لنا أن نساهم في علم الأخلاق العالمي مساهمة ايجابية وفعالة بعيدا عن الصورة السلبية التي يقدمها الكثير من المسلمين تفكيراً وتنفيذاً ؟ السبيل هو الخروج من الأفق الضيق إلى أفق أرحب من خلال توسيع السؤال الإيطيقي إلى: كيف يمكن أن نتصرف بشكل أخلاقي وأفضل ما يكون ؟⁶⁶ أي كيف نُحسن من معاييرنا الأخلاقية في ظل عالم كوكبي لا ينفصل فيه مجتمع ما عن الآخر ؟ ولأن الأخلاق التقليدية ضيقة ومحصورة بظروف معينة مرتبطة بالعلم والاقتصاد والسياسة، فلا بد من التفكير في أفق الإنسانية الكلي، بعيدا عن التمييز الأخلاقي الديني والقومي

⁶⁴ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 169.

⁶⁵ عبد الله العروي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، مرجع سابق، ص 64.

⁶⁶ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 137 - 145.

والقُطري والحزبي... الخ. وهو الأمر الذي طبع ويطلع دوماً الأخلاق الإسلامية، بل قل الأخلاق الدينية ككل. لذا فالفهم الديني مدعو اليوم لتوسيع أفق نظره ليشمل الموقف الإنساني ككل. فبما أنه لا يمكن النظر إلى المسائل الأخلاقية بمعزل عن الظروف الاقتصادية والحضارية والسياسية،⁶⁷ وبما أن هذه الظروف بالنسبة للمسلمين قد تغيرت، إن قليلاً أو كثيراً، فوجب تحيين الفاهمة الأخلاقية بما يتناسب مع العصر بدل تكرار النصوص التراثية تكرار لا يساير الأحداث ولا الأراضي المعيارية الحديثة. فلا يمكن أن نفكر الأخلاق بمعزل عن التطورات العالمية التي حصلت، كما لا نكتفي بالمرجعية الدينية التراثية. بل وجب الاجتهاد الأخلاقي الذي لا ينفصل عن بقية الاجتهادات الفرعية الأخرى في ما يمكن أن نسميه بالعقلانية النشطة التي نفتقر إليها.

من بين حجج العقل الأخلاقي الإسلامي التي يمثلها الفهم التقليدي الذي يعاني من عسر الاندماج في الحداثة الإنسانية، ضد العقل الأخلاقي الغربي والإنساني ككل، نجد التمسك بأضرار الاجتهاد العقلي بصورة عامة. أي أن فتح العقل على مصراعيه قد ولد أزمات لا تنتهي، بل أدى إلى مآزق كونية يتحملها البريء والمذنب معاً. فالعقل الغربي الذي كان يقدم وعوداً بالخير والنمو والإزدهار، أصبح يقدم وعيداً بالأخطار، وهذا صحيح إلى حد كبير، بالنظر إلى المشكلات المستجدة المتعلقة بالبيئة والحيوان والنبات وإنسانية الإنسان... الخ. مما يجعلنا نفكر في "رسالة تكنولوجية-إيطيقية" tractatus Technologico-ethicus.⁶⁸ من خلالها نُنظر لأخلاق تكنولوجية أو تقانية للمشكلات التي أفرزها العقل الغربي. لكن الحقيقة التي تجاهلها أصحاب التأويل المضاد للصيرورة الإنسانية، هي أن مهمة الإنسان في هذا السعي الدائم لحل مشكلات عقله. فليس هناك جنة في الأرض، كما أن الجحيم غير موجود هنا، بل كل ما هناك هو اجتهاد واخفاق متبوع بتصحيح قابل للمراجعة وهكذا دواليك. بل أن ما يعطي إمكانية "إصلاح الأخلاق"،⁶⁹ الإصلاح الدائم الذي لا ينتهي هو هذه الحركية الدائمة للعقل. فما الحياة الإنسانية إلا حل لمشكلاته التي لا تنتهي، ووجود مآزق

⁶⁷ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 45-46.

⁶⁸ Hans Jonas: le principe responsabilité- une éthique pour la civilisation technologique, traduit Jean Greisch, les éditions du CERF, Paris, 1991, p 15.

⁶⁹ Edgar Morin: la voie – pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 275.

