

الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم

عصمت نصار *

لم تُطرح قضايا فلسفة الأخلاق في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا في سياق نقد بعض العادات والتقاليد المرذولة خلال دعوة بعض المصلحين لوضع ضوابط للأخلاقيات المهنية، وحملتهم على فساد القيم الاجتماعية، ضعف الوازع الديني، وتقويمهم المناهج التربوية، وإدراجهم مادة الأخلاق في المناهج الدراسية، ووضعهم مصنفات فلسفية لها. ولا نكاد نلمح في القرن التاسع عشر مصنفاً فلسفياً عربياً عن القيم الخلقية، بل نجد أبحاثاً متفرقة مقتبسة من كتابات الجاحظ، وأبي حيان التوحيدي، والغزالي، ومسكويه، ووصايا لقمان، وتعاليم الصوفية. فلم يخصص رفاة الطهطاوي، ولا أحمد فارس الشدياق، ولا خير الدين التونسي، ولا عبد القادر الجزائري، ولا بطرس البستاني، ولا على مبارك، ولا جمال الدين الأفغاني، ولا مُحَمَّد عبده، جانباً من مصنفاتهم لمناقشة "مبحث فلسفة القيم"، ويرجع ذلك إلى سببين:-

أولهما: أن دراسة الفلسفة كانت من الأمور المحظورة في دور العلم آنذاك وكانت الحلقات الخاصة التي تُعقد لها في بيوت المصلحين من قادة الفكر- تدور حول بعض المسائل العقديّة الكلامية، واللاهوتية المسيحية، وقضايا التوفيق بين الدين والفلسفة والعلم، وعلاقة الله بالعالم، والحكم على أهل التصوف.

وثانيهما: يتمثل في اعتقاد العقل الجمعي بأن الأمور الأخلاقية لا تخرج عن الأوامر والنواهي الشرعية في المسيحية والإسلام، التي تحل وتحرم وتحسن وتقبح. ويبدو ذلك بوضوح في كتاب رفاة الطهطاوي (المرشد الأمين)(1)، الذي حاول خلاله تقويم الفاسد من العادات والتقاليد استناداً إلى ما جاء في الشرع، وكذا في مقالات أحمد فارس الشدياق عن الفضائل الخلقية(2)، وعلّة انحطاط الذوق العام في مجلة: (الجوائب)، ونصائح لويس المعلوف عن الأمانة والعفة والقيم الروحية في مجلة (المشرق)، وحديث جمال الدين الأفغاني عن آفة التعصب وغيبة التسامح في حياتنا الأخلاقية على صفحات مجلة (العروة الوثقى)، وتحليلات مُحَمَّد عبده لقضية التحسين والتقبيح، وقدرة العقل على الفصل بين الخير والشر، والإرادة الحرة للفعل الأخلاقي في (رسالة التوحيد)، وقد ساد هذا المنحى - في مناقشة القضايا الأخلاقية- حتى مطلع القرن العشرين.

وقد أسهم انتشار التعليم الجامعي في مصر وبلاد الشام والاتصال المباشر بالغرب عن طريق الإرساليات والبعثات العلمية في بعث الدراسات الفلسفية ثانياً في الثقافة العربية، فترجمت العديد من الكتب الفلسفية الأخلاقية، ثم وضعت المؤلفات في فلسفة الأخلاق، نذكر منها: كتاب (مجموعة الأخلاق والحكم والمواعظ) 1907م جمع حامد شواربي، وكتاب، (الأخلاق) 1910م صمويل سميلز، ترجمة: مُحَمَّد الصادق حسين. وكتاب:

(الواجب) 1915م جيل سيمون، ترجمة: طه حسين ومُحمَّد رمضان. وكتاب: (الأخلاق للنبات) 1918م مُحمَّد رضا ومحمد حمدي. وكتاب (كلمات في الأخلاق) 1918م مُحمَّد مختار يونس. وكتاب (أطفالنا وكيف نسوسهم) 1921م يعقوب فام. وكتاب (روح التربية) 1921م جوستاف ليبون، ترجمة: طه حسين. وقصة (الفضيلة) 1923م برنار دين دي سان بير، ترجمة: مصطفى لطفي المنفلوطي. وكتاب (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) 1924م أرسطو، ترجمة: أحمد لطفي السيد، وكتاب (الأخلاق عند الغزالي) 1924م زكي مبارك. وكتاب (أصول الأخلاق) 1925م ي. دني، ترجمة: إبراهيم رمزي. وكتاب (الأخلاق) 1930م أحمد أمين. وكتاب (فلسفة العقوبة) 1932م مُحمَّد مهدي علام. وكتاب (كناش في الفلسفة وتاريخها) 1933م أمين الخولي. وكتابي (تاريخ الأخلاق) 1940م، و(فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية) 1942م مُحمَّد يوسف موسى. وكتاب (جان جاك روسو وأراؤه في التربية والتعليم) 1945م مُحمَّد عطية الابراشي. وكتاب (الأخلاق في الفلسفة الحديثة) 1948م أندريه كرسون، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر زكري. وكتاب (المجمل في تاريخ علم الأخلاق) 1949م سدجويك، ترجمة: توفيق الطويل وكتاب (المسؤولية والجزاء) 1949م على عبد الواحد وافي. وبحث (المشكلة الخلقية، الإلزام الخلقى ومصدره) في كتاب (مشكلات فلسفية) 1954م توفيق الطويل. وكتاب (الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع) 1953م عبد العزيز عزت، وكتاب (مسائل فلسفية) 1955م توفيق الطويل وعبد فراج، وكتاب (الأخلاق وعلم العادات) 1956م ليفي برييل ترجمة: محمود قاسم. وكتاب (المذاهب الأخلاقية) 1959م عادل العوا، وكتاب (الفلسفة الخلقية؛ نشأتها وتطورها) 1960م توفيق الطويل، وكتاب (القيم الروحية في الاسم) 1962م أحمد فؤاد الأهواني.

وقد أسهم الدكتور عثمان أمين 1908-1978م والدكتور زكريا إبراهيم 1924-1976م مساهمة جادة لنشر الثقافة الأخلاقية الفلسفية في الرأي العام المصري، وسوف نتناول في الصفحات التالية خطابيهما بالنقد والتحليل، موضحين الأبعاد الثقافية والتاريخية للخطابين، والبنية الفلسفية التي انطلقا منها، وأسلوبهما في صياغة الآراء، ونهجهما في عرض الأفكار ومناقشة القضايا، ومضمونهما وغايتهما، وأثرهما في حياتنا الثقافية المعاصرة. وقد اجتهدنا في جمع شتات خطابيهما من بين مصنفاتهما، واستنبطنا نسق كل منهما، وعبرنا عنه تبعًا للأفكار السائدة لكل منهما، وأدركنا أن كليهما يسير في درب واحد، الأمر الذي جعلنا نرغب عن المنهج المقارن في تناولهما، فعلى الرغم من وجود ما يميز أحدهما عن الآخر، إلا- أن كثرة أوجه التشابه بينهما تجعل منهما خطاباً واحداً في المضمون والغاية، ذلك فضلاً عن الأسلوب ومعالجة الكثير من الأفكار.

* * *

البعد الثقافي والتاريخي للخطابين:

لقد أدرك شبيبة المثقفين المعنيون بالدراسات الفلسفية والجامعون في ثقافتهم بين نفائس التراث العربي ومباهج الآداب والفلسفات الغربية، أن رسالة الإصلاح التي اضطلعوا

بحملها في مصر خلفاً للشيخ مُحَمَّد عبده، وتلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق لا يمكن تفعيلها إلا- بإعادة تربية الرأي العام وجمع كلمته في منظومة واحدة، ووجدوا أن أولى الخطوات إلى ذلك هي: بعث المعارف الأخلاقية في دور التعليم، وفي الصحف والمجلات، والكشف عن المناهج والمذاهب التي تناولت قضايا الأخلاق في الفلسفة الأوربية، وذلك بعد إخفاق الخطاب الديني الرجعي، وكذا الخطاب العلماني المتطرف في معالجة الآفات الأخلاقية التي أصابت المجتمع المصري من جراء ضعف الوازع الديني، وتردي الأوضاع الاقتصادية، والظلم السياسي والاجتماعي، والتقليد الأعمى للأجانب، وقمع المستعمر للحريات، ثم التغييرات الفجائية من النظام الليبرالي إلى النظام الاشتراكي، والهزائم الحربية في عام 1948 و 1967م وما ترتب عليهما من الشك في مصداقية الموروث، واليأس في الإصلاح، والشعور بالضالة وال-اغتراب داخل الوطن، وتغليب المنفعة الخاصة على المصلحة العامة، والاستخفاف بالثوابت العقديّة والأخلاقية.

