

سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر محمد أركون نموذجاً

■ محمد الحدّاد

لم يحظ سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر باهتمام كبير، فقد بدا لدى الكثيرين سؤالاً «تقليدياً» لا يستجيب للمشاكل الأيديولوجية لهذا الفكر.

لا يعني ذلك أن الأخلاق لم تعد تعني الإنسان العربي، على العكس، ظلت الأخلاق موضوعاً متصلاً بالسلوك؛ لكنه منفصل عن التفكير، ومن هنا ظلت كتب الأخلاق كتباً تقليدية أساساً، تحث على القيم المألوفة ولا تهتم بالخلفية الفلسفية التي تستند إليها هذه القيم، ولا شك أن كتاباً مثل «إحياء علوم الدين» للغزالي يظل المرجع الأكثر شهرة إلى اليوم.

■ أستاذ التعليم العالي في دراسات الحضارة العربية والأديان المقارنة، الجامعة التونسية.



صحيح أن انفتاح الفكر العربي على الفلسفة العالمية لم يمرّ دون لفت الانتباه إلى المساءلات الحديثة حول الموضوع الأخلاقي، فقد عُرِّبَت كتبٌ رئيسة في هذا الموضوع، مثل: «الأخلاق» لسبينوزا أو «نقد العقل العملي» لكانط، وغيرهما من المراجع المهمة في الموضوع. كما صدرت مداخل ودراسات تاريخية متنوعة، مثل كتاب «مشكلة الأخلاق» لذكريا إبراهيم، وهو مستعمل بكثرة في الأكاديميات العربية. وما زالت أقسام الفلسفة بالجامعات العربية تنتج العديد من الأطروحات في الأخلاق من منظور تقليدي أو حديث، وهذا المسار العام متواصل منذ بداية القرن العشرين. فمنذ سنة 1920 كان أحمد أمين قد أصدر كتاباً عنوانه: «الأخلاق»، وأصدر زكي مبارك سنة 1924 كتاباً عنوانه: «الأخلاق عند الغزالي» كان قد أثار ضجة بسبب منحاها النقدي، حتى اتهم صاحبه بالتشكيك في القيم والميل إلى الإلحاد. وأصدر يوسف موسى سنة 1940 كتاباً عنوانه: «تاريخ الأخلاق»، وقدّم محمد عبد الله دراز أطروحة متميزة في جامعة السوربون عنوانها: «دستور الأخلاق في القرآن» (نوقشت سنة 1947 ثم صدرت معرّبة)، وأصدر ماجد فخري سنة 1978 كتاباً عنوانه «الفكر الأخلاقي العربي»، إلخ. وقد تميزت هذه الدراسات بمحاولة التوفيق بين المنظومة الأخلاقية العربية والإسلامية وبعض قضايا الفكر الأخلاقي الحديث. والمحصلة تظل متواضعة بالنظر إلى أهمية الموضوع، وقد ظلّت الأخلاق مرتبطة أساساً بالمرجعيات القديمة ذات النزعة السلوكية التعليمية والوعظية.

من هنا تبرز أهمية بعض المحاولات التي ظهرت في السنوات الأخيرة محاولة إعادة طرح السؤال الأخلاقي في علاقته بالتراث العربي الإسلامي من جهة والفلسفة الحديثة من جهة أخرى، على اختلاف في

المنازع والاتجاهات ومناهج التحليل بين هذه المحاولات. نذكر في هذا المجال كتاب الدكتور طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية» (المركز الثقافي العربي، 2000)، وقد أرادته كاتبه سعياً إلى «طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحدثة، وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى أجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه»¹.

ونذكر أيضاً الجزء الرابع من «مشروع نقد العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري، وقد وسمه ب: «العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية» (المركز الثقافي العربي، 2001). يقول الكاتب: إنه قصد بتأليفه الدفع إلى: «بدء النظر في الفكر الأخلاقي العربي، ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجته»². وجاءت أهم نتائجه دعوة إلى فك الارتباط بين الأخلاق والفلسفة؛ «ذلك أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أم العلوم كما كان الحال عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة؛ بل كانت هي وعلومها صنفاً واحداً من العلوم، وبالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة»³.

وقد يكون محمد أركون أقدم هؤلاء في محاولة طرح المسألة الأخلاقية في علاقتها بالتراث والحدثة في آن واحد، فقد بدأ مساره الأكاديمي

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 26.

2- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 18.

3- المرجع السابق، ص 621.



بأطروحة حول مسكويه، صاحب الكتاب المهمّ «تهذيب الأخلاق»، وعاد إلى طرق مسألة الأخلاق في كتاب أخير نشر بعد وفاته¹.

هذا الكتاب يحمل عنوان: «المسألة الأخلاقية والتشريعية في الفكر الإسلامي» (بالفرنسية). ويقول الناشر - وهو مؤسسة فران (فرنسا) -: إن أصل الكتاب مقدمة طلبتها المؤسسة من أركون بقصد إعادة نشر كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، وكان أركون قد نقل هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة 1961 ونشره سنة 1969، ولما طرحت فكرة إصدار طبعة جديدة شرع أركون في كتابة مقدمة لهذه الطبعة؛ لكنها طالت إلى حدّ أن أصبحت كتاباً مفرداً، فاختر الناشر إصدارها على حدة تحت العنوان المذكور أعلاه.