معرفية وأخلاقية ودينية لا يدل على ضرورة "اعتقال" العقل ومصادرة قدراته الخاصة. ثم أن هذا العقل التتريثي المطلق لا يتوقف عن النقد دون تقديم بدائل ايجابية، والحقيقة أنه لا يمكن فعلا أن يساهم في تقديم الحلول، على اعتبار أنه خارج نسق المشكلات العالمية الجديدة، فمثلا لم يستطع العقل الحنبلي أو التيمي أن يضع مقابل القياس الأرسطي الذي ينتقده نمطا آخر من البرهان يفرض نفسه على المسلم وعلى غير المسلم، على المؤمن وعلى الزنديق،⁷⁰ فإنه عاجز أيضا على تقديم بدائل ايطيقية نشطة تسير نشاط العقل النظري. وهنا نصل إلى التعالق بين العقل النظري العلمي والعقل العملي الأخلاقي، من خلال أشكلة الوضع الإسلامي الراهن: هل يمكن لعقل متأخر نظريا أن يقدم نموذج عملي متكامل ومتقدم؟ أو قل هل يمكن لمسند متهاك أن يحو مضامين متينة دون أن ينهار ؟ هذا السؤال ينطبق على الوضع الإسلامي بالنظر إلى أننا نعتقد بكمالنا الأخلاقي المستمد من التراث الديني في حين أننا نمثل التأخر النظري بامتياز، وهذا بشاهدتنا نحن قبل شهادة الغرب علينا، وهي الشهادة التي نعتبرها عنصرية وتسير في سياق السيطرة المعنوية علينا. لذا فإن النشاط الأخلاقي لا ينفصل عن النشاط العلمي النظري، فشعب فضّل واختار الإضراب العقلي، فإنه لا محال يُضرب من الناحية الأخلاقية، أي من امتنع عن النمو الفكري، فسوف يمتنع عن النمو الأخلاقي. ولو أن للمسلمين خيرهم الخاص، فإن مشكلة تقديم نموذج أخلاقي حضاري وعالمي لا يمكن تلافيها، "لأن الخير لا يمكن أن يكون خيرا ويقتصر على جماعة دون جماعة، ولا بد له من أن يعم الجماعات الأخرى".⁷¹ لذا فالخير الذي نعتقد خيرا مطلقا، ليس إلا خيرا جزئيا محليا محدودا، وهنا تأتي مهمة الإيطيقا الإسلامية النشطة لنقل الخير من المحلي إلى العالمي دون اشتراطات مسبقة وقسرية لا يبررها العقل النظري. ونقصد بهذه الإكراهات القسرية الدعوة، دون اجتهاد مفتوح ونشط، إلى أسلمة الأخلاق الأسلمة الشاملة بدل "تخليق المسلمين"، أو حتى "الدعوة إلى أسلمة الحداثة بدلا من تحديث الإسلام"،⁷² من خلال تنشيط الفكر الإسلامي عامة والأخلاقي بصورة تابعة. ولو أن الفكر الغربي

⁷⁰ عبد الله العروبي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، مرجع سابق، 111-112.

⁷¹ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 77.

⁷² محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 197.

قد عمل على نقد مكتسبات الحداثة، فهو محق في ذلك على اعتبار أنه هو مؤسسها، ولم يتوقف يوماً عن مراجعتها وتطويرها وتوسيعها. في حين أن نقد الفكر الإسلامي المعاصر للحداثة الغربية لا يُفهم على منوال نقد الغرب لذاته بما هو نقد تقدمي، بل على العكس سيُفهم، سواء من طرفنا أو من طرف الغرب، على أنه نقد بلا بديل إيجابي فعال نشط. بل هو نقد تراجعى أو قل نكوصي لا يستعين إلا بالمآثر التاريخية للمسلمين كنماذج بديلة لا يمكن أن تكون ذات فعالية في زمننا الحالي. ورفض الولوج الإيجابي للحداثة يضيف التأخر على التأخر الأصلي، ويجعلنا في هامش التاريخ العالمي.

ولئن كنا نتفحص مشروع أسلمة الأخلاق بما هو جزء من مشروع أعم وأشمل منه، تكفل مجموعة من المفكرين المعاصرين بإنجازه وتحقيقه، فمن أجل عدم تكرار نفس التجربة التي أنجزها الغزالي في القرن الخامس للهجرة، والتي كنا قد سمينها بـ "أسلمة المنطق".⁷³ وهي تجربة لم تأتي بنتائجها الحضارية المرجوة، بقدر ما ساهمت في تقوقع الفكر الإسلامي في حلقة محدودة غير نشطة. وقد كان الفيزيائي الألماني ألبرت أينشتاين قد حدد "الركود الفكري"، لكي لا نقول البله الفكري، بأنه انتظار نتائج مختلفة من نفس التجربة، لذا فالقلق من "الركود الحضاري"، وهو الركود الذي نحن فيه، هو من وراء الحذر من تكرار نفس التجربة قبل تقييم التجربة الأولى. وهذا ما لم ينتبه إليه الواقفون وراء هذا المشروع الإسلامي الضخم، والذي رصدت له الملايين من الدولارات والعشرات من العقول المقتدرة.

إن بلوغ الأخلاق الإنسانية، يتطلب منا الخروج من شرنقة الأخلاق المحلية بما هي أخلاق سابقة على التفكير والتتظير، ولكن هذا الخروج لا يدل على التنكر لهذا الأخلاق من الناحية العملية والاجتماعية، بل العمل على فحص أسسها من أجل انجاز سُلّم للمقارنة. سلم يبين التراتبية الأخلاقية من المغلق إلى المفتوح. لأن الفرد الذي يدخل بصورة عفوية في أخلاقياته الاجتماعية، هو مثل "الفرد الذي يعد الخير بادئ الأمر، ذاك الذي تؤمن به الجماعة، وهو الخير كما نقلته التقاليد إليها، جيلاً

⁷³ عبد الكريم عنيات: أسلمة المنطق - الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2013، ص 142.