وقد حاول صاحبنا الخطابيين مناقشة الكثير من القضايا الأخلاقية الفلسفية في مؤلفاتهما، فتناول الفيلسوف الجواني عثمان أمين آراء فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب المحدثين في مبحث الأخلاق برؤية نقدية تتسم بقوة الوازع الديني من جهة، والمسحة الانتقائية الفلسفية من جهة ثانية، والمعالجة الموضوعية للتصورات المطروحة من جهة ثالثة، وذلك خلال كتاباته الفلسفية المتعددة وترجماته لبعض الأعمال الغربية، فقد ناقش نظرية القيمة في الفلسفة البرجماتية، وذلك خلال بحثه: عن فلسفة (شيلر) عام 1936م (3) في السربون. ومسألة الخير والشر وإصلاح الأخلاق في دراسته عن (رائد الفكر المصري الشيخ مُحَمَّد عبده 1937م) (4) -وهي رسالته للدكتوراه بالسربون-. والأخلاق العقلانية في كتابه (ديكارت) عام 1942م (5)، وفلسفة الحب والأخلاق الإنسانية في كتابه (الفلسفة الرواقية) عام 1944م. والأخلاق السقراطية، وعلاقة الفضائل بالنظر والعمل، وفلسفة الأخلاق عند الفارابي وابن سينا (6) ونظريتهما في السعادة ونهجهما في التوفيق بين الدين والفلسفة في الأخلاق في كتابه: (شخصيات ومذاهب فلسفية) عام 1945م (7) وكيفية قيام أخلاق علمية في مقاله: (بين العلم والأخلاق) بمجلة الكاتب المصري يونيه 1946م وطبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم والأخلاق ومستقبل الإنسانية في كتابه (محاولات فلسفية) عام 1953م. وقيمة الحرية والعدالة وتقويم الذات وإصلاح المجتمع عند الكواكبي ومحمد إقبال وذلك خلال كتابه، (رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي) عام 1961م. ومقاله (المثل الأعلى للأخلاق العربية) بمجلة منبر الإسلام ديسمبر 1961م. ومقاله (القيم الإنسانية في دعوة الرسول) بمجلة منبر الإسلام مارس 1962م. ومقاله (الدين هو البعد الجواني للإنسان) بمجلة منبر الإسلام أكتوبر 1964م. والأخلاق الجوانية الإسلامية المستمدة من الأصول الشرعية، وعلاقة الأخلاق بالتصوف عند الغزالي، ودور الدين في بناء الحاسة الخلقية في الفرد والمجتمع، والأخلاق المثالية الجوانية؛ وذلك في كتابه (الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة) الذي كتبه فيما بين عامي 1963: 1965م وهو الكتاب العمدة في آرائه الأخلاقية. والمثالية النقدية الكانطية والمثالية

العملية وتربية الرأي العام عند فيشته وذلك في كتابه (رواد المثالية في الفلسفة الغربية) عام 1967م.

وعلى الرغم من خلو مؤلفات الفيلسوف الجواني من كتاب خاص للفلسفة الخلقية، إلا إننا نجد أن هذا الشتات من الأبحاث يرشح خطابه للانضواء ضمن المشروعات المهمة للإصلاح الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية. وسوف يتكشف لنا ذلك عند الحديث عن مضمون ذلك الخطاب.

أما الدكتور زكريا إبراهيم فقد ناقش جل القضايا الخلقية في العديد من مصنفاته نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قضية الفعل الأخلاقي في رسالته للماجستير (الفعل عند موريس بلوندل) عام 1949م. والأخلاق الميتافيزيقية في رسالته للدكتوراه (ميتافيزيقا هوكنج) عام 1950م. والعلاقة بين الدين والأخلاق في رسالته للدكتوراه الفرعية (المسألة الدينية عند وايتهد) عام 1954م. ومبدأ الواجب في كتابه (كانط أو الفلسفة النقدية) عام 1963م. والأخلاق الاجتماعية في كتابه (الأخلاق والمجتمع) عام 1966م. ومقالته "عود إلى مشكلات الأخلاق" في مجلة الفكر المعاصر أكتوبر 1967م. والقيم الإنسانية بين الشعور الباطني والنرجسية في كتابه (مشكلة الإنسان) عام 1967م. ثم جمع خلاصة أفكاره السابقة في كتابه (المشكلة الخلقية) عام 1969م الذي اعترف فيه بأنه ثمرة أبحاثه في فلسفة الأخلاق. وقضية المحبة والغيرية والتعاطف في كتابه (مشكلة الحب) عام 1970م. ومبحث الأخلاق في كتابه (مشكلة الفلسفة) عام 1971م. وقضايا الأخلاق الفلسفية والضمير والخير والشر والواجب والإلزام الخلقى في كتابه (مبادئ الفلسفة والأخلاق) عام 1972م. وقضية حرية الإرادة والفعل الأخلاقي وذلك في كتابه (مشكلة الحرية) عام 1972م.

وقد تميزت جل هذه الدراسات بالوحدة الموضوعية فيدور معظمها حول قضايا القيم الإنسانية، وقد برز فيها أيضا الوازع الديني القوي لكاتبها وانتماؤه للفلسفة الروحانية المسيحية ووجهته الفلسفية العقلانية الواعية. وسوف نوضح ذلك بعد قليل عند حديثنا عن مضمون خطابه.

ولا غرو أن العرض التاريخي السابق للمؤلفات التي حوت الخطابين سوف يؤكد ما أشرنا إليه في بداية حديثنا عن البعد الثقافي لهذين الخطابين، فقد عانى المجتمع المصري والعربي خلال هذه الحقبة من آفة ترزح القيم، وخيبة الأمل، والصراع الطبقي، وغيبة المخلص، وقد حاول هذان الخطبان جنبا إلى جنب مع الخطابات الأخلاقية التي أشرنا إليها في مقدمة هذه الدراسة لدرأ الصدع وتنقيف المعوج وإصلاح ما فسد، ولن نتعجل في الحكم مرجئين ذلك إلى خاتمة هذه الدراسة.

* * *

البنية الفلسفية ومصادر أفكار الخطابين:

إذا ما شرعنا في تحليل بنية الخطابين سوف يتبين لنا المسحة الفلسفية الواضحة والسائدة في تكوين الأفكار، وتحديد الرؤى، ومناقشة التصورات والقضايا والمشكلات، وتحليل الآراء، ونقد النظريات، وبناء الأنساق، وطرح التساؤلات. ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى ثقافة صاحبي الخطابين، وطبيعة عملهما في تدريس الفلسفة، وحسبهما النقدي.

ويمكننا ملاحظة تأثير الخطابين بالمذاهب الفلسفية الكبرى، ولا سيما، المثالية الكانطية التي حاولت الجمع بين التصورات العقلية المجردة، والواقع الإنساني في دراستها للأخلاق. وفلسفة هيجل، وفيشته، وهوسرل، التي حاولت جميعها التآليف بين النظر والعمل، والفردية والجماعية، والأنانية والغيرية، وحرية الفرد وقيود المجتمع، في سياق جدلي تألفي.