سعى أركون في هذا الكتاب إلى استعراض «تقلبات المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»، وقد انطلق من معاينة كثيراً ما أكدها في مؤلفات سابقة، وهي اشتغال منظومات الفكر الديني واللاهوتي قديماً على مبدأ الإقصاء المتبادل، وقد استشهد ببعض فقرات من «مقدمة» ابن خلدون ليبين كيف أن مؤرخاً يُعدُّ الأكثر نقديّة لم يسلم بدوره من هذا المنحى، كما عرض أمثلة عديدة من الفكر المسيحي القديم تؤكد أنه اتجه في المنحى نفسه قبل ظهور الإسلام وبعد ظهوره، وأنّ القديس أوغسطين هو الذي جمع فكرتين خطيرتين: فكرة «الحرب العادلة»، وفكرة «الدين الحق»؛ أي عدّ المسيحية وحدها الجديرة بأن تكون الحقّ وكلّ ما عداها باطل، بما يترتب على ذلك من تبرير لاستعمال العنف.

1 - المرجع بالفرنسية La question éthique et juridique dans la pensée Mohamed Arkoun. .islamique. Vrin, 2010

وقد قنّد أركون ضمناً الأطروحة التي تذهب إلى أن فكرة الحرب المقدسة قد دخلت إلى المسيحية في إطار ردّ الفعل على التوسع الإسلامي¹، فإذا كان أصل المسألة يعود إلى القديس أوغسطين الذي عاش في القرن الخامس (ت 430) فيعني أنها سابقة على المواجهة المسيحية الإسلامية، وسابقة على ظهور الإسلام نفسه. القضية حينئذ لا تتمثل في وجود دين سلام (المسيحية) ودين حرب (الإسلام)؛ ولكنها تعود إلى اشتغال منظومات الفكر الديني

إن القديس أوغسطين هو الذي جمع فكرتين خطيرتين: «الحرب العادلة»، و«الدين الحق»؛ وعدّ المسيحية وحدها الجديرة بأن تكون «الحق»

في العصر الوسيط على مبدأ واحد قائم على الإقصاء المتبادل. والمطلوب اليوم تفكيك تلك المتخيلات الدينية واللاهوتية التي ما زالت تؤثر بقوة في وعي الشعوب وقرارات الدول، وبناء أخلاق تتجاوز الإنشاءات اللاهوتية القديمة، ولا تسقط في مخالب الأيديولوجيات المعاصرة. ومعلوم أنّ

أركون كان قد دعا في مؤلفات سابقة إلى كسر «السياج الدغمائي» التي فرضته العصور السابقة على العقل البشري، وهو في إطار نظرية النقد المزدوج (لاهوت الماضي / أيديولوجيات الحاضر) يطلق في كتابه هذا عبارة غير مسبوقه وهي: «السياج الحدائي للعقل البشري»، فالعقل المتطّلع *raison émergente* يحتاج في رأيه إلى التخلص من هذا وذاك؛ أي الأخلاق القديمة التي قامت على الإقصاء والأيديولوجيات الحدائية التي قامت على تهميش المسألة الدينية والأخلاقية.

1- راجع مثلاً كتاب: جون فلوري: الحرب المقدسة والجهاد والحملات الصليبية: العنف والدين في المسيحية والإسلام.



ينطلق تفكيك المنظومة الأخلاقية القديمة في المسيحية والإسلام على حدّ سواء، من الكشف عن مصدرها الرئيسين، وهما التراث الديني والفلسفة الإغريقية. ويلاحظ أركون أن العديد من الدول اليوم قد أنشأت «هيئات أخلاقية» (comités d'éthique) بما في ذلك بعض الدول الإسلامية، ويقترح معاينة الشخصيات التي تكوّن هذه الهيئات لمعرفة مدى التغيرات التي حصلت مقارنة بالرؤية القديمة للأخلاق، فالأخلاق قديماً كانت شأنًا مقتبساً من الدين أو الفلسفة، أو جمعاً بين الدين والفلسفة الأفلاطونية (حصل هذا الجمع في المسيحية والإسلام في آن واحد). أما هيئات الأخلاق القائمة اليوم فهي تجمع في الغالب ممثلي الأديان والعلماء بالمعنى الحديث (الأطباء خاصة) وشخصيات فكرية، ما يعني أنّ مجال الأخلاق قد انقطع طبعاً عن التراث الإغريقي، وأنه لم يعد مقتصرًا أيضاً على التمثيلية الدينية.

يبيّن أنه يلاحظ فارقاً بين وضعية المجتمعات المسيحية التي يقبل الممثلون الدينيون فيها بالحديث باسم «أخلاق» دينية، ووضعية المجتمعات الإسلامية التي يتحدث فيها الممثلون الدينيون باسم الأخلاق الدينية تارة وباسم «الشريعة» طوراً، والأمران ليسا من الصنف نفسه؛ لأن «الشريعة» - كما يقدمها هؤلاء - تخرج عن مجال الأخلاق لتدخل في مجال القانون. ويعود هذا الاختلاف في تطوّر المسألة الأخلاقية بين المجتمعات المسيحية والإسلامية إلى أسباب تاريخية، وليس إلى جوهر الديانتين المسيحية والإسلام. فترات الديانتين قد قام على الأساس نفسه؛ أي مبدأ الدين الحق، وشهد تطوّراً متشابهاً تمثل في الجمع بين الدين والفلسفة الأفلاطونية، وقد شهد التراث الإسلامي هذا المنزع بفضل شخصيات فكرية مرموقة مثل مسكويه (ت 1030) وأبي حيان التوحّيدي (ت 1023). لكن ما حصل بعد ذلك في المجال الإسلامي

أن الرافد الفلسفي في الأخلاق بدأ يتراجع إلى أن أوشك على الاندثار منذ القرن الثالث عشر ميلادي، أما في التراث المسيحي فقد تعاضم الرافد الفلسفي على حساب الرافد الديني الذي أوشك على الاندثار مع عصر الأنوار والثورات العلمية والتقنية. ويرى أركون أن هذين التطورين المتعارضين يشتركان في سمة الاختلال، فلا بد أن يراجعا معاً في إطار النقد المزدوج واستشراف «العقل المتطلع» الذي بشّر به أركون في كتاباته الأخيرة.

يمكن تلخيص مسار المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي حسب أركون في الشكل التالي: شهد هذا الفكر أوج ازدهاره مع جيل مسكويه عندما ظهرت صياغات إنسانية (humaniste)، كان كتاب «التهذيب» لمسكويه أفضل تعبير عنها. ثم انحرف مسار الفكر الأخلاقي الإسلامي عن هذا التوجه، وأصبح دينياً مذهبياً، وعبر عن هذا الانحراف كل من السنّي أبي حامد الغزالي (ت 1111) في كتابه «ميزان الأعمال»، والشيعي نصير الدين الطوسي (ت 1274) في كتابه: «أخلاق ناصري». واستمر هذا الوضع إلى العصر الحديث، فلئن أطلع محمد عبده على كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه فلا يبدو من أعماله أنه قد تأثر به، ويعبر أركون بهذا الموقف عن عدم اقتناعه في هذه النقطة تحديداً بما ذهبنا إليه في أطروحتنا حول محمد عبده، وقد أعدت بإشرافه، وسنعود لاحقاً لعرض اختلافنا معه في هذه المسألة المهمة.

الفكر الأخلاقي في الإسلام دخل منذ لحظة الغزالي والطوسي مأزقاً لم يخرج منه إلى اليوم. وعندما سيطرت في الستينات والسبعينات الفلسفات الحديثة ظن البعض أن المسألة الأخلاقية فقدت جدواها من الأصل وأن المجتمعات العربية مدعوة لتحقيق النمو المادي، وما



عدا ذلك لا فائدة ترجى منه. واكتسحت الأيديولوجيات الحديثة ميدان الأفكار، وقطعت حبل التواصل مع الفكر الأخلاقي القديم. ثمّ حصل بعد ذلك الانتقال الجذري من معالجة قضية الإيمان والعقل إلى اعتماد براغماتية نيوليبرالية لا تهتم بالقيم، وأهمّل «تهذيب الأخلاق» لمسكويه لفائدة الأصولية الإسلامية، وأصبح السؤال مطروحاً: أين ستتجه القيم في هذه المجتمعات؟

يستشهد أركون على التناقض الهيكلي للفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر بتحليل الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرّ رسمياً بمنظمة اليونسكو يوم 19/09/1981 بمبادرة من المجلس الإسلامي. يتساءل أركون كيف يمكن للنخبة التي وضعت ذلك النص وأرادت له أن يكون مرجعاً أخلاقياً أن تدّعي له الكونية؛ أي أن تُعدّ النص موجهاً للبشرية جمعاء، وتصف النص في الآن ذاته بصفة الإسلامي، وتستدلّ على كل واحد من الثلاثة والعشرين فصلاً من فصوله بأدلة من الكتاب والسنة؟

هذا مثال - حسب أركون - من أمثلة العسر التي يجدها الفكر الإسلامي في سبيل تحديد القضية الأخلاقية. وبما أن أركون يرى أن هذا التجديد لا يمكن أن يحصل إلا بمراجعة نقدية صارمة لكل التراث الثقافي، فإنه يسجّل صعوبة بلوغ هذا الهدف سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي. فالغرب مصرّ على البقاء في «السياج الحداثي»، والعالم الإسلامي مصرّ بدوره على البقاء في السياج الذي أغلق مجال الفكر الإسلامي بعد فترة من الازدهار. والفكر النقدي الإسلامي يظل ضعيفاً ومحاصراً، ولا قدرة له على مواجهة مشاريع تحويل البناءات الأسطورية / السردية القديمة إلى بناءات أسطورية / أيديولوجية

«حديثاً»، خاصة أن التراث الإيماني قد تفكك وانقطع عن أصوله، كما حكم على نفسه بالانغلاق أمام تطورات الفكر النقدي الحديث. وتحدث أركون بصراحة عن تجربته الشخصية في التدريس والتأليف، وهو الذي يصف نفسه بالباحث المفكّر الذي حاول أن يجمع بين صرامة المنهجية العلمية والانفتاح على مشاغل المجتمعات الإنسانية، فرأى أن محاولاته قد ارتطمت بالانغلاق الديني واللائيكي على حدّ سواء، وأن صوته لم يسمع لا في المعسكر الإيماني ولا في المعسكر العلماني. ويرى أن عودة الدين حالياً تتجسّد في عودة التديّن الشعبي الساذج، بدل أن نشهد إنشاءً تجديدياً لخطابات متفاعلة مع مكاسب العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويرى أن هذا المنحى لئن برز في العالم الإسلامي تخصيصاً فإنه يشمل بدرجات متفاوتة كل الأديان التوحيدية.

لئن كانت الأسطورة - الأيديولوجيا قد أخذت مكان الأسطورة - السرد، حسب أركون، فإن هناك بعض الغموض الذي يظلّ يحيط بالمنهجية البديلة التي يقترحها، لا سيما عندما نراه يرفض النقد الجذري على طريقة المؤرخ الألماني بلتمان، ويصف هذا النقد بأنه تاريخاوي ووضعاوي، وأنه لا يأخذ بعين الاعتبار وظائف الأسطورة إلخ، ويرى أن العلوم الإنسانية والاجتماعية قد تجاوزت هذا النقد منذ الخمسينات، وطرحت مقولات أكثر ملاءمة، مثل: «المتخيل الاجتماعي» و«الذاكرات الجمعية»، و«الجهل المُأسس»، و«الإنشاء الاجتماعي للواقع»، و«الإنتاج المجالي للمجتمع»، و«المأسسة الاجتماعية للعقل»، إلخ.

لا شك أن هذه المقولات مهمة لتنزيل النقد ضمن أفق أنتروبولوجي والابتعاد به عن الهدم والإلحاد، لكن ربما قد تتساءل هل كانت هذه المفاهيم التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين لتفرض



نفسها لو لم يسبقها ذلك النقد الجذري الذي حصل في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؟ ثم هل أن المفاهيم الجديدة التي يشير إليها أركون قد أسهمت إسهاماً عريقاً في تجديد أي فكر ديني وأخلاقي، باستثناء الوضع المسيحي الذي يتميز بأنه «المنتج» لهذه المفاهيم، فهو بالضرورة الأكثر تهيؤاً لقبولها وتوظيفها لصالحه؟ وأخيراً هل أن الإسلام اليوم قد ظلّ «متوسّطياً» مرتبطاً بالأديان التوحيدية الثلاثة التي تنازعت المتوسط في العصر الوسيط، أم أنه يرتبط أكثر اليوم بالمجال الآسيوي الممتد من بلدان الخليج إلى باكستان وأفغانستان مروراً باندونيسيا وماليزيا، وهو مجال مقطوع تاريخياً عن قضية التوفيق بين الأخلاق الدينية والفلسفة الإغريقية، كما أنه غير معني بالفلسفات الحديثة التي قامت عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية، بالنظر إلى أنه لا يستعمل هذه العلوم إلا في جوانبها الإجرائية والعملية؟

وعلى سبيل المثال فإن هاجس البحث عن تاريخية الفترات المؤسسة ليس مفقوداً في الفضاء الإسلامي فحسب، فهو غائب أيضاً في المجتمعات ذات التاريخ البوذي أو الهندوسي - مثل اليابان أو الهند - حيث تتوفر في هذه المجتمعات الديمقراطية حرية كبيرة في التعامل مع الموضوع الديني؛ لكن القضية الأخلاقية ترتبط بالتقاليد أكثر من ارتباطها بالقضايا الفلسفية الدينية، والاتجاه السائد هناك يميل إلى طرح القضية الأخلاقية طرحاً عملياً، ولا يكلف نفسه عبء المراجعة النقدية الصارمة لكل التراث. وأخيراً فإن سؤالاً يفرض نفسه: هل أن المجتمعات تعيش قضاياها من منظور فكري بحث، مثل الكاتب، وأستاذ الجامعة؟ أم أنها تعيشها من منظور التعبير عن حاجات اجتماعية وسياسية، وأن موضوع النقد قد لا يستهويها لأنه لا يخدم هذه الحاجات (على الأقل من وجهة نظر وعيها المباشر بهذه الحاجات)؟

إن عودة الديني ظاهرة تميّز كلّ المجتمعات، ويشير أركون في هذا الشأن إلى قرار وزارة الخارجية الفرنسية تأسيس «قطب الأديان» ضمن مصالحتها، ما يعبر عن مأزق اللائيكيّة في شكلها الفرنسي الصارم، فالمجتمعات الغربية انتقلت من مقولة «موت الإله» إلى مقولة «عودة الدين»، وعلى هذا الأساس فإنها تواجه أيضاً ضرورة إعادة طرح القضية الأخلاقية طرْحاً سليماً، والخروج بهذه القضية من مرحلة النسيان.

إن القضية الأخلاقية ترتبط بالتقاليد أكثر من ارتباطها بالقضايا الفلسفية الدينية، والاتجاه السائد يميل إلى طرح القضية الأخلاقية طرْحاً عملياً

بيد أن المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية تميّز - حسب أركون - بمحاولة الهروب من ضرورة طرح المسألة الأخلاقية إلى إذكاء الصراع بينهما والدفاع عن قيم إقصائية؛ فالغرب استبدل عدوّه القديم - أي الشيوعية - بإسلام جعله محور الشرّ، عاداً

نفسه طبعاً ممثلاً لقيم الخير، ومبرّراً استخدام الحروب والعنف لحماية هذه القيم، ومستعيداً تقسيمات «أخلاقية» تجد أصولها عند آباء الكنيسة الأولين مثل ترتوليان وأوغسطين. وعاد المسلمون بدورهم إلى الخطابات الدينية القديمة يستمدون منها قيمهم الأخلاقية في الحاضر، ويشرّعون بها مشاريع العنف باسم الجهاد.

لمواجهة هذا الوضع المهدّد بالكارثة، يطرح أركون مشروع الاستعادة النقدية للقضية الأخلاقية خارج مبدأ «الإقصاء المتبادل» الذي ميّز العصر القديم والعصر الحاضر على حدّ سواء، وبعيداً عن سيطرة وسائل الإعلام الغربية من جهة والخطابات الأصولية الإسلامية من جهة أخرى.



عوداً إلى الوضع الإسلامي تخصيصاً، يرى أركون أن مسلّمات الإيمان ينبغي أن تخضع اليوم لحكم التحليل العلمي، مثلما خضعت له في السابق مسلّمات الإيمان المسيحي واليهودي، وتخصيصاً «تاريخية الوحي»، التي يطرحها أركون بوضوح، وينفي عن نفسه التهرب منها في كتبه السابقة، وخاصة كتابه «قراءات للقرآن» Lectures du Coran، على عكس ما يتهمة به بعض منافسيه من الغربيين، الذين يرون أنه أسهم في وأد الدراسات الفيلولوجية المتأثرة بمنهجية ريجيسبلاشير.

أعتقد شخصياً أن ما يقوله هؤلاء المنافسون هو الأقرب إلى الحقيقة، وأن أركون خسر في السنوات الأخيرة على جبهتين: الجبهة الإسلامية التي تعارض فتحه ملف تاريخية النص المقدس، والنيل - تبعاً لذلك - مما تعدّه قداسة الوحي، والجبهة الغربية التي تراه المسؤول عن وأد الفيلولوجيا النقدية الفرنسية مدّة ثلاثين سنة قبل الاعتراف بقيمتها مؤخراً. وأعتقد أن الوضع الحالي المتميّز بصدامية العلاقات بين المسلمين والغرب لا يسمح بطرح هذه القضية، فما يعرض اليوم على أنه دراسات فيلولوجية تبرز فيه بقوة رائحة العداوة السافرة للإسلام، وما يقدمه المسلمون من دراسات لا يخرج عن دائرة ذاتيتهم الإيمانية، التي لا يمكن أن تصبح معرفة كونية أو منهجية. وأمام هذه الاستحالة الواقعية التي تحول دون قيام ممارسة علمية حقيقية، يبدو لي أن ربط قضية الأخلاق بقضية تاريخية النصوص المؤسسة يؤدي إلى المأزق التام، لا سيما وأن المهمتين لن تكلاً بالنجاح إلا إذا مارسهما المسلمون أنفسهم، لا أن تمارسها عليهم مؤسسات وشخصيات يرونها - عن صواب أو عن خطأ - إسهماً في العدوان عليهم، وجزءاً من حملة الصدام ضدهم.

ولقد سعى أركون إلى مقارنة «العقل التشريعي» بين الغرب والعالم الإسلامي من خلال مقارنة الميثاق الأوروبي للحقوق الأساسية ومقدمات الدساتير الإسلامية، مقيماً هذه المقارنة على قاعدة تاريخية اجتماعية من جهة، وقاعدة فلسفية من جهة أخرى.

يلاحظ أركون أن الثورة العلمية التي عاشتها أوروبا بين لحظة كوبرنيكوس ولحظة نيوتن - أي: الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والسابع عشر - قد نورّت الفكر وفتحت صفحة جديدة للعقل، أمّا العالم الإسلامي فقد ظلّ بمنأى عن تلك التحولات وعندما بدأ التعرف عليها فإنه واجهها من منطلق مقاومة الاستعمار والتوسع الأجنبيين. فشهد العالم الإسلامي تبعاً لذلك حركة تراجع مزدوجة: تراجع بالمقارنة بشراء تراثه، وتراجع بالمقارنة بالتقدم الذي أحرزه الغرب بعد ثوراته العلمية. يتوقّف أركون عند المعاهدة الأوروبية للحقوق الأساسية التي أقرّت سنة 2000 ليلاحظ أنها تضمنت في صيغتها الأولى فقرة تتحدث عن «التراث الثقافي والإنساني والديني» لأوروبا، إضافة إلى المبادئ الكونية للكرامة الإنسانية والحرية والعدالة والتضامن والديمقراطية ودولة القانون. لكن فرنسا اعترضت على كلمة «الديني» باعتبارها دولة لائكية لا يسمح دستورها بإشارات دينية. يرى أركون في هذا الموقف الفرنسي نفياً للتاريخ الذي يثبت أن الدين كان جزءاً من التراث الأوروبي، ويرى اللائكية الفرنسية موقفاً لا تاريخياً مثل موقف الحركات الإسلامية؛ لأن المطلوب الاعتراف بقيمة «الشأن الديني» عامة في تاريخ البشرية، بصرف النظر عن هذه الديانة أو تلك، وآلاً تتحوّل اللائكية إلى مقدس متعال على تاريخيته.

من الجانب الإسلامي، يتوقف أركون على أوضاع مصر وتركيا



وإيران، ويعتمد في عرض النموذج المصري على دراسة بودواندييري Baudoin Dupret المنشورة تحت عنوان: «باسم أي قانون؟» (بالفرنسية). لقد شهدت مصر بداية القانون الوضعي الحديث في ثلاثينات القرن العشرين بفضل قانونيين كبار مثل عبد الرازق السنهوري وشفيق شحاتة؛ لكن دستورها الحالي يتضمن في فصله الثاني أن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة المصدر الرئيس للتشريع. ويفسخ الفصل المجال لتأويلين، تأويل يذهب إلى أن كل القوانين المصرية ينبغي أن تكون مستمدة من الشريعة، وتأويل يذهب إلى أنّ المشروع غير مقيد بهذا الشرط، وأن عليه فقط ألا يصدر قوانين تتعارض تعارضاً صريحاً مع الشريعة. ويخوض رجال القانون في مصر معارك إجرائية لتغليب هذا التأويل أو ذاك؛ لكنهم يناون بأنفسهم عن طرح القضية في إطار نظري شامل، أو يكتفون بالتقسيم التقليدي للنصوص إلى نصوص قطعية ونصوص قابلة للاجتهاد.

في إيران، مثل التراث الشيعي المرجع التشريعي منذ أن تأسست الدولة الصفوية سنة 1507، وعاد ليفرض نفسه بقوة بعد الثورة سنة 1979. ومع أن التراث الفارسي يختلف عن التراث السني، فقد كان تراثاً إشراقياً كما كان يتمحور حول الإمامة، فإنه انتهى حسب أركان إلى وضع تشريعي شبيه بما نجده في المجتمعات السنية. فالصفويون قد جعلوا المذهب الشيعي مذهباً رسمياً مثلما جعل العثمانيون المذهب السني مذهباً رسمياً، وحكام الإمبراطوريتين أحاطا بأنفسهم بجيش من الفقهاء الرسميين، وأحدث الصفويون وضماً خاصاً يجمع بين الفلسفة الإشراقية التي يفترض ألا تقف عند ظاهر النصوص والتشريع الفقهي القائم على النصية.

أخيراً في تركيا كان أتاتورك قد استبدل الشريعة سنة 1934 بالقانون السويسري، وفرض لائكية عنيفة على النمط الفرنسي دون أن تكون تركيا قد عاشت ثورات علمية ومعرفية مثل تلك التي عاشتها أوروبا. كما أن سعي أتاتورك لربط تركيا بأوروبا لم يصحبه لا من الجانب التركي ولا من الجانب الأوروبي جهد لاستعادة نقدية لتاريخ العلاقات بين الإمبراطورية العثمانية وجوارها الأوروبي، ويستمر المأزق نفسه اليوم عندما نرى أوروبا ترفض انضمام تركيا إليها في حين تطالب بهذا الانضمام حكومة تركية ذات مرجعية إسلامية.

كيف السبيل لإعادة طرح القضية الأخلاقية في ضوء كل هذه التحديات التي عرضنا؟

الحلّ من وجهة نظر أركون يتمثل فيما دعاه بتوسيع التحليل النقدي لمصادر الإيمان لتتسع لكل أنواع الإيمان؛ الإيمان الديني طبعاً، بمختلف ملله، ولكن أيضاً الأشكال الإيمانية الجديدة التي أنتجتها الحداثة.

وقد ذهب إلى أبعد حدّ في تجسيد ما كان الخطيبي قد دعاه بالنقد المزدوج؛ فالمعلوم أنه استعمل في كتب كثيرة سابقة عبارة: «السياج الدوغمائي» ليتحدث عن وضع فكري جامد فرض في الفكر العربي الإسلامي منذ قرون، وقد غمط التنوعات والاختلافات التي كانت تميز هذا الفكر، كما وقف حائلاً دون أي تجديد حقيقي من داخله. ونراه في هذا الكتاب يستعمل عبارة موازية، «السياج الحداثي للعقل البشري»، ليتحدث عن وضع فكري جامد فرض على الفكر البشري بعد ثلاثة قرون من المسار الأوروبي، وأصبح بدوره عائقاً أمام التفكير النقدي المجدّد، بينما يرى أركون أن الحداثة مشروع مفتوح للإنجاز، وليس



فكراً منجزاً. وعلى هذا الأساس فإنّ التفكير في قضية الأخلاق سيمثّل مشغلاً من المشاغل التي ينبغي أن يطرح للإنجاز بعد أن همشته الحداثة التقليدية، كيلا ترتدّ العودة المشروعة للتفكير في الأخلاق إلى عودة غير مبرّرة لتراث أخلاقي قام على قيم ما قبل الحداثة؛ أي على مبدأ الحقيقة الواحدة والدين الواحد والحكم الواحد في كل واقعة، في حين تُعلي الحداثة قيمة الاختلاف والتنوّع. الموقف الحداثي اليوم يتمثّل في تحطيم هذين السياجين اللذين يقبع فيهما العقل، وإطلاق المجال للعقل المتطلع ليخوض مغامرة البحث من جديد. يقول أركون: «لئن فتحت الحداثة إمكانات لبروز أنظمة جديدة للحقيقة، فقد قدمت نفسها أحياناً في صورة النظام الأسمى للحقيقة (...) النظام المتفوق على كل أنظمة الحقيقة كما ظهرت في السابق والنظام الذي يؤسس القيم والشرعية المعرفية والسياسية والقانونية والأخلاقية والنظام ذي النزعة الكونية»¹.

الخلاصة التي يصل إليها أركون أن مأزق الفكر الأخلاقي مأزق تام اليوم، بسبب تضافر عوامل ثلاثة في الوقت نفسه: رؤية غير نقدية للتراث السُنّي والشيعي تميّز العقل الإسلامي، أنظمة سياسية جعلت كل المجال الديني والتشريعي مجرّد إدارة خاضعة للإرادات الدكتاتورية، غرب متجبر يتصرّف في العالم حسب مصالحه وأهوائه. لا يمكن في ظل هذا المأزق إعادة طرح «وضع الحقيقة»، ومن دون هذه الاستعادة النقدية لوضع الحقيقة لا يمكن تجديد الفكر الأخلاقي والتشريعي. إذن، هو المأزق التام. ولئن كتب أركون هذا التوصيف قبل الثورات العربية فإنّ الراجح أنه لم يكن ليغيّره لو أن أنفاسه تواصلت إلى ما

1 - محمد أركون، المسألة الأخلاقية والتشريعية في الفكر الإسلامي، ص 170 (النص الفرنسي).

بعد هذه الثورات، فهذه الثورات قد أسقطت أحد هذه الأطراف الثلاثة في بعض البلدان؛ لكن ذلك حصل على ما يبدو لصالح الطرفين الآخرين لا لصالح «العقل المتطلع» الذي راهن عليه أركون. فإما أن نقبل هذا المأزق - كما وصفه أركون - בזكاء وجرأة وعمق تحليل، وأنذاك تنسدّ أمامنا كل الأفاق والمخارج والأمال، أو أن نعيد طرح القضية برمتها طرحاً جديداً أكثر واقعية.

قد نختلف مع أركون في قراءة تاريخ الفكر الأخلاقي في التراث القديم، فهو يفترض أن أوج هذا الفكر جاء مع جيل مسكويه والتوحيدي، وأن هذا الجيل قد تحوّل من مجال الأخلاق القبليّة إلى مجال الأخلاق الإنسانية، وهذا أمر نسلمّ به؛ لكننا نراه قابلاً للتنسيب، فالمجال الأخلاقي الإسلامي في القديم كانت تتنازعه ثلاثة تيارات:

(1) تيار فقهي يحوّل الأخلاق إلى أحكام «قانونية» موزعة إلى مراتب خمس: الوجوب، الندب، الكراهة، المنع والإباحة.

(2) تيار فلسفي يوفّق بين القيم الدينيّة والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، وقد كان له الفضل الأكبر في تحويل الدين الإسلامي من دين عربي إلى فلسفة أخلاقية كونية، وجاء مستجيباً لتوسع الإمبراطورية الإسلامية، واتساعها إلى عدد ضخم من الأعراق والثقافات.

(3) تيار روحاني يحوّل قضية الأخلاق إلى المجال المعروف بالتصوّف. وقد طرحت القضية الأخلاقية في المجال الصوفي بصياغات متعدّدة، فمنها القائمة على التهذيب الأخلاقي العلمي - كما في كتب التصوف السُنّي التقليدي - ومنها القائمة على مبدأ التراتبية: أخلاق العامة وأخلاق الخاصة، وعلى هذا الأساس كتب الغزالي «ميزان العمل» للعامة، و«المضنون به على غير أهله» للخاصة، ومنها القائمة على



فلسفة الإشراق، في شكلها «السُّنِّي» (ابن عربي) والشيوعي (الطوسي...). واتجه مسار الفكر الأخلاقي في تقديرنا إلى اندثار التيار الفلسفي الإنساني كما مثله مسكويه في كتاب «تهذيب الأخلاق» مقابل تنازع القضية الأخلاقية بين الفقهاء والصوفية.

واستمر الأمر بهذه الصورة إلى العصر الحديث، الذي شهد تدخل الدولة الوطنية ضد التصوف وتحمله مسؤولية التخلف في المجتمعات العربية الإسلامية، ودخول النظريات القانونية الحديثة التي تميّز بين الأخلاق والتشريع، فاستحوذ التيار الفقهي على ميدان الأخلاق الدينية، وانتشرت دعاوى «تطبيق الشريعة» بمعنى تطبيق الأحكام الفقهية، وأصبح التنافس قائماً بين أنصار الشريعة وأنصار القانون الحديث، ما جعل الفريق الأول يستحوذ وحده على توظيف اللغة الدينية. لكننا نرى اليوم عودة قوية للاتجاهات الصوفية من جهة، وبروز تيار «مقاصدي» مهمّ من جهة أخرى، وسنرى بعد الثورات العربية الراهنة كيف سيعاد تشكيل موازين القوى بين التشريع الديني والتشريع الحديث من جهة، وبين التيارات التي تتنافس الجبهة الدينية: فقه الدعاء، فقه المؤسسات الدينية التقليدية، التيار الصوفي، أنصار نظرية المقاصد إلخ. ويظل الرهان الأكبر في تقديرنا قبول المجتمعات العربية أو عدم قبولها بالتمييز بين الأخلاق والتشريع، فمن دون هذا التمييز لا يمكن أن تقوم مجتمعات ديمقراطية، ولا يمكن للمسألة الأخلاقية أن تستعيد حيويتها في الفكر الإسلامي، وستتخذ مجرد مطية لتبرير مشاريع سياسية محافظة أو رجعية تستغل الدين لتعبئة الأتباع.

والقاعدة الحديثة هي التي ترى أن الأخلاق لا تتحوّل إلى قانون إلا إذا ثبت أن مخالفتها تحدث ضرراً مباشراً بالمجموعة البشرية، وأن

وظيفة القانون إدارة الشأن العام، وليس التحكم في الأخلاق الفردية، وأن جزءاً من الأخلاق العامة هي مواضع يمكن أن تتطور مع تطوّر الأزمنة وأنماط الحياة.

اختلافي الثاني مع أركون كنت قد أعلنته منذ أن استعمل أول مرة عبارة «العقل المتطلع»، فهي عبارة بدت لي مبهمة وحالمة، واليوم وأنا أنظر إلى ما يحدث في العالم العربي، حيث أتحت أول مرة فرصة الحرية للشعوب وانتخبت حسب قناعاتها، وأنظر إلى العالم الغربي وقد اكتسحته الأنانية وسلطة المال، لا أدري أين يقبع العقل المتطلع الذي يبشّر به أركون.

سنرى بعد الثورات
العربية الراهنة كيف
سيعاد تشكيل موازين
القوى بين التشريع الديني
والتشريع الحديث

يبدو أن الجانب الذي يبدو لي إيجابياً في عبارة «العقل المتطلع» هو ما تعرفت عليه بمناسبة قراءة هذا الكتاب الأخير، فقد ذكر أركون أنه أراد أن يعارض به عبارة «ما بعد الحداثة» من منطلق أنها عبارة تعكس الرؤية المركزية للغرب الذي ربط الحداثة بتجربته الخاصة، وجعلها تبدأ وتنتهي بها، وأراد أن يكرّس مرحلة ما بعد الحداثة في حين ما زالت مجتمعات أخرى تسعى إلى تحقيق حداثتها. فالعقل المتطلع يتناسب مع إحدى الأفكار المهمة التي أطلقها أركون في الثمانينات وتأثرت بها شخصياً، وهي أن الحداثة ليست الغرب ولا فترة تاريخية محدودة، وإنما هي موقف فكري ووجداني. وعلى هذا الأساس، فإن مسكويه هو أكثر حداثة اليوم من الكثيرين الذين يعيشون العصر الحديث. المشكل أننا لا نعيش اليوم عصر العقل، لا الكلاسيكي ولا المتطلع، وإنما نعيش العودة إلى الذكاء العاطفي والتلاحم بين الناس



على أساس من القيم القديمة لمواجهة عولمة تسير بالإنسان في طريق المجهول، وسطوة للمال والاستهلاك تنسف كل الروابط الإنسانية بما في ذلك الروابط الحديثة مثل المواطنة والديمقراطية، فقد أصبحت هذه الروابط تحت رحمة البورصات والأسواق المالية.

وهنا أذكر بما كان كتبه أركون نفسه في: «قضايا في نقد العقل الديني» (بيروت، 1998): «ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان؛ وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاق»¹. من هنا يبدو لي أن إعادة تأسيس الفكر الأخلاقي الإسلامي لا ينطلق من النقد الجذري؛ ولكن من استثمار بعض الحدوس المجددة. لم يشأ أركون أن يقتنع بالتجديد الذي أحدثه محمد عبده في الفكر الأخلاقي الإسلامي، رغم المرات العديدة التي ناقشنا فيها الموضوع معاً، منذ أن كنت أعد أطروحتي بإشرافه. ظلّ أركون مصرّاً على أن خطاب عبده كان سطحياً؛ لأنه كان دعائياً، أما أنا فإنني أقرّ بأن خطاب عبده كان سطحياً إذا قارناه بمسكويه أو بفيلسوف معاصر؛ لكنه كان حدسياً لا دعائياً؛ أي أنه عبّر عن حدوس لو قبل الفكر الإسلامي بتطويرها لتوصّل إلى وضع مقبول للمسألة الأخلاقية، لذلك دعونا إلى تجديد المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي بالانطلاق من الحدس الذي وضعه عبده، باعتبار هذا الحدس منطلقاً للتفكير لا أفقاً نهائياً له، بينما ظلّ أركون في تقديري يفكّر في حلقة مفرغة: إعادة تأسيس الأخلاق تطلب النقد الجذري / الوضع القائم لا يسمح بالنقد الجذري / لا يمكن تغيير الوضع القائم إلا بإعادة تأسيس الأخلاق.

1- محمد أركون، «قضايا في نقد العقل الديني»، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 200، راجع تقديمنا ونقدنا لهذا الكتاب في مجلة دراسات عربية، بيروت، يوليو/ أغسطس 1998.

أترك الكلمة الأخيرة للفقيد الدكتور محمد أركون ليلخص أطروحته في هذه الفقرة المعبرة التي تؤكد عمق نقده من جهة والصورة الحالكة التي يرسمها لانسداد الآفاق أمام هذا النقد من جهة أخرى. يقول:

«يتجاهل الخطاب الإسلامي السائد سياسياً المكتسبات الأكثر تحرراً للحدثة، فيحرم نفسه بذلك من وسائل نقدية، فكرية ومعرفية، كان يمكن أن تحوِّله إلى فاعل إيجابي في العولمة. لقد انهار المشغل الأخلاقي والتشريعي والروحاني بسبب التخلي المتواصل عن المحاورات الثرية التي تجمع المرجعيات الكبرى لانتشار العقل النقدي: اللاهوت، الفلسفة، التشريع، السياسة، التفسير، التأويلية، التاريخ، اللسانيات، الاجتماع والإناسة. وتعمل الديمقراطيات الصورية التي يقودها حكام غير ديمقراطيين على تأخير لخطة الانقلاب على الورشات الضخمة التي اقترحتها في هذا الكتاب في علاقة مع المشاغل الفلسفية لمصنّف [يقصد: «تهذيب الأخلاق» لمسكويه] ما زال يتطلع إلى التوسع والتمديد والنقاشات المحرّرة»¹.

وأمام الانسداد الحالي لأفق النقد، قد نتذكر موقف غاليليو أمام محكمة التفتيش، عندما قال بعد انصراف أعضاء محكمة التفتيش: ومع ذلك فإن الأرض تدور...

1 - الصفحة الأخيرة من الكتاب.