بعد جيل. لكن هذا الخير ربما لا يظل كذلك مع حركة صيرورة الجماعة وتطورها. ومع ذلك، تظل الجماعة متشبثة به على أنه الخير الذي يجب التطلع إليه.⁷⁴ وهنا نصل إلى مفهوم الأخلاق النشطة، الذي يدل على الأخلاق التي تسير الصيرورة في وفاق طبيعي دون قلق أو نكوصات مَرَضِيَّة. فما يفرّخه الزمن، لا يمكن أن يدوم باعتباره مطلقاً خارج الزمن. وليسنا بحاجة إلى تفصيل التقسم الأخلاقي الذي استخرجه برجسون من مقارنته لأخلاقيات المجتمعات المختلفة، لأن الأخلاق الحركية *Morale dynamique* أو الأخلاق النشطة هي التي تُشرع للإنسانية جمعاء دون استثناء،⁷⁵ فالحركة والنشاط في التشريع الأخلاقي مستمدة من قبول مبدأ الصيرورة الكوني. في حين أن التكرار لهذا المبدأ، يمثل الخيار الذي ينتج الأخلاق الراكدة التي تتمسك بالهوية الثابتة. وقد أشار العديد من الدارسين إلى المجتمع المغلق الراكد، وهو الذي يستبطن الفكر المغلق والأخلاق الثابتة الموجهة للاستهلاك المحلي فحسب، ولا ترتقي إلى مبدأ الحركة والعاقلية، وهما الشرطان الأساسيان للأخلاق المعقولة التي تتجاوز العادة والألفة الاجتماعيين. لأن المجتمع المفتوح، ملزم بصورة طبيعية وآلية بأن ينتج أخلاق مفتوحة على الإنسان المجرد. والانفتاح هنا، لا يجب أن يُفهم بمعناه المطلق والكلي أو حتى التهتكى، بل على أنه التنشئة على الصعود الاجتماعي،⁷⁶ الذي يفسح المجال للنمو الأخلاقي الطبيعي بعيداً عن الضغوط والعراقيل التي تؤخر السير الطبيعي للصيرورة، مما يولد التنبذ الأنطولوجي. أي استهلاك الكثير من الموجودة دون تصريف الصيرورة اللازمة. ولو أن هذه العراقيل تعتبر من الناحية التاريخية شأن طبيعي في المجتمع، إلا أن العمل على تجاوزها لا يقل طبيعياً عن الأولى. ومن يأبى ركوب قطار الصيرورة يبقى في المحطة ينتظر بلا جدوى، متفرجاً في الحضرات، الواحدة لتو الأخرى، وهي تصوير في انسجام مع الوجود الصائر.

⁷⁴ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 79.

⁷⁵ Henri Bergson: les deux sources de la Morale et de la religion, librairie Félix Alcan, 11eme édition, 1932, p 266.

⁷⁶ كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 173.

خاتمة: أخلاق السؤال.

لقد حاولنا قدر الإمكان تجاوز معضلة التفكير الماهوي الواحدي، لأنه تفكير يتكرر لقوانين الطبيعة والمجتمع والتاريخ. ولئن كان هناك الكثير من فكر مشكلة الأخلاق بهذه الطريقة، فلأن هذا من نتائج التكوين العلمي الماهوي أيضا. فعندما نعتقد بتطابق الحقيقة والوحدة، فلا يمكن أن نفكر في حقيقة الاختلاف ومشروعيته. فالذهنية الماهوية أو قل التبسيطية هي التي تتمسك بوحدة الحقيقة، وتعمل على وحدة الأجوبة وتكرر نفس التجارب وردود الأفعال.⁷⁷ والاعتقاد بفردية الأصول وواحدية المنشأ هو الذي يجعل البعض يتصور أن المستقبل سيكون وفق محددات هذه الأصول ذاتها، لكن الصيرورة الأنطولوجية تفتح في كل مرة مسارات جديدة غير مؤلوفة ومربكة لمن تمسك بوحدة المسك ووحدة الاستجابات. وفي مسألة تأصيل الأخلاق الإسلامية المعاصرة، نجد التيار الواحدي الذي يستبعد أثر العوامل التاريخية والمادية والهامشية والمحلية في بلورة العقل الأخلاقي الإسلامي. ولعل أكبر فضيلة معرفية قدمتها لنا دراسة الدكتور الجابري حول العقل الأخلاقي العربي، هي تأكيدها على تعدد الروافد التي شكّلت هذا العقل: الموروث الفارسي (الطاعة)، الموروث الإغريقي (السعادة)، والموروث الصوفي (الفناء) والموروث العربي (المروءة)، والموروث الإسلامي.⁷⁸ وهذا التعدد يدل على بطلان أخلاق الهوية وإيطيقا الواحدية المثالية اللاغية للاختلاف والتعدد والصراع والاندماج والتركيب. فليس هناك أخلاق إسلامية بالمفرد الموحد، بل هناك أخلاقيات إسلامية متعددة ونشطة وصائرة، لا تتوقف عن التجدد والتبدل. ومن الممكن أن تفتح لنا الصيرورة الأنطولوجية خيارات أخلاقية لم تكن متصورة حتى وقت قريب.

⁷⁷ يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 148.

⁷⁸ محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 21.

إن الأخلاق القائمة على التقليد والتماهي والمطابقة لا يمكن أن تكون نقطة انطلاق لتأسيس أخلاق موسعة وعالمية ونشطة. وحتى كبار علماء الإسلام أشاروا إلى ذلك في سياقاتهم المختلفة،⁷⁹ فعلى الرغم من كون الغزالي قد خلق تقليدا سلبيا في الأخلاق الإسلامية كما قال زكي مبارك، بل في العاقبة الإسلامية ككل كما قال الحداثيين العرب المعاصرين، إلا أنه كان يبغض التقليد من خلال تأكيده على ضرورة الانفكاك منه، لأن التقليد حجة غير مؤسسة وغير مقنعة في كل المجالات: "لقد انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام."⁸⁰ وقد تكررت هذه الحادثة مرار في تاريخ الفكر، أين المبدع الفذ يخلق تقليدا يُجمّد العقل ويُنمط التفكير. والتقليد يكبل الحرية ويجعلها حرية منحولة أو شبه حرية، ونحن نعلم أن لا حضارة دون حرية، تلك الحرية التي تُفَتِّق القدرات الفردية إلى أقصى حدودها الممكنة، وقدرات الإنسان في نمو مستمر إلى حد القول بأنه نمو لن ينته يوما. وهناك علاقة جدلية بين الحضارة والحرية، بين الحضارة والأخلاق، فكل طرف يساهم في الطرف الثاني. فب" قدر ما تكون الحضارة مرنة، تفسح المجال أمام الحرية الانسانية (...). لكن الحضارة قد يصيبها التصلب فيؤدي تصلبها إلى اجهاض أفعالها، وحلول الحتميات الحضارية محلها..."⁸¹، لذا فالنشاط الإيطيقي لا يمكن أن يتولد من حضارة متصلبة وثقافة محدودة الآفاق. كما أن الحضارة لا يمكن أن تتطور في ظل التصلب الأخلاقي. فالأخلاق العالمية مرهونة بحضارة تحمل إمكانيات وشروط الإنسان المجرد، وليس الإنسان المحلي المربوط بمنظومة محددة من القيم. كما أن فلسفة الأخلاق كما يفكرها الكثير من العرب المعاصرين مثل "محمد عبد الله دراز" الذي قدم أطروحة في السوربون حول الأخلاق

⁷⁹ ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 10، 147، 180. حيث قال: "من لم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم (...). المقلد مدع علم وليس عالما، وإن وافق اعتقاده الحق (...). اياك وتقليد الآباء فقد ذم الله عز وجل ذلك ولو كان محمودا لعذر من وجد آباءه زناة أو سراقا".

⁸⁰ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 81.

⁸¹ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 93.

القرآنية، قد تم فصلها كلية عن بقية العناصر البيئية والثقافية والفلسفية الأخرى. مع العلم أن هذا التقرير لا يمكن أن يكون تقريراً علمياً، لأن التعالق في الظواهر من بديهيات التفكير العلمي والمنطقي المعاصر، منطق الضباب الرمادي، فليس هناك جواهر مستقلة عن بقية التأثيرات المختلفة. ليس هناك كيانات مستقلة بل فقط علاقات. كما أن هذه الدراسات نابعة من عوامل نفسية انفعالية، على شكل استعراضات وتظاهرات تتناسى أصول الخطاب المنطقي وأساليب البحث العلمي. فأعلم أن أي دراسة ترفض ربط العلائق هي دراسة إيديولوجية الأهداف مغلقة الآفاق. ومن أهم العناصر التي فُصلت على الأخلاق الإسلامية نجد العنصر المادي والاقتصادي، ونحن لا ندري سبب نفور أصحاب مشروع إسلامية العقل وأسلمة الأخلاق على وجه التخصيص من البنى المادية للإنسان. أوليس المادة عنصر أساسي في إنسانية الإنسان، فهل يمكن أن نتخلص من ماديتها من دون التخلص من إنسانيتها. إن مفهوم النشاط، أو الأخلاق النشطة لا تنفصل عن مفهوم المادية ومعنى الأرض. فلا يمكن تحديد أخلاق ما بدون ربطها بشروطها المادية والفيزيائية والاقتصادية، ومن أحسن الشاهدات التي قدمها الأديب اليوناني نيكوس كازانتزاكيس حول علاقة القيمة الأخلاقية بالوضع الاجتماعية نجد الملحوظة التي سجله في برلين: "ذات يوم رأيت امرأة هزيلة ممتدة على الرصيف. وكانت أسماها بالية قد انحسرت فكشفت عورتها. ولأني أشقت عليها توقفت لأقول لها أن تسحب ثوبها. قلت: أنت غير محتشمة. فهزت كتفيها وارتسمت على شفتيها ابتسامة ساخرة: أنا جائعة وأنت تتحدث عن الاحتشام. الحياء للأغنياء".⁸² وربما يقول قائل بأن هذه الشهادة مردودة لأن صاحبها مسيحي - يحن للوثنية، أو أنه اشتراكي - يحلم بالبوذية... الخ، أو أن موقف هذه المرأة موقف شاذ وعاهر لا يمت إلى الأخلاق الإسلامية بصلة، وربما يقول الآخر قول مغاير... الخ. لكن العقلانية العلمية تجعلنا ننظر إلى الموقف نظرة "محايدة" لنكتشف بأن القيم الأخلاقية لا معنى لها بمعزل عن وضعية الإنسان، بل فكر الإنسان ككل لا ينفصل عن وضعيته وتاريخيته. فمنطق الفقراء أو الطبقات المعدومة

⁸² نيكوس كازانتزاكيس: تقرير إلى غريكو - سيرة ذاتية فكرية، ترجمة ممدوح عدوان، دار الجندي للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثالثة، 2004، ص 457.

مؤسس على المعادلة البسيطة التالية: في البدء الأكل، ومن ثم الأخلاق"⁸³، إذ لا يمكن حتى لأكثر الناس نقاوة أن يفكر في القيم بمعزل عن تجاوز قلق الحاجات البيولوجية. لذا فهناك قيم خاصة بالفقراء وأخرى بالأغنياء، قيم خاصة بالمرضى وقيم خاصة بالأصحاء، قيم خاصة بالأقوياء وأخرى بالضعفاء كما قال نيتشه، وقيم خاصة بالأكثرية وأخرى بالأقلية... الخ. ف: "الشجاعة والمبادرة فضيلتي المجتمع المحارب. الصبر وتقديم يد العون فضيلتين عند المجتمع الزراعي. الواضع والطاعة بالنسبة إلى الطبقات الدنيا. فضيلتي الطموح والعدوانية بالنسبة إلى الطبقة العليا."⁸⁴ وتشرذم القيم يتسلسل إلى ما لا يمكن أن نتنبه إليه نظرا لتشعبها وانفتاحها، ولا يمكن أن ننكر بأن أخلاق الإنسان لم تُستنفذ بعد، ونحن على ثقة بأنه سوف تظهر أخلاقيات وأخلاقيات أخرى جديدة وغير متوقعة، ولئن كان هذا التقرير حدسي وافتراضي، إلا إنه قائم على مسلمات تاريخية وواقعية لا يمكن انكرها. وكلما تغيرت الأوضاع المادية للإنسان، تأثرت أخلاقيته إن قليلا أو كثيرا، "الأوضاع المادية لا تلبث أن تنعكس على السلوك الأخلاقي، فتطبع أفراد المجتمع بطابعها."⁸⁵ وهذا التقرير لا يفسر تفسيراً مادياً فقط، لأن تغير الأوضاع العلمية للبشرية قد غيرت ولازالت تغير من أخلاقياته. وإن كان التغير أمراً واقعاً، لا فائدة مرجوة من انكاره أو معاندته مثلاً يفعل الصغار، فما المانع من تأسيس علم أخلاق نشط ومتحرك، في موافقة مع الطبيعة والتاريخ والواقع الإنساني، فلا فائدة أكبر من تأسيس الأخلاق على الطبيعة، أي وقعة الأخلاق بدل مثانة الواقع. ولطالما كان دوركايم يشير إلى ضرورة التأكيد على أن الأخلاق في نشأتها، وفي تغيراتها، تدوم تبعا لعل ذات خاصية تجريبية، وعلم الأخلاق يستهدف بالتحديد معرفة هذه العلة وتعينها،⁸⁶ من أجل تأسيس فهم وضعي لهذه الظواهر.

⁸³ حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 71.

⁸⁴ إريك فروم: الإنسان من أجل ذاته - بحث في سيكولوجية الأخلاق، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دون طبعة، الطبعة الأولى، 2007، ص 270.

⁸⁵ تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، مرجع سابق، ص 105.

⁸⁶ Emile Durkheim: de la division du travail social, édition presses universitaire de France, Paris, 2eme édition, 1991, p XXXVIII.

إن القيام بعملية مسيحية بسيطة، لأشهر المؤلفات الأخلاقية المعاصرة، يبين أن معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع وحتى علماء النفس، قد توصلوا إلى توصيف ثنائي للأخلاق. فرغم اختلاف تسمياتها، إلا أنهم اتفقوا على أن هناك، وفي كل مجتمع تقريبا، ضربين من الأخلاق. ويمكن توضيح ذلك من خلال الترسمة التالية:

• فريدريك نيتشه: الأخلاق التي سادت الأرض أو مازالت تسودها، اثنتين لا ثالث لهما:

1- أخلاق السادة: يشعر النبيل بأنه هو من يحدد القيمة، ولا يهمله استحسان أو استهجان الغير لأفعاله، هو خالق القيم القائمة على تمجيد الذات وتعظيمها، نابعة من الإحساس بفيضان القوة، والإيمان المفرط بالذات. إن من فضلته الحياة وأوهبته القوة والجرأة، لا يمكن إلا أن يفضلها ويقدها.⁸⁷ إنه رد المعروف معروفين، والكيل مكيالين.

2- أخلاق العبيد: لا تتفصل عن المنفعة، تنبذ القوة نبذا ارتكاسيا، كل ما يثير الخوف والخطر هو شر، ومنه فالخير في يتصوره العبيد أو الضعيف على السواء، هو ذلك الذي لا يثير الخوف، فالخير هو البلادة بالتحديد التي لا تختلف عن الطمأنينة العمياء. إنها أخلاق نكران الذات وكرهها، من خلال الدخول في القطيع الذي يحمي العنصر الضعيف.⁸⁸

• كارل ماركس وفريدريك انجلز: يقول هذا الأخير في "الأونتي دوهرينغ" بأن "الأخلاقيات كانت دائما أخلاقيات طبقة".⁸⁹ وأنه لا يمكن لنا تجاوز أخلاق الطبقة مهما كان.⁹⁰ على اعتبار أن "الأخلاق في مجتمع ما، تعبر عن ظروف معيشتها، إنها تعبر عن ظروف الوجود الإنساني المغترب".⁹¹ وإن كانت الحقيقة الوحيدة التي يعترف بها ماركس هي أنه

⁸⁷ عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 37.

⁸⁸ Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, traduit Henri Albert, librairie général française, 1991, § 260, p 324-328.

⁸⁹ أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة جاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 186.

⁹⁰ Friedrich Engels: Anti- Dühring, édition les presses de l'I F M R P, Paris, 1963, p 126.

⁹¹ الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 201.

في كل العصور هناك استغلال لقسم من المجتمع لقسم آخر، كما ورد في البيان الشيوعي، فإن هذا يدل على وجود نوعين من الأخلاق:

1- أخلاق البروليتاريا *la morale prolétarienne*: قائمة على قلب أحوال الحاضر، متوجهة نحو المستقبل.⁹² لذا فهي تشكل الحزب المدمر المضاد لأي روح محافظة. والبروليتاريا من جهة أخرى، مضطرة كبروليتاريا أن تلغي نفسها وبالتالي أن تلغي نقيضها، تلغي شرط وجودها، ما يجعلها بروليتاريا، أي الملكية الخاصة.

2- أخلاق الملاكون الخاصون: الملكية الخاصة، كملكية خاصة، كثرة، مضطرة للحفاظ على ذاتها، وبالتالي للحفاظ على نقيضها في الوجود وهم البروليتاريا، وفي هذا الطباق أو الصراع يمثل المالك الخاص الجانب المحافظ أو الحزب المحافظ.⁹³ لذا فأخلاق الملكية الخاصة هي أخلاق الحفاظ على الحاضر على حاله، إنها أخلاق الثبات والهوية والانغلاق والاستمرار.

• ماكس فيبر: رغم التفاصيل الكثيرة وأحكامه النسبية المتقيدة بالمنهج العلمي في السوسيولوجيا الدينية الواردة في دراسته الذائعة جدا حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، إلا أنه يمكن أن نختصر الفرق بين أخلاق الكاثوليك وأخلاق البروتستانت من خلال استشهاد فيبر بمقولة أحد تلاميذه وزملائه، وصاحب كتاب "الاعتراف الكنسي والطبقات الاجتماعية" وهو مارتن أوفنباخر *offenbacher* عندما استجمع الملاحظات الكثيرة في مثل واحد ومختصر يميز بين:

1- أخلاق الكاثوليكية: "يتميز الكاثوليكي بأنه أكثر ميلا للهدوء، كما أنه غير مهوس بالكسب، ويفضل الأمن، على حساب مخاطر الحياة ومجازفاتها. بحيث تقول الحكمة الشعبية بضرب من الطرافة: إما أن تأكل جيدا، وإما أن تنام جيدا. وفي الحالة الحاضرة

⁹² Friedrich Engels: Anti-Dühring, Op.cit, p 125.

⁹³ كارل ماركس وفريدريك أنجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، مرجع سابق، 40-41.

فإن البروتستانتية يفضل أن يأكل جيداً، في حين أن الكاثوليكي يفضل أن ينام بهدوء." لذا فأخلاق الكاثوليكي قريبة إلى مبدأ الانفصال عن العالم، وأكثر اهتماماً بالعمل اليدوي ودراسة الآداب القديمة، مما يعني أنه تترثي متخم بالتاريخ. ضارباً ثروات العالم وخيراته عرض الحائط، بسبب روحه التنسكية،⁹⁴ وميوله الزهدية.

2- أخلاق البروتستانتية: بما أن النصيب الأكبر من الرأسمال الاقتصادي المعاصر بين أيدي البروتستانتية، فهذا يدل على أنها أخلاقيات الإقبال على الحياة، وتقديس العمل لدرجة اعتبارها نداءً إلهياً ومهمة روحية تعبدية، واستئصال الرهينة لدرجة إبطالها، والتمتع بإمكانات الطبيعة الممكنة، عن طريق التوجه إلى الدراسات التقنية والصناعية والتجارية.⁹⁵ إنها أخلاق عبادة العقلنة والطبيعة والنمو بلا توقف.

• هنري بيرجسون: هناك نوعين من الأخلاق ومن ثمة نوعين من الدين أيضاً متناسيين.

1- الأخلاق الديناميكية: هي انطلاقة إلى الامام، الحركة هي أصلها وطبيعتها، مفتوحة على الإنسانية، كل الإنسانية دون تحديد عرقي أو ديني أو ثقافي أو طبقي. قائمة على مبدأ صوفي إبداعي. وطابعها الحركي يجعلها قائمة على التطلع aspiration، لذا فهي فوق عقلية، أي روحية خلّاقة.

2- الأخلاق الإستاتيكية: ثابتة لا تتغير، وإن تغيرت فعلاً، فإنه سرعان ما تنتكر له، أو تنساه وتنتكص، تنتكر للتغير وتدعي النهاية والنجاسة. قائمة على اللغة والعقل اللذان يجمدان الحركية من أجل الفهم والتعبير. وهي أخلاق محلية موجهة للمجال الضيق (أسرة أو مجتمع)، لذا فهي أخلاق آلية غريزية، تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات

⁹⁴ Max Weber: l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, édition Plon, Paris, 1967, p 36.

⁹⁵ طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 25.

الاجتماعية التي تصنع الأخلاقيات الواهمة، لذا فهي ذات طابع ضاغط وتسلطي، سابق للعقل أو قل تحت عقلي.⁹⁶ وهذا ما يعادل الطابع الغريزي السابق لكل عقلنة.

• جان بياجيه: هناك نوعين من الأخلاق عند الطفل.

1- أخلاق السلطة (عند الأطفال الصغار): "القديس الصغير": الولد الذي يهمل رفاقه ويكتفي بأن يضع المدرس نصب عينيه؛ فهو الذي يلتزم جانب الكبار ضد الأطفال، فهو التلميذ الحسن السلوك المطيع. وهي عموما الأخلاق الموضوعية أو الغيرية القائمة على السلطة والواجب والصفة القسرية النابعة من الراشدين، لأنها قائمة على الاحترام من جانب واحد. وباختصار، فإن بياجيه يشير إلى أن هذا النوع من الأخلاق هو النوع الذي تحدث عنه دوركايم، من خلال قولته المشهورة حول الكلام المجازي للضمير الفردي المنسوب حقيقة للجماعة، بسبب ارتباطه الوثيق بالمجموعة الاجتماعية التي لها وجود أقوى من الوجود الفردي أو الأناني بما هو تجريد غير عقلائي، وهي المقولة الواردة في كتاب "التربية الأخلاقية".⁹⁷

2- أخلاق الارتباط القائم على المساواة: "النوع [من الأطفال] الظريف" وهو الذي يقف أحيانا ضد الأوامر الموضوعية ولكنه متمسك بقوة الترابط والانصاف بين الأطفال. فهي أخلاق الذاتية التي تحرر الطفل من مذهبه الواقعي الخلق، وهذه الأخلاق قائمة على الإرادة والتعاون وفكرة العدل.⁹⁸ فعندما يغيب التسلط والضغط والعقاب، يتولد التعاون والمساواة والضمير الحر.

• إريك فروم: هناك نوعين من فلسفة الأخلاق.

⁹⁶ Henri Bergson: les deux sources de la Morale et de la religion, Op.cit, p 256-290.

⁹⁷ جان بياجيه: الحكم الخلقى عند الأطفال، ترجمة محمد خيرى حربي، مكتبة مصر، القاهرة، 1956، ص ص 312، 323-326. وأيضا:

Emile Durkheim: l'éducation morale, librairie Félix ALCAN, Paris, 1925, p 81.

⁹⁸ جان بياجيه: الحكم الخلقى عند الأطفال، مرجع سابق، ص 267.

1- فلسفة الأخلاق التسلطية: تنكر قدرة الإنسان على معرفة الخير والشر، الطاعة هي الفضيلة الكبرى والتمرد هو الإثم الأكبر (مثال العهد القديم: آدم وحواء) (...) نكران الذات، قمع الحرية.

2- فلسفة الأخلاق الإنسانية: الإنسان نفسه هو الذي يمكن أن يحدد مقياس الفضيلة والإثم وليس السلطة التي تتجاوزه. الخير هو ما هو خير للإنسان، المقياس الوحيد للقيمة الأخلاقية هو حسن حال الإنسان (الإنسان هو المقياس).⁹⁹ وليس سلطة خارجية مهما كان نوعها وخلفيتها.

ومن هذه الثنائيات، ورغم اختلاف منطلقات واضعيتها وتخصصاتهم العلمية ومنظورهم الوجودي، وعلى الرغم من شعورنا بجدوى تخصيص دراسة معمقة قد تكون مثمرة لمقابلتها جميعا، إلا أننا، وفي سياق هذه العجالة البحثية، يمكن أن نلاحظ أنها تصب في وحدة ظاهرة ترتبط بعناصر هي: الموقف من الحياة، والحرية الإنسانية، والوضعية الفيزيولوجية، والمنزلة الاقتصادية، والفهم الديني. كما أننا نلاحظ أن المفكرين أعلاه، سمحوا لأنفسهم بانتقاء أخلاقية واحدة واعتبارها النموذج المثالي، في مقابل رفض النوع الثاني المحمل بالدونية. ولو استجمعنا الأخلاق المقبولة عندهم فإننا نتحصل على: أخلاق الإقبال على الحياة والإيمان بها والتغيير المستمر لصالح الإنسانية بدل المحافظة المحدودة الانتشار والاستثمار العقلاني للطبيعة لفائدة الإنسان دون اقضاء مما يجعل الإنسانية العالمية أسبق من العرقية المحلية من أجل تفتق الحرية التي تُشعر بالمساواة والتعادل. ولو أمعنا النظر في هذه الخصائص المجموعة والمنتقاة من التقسيمات السابقة لوجدنا أنها تشكل ما نسميه بأخلاق الصيرورة في مقابل أخلاق الكينونة أو الهوية التي تجمع في مفهومها الإدبار عن الحياة والكفر بها والثبات الانغلاق الذي يخدم أغراض فئة محدودة والتزهد في خيارات الطبيعة الناجم عن الخمول الفكري والتشريع لمصالح فئوية ضيقة ولو كان ذلك بالتوسل اللا أخلاقي الشنيع والتسلطية مختلفة الأنواع التي تكبل روح الإنسان كلية. ولكي لا نستمر في التنظير والتشجيع لأخلاق الهوية الناجم عن الوعي

⁹⁹ إريك فروم: الإنسان من أجل ذاته - بحث في سيكولوجية الأخلاق، مرجع سابق، ص 48.

المزيف، مثلما فعل الكثير من الفلاسفة ونخص بالذكر أخلاق الغزالي، فلا مفر من الإيمان بأن أخلاق الإنسانية هي أخلاق الصيرورة، ولا داعي لكبحها، لأنها ستتحقق في العالم العربي والإسلامي آجلاً، رغم بطئ حركة التغير الناجمة عن الكبح التاريخي لطبيعة الإنسان الذي يتوق لأخلاق الصيرورة التي هي أخلاق الطبيعة البشرية. إن مشكلة العرب والمسلمين مشكلة زمنية بالأساس، لأن ما يحققه غيرنا في زمن معقول وربما سريع، نحققه نحن في فترات طويلة نظراً لكبحنا التغير الذي يتطلب التفكير والتجريب والاجتهاد. أفلا فتحنا أبواب الإجتهد الأخلاقي ! متى نقتنع بضرورة فتحها ؟ أليس من المعقول أن نترك الطبيعة تسير بلا عراقيل وهمية ؟

بالنسبة لنا، وإنطلاقاً من التقسيمات أعلاه، هناك نوعين من الأخلاق، يتعين علينا وعي الفرق بينها، والعمل على الاختيار المناسب وفق المنظور إلى الوجود، ووفق الوضعية الحضارية الحالية والمستقبلية:

1- أخلاق الهوية: هي أخلاق الكفاية والنجاسة والتي تنبأها أصحاب عقلانية التراث والتراث التي تتخذ من الحدث التأسيسي كنقطة كمال مطلقة. وتأبى قبول أي إمكانية للتجديد والتحيين أو التقيص، معتقدة أن التاريخ الأخلاقي قد انتهى في الماضي، ولا يمكن للمستقبل أن يحمل أي قيم جديدة ذات بال. لأن التجديد يدل على عدم الكفاية، وهذا في حد ذاته اعتقاد آثم، وكأنه اعتراف بعدم نجاسة وتامة الأخلاق السابقة الأصلية. مبدأ أخلاق الهوية قائم على الاعتقاد بأن كمال الأخلاق من كمال الدين، فلا يمكن للدين الكامل والخاتم أن يسر لنا منظومة قيمية غير كاملة. مهمة ممثلي أخلاق الهوية تكمن في أخلة وتدين كل الوجود، بما في ذلك الكائنات غير الحية. ويعتقد هذا التيار بأن الذكاء البشري يؤثر سلباً على مثالية الأخلاق وقداستها، بالنظر إلى أن العلم قائم على عدم الثقة، وهي المقولة التي تهدم شيئاً فشيئاً الأخلاق كما تهدم قطرات الماء، شيئاً فشيئاً، الجدار الذي كان يوماً ما صلباً قوياً.

2- أخلاق الصيرورة: هي أخلاق مرافقة لنمو العقل البشري، بخاصة العلمي منه، إذ لا تفصل بين العقل النظري والعقل العملي الفصل الذي يجعل أحدهما أفضل من الآخر. ونحن ممثلي

أخلاق الصيرورة نميل إلى التأكيد على أن النظر يؤثر في العمل والعمل يؤثر بدوره في النظر، في تعالق جدلي دوري لا ينتهي. وبما أن القيم الأخلاقية التأسيسية قد ظهرت في التاريخ، فسوف تنمو فيه، وتأخذ مسارات لا يمكن التنبؤ بها. ثم أن المنطق الوضعي يقول بأن الفكرة أو القيمة لا تخرج كاملة إلى الوجود دفعة واحدة، فهي تظهر جنينية وتنمو بالتدرج وتراكم التغيرات الكمية يؤدي، مع مرور الزمن، إلى التغيرات الكيفية التي نلاحظها دوريا. نُشبه القيم، وفق هذا المنظور، الكائن الحي، يخرج ضعيفا صغيرا، ينمو ويتعثر، وقد لا يكتمل نموه، ومآله الزوال، لكنه الزوال الذي يترك بذور للتجديد. وبالتالي فتطبيع القيم، يتيح لنا التيقن بأن لا شيء دائم سوى المتغير والصائر. وقبول التغير ذاته، يتيح معنى للوجود الفردي، ويتيح إمكانية كينونة فعالية للأجيال الجديدة. إن أخلاق الصيرورة تعطى المعنى الحقيقي للمستقبل باعتباره حامل لقيم جديدة.

من المفيد أن ننبه إلى أن الصيرورة وفق منظورنا لا تعني السير إلى الأمام في خط سهمي مستقيم، بل أنها تعنى إمكانية المسير في مخارج مختلفة متعرجة قد تكون نكوصية أو انحرافية. هذه الملحوظة هي التي تفرق بين فلسفة الصيرورة وفلسفة الأنوار والحادثة التي تبنت أسطورة التقدم الذي لا ينتهي. وفائدة هذا التفريق مرتبط بمآلات الحادثة الغربية ذاتها كتجربة إنسانية. ولو أننا نعتبر أن العالم ككل اليوم بدون استثناء، يعيش في الأزمنة المعيارية للحادثة ومختلف أشطواها التي تسمى ما بعد الحادثة أو الحادثة الثانية أو الحادثة المتأخرة أو الفائقة... الخ ، إلا أن العقل الحداثي لم يثبت أنه في نمو سهمي وتقدم ثابت الخطى، بل أن انحرافات متعددة قد أفرزها النمو العقلي وكل تجديد يحمل مخاطره غير المتحجرة. فالإفراط في التعقيل يفرز مشكلات لا تقل خطورة عن التفريط في التعقيل. ومثلما أن الطبيعة لا تتقدم بصورة سهمية، فكذلك العقل البشري يتكور في مسار منحنى أو قل حلزوني. لذا فإن فلسفة الصيرورة لا تعني فلسفة الحادثة، كما أن أخلاق الصيرورة لا تتطابق مع أخلاق الحادثة. فالنمو هنا ليس سهميا تراكميا، لأن التراكم، في بعض السياقات وفي بعض الظروف يؤدي إلى الإنهيار، وانهيار الأخلاق الغربية من الحوادث الجسام في القرن العشرين، مع حربين

مهولتين وفاتكتين، لا يمكن الحديث عن نمو مستقيم للأخلاق. لكن هذا لا يجعلنا نُدين الحداثة باعتبارها تجربة مفرغة من أي مضمون جديد ومفيد، بل من الرماد تخرج قيما جديدة تُربي البشرية المعاصرة وتعلمها ضرورة المراجعة الدورية للمكتسبات القديمة.