والنزعات الروحانية أو العقلانية الشخصانية أو الجوانية -بتعبير أستاذنا عثمان أمين- المناهضة للأخلاق الوضعية، والمذاهب النفعية، واللذات المادية، ويبدو ذلك في ميل صاحب الجوانية إلى الفضائل السقراطية التي تربط بين العلم والتعقل والفعل الأخلاقي. والأخلاق الرواقية التي تعد الفلسفة دربا لممارسة الفضيلة، ونهجا لاستقامة الحياة الإنسانية وفقا للطبيعة العاقلة والإرادة الحرة، وتجعل تحقق السعادة مرهونا بقدرة الإنسان على التحكم في انفعالاته ورغباته المادية، وتدعو إلى الإخاء الإنساني والحب بين البشر والسلام العالمي. والديكارتيّة التي توازن بين العقل الجمعي وحرية الفرد في ممارسة الأخلاق، وقد وصف صاحب الخطاب هذا المبدأ بالجوانية؛ لأنه يعبر عن الفعل الأخلاقي الحر لوقوفه موقفا وسطا بين الأنانية والغيرية، والخير النسبي والخير المطلق، واللذة المادية والسعادة الروحية، والصالح الخاص والصالح العام. وروحانية برجسون التي تجعل الأخلاق الروحانية هي الجوهر الأول والمبدأ الملهم لكل الفلسفات الإنسانية الساعية للتحرر من سجن المادة وقيود الشهوة. ومجه لفلسفة سارتر الوجودية الملحدة، والفلسفة الوضعية الاجتماعية، وفلسفة شوبنهاور التشاؤمية، ويرجع ذلك إلى إيمانه بأن الحرية الفردية لا- تعني التفوق في الأنا، والتعويل على الشعور الداخلي وحده في الخبرة والاختيار، ولا التضحية في الوقت نفسه بشخصية الأنا ووعيها الذاتي من أجل الأغيار، ولا جعل الخوف من المجهول، واليأس عند إحباط الآمال، والعجز عن تحقيق الرغبات، والشعور بال-اغتراب مبررا للتشاؤم والانتحار، ومن أقواله في نقد هذه الفلسفات: (أما الموضة المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا، متشحة بوشاح الوجودية تارة، والوضعية تارة أخرى. فما هي إلا بدعة ماجنة، لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة، ومن ثمّ فهي لا- تلقي رواجاً إلا في مجتمعات حائرة، ولا- يطيب لها عيش إلا في بيئات متعفنة...)(8)، وقد صرح كذلك بأنه قد ضاق ذرعا بالفلسفات الأخلاقية التجريدية الجافة، ونفر من الفلسفات المطلقة الدوجماتيقية المتعالية، والقيم الوضعية المنكرة لمبدأ "الواجب" وأثر الدين في تربية الشعور، وتقوية الحس الأخلاقي. ذلك مع عدم إنكاره إمكانية الاستفادة من الأخلاق التجريبية في ميدان الأخلاق التطبيقية، وذلك لرصد التغيرات القيمية، وتطور السلوك الإنساني، وعلّة

الظواهر اللاأخلاقية في المجتمع، وكذا في وضع لوائح الشرف، وصياغة الأقسام التي يحلف بها لضمان أخلاقيات المهنة، وحماية البيئة(9).

وأخذ عثمان أمين - على عاتقه - مهمة توضيح الفارق بين العلم كقيمة وبعض تطبيقاته الضارة بالإنسان والكون، والمنافية للأعراف والتقاليد. مبينا أن العلم بوصفه حقائق تجريبية، أو نظريات وقوانين لا دخل لها بميدان التطبيق الذي يرد إلى السلوك الإنساني، وعليه، لا- ينبغي وصف العلم بأنه مناهض للأخلاق، أو عدو للدين، بل الواجب على الفلسفة وضع أخلاقيات للمشتغلين به تتناسب مع قيم الخير والحرية والشرف التي يحملها في ذاته (الحق أن العلم الصحيح يحمل في نفسه مثلا- أعلى ومذهبا أخلاقيا رفيعا، لو اهتدينا إليهما، واستوحيناها في حياتنا لأوتينا نبلا وسعادة)(10)، ويبدو تأثر صاحب الجوانية بأستاذه الفيلسوف الفرنسي ألبير باييه في كتابه (دفاع عن العلم) الذي قام بترجمته إلى العربية عام 1946م.

وقد أعرب عثمان أمين عن وجهته الفلسفية في تعريفه للأخلاق الجوانية بأنها هي المحرك الأول للأفكار، وهي التي تفسح المكان للمثل الأعلى لإصلاح وتقويم الفاسد في الواقع، وهي ديكراتية في تعقلها، وكانطية في نقدها، وفيشتوية في اعتزازها بالذات المتأملة للأنا الحر الواعي بداخلها لأهمية الفعل(11)، وأن الحرية الأخلاقية الجوانية هي التي تجد قانونها في نفسها، وهي تعبيراً عن إخلاص المرء لعقله، وهي أيضا تربية وإصلاح للأغيار، فالإنسان لا يكون كذلك إلا بمقدار توافقه مع الآخر، والجوانية، عنده، هي فلسفة على الأصالة تسعى إلى التوحيد بين النظر والعمل، حين تجعل الفعل منبثقا عن الفكر انبثاقا عفويا طبيعيا لا- قسر فيه ولا- عنق، وان الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية، وهم بناء الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح، وهم المصلحون الحقيقيون، وكل إصلاح تم في الماضي، أو سيتم في المستقبل، إنما هو أثر لهم. فالفيلسوف الجواني -عنده- هو وليد المجتمع ويعيش ويفكر من أجله، كما أكد على أن جوانيته هي ثورة إصلاحية في الحياة والمعتقدات والأخلاق، ونقض لكل زائف وضع من القيم السائدة، وتعلي في الوقت نفسه من شأن القيم الروحية التي تسعى إلى ترسيخ مكارم الأخلاق في العقل الجمعي وسلوك الأفراد.

وحرري بنا أن نوكد أن البنائيات الفلسفية السابقة لم تشكل وحدها جوهر فلسفة عثمان أمين الأخلاقية، بل كانت هناك دوائر أعظم أثرا الأ- وهي: نزعتة الدينية، وإيمانه برسالة الأستاذ الإمام محمد عبده الإصلاحية، وتأثره بنهج أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرزاق - كما ذكرنا آنفا- وذلك في جعله الإصلاح الأخلاقي الخطوة الأولى صوب النهوض والتقدم.

ويقول عن مبلغ تأثر فلسفته بالدائرة الأولى: (فقد نبئت الفلسفة الجوانية -عندي- من تأمل روح الدين والأخلاق عامة، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصة)(12)، وبين أن التعاليم الأخلاقية الإسلامية تحمل بين طياتها فلسفة جوانية تجمع بين المثال والواقع،

والنظر والعمل، ومتطلبات الجسد وتطلعات الروح، وتعمل على سعادة الجنس البشري في الدنيا والآخرة، وتحرص على حرية الإرادة الإنسانية مع إيمانها بالقضاء والقدر، وتعلي من كرامة الإنسان مخاطبه عقله ووجدانه لتأهيله ليكون خليفة الله على الأرض، وجعلت معيار تفضيل المؤمن بشرعتها عن سائر البشر هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلهم قدر الطاقة في خدمة الأغيار، فخير الناس أنفعهم للناس، وحرصت على إقامة العدل، ونشر الحب والسلام بين البشر، ومن أقواله في ذلك: (والأخلاق الإسلامية هي أخلاق السعي والجد والإقبال على الحياة في ثقة واطمئنان، وبذل الجهد لتحقيق الكرامة والاستقلال، بالنسبة إلى الفرد وإلى الجماعة، أداة لا غنى عنها للحياة الأخلاقية في نظر الإسلام، والقرآن والحديث حافلان بالدعوة إلى العمل والتشمير، ونبذ الدعة والتراخي) (13). ونزع صاحب الجوانية إلى أن هاتيك السمات التي اتسمت بها الأخلاق الإسلامية هي التي يسرت على فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد محاولتهم في التأليف بين الثوابت الأخلاقية المستمدة من الشرع والفضائل التي دعا إليها الفلاسفة.

كما اعترف فيلسوفنا بتأثره بمحمد عبده في توحيد بين الحق والخير والجمال، في حكمه على الفعل الأخلاقي الحر، بأنه خير في مقصده، وجميل في أثره ونتائجه، وحق في أصله وانصياعه وطاعته للأمر الإلهي. وكذا في تأكيده مع ابن رشد على أن العقل الإنساني الذي تقوده فطرته السليمة في استطاعته التوصل للفضائل التي يستحسنها الشرع (صريح المعقول لا- يتعارض مع صحيح المنقول) كما هو الحال عند ابن تيمية-، كما عبرت كتابات صاحب الجوانية عن مبلغ حبه وتقديره لأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرزاق، وصرح بأن فلسفته الجوانية لا تعدو أن تكون قبسا من نور أستاذه الذي لقبه بالفيلسوف الكامل خلال مقاله: بدائرة معارف الشعب عام 1960م(14).

وإذا ما انتقلنا إلى الخطاب الأخلاقي زكريا إبراهيم الأخلاقي للوقوف على البنية العقديّة التي انطلق منها، والأنساق الفلسفية التي استعان بها في بناء أفكاره، فنجدده يصرح بإيمانه بتعاليم السيد المسيح، وفلسفة القديس أوغسطين - التي تنظر إلى الفعل الأخلاقي على أنه استجابة طبيعية من النفس البشرية إلى أصولها الروحية وان سعيها للتحرر من المادة، والخلاص من دنس الخطايا ليس سوى فعل إرادي حر يقوده العقل الطامح للمثل العليا والسعادة الأبدية في الملكوت السماوي-.

وقد أعرب مفكرنا أيضا عن انتصاره للنزعة المثالية الكانطية تلك التي تجمع بين النظر والعمل، والمطلق والنسبي، والكلي والفردى، والعقل الجمعي والإرادة الشخصية، في معالجتها للقيم الأخلاقية والضمير والواجب، وبين أن كانط كان محقا في اعتقاده بأن الإله الكامن في ذواتنا هو وحده المعيار الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على كل ما يتمثل لنا من أمور أما الكتابات المقدسة بما تحويه من أقاصيص ونصائح وإرشادات وتعاليم يجب أن نؤمن بها على إنها رموز يجب تأويلها وفهمها في ضوء العقل، فالواجب العقلاني الذي نؤمن به هو من تشريع الله.

غير أن صاحب الروحانية الفاعلة زكريا إبراهيم قد خالف كانط في بعض المسائل:

أولها: نظرة كانط للإله باعتباره مجرد "مسلمة أخلاقية" من مسلمات العقل العملي(15). بينما يرى مفكرنا وجوب الإيمان بالله على اعتباره حقيقة في ذاتها لا يمكن الشك في وجودها.

وثانيها: نظرة كانط للنصوص الدينية على أنها من نتاج الثقافة التي نشأت فيها. فمثل ذلك الزعم في رأي مفكرنا يفقد ثقة المؤمن بدينه، وينزع صفة القداسة عن أقوال المسيح.

وثالثها: تلك المسحة البرجماتية التي سادت حديثه عن السعادة وأداء الواجب، مؤكداً أن غيبة البعد الديني الذي يجعل الخلاص والسعادة الأبدية هو الجزاء لمن خلصوا أنفسهم من دنس الخطيئة، هو الذي أوقع كانط في الاضطراب النسقي المتأرجح بين الإيمان بالحقائق الدينية من جهة، والتسليم بها كأوهام صالحة لفعل الخير من جهة أخرى. فالمسيحية-عند مفكرنا - تعبر بطقوسها وتعاليمها عن حقائق الدين السامية التي قد تعلو على مستوى فهم الإنسان باعتباره موجوداً حسيًا يحيا في عالم التجربة.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن مفكرنا لم يستعن بكانط وحده في بناء خطابه الأخلاقي الذي جمع فيه بين المثالية الروحية والوجودية الواقعية، بل نألفه يعول على فلسفة كل من اندريه جيد وهيجل وفيشته وبرجسون وهوسرل وبردايف(16)، ولا سيما في محاولته التأليف بين الأنانية، والغيرية. والعقل الجمعي، والنزعة الصوفية. والواقع المحسوس، والتصورات المجردة. والفعل الأخلاقي الناتج عن روية ووعي، والسلوك العشوائي المتعجل الذي تولده الانفعالات والشهوات الحسية. والقيم المتعالية المفارقة للواقع، والأخلاق التي يلفظها المجتمع وقيمها منطبق السوق والمنفعة. - وغير ذلك من الثنائيات التي تعرض لها -. وكذا في تأكيدته على أن للمثل العليا وجوداً حقيقياً يمكن إدراكه بالبصيرة الحدسية، والوعي العقلي، والحس الروحاني، وتوضيحه أن ضعف هذه الآليات أو عطبها هو العلة الحقيقية وراء عدم تسليم الجمهور بوجودها، وذلك لأن سوء النشأة، وانحطاط التربية هما اللذان يضعفان هذه الملكات، الأمر الذي يبرر احتياج المجتمع الإنساني إلى فلاسفة الأخلاق لإصلاح ما فسد، وإعادة بناء ما هدم. وكذا في حملته على جل النزعات الأخلاقية المادية مثل: الوضعية المنطقية، والماركسية، والنيشأوية(17)، وكذا النظريات النفعية وعلى رأسها البرجماتية، والفردية، وسيما، الوجودية الملحدة عند سارتر. فعلى الرغم من نظرته إلى الحرية على اعتبارها قيمة في ذاتها ومنحة إلهية إلا أنه يخالف الوجوديين الذين اعتقدوا بان التسليم بوجود الله والإيمان بالكتب المقدسة والانصياع لما فيها من أوامر ونواه يضعف من هذه الحرية وبالتالي يعتدي على وجودهم، الأمر الذي دفع مفكرنا إلى الحكم على هذه النزعة بأنها درّب من دروب الصخب الفلسفي، وان مصيرها هو الزوال ومن أقواله في ذلك: (لم نساير الوجوديين حتى النهاية، في فهمنا لمعنى تلك الحرية الوجودية، بل سننتهي في خاتمة المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعني إثبات شيء قد منح لنا، بل هو تقرير لمهمة علينا أن

نعمل على تحقيقها، فليست الحرية واقعة نتقبلها على الرغم منا، أو حقيقة ضرورية لا نمتلك إلا- أن نخضع لها، بل هي "عملية روحية" تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذاتنا (18).

وعلى النقيض من ذلك نجد مفكرنا يوافق جبريل مارسل في جعله التجربة الباطنة في الذات هي مرشد الأنا للفعل الأخلاقي، والسبيل للوقوف على الدلالة الروحية لشتى عواطفنا واتجاهاتنا ونوازعنا النفسية، وكذا في إعلائه من فضيلتي الحب والوفاء على سائر الفضائل، ودفاعه عن الحرية كقيمة القيم، ونزعه الروحية الصوفية المؤمنة بإمكانية حوار الأنا مع الأغيار من جهة، ومع الله من جهة أخرى. وعلى نفس المنحى الروحي نجده يؤيد فلسفة برجسون، ويعترف بتأثره بها، مؤكداً على أن روحانيته ليست دربا من السلبية أو التوقوع أو الرهينة، بل هي روحية فاعلة خلاقية، فيقول: (فنحن هنا بازاء أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة، والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق الاجتماعية، كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك)، وراح مفكرنا يؤكد على أن الأخلاق المفتوحة التي يدعو إليها برجسون في فلسفته الروحية قريبة الشبه بما كان يدعو إليه القديسون في المسيحية، وإذا كان البطل عند برجسون يعتمد على الحدس والعقل معا، فإن المتعبد في المسيحية يعتمد على الحدس القلبي فقط؛ لأنه ليس في حاجة إلى التعقل ما دام يستطيع الاتصال المباشر بالعقل المطلق: (فالأخلاق الإنسانية هي أخلاق النفس المتفتحة التي تتداعى أمام ناظرها سائر العوائق المادية، والتي تشعر بأن الغبطة الروحية قد أخذت بمجامع قلبها، وخير مثال لتلك الأخلاق -في نظر برجسون- هو الأخلاق المسيحية التي تعبر أحسن تعبير عن النفس المتفتحة) (19)، ولا- ريب في أن مفكرنا قد اجتهد في تقديم نسق أخلاقي يجمع بين السمو الروحي في اعتناق المبادئ، والحس الديني في تقبلها، والقناعة الذاتية في تطبيقها، ويتضح ذلك في تعريفه للرجل الخلق الفاضل بأنه هو: ذلك الإنسان الواعي الذي يتمتع ب"قوة نفاذه" تعينه على تذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء، وهي الحساسية الأخلاقية التي تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة في الحياة، وتتفد إلى أعماق القيم الباطنة في الوجود، فتحيل اللذات المادية إلى مشاعر روحية تقود النفس إلى السعادة الأبدية. ويتضح ذلك في قوله: (أن الوجود البشري ليس مجرد انتقال من "الحيوان" إلى "الإنسان"، وإنما هو أيضا انتقال من "الإنسان" إلى "الله") (20).

ويتضح من قراءتنا الوصفية التحليلية للبنية الفلسفية ومصادر الأفكار للخطابين أن كليهما قد اتخذ من النقد والانتقاء سبيلا لمصادرة جل القيم المثالية والعملية لصالح الثابت العقدي (الإسلام أو المسيحية)، الأمر الذي يجعل منهما امتدادا للمنحى التوفيقي بين الفلسفة والدين الذي سلكه الفلاسفة والمتفلسفون في الثقافتين المسيحية والإسلام. ويمكننا أن نلاحظ أيضا الطابع العملي التطبيقي الذي كان ينشده الخطبان لتقويم الواقع المعيش، ولا سيما خلال النصف الثاني من القرن الماضي حيث ظهور الجماعات الراديكالية الدينية والتوكيلات الفكرية الغربية: (الشيوعية، الوجودية، الفوضوية، الوضعية)، وتفشي

الشعور باليأس والانهزامية بين المثقفين وإحباط الآمال وغيبة البطل، وخاصة بعد نكسة 1967م العسكرية وفاة الزعيم جمال عبد الناصر، والتحول المفاجئ الاقتصادي والسياسي من الاشتراكية إلى الرأسمالية من خلال ما أطلق عليه بثورة التصحيح.

وسوف نحاول في السطور التالية إثبات أمرين، أولهما: أن الخطابين كانا موجّهين إلى الطبقة الوسطى، وسوف يتبين ذلك من تحليلنا لأسلوب الخطابين. وثانيهما: أن مضمون الخطابين لا يدعو أن يكون دعوة إصلاحية تستمد أصولها من صلب العقيدة وإن بدت في ثوب فلسفي (الجوانية النقدية، أو الروحانية الفاعلة).

لغة الخطابين ونهجهما:

لقد انعكست ثقافة الكاتبين الفلسفية وقوة وازعهما الديني ومسحتهما العملية على أسلوبيهما ونهجهما في عرض الأفكار ومعالجة المشكلات ومناقشة القضايا، وقد غلب الروح الفرنسي في السرد على أسلوبيهما، والطابع المدرسي في الاستشهاد بالأقوال الفلسفية، والنصوص الدينية، ذلك فضلا عن التزامهما بالفصيح من الألفاظ في تركيب العبارات قاصدين من ذلك مخاطبة الرأي العام المتمثل-آنذاك- في الطبقة الوسطى المتقفة دون غيرها.

فقد اتسم أسلوب صاحب الجوانية د. عثمان أمين بالبساطة في السرد والوضوح في المعاني، ودقة التمهيص في الآراء المتشعبة حول مسألة ما، ولم يلجأ إلى النقد إلا ليعضد الفكرة الأساسية التي تبناها. أما نهجه الجواني فيبدو في رفضه للمذاهب المغلقة، والمفرطة في التجريد والتعالي والبعد عن الواقع-كما بينا سلفا- فهو يجمع في أسلوبه بين والتحليل والنقد في المعالجة، ووضوح الفكرة وعمق النظرة في مقابلة الآراء والموازنة بينها، والحيدة والموضوعية في إصدار الأحكام. فجوانية عثمان أمين نابعة من جوهر العقيدة الإسلامية وصلبها - كما بينا أيضا- وأن ميلها إلى المثالية المحدثه أو الفلسفات التي تنشأ القيم الروحية، ما هو الإميل إلى الشبيه، أو المناسب لمزاجه ونزعه وليس تأثرا أو اتباعا غير واع.

وإذا ما انتقلنا إلى لغة صاحب الروحانية الفاعلة الدكتور/ زكريا إبراهيم فسوف نجدها قد تميزت بالإسهاب في عرض الفكرة، والطابع الأدبي المتفلسف في الصياغة، ومحاكاة أسلوب المحاورات في الحكى أثناء مخاطبته لذاته والآخر الذي يفترضه في الحوار، والنهج السردى المباشر في المعالجة، والارتكان إلى التلميح في النقد، واستخدام علامات الترقيم كدرب من دروب التعليق أثناء العرض، والعزوف عن القدرح في التساؤل والتناظر. أضف إلى ذلك تذييل حديثه بتلخيص ما أسهب في شرحه، والتعقيب عليه بمسحة نقدية راقية ترمي إلى إثبات وجهة النظر، مع عدم الحط من شأن المخالفين، وانتحاله أسلوب النصح والتوجيه خلال دعوته إلى تغيير الواقع.

كما يمكننا ملاحظة سعة ثقافته، ويبدو ذلك في الأمثلة التي ساقها للتبسيط والتوضيح،

ذلك فضلا عن حاسته الدينية القوية التي تطل من بين سطور كتبه أثناء العرض تارة، وتأتي واضحة جلية خلال النقود التي يوجهها لمخالفيه من المنكرين لأصالة الأخلاق المسيحية تارة أخرى.

ولا يفوتنا الإشارة إلى الطابع المدرسي الذي حرص عليه كلاهما في جل مؤلفاتهما من حيث الأمانة في توثيق الآراء، وتأصيل النظريات، والجمع بين الترجمة والتصنيف، وإيراد المصطلحات الفنية والاستشهاد بالأقوال في حديثهما عن المذاهب الأخلاقية الفلسفية المعاصرة.

وعلى الرغم من التزامهما بالمنهج التحليلي في المعالجة إلا- انهما قد أغفلا- المنهج التاريخي في الكثير من مصنفاتهما، ولم يحرصا كذلك على إيجاد سياق يربط بين فصول مؤلفاتهما، وكان يكتفيا بالتناغم الذي حرصا عليه في وضعهما للعناوين الفرعية داخل الفصل الواحد، وكذا الاستهلالات والخواتيم التي كانت أشبه بقوسين يحويان مضمون خطابهما.

المضمون القيمي للخطابين:

لم يسع كلا الخطابين إلى تقديم نظرية فلسفية متكاملة في مبحث فلسفة الأخلاق، بل قدما مجرد تأملات نقدية ورؤى إصلاحية بعيدة كل البعد عن الديجماطيقية النظرية، والراديكالية المذهبية. وسوف نوجز في السطور التالية مضمون الخطابين مع الاستشهاد ببعض الأقوال التي تؤكد طابعهما العملي الإصلاحي، لإثبات وحدة مضمون الخطابين، وأصالة منطلقاتهما، وصدق إيمانها بأهمية الرسالة التي اضطلعوا بها.

فذهب صاحب الجوانية عثمان أمين إلى:

- أن الدعوة إلى المثل العليا الأخلاقية هي صميم الدين الإسلامي وروحه، والحياة الإنسانية المثلى لا تتحقق في نظر الإسلام إلا إذا اتسمت بالسمة الأخلاقية الأصيلة؛ وهي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وأن العبادات الإسلامية في حقيقتها تنتهي إلى تأكيد القيم الخلقية، وكل متأمل في الأديان لا بد أن يلاحظ أن الفرائض الدينية التي شرعها الإسلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادئ الأخلاقية التي تحقق كرامة الإنسان. ويقول: (تبين ممّا قدمنا أن الأخلاق الإسلامية مثالية وواقعية معا، ففضلا عن أنها أخلاق "إنسانية" بالمعنى الدقيق، لا تعرف تفضيلا لإنسان على إنسان إلا بالتقوى الحقيقية التي يعبر عنها العمل الصالح).

- أن الدين في كلّ مجتمع مصدر الترابط الروحي، والتماسك النفسي بين الأفراد وهو الذي يكون وحدتهم الداخلية، ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد على الفلسفة أو العلم وحدهما في إصلاح الأخلاق أو تقويم العادات أو تنقيف التقاليد، بل الدين أجدر منهما على ذلك شريطة أن لا يحاول رجالاته إغفال دور الفلسفة والعلم في هذا الميدان.

- أن الروحانية حاجة من حاجات النفس الإنسانية قبل أن تكون مذهباً مرسوماً، فالفلسفة الروحانية هي الفكرة الذاهبة إلى أن الخلائق العاقلة لا يمكن أن يكون مصيرها خاضعاً خضوعاً مطلقاً لنتائج الصراع الذي ينشب جزافاً بين قوى الطبيعة الغاشمة، بل نقول بالعكس أن المادة خاضعة للروح، وأن الوقائع والأشياء المحسوسة تحكمها المعاني والمثل، وأن فوق القوانين الطبيعية قانون آخر هو قانون العدالة والمحبة الذي لا يغلبه شيء في العالم الطبيعي، ولو برهنة واحدة؛ لأنه هو القانون المطلق والأسمى. وقد أكدت كتابات الدكتور. زكريا إبراهيم على أصالة هذه القيمة.

- أن الفلاسفة الروحيين - وهم هداة الإنسانية الحقيقيون - يدعوننا دائماً إلى الاعتقاد بأن للكون إليها - متناهيًا واسع العلم والقدرة والرحمة، وأن العالم لا - يتحرك مصادفة واعتباطاً، بل يسير كل شيء فيه إلى أحسن ممّا كان، ولا يمكن أن تكون خاتمة الإنسانية إلا استكمال السعادة مع تحقيق السلام. والفلاسفة بهذه النظريات المشرقة المتفائلة يدعوننا إلى أن نمد البصر إلى معاني الحرية والحق والكمال.

- وأن فصل دائرة العلم عن القيم الأخلاقية خطأ في حق كليهما، فالأخلاق بلا ضوابط علمية فريسة للخرافة والعادات والتقاليد البالية، والعلم بلا أخلاق أداة لتدمير العالم. ويرفض د. عثمان أمين الزعم القائل أن العلم منافع للأخلاق، مبيناً أنه إذا كان العلم هو الذي ينتج آلات الحرب والدمار فهو الذي ينتج أيضاً الدواء والنسيج والآلات الزراعية وغير ذلك من مظاهر المدنية، وعليه، فليس الخطأ في العلم، بل في تطبيقه، ومن ثمّ يجب على الفلاسفة وضع قواعد ومبادئ قيمية تحكم سلوك العلماء المطبقين للمعارف العلمية، فالعلم لا يخلو جوهره من القيم الإنسانية، فيقول في ذلك: (فكرامة الفكر والوئام والحرية هي المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها أخلاقيات العلم، ولو أنصتت الإنسانية لهذه المبادئ لذهبت الحروب، والمظالم الاجتماعية، واستغلال الإنسان، ولقضي على عهد البؤس والجهل، ولانتهت جميع ضروب الطغيان التي تزهق حياة الأفراد وحياة الشعوب). ويضيف: إن في مقدور فلاسفة الأخلاق والمصلحين الاستفادة من العلم في تقويم العادات، وتجديد البرامج التربوية، والتعرف على أسباب الانحدار الخلقى، وتفسير الظواهر غير الأخلاقية الشاذة، وسن القوانين التي تحافظ على البيئة، وتضمن حسن الأداء المهني. وقد سار على دربه في ذلك زكريا إبراهيم فماذا يؤكد مع صاحب الجوانية على:

- أن الأخلاق فلسفة علمية تفتح أمام الإنسان ملكوت القيم الدينية والروحية، وأنها سوف تظل القوة الدافعة للإنسان صوب الخير والتفائل الذي يعينه على معيشة الحياة بكل ما فيها من إخفاقات ونجاحات، فلا أمل بلا إيمان ولا إيمان بدون حس خلقي نابع من روح طاهرة وعقل واعي وإرادة خيرة بفطرتها. وهو يتفق في ذلك مع صاحب الجوانية تمام الاتفاق.

- وأن الأخلاق الفلسفية لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الميتة الجامدة، بل تدفعه إلى آفاق الحرية في التفكير لاختيار المبادئ والمثل العليا التي تعينه على توجيه

ذاته وتخليصها من سجن الشهوات وقيود الغرائز: (أن التفكير الأخلاقي -وحده- هو الكفيل بتحرير الإنسان، والسمو به إلى مرتبة الشريك الحقيقي لله في عملية إبداع الكون... فالإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا إنمًا هو حامل القيم الذي يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق الغائية الإلهية على الأرض... وأن رسالة الأخلاق الحقيقية هي تحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الأكسيولوجية الحقيقية).

- أن الإنسان عنده ليس هو الخالق للقيم ولا- واضع معايير الخير والشر أو الصالح والضار بل هو همزة الوصل بين الواقع والمثل الروحية ومن ثمّ فمهمة فيلسوف الأخلاق هي تهيئة النفس الإنسانية للاطلاع بهذا الدور وشفاء العميان الذين عجزت أبصارهم عن أبصار الحكمة الإلهية الخيرة الكامنة في الوجود، وأن الرسالة الأولى للمربين هي العمل على تفتيح الأذهان لاستيعاب القيم الخلقية وهم في رأيه الحكماء الحقيقيون بتعبير أفلاطون أو ملح الأرض بتعبير السيد المسيح.

- وأن المشكلة الخلقية لا تبدو في صعوبة التعبير عن خطابها ولا في صياغة نظرياتها، بل تبدو بوضوح في غيبة المتلقي الذي يدرك أن المبادئ الخلقية هي مشروع للعمل وخطوات للتطبيق في الحياة التي يعيشها، ومن ثمّ يجب عليه تخطي حاجز الألفاظ للنفوذ إلى المعاني الروحية الكامنة في الفعل الأخلاقي الذي ينبغي عليه استيعابه والسير على دربه بإرادته الحرة، وشتان بين إرادة المتأنّي الواعي بتوابع اختياره، وذلك العجول غير العابئ بشيء ولا المدرك لشيء أيضا سوى تلك اللحظة التي فعل فيها الفعل الذي دفعته إليه طبيعته المادية.

- وأن جميع أفعالنا الإنسانية يجب أن ننظر إليها على اعتبارها معايير قيمية، وذلك لأنها لا تؤثر في واقعنا فحسب بل تؤثر كذلك في وجداننا وملكاتنا الإبداعية وأساليبنا في تربية النشء، وكذا في بناء الموروث الثقافي الذي يؤثر في الأجيال التالية باعتباره ثوابت وقوانين من الأعراف والعادات والتقاليد.

- وأن المبدأ الروحي المفطور في الإنسان هو المسؤول الأول عن تنظيم الغرائز وتهذيب الدوافع والانفعالات لكي تتواءم مع الطابع الإنساني الذي يجمع بين الطبيعة الحيوانية والعقل المجرد، (فالمبدأ الروحي للإنسان هو هذه المقدرة العقلية على التطلع إلى الأمام من أجل تحقيق أي فكرة من الأفكار، أو من أجل العمل على بلوغ أي غاية من الغايات... إن الوجود البشري هو الكائن الأوحده بين سائر الكائنات الحية الذي يملك القدرة على التطلع إلى المستقبل، والنزوع نحو حالة مقبلة تصبح فيها ذاته أفضل ممّا هو عليه الآن، ويضيف أن العقل هو المسؤول عن إدراك المثل الأعلى وتبصير الوعي الإنساني بوجوده. وهو يتفق في ذلك تمام الاتفاق مع صاحب الجوانية.

- وأن المقللين من شأن أهمية الدور الذي تلعبه الإرادة الإنسانية الحرة في الكون هم أجهل الناس بسر هذا الوجود وحكمة الله في خلقه، فالفعل الإنساني إذا ما انتفى منه الحس الخلقى لاستطاع تدمير العالم وقلب نواميس الطبيعة بل إفناء كل ما فيها من موجودات بما

في ذلك الإنسان نفسه. وقد ألقى مفكرنا، بذلك، الضوء على مبحث أخلاقيات البيئة التي تنتظر إلى الفعل الأخلاقي باعتباره الضامن الأوحد لسلامة هذا الكون. ونألفه في ذلك - أيضا- مسائرا عثمان أمين كما أشرنا.

- وأن الفعل الأخلاقي هو وليد الإرادة الحرة الواعية وهي ثمرة الخبرة المعيشة للواقع من جهة، والقادرة على نصره الخير الكامن في الفطرة من جهة أخرى. ويوضح الدكتور. زكريا إبراهيم أن الإرادة الحرة الحقيقية للفعل الأخلاقي هي تلك التي تحدث عنها القديس أوغسطين وفيشته تلك التي تتمثل في تنازل الذات طواعية عن رغبتها في ارتكاب الخطيئة إلى درجة عجزها عن فعل الشر، وهي التي تحرر ذاتها من سجن إرادة الشهوات إلى آفاق الفضائل الإلهية السابحة في ملكوت السماوات.

- وأن الحكمة الأخلاقية هي نقطة تلاقي النظر بالعمل فهي التي توجه السلوك تجاه فن الحياة وتحث العقل على تهذيب شهوات البدن وانفعالاته عن طريق تدريبه على التروي في اختيار الأفعال والتسامي في انتخاب الغايات والانطلاق صوب الأفضل في أداء الأعمال (فليس عند الحكيم نظر بدون عمل أو عمل بدون نظر، بل هناك حياة متكاملة قوامها معرفة الذات والإحساس بالقيم والمشاركة في ملاء الحياة والمساهمة في بناء شخصية الغير). ورفض صاحبنا الخطابين -أيضا- الفصل بين الأثر والإيثار أو الأنانية والغيرية؛ لأنَّ الفعل الأخلاقي الذي يقوم به الفرد استجابة لإرادته الحرة لا يتعارض مع تنازله عن بعض نزعاته أو رغباته الجانحة وميوله الجامحة من أجل احترام نظم المجتمع الذي يعيش فيه؛ لأنَّ هذا التنازل الظاهري من أجل الأغيار ما هو إلا إضافة لوجود الأنا الذي لا يمكن تحقيقه إلا بتفاعل ثنائية "الأنا والآخر"، فلا بد لكل فرد من أن يقيم ضربا من التوازن بين مطلب تحقيق الذات ومطلب التضحية بالذات ولا يمكن تصور الحياة الخلقية بدون ذلك التوازن، وعليه، فإن مهمة المصلحين من فلاسفة الأخلاق في رأيهما- هي التأليف بين ثقافة الإبداع والتفرد والاتباع واحترام العقل الجمعي، والتوفيق كذلك بين الخصوصية الأخلاقية للشعوب والجماعات والأديان وبين الأخلاق العامة السائدة بين البشر "الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة" -على حد تعبير برجسون- أي التناغم بين الشخصيات الثقافية والكوكبة الإنسانية. والتماس الأعداء للمتفردين والأبطال وأصحاب القدرات الخارقة والمواهب الفائقة في عزوفهم عن الأخلاق المغلقة والمفتوحة معا، ويرجع ذلك إلى قدرتهم على الاتصال المباشر بعالم الحقائق وملكوت المعاني المجردة، ويقول في ذلك زكريا إبراهيم: (وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا في أعمالهم ومبادئهم عن تلك الانفعالات الحية، فذلك لان لديهم شعورا بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه، وهذا هو السبب في أن هؤلاء العباقرة كثيرا ما يبدو لنا قريبين كل القرب من حالة الروحانية الخالصة التي يتم فيها تفتح النفس فلا- تعود تشعر بتقل المادة أو أسر المجتمع أو قسر الضغط الاجتماعي، والواقع إننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التي يجيء بها أمثال هؤلاء الأبطال لوجدنا إنها تعبر عن اتحادهم بالمصدر الأصلي للحياة، وهذا الاتحاد هو الأصل في شعورهم بالتحرر

من ربة الطبيعة وأسر المدنية)(21).

- وأن معيار المنفعة لا يصلح لضبط القيم الخلقية أو تسييس الفعل الأخلاقي، فليس هناك منفعة في ذاتها، وعليه، يصبح المعيار مجرد غاية نسبية تختلف باختلاف الأفراد والجماعات الأمر الذي يصعب معه ضبطها أو تقويمها والتحكم فيها.

- وأن الشر مرادف للمرض أو الخلل النفسي الذي يصيب الإنسان، فالأصل -عند كليهما- هو التسليم بخيرية الفطرة الإنسانية، وعليه يصبح الانحراف في السلوك مجرد عرض يرد إلى عجز النشأة والتربية عن التوجيه الصحيح الذي ينسجم مع نقاء الجبلة، فليس من العسير على المصلحين وفلاسفة الأخلاق بتر الأدران الكامنة في الأنفس المريضة شأن أطباء الجراحة الذين يستأصلون الخبائث حتى لا تسيطر على البدن بأثره ثم تزهق الروح.

غاية الخطابين وأثرهما:

وحرى بنا أن نوضح في خاتمة قراءتنا لهذين الخطابين أمرين:

أولهما: مدى وعي صاحب الجوانية الناقدة والروحانية الفاعلة بمقاصد خطابيهما، وطبيعة الدور الذي اضطلع به كل منهما.

وثانيهما: أثر هذين الخطابين بين المثقفين والنقاد. والحق أن كليهما كان واعيا بالرسالة الإصلاحية التي حمل لوائها تواصل لدرب الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق ومدرسته الفلسفية. فها هو ذا عثمان أمين يصرح بأن علوم الإنسان من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد في المجتمع العربي، والفلسفة في نظره هي الكفيلة بسد هذا النقص؛ لأنَّ الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية، وهم بناء الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح، وهم المصلحون الحقيقيون. ويقول عن نفسه: (أليس يكفي أن المؤلف - وهو ابن زمانه- يحيا في قلب هذا المجتمع، متعاطفا تارة مع بعض مذاهبه وأيديولوجياته، ومتخاصما تارة أخرى مع بعضها الآخر، قد رأى أن سبيله إلى القيام بواجبه نحو هذا المجتمع التقدمي هو أن يشارك في التتوير والتحرير)، (أنا نريد فلسفة توظف فينا الوعي القومي العالي، وتبث في شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا).

ولقد أعرب زكريا إبراهيم عن غاية مصنفاته أيضا في ميدان الأخلاق بقوله: "نحاول اليوم أن نعاود النظر إلى المشكلة الخلقية في ضوء ما استجد من أبحاث فلسفية في هذا المضمار، أملين أن يجد القارئ في هذه المحاولة الجديدة دراسة جدية تسد فراغا في صميم ثقافتنا الفلسفية، ونحن نلاحظ مع الأسف الشديد أن مادة "الأخلاق" قد أصبحت في السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تحظى باهتمام الباحثين، لدرجة أن عدد الدراسات التي ظهرت في المجال الأخلاقي قد كان ضئيلا إلى أقصى حد، بينما ظفرت المسائل السياسية والأيديولوجية والاجتماعية بالقسط الأوفر من الاهتمام، وقد كانت مناهج التعليم عندنا - حتى الماضي القريب- تفسح لمادة "الأخلاق" مجالا- غير قليل، جنبا إلى جنب مع مادة

"التربية الوطنية" ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق، حتى اختفت -أو كادت- مادة "الأخلاق" من برامجنا التعليمية، وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه رجالات التعليم والتربية، دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد الفكري البحت. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون "الأخلاق" هي آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب في الأ-عوام الأخيرة- إذ قد وقر في نفوس الكثيرين أن حل "المشكلة الاقتصادية" سيكون هو الكفيل وحده- بحل "المشكلة الخلقية"، وكأن التفكير في "الأخلاق" مجرد شرف فكري لا موضع له في عهد الأزمات! وأما الذين ارتأوا أن المهم في "الأخلاق" هو القدوة والمثال، لا الأحاديث والأقوال، فقد راحوا يعلنون عدم جدوى "الأخلاق النظرية"، بحجة إنها مبحث عقيم لا- غناء فيه ولا طائل تحته، خصوصا وأن أهل النظر الفلسفي لم يكونوا يوما أفضل الناس أو أكثرهم تخلقا! وهكذا قذف بمادة "الأخلاق" إلى زوايا النسيان، وأصبح الكثيرون يظنون أنه لم يعد هناك موضع لإثارة تلك المشكلة الفلسفية العتيقة "مشكلة الأخلاق" (22).

ويؤكد مفكرنا على أن الغاية من خطابه الفلسفي الأخلاقي هو بعث الحياة الفاضلة في واقعنا المعاصر الذي طمست فيه المثل العليا والقيم الروحية والمبادئ السامية تحت عجالات قطار التمدن الزائف، ويرى أن مهمة الفيلسوف هي مساعدة الإنسان على استرداد حاسته الأخلاقية ويقول في ذلك: (ليست مهمة الفيلسوف -اليوم- سوى أن يؤخذ بيد الإنسان الحديث لمساعدته على استرداد تلك الحاسة الأخلاقية حتى يعاود النظر من جديد إلى عالم الأشياء والأشخاص بعين نفاذة ترى القيم وتدرك المعاني وبذلك يتفتح أمامه ذلك العالم الروحي الذي أغلقه هو نفسه في وجه نفسه) (23)، ويقول من فوق منبر المصلحين المعنيين بواقع بلادهم ناصحا: (أما بعد فإن أخشى ما أخشاه... أن يكون فلاسفة الأخلاق في مجتمعنا العربي المعاصر- قد تناسوا دورهم الخطير في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا -، فتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، وكان "الدولة" تتكفل وحدها بحل كل "مشكلة خلقية") (24). (إن كاتب هذه السطور مقتنع تمام الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل في الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفي، وليس السبب في ذلك هو أن "الأخلاق" ملتقى النظر والعمل فحسب، أو إنها نقطة تلاقي كل من الفكر والإرادة، فحسب، بل لأن الحقيقة الأخلاقية هي بمثابة همزة الوصل بين العالم والإنسان أو بين الواقع والقيمة... فالأخلاق مطلب يفرض علينا بالضرورة شيئا هو في حكا "ما ينبغي أن يكون"...وقد رأينا أن الفضيلة والقيمة الخلقية تتطلب دائما الفائق والجهد والألم، فلا قيام للأخلاق بدون إرادة التي تعبئ كل ما لديه من طاقات حتى تستطيع أن تحقق ما تريد لنفسها أن تكون... وأن الضمير هو الذي يسمح للكائن البشري بأن يظل على وعي بأهدافه في الحياة، وأن يقف على المعايير اللازمة لبلوغ هذه الأهداف... ولا- شك أن الأخلاق بوصفها فن الحياة- إنما هي التي تأخذ بيدنا على درب الحياة كي تعلمنا كيف نحيا!) (25).

أما عن أثر الخطابين فيبدو في هاتيك التعليقات والتعقيبات التي قام بها نخبة من المثقفين

للكشف عن الأبعاد الفلسفية والقيمية للجوانية الناقدة والروحانية الفاعلة. فذهب د. إبراهيم مدكور إلى أن صاحب الجوانية فيلسوف على الأصالة، وأن كتاباته الأخلاقية قد جمعت بين المثال والواقع، والوعي الفردي والوعي الجماعي، وجعلت من الحرية قيمة القيم، وأنه قد عبر بذلك عن صدق إيمانه بمشخصاته الإسلامية وخلاصه رسالته الإصلاحية (26)، ويضيف تلميذه حسن حنفي: إن جوانية عثمان أمين تعد امتداداً للمشروع الإصلاحي الذي بدأه الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرزاق، وإنها تحوي بين طياتها فلسفة روحية مستمدة من تراثنا الإسلامي والفلسفات المثالية الحديثة، وأن أثرها كان عظيماً في كل تلاميذه (27). وكتب سامي الشيخ محمد: أن جوانية عثمان أمين الأخلاقية فلسفة تجديد تريد تشييد مذهب فلسفي قائم على أساس إسلامي إصلاحي يستمد جذوره من أصول العقيدة الإسلامية، وأخلاق الصوفية وفلسفة الغزالي (28).

وذهب الدكتور أحمد عبد الحليم في مقال له بعنوان "زكريا إبراهيم والأخلاق المبدعة" إلى أن مفكرنا فيلسوف على الأصالة، وأن مجمل آرائه يقترب من الأخلاق الوجودية، ويستند في ذلك على نقوده للأخلاق الاجتماعية ودفاعه عن مبدأ الحرية الفردية ووعي الأنا المتشخص (29)، وعلى مقربة من ذلك الرأي نجد مصطفى النشار يضع زكريا إبراهيم في مصاف الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين الذين جمعوا بين سلاسة الأسلوب، وعمق الأفكار، والنزعة الوجودية التي تعلي من شأن الحرية الفردية (30).

تلك كانت قراءتنا لخطابي المفكرين الكبار عثمان أمين وزكريا إبراهيم ولم يبق لنا سوى التساؤل:

هل يمكننا اعتبار هذين الخطابين من التأملات الفلسفية التي كانت تعكس هموم البرجوازيين في مصر في الفترة الممتدة من 1950 إلى 1970م، أم نعتبرها مشروعات عملية معطلة عقب الفصل الجائر بين النظر والعمل في حياتنا الثقافية بوجه عام والتربوية والأخلاقية والاجتماعية والفلسفية بوجه خاص؟

وهل نحن الآن في حاجة لمثل هذه الخطابات ذات المسحة الإصلاحية والرؤية الفلسفية، أم سنظل جالسين على مقاعد المتفرجين لمشاهدة الواقع الذي يشخص لنا عشرات المسرحيات العبثية والمواقف الماجنة والمشاهد المتدنية؟ وهل في مقدورنا التدخل في نص الرواية وتعديل النهاية المحتومة؟ أم سوف نكتفي بالشجب والتدديد والبكاء على الماضي التليد لنبرر عجزنا عن التغيير والتجديد؟

وهل فلاسفتنا وأمرء منا برنا وقادة مؤسساتنا التربوية والتعليمية قادرون على حمل مصباح ديوجين في هذا الظلام الحالك للبحث عن رفات النبل والشرف والعفة والصدق وبقايا ميزان الحق تحت أطلال قبلة القيم وجمع شتات حرفي الحاء والباء اللذان دونسا في مخدع أفروديت وفلانتيوس، أم سوف نظل ننتظر المخلص في عالم الجحيم والأشباح الذي ما برحنا نموت فيه بعد أن كفرنا بالبعث وقتلنا الأمل وانتهكنا حرمة الإيمان؟

الحواشي

(* أكاديمي من مصر.

- 1- رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مكتبة الآداب، القاهرة، 2008م، ص4-10.
- 2 - أحمد فارس الشدياق، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، مطبعة الجوائب، الأستانة، 1871م، ج1، ص41.
- 3- عثمان أمين، شيلر، دار المعارف، القاهرة، دت، ص48-54.
- 4 - عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام مُحَمَّد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م، ص165-170.
- 5- عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط7، 1976م، ص328.
- 6 - عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1967م، ص128، 175-199.
- 7 - عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945م، ص13 وما بعدها.
- 8 - عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964م، ص65.
- 9- المرجع نفسه، ص68.
- 10 - ألبير باييه، دفاع عن العلم، تعريب وتقديم: عثمان أمين دار إحياء الكتب العربية، 1946م، ص6-16.
- 11 - عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، 1967م، ص89.
- 12- عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص8.
- 13- المرجع نفسه، ص15.
- 14- عصمت نصار، مدرسة مصطفى عبد الرزاق وأثرها في الفكر الإسلامي المعاصر رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة أسيوط، فرع سوهاج، 1991م، ص414-421.
- 15 - زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1972م، ص153.
- 16- زكريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف، القاهرة، 1956م، ص17.
- 17- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1980م، ص36.
- 18 - زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1971م، ص9 وما بعدها.
- 19- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1969م، ص205.
- 20- المرجع نفسه، ص6.

- 21- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص 201.
- 22- زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص 5.
- 23- زكريا إبراهيم، الأخلاق والمجتمع، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1966م، ص 5 وما بعدها.
- 24- المرجع نفسه، ص 9.
- 25- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص 11.
- 26- إبراهيم مذكور، (تصدير) كتاب: دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م، ص 6.
- 27- حسن حنفي، من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقال في كتاب: دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، ص 58.
- 28- سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوانية في العالم العربي، دنيا الرأي، Sami.ch@shuf.com.
- 29 - أحمد عبد الحليم عطية، زكريا إبراهيم والأخلاق المبدعة مقال في كتاب الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1990م.
- 30- م مصطفى حسن النشار، رواد التجديد في الفلسفة العربية المعاصرة، دار قباء، القاهرة ط 1، 2002م، ص 283-294.