العدد 46 – المجلد 12 – خريف 2023
Issue 46 - Volume 12 - Autumn 2023

تبيّن
Tabayyun

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ملف خاص: **قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (1)**

ISSN 2305-2465

رشيد الحاج صالح
تأملات في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر: بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة

الزواوي بغورة
خطاب الحداثة الأخلاقية عند تشارلز لارمور

أحمد نظير الأتاسي
الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسساتي

علي حاكم صالح
هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة

مايكل مدحت
الرهانات الأخلاقية للتسامح في فلسفة توماس سكانلون

Editor-in-Chief رئيس التحرير
Raja Bahlool رجا بهلول

Editorial Manager مدير التحرير
Rasheed Alhaj Saleh رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary سكرتير التحرير
Kamel Tirchi كمال طيرشي

Editorial Board هيئة التحرير
Elizabeth Suzanne Kassab إليزابيث سوزان كساب
George Giacaman جورج جقمان
Raed Al Samhouri رائد السمهوري
zwawi beghoura زواوي بغورة
Benabdelali Abdesslam عبد السلام بنعبد العلي
Abdullah Aljassmi عبد الله الجسمي
Ali hakim salih علي حاكم صالح
Mounir kchaou منير الكشو
Najib Elhassadi نجيب الحصادي
Yomna T. Elkholy يمنى طريف الخولي
Youssef Salama يوسف سلامة

Design and Layout تصميم وإخراج
Ahmad Helmy أحمد حلمي
Hisham Moussawi هشام الموسوي

Academic Advisory Committee الهيئة الاستشارية
Adonis El Akra أدونيس العكرة
Elias Atallah إلياس عطا الله
Bensalem Himmich بنسالم حميش
Rushdi Rashid رشدي راشد
Rasheed Elenany رشيد العناني
Ramzi Baalbaki رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad سعيد بنگراد
Sabry Hafez صبري حافظ
Abd Al-Salam Al-Masdi عبد السلام المسدي
Aze-eddine Bouchikhi عز الدين البوشيخي
Fathi Nguezzou فتحي إنقزو
Fathi Meskini فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane فهمي جدعان
Mohsen Jassim Al-Musawi محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlel محمد بو هلال
Mohamed El Omari محمد العمري
Yasir Suleiman ياسر سليمان

The Designated Licensee صاحب الامتياز
The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies
المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف (2023) واللوحات في الداخل للفنان السوري عمار علي الشوا

من مواليد دمشق 1970، عضو اتحاد الفنانين التشكيليين – فرع دمشق. شارك في كثير من المعارض الفردية مثل: معرض المركز الثقافي العربي – مصياف 2001، والمركز الثقافي العربي – السويداء 2002، وغاليري نصير شورى للفنون 2004، و2005، وكذلك في معارض مشتركة مثل: معرض تحية إلى حنا مينا برعاية وزارة الثقافة – دمشق 1999، وقصر الأونيسكو – بيروت 2015، ومعرض مشترك في مونتريال بكندا 2016.

The cover picture (2023) and images used internally are the work of the Syrian artist Ammar Ali Al Shawwa

Born in Damascus in 1970. A member of the Union of Fine Arts, Damascus branch. Has taken part in various individual exhibitions: the Arab Cultural Center Exhibition, Masyaf, 2001; the Arab Cultural Center, Sweida, 2002; Nassir Shoura Art Gallery 2004 and 2005. Has also contributed to shared exhibitions such as the Exhibition in Honor of Hanna Mina, Damascus 1999, the Unesco Palace Exhibition, Beirut 2015, and a joint exhibition in Montreal, Canada in 2016.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:
Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر
Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar
هاتف: 6888 4035 974+ - 4117 4035 974+ Phone:
E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 46 – المجلد 12 – خريف 2023
Issue 46 – Volume 12 – Autumn 2023

لا تعبِّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتّجاهات يتبنّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمعٍ بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

Contents المحتويات

Special Issue ***Issues in Contemporary Moral Philosophy (1)***		**ملف خاص** **قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (1)**
Rasheed AlHaj Saleh Reflections on Contemporary Arab Moral Thought: An Investigation of the Relationship Between Ethics and Politics	7	رشيد الحاج صالح تأملات في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر: بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة
Zwawi Beghoura The Discourse of Moral Modernity by Charles Larmor	47	الزواوي بغورة خطاب الحداثة الأخلاقية عند تشارلز لارمور
Ahmad Nazir Atassi Morality and Politics: The Individual and Institutional Dialectic	67	أحمد نظير الأتاسي الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسساتي
Ali Hakim Salih Can Morality Be Established Without a Foundation? Views on the Morality of Postmodernism	99	علي حاكم صالح هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة
Michael Medhat The Ethical Implications of Tolerance in Thomas Scanlon's Philosophy	123	مايكل مدحت الرهانات الأخلاقية للتسامح في فلسفة توماس سكانلون
Articles	149	دراسات
Soufian EL Barrak The Problematic of Freedom in Contemporary Arab Thought: Between Lotfi El Sayed and Abdallah Laroui	151	سفيان البراق إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر: بين لطفي السيد وعبد الله العروي

ترجمات 163 Translated Papers

إليزابيث آنسكوم 165 Elizabeth Anscombe
الفلسفة الأخلاقية الحديثة *Modern Moral Philosophy*
ترجمة: نجيب الحصادي Translated by: Najib Elhassadi

مراجعات الكتب 183 Book Reviews

عبد الكريم عنيات 185 Abdelkrim Anayat
مراجعة كتاب: Book Review:
من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية *From Ethical Diversity to Ethics of Diversity*
لعبد القادر ملوك by Abdelkader Mellouk

محمد عثمان محمود 193 Mohammad Osman Mahmoud
مراجعة كتاب: Book Review:
محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق *Lectures on the History of Moral Philosophy*
لجون رولز by John Rawls

ملف خاص: قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (1)

Special Issue: Issues in Contemporary Moral Philosophy (1)

80x80 سم، زيت على قماش، 2023.

80x80 cm, oil on canvas, 2023.

التسلم Received 2023-8-19 | التعديل Revised 2023-9-5 | القبول Accepted 2023-9-6 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/JLWU3161

رشيد الحاج صالح | Rasheed AlHaj Saleh*

تأملات في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر: بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة

Reflections on Contemporary Arab Moral Thought: An Investigation of the Relationship Between Ethics and Politics

ملخص: تتناول الدراسة نماذج من الفكر الأخلاقي العربي المعاصر من منظور علاقة الأخلاق بالسياسة. وقد اخترت هذا المنظور لأن فلسفة الأخلاق اليوم باتت قريبة، أكثر من أيّ وقت سابق، من المشاكل السياسية الكبرى التي تتعلق بالعدالة والمساواة والحرية. وجدت الدراسة أن هناك اختزالًا للسياسة في الأخلاق، ثم اختزالًا للأخلاق في التراث. وقد أدى ذلك إلى ظهور عدة سرديات أخلاقية عربية؛ الأولى: سردية أن الأخلاق مسألة مثالية ثابتة زمنيًا تقع فوق المجتمع والسياسة، والثانية: أن "الناس العاديين" هم المسؤولون عن تراجع الأخلاق المزعوم. وتجادل الدراسة بأن القضية التي تقول إن على الأخلاق العربية أن تختار أخلاق التراث أو أخلاق الحداثة، هي قضية زائفة. استعانت الدراسة بالمسوح العلمية لكي تُظهر أن الناس العاديين في المنطقة العربية منفتحون أخلاقيًا، ولم يعودوا يعطون للأيديولوجيا الأولوية في تفكيرهم السياسي، مثلما أنهم لم يعودوا يربطون كثيرًا بين الأخلاق والهوية، وذلك بخلاف التصورات النمطية المتداولة عنهم بين النخب الفكرية العربية والمستشرقين.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، السياسة، الفكر العربي، التراث، الهوية، العدالة، المساواة، الحرية.

Abstract: The study explores models of contemporary Arab moral through the lens of the relationship between ethics and politics, given that moral philosophy today is closer than ever to major political problems related to justice, equality, and freedom. The paper points to a reduction of politics to ethics and of ethics to heritage, which has led to the emergence of several Arab ethical narratives. The first considers ethics as an ideal fixed in time that transcends society and politics, while the second assumes that "ordinary people" are responsible for the alleged decline in morality. This study argues that the assumption that Arab ethics must choose between ethics of heritage and modernity is false. Quantitative surveys demonstrate that ordinary people in the Arab region are ethically open–minded, and no longer bound by ideology in their political thinking, just as they are no longer link ethics with identity, contrary to the stereotypical perceptions of both Arab and Orientalist intellectuals.

Keywords: Ethics, Politics, Arab Thought, Heritage, Identity, Justice, Equality, Freedom.

* مدير تحرير دورية **تبيّن** للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية.

Editorial Manager of *Tabayyun*.

rasheed.hajsaleh@dohainstitute.org

مقدمة

تنطلق الدراسة من أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفكر العربي المعاصر تعاني ثلاثة ارتباكات، هي: أولًا، إلباس مشكلات العرب السياسية والاجتماعية ثوبًا أخلاقيًا، أو اختزال السياسة في الأخلاق، ما يموّه هذه المشكلات ويفضي إلى فهمها بوصفها نتيجة من نتائج تراجع أخلاقي مزعوم، في حين أن مشكلات السياسة تؤدي دورًا في التراجع الأخلاقي لا يقل عن الدور الذي تؤديه الأخلاق في السياسة. ثانيًا، يرى القسم الأكبر من النخب الثقافية العربية أن ثمة أزمة في العلاقة بين ثلاثي الأخلاق والدين والحداثة، مفادها أن على أخلاق عرب اليوم (الناس العاديون)[1] أن تختار بين الأخلاق الدينية أو أخلاق الحداثة الغربية، ولا خيارَ ثالثًا، في حين أن الفكر الفلسفي الغربي المعاصر يبيّن أن التناقض بين الدين والحداثة ضُخِّم كثيرًا في التاريخ الثقافي الغربي، ومن ثم ليس بالضرورة أن يدفع الفكر العربي الأخلاقي المعاصر ثمن ذلك التضخيم. ثالثًا، ثمة اختلافات كبيرة بين عرب اليوم من جهة، والنخب السلطوية والدينية والثقافية العربية (والاستشراقية) من جهة أخرى، بشأن تصور مضمون الأخلاق السياسية لسكان المنطقة العربية، من ناحية انطلاقها من تصورات متناقضة عن أخلاق عرب اليوم؛ فمزاج عرب اليوم، وإن كان دينيًا بامتياز (85 في المئة يعرّفون أنفسهم بأنهم متدينون ومتدينون جدًا)، هو مزاج كوزمولوجي منفتح على قيم الحداثة السياسية ومقتنع بالديمقراطية وما يمكن أن تجلب له من عدالة ومساواة، في حين تتّهمه النخب الفكرية بالانغلاق المتطرف وعدم مساندته الديمقراطية[2]، فضلًا عن النخب الدينية الدعوية التي تتهمه بالتهاون في واجباته الدينية وتراجع أخلاقه الاجتماعية.

وإذ تتناول الدراسة سؤال العلاقة بين الأخلاق والسياسة في السياق العربي المعاصر، فإنها تنشغل بالدراسات الفلسفية الأخلاقية التي ظهرت في الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدرٍ يساوي انشغالها بتحليل التفكير الأخلاقي السياسي المعاصر لسكان المنطقة العربية، وخاصة في زمن ثورات الربيع العربي، مثلما تحلل التفسيرات المتداولة حول الرأي الذي يؤكد أن الإخفاقات الحضارية والمآزق السياسية في العالم العربي سببها التراجع الأخلاقي، وتتوقف عند الأسئلة الآتية: هل يمكننا الفصل بين الأخلاق والسياسة؟ وما نتائج هذا الفصل؟ وما علاقة الأخلاق بالدين عند النخب الفكرية وعرب اليوم؟

---

(1) هناك عدة مصطلحات تعبر عن الناس العاديين: يدعوهم آصف بيات بـ"البسطاء"، في كتابه **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الشرق الأوسط السياسة**، مع نظرة إيجابية إليهم من حيث هم ناس لهم في النهاية قدرة على التأثير في حياتهم ومجتمعاتهم، ويدعوهم غوستاف لوبون Gustave Le Bon بـ"الجماهير"، في كتابه **سيكولوجية الجماهير**، مع نظرة سلبية إليهم بوصفهم جماهير عاطفية وشديدة التأثر بالشائعات وقابلة للتوجيه، وهناك من يدعوهم بـ"العامة"، أو "الشعب"، وغير ذلك. وقد اخترت مصطلح "عرب اليوم" للتأكيد على أن البحث مهتم بسكان المنطقة العربية بعد عام 2011 على نحو أساسي.

(2) يُذكر أن الاختلاف بين منظور النخب الفكرية ومنظور الشعوب معروف على مرّ التاريخ وليس خاصًا فقط بالمنطقة العربية أو بهذا الزمن، ولكن في العالم الحديث يتراجع هذا الاختلاف في البلدان الديمقراطية، وذلك لقرب النخب الفكرية من شعوبها ومناخ الحرية الذي توفره الديمقراطية. أما في البلدان ذات الأنظمة الشمولية، فإن الاختلاف بين المنظورين يكاد يتلاشى في إطار سيطرة الدولة المطلقة على كل من النخب والشعوب، بحيث تنحاز النخب الفكرية إلى السلطات الحاكمة. أما في البلدان التسلطية، فإن الوضع متباين، وتؤدّي مواقف المفكرين الشخصية دورًا كبيرًا في اختياراتهم، وهي اختيارات معقدة في ظل هيمنة الدولة التسلطية، ووجود ثقافة تقليدية/ تراتبية لدى غالبية النخب لا تُعلي كثيرًا من مكانة ووعي الناس العاديين.

وعلى الرغم من أن الأخلاق ذات طابع شخصي في الغالب، لأنها تنتمي في النهاية إلى عالم المشاعر والرغبات، لا عالم الوقائع التي تُدرك حسيًا، والتي يفحصها العلم، فإن المسافة اليوم بين المعرفة والأخلاق، أو بين ما هو كائن (نعرفه بالوصف) وبين ما يجب أن يكون (تقييمنا الذاتي) تتراجع يومًا بعد يوم في الفلسفات المعاصرة. ووفق هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926–2016)، فإن "ثنائية الحقيقة – القيمة" فقدت كل "أساس عقلي لها"[3]. يضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق لم تعد تقتصر على الجانب الذاتي والنفسي، لأن للأخلاق جانبًا اجتماعيًا عامًا؛ فالمواقف الأخلاقية فيها جانب يؤثّر ويتأثر بالمجتمع كله، ولا يعني أفرادًا يعيشون حياة شخصية مستقلة فحسب. في هذه النقطة، تجد الدراسة في العلاقة بين الأخلاق والسياسة مسوِّغها. ولعل الأفق الاجتماعي للأخلاق هو ما دفع برتراند رسل Bertrand Russell (1872–1970) إلى القول إن هناك تداخلًا بين الأخلاق والسياسة بطريقة أعقد حتى من التداخل بين الدين والسياسة أو بين العلم والدين، لأن السياسة عنده أحد المصادر الكبرى للقيم الأخلاقية[4]. ويبدو أن هذا التداخل بين السياسة والأخلاق متجذّر لدى الإنسان بصورة أكبر مما تشي به الفلسفات الأخلاقية والسياسية، بل لولا هذه الرابطة بين الأخلاق والسياسة لربما أصبح من المتعذر تفسير ثورات الربيع العربي، بوصفها ثورات ذات دوافع أخلاقية، في جانب منها على أقل تقدير (يرى يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما Yoshihiro Francis Fukuyama أن سبب تلك الثورات يكمن في "التعطش إلى الكرامة" بالدرجة الأولى)[5].

لا ننوي الدخول في المناقشات الفلسفية المستمرة منذ زمن بعيد حول أيّ المجالين أوسع من الآخر، وفي التساؤل حول تبعية الأخلاق للسياسة أم تبعية السياسة للأخلاق، بل نكتفي بالتسليم بما يسميه بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005) نظرية تقاطع المجالات التي تبيّن أن هناك علاقة تداخل ما بين الأخلاق والسياسة، من دون الدخول في مسألتي الأولوية والاتساع[6]. ما يُراد تأكيده هنا، بما يتفق وريكور، أن التركيز على التقاطع بين الأخلاق والسياسة يجعل المرء مشاركًا في المسؤولية الاجتماعية أكثر من التركيز على الاختلاف بين المجالين[7]، وهو اختلاف يرى أن الأخلاق في وادٍ والسياسة في وادٍ آخر.

وقبل أن نبدأ في تحليل العلاقة بين الأخلاق والسياسة، لا بد من تحديد مفهوم السياسة في دراستنا التي لا تهتم بمفهومها الضيق (نيكولو دي برناردو دي مكيافيلي Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469–1527)، وكتب الآداب السلطانية ... إلخ)، من حيث هي صراع ومؤامرات من أجل الاستئثار

(3) هيلاري بتنام، **العقل والصدق والتاريخ**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 208. وتقول نظرية بتنام إن المفاهيم الأخلاقية يتداخل فيها ما هو وصفي مع ما هو معياري، "لأن فكرة الصدق (الحقيقة) ذاتها تعتمد، لصالح مضمونها، على المعايير التي لدينا عن المقبولية العقلانية، وهذه المعايير تعتمد، بدورها على قيمنا وتفترضها". المرجع نفسه، 330.

(4) برتراند راسل، **المجتمع البشري: في الأخلاق والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ص 19.

(5) فرانسيس فوكوياما، **الإسلام، الحداثة والربيع العربي**، حوار رضوان زيادة، ترجمة حازم نهار (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص 269.

(6) بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة عبد الحي أزرقان، **مدارات فلسفية**، العدد 6 (2001)، ص 119.

(7) المرجع نفسه، ص 130.

بالحكم أو ميدان للكذب وقلة الأخلاق[8]، وغير ذلك من أفكار شائعة عن السياسة في الثقافة السياسية العالمية عمومًا والعربية المعاصرة خصوصًا، بل ستأخذ بالمفهوم الأوسع للسياسة، من حيث هي تفكير في العدالة والمساواة، وفي كيفية بناء مجتمع يوازن بين مصالح مختلف فئاته وحقوقها الثقافية والسياسية، وتكوين علاقة بين الاقتصاد والدين والأخلاق في الفضاء العام.

تعدّ العلاقة بين الأخلاق والسياسة من أعقد الإشكاليات التي تناولها الفلاسفة في مختلف العصور منذ أيام أفلاطون وأرسطو اللذين عدّا "العدالة" (وهي قضية سياسية) مسألة أخلاقية وفضيلة[9]. وعلى الرغم من فصل هنري سيدجويك (1838–1900) بين الأخلاق والسياسة، من ناحية أن الأخلاق تهدف إلى تحديد ما يجب أن يفعله الفرد، في حين تهدف السياسة إلى تحديد ما يجب أن تفعله الحكومة، الأمر الذي قد يجعل السياسة فرعًا من فروع الأخلاق، لأن الحكومات تتألف في النهاية من أفراد عليهم أن يسوّغوا تصرفاتهم على أساس مبادئ أخلاقية[10]، فإنه يقيم العلاقة بين الأخلاق والسياسة عن طريق القانون الذي تضعه الحكومة من حيث إن على القوانين، بوصفها أداة قسرية لتنظيم السلوك بين المواطنين، أن تكون على وئام مع الأخلاق. أما أهم من نظّر لفصل السياسة عن الأخلاق فهو مكيافيلي الذي تحولت السياسة عنده إلى مجموعة من الأساليب والاستراتيجيات والخطط العملية التي لا تعنيها الأخلاق في شيء، على الرغم من أنه كان يريد من أمراء إيطاليا في القرن السادس عشر أن يحرّروا وطنه ويوحدوا شعبه ويحفظوا كرامته. ويعود فصل مكيافيلي بين السياسة والأخلاق إلى أنه اهتم بالسياسة بوصفها مرتبطة بالوصول إلى السلطة والمحافظ عليها أولًا، وإلى اعتقاده أن الناس أشرار ولا يُحكَمون إلا بالقوة والخوف ثانيًا، وإلى أنه قدّم تعاليمه السياسية اللاأخلاقية بوصفها تعاليم تصلح فقط لمرحلة مؤقتة (ظرف استثنائي)؛ أي إلى حين تحقيق الوحدة والتحرر من المستعمر ثالثًا، أو ما أسماه "القضية العادلة". فهو يعترف في النهاية بأن النظام الأفضل هو النظام الجمهوري الذي يراعي قضايا العدالة والحرية والخير العام أكثر من الإمارات المطلقة التي كانت منتشرة في أيامه[11].

تركّز الدراسة على مفهوم "الأخلاق السياسية"؛ أي القضايا السياسية ذات البعد الأخلاقي، أو القضايا الأخلاقية ذات البعد السياسي والاجتماعي، بحيث لا تتناول الأخلاق بوصفها أخلاقًا للفرد فحسب – إلا عرضًا – بل بوصفها أخلاق الفرد الذي يعيش حياته الاجتماعية وينظّم علاقاته بالسلطة والمجتمع

(8) يشتكي حسن صعب من انتشار مفهوم سلبي عن السياسة في الثقافة العربية، حتى بين أوساط المثقفين والعلماء، إلى درجة أن محمد عبده ومفكرين آخرين كانوا يصفونها بأنها تفسد الإنسان وما إلى ذلك. يرجع صعب مثل تلك الأحكام إلى أن الثقافة العربية ما زالت في قسم كبير منها تنظر إلى السياسة بوصفها فقط أساليب في الحكم والإدارة والمؤامرات على الطريقة المكيافيلية. ينظر: حسن صعب، **مقدمة لدراسة علم السياسة** (بيروت: منشورات المكتب التجاري، 1961)، ص 11–14. يُذكر أن مثل هذه النظرة السلبية إلى السياسة بقيت إلى اليوم، لأن السلطات السياسية في المنطقة تفضّل ألا يتعامل الناس بالسياسة، ولذلك نجدها تعمل على نشر هذه النظرة اللاأخلاقية إلى السياسة أولًا، وعلى تخويفهم منها ثانيًا. ينظر: رشيد الحاج صالح، **الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012).

(9) أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج 1 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، ص 172.

(10) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (New York: Jonathan Bennett, 2017), pp. 7–8.

(11) نيقولا مكيافيلي، **الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: ابن سينا، 2004)، ص 125.

والأقران. ويعد ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859) من أهم من استخدم مصطلح "الأخلاق السياسية" في كتابه **الديمقراطية في أميركا**، ويقصد به "طائفة من الآراء والعواطف" لشعب معيّن، مما يتعلق بمجمل الحياة السياسية، من مثل مواقف الناس بشأن الديمقراطية والمساواة والعدالة، وعلاقة الدين بالديمقراطية، والأخلاق بالسياسة، وآرائهم حول الثورات، وعلاقة القيم الفردية بقيم المجتمع، والديمقراطية بالفلسفة، وتقييماتهم بشأن أدوار السلطة السياسية وتكوينها، إضافةً إلى سلوكياتهم المتعلقة بحرّية الصحافة وتحصيل المنافع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وقضايا أخرى تتعلق بمختلف الجوانب السياسية والأخلاقية في المجتمع[12].

يضاف إلى ذلك أن مصطلح الأخلاق السياسية[13] قريب من مصطلح "الثقافة السياسية" الذي نحته غابرييل ألموند Gabriel Almond (1911–2002)، ويقصد به "التوجهات السياسية والمواقف تجاه النظام السياسي، بمؤسساته المختلفة، والمواقف تجاه دور الذات في النظام [...] إنها مجموعة من التوجهات نحو مجموعة خاصة من الأشياء والعمليات الاجتماعية"[14]. أما الدراسة، فإنها تعتمد مصطلح "الأخلاق السياسية"، لأنها تركز على علاقة الأخلاق بالسياسة في الثقافة العربية المعاصرة؛ أي القضايا المشتركة والمتداخلة بين الأخلاق والسياسة، من قبيل قضايا العدالة والمساواة والديمقراطية، والعلاقة بين الأخلاق والدين، والأخلاق والقانون، ومواقف الناس العاديين من تلك القضايا، إضافةً إلى التسويغات الأخلاقية لقضايا سياسية، من قبيل أن سبب التراجع الحضاري العربي يكمن في تراجع الأخلاق، أو أن الإسلام لا يتلاءم مع الديمقراطية، أو أسباب الانتشار الواسع لمقولة "كما تكونوا يولى عليكم"[15]، أو تراجع اهتمام عرب اليوم بالأيديولوجيا، وكذلك التغيرات في مواقفهم من علاقة الدين بالسياسة، ومن علاقة القيم الفردية بالقيم الاجتماعية.

---

(12) ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمير مرسي قنديل (القاهرة: عالم الكتب، [د. ت.])، ص 377.

(13) يذكر أن هناك عددًا من كتب التراث عن الآداب السلطانية تناولت جانبيًا قضايا الأخلاق السياسية، مركّزة على نصح الأمراء في كيفية إدارة البلاد والتعامل مع الشؤون العامة ومتطلبات المُلك، على الطريقة المكيافيلية، حتى إن كتاب **الأمير** لمكيافيلي يمكن اعتباره استمرارًا لتقليد عريق لذلك النوع من الكتب العربية، ما يسمح لنا بالقول إن موضوعات الأخلاق السياسية كان مفكّرًا فيها في التراث، وإن كان على نحو باهت يناسب تلك العصور عمومًا. أما المصطلحات المتداولة في تلك الفترة والقريبة، إلى حد ما، من الأخلاق السياسية، فهي: "الحكمة السياسية العملية"، و"الفلسفة السياسية العملية"، و"نصائح الملوك" و"مرايا الأمراء". أما موضوعاتها – وفق محمد أحمد دمج – فهي: الفضائل في المجتمع، وقواعد المنافع، والحكمة السياسية، وآداب السلوك العام، وأخلاق القضاة، والسياسة الأهلية، وقضايا الاجتماع والاقتصاد والسياسة المدنية. ينظر: محمد أحمد دمج، **مرايا الأمراء والحكمة السياسية والأخلاق والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط** (بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع؛ دار المنال، 1994). وتبقى **مقدمة ابن خلدون** الكتاب الأهم القريب إلى الأخلاق السياسية في التراث العربي.

(14) Gabriel A. Almond & S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (London: Sage Pubications, 1989), p. 12.

أما في الكتابات العربية فهناك تناول دقيق لمفهوم الثقافة السياسية لدى: عزمي بشارة، **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020). وقد خصصت دورية **تبين** عددًا عن "الثقافة السياسية المعاصرة"، ينظر: **تبين**، مج 12، العدد 45 (تموز/ يوليو 2023)، شوهد في 2023/9/6، في: https://2u.pw/VYN1ade

(15) يذكر أن هذه المقولة انتشرت بوصفها حديثًا ضعيفًا عن النبي الكريم، ومع ذلك نجدها واسعة الانتشار حتى اليوم، على الرغم من انتشار وسائل العلم الحديث والثورة المعلوماتية التي تسهل عملية الكشف عن الأحاديث الضعيفة أو المنحولة. ومن الذين حكموا بضعفه المحدّث الكبير محمد ناصر الدين الألباني. في: "هل صح حديث، كما تكونوا يولى عليكم؟ الألباني"، قناة الألباني، يوتيوب، 2019/8/30، شوهد في 2023/9/6، في: https://2u.pw/EcvtT4c

عمومًا، تعود إشكالية العلاقة بين الأخلاق والسياسة إلى قضيتين رئيستين، ستوليهما الدراسة اهتمامًا أكثر من غيرهما، هما: أولًا، فهم السياسة بوصفها ذات غايات أخلاقية كبرى، من مثل الخير العام والعدالة والسعادة، مثلما هي الحال في الفلسفة اليونانية، عندما حصرت غاية السياسة في تحقيق السعادة. ثانيًا، الإعلاء من شأن أخلاق الطاعة، لتسويغ غايات سياسية تتعلق بعقلنة السلطة الاستبدادية، مثلما هي الحال عند توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679) الذي أكد وجوب أن يطيع الناس حاكمهم ويُخضعوا "إرادتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه"[16]، لئلا يتسنى للحاكم حمايتهم من الأخطار الخارجية فحسب، بل لحمايتهم من نفوسهم التواقة إلى الاقتتال فيما بينها أيضًا. وهي فكرة لها صدى واسع في الثقافة العربية الحديثة.

أولًا: اختزال السياسة في الأخلاق

قلنا إن أول ارتباك تعانيه النخب الفكرية العربية المعاصرة هو أنها تُلبِس مشكلات عرب اليوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ثوبًا أخلاقيًا، وأن هذا الإلباس كثيرًا ما يُخفي أسباب هذه المشكلات، في حين أن مشكلات السياسة تؤدي دورًا في التراجع الأخلاقي لا يقل عن الدور الذي تقوم به الأخلاق في مشكلات السياسة.

فمشكلة غالبية تلك النخب أنها تضخّم كثيرًا مكانة الأخلاق في المجتمع أولًا، ولم تربطها بالسياسة من حيث هي سعي إلى تحقيق العدالة والمساواة ثانيًا، إلى درجة أن محمد عابد الجابري جعل من أخلاق التراث محرّكًا للتاريخ العربي وقرر أن "المجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد – وما زال إلى اليوم – مجتمعًا قلقًا على مستوى القيم"[17]، بل إنه يُعنون أحد فصول كتابه **العقل الأخلاقي العربي** بـ "في البدء كانت أزمة القيم"، لأنه يعتقد أن الصراعات التي يعيشها المجتمع العربي كانت، في مجملها وستبقى، عبارة عن "أزمات في القيم"[18]. ويشاركه الإحساس بمركزية المسألة الأخلاقية حسن حنفي (1935–2021)، وطه عبد الرحمن، ووائل حلاق، وزكي نجيب محمود (1905–1993)، وعادل العوا، وزكريا إبراهيم (1924–1976)، وعبد الله دِراز (1874–1932)، وعزيز العظمة، وعادل ضاهر، وفهمي جدعان، وغيرهم، على الرغم من أن لكل واحد منهم مذهبه الفكري الخاص به. حتى إن جدعان ينتهي في كتبه الأخيرة إلى القول: "لم أكف، ولن أكف، عن تكرار الزعم أن المشكل الأعظم الذي يحكم تلابيب الاجتماع العربي ومفاصله يقع على وجه التحديد في شبكة القيم"[19]. وهو مشكل قديم عنده يعود إلى أيام أبي بكر الرازي (250–311هـ/ 864–923م)، وابن مسكويه (320–421هـ/ 932–1030م)، بل إننا نسير اليوم إلى "مزيد من فساد القيم". ولذلك، ولمعالجة هذا "الخلل الأخلاقي" المديد،

(16) توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي؛ أبوظبي: مشروع كلمة للترجمة، 2015)، ص 180.

(17) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 22.

(18) المرجع نفسه، ص 57.

(19) فهمي جدعان، **مرافعات المستقبلات العربية الممكنة** (بيروت/ القاهرة/ الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 411.

يجد جدعان أنه لا بد من إعادة هيكلة "السلّم" الذي يحكم القيم ويضبطها[20]، هيكلةً تستعين بالفكر الفلسفي الغربي المتمحور حول العدالة والمتوافق مع الثقافة الإسلامية، ما يعني أن الحلول عنده تميل إلى التوفيقية الأخلاقية؛ توفيق بين الحداثة الغربية والتراث الإسلامي أولاً، وتوفيق بين من يؤسسون الأخلاق على الدين وبين من يؤسسون الأخلاق على العقل ثانيًا.

غير أن تحويل الأخلاق إلى مسألة مركزية (أو عامل مستقل له عوامل تابعة بلغة علم الاجتماع) أدى إلى ظهور ما يمكن أن نسميه تيار "أخلاق التراث" الذي حوَّل الأزمة الأخلاقية المزعومة إلى قضية مرتبطة بالتراث، وجعل من التراث مصدرًا شبه وحيد للأخلاق. لقد وجد الجابري أن أخلاق عرب اليوم ليس لها سوى مصدر واحد هو التراث، مثلما وجد أن أخلاق التراث على عدة نظم: أخلاق الطاعة الآتية من التراث الفارسي، والأخلاق التي تحدد ما الذي يجعل الإنسان سعيدًا، وهي آتية من التراث اليوناني، وأخلاق المروءة العربية الخاصة بالأرستقراطية القبلية وزعمائها الساعين إلى التسيّد، إضافة إلى الأخلاق الصوفية الداعية إلى الزهد وترك الدنيا والسياسة، وأخلاق "العمل الصالح" المستمدة من القرآن[21]. أما الأخلاق التي سادت في النهاية، وفق الجابري، وكانت "السلطة الأقوى" في الموروث الثقافي العربي، فهي أخلاق الطاعة التي يقول عنها إنها ما زالت تسيطر "على الدوام إلى الآن"[22]، على الرغم من أنها ليست من أصل الدين الإسلامي، ما يعني أن الأخلاق العربية اليوم، إذا أوّلنا الجابري، ليس لها علاقة بالوضع السياسي الحالي للعرب، بل بوضعهم السياسي قبل أكثر من ألف عام. وهذا أمر مستغرب، إذ لماذا يربط الجابري أخلاق عرب اليوم بوضعهم السياسي قبل ألف عام، في حين لا يربطه بوضعهم السياسي في القرن الحادي والعشرين؟

أما حنفي، على الرغم من مشاركته الجابري في شكواه من أخلاق الطاعة، فإنه يُرجعها إلى التصوف الذي يدعو "الناس إلى الطاعة؛ طاعة السلطان، والتسليم بالأقدار، نظرًا إلى ما يفرزه من قيم سلبية، مثل الزهد والقناعة والصبر والرضا والتوكل"[23]. يعتقد حنفي أنه من دون التخلص من أخلاق كهذه، "لن يتحرك الشعب ولن تنجح أيّ دعوة للحرية". النقطة الثانية التي يتفق فيها حنفي مع الجابري هي أن أصل مشكلة الأخلاق السياسية عند عرب اليوم (وهي أخلاق طاعة الملوك والاستسلام للأوضاع أيًا كانت)، تعود أيضًا إلى "تراكم طويل عبر ألف عام"، إذ خضعت تلك الأخلاق لسيطرةٍ وتوجيهٍ كاملين من أجهزة الدولة الثقافية، من فقهاء ومتصوفة ومفكرين مقربين من السلطة[24]. عمومًا، يعاني حنفي مشكلة تتمثل في أنه يرغب في تغيير الأخلاق السياسية لعرب اليوم، على الرغم من أن وسائل تغيير

(20) المرجع نفسه، ص 411، 412.

(21) الجابري، ص 593.

(22) المرجع نفسه، ص 630.

(23) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب** (بيروت/ عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص 62.

(24) المرجع نفسه، ص 61.

ثقافتهم، من إعلام وجوامع وتعليم وتراث (التي أنشأت أخلاق الطاعة تاريخيًا)، تقع تحت السيطرة الكاملة للسلطة السياسية غير الراغبة في تغيير أيّ شيء.

أما طه عبد الرحمن، وهو من أبرز المدافعين عن تأسيس الأخلاق على الدين، فيحاول أن يبني الأخلاق الإسلامية بعيدًا من السياسة، ولذلك قال بما سماه مبدأ "البعد عن التسييس"[25]، وترك "الرئاسة الدنيوية" كليًا، وهو مبدأ يعدّه عبد الرحمن ركنًا أساسيًا من أركان الأخلاق الإسلامية. وحجّته في ذلك أن السياسة، إن مورست بصورة مستقلة عن "الممارسة الدينية"، لا تجلب سوى الصراع والتسلط والنفاق وطلب الشهرة واستعباد الناس بعضهم بعضًا[26]؛ فالأصل عنده أن "تكون أسباب الأخلاق من أسباب الدين، حتى إنه لا حدود بيّنة مرسومة بينهما"[27]، ولأن "الأخلاق إنما هي أول الأفعال التي تصدر عن ملكات الإنسان، تكون أكثر من غيرها تغلغلاً في الحقيقة الدينية"[28].

يقف وائل حلاق في صف عبد الرحمن، ولا يشارك الجابري وحنفي تشاؤمهما بشأن أخلاق التراث، ولا يعدّ هذه الأخلاق سلبية تقوم على الطاعة والخضوع، فعنده الشريعة الإسلامية مصدر الأخلاق، إلى درجة أنه يكاد ينتهي إلى أنه لا أخلاق خارج الشريعة، بل إن البلدان الإسلامية كانت تعيش حياة أخلاقية منسجمة مع الشريعة الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر، إلى أن أتت القوانين الأوروبية لتفرض على المسلمين "قوننة" الشريعة؛ أي تحويلها إلى قانون يُفرض بقوة الدولة، بينما الشريعة كانت نمط حياة يُمارس برضا المجتمع وتوافقه، الأمر الذي أدى في النهاية إلى زوال "المجتمع الأخلاقي"[29] الإسلامي. ذلك على الرغم من أن عبد الله دراز يؤكد الطابع "القانوني" للأخلاق القرآنية، واعتمادها على "النظام العقابي في التشريع الإسلامي"، بوصفه أحد الطرق الجزائية الأساسية لإلزام الناس "القانون الأخلاقي" الإسلامي[30].

أما أهم ميزة في أخلاق التراث يمكننا نحن المعاصرين أن نأخذها من أسلافنا المسلمين – وفق زكي نجيب محمود – فهي "جعل الأسبقية للمبادئ العامة، يتلقاها (الإنسان) وحيًا أو حدسًا أو تقليدًا أو عرفًا"[31]، وذلك بوصفها مبادئ تسبق النظر إلى الوقائع الأخلاقية الجزئية وتنظّمها. ويعتقد محمود أن

(25) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 212.

(26) طه عبد الرحمن، **روح التدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط 2 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 102–104.

(27) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 25.

(28) المرجع نفسه.

(29) وائل حلاق، **ما هي الشريعة؟** ترجمة طاهرة عامر وطارق عمران (بيروت/ الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016)، ص 103. يذكر أن كلام وائل حلاق هنا قد يكون متأثرًا بدرجة كبيرة بنقد كلود ليفي شتراوس للحضارة الأوروبية ودورها في تلويث المجتمعات الفطرية أو البدائية، مثلما هو متأثر بالنقد المتزايد الذي قدّمه الفكر ما بعد الكولونيالي وإدوارد سعيد عمومًا لحداثتها، ولا سيما أنه يشير إلى بعض تلك الأسماء في كتبه.

(30) محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ترجمة وتعليق عبد الصبور شاهين، مراجعة محمد السيد بدوي (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1950)، ص 262.

(31) زكي نجيب محمود، **قيم من التراث** (لندن: مؤسسة هنداوي، 2021)، ص 12.

هذا المنهج الاستنتاجي ساد لدى المسلمين واليونان، وأنه درس من دروس التراث الأخلاقي الرائعة. وحتى لو قال أحدهم إن هذا المبدأ النازل أخذه المسلمون من اليونان، فإن محمود يؤكد أن سبب أخذ المسلمين له هو أنه "متطابق أشد التطابق مع الشريعة الإسلامية"[32]. وعلى ذلك، إذا سُئل المسلم: كيف تعرف أن هذا الفعل فضيلة؟ لكان جوابه لأنه "متفق" مع ما أُنزل وحيًا[33]. وعلى ذلك، يكون محمود قد أبطل عدة ثنائيات في الفكر الأخلاقي العربي: الأولى، ثنائية أو تقابل الأخلاق الإسلامية والأخلاق اليونانية أو أيّ أخلاق أخرى، غربية كانت أم شرقية؛ فالأخلاق تقام على المبادئ التي يستخلصها كل شعب بالطريقة الملائمة له من أعرافه أو فلسفته أو دينه. والثانية، أن أخلاق التراث ليست سلبية أو إيجابية، بل هي مسألة عقلية محايدة ترتبط بالعقل عمومًا. والثالثة، أنه أوجد ما يسمّيه الحل الوسط بين أخلاق العالم الحديث وأخلاق التراث، ويتمثل هذا الحل الوسط عنده بأن نأخذ المبادئ من التراث، ولكن نأخذها بروح حداثية تعتمد على "خبرات" العصر الحديث، فـ"التكافل" يُعدّ من القيم الكبرى في التراث، ولكن أساليب تطبيقه وظروفها (التأمين الاجتماعي الحديث مثلاً) قد تُستمد من طرق المجتمعات الحديثة في الحياة[34].

وفي المقابل، يذهب عادل العوا (أستاذ فلسفة الأخلاق المعروف في جامعة دمشق) إلى أن الأخلاق لا تُقام بطريقة زكي نجيب محمود المنطقية (تطبيق المبادئ الكلية على الحالات الجزئية)، لأنها ذات جانب مشخص وجودي، وليست موضوعية كما تقول الوضعية المنطقية. فالأساس في الأخلاق عند العوا هو "أخلاق المرء" ووجوده الفردي، من دون التقليل من الأخلاق بوصفها "مسألة تنظيم الحياة تنظيمًا عمليًا، وتسعى إلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية"[35]. وعلى الرغم من اشتراك العوا وطه عبد الرحمن في النظر إلى أخلاق التراث نظرة مثالية بعيدة عن السياسة وصراعات المجتمع، فإن العوا لا يرى أهمية للنظريات الميتافيزيقية في الأخلاق، لأن "رسالة الفيلسوف في الوقت الحاضر إنما هي أن ينزل الأخلاق من السماء إلى الأرض"[36]. فالعوا يشتكي، مستعينًا بنيتشه، من أن الإنسان الذي ينظّر له إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، وأفلاطون أخلاقيًا، إنسانٌ ليس من دم ولحم ولا يعيش في زمان محدد، بل إنه يعيش خارج العالم. وعلى الرغم من أن العوا ربما يكون صاحب أغزر إنتاج عربي في قضايا الأخلاق، إذ ألف وترجم نحو سبعين كتابًا حول فلسفة الأخلاق، فإننا لا نعثر على نظرية له حول التعامل مع أخلاق التراث. اقتصر العوا على محاولات جزئية غير مكتملة، ففي كتابه **معالم الكرامة في الفكر العربي**، حاول تتبّع مفهوم الكرامة عند العرب ليجد أن شعورهم تاريخيًا بالكرامة مرتفع وأنهم كثيرو الاعتزاز "بمناقبهم الأصلية ومزاياهم العريقة"[37]، وإن دخلوا القرن العشرين حيث لا كرامة ولا عهد يستطيعون الدفاع عنه. وهذا أمر مستغرب من كاتبٍ يُعدّ من أهم

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه.

(34) زكي نجي محمود، **في تحديث الثقافة العربية** (لندن: مؤسسة هنداوي، 2022)، ص 293.

(35) عادل العوا، **القيمة الأخلاقية** (دمشق: جامعة دمشق، 1960)، ص 13.

(36) المرجع نفسه، ص 17.

(37) عادل العوا، **معالم الكرامة في الفكر العربي** (دمشق: مطبعة الأمل، 1969)، ص 202.

كتّاب العرب في الأخلاق، غير أنه من الواضح أن نزعته الوجودية لم تدفعه إلى الاهتمام أكثر بقضايا الأخلاق بوصفها قضايا تتعلق بالموقف من الدين والسياسة، على الرغم من المواقف السياسية الشهيرة لعدد من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين، ولا سيما جان بول سارتر.

أما زكريا إبراهيم فيعُدّ العودة الأخيرة لأخلاق الفضيلة إلى الساحة الفلسفية العالمية دليلاً قاطعًا على أن "المشكلة الخلقية تمثل في الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفي"[38]. وتعود أهمية الأخلاق عنده إلى أنها "ملتقى النظر والعمل، أو الفكر والإرادة[39]. ولذلك، نجده يشن هجومًا واسعًا على الفلسفات الأخلاقية المثالية التي حصرت التفكير الأخلاقي في التأمل الروحي الذي تنتج منه دزينات متراكمة من المفاهيم النظرية الأخلاقية الجوفاء أولاً، ومحاولة استخراج الأخلاق من الميتافيزيقا ثانيًا. فالأخلاق عنده عملية أكثر مما هي نظرية، وليست مهتمة بوصف الواقع (العلم)، بل بتغييره عن طريق الإرادة، إذ من "شأن الإرادة أن تشعر بذاتها دائمًا كقوة متعالية على المجرى الخارجي للأحداث، ما دام من شأن هذه الأحداث أن تتغير تحت تأثير تدخل الإرادة"[40]. وهذا ما جعله ينظر إلى الأخلاق على أنها نوع من الاحتجاج على الحاضر الناقص أو عدم كفايته، وإلا فإنها بلا قيمة. النقطة الثانية المهمة عند إبراهيم هي ربطه الأخلاق بالمجتمع وليس بالتراث، من منطلق أن أهم مصدر للأخلاق هو صراعات المجتمع، مُجاريًا بذلك إميل دوركايم Émile Durkheim (1858–1917)، وهو الأمر الذي جعله يضخّم من الأخلاق بوصفها إرادة المجتمع على حساب إرادة الفرد. وفي كل الأحوال، يشارك إبراهيم جماعة أخلاق التراث مقولة إن الحل يبدأ من الأخلاق، وليس من الاقتصاد مثلاً (لا يأتي على ذكر السياسة مطلقًا)، ويرفض عدّ "التفكير في الأخلاق مجرد ترف فكري لا موضع له في عهد الأزمات"[41].

غير أن هذا التمركز حول المسألة الأخلاقية أدى إلى تكثيف غير عادي للحديث عمّا بات يُعرف في الفكر العربي المعاصر بـ"أزمة الأخلاق" وربطها بالتراث، حتى إن البحوث والكتب التي تتحدث عن أزمة الأخلاق بوصفها أزمة تراث، وتحويل العلاقة بين الأخلاق والتراث إلى علاقة هوية ومسألة وجود، تكاد تسيطر على النشر في الشأن الثقافي العربي (وحتى الاستشراقي)[42]. ومن أهم نتائج انتشار مصطلح: "أزمة الأخلاق" اختزال المجتمع العربي والسياسة والحياة كلها في الجانب الأخلاقي، بحيث لم تعُد تُفهم المجتمعات العربية إلا من زاوية أخلاقية، إلى درجة أن حلاق في كتابه **الدولة المستحيلة** ينتهي إلى أن الأزمة في مجتمعاتنا هي أزمة أخلاقية، وأن حل هذه الأزمة هو ما يُفضي

(38) زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية** (القاهرة: مكتبة مصر، 1967)، ص 253.

(39) المرجع نفسه.

(40) المرجع نفسه، ص 254.

(41) المرجع نفسه، ص 7.

(42) من هذه الكتب التي جعلت من الأخلاق مشكلة تعود إلى التراث نذكر على سبيل المثال: القسم الأكبر من كتب حسن حنفي، وطيب تيزيني، وفهمي جدعان، وجورج طرابيشي، ومحمد أركون، وحسين مروة، وهادي العلوي. إضافة إلى كتب: **نقد التراث** لعبد الإله بلقزيز، و**في التراث والتجاوز** لعلي أومليل، و**التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية** لجاسم سلطان، و**نظرة جديدة إلى التراث** لمحمد عمارة، و**التأويل الحداثي للتراث** لإبراهيم السكران، وكتاب **التراث والعلمانية** لعبد الكريم سروش، و**التراث وتحديات العصر** لعبد الله النفيسي، و**الأسطورة والتراث** لسيد القمني، وكتب كثيرة غيرها لا يتسع المكان لذكرها كلها.

إلى حل المشكلات السياسية والاقتصادية، لأن هذه المشاكل "تنبع"[43] من تلك الأزمة الأخلاقية. ومما يُذكَر أن تمركز هذه التيارات حول التراث وسجنها الأخلاق داخل التراث أنسياها أن تفكر في إمكانية التغيرات الكبرى أو الثورات، أو استخراج ما تسميه الفلسفة "الممكنات الموجودة في الواقع"، ولو من حيث المبدأ. كذلك، فإن هذا التيار أطاح الفلسفة برمّتها من حيث إن مهمة الفلسفة في النهاية استخلاص أخلاق العصر الذي تعيش فيه.

ننتهي إلى أن تيار أخلاق التراث يعاني ثلاث مشكلات: الأولى، أنه تخيّل الأخلاق في عصور سابقة كأنها برداديم يهيمن على الحياة العامة اليوم (أخلاق الطاعة الفارسية عند الجابري، وأخلاق التصوف والأشعرية عند حنفي، وأخلاق الشريعة عند حلاق، وأخلاق العقل عند زكي نجيب محمود ... إلخ). والثانية، اعتقاده أن العصر الحالي يعاني وجود أخلاق لا تلائمه أو أنها تساهم في تأزيمه، ولذلك فإن المجتمع العربي مهدد بأن يستمر في "لاأخلاقيته" أو أزمته الأخلاقية، إن لم يأخذ بالنماذج الأخلاقية التي يقترحها مفكرو هذا التيار: أخلاق الشريعة عند حلاق، وأخلاق "النموذج الائتماني" عند عبد الرحمن، والتخلص من أخلاق الطاعة عند الجابري. والثالثة، وهي موضوع بحثنا، أن نزعة تضخيم أخلاق التراث للأزمة الأخلاقية أدى إلى التمويه على المشكلات السياسية لعرب اليوم، من حيث تدري أو لا تدري، وإخراجها بوصفها قضايا أخلاقية حساسة كثيرًا ما تمسّ حتى العقائد الدينية؛ فالمشكلة في النهاية عند تيار أخلاق التراث لا تتعلق بالسياسة، بل في فهمنا التراث وتدبّره، أو في تحريره من سلبياته والتركيز على إيجابياته، أو "جعل تراثنا معاصرًا لنا"[44]، كما يقول الجابري.

وما يزيد الأمر تعقيدًا أن السلطات السياسية عادةً ليست مسؤولة عن أزمات الأخلاق على نحو مباشر، الأمر الذي يجعل من أخلاق التراث طرفًا في ضياع المسؤولية عن مشكلات عرب اليوم السياسية، بل إنها تميل إلى تحميل الناس العاديين المسؤولية، لأن الناس العاديين عادة هم من يُلامون على أزمات الأخلاق، حتى إن اللغة التي تُصاغ بها "أزمة الأخلاق" تقوم على صيغة المبني للمجهول، بحيث نتحدث عن وصف للأزمة وتداعياتها فحسب، من دون تحديد المسؤول عنها، أو تُبنى بصيغة الـ "نحن" الغامضة التي تحمّل الجميع المسؤولية وتلومهم من دون استثناء.

يضاف إلى ذلك أن هناك تناقضًا في علاقة الدين بالسياسة لدى تيار أخلاق التراث، لأن تمركزهم حول الأخلاق وإبعادهم السياسة (لا سيما السياسة المعاصرة) عن الأخلاق هما سياسة في حقيقة الأمر، أو نوع من تسييس الأخلاق أو جعل الأخلاق تحلّ محلّ السياسة في تحمّل مسؤولية مشكلات المجتمعات العربية، الأمر الذي يخفف كثيرًا من الضغوط على السياسيين ويجعلهم في حلّ من أيّ مسؤولية تجاه المجتمعات التي يحكمونها.

(43) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 24.

(44) الجابري، ص 17.

يمكننا هنا أن نستخلص أسطورتين من اختزال الأخلاق في السياسة في الفكر العربي المعاصر:

- **الأولى: أسطورة الأخلاق الثابتة**

نقصد بذلك تناول الأخلاق بوصفها قيمًا تميل إلى الاستمرار والثبات وغير معنيّة بالتغيرات في المجتمع، بل إن المجتمع هو الذي عليه أن يتكيّف مع النظام الأخلاقي المديد؛ أي إن الأخلاق تبلغ من العراقة والقدم مكانة تجعل من السياسة والمجتمع مجرد تابع لها. لذلك، نجد أن وائل حلاق يرفض التغيرات السياسية (دخول الدولة الحديثة إلى العالم العربي) التي أدت إلى تغيرات في أخلاق المجتمع العربي في بدايات القرن العشرين، والحل عنده يتمثّل في رفض تلك التغيرات السياسية، لتعود الأخلاق العربية الإسلامية إلى سابق عهدها، من دون أن يلحظ أن الأخلاق هي جزء من تلك التغيرات في نهاية الأمر؛ فالفضائل الأخلاقية تابعة للمجتمع والتاريخ، ومتغيرة من زمن إلى آخر، ولا معنى للحديث عن أخلاق مطلقة عابرة العصور، وفق ما يبيّن ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre في كتابه المشهور **بعد الفضيلة**[45]، وحتى تشارلز لارمور Charles Larmore يذهب إلى أن لكل عصر أخلاقه، وأنه مثلما قامت العصور القديمة بتشكيل الأخلاق القديمة، فإن الحداثة هي التي قامت "بتشكيل تفكيرنا الأخلاقي بطريقة أساسية"[46]، في العصر الحديث. ويذهب تشارلز مارغريف تايلور Charles Margrave Taylor إلى أن هناك ما يسميه بـ"النظام الأخلاقي" الذي ينشأ في كل عصر من العصور[47]. أما أخلاق التراث، فلا ترى أن الأخلاق في نهاية الأمر "نسبية"، وتختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، أو "تعددية" تراعي اختلاف البشر وتنوعهم في التعامل مع مفهوم الخير، ولذلك تجدها تكوِّن نماذج أخلاقية ثابتة ونهائية، بحيث تفسّر التغيرات في المجتمعات بأنها انحراف عن ذلك النموذج، ولا بد من إعادة المجتمع إلى ذلك النموذج حتى تتحقق الأخلاق، سواء أكانت أخلاقًا تراثية أم أخلاقًا صوفية أم أخلاقًا تستند إلى ممارسات الفقهاء للتشريع في عصور محددة. هذا يعني وضع الأخلاق فوق السياسة أو قبل السياسة، من حيث إن السياسة تتشكل وتعمل وتتبع تلك النماذج الأخلاقية الطويلة الأمد، ما يؤدي إلى طمر السياسة في الأخلاق، وهو طمر تستفيد منه، كما ذكرنا قبل قليل، كل سلطة تريد أن تبرّئ أو تحيّد نفسها من مشكلات المجتمع وهمومه.

- **الثانية: أسطورة أن "الناس مسؤولون عن الأزمة الأخلاقية"**

أكثر من يلحّ على هذه السردية هو الإسلام الدعوي والرسمي، إضافةً إلى نخب فكرية ذات نزعة تطهّرية كثيرًا ما تجعل من الناس العاديين السبب الرئيس للمشكلات كلها. لعل هذا ما يفسّر قلب تلك الفئات التفكير الأخلاقي من التفكير في كيفية تحقيق العدالة والمساواة في المجتمع إلى سيل

(45) ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 70.

(46) تشارلز لارمور، **أخلاق الحداثة**، ترجمة مايكل مدحت يوسف (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2022)، ص 30.

(47) تشارلز تايلر، **منابع الذات: تكوين الهُويَّة الحديثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، ص 42.

هائل من المواعظ والتوجيهات الوصائية. وضمن هذا السياق، يتصدر المشهد الثقافي الدعوي مقولة: "كما تكونوا يولى عليكم". تعد هذه الأسطورة من مخلّفات الثقافة التراتبية التي تنتمي إلى ما قبل عصر الحداثة، حيث يحمّل الناس العاديون من الفئات المجتمعية الدنيا (وليس السلطة السياسية أو الدينية) السبب في أنواع الشرور والمصائب والتراجع الأخلاقي، بينما تُبرَّأ الفئات العليا من تلك الشرور. لذلك، نجد أن أخلاق المروءة عند الجابري خاصة بأسياد العرب ووجهائهم، لا العوام منهم. مثلما لا يفسّر عادل العوا تراجع اهتمام العرب بالكرامة إلا بالعودة إلى الناس أنفسهم. أما طه عبد الرحمن فيؤكد أن إبعاد الناس من السياسة أمر جوهري في الأخلاق الإسلامية، على الرغم من أن السياسة الحديثة مرتبطة بالناس العاديين بوصفهم شركاء فيها، وحتى فرنسا القرن الثامن عشر كانت تنظر إلى الفقراء على أنهم "أشرار" أو لاأخلاقيون ومصدر خطر أخلاقي على المجتمع، وفق ما بيّن ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984) بحرفية عالية[48].

على هذا المنوال، عزفت نخب ثقافية عربية واسعة وحمّلت عرب اليوم مسؤولية التراجع الأخلاقي المزعوم، حتى إنه يمكن رصد خطاب واسع الانتشار من قِبَل الرؤساء العرب يصفون فيه مواطني دولهم بأنهم مبذّرون أو كسالى، وأنهم السبب في انتشار الرشوة والتسيب والفساد، وأنهم لم يرتقوا إلى المستوى الحضاري والأخلاقي المطلوب. أما الدعاة، فيكثرون من وصف العربي بصفات أخلاقية فردية غير حميدة، ويشتكون دائمًا من تراجع التراحم والوفاء وانحدار قيم الصدق والأمانة وبر الوالدين بين الناس، حتى إنهم يُرجعون التراجع الأخلاقي والحضاري في المجتمع إلى تلك الأخلاق الفردية غير الحميدة، في عملية فصل واضحة بين أخلاق الناس وأوضاعهم السياسية وظروفهم الاقتصادية. وهناك خطاب إسلامي انتشر بعد عام 2016 يُرجع فشل الثورة السورية إلى أن السوريين "لاأخلاقيون" ولا يحبّ بعضهم بعضًا، أو أنهم متهاونون في واجباتهم الدينية، فعاقبهم الله على ذلك التهاون. وعلى العموم، هناك خطاب واسع الانتشار في الثقافة العربية يحاول توجيه الثقافة الشعبية لتحميل أخلاق الناس العاديين مسؤولية أيّ مشكلة تظهر في المجتمع. يذكر أن ثقافة ما قبل عصر الحداثة كانت، بصورة عامة، تنظر هكذا إلى الناس العاديين، غير أنه مع عصر الحداثة تغيرت الصورة كثيرًا، وبات الإنسان الفرد يحظى باحترام كبير، بغضّ النظر عن أصله أو طبقته أو وضعه الاجتماعي؛ الأمر الذي أدى إلى تراجع أخلاق الشرف والفروسية لصالح أخلاق المساواة والعدالة. على ذلك، يمكننا وصف أخلاق التراث بأنها أخلاق ليست حداثية، من حيث إنها بقيت تدور في فلك تراتبية العصور الوسطى، ولا تعطي الإنسان العادي المكانة التي حازها في الحداثة السياسية.

ثانيًا: الأخلاق والتراث والحداثة

قلنا إن الارتباك الثاني في الفكر العربي المعاصر يتمثل في الاعتقاد أن هناك أزمة في العلاقة بين ثلاثي الأخلاق والتراث والحداثة، ومفادها أن أخلاق عرب اليوم عليها أن تختار بين التراث والحداثة، وأن

(48) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 67–88.

هناك تعارضًا كاملاً بين الخيارين، وليس هناك من خيار آخر، طبعًا مع وجود تنويعات أخرى تحاول التوفيق بين التراث والحداثة. سنقتصر في هذا المحور على تصورات مختلف التيارات الأخلاقية العربية للحداثة الغربية، وهي مواقف تضخّم العداء بين عصري الحداثة والتنوير الغربيّين وبين الدين، سواء عند المفكرين العرب الرافضين للحداثة الغربية أم عند المتحمسين لها. فيما يخص الرافضين، نجد أن تيار أخلاق التراث يرى أن على العرب أخذ أخلاقهم من تراثهم وشريعتهم ومذاهبهم الدينية لا من الأخلاق الغربية، لأنه يرى أن هناك تعارضًا بينهما، إلى درجة أن الحداثة من طينة مختلفة كليًا عن تراثنا. يُعد كل من حلاق وعبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري (1938–2008) وحنفي، من أكبر ممثلي هذا التيار، ويُعد نقد أخلاق الحداثة واتهامها بالمادية والشهوانية والعنف والانحلال الأسري والفردانية المفرطة وتشييء الإنسان وتضخم النزعة الاستهلاكية، من أهم النقاط التي يسجلها هؤلاء على الحداثة، حتى إن حلاق يرى أن الحداثة تعاني "مأزقًا أخلاقيًا" يتمثل فيما يسميه "مشكلات الحداثة الأخلاقية"[49] التي تتلخص في أن الدولة الحديثة، وهي ظاهرة حداثية أوروبية، هي سبب الشرور كلها[50]، فالدولة باختصار: "مشروع الدمار"[51]. هذا الدمار ناتج من أن الدولة أصبحت كائنًا لاأخلاقيًا، عندما فصلت بين الأخلاق وباقي مجالات الحياة، من اقتصاد وعلم وقانون وما إلى ذلك، من جهة[52]، مثلما استبدلت منذ عصر التنوير على نحو خاص "الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي، بأخلاق نقدية عقلانية قدمت كأساس لحضارة كونية"[53]، من جهة أخرى. يشاركه عبد الرحمن هذه النظرة بتأكيده أن أخلاق الحداثة غارقة في الماديات والشهوانيات والفردانية المفرطة، وأنها "تدهرنت"؛ أي فصلت الأخلاق عن الدين، وتعلمنت؛ أي فصلت السياسة عن الدين منذ أيام هوبز وعصر التنوير[54]، من دون أن ننسى المسيري الذي يشتكي من تحول دولة الحداثة الغربية إلى نوع من "المرجعية الأخلاقية"[55] للمجتمع وكل شيء، على الرغم من أنها كائن مادي يتعامل مع البشر بوصفهم أرقامًا، والأسرة بوصفها مدجنة، والإنسان بوصفه كائنًا بيولوجيًا لا أكثر.

أما التيار المتحمس للحداثة، فيرى أن علينا الأخذ بالحداثة السياسية والأخلاقية، إن أردنا اللحاق بالركب الحضاري، ويُعد كل من طه حسين (1889–1973) والعظمة وجورج طرابيشي (1939–2016) وعادل ضاهر وعدد من مناصري الليبرالية والماركسية من الممثلين الرئيسين لهذا التيار. تتمثل أطروحة هذا التيار في أن للحداثة أدواتها ومبادئها العلمانية والعقلانية التي لا بد من أخذها بصورة كاملة حتى تتحقق عندنا، وأن التراث قد انتهى دوره وعلينا نسيانه، بل لا بد من التصدي لما فيه من عناصر

(49) حلاق، ص 26.

(50) المرجع نفسه، ص 34.

(51) المرجع نفسه، ص 35.

(52) المرجع نفسه، ص 36.

(53) المرجع نفسه، ص 40.

(54) طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 29.

(55) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج 1 (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 308.

لاعقلانية، فضلاً عن ثقافته الساعية للهيمنة. فالنزعة التراثية – عند العظمة – ليست أكثر من "زرع وهم الاستمرار مع ماضٍ انقطع"، ولا نهوض من دون علمانية عنده، لأن العلمانية هي الشرط الأساسي للنهوض والديمقراطية[56]. أما طرابيشي، فيؤكد أنه لا بد من التوقف عن النظر إلى العلمانية على أنها "إشكالية مستوردة"[57]، والعمل على تجذيرها في الثقافة العربية المعاصرة، وأن التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية"[58].

أما ضاهر (أستاذ الفلسفة في الجامعات الأردنية) فلديه موقف مركب من الحداثة الأخلاقية. فهو ينتصر للأخلاق المعيارية، التي تقول إن العقل العملي هو معيار الأخلاق، إلا أنه يركّز على أن الإنسان كائن اجتماعي أولاً، وأن الأخلاق بالنسبة إلى الإنسان "عنصر مكون لاجتماعيته"[59] ثانيًا، وهو بذلك ينتصر لأرسطو الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون أخلاق، لأنه كائن اجتماعي قبل أن يكون كائنًا عقلانيًّا. ولذا، نجده لا يعوّل كثيرًا على أخلاق التراث، وأكثر من ذلك يعتبر أنه لا بد من إخضاعها لتحليل عقلي صارم يبعدها عن محاولات "تسييس الدين" التي يرفضها ضاهر. حتى الفلسفة التي تتحدد عنده في "نقد أخلاقي للمجتمع"[60] تُبيّن لنا أن عرب اليوم يحتاجون أكثر ما يحتاجون إلى العلمانية المقامة على أسس فلسفية. فالأصل في الحداثة الغربية عند ضاهر هي العلمانية والعقلانية والنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا يحتاج إلى الأخلاق.

غير أن هذا الإلحاح على فهم أخلاق الحداثة (سواء من قِبل الرافضين أم المناصرين)، بوصفها أخلاقًا على الضد من التراث الديني، يبدو مبالَغًا فيه في الحالتين. فالحداثة الغربية لم تضع اجتثاث الدين والتراث مهمةً محورية لها، مثلما أنها لم تتمركز حول فصل الأخلاق عن الدين، ولا سيما أن أهم فلاسفة الغرب اليوم، وحتى بعض اللاهوتيين الغربيين، أصبحوا مقتنعين بأن التناقض بين الدين والحداثة ضُخِّم كثيرًا في التاريخ الغربي، وإذًا، ليس بالضرورة أن يدفع الفكر العربي الأخلاقي المعاصر ثمن سردية ذلك التضخيم، خاصةً إن علمنا أن حصر النقاش في ثنائية الدين والحداثة يُفضي إلى تجاهل الأخلاق، بوصفها تظهر في المجتمع من داخله وفي أثناء تفاعل الناس فيما بينهم، وأن الفلسفات والشرائع الدينية ترافق الأخلاق، تحليلاً وفهمًا وتنظيمًا وتعديلاً أكثر مما تُنشئها.

لقد بيّنت دراسات عزمي بشارة وتايلر ولارمور ويورغن هابرماس Jürgen Habermas وكارل شميت Carl Schmitt (1888–1985) ونادر هاشمي وغيرهم أن تصوير الحداثة على أنها صراع شرس من أجل اجتثاث الدين من المجتمع والسياسة، وإنشاء الأخلاق بعيدًا من الدين، قد يكون تصويرًا متخيّلاً ومُبالغًا فيه، وهو نوع من السرديات التي لا بد من مراجعتها، حتى إن أعلام عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الذين عُدّوا أكثر راديكالية في المطالبة بفصل الأخلاق عن الدين تبيّن أنهم كانوا توفيقيين بين

(56) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 338–339.

(57) جورج طرابيشي، **هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية** (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 9.

(58) جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ط 3 (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 9.

(59) عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل** (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990)، ص 37.

(60) المرجع نفسه، ص 12.

العقلانية والدين، وبين الأخلاق الوضعية والدين. يبدو أن تغيّر طريقة مقاربة الأخلاق من كونها قيمًا أعطاها الله لنا، وما علينا سوى طاعتها وفهمها بالطريقة التي يحددها رجال الكنيسة، إلى النظر إلى الإنسان العادي بوصفه هو من عليه أن يتأوّل تلك القيم التي وