المحاضرة الثامنة: الهوية الأخلاقية العربية بين الجابري وطه عبد الرحمن.

مقدمة: إشكاليات الفلسفة الأخلاقية الإسلامية.

لا يمكن إلا أن نعترف بوجود كتابات أخلاقية عربية معاصرة جديرة، ولنا في عمل الجابري الأركيولوجي مثال جيد على ذلك. إذ استطاع أن يرصد عناصر العقل الأخلاقي العربي المحلية والأجنبية. ومقارنة هذه المحاولة بأهم كتاب أخلاقي عربي ألف في بداية الألفية الثالثة (2000) يتيح لنا إمكانية رؤية استراتيجيات الكتابة الأخلاقية التي لا تنفصل عن الخيارات الفلسفية والمذهبية والمنهجية. لذا خصصنا حيزا مقارنا يكشف عن نتائج المذهبية في الكتابة الأخلاقية والفرق بين التأريخ للأخلاق وتأسيس نظرية أخلاقية أصيلة. والحق أن المقارنة التي عقدناها تدل أيضا على خيارات أخلاقية تتراوح بين نظرية الهوية الأخلاقية ونظرية الصيرورة الأخلاقية. وهذا ما تم دراسته في العنصر الأخير. والإشكالية العامة التي عليها مدار الدراسة ترتبط بالسؤال التالي: كيف يمكن لنا تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية موحدة الأصل والغاية على الرغم من أن الهوية الإسلامية متعددة في مكوناتها ؟

ما أن يخرج الفكر العربي من مآزق، حتى يدخل في مأزق آخر. فقد تناقش الباحثون حول حقيقة وجود فكر عربي من عدمه، وتضاربت الأقاويل بين مؤيد ومعارض، كل بمنظوره وحججه. والحق أن هذه المشكلة، مشكلة أصالة الفلسفة العربية، مثلما لاحظ ذلك طه عبد الرحمن، ليست مشكلة أصيلة الطرح، بل أنها طرحت من طرف الفكر الإستشراقي الذي اكتسح الدراسات العربية والإسلامية بطريقته النقدية الجذرية. فراح أبناء الحضارة الإسلامية ذاتهم في هذا السياق وخاضوا في جدل لم يطرحوه بأنفسهم. ولم يتوقف الأمر عند طرح مشكلة أصالة الفكر والفلسفة العربيين، بل تم التخصيص أكثر من خلال طرح مشكلة أصالة علم الأخلاق الإسلامي على الشكل التالي: هل هناك فلسفة أخلاقية إسلامية أصيلة ؟ بل هناك من المفكرين والمؤرخين النقديين من شكك في اهتمام الفكر الإسلامي بالمشكلة الأخلاقية كمشكلة فكرية مخصوصة، وراح البعض في تأكيد الطابع الديني الخالص لكل الأخلاق الإسلامية والعربية. وفي هذا إشارة إلى وحدة المصدر وشح

التعدد واختزال التنوع. وكأن لسان حالهم يقول بأن الإغريق وأحفادهم في أوروبا لاحقا قد فكروا الأخلاق كل التفكير، فأنتجوا مذاهب عديدة كلها تفسير طبيعة الفعل الخلقي وأساس القيمة الأخلاقية، في حين أن المسلمين قد اقتنعوا بالمصدر الديني والقرآني للمشكلة الأخلاقية دون أن يتقدموا بخطوة نحو تفكريها بمعزل عن المصادر الدينية، وكأن هناك عيب في ذلك. وفي تقديرنا بأن العنصر الديني مهم جدا في تكوين الأخلاق عند جميع الأمم دون استثناء، بل كاد الدين أن يكون أخلاقا والأخلاق أن تكون دينا. وقد كشف المؤرخ الفرنسي "فوستيل دي كولانج" Fustel de Coulanges، في كتابه الأهم "المدينة القديمة"، عندما حلل نظم اليونان والرومان وأصولها الدينية، بأن الأخلاق وكل ما هو أخلاقي مستمد من أصول دينية، وعندما تساءل عن أثر العقائد الدينية الأصلية وهي "ديانة الموقد" في تشكل الأخلاق، أجاب بوضوحٍ قائلاً: "من غير أن نزعم أن هذه الديانة القديمة قد خلقت الإحساسات الخلقية في قلب الإنسان يمكن أن نعتقد على الأقل أنها اشتركت معها فقوتها وأعطتها سلطة أكبر".[1] لذا فإن تشكل الأخلاق والدين كان متعالقا لدجة التماهي والتفاعل المتبادل.

لا أحد من المفكرين ينكر أثر الدين في تشكيل الأخلاق، وحتى دوركايم الذي استبدل السلطة الإلهية بالسلطة الاجتماعية في التربية الأخلاقية من خلال دعوته إلى قيام أخلاق علمانية، تأكد بأن تأثير الدين إلى زمننا الحالي، لا زال قويا وظاهرا جدا. من خلال تقديس القيم الأخلاقية العليا، والمماهاة بين الخيرية والإلهية، فالخير الحقيقي ذو مصدر إلهي والإله خير بتعريفه.[2] لكن المشكلة تكمن في القدرة على تفكير الأخلاق الدينية من زاوية فلسفية، أي الكشف عن أصولها ومصادرها وتشكلاتها وتحولاتها ومآلاتها. لأننا وإن اعتقدنا بأن الدين كما تلقيناه هو المؤسسة الاعتقادية الأولى، إلا أنه يمكن الحفر من تحته للكشف عن امتداداته ومناهله ومصادره وتحولاته التفصيلية.

---

[1] فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 122.

[2] Emil Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p 7.

هناك فرق بين الدين المحدد أو المعين والمخصوص والدين بإطلاق. إذ أن الاعتراف بالامتدادات بين الديانات التي نعتبرها ناضجة وتوحيدية ومنزهة والديانات البدائية الأولية التجسيمية يأخذ بنا إلى فسحة فكرية وروحية تخرجنا من ضيق الإقصاء والاعتقاد بالطابع الإعجازي لأيّ معتقد. باختصار يمكن القول بأن معارضي تأسيس الأخلاق على الدين لوحده يبررون ذلك باختزال المتعدد في الواحد، وكل اختزال هو إفقار وكل إفقار هو تضييق وعقاب للتعدد والتنوع. وعندما نربط الأخلاق بنمط من التدين، فإننا نقود بصورة مباشرة إلى إقصاء الأديان والأخلاق الأخرى المغايرة. لذا فإن المقاربة المهمة في هذا السياق هي السعي للكشف عن حقيقة الأخلاق التي سادت في المجتمعات العربية والإسلامية. هل هي أخلاق واحدة وحقيقية ؟ هذا السؤال يحمل شقين مهمين، لا يمكن تأكيد الواحد على حساب الآخر، وهما الشق النظري من خلال العودة إلى المدونات التراثية التي تعكس مباشرة أو بصورة ضمنية المشكلة الأخلاقية، وهذا ما نعتبره تاريخا أخلاقيا نظريا. أما الشق الثاني فهو الواقعي، من خلال استقصاء واقع حال الأخلاق اجتماعيا. ولئن كان الشق الثاني يُدرج عموما ضمن علم الاجتماع القيم من خلال مباحث الإيطيقا الاجتماعية والتغير الاجتماعي، فإن الشق الأول، وهو ما يهمنا بوصفنا نقوم ببحث فلسفي نظري، يرتبط بعلم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، من خلال بحث ما يسمى بالثقافة العالمة، أي الاستناد على النصوص المكتوبة في هذا الشأن.

وعيا بالمشكلة المتربطة بوجود علم أخلاق عربية أو إسلامية أو عربية /إسلامية، نشط العديد من الباحثين في هذا المجال، من خلال تقديم وجهات نظر مؤسسة على التوجهات المذهبية الأساسية. ولئن كان إحصاء المؤلفات الأخلاقية العربية المعاصرة أمرٌ صعب، إلا أن المدونات الأكثر إثارة للنظر الفلسفي معدودة ومعروفة. مثل الكتاب الذي درس تاريخ علم الأخلاق في التراث الإسلامي للدكتور "أحمد محمود صبحي" بعنوان "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي– العقليون والذوقيون أو بين النظر والعمل" سنة 1969. لكن هذا الكتاب لا يعد اجتهادا إبداعيا لنظرية أخلاقية أصيلة، بل أنه إجابة على التشكك السابق الطرح حول وجود علم أخلاق إسلامي من

عدمه. لذا خصص دراسته في العموم لنموذج عقلاني هو المعتزلة ولنموذج ذوقي هو المتصوفة مع بعض الفصول حول مسكويه وإخوان الصفا.[3] كذلك كتاب المفكر والمترجم "تيسير شيخ الأرض" تحت عنوان "الفحص عن أساس الأخلاق" (1989)، وأهمية هذا الكتاب تكمن في استشكاله مسائل أخلاقية في غاية الأهمية مثل الطبيعة والأخلاق، وميزة هذا التناول هو اعتماده المنظور الوجودي.[4] ونجد أيضا مؤلف الدكتور "طه عبد الرحمن" تحت عنوان سؤال الأخلاق (2000) الذي يعتبر أول تأسيس لعلم الأخلاق على الأصول الإسلامية. وأخيرا كتاب الجابري الذي سنعمق النظر فيه أدناه.

يعتبر كتاب الدكتور "محمد عابد الجابري" (توفي 2010) تحت عنوان: "العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية" الصادر سنة 2001 من أهم الدراسات الجادة التي حاولت رصد مجمل المكونات المختلفة التي شكّلت العقل الأخلاقي العربي قبل الإسلام وبعده. ولم يكتف بالوصف والتركيم، بل استطاع ضبط "الخصوصيات الفريدة" التي تميز العقل الأخلاقي العربي عن غيره من الأنظمة الأخلاقية الأخرى من خلال تركيزه على مقاربة "العز بن عبد السلام" لحقيقة الأخلاق. وفي هذا التحديد الذي قدمه العز يتفق كل من الجابري وطه عبد الرحمن رغم الخلاف الجوهري في مسألة المنهج والهدف.

يحاول هذا الفصل ضبط مقاربة "الجابري" التاريخية والكشف عن مختلف العناصر التي شكلت القيم الأخلاقية العربية. كما سنعمل على رصد تفاصيل المناظرة التي جرت بينه وبين أكبر فيلسوف أخلاق مسلم في عصرنا وهو الدكتور "طه عبد الرحمن". لذا فإن الخطة الأولية هي إنجاز دراسة تحليلية لكتاب الجابري الذي نعتبره أهم عمل تأريخي وفق مخطط مسبق خاضع لمنهج تقيد به المفكر من أجل بلورة فكرة دقيقة وواضحة للنتيجة التي توصل إليها. ثم نقوم بعقد مقابلة بينه

---

[3] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي– العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969، ص 9.

[4] تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس الأخلاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1989، ص 5.

وبين "طه" الذي بدوره قدّم نظرية فلسفية قوية للمشكلة الأخلاقية استجابة لرؤية نسقية حافظ عليها إلى آخر مؤلفاته الفلسفية الصادرة سنة 2023 تحت عنوان "سؤال السيرة الفلسفية، بحث في حقيقة التفلسف الإئتمانية". وفي المقام الثالث سنقدم نظرتنا الخاصة بمشكلة الأخلاق والصيرورة على أساس أننا ننمو معرفيا أكثر مما ننمو أخلاقيا وهذه دالة اضطراب واختلال بين النظر والعمل. في حين أن الحالة الصحية تفترض تحقيق تناسب بين السير العلمي والسير الأخلاقي. وفي النهاية سنفكر مسألة الأخلاق الكونية في ظل التنوعات المحلية التي لا تنتهي، وفي ظل حتمية كونية تدفعنا إلى وضع "دستور أخلاقي كوني" من أجل حماية الإنسان والكوكب معا.

أولا– دراسة تحليلية في العقل الأخلاقي العربي.

ورد العنوان الفرعي لكتاب "الجابري" "العقل الأخلاقي العربي" على الصيغة التالية: "دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية". وما يثير النظرة الأولى هو كلمة "النظام" أو "النظم"، فهو يعتقد بأن العقل العربي يوجهه نظام معرفي كما العقل الأخلاقي يوجهه نظام قيمي. وهذا يدل على أن المكون للمعرفة والأخلاق ليس قطعة واحدة بل عناصر دخلت في نظام معين. وهذا ما يظهره في قوله: "عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم، وليس عالما واحدا، لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافات بالجمع، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد".[5] وفي تقديرنا أن هذه الانطلاقة تتيح لنا الانتقال من ضيق الواحدية التي أشرنا إليها سابقا إلى سعة الحقيقة التاريخية والواقعية، لأن الوحدة ليست إلا مثال يوتوبي أو قل إمكاني، في حين أن الواقع كما هو دون اختزال يمثل تعدد وثراء وصراع وتعالق وجدل أعقد بكثير مما نعتقد. إن المثالي ليس واقعيا والواقعي ليس مثاليا. وفي التعدد نفهم كلمة "النظام" الذي يستبطن وجود أكثر من عنصر داخل في علاقة عضوية معقدة مع بقية العناصر لتشكل نسق منسجم. ويفهم أيضا "النظام" بما هو تعبير عن مركب متفاعل من العناصر، إلاّ أن دراسة الأخلاق لا

[5] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 21.

تقتصر على مجال واحد فقط. وهذا ما سقط فيه العديد من علماء الأخلاق العرب المعاصرين، إذ هناك من اختزل الأخلاق في الفقه وآخر في التصوف وآخر في السياسة فحسب. في حين أن علم الأخلاق متوزع على أكثر من قطاع معرفي في التأليف الإسلامي، لذا فتركيب الأخلاق الإسلامية، فيما جسده "العقل الأخلاقي العربي"، حسب "الجابري" طبعا، يكون من حيث تعدد المشارب الثقافية التاريخية وتعدد الجهات الإبستمولوجية التي شكلت الخطاب الأخلاقي. لكن تعدد مكونات العقل الأخلاقي العربي لا يدل على الصراع والتنافر بين هذه المكونات، بل هي قطع مختلفة في محرك واحد، لذا يقول الجابري مُعرفا البنية أو النظام، وهو مفهوم علمي أساسا: "النظم/النظام ordre تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته مثل المنظومة الشمسية (منظمة système) مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر (مما هو واضح في المنظومة)".[6]

هل هناك كتاب أرّخ بطريقة موضوعية وبمنهج تاريخي صارم لمكونات الأخلاق العربية ؟ هذا هو السؤال الذي ينطلق منه الجابري، على أساس أن كل المحاولات السابقة في الكتابة عن أخلاق الإسلام والعرب كانت مجزئة ومتحيزة. لذا فقد قرر بأن تاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية لم يكتب بعد.[7] والسبب دائما هو إقصاء التاريخ كما هو فعلا، والسعي لإثبات توجه ضد آخر. لذا فإن الاعتراف باختلاف عناصر العقل الأخلاقي العربي هو ضرب من الموضوعية التي تنقل الموجود كما هو دون محاكمة أو إقصاء. والتأريخ الموضوعي يقتضي أيضا عدم الانسياق وراء الأطروحة المنتشرة القائلة بأن العقل العربي لم يؤلف في علم الأخلاق كما ألف في الفلسفة أو غيره من التخصصات الأخرى، لأن التفتيش في الثقافة العربية القديمة يكشف عن وجود مؤلفات أخلاقية متعددة، والسبب الذي جعل الكثير من الدارسين، عرب وغيرهم، يقولون بعدم وجود ايطيقا عربية، هو اعتمادهم على النموذج الإغريقي في الكتابة الأخلاقية. وهذا الميزان لا يصلح في الحقيقة

---

[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7] المرجع نفسه، ص 56-57.

لتعيير كل الإنتاجات الثقافية المختلفة.[8] لذا وجب الإقرار بأن كل ثقافة لها طريقة مخصوصة في تفكير عناصر ثقافتها. وبعد هذه الملاحظات المنهجية، وبعد تحديد "الجابري" لمنهجه الأركيولوجي،[9] ينتقل إلى إحصاء عناصر ومكونات نظم القيم في العقل الأخلاقي العربي.

1-الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة): يعتقد "الجابري" أن لجوء العرب إلى استيراد قيم أجنبية يعكس أزمة أخلاقية حادة مرت بها الجماعة الإسلامية الأولى متعلقة بمشكلة الخلافة وتوزيع الغنائم والمناصب وما تتبعه من فتن عديدة. وبدأ انتقال الأخلاق الفارسية في نهاية العصر الأموي على الرغم من انغلاقهم على العنصر العربي كما هو معروف. أما العصر العباسي فظاهر جدا تعالقه مع الحضارة الفارسية سواء من حيث انتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد أو من حيث تغلغل العنصر الفارسي إلى دواليب السلطة. ولعل التقارب بين الأخلاق الفارسية وعقيدة الأمويين في الجبر يُظهر مدى إمكانية تطعيم هذه بتلك. فقد "بقيت رسائل عبد الحميد الكاتب نموذجا في الكتابة يكرس قيما سلطانية تتكرر عبر العصور والأجيال بتقليد أسلوبه (...) قيم الجبر ولزوم الطاعة للحاكم (...) وقمع حاسة النقد لدى المستمع والقارئ وجعله يستسلم لترادف الألفاظ وتناغمها بزخارف اللفظ".[10] ويقر "الجابري" بأن أخلاق الطاعة ليست أصلية في المصدر الإسلامي، حيث أن دعوة الموروث المحلي للطاعة كانت دعوة نسبية، فليست الطاعة واجبة إلا في حدود الشرع، في حين إن الأخلاق الفارسية تكرس طاعة السلطان دون نظر ولا تفكير. والحق أن هذه الفكرة التي دافع عنها الجابري لا يمكن تقديمها كحقيقة بالمطلق، على أساس أن الأمويين قد استعانوا بسلطة النص القرآني والأحاديث النبوية من أجل تكريس عقيدة القدر الميتافزيقية التي هي رديفة الطاعة الدنيوية.[11] هذا جانب، والجانب الآخر الذي نلمسه من تحليل "الجابري" هنا، هو أنه اعتبر

---

[8] المرجع نفسه، ص 123.

[9] المرجع نفسه، ص 225.

[10] المرجع نفسه، ص 135.

[11] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 772.

الأخلاق الفارسية أخلاق طاعة لا تحرض على المبادرة والمبادءة والتجديد والحرية...الخ. لكن هل هذه الصورة شفافة كلية ؟ حقيقة أن هناك صورة نمطية للثقافة الشرقية عكستها الحروب والصراع الحضاري بين الفرس والإغريق، وهي الصورة التي قدمتها كتاب التراجيديا القديمة، مثل مسرحية الفرس لإسخيلوس، حيث صورا الفرس أتباعا لا حرية لهم، في مقابل استقلال الإغريقي.[12] لكن تم تجاوز هذه الصورة النمطية من طرف العديد من المؤرخين الغربيين المعاصرين، والذين برهنوا بأن المركزية الغربية عملت من كل الجوانب على تشويه صورة الحضارات المنافسة لها، وهذا التشويه لا يعكس إطلاقا موقفا تاريخيا بقدر ما يدل على أدلجة التاريخ وتزييف الواقع لمصالح مؤقتة. لذا نجد "جاك غودي" Jack Goody يقول: "بالنسبة للإغريق كان الفرس برابرة اتصفوا بالاستبداد لا الديمقراطية. وكان هذا طبعا حكما من المركزية العرقية الإثينية المحضة (...) في الحقيقة كان الفرس متمدنين بقدر ما كان الإغريق، خصوصا في صفوف نخبتهم".[13] ويواصل الكشف عن هذه الحقيقة الواضحة قائلا: "صراع الإغريق والفرس أفضى إلى حيث الإشارة للآسيويين على أنهم يتسمون بطابع السلطة الاستبدادية والترف البربري. (أرسطو، السياسة: م3، ج 14: الآسيويين أكثر خنوعا)... مونتيسكيو (روح القوانين): وضع عبقرية أوروبا في كفة مناقضة مع روح العبودية في آسيا".[14] وكما هو واضح، فإن "الكليشيه" أو الراسوم الذي روج له الغرب لا يعكس الحقيقة كل الحقيقة.

تم ترسيخ خلق الطاعة الأخلاقية والسياسية عن طريق العديد من التآليف التي تضع قيمة الطاعة فوق جميع القيم، وتُنمذج الصورة الكسروية من خلال "أسلمة" المثل الأجنبية سواء عند الشيعة أو السنة. ونشر كتب تكرس قيمة طاعة الخليفة دون أي سؤال عن المشروعية السياسية أو

---

[12] Eschyle : les Perses, traduction Danielle Sonnier et Boris Donné, édition GF Flammarion, Paris, 2000, § 237-248, p 107.

[13] جاك غودي: سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوبة، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2010، ص 50-51.

[14] جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 12-15.

الأخلاقية، مثل كتب الآداب السلطانية وفقه السياسة...الخ. والأصل في تكريس أخلاق الطاعة السياسية هو استتباب السلطان عند الأمويين، فقد كانت "الدولة الأموية في حاجة إلى أخلاق الطاعة، وهذه كانت في الموروث الفارسي أبرز".[15]

2-**الموروث اليوناني (أخلاق السعادة):** ارتباط التأليف الأخلاقي الإسلامي بالموروث اليوناني من أكبر الملاحظات الإشكالية التي تناولها الباحثين العرب المحدثين، وقد لاحظ البعض بأن بداية الكتابة في علم الأخلاق قد ارتبط بحركة الترجمة من الإغريقية، مما يدل على أثر هذا الموروث الضخم، ممثلا في كتابات "أفلاطون" و"أرسطو" و"إيبوقراط" و"جالينوس"، في تكوين فكر أخلاقي في السياقات الإسلامية.[16] وأول ملاحظة يدلو بها "الجابري" بخصوص المورثين الفارسي والإغريقي هو التباعد الظاهر بينهما، على أساس أن الموروث الفارسي قد اهتم بالدولة والسلطان، في حين أن الموروث الإغريقي قد ركز تحليلاته الأخلاقية على الفرد. ومن الظاهر أن اختلاف نظام الحكم بينهما يبرر توجه القيم هذا، فللفرس إمبراطورية ولليونان بخاصة أثينا جمهورية.[17] لذا فهناك تناغم باطني بين السياسة والأخلاق، ولا داعي أن نُفصل منظور أرسطو الذي يعتبر السياسة أخلاق جمعية والأخلاق سياسة فردية.

من المفيد التأكيد بأن المورث الإيطيقي الإغريقي ليس متجانسا إطلاقا، إذ نجد الأخلاق الطبية عند "إيبوقراط" و"جالينوس" والأخلاق المثالية عند "أفلاطون" والأخلاق النيقوماخية عند "أرسطو" إلى جانب النظرية الرواقية والأبيقورية والكلبية والأفلوطينية. لذا فنحن إزاء فسيفساء أخلاقية حقيقية، وفي بعض الأحيان نجد أنفسنا إزاء خليط أخلاقي غير منسجم إطلاقا، فلا يمكن أن تكون الأخلاق الأرسطية التي تنطلق من الأمثلة الواقعية منسجمة مع الأخلاق الأفلاطونية التي تُشرع انطلاقا من الأمثلة الكاملة أو الصور المثلى. كما أن أخلاق الأبيقورية قد هوجمت بعنف من

---

[15] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 251.

[16] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي– العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، مرجع سابق، ص 14.

[17] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 257.

طرف أرسطو. أما الصراع بين الرواقية والأبيقورية فهو ظاهر جدا، إذ التساهل الأبيقوري قوبل بصرامة أخلاقية رواقية متشددة. السؤال المهم في هذا السياق، حسب "الجابري"، ما هو الموروث الإغريقي التي أخذ به العقل الأخلاقي العربي ؟ يجيب قائلا: "شكل "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" المرجع الأول والمباشر ضمن الموروث اليوناني في الثقافة العربية في ميدان الأخلاق".[18] سؤال ثان: ما السبب ؟ أوليس روح الأخلاق الإسلامية هي أكثر انسجاما مع روح الأخلاق الأفلاطونية ؟ وقد لُقب أفلاطون من طرف العديد من فلاسفة الإسلام بـ "الإلهي".[19] ليس من السهل تقديم التبرير الأساسي للسؤال أعلاه، على الرغم من أن هناك عوامل موضوعية تحكمت في نقل كتب هذا الحكيم الإغريقي أو ذاك. أما عن أفكار الأبيقورية فقد لاحظ العديد من المؤرخين أنها ارتبطت بالكفر والإلحاد والانحطاط الأخلاقي، وهذا كفيل بحجب ترجمة كتبه إلى التراث التوحيدي عامة، فقد لاحظ "جورج سارتون" في الجزء الثالث من تاريخه للعلوم بأنه "صار وصف الإنسان في اللغة العبرية بأنه أبيقوري سبة (...) كانت كلمة epiqoros تستعمل في زمن المشنا بمعنى المفكر الحر غير المؤمن الذي يسخر من الربانيين ولا يؤمن بالآخرة (...) أبيقوري لا تعني المتمتع الشهواني، بل تدل على الكافر المنكر للدين حسب الأستاذ جاندز Gandz".[20] ومن المرجح أن النظرة اليهودية للأبيقورية قد انتقلت إلى المخيال الإسلامي مما جعلهم يحجمون عن ترجمته وترويج أفكاره. فيما يخص أفلاطون، يمكن لنا الإشارة إلى أحد التفسيرات التي تقول بأن عدم ترجمة أفلاطون مقارنة بترجمة أرسطو يعود إلى الخوف على الإسلام، نظرا للتشابه بين تعاليمه التوحيدية والتنزيهية وأفكار أفلاطون الوثني، ومن ثمة الخوف من الحديث عن الأصول الوثنية للقرآن الكريم. ولئن كان "الجابري" لم يورد هذه التفاسير، فإنه في تقديرنا معقولة إلى حد ما. لكن المستشرق الأشهر "ديميتري غوتاس" D. Gutas رفض التفسير الديني لترجمة الموروث اليوناني إلى العربية

---

[18] المرجع السابق، ص 267.

[19] أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم رشيد قوقام، موفم للنشر، الجزائر، 1993، ص 3.

[20] جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان– القرن الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970، ص ص 379–397.

أو عدم ترجمته عندما قال في مؤخرة كتابه المخصص للموضوع: "حركة الترجمة فيما كانت تسير قدما كانت، من حيث الباعث عليها، اجتماعية أو سياسية أو فكرية ولم يكن لها محتوى عقدي".[21]

ما يمكن أن نرصده في الأخلاق النيقوماخية بحيث يتطابق مضمونه مع التوجهات الإسلامية السائدة، هو فكرة التوسط أو الوسطية، حيث أن الفضيلة وسط بين رذيلتين كما حددتها الترسيمية الأرسطية.[22] فمن المعلوم أن التوسط أو الوسطية عنصر مهم من المخيال الإسلامي الذي شكله حول نفسه انطلاقا من القرآن الذي تحدث عن الأمة الوسط. حيث ورد في محكم التنزيل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة،143] ونظرية السعادة التي ترى أن الهدف من الأخلاق هو بلوغ السعادة أما باقي الأهداف الأخرى فهي مجرد وسائل للغاية النهائية. فالإسلام يتحدث بإسهاب على السعادة الحقيقية التي هي الخير المطلق، وتتوزع بين الموجود هنا والموجود هناك.

هذا ولا يمكن إغفال تأثر الفلاسفة المسلمين بالأخلاق الطبية، ولعل تعريف الأخلاق عند جالينوس القائل بأنه "حال النفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار".[23] هو أكثر التعريفات التي نجدها عند المؤلفين في علم الأخلاق، ونخص بالذكر كل من الغزالي رغم توجهه المعادي للتراث الإغريقي فقد أخذ بتعريف جالينوس للخلق في إحياء علوم الدين وبتعريف الفضيلة عند أرسطو في ميزان العمل الذي يمثل كتابه الأخلاقي الأساسي.[24] وعند مسكويه الذي

---

[21] ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية– العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 314.

[22] Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française, Paris, 1992, p 134.

[23] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 284.

[24] أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964، ص 262.

ألّف أهم كاتب أخلاقي عربي على الشاكلة الإغريقية.[25] على أساس أنه لم يخرج عن ترسيمة الوسطية والسعادة.

3-الموروث الصوفي (أخلاق الفناء وفناء الأخلاق): يبدأ السؤال عن مصدر التصوف في الحضارة الإسلامية، هل هو خارجي أم داخلي ؟ ثم تتم مقابلة أخلاق القرآن الموجهة للحياة وأخلاق الفناء التي انغمس فيها التصوف. وقناعة "الجابري" واضحة جدا في هذا الشأن، فقد شن هجوما لاذعا ضد التصوف وما يحمله من قيم. يقول: "أخلاق الفناء، بل فكرة الفناء هي أبعد ما تكون من "أخلاق الحياة" كما قررها القرآن بآياته والنبي بسلوكاته وحديثه والصحابة بممارساتهم (...) فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن".[26] وبخصوص السؤال الأول، فقد أكد "الجابري" بأن المصدر الحقيقي للتصوف لا يكمن في العوامل الداخلية بل في الخارجية. ف "فكرة الفناء لا أصل لها لا في مرجعية الموروث الإسلامي "الخالص" ولا في مرجعية الموروث العربي "الخالص" بل هي من الأمور الوافدة من المصادر اليونانية والفارسية".[27] وقبل أن نُفصّل الحديث في هذا الموروث، يظهر لنا قلق كبير في مسار تفكير "الجابري"، فهو قد أقصى العناصر الصوفية في الإسلام، على الرغم من توفرها، وهذا ما سيجلب له الكثير من المتاعب من جانب مناصري التصوف الإسلامي أو الأخلاق الصوفية بخاصة "طه"، وهذا ما سنتناوله في العنصر الثاني (المناظرة بين الجابري وطه: النقد والنقد المضاد). كما أن اعتباره للأصول الخارجية للتصوف متمثلة في الإغريق والفرس، يحيلنا إلى الموروثين السابقين معا. فلماذا لم يتم إدراج التصوف الإغريقي ضمن الموروث الإغريقي (السعادة) والتصوف الفارسي ضمن موروث الطاعة ؟ ثم أن التأكيد على أن الإسلام يبشر بالقيم الحيوية فقط أمر لا يمكن استساغته بالمطلق، على اعتبار أن الدين، كل دين، هو معالجة لمشكلة الموت وتحضير الإنسان لهذا الحدث المهم في حياته. ونحن

---

[25] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 26. أيضا: أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، مرجع سابق، ص 15.

[26] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 428.

[27] المرجع نفسه، ص 429.

نندهش كيف أن "الجابري" قد أغفل حديث القرآن عن الموت وأفضلية الحياة الآخرة على الأولى. ثم أن التصوف هو الطريق إلى الأخلاق المستقيمة ومعرفة الله حق معرفة.[28] وبالتالي فلا يمكن إقصاء التصوف من التأسيس للأخلاق، وقد كان الإغريق أعلم بذلك من خلال مفهوم "الأتراكسيا" الذي انتشر كمفهوم ذي دلالة عميقة لدى الأبيقورية بالخصوص بل حتى الرواقية التي تحث عن الأباثيا (اللا- انفعال). إن مساهمة التصوف الإسلامي في العقل العملي الأخلاقي تفوق كل الإسهامات.

أما القيمة السلبية التي أثارت حفيظة "الجابري" في أخلاق التصوف، فهو فناء المريد في الشيخ. وهو ما يعكس قيم الطاعة الكسروية في هذه الأخلاق.[29] وتنتهي أخلاق الفناء الصوفية إلى إفناء الأخلاق البشرية. مما يجعلها أخلاق ضد الأخلاق. فلأخلاق التصوف ركنين أساسيين، كلاهما سلبي في نظر "الجابري"، هما: أولا القول بجبرية صارمة، وثانيا أخلاق للتوكل وترك التدبير. لذا فأخلاق الفناء هي أخلاق اللا عمل".[30] وبهذا الموقف السلبي من أخلاق الصوفية ينضم "الجابري" إلى النقد المبكر لأخلاق الغزالي الذي أنجزه "زكي مبارك" في عشرينيات القرن الماضي (1924) عندما أكد بأنه "لن يكون الفوز لآراء الغزالي الأخلاقية، ولكن سيكون الفوز للحياة. إلا أن الأخلاق كالشرائع، فكما تنهزم الشريعة أمام الحياة، كما انهزمت المسيحية لحروبها على ما للحياة من قوانين: كذلك تنهزم الأخلاق أمام الحياة، حين تخلو عما في الحياة من عناصر وأصول. هكذا انهزم الغزالي حين نازل الحياة (كل ما حرمه لا زال موجودا) (...) ليست الأخلاق غير شيء آخر غير مناهج الحياة. والأخلاق التي تبنى بها الأمم ليست ما يعرفه الغزالي من

---

[28] ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت – دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 121-122.

[29] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 454.

[30] المرجع نفسه، ص 488.

التواضع والتوكل والخمول".[31] ويمكن أن نكتشف في أخلاق الحياة والقوة عند نيتشه مثلا باعتبارها أخلاق الأرض وامتلاء القوة.

4-الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة): من استقامة التفكير أن يقر الباحث بأن القطيعة بين المرحلة العربية السابقة على الإسلام والمرحلة اللاحقة له ليست قطيعة نهائية ومطلقة، بل أن هناك عناصر معرفية ودينية وأخلاقية استمرت بعد الإسلام. ورغم وصف القرآن هذه المرحلة بالجاهلية إلا أن فيها من الفضائل ما اعترف بها الرسول الكريم ذاته. لذا فمن الاعتدال الاعتراف بوجود أخلاق جاهلية على الرغم من أن الكثير من الأصاليين لا يعترفون بذلك. فما هي القيمة الأخلاقية المركزية لما نسميه بالجاهلية ؟ يجيب "الجابري" بأن "المروءة هي القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص. كانت تمثل القيمة العليا في المجتمع العربي الأموي". [32] ونحن نفهم تركيزه على المرحلة الأموية لأنها كانت تمثل مرحلة التمركز على العرق العربي في مقابل الإيديولوجية العباسية التي حققت المثل العليا الإسلامية التي تدعو إلى اعتبار المسلمين عامة.[33] ويمكن إيجاز عناصر الأخلاق العربية الخالصة في ثلاثة أنماط مرتبطة عموما باللسان وهي:

- أدب النفس: تجسد في كتاب ابن قتيبة المسمى "عيون الأخبار".
- أدب النفس وأدب اللسان: من خلال المجموعات الشعرية لديوان العرب.
- أدب اللسان: من خلال كتاب الكامل لإبن المبرد.[34]

ومن المفيد أن نلاحظ بأن الفضائل التي كان يمجدها العصر العربي الجاهلي مع العصر العباسي تتمثل في "الكرم والشجاعة والوفاء". والظاهر أنها قيم غير مخصوصة بقوم بعينه، بل هي

---

[31] زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1924، ص 320-321.

[32] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 492.

[33] ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، مرجع سابق، ص 71.

[34] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 495.

قيم عالمية نجدها تُذكر في كل المنظومات الأخلاقية. وبالنظر إلى طبيعة المجتمع العربي السابق على الإسلام والقائم على اقتصاد الغنيمة والغزوة، فقد تم اعتبار "السؤدد" فضيلة عليا.[35] والملاحظة الأولى التي يستخلصها "الجابري" هي أن قيمة "السؤدد" التي ترتبط بمفهوم العصبية كما تحددت لدى ابن خلدون، تتنافى كلية مع القيمة المركزية للموروث الفارسي وهي الطاعة، فالعرب قديما لا يعترفون بالطاعة إلا بعد الهزيمة، فلا طاعة لقبيلة قوية أو عصبية متحدة ذات شكيمة صلبة وحادة. والملاحظة الموضوعية تفيد بأن العصبية كانت فاعلة قبل الإسلام وبعده،[36] وملاحظة ابن خلدون كانت قوية لدرجة أنه ربط انتصار وانتشار الرسالة المحمدية بقوة العصبية وليس بقوة الحقيقة فحسب.

لم ترد كلمة مروءة في القرآن، وهذا ما جعل الجابري يعتبرها قيمة عربية لا إسلامية. وما يمكن أن تتضمنه هذه الكلمة من قيم هي "السلوك الأرستقراطي". لكن ما حقيقتها ؟[37] تتضمن كلمة "مروءة" مفهوم الفتوة كقيمة فيزيولوجية شبابية ثم الكرم والعقل في الكهولة. وقد توصل الدكتور "طه عبد الرحمن" إلى أن الفتوة هي أشرف المراتب الأخلاقية، لأن الفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال القوة والعمل.[38] ويُجمل "الجابري" حقيقة قيمة المروءة قائلا: "المروءة هي ملتقى مكارم الأخلاق يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشاق (...) هي الطريق الملكي نحو السؤدد الذي هو أسمى قيمة

---

[35] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي– محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 100.

[36] محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون – العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1994، ص 258. ومحمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 229.

[37] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 510.

[38] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 176.

في المجتمع العربي الجاهلي".[39] لقد كانت أخلاق العرب أخلاق قوة وسيطرة وشموخ، ومدح نيتشه للإسلام كان من هذه الزاوية بالذات وليس من زاوية الحقيقة الدينية والتراحمية والميتافيزيقية.

ومن الناحية الأنثروبولوجية والتاريخية، يمكن التأكيد على وجود سنن أخلاقية غير نبوية واصلها النبي لاحقا حتى بعد الوحي. مما يدل على أن هناك وصل أخلاقي بين فترة ما قبل الإسلام وما بعده. في هذا السياق يقول "حلاق" Wael B. Hallaq مبينا هذا الحضور: "رغم أهمية القرآن وشخصية الرسول، لم يكن بالإمكان نسيان قيم القبائل العربية المتعلقة بالإجماع والسلوك النموذجي أو حتى التقليل من شأنها. فلم يكن السلوك الحسن الجدير بالاحتذاء به من إملاءات القرآن فحسب وإنما دعت إليه بصورة أوضح المفاهيم المضمنة في السنن، أي ما تمثله الأسلاف من قدوة حسنة إن جماعيا أو فرديا".[40] وفي شأن القطيعة بين الأخلاق الجاهلية والأخلاقية القرآنية، فإنها لم تحدث بالصورة التي نعتقدها، إذ أن المسلمين قد واصلوا التصرف وفق الأخلاق الجاهلية أثناء فتوحاتهم الدينية الجديدة، ويوضح "حلاق" في موضع آخر هذا الازدواج الأخلاقي في العقود القليلة التالية لوفاة الرسول (ص): "في خلال العقود القليلة التي تلت وفاة النبي ص وعندما كانت الفتوحات جارية، وكانت عاصمة البلاد لا تزال في المدينة، كان هناك بشكل أساسي مجموعتان من المبادئ والقوانين التي حددت أطر سلوك قادة الأمة الإسلامية حديثة الولادة: الأعراف الجاهلية العربية التي كانت لا تزال "النظام" التشريعي الوحيد المعروف لدى الفاتحين. والقرآن (الذي) شكل رمز المهمة الذي كان الفاتحون يقاتلون باسمه".[41] لذا فلا يمكن

[39] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 531.

[40] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 267.

[41] وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام– مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 25.

التأكيد بصورة بسيطة وسطحية أن الأخلاق العربية قد انطفأت بصورة مفاجئة بعد إتمام الرسالة المحمدية. ففي التاريخ كل شيئ يظهر تدريجيا وينتهي كذلك تدريجيا.

5-**الموروث الإسلامي (أخلاق الصالحات):** ماهي أخلاق الإسلام ؟ هي أخلاق القرآن، لكن ما هي القيمة الأخلاقية المركزية في القرآن ؟ هنا مثار الاختلاف وموطن الجدل الذي لا يمكن أن ينتهى بسبب تنوع المنظورات ودرجات المعقولية بين التحليلات. وقد علل "الجابري" سبب تأخر التأليف في علم الأخلاق الإسلامي الخالص، أي الذي يستعمل الأصول الإسلامية أساسا لتأسيسه، إلى الصراع بين الموروث اليوناني الذي تمكّن على نطاق واسع والموروث الفارسي الذي تجسد في تأليفات كثيرة وأخلاقيات سلطانية إضافة إلى ذلك، صراع جعل البعض من المفكرين المسلمين يعملون على فرز الأساس الأصلي لعلم أخلاق إسلامية خالصة من تأثير أي عنصر وافد. الأكيد أن القرآن كتاب أخلاقي في الأساس، على الرغم من احتواءه عقائد مجردة، إلا إنه مفعم بالدعوة إلى الأخلاق وتجاوز كل المطبات الأخلاقية الإنسانية. كما أن الرسول الكريم وُصف بأنه قرآن يمشى، أي أن أخلاقه قرآنية. وسؤال "الجابري" الأساسي هنا هو: ما هي القيمة المركزية التي اعتمدتها المؤلفات الإسلامية المطبوعة بطابع رد الفعل ؟[42] عند عد الكتب التي ألّفت من أجل علم أخلاق إسلامية خالصة، نجد الكثير مثل أعمال الحارث بن أسد المحاسبي (ق 3هـ) الذي دعا إلى تعميق العبادة من أجل تأسيس أخلاق الدين وعدم الاكتفاء بالمظاهر، وهذا ما يجب أن يتجسد في التقوى والرجاء. إلى جانب كتاب الماوردي (ق5هـ) في أدب الدنيا والدين والذي دعا إلى تأسيس الأخلاق على العقل. وكتاب الراغب الأصفهاني (ق5 هـ) في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" والذي يتلخص هدفه في أسلمة علم الأخلاق الإغريقية من خلال الأساس الأخلاقي المتمثل في "خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض".[43] وإلى ميدان أسلمة الأخلاق تنتمي أعمال الغزالي الأخلاقية بخاصة كتابه "ميزان العمل" و"إحياء علوم الدين". وحسب "الجابري" فإن هذا الكتاب الأخير قد أدى

[42] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 537.
[43] المرجع نفسه، ص 576.

إلى "غلق علم الأخلاق الإسلامية" مثلما تم غلق أبواب الاجتهاد. "إن إحياء علوم الدين إعلان بـ موت الاختلاف وسد باب الاجتهاد (...) لذا فهو أشد العناصر تخديرا في نظام القيم في الثقافة العربية".[44] وبالفعل، فإن أثر الأحياء لا زال قويا حتى يوم الناس هذا، ويعتبر دستور الأخلاق الإسلامية في القضايا الصغرى والكبرى على السواء.

بالإجمال، فإن كثرة التأليف علم الأخلاق من مصادره الإسلامية لم يؤدي إلى تحديد مركز هذه الأخلاق، مما يجعل السؤال الأول يعود من جديد: ما هو جوهر الأخلاقي في الروح الإسلامي ؟ بماذا يرتبط الخير في الخطاب القرآني ؟ يجيب "الجابري"، وبعد ذلك يبحث عن تأسيس تاريخي لرأيه قائلا: "مصاحبتي الطويلة للقرآن (...) جعلتني أعتبر بكيفية تلقائية أن ما يمكن وصفه بأنه القيمة المركزية في "أخلاق القرآن" هو "العمل الصالح".[45] وهذه الفكرة تجد جذور لها في علم الكلام الإسلامي، بخاصة في التحليلات الأخلاقية عند المعتزلة، حيث تبين أن هناك علاقة وطيدة بين الشرعيات والمصلحة، وبأن أفعال الله تهدف، في النهاية، إلى غاية تكمن في مصالح العباد.[46] ومن الظاهر، عند قراءة القرآن، تكرار عبارة "عمل الصالحات" (الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، تكرارا من شأنه أن يعلمنا أن أساس الأخلاق هو الصلاح الدنيوي، بل أن غاية الدين هو الصلاح الدنيوي. وعندما بحث "الجابري" عن أي الكتاب المسلمين من أدرك ارتباط الأخلاق بالمصالح، أجاب قائلا: "العز بن عبد السلام (دمشق 577 هـ/ مصر 660 هـ) سد الفراغ الذي اشتكته أخلاق قرآنية مبنية على المصلحة والعمل الصالح. له كتابان في موضوع الأخلاق هما: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وكتاب "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال".[47] وكما هو ظاهر في عناوين كتبه، فإن لفظة "المصلحة" حاضرة فيهما، مما يعكس مركزيتها في نسق فكره الأخلاقي. والفضيلة المنهجية "للعز بن عبد السلام" هو إغفاله عما عدا القرآن والحديث، مما يجعله

---

[44] المرجع نفسه، ص 592.

[45] المرجع نفسه، ص 593.

[46] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي– العقليون والذوقيون، مرجع سابق، ص ص 71–83.

[47] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 596.

يستقل عن المؤثرات غير الدينية في بناءه للنسق الأخلاقي. ولعل أهمية "المصلحة" في تأسيس الأخلاق تكمن في وجهتها المستقبلية، لأن الكشف عن المصالح يعلمنا بناء مستقل أخلاقي عن طريق إعمال العقل في فهم الشرع. فـ "أخلاق العمل الصالح أو أخلاق المصلحة هي أخلاق إسلامية لكونها تعتمد القرآن أساس لها، دونما انشغال، لا سلبيا ولا إيجابا، بأي موروث آخر".[48] والحق أن طه عبد الرحمن ذاته، كما سنلاحظ أدناه، لم يخالف لا العز ولا الجابري في تحديد الصلاح كهدف نهائي للأخلاقية البشرية حيث يقول في آخر ما كتب في موضوع الأخلاق: "المفاهيم والقضايا في مجال النظريات الأخلاقية لا تشتغل بـ "توصيف" أعمال الإنسان ومعاملاته كما تشتغل بلك المفاهيم والقضايا في مجال العلوم الإنسانية، وإنما تقوم بـ "تسديد" هذه الأعمال والمعاملات بما يحفظ صلاح الإنسان".[49] وليس الصلاح إلا ما نسميه بالمعيارية.

وما يجعلنا نعتقد بصحة تشخيص الجابري في اعتبار المصلحة هي جوهر الأخلاق القرآنية، هو توافقه مع أحد أكبر خصومه المذهبين، بخاصة في المسألة الأخلاقية. وهو الدكتور "طه عبد الرحمن، وهذا ما أكدناه في الفقرة السابقة، وهو الذي يعتبر وفق شهادة الجميع، بمن فيهم المستشرقين أمثال "وائل حلاق"، من أكبر فلاسفة الأخلاق في العالم الإسلامي والعالم ككل.[50] حيث اعتبر "طه" أن "العز بن عبد السلام "بنظريته في الأخلاق المصلحية يجسد الأخلاقية القرآنية أحسن تجسيد.[51]

---

[48] المرجع نفسه، ص ص 615-620.

[49] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 27.

[50] وائل ب حلاق، الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2014، ص 163.

[51] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الإئتمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 170.

ثانيا–المناظرة الأخلاقية بين الجابري وطه: النقد والنقد المضاد.

توصل الدكتور "محمد عابد الجابري" إلى نتيجة هامة في خاتمة كتابه الذي قمنا برصد أهم محطاته في العنصر الأول من الفصل، وهي أن "الفكر الأخلاقي العربي يضم حقولا ونزعات وتيارات وهذا دليل الغنى والتنوع. ولم يعد ممكنا ولا مبررا النظر بعد اليوم إلى البحث في الأخلاق في تراثنا على أنه مجرد امتداد لما نقله الفلاسفة العرب من اليونان".[52] وبما أن الثقافة العالمة لم تكن موحدة على مستوى الكتابة الأخلاقية، فلا يمكن الحديث عن "واحدية أخلاقية" سواء من الناحية المبدئية والنظرية أو من الناحية الواقعية. ولئن كان الواقع الأخلاقي شيء والفكر الأخلاقي شيئا آخر، فإن الفصل الكلي بين العقائد والسلوكات غير وارد. ما يهمنا هنا هو التأكيد على عدم الانسجام في الفكر الأخلاقي، فلكل رافد من روافد العقل الأخلاقي العربي مناصرين اعتنقوا واعتقدوا بمعقولية وصلاحية المنظومة الأخلاقية النظرية التي التزم به. وهذا كفيل بإسقاط المعتقد القائل بالانسجام الأخلاقي في التاريخ العربي، انسجام أو وحدة لا يصدقها التاريخ الذي قدمه لنا "الجابري" باعتباره تاريخ التأليف في الأخلاقيات. لذا يحق التأكيد بأننا لا نمتلك مصدرا واحدا لمنظومتنا الأخلاقية، ففيها الروافد الفارسية واليونانية والعربية والإسلامية والصوفية. وعلى الرغم من أنه يمكن نقد هذا التقسيم على أساس أن هناك تعالقات باطنية بينها، مثل الرافد الفارسي والصوفي، الرافد العربي والإسلامي، الرافد الإغريقي والصوفي...الخ. إلا أن العلاج الذي قدمه كتاب "الجابري" يتمثل في التنازل عن عقيدة الوحدة الأخلاقية. ليس لنا أخلاق واحدة، بمعنى لا يجب أن نتشبث بمنظومة واحدة والاعتقاد بنقائها واستقلالها وهيمنتها.

ماذا لو سمحنا لأنفسنا الموازنة بين مختلف روافد العقل الأخلاقي العربي عبر التاريخ الإسلامي، ما هو الرافد الذي سيطر على البقية ؟ من الصعب الحسم على أساس أن الطاعة كقيمة أخلاقية كانت سائدة ولا زالت، ولا يمكن إسقاط السعادة كهدف يسعى إليه الإنسان العربي أو المسلم، كما أن القيمة العربية الجاهلية متمثلة في الفتوة والشجاعة والعصبية لا زالت حتى اليوم

[52] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 622.

متغلغلة في مجتمعاتنا، وطائفة من الزهاد يعتقد بأن الفناء في الله هو الخير الأعظم، كما أن الدين الإسلامي، في تياراته المعتدلة والعقلانية تسعي للحفاظ على مصلحة الإنسان، وتجعل التشريع الإلهي وسيلة لدرء المفاسد وجلب المصالح الأكثر شمولية. ثم أن السؤال عن القيمة الأخلاقية الأكثر رسوخا لا ينفصل عن الحالة الحضارية للعرب والمسلمين، لأن القيمة هي التي تحرك الروح والعقل والفعل. يجيب "الجابري" في آخر جملة من كتابه القيم "العقل الأخلاقي العربي" قائلا: "لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة، والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم" أرداشير !"[53] الجواب الضمني واضح، وهو أن سيطرة القيم الكسروية القائمة على الطاعة المطلقة للملك، لا يمكن أن تكون أخلاقا تأخذ بالحضارة إلى الرقي. يعتقد "الجابري"، وهو محق إلى حد بعيد، أن القيمة الأخلاقية التي يمكن أن تكون المسند الحقيقي للنمو والتحضر هو قيمة الحرية والتعدد والاختلاف...الخ. ونحن نوافقه في هذا التقدير، على أساس أن سيطرة قيمة الطاعة لا تورث إلا الكسل بكل ما تحمله الكلمة من رذائل أخلاقية ومعرفية وحضارية. ولئن اعترفنا بأننا محكومين من طرف جبابرة، فهذا ما يبرر التخلف الرهب للعالم العربي والإسلامي، وبذلك يلتحق الجابري بأطروحة "الكواكبي" التي شخصت حقيقة الاستبداد منذ ما يفوق نصف قرن قبله.

إن الدعوة إلى "وحدة أخلاقية" لا ينسجم مع الطبيعة الأنطولوجية التي تقر بخصوبة الاختلاف. وهذه الدعوة هي التي سار فيها غريم "الجابري" ومنافسه وهو الدكتور "طه عبد الرحمن"، لذا سنعقد مناظرة أخلاقية بين مشروع الرجلين، على اعتبار أنهما أكبر من ألف تأليفا مقتدرا في ميدان الأخلاق. مع تسجيل ملاحظة مهمة حول الفرق بين مشروع "طه" و"الجابري"، فلئن كان هذا الأخير قد أنجز تاريخ للفكر الأخلاقي الذي لم يكتب قبله،[54] فإن "طه" قد تجاوز المشكلة التأريخية إلى بناء نظرية أخلاقية إسلامية موجهة لنقد الحداثة الغربية من مدخل أخلاقي،

---

[53] المرجع نفسه، ص 630.

[54] المرجع نفسه، ص 624.

حيث تبدّ له بأن الأزمة العالمية أزمة أخلاقية، وبأن الغرب ارتكز على اللوغوس وأهمل الإيثوس.[55] والفرق الثاني، وهو الفرق المهم، يتمثل في عقلانية التعدد التي أثبتها الجابري من خلال رصده لمختلف روافد العقل الأخلاقي العربي، دون أن يدعو إلى سيطرة عنصر على آخر، وإن أظهر تحامله على الموروث الفارسي بسبب طغيان أخلاق الطاعة التي لا تستقيم مع النبوغ الحضاري، فإنه قام إلى حد كبير بعملية توصيف موضوعية لمكونات العقل الأخلاقي العربي. وهي المكونات التي تصارعت وتعالقت وتشكلت في نظام مركب بحيث لا يمكن فصل عنصر عن آخر بوضوح. في حين أن الدكتور "طه"، أسس دعوته الأخلاقية على ضرورة توحيد نظرية أخلاقية إسلامية خالصة في مواجهة الحداثة الغربية التي آلت إلى المآزق التي نشهدها اليوم. وكأن حال لسان "طه" يقول: من أجل مواجهة المآل الكارثي للحداثة الغربية، وجب علينا نحن المسلمين، تجاوز الفسيفساء الأخلاقي الذي تلونت به حضارتنا، وتوحيد المصدر الإيطيقي من أجل مواجهة الحضارة الغربية التي غيبت الأخلاق من نظامها الأنطولوجي. وهذه الدعوة تنتهي إلى إلغاء التعدد الإيطيقي الذي شهده العقل العربي متمثلا في الموروث اليوناني والفارسي والعربي والصوفي والإسلامي. مع العلم أن هناك من المسلمين من تجذر في ثقافتهم الموروث الفارسي مثل الفرس أنفسهم، باعتبارهم مسلمين، والشيعة على الخصوص، فلا يمكن لنا أن ندعوهم إلى تجاوز موروثهم الأخلاقي. ثم يمكن التأكيد إن القول بأن الموروث الإغريقي موروث أجنبي علينا، قول يمكن النظر فيه من جديد، على أساس أن التراث الإغريقي قد انتقل إلى الإسكندرية وإلى برقة وتشكل وفق التاريخ ليصبح عنصر منسجم مع الموروث المحلي. فبالنسبة للمصريين الذي تعالقوا مع الإغريق، لا يمكن هكذا بجرة قلم، وصف موروثهم الأخلاقي بأنه متكون من عناصر أجنبية، ويجب عليهم كمسلمين اليوم أن يلتزموا بأخلاق الإسلام متمثلة في المصلحة بصورة حصرية. وقس على ذلك

[55] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق– مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 164.

بقية المكونات الأخرى. لذا فإن التأسيس للوحدة الإيطقية ينتهي إلى إقصاء الثراء الواقعي وإلى المساس بالموروثات التي أصبحت جزء من الهوية الأخلاقية لكل منطقة على حدى.

إن نظرية "طه" أخلاقوية Moralisme بامتياز، ونقصد بهذه الكلمة العمل على غلبة الجانب الأخلاقي على بقية الجوانب الحضارية الغلبة المطلقة. فعندما يقول "طه" بأن هوية الإنسان أخلاقية وليست عقلية فقط،[56] فإنه يفصل الفصل الحاد بين القول والعمل أو بين العقل النظري والعقل العملي، وهو الفصل الذي تذمر منه في كتاب "سؤال الحداثة" على أنه من إخفاقات الحداثة الغربية القائمة على الفصول المتتالية وصولا إلى اللائكية والدهرانية وما بعد الدهرانية.[57] فلا يمكن الفصل بين الأخلاق والعقل هكذا ببساطة، إذ نجد الأخلاق العقلية والعقلانية الأخلاقية منسجمة دون صراع. والدعوة إلى تغليب الأخلاق على العقل هو ما يشكل ما سميناه منذ لحظة بالأخلاقوية، والتي تظهر في التأكيد على أن "الأخلاق هو الأصل والاقتصاد والسياسة والعسكرية والإعلامية والثقافية هي فروع تابعة".[58] في حين أنه يمكن لنا الاستدلال بكل أريحية على الطبيعة الانفعالية للأخلاق. فهذا المؤرخ الفرنسي بروديل Fernand Braudel (توفي 1985) يؤكد بأن الاقتصاد أوسع من رقعته، مما يعني أنه يُشكل السياسي والأخلاقي والعسكري والثقافي. والسياسي بدوره يشكل الثقافي والعلمي والأخلاقي...الخ. "فالاقتصاد هو سياسية وثقافة واجتماع، والثقافة هي اقتصاد وسياسة واجتماع"،[59] ويمكن أن نضيف بأن الأخلاق سياسة واقتصاد واجتماع وهكذا دواليك، فلا يمكن تنصيب قطاع ما على أنه القطاع الملكي، ومغالاة الدكتور "طه" تتمثل في تنصيبه للأخلاق على أنه المحرك لكل شيء، في حين أنه يتأثر بالجوانب الاجتماعية الأخرى. ثم

---

[56] المرجع نفسه، ص ص 14-54-55.

[57] طه عبد الرحمن: روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 100.

[58] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 146.

[59] فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 47.

إن الاستسهال في اعتبار الثقافة فرع من الأخلاق أمر لا يستسيغه العقل الأنثروبولوجي، إذ على العكس تماما، فالأخلاق فرع من الثقافة، ولا يمكن الفصل بين مادة وصورة أخلاق ما وطبيعة الثقافة التي نشأت فيها. وسنُخصص الفصل الثامن، وهو الأخير في الكتاب، للبحث المعمق في مدلول الأخلاقوية ونقدها في نموذج طه عبد الرحمن. وفي تقديرنا أن نقد الأخلاقوية باعتبارها مركزة وهوية للأخلاق، يدخل في إطار تأكيد الأخلاق الصائرة.

موطن الاختلاف بين "الجابري" و"طه" هو أن هذا الأخير دعا إلى المركزية الأخلاقية مما أسميناها أعلاه بالأخلاقوية، في حين أن منحى الجابري هو مركزية النظام المعرفي. فالأخلاق تابعة للثقافة التي ظهرت فيها، وتعدد الأخلاق في العقل العربي راجع إلى اختلاف مصادر الثقافة التي دخلت هذا العالم من هنا ومن هناك. وحتى في الكتابات الإسلامية الخالصة لم يتم الاتفاق حول ماهية الأخلاقية. ويمكن أن نلاحظ أن كتاب "العقل الأخلاقي العربي" أتى في نهاية سلسلة "نقد العقل العربي" التي تضم العقل النظري والعقل السياسي، مما يدل على تبعية الأخلاق للعقل وليس العكس. والخلاف الآخر الملحوظ هو في تقدير أخلاق التصوف، ففي حين أن "الجابري" قد اعتبر أن أخلاق الفناء تؤدي إلى فناء الأخلاق، فإن "طه" قد كرّم العقل الصوفي. يقول في هذا السياق: "ظهرت دراسات التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية. منها البدعة المنكرة التي نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي يقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي تميز بكونه عطاء عقلانيا برهانيا، بينما ظل في المشرق العربي عرفانيا خياليا، مع إنزاله البرهانية في مرتبة عليا والعرفانية في مرتبة دنيا".[60] لذا فإن الفصل بين القلب والعقل كما حدث عند اليونان من خلال الفصل بين الميثوس واللوغوس هو أهم لحظة لبداية الأزمة الأخلاقية، في حين أن رجال التصوف قد حادوا عن هذا التقليد المذموم، مما يجعلهم أكثر تمثيلا لروح الحضارة

[60] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 200.

الإسلامية التي هي حضارة توصيل لا حضارة تفصيل. لذا فإن أخلاق القلب، حسب "طه"، أعلى بكثير من أخلاق العقل، والعقل العملي أسمى بكثير من العقل النظري.[61]

ثالثا- القيم الأخلاقية بين الهوية والصيرورة.

يبدو لنا أن موضوعي المقارنة التي أجريناها أعلاه، قد كشف عن استراتجيتين لفهم العقل الأخلاقي العربي الإسلامي أو الإسلامي العربي أو العربي لوحده أو الإسلامي لوحده. فبما أن الجابري قد كشف عن تعدد مصادر هذا العقل، فهذا يدل على أنه لا يستسيغ التوحيد الأخلاقي أو حتى المركزية الأخلاقية، بل هو يقول بالكثرة، والكثرة ذاتها تؤول بصور حتمية إلى تقرير نظرية صيرورة الأخلاق. لأن الكثرة تولد الاختلاف والمنافسة وحتى الصراع، ومن المعلوم أن هذه هي العناصرة الأساسية المشكلة لمفهوم الصيرورة الإيطيقية. فلو افترضنا أن العقول الأخلاقية، في مختلف ربوع العوالم العربية والاسلامية، قد تبنت هذا المصدر أو ذاك مما حلله الجابري، فإننا نتحصل على مشهد تعدد أخلاقي، وهذا هو الشأن الطبيعي حيث تتلون الأخلاق بتعدد مصادرها، مما يعني أن العقل الأخلاقي العربي فسيسفائي في طبيعته، وهذا ما يمنع تشكل الوحدة المفترضة أو المفروضة. ولو أردنا تفسير سبب اختيار الجابري لتسمية العقل الأخلاقي العربي وليس العقل الأخلاقي الإسلامي، لوجدنا ذلك لسببين على الأقل:

- السبب الأول ربما عائد إلى تفاديه استعمال "العقل الأخلاقي الإسلامي" لما يثيره هذا التحديد "الإسلامي" من نقد واسع النطاق وحساسية قوية لإرتباط التسمية بالمقدس. وقد لاحظ الأستاذ محمد أركون أن الجابري لم يكن مستعدا لنقد العقل الإسلامي، لأن هذه المهمة ستثير زوبعة نقدية لا يحتملها من يعيش في العالم الإسلامي ذاته.

[61] طه عبد الرحمن: سؤال العمل- بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص ص 70-79.

- ربما أن معظم المنتوج الأخلاقي في تاريخ الاسلام قد توسل باللغة العربية، لذا فإن اختلاف التطبيقات الاسلامية قديما واليوم قد شفعه التوحيد اللساني. لكن من السهل أن نلاحظ عدم دقة هذه الملاحظة، لأن القدامى فعلا قد توحدوا في الكتابة العربية، لكن حاليا فإن العقل الإسلامي يؤلف بأكثر من لغة وبأكثر من طريقة.

في حين أن استراتيجية طه عبد الرحمن مختلفة عما قدمه الجابري، على أساس أنه يعتقد بأسبقية المكون الإسلامي على المكون العربي، وعموما نجده يستعمل العبارة الدالة على ذلك إذ يقول غالبا "العقل الإسلامي العربي". وهذا يدل على روح الوحدة التي تحرك عقله ذاته. إذ يميل طه إلى توحيد التاريخ والعقل والأخلاق في التجربة الإسلامية، على الرغم من أن هذا التوحيد قسري في الحقيقة، لأن التاريخ الإسلامي تاريخات، والعقل الإسلامي عقول والأخلاق الإسلامية أخلاقيات والفهم الإسلامي فهوم كثيرة. إن عبارة "العالم الإسلامي" تغطى على الاختلافات الواقعية والتاريخية والمذهبية والعقائدية التي لا يمكن نكرانها بالتسمية الواحدة. وهذا شبيه بعبارة "العالم الغربي" الذائعة كثيرا، فهي في تقديرنا تريد التغطية أين لا يمكن تغطية الاختلافات فعلا. فالغرب غربيات، سواء في التاريخ السابق أو اليوم، إذ هناك اختلاف وصراع وتنافس...الخ. والوحدة الاقتصادية لا تدل على الوحدة الأخلاقية أو السياسية، وما خروج المملكة المتحدة من الاتحاد الأوروبي إلا دالة على شعورها بالتميز الإيديولوجي والعقلي ككل. وهو تميز يعود إلى فجر الحداثة الغربية في القرن السابع عشر، حيث النموذج البيكوني يختلف عن النموذج الديكارتي. وفي تقديرنا أن هذه الرواسيم، كقولنا العقل الإسلامي أو العقل الغربي أو العقل الشرقي، لها من النقائص ما يجعلها لا ترسم الواقع بالدقة المطلوبة. بل هي مجرد تقسيمات لتبسيط الواقع المركب وتسهيل عملية ادراك الوجود المشتت. وفي النهاية هي رواسيم ناتجة عن فلسفة الهوية التي تعزف عن التعدد والتحرك والتبدل لصالح صورة موحدة وواحدة وثابتة أو سكانة وفي أسوأ الأحوال منسجمة. إنها منطق تسهيل الصعب واستعمال يد واحدة للقبض على الكل، وهذا غير ممكن. وتمتد صعوبات فلسفة الهوية إلى المنهج العلمي ذاته الذي يعمم دون وجه حق. لم يعترف طه بتعدد العقل الإسلامي إلا في كتاب

واحد فقط ألفه سنة 2018 بعنوان ثغور المرابطة، فقه تحدث عن الصراع الإسلامي الإسلامي، وهو تعبير عن صراع الأخلاق الإسلامية ذاتها، أي القلق الأخلاقي الداخلي في السياقات الإسلامية. والاعتراف بالصراع التاريخي والصراع الراهني هو تقرير بصيرورة الأخلاق الإسلامية شأنها شأن كل ما هو بشري في التاريخ. ولو أنه اعترف بالصراع الإسلامي الإسلامي، وهو الصراع الذي لا يمكن حجبه لا في التاريخ ولا يوم الناس هذا، إلا أنه اتخذ استراتيجية التخفيف من سعته وأصوله، فهو يقول بأن "الصراع السني والشيعي ليس نزاع بين مجموع أهل السنة وبين مجموع الشيعة، وانما هو نزاع بين فئة مخصوصة من الشيعة (المتظلمة) وفئة مخصوصة من أهل السنة (المحكمة)".[62] والحق أن الخلاف أكثر تجذرا سواء في المستوى الشعبي أو المستوى الفقهي أو الكلامي أو السياسي في النهاية. واستراتيجية التخفيف من الإختلاف تعمل على تهوينه لأغراض هووية في الأساس.

الفرق كله بين النظرية الأخلاقية عند الجابري وطه يتلخص في أن الأول يستعمل الواقع لفهم النظرية في حين أن الثاني يستعمل النظرية لفهم الواقع. هذا ما جعل هذا الأخير يميل إلى توحيد وتثبيت الأخلاق في حين أن صاحب "نقد العقل العربي" يميل إلى تثبيت التعدد والاختلاف ومن ثمة الصيرورة. والأخلاق الصائرة كما كشفنا عن أصولها في فصول سابقة، تقوم على التبرير بعدم إكتمال العقل الأخلاقي في تاريخ إنسي لا زال مفتوحا. وعملية الختم في الحركة لها من المساوئ ما يجعلها تعبر عن التسرع في التقرير والتقدير معا. فلو أن العلوم أو قل العقل العلمي يعبر أحسن تعبير عن الصيرورة المعرفية في التاريخ، مما يجعل عدم الإكتمال فيه أمرا جوهريا،[63] فلماذا لا نعترف بأن العقل الأخلاقي أيضا لم يقدم كلمته الأخيرة، لم يلفظ كل ما فيه من إمكانيات. بل أنه

---

[62] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 13.

[63] جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 49.

يخطو وراء العقل العلمي خطوة على خطوة. فالأخلاق صيرورة مثلها مثل العلم والوجود ككل. ولا تعني الصيرورة هنا مجرد التبدل والتغير والنمو، بل تفيد أيضا التعدد وانعدام الخطة المحكمة والمستقيمة. ونقصد بالعبارة الأخيرة أنه لا يمكن التحكم في مسارات ومنتجات العقل البشري، سواء في المستوى المعرفي أو العلمي أو الأخلاقي. كل ما يفعله العقل هنا هو مرافقة العقل في مخلفاته الكثيرة.

وعندما نقارب العقل الأخلاقي بالعقل العلمي، فمن أجل التوحيد بين العقلين الذين تم الفصل بينهما على أكثر من مستوى. ولكي لا نعود إلى الدرس التاريخي في الفلسفة، نود أن نركز على عملية الفصل حاليا. فقد ادعى طه عبد الرحمن بأن العقل الغربي نظري خالص في حين أن العقل الإسلامي أخلاقي خالص. وهذا الفصل الظاهر لا يستسيغه لا الواقع الغربي ولا الفكر الإسلامي، على أساس أن الأخلاق الغربية سارت في طريق العلمنة التي سار فيها العقل النظري، وهذا يعني عدم الانفصال. بل لربما التماسف بينهما يظهر في المستوى الإسلامي أكثر ما يظهر، على أساس أننا واعون بالنمو الطبيعي للعقل العلمين بل قد هضمنا ذلك واعتبرناه أمرا طبيعيا ونتسارع للاستفادة من آخر النظريات والتقنيات العلمية، في حين نميل إلى تثبيت العقل الأخلاقي على مكتسباته التقليدية الناجزة، بل نجيش كل قدرات المجتمع لترسيخ هذا الثبات من خلال سطوة النزعة المحافظة في الأخلاق. إذن فالعالم الإسلامي، إن سمحنا لأنفسنا باستعمال هذه العبارة المجردة التي توحي بالوحدة، هو الذي فصل بين العقل النظري والعقل العملي. وفي تقديرنا أن هذا الفصل ذاته هو الذي كرس أخلاق الهوية في سياقاتنا. لربما يتشكك البعض في وجود عقل علمي اسلامي أصلا، مما يعني بطلان الفصل السابق، لكننا نقول بأن العقل الإسلامي الحالي يتنفس في الفضاء الغربي ويتتبع خطواته العلمية ولو أنه ناقل ومتأخر. فعدم امتلاكنا عقلا علميا مستقلا بذاته ومكتفيا بمسلماته، جعلنا نفكر من خلال مقولات هذا العقل الغربي وننقل قد المستطاع ما أتيح لنا. إن اعادة ربط العقل الأخلاقي بالعقل العلمي هو ما يتيح عملية تصيير الأخلاق، إذ نمذجة النمو العلمي يأخذ بنا شيئا فشيئا، عبر مراحل متدرجة، إلى هضم حقيقة النمو الأخلاقي. ثم أن نزع

المركزية عن الأخلاق، مثلما أثبتها الدكتور طه، هو ما يساهم في تطبيع العقل الأخلاقي ووضعه في سياقه الكلي الذي يتألف من أكثر عدد من القطاعات المعرفية والسياسية والتنظيمية. ليس العقل الأخلاقي مركزا ثابتا تدور عليه كل العقول الأخرى، بل ليس هناك مركز أصلا. لأن التفكير بمنطق المركزي والهامشي هو تفكير يتنافى مع منطق التعدد المتساوى. فليس لنا الحق في مركزة العقل الاقتصادي مثلا ولا العقل السياسي ولا العقل الفقهي...الخ لأن أي مركزة يعيدنا إلى العقل الهووي القائم على الجوهر والعرض أو المركز والهامش أو الحقيقة والمظهر أو الثبات والمتحول. وهي ثنائية كلّفت العقل البشري قرون وقرون من الأوهام.

إحدى استراتجيات نقل العقل الأخلاقي من الهوية إلى الصيرورة هي فكه من الإيديولوجيا الكبرى واعادة ربطه بالعقل العلمي الخالص. لأن العقل العلمي لا يتغذى على أمجاده الماضية، لأنه يعلم أن هناك فرق بين القيمة العلمية والقيمة التاريخية لأي فكرة. وقد كان كلود برنارد يلّح على أن المجرب لا يجب أن يعيش أبدا على أمجاده السابقة، ولو أنها مهمة لمعرفة الأصول والبدايات، إلا إن الاعتصام في البدايات هو ذاته ما يشكل عقيدة الهوية. إن العالم المجرب دائما في مستوى التقدم ويضحي بما يلزم من نظريات سابقة لكي يتقدم.[64] وهذا هو المسار الطبيعي للعقل العلمي لأن الحاضر دوما أكثر نضجا من الماضي. وهذا مثلما قلنا سابقا، لا ينتقص من قيمة الماضي لصالح الحاضر، بل أن الحاضر سوف يتحول لا وفق الضرورة إلى ماضي يتم التخلي عنه من خلال تجاوزه. وهنا تتحقق العدالة الزمنية من خلال الحركة وليس من خلال التثبيت في هذا التاريخ أو ذاك.

لربما أحسن نموذج لفلسفة الأخلاق الصائرة هو فلسفة العلم. على اعتبار أن هذه الفلسفة تتبع المسارت النشطة للعقل العلمي الذي يتجدد دونما توقف. ولئن كان باشلار قد كشف عن النمو الصائر للعقل العلمي من خلال مراحل العقل العلمي والعقل العلمي الجديد، فإن ميشال سير مثلا قد كشف عن تشكلات أكثر تجديدا وهي "العقل العلمي الجديد –الجديد". وهذا يدل على خاصية

[64] جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، مرجع سابق، ص 212.

التعدد والنمو والفوضى خلال الصيرورة. بما أن هناك عالم علمي جديد، فيجب أن يتشكل وفقه عقل علمي جديد. وبما أن هناك "عالم أخلاقي جديد" وفق عبارة بالزاك في الكوميديا الإلهية 1842،[65] فيجب أن يكون هناك "عقل أخلاقي جديد" يدرس ويستكشف هذه الحقول الجديدة التي تكشف التحولات القيمية والفعلية. نحن نؤكد على أن التراكمات تؤدي إلى زحزحة القيم القديمة لصالح تشكل نوعي جديد. ونمو العقل الثقافي الناتج عن نمو الثقافة ذاتها، يجعل النمو في العقول الجزئية المُشكلة لها أمرا حتميا لا مفر منه. على فلسفة العلم، يقول باشلار، أن تكون متحركة وفق مقدار تحرك العلم ذاته.[66] مما يعني أنه على فلسفة الأخلاق أن تكون متحركة على مقدار تحرك واقع الأخلاق ذاته. لا يجب عليها، أي فلسفة الاخلاق، أن تحاكم وتكبح النمو الأخلاقي، بل تكتفي بفهم وتوصيف وتحديد الواقع الأخلاقي فقط. ولو أنها لها وظيفة التقويم والتصحيح، فيجب أن تتأسس على منطق الفهم والتحليل والتجريب وليس على منطق الحفظ والتقليد والتوريث.

لربما هناك من يعارض رد الأخلاق إلى العلم من خلال حركة معاكسة ترد العلم إلى الأخلاق، وهذا في تقديرنا وارد لكن في حدود المقصود بالأخلاق. هل الأخلاق التقليدية القائمة على التثنية الحدية ؟ أم على الأخلاق الدينية القائمة على إدانة الشر ؟ أم على الأخلاقيات الجمالية القائمة على النزعة الحاضرية ؟ [67] لم تعد الأخلاق أخلاق بالمفرد الموحد، بل تشذرت بما لا يمكن حصره في هذا الحيز المحدود، وهذا دليل على غلبة الواقع الذي لا يقهر، فلا يمكن لأكبر الأخلاقيات صرامة على تحدى النمو التاريخي، وهذا ما أثبته التاريخ ذاته. ولا يخفى على أحد أن

---

[65] جورج فيغاريلو: تاريخ التعب من العصر الوسيط إلى أيامنا هذه، ترجمة محمد نعيم، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2023، ص 214.

[66] غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 41.

[67] ميشال مافيزولي: دنيا المظاهر وحياة الأقنعة– لأجل أخلاقيات جمالية، ترجمة عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2017، ص 9.

التاريخ معنى من معاني الصيرورة كما أنها معنى من معاني التاريخ. من مساوئ رد العلم إلى الأخلاقيات التقليدية، أن قيم العلم وقيم المنطق الجديد لم تعد قيما ثنوية تقليدية. فالأخلاق القديمة مثل الدين قائمان على ثنائية الخير والشر من جهة وثنائية المقدس والعادي من جهة مقابلة ومتعالقة. ومن السهل جدا في النموذج التقليدي فهم الخير المقدس والشر والمدنس. لكن المنطق المعاصر الذي يسير مرافقا العلم المعاصر، قد شق هذه التثنية المتهالكة لصالح قيم وسطى عديدة. مما يعني أن العلم لم يعد قادرا على التنفس في ثنائية الصدق والخطأ. هنا تتحول الأخلاق إلى عامل كبح وخنق للعلم. ولكن ماذا يحدث لو أرجعنا الأخلاق إلى العلم ؟ ستفقد طابعها الثنائي المألوف لصالح قيم وسطى بين الخير والشر. لذا يمكن الحديث عن خير أقل وشر أكثر، أي خير يستتبع شرور وشر يستتبع خيور. وهذه القيم الفرعية هي ما يسمح لنا بتشكيل خطاب إطيقي نسبي وكمي بدل الأحكام الإطلاقية التقليدية التي لا تعرف أي هامش للتسامح القيمي. والتخلي عن القيم التقليدية ليس تنكرا لها أو كفرا بها أو تعبير عن تهتك أخلاقي مجاني، بل هو تعبير عن إرادة مقاربة الواقع الحي، الواقع المتعدد، الواقع المتجدد. لم يعد لفيلسوف الأخلاق الحق في الاعتزال بعيدا عن التحولات المعاصرة التي يصعب حتى الاحاطة بها فما بالك التفاعل معها والتغير من خلالها. الإطيقي النشط مطالب بأن يتخصص أكثر ويتفاعل أكثر ويتسامح أكثر من خلال التنازل عن الثوابت التي لم تعد تستجيب للانبثاقات الجديدة. نحن لا نتخلى على العقل الأخلاقي القديم كرها له أو شماتة فيه، بل نتخلى عنه لصالح عقل أخلاقي جديد نشط ومحين. هناك دائما تخلي عن "عقل" من أجل "عقل أفضل".[68] نحن نتخلى عن "عقل أخلاقي" لصالح "عقل أخلاقي أفضل"، وهذه الأفضلية أخلاقية بالأساس، فلا يمكن أن نستمر في "تقديس" الأخلاقي الذي تجاوزه الزمن، ومن الأخلاقي فسح المجال لبروز قيم أخلاقية جديدة. إن زوال قيم وتحطم قيم أخرى وبزوغ قيم جديدة، هو نفسه ما يعتبر عن الصيرورة الأخلاقية. وليس من الأخلاقي غلق المجال أمام الجسم الأخلاقي النامي. "الخير المطلق مفهوم متناقض، كذلك مفهوم الخير الأسمى، لأنه يشير

[68] غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، مرجع سابق، ص 75-76.

إلى إشباع نهائي للإرادة، لن تكون هناك بعده مشيئة أخرى من جديد، أي أنه دافع أخير، سيمنع تحققه إشباعا أبديا للإرادة".[69] وأزمة نظرية أخلاق الهوية أنها تجعل الجوهري قد تحقق وانتهى، في حين أن كل التحولات اللاحقة ثانوية وفرعية لا قيمة لها. الأجد لها إن تقتنع إنه من الأخلاقي تقييم القيم الجديدة واعتبارها جوهرية مثل المألوف الأخلاقي التقليدي. لذا فعقدة هذه الأخلاق أنها تنكر التاريخ الذي انبثقت منه، وتمرح فيه كأنها لا تاريخية أو فوق تاريخية.

خاتمة: خصوصية الأخلاق وعمومية المقصد. أو مشروع العقل الأخلاقي العالمي.

الحقيقة أن السؤال الّذي لا يمكن أن ننساه هنا هو؛ ما هو السبيل إلى عالمية علم الأخلاق الإسلامية ؟ و"طه" نفسه كان يصبو إلى جعل الأخلاق الإسلامية أخلاق عالمية عندما أكد بصيغة الدعوة: "إننا مطالبون أكثر من ذي قبل بوضع فلسفة أخلاقية إسلامية جديدة تجيب عن أسئلة السائل في العالم المنتظر".[70] كيف يمكن لنا أن نساهم في علم الأخلاق العالمي مساهمة إيجابية وفعالة بعيدا عن الصورة السلبية الّتي يقدمها الكثير من المسلمين تفكيرا وتنفيذا ؟ مع العلم إن الدعوات الأخلاقية التتريثية لم تكلف نفسها عناء استيعاب المآلات العالمية المتعددة. السبيل هو الخروج من الأفق الضيق إلى أفق أرحب من خلال توسيع السؤال الإيطيقي إلى الصيغة القائلة: كيف يمكن أن نتصرف بشكل أخلاقي وأفضل ما يكون ؟[71] أي كيف نُحسّن من معاييرنا الأخلاقية في ظلّ عالم كوكبي لا ينفصل فيه مجتمع ما عن الآخر ؟ ولأنّ الأخلاق التقليدية ضيقة، ومحصورة بظروف معينة مرتبطة بالعلم والاقتصاد والسياسة، فلابد من التفكير في أفق الإنسانية الكلّي، بعيدا عن التمييز الأخلاقي الدّيني، والقومي، والقُطري، والحزبي ...الخ. وعندما نقول بأن

---

[69] أرثور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلا، المجلد الأول، الجزء الثاني، ترجمة سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017،§ 65، ص 275.

[70] طه، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 169.

[71] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لندن، الطبعة الثانية، 2012، ص ص 137-145.

الأخلاق التقليدية ضيقة فليس من أجل إرذالها والانتقاص منها، بقدر ما نقصد بأنها وفقا لتاريخها المحدود تبدو ضيقة، وأخلاق الإنسانية اليوم، ستبدو ضيقة وبالية بعد مرور قرن من الزمان. إن شرط الأخلاق العالمية هو مجاراة حركة التاريخ دون توقف ودون اقتناع ودون عياء. على عكس الاعتقاد بالنجازة وهو الأمر الّذي طبع ويطبع دوما الأخلاق الإسلامية، بل قل الأخلاق الدينية ككلّ. لذا فالفهم الدّيني مدعوّ اليوم لتوسيع أفق نظره ليشمل الموقف الإنساني ككلّ. فبما أنّه لا يمكن النظر إلى المسائل الأخلاقية بمعزل عن الظروف الاقتصادية، والحضارية، والسياسية؛[72] وبما أنّ هذه الظروف بالنسبة للمسلمين قد تغيرت، إن قليلا أو كثيرا، فوجب تحيين الفاهمة الأخلاقية بما يتناسب مع العصر بدل تكرار النصوص التراثية تكرارا لا يساير الحدث والحداثة. فلا يمكن أن نفكر الأخلاق بمعزل عن التطورات العالمية التي حصلت، كما لا نكتفي بالمرجعية الدينية التراثية. بل وجب الاجتهاد الأخلاقي الّذي لا ينفصل عن بقية الاجتهادات الفرعية الأخرى في ما يمكن أن نسميه بالعقلانية النشطة الّتي نفتقر إليها. لذا فإن التعدد الأخلاقي، وهو روح كتاب الجابري، يعلمنا بأن الهوية الأخلاقية لا تكمن في النهاية والواحدية، بل في التعددية والانفتاحية، والإيمان الإيجابي بالتعدد هو الخطوة الأولى نحو التسامح الأخلاقي والتجديد القيمي.

من بين حجج العقل الأخلاقي الإسلامي الّتي يمثّلها الفهم التقليدي الّذي يعاني من عسر الاندماج في الحداثة الإنسانية، ضدّ العقل الأخلاقي الغربي والإنساني ككلّ، نجد التمسك بأضرار الاجتهاد العقلي بعامة. أي أنّ فتح العقل على مصراعيه قد ولّد أزمات أخلاقية لا تنتهي، بل أدّى إلى مآزق كونية يتحمّلها البريء والمذنب معا. فالعقل الغربي الّذي كان يقدّم وعودا بالخير، أصبح يتوعدنا بالأخطار والكوارث، وهذا صحيح إلى حدّ كبير، بالنظر إلى المشكلات المستجدة المتعلقة بالبيئة، والحيوان، والنبات، وإنسانية الإنسان...الخ. ممّا يجعلنا نفكر في "رسالة تكنولوجية-إيطيقية" tractatus Technologico-ethicus.[73] من خلالها نُنظّر لأخلاق تكنولوجية أو تقانية

[72] تيسير شيخ الأرض، مرجع سابق، ص 45-46.

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

للمشكلات الّتي أفرزها العقل الغربي. لكن الحقيقة الّتي تجاهلها أصحاب التأويل المضاد للصّيرورة الإنسانية، هي أنّ مهمة الإنسان في هذا السعي الدائم لحلّ مشكلات عقله. فليس هناك جنة في الأرض، كما أنّ الجحيم غير موجود هنا، بل كلّ ما هناك هو اجتهاد وإخفاق متبوع بتصحيح قابل للمراجعة وهكذا دواليك. بل أنّ ما يعطي إمكانية "إصلاح الأخلاق"،[74] الإصلاح الدائم الّذي لا ينتهي هو هذه الحركية الدائمة للعقل. فما الحياة الإنسانية إلاّ حل لمشكلاته الّتي لا تنتهي، ووجود مآزق معرفية، وأخلاقية، ودينية لا يدل على ضرورة "اعتقال" العقل ومصادرة قدراته الخاصة. إن عقلانية النجازة الأخلاقية جزء من عقلانية النجازة الحضارية التي هي مأزق الإنسان المحدود أو العقل الكسول. "إن بيتي قد أصبح كئيبا بالنسبة لي لأنه ببساطة كان تكرارا".[75] ألا يمكن أن تجعلنا نظرية الهوية الأخلاقية في حالة كئابة أخلاقية بسبب التكرار القيمي ! ثم أنّ هذا العقل التتريثي المطلقي لا يتوقف عن النقد دون تقديم بدائل إيجابية، والحقيقة أنّه لا يمكن فعلا أن يساهم في تقديم الحلول، على اعتبار أنّه خارج نسق المشكلات العالمية الجديدة، فمثلما لم يستطع العقل الحنبلي، أو التيمي أن يضع مقابل القياس الأرسطي الّذي انتقده نمطا آخر من البرهان يفرض نفسه على المسلم وعلى غير المسلم، على المؤمن وعلى الزنديق،[76] فإنّه عاجز أيضا على تقديم بدائل ايطيقية نشطة تساير نشاط العقل النظري. والدعوة إلى عودة أخلاقية لا يحل المشكلة. وهنا نصل إلى التعالق بين العقل النظري العلمي، والعقل العملي الأخلاقي، من خلال أشكلة الوضع الإسلامي الراهن: هل يمكن لعقل متأخر نظريا أن يقدّم نموذجا عمليّا متكاملا، أو قل دون حرج كامل، أو على الأقل مقبول ؟ هذا السؤال ينطبق على الوضع الإسلامي بالنظر إلى أنّنا نعتقد

---

[74] Edgar Morin: la voie – pour l'avenir de l'humanité, édition Librairie Arthème Fayard, Paris, 2011, p 257.

[75] سورين كيركجارد: التكرار– مغامرة في علم النفس التجريبي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 95.

[76] عبد الله العروي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001، ص 111-112.

بكمالنا الأخلاقي المستمد من التراث الديني في حين أنّنا نمثل التأخر النظري بامتياز، وهذا بشهادتنا نحن قبل شهادة الغرب علينا الّذي نعتبره عنصرية وسيطرة معنوية. لذا فإنّ النشاط الأخلاقي لا ينفصل عن النشاط العلمي النظري، فشعب فضّل واختار الإضراب العقلي، فإنّه لا محال يُضرب من الناحية الأخلاقية، أي من امتنع عن التفكير، فسوف يمتنع عن التجديد في الأخلاق. ولو أنّ للمسلمين خيرهم الخاص، فإنّ مشكلة تقديم نموذج أخلاقي حضاري وعالمي لا يمكن تلافيها، "لأنّ الخير لا يمكن أن يكون خيرا ويقتصر على جماعة دون جماعة، ولا بدّ له من أن يعمّ الجماعات الأخرى".[77] لذا فالخير الّذي نعتقده خيرا مطلقا، ليس إلاّ خيرا جزئيا محليّا محدودا، وهنا تأتى مهمة الإيطيقا الإسلامية النشطة لنقل الخير من المحلّي 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"،[78] من خلال تنشيط الفكر الإسلامي عامة والأخلاقي بصورة خاصة. ولو أنّ الفكر الغربي قد عمل على نقد مكتسبات الحداثة، فهو محقّ في ذلك على اعتبار أنّه هو مؤسسها، ولم يتوقف يوما على مراجعتها وتطويرها وتوسيعها. في حين أنّ نقد الفكر الإسلامي المعاصر للحداثة لا يفهم على منوال نقد الغرب لذاته بما هو نقد تقدمي، بل على العكس سيفهم، سواء من طرفنا أو من طرف الغرب، على أنّه نقد بلا بديل إيجابي فعال نشط. بل هو نقد تراجعي أو قل نكوصي لا يستعين إلاّ بالمآثر التاريخية للمسلمين كنماذج بديلة لا يمكن أن تكون ذات فعالية في زمننا الحالي. الحقيقة أن العقل الغربي ولئن انتقد الحداثة، وهو ما فعله على أحسن وجه، إلا أنه ينتقدها من أجل السير إلى الأمام. ومن أجل فتح ممكنات علمية وأخلاقية أفضل. لذا نجد مثلا السيوسيولجي الفرنسي آلان تورين Alain Touraine (2023/1925) قد ألّف في "نقد الحداثة" مثلما ألّف في "الدفاع عن الحداثة".[79] يجب أن نميز بين النقد الذي يستهدف العودة إلى

---

[77] تيسير شيخ الأرض، مرجع سابق، ص 77.

[78] أركون، مرجع سابق، ص 197.

[79] Alain Touraine: critique de la modernité, les éditions Fayard, Paris, 1992. Et Alain Touraine: défense de la modernité, éditions du seuil, Paris, 2018.

الماضي، وهي عودة مستحيلة في نهاية المطاف، والنقد الذي يتوجه نحو المستقبل من أجل العيش في وفاق مع الصيرورة الكونية. ونقد العقل الأخلاقي التقليدي لا يستهدف نكرانه بقدر ما يسعى لتفعيل كفاءاته في الكشف عن الأخلاق المتجددة درسا وفهما. وفي بعض الأحيان يبدو لنا أن القائمين على العقل الأخلاقي، أو قل الأخلاقيين، هم من يكبح أو يمنع التبلور الطبيعي للقيم الجديدة الأكثر كفاءة وتحيُّنا مع مستلزمات العصر.

ولئن كنّا نتفحص مشروع أسلمة الأخلاق بما هو جزء من مشروع أعمّ وأشمل منه، تكفلت مجموعة من المفكرين المعاصرين بإنجازه وتحقيقه، فمن أجل عدم تكرار نفس التجربة الّتي أنجزها الغزالي في القرن الخامس للهجرة، والّتي كنّا قد سميناها بـ "أسلمة المنطق".[80] وهي تجربة لم تأت بنتائجها الحضارية المرجوّة، بقدر ما ساهمت في تقوقع الفكر الإسلامي في حلقة محدودة غير نشطة. وقد كان الفيزيائي الألماني "ألبرت أينشتين" قد حدّد "الركود الفكري"، لكي لا نقول البله الفكري، بأنّه انتظار نتائج مختلفة من نفس التجربة، لذا فالقلق من "الركود الحضاري"، وهو الركود الّذي نحن فيه، هو من وراء الحذر من تكرار نفس التجربة قبل تقييم التجربة الأولى. وهذا ما لم يتنبه إليه الواقفون وراء هذا المشروع الإسلامي الضخم، والّذي رُصدت له الملايين من الدولارات والعشرات من العقول الفذة. وفي تقديرنا أن التكيف مع العصر يكون من خلال السير في اتجاه التيار، أما إثبات المسائل العقائدية فيمكن أن يتأخل لمرحلة التشكل الحضاري القويّ. وقبل المسألة بصورة معكوسة يؤدي إلى إضعاف العقيدة والتأخر عن الحداثة إن لم نقل تفويت الحداثة كلية. فالتكيف مع العصر هو عنوان السلوك الناجح، فالبنسبة للفلسفة التطورية التي تعبر عن جزء من فلسفة الصيرورة، فإن المثل الأخلاقية العليا تتجد في "نجاح الكيف".[81] وليس في اثبات

---

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

[81] آين راند: من أجل مفكر جديد، ترجمة سمية حبتور، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2021، ص 63.

الخصوصية التي قد تؤدي إلى فشل في حجز مقعد حضاري محترم. والظاهر أن النظرية الأخلاقية الهووية لا يهمها الراهن الحضاري بقدر ما يهمها المبادئ الفكرية التي لا تقبل التشذر والتطور. في حين أن نظرية الأخلاق الصائرة تهتم أكثر ما تهتم بعلاقة الأخلاق بالحياة. إذ يجب أن تكون النزعة الحاضرية هي من تشرع للأخلاق. أي إن تكون التشريعات الأخلاقية مستمدة من حياة الإنسان الراهن وليس من هوية الأفكار الراسخة.[82] ليس القِدم دالة الصدق والترسخ كما ليس الحاضرية دالة الخطأ والضعف. أخلاق الهوية مثل القميص الضيق الذي لا يتسع لنمو المجتمع ولا الأفراد، خالقة وضعية اختناقية غير محتملة. إن نمو المجتمع الذي لا يرافقه نمو هيكل الدولة سيؤدي حتما إلى انفجار ثوري،[83] مثلما أن نمو الواقع دون نمو القيم سيؤدي إلى تشذر المنظومة الأخلاقية التقليدية ويولد "إلحاد أخلاقي" لا يمكن احتواؤه. فرفض النمو الأخلاقي شر أخلاقي في نهاية المطاف، فليس الشر في الأفعال فقط بل في المعايير كذلك.

إنّ بلوغ الأخلاق الإنسانية، يتطلب منّا الخروج من شرنقة الأخلاق المحلية بما هي أخلاق سابقة على التفكير والتنظير، ولكن هذا الخروج لا يدلّ على التنكر لهذه الأخلاق من الناحية العملية، والاجتماعية، بل العمل على فحص أسس هذه الأخلاقية من أجل إنجاز سلّم للمقارنة. سلّم يبين التراتبية الأخلاقية من المغلق إلى المفتوح. لأنّ الفرد الّذي يدخل بصورة عفوية في أخلاقياته الاجتماعية، هو مثل "الفرد الّذي يعدّ الخير بادئ الأمر، ذاك الّذي تؤمن به الجماعة، وهو الخير كما نقلته التقاليد إليها، جيلا بعد جيل. لكن هذا الخير ربّما لا يظلّ كذلك مع حركة صيرورة الجماعة وتطورها. ومع ذلك، تظل الجماعة متشبّثة به على أنّه الخير الّذي يجب التطلع إليه".[84] وهنا نصل إلى مفهوم الأخلاق النشطة، الّذي يدل على الأخلاق الّتي تساير الصّيرورة في وفاق طبيعي دون قلاقل، أو نكوصات مَرَضِية. فما يفرّخه الزمن، لا يمكن أن يدوم باعتباره مطلاقا

---

[82] المرجع نفسه، ص 205.

[83] بيتر سلوتردايك: نقد العقل الكلبي، المجلد الثاني، ترجمة ناجي العونلي، منشورات الجمل، بيروت– بغداد، الطبعة الأولى، 2021، ص 67.

[84] شيخ الأرض، مرجع سابق، ص 79.

خارج الزمن. ولسنا بحاجة إلى تفصيل التقسم الأخلاقي الّذي استخرجه "برجسون" من مقارنته لأخلاقيات المجتمعات المختلفة، لأنّ الأخلاق الحركية أو الأخلاق النشطة هي الّتي تشرّع للإنسانية جمعاء دون استثناء،[85] فالحركة والنشاط في التشريع الأخلاقي مستمدّة من قبول مبدأ الصيرورة الكوني. في حين أنّ التنكّر لهذا المبدأ، يمثل الخيار الّذي ينتج الأخلاق الراكدة الّتي تتمسك بالهوية الثابتة. وقد أشار العديد من الدارسين إلى المجتمع المغلق الراكد، وهو الّذي يستبطن الفكر المغلق، والأخلاق الثابتة الموجّهة للاستهلاك المحلّي فحسب، ولا ترتقي إلى مبدأ الحركة والعاقلية، وهما الشرطان الأساسيّان للأخلاق المعقولة الّتي تتجاوز العادة، والألفة الاجتماعيين. لأنّ المجتمع المفتوح، ملزم بصورة طبيعية وآلية بأن ينتج أخلاقا مفتوحة على الإنسان المجرّد، أي الإنسان بدون تحديد ثقافي أو تاريخي. والانفتاح هنا، لا يجب أن يُفهم بمعناه المطلق والكلّي أو حتى التهتكي، بل على أنّه التنشئة على الصعود الاجتماعي،[86] الّذي يفسح المجال للنموّ الأخلاقي الطبيعي بعيدا عن الضغوط والعراقيل الّتي تؤخّر السير الطبيعي للصّيرورة، ممّا يولّد ما يمكن أن نسميه بالتبذير الأنطولوجي. ولو أنّ هذه العراقيل تعتبر من الناحية التاريخية شأنا طبيعيّا في المجتمع، إلاّ أنّ العمل على تجاوزها لا يقلّ طبيعية عن الأولى. وهذا هو جوهر العقلانية الحقيقية الّتي تتأسس على النقد والانفتاح والحرية. لذا فإن بوبر لا ينفك عن الربط بين المجتمع المفتوح واللوغو/قراطية (حكم العقل) الذي يضمن العدالة والمساواة والحرية.[87] وهذا الانفتاح لا ينفصل عن الأخلاق الديمقراطية التي تفترض اختراق عقبات الطبقية والعرقية والقومية، وكل الحدود مهما كانت تسميتها. لذا فنحن نفترض أن أخلاق المجتمع المفتوح لا يمكن إلا أن تكون عاملا على توسيع التفتح بكل أشكاله الممكنة. ولا يجب للأخلاق أن تبقى في مرحلة الفردانية

[85] Bergson, Op.cit, p 266.

[86] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 173.

[87] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 396.

أو المجتمعية المغلقة، بل يجب أن تغطي الأفق الأنثروبولوجي الذي يشمل كل البشرية. وليس هناك فيلسوف أخلاق متعمق في المشكلة الأخلاقية يشرع لفرد أو قبلية أو جالية ويرمي البقية في حضيرة النسان الأخلاقي. لذا فمكن الممكن أن نقر بأن الأخلاق إما أن تكون إنسانية أو لا تكون. وفي هذه النقطة يلتقي طه مثلا الذي انتقال فعلا من التفكير في أخلاق إسلامية إلى التفكير في أخلاق إنسانية من خلال التشريع للإنسان بلا تحديد أو تخصيص ما عدا شرط الاستذكار الديني الذي هاجمته العلمانية بكل الطرق، يلتقي مع إدغار موران الذي جعل هدف الأخلاق هو الربط بين البشر.[88] وبالتالي فإن كل أخلاق تساهم في عملية الفصل والاستبعاد وخلق الهويات الأخلاقية المنغلقة، فهي أخلاق تحتاج إلى تهذيب على حد عبارة مسكويه. وهذه العبارة الذهبية "تهذيب الأخلاق" تعلمنا أن كل شيء بحاجة إلى إصلاح، بما في ذلك الأخلاق ذاتها. ومن اعتقد بنجازة وكمال الأخلاق فإنه كمن عطّل الوجود، ولئن كان الوجود ذاته في حالة صيرورة ونمو وانبثاق متجدد، وإن كان مفهوم العالم ذاته يتعرض للتغير دون نهاية كما لاحظ ذلك فيتجنشتين،[89] فلا يمكننا إلا التأكيد على أن مفهوم الأخلاق أيضا يتعرض، وفق منطق الضرورة، للتغير والتبدل والنمو وحتى النكوص والتشوش. إذ لا يجب علينا أن نعتقد بأننا قد امتلكنا النسق الأخلاقي المثالي والذي يستجيب بكل ثقة لمستجدات الإنسان العملية. بل علينا أن نجتهد في تنمية وإذكاء منظوماتنا الأخلاقية بما يتناسب مع المستجدات التي لن تتوقف عن الانبثاق كل عصر. لذا نجد اليوم، أخلاق التركيب، التي طورها موران ومساعديه السوسيولوجيين تستجيب لمسلمة التنمية الأخلاقية المستدامة. وفي تقديره، فإن أهم ميزة يجب أن تتوفر في أي منظومة أخلاقية، بمعزل عن الأمريات المطلقة والضاغطة، هي خاصيتي التضامن والمسؤولية.[90] والحق أن هذا التحديد، الذي يعبر عن

---

[88] Edgar Morin: la Méthode- tome 6 éthique, éditions Seuil, Paris, 2008, p 219.

[89] جان غرايش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية والتحليلية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 454.

[90] Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Denoël, édition Gallimard, Paris, 2020, p 80.

نزوع إنساني شامل بدون أي تخصيص عرقي أو لساني أو ديني أو طبقي، يستجيب لنظرية طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن الأخلاق الحقة يجب أن تكون إنسانية. وقد أدمج مبدأ المسؤولية في نسقه القائم على أخلاق الأمانة، بما هي مقولة أخلاقية ودينية معا، قائلا: "يستقيم للعالم توجهه إلى الصلاح بموجب تحمل الجنس البشري المسؤولية عن نفسه وعن الأجناس الأخرى من المخلوقات، مدركا بأن هذه المسؤولية الواسعة لا تخوله حق تملك هذه الأجناس، حتى ولو أمكنه التصرف فيها، إيمانا منه بأن ربه هو المالك الحق".[91] ولا غبار على هذا المبدأ، الذي لا يتعارض من مسؤولية يوناس المتعلقة بالسياسة أو الآباء، بل أن يرتفع مبدأ المسؤولية الطهائية عليه بكونه لا يقصى المقدس من التفكير الأخلاقي. ومن الإنصاف أن نقول بأن الأخلاق مرفوقة بالعاطفة الدينية أكثر ثراء من الأخلاق مقصورة على العاطفة العلمانية، على الرغم من أننا نعتقد بإمكانية تأسيس أخلاق بلا دين، لكن الدين، بشرط أن يفهم فهما واسعا وحداثيا، لن يضر الأخلاق في شيء. وقد أعاب طه على مبدأ المسؤولية اليوناسية أنها لم تفكر في أفق المقدس، بقدر ما سارت في سياق الفكر العلماني الذي طغي على كل الفلسفات الحالية. لذا فإن أخلاق المسؤولية الإستئمانية أكثر سعة وعمقا من أخلاق المسؤولية الحضارية.[92] وهذا المنظور يعكس توجها غير معهودا في سياقاتنا الحالية، وهو السير في سبيل تأكيد أن الأزمة في أخلاق الصيرورة التي ابتدعتها الحداثة الغربية، وليست في أخلاق الهوية التي كانت مترسخة في الحضارة التقليدية بما في ذلك الحضارة الإسلامية. وهنا بالضبط يكمن الفرق بين ايطيقا الجابري والنظرية الأخلاقية الدينية عند طه عبد الرحمن.

[91] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 15.

[92] المرجع نفسه، ص 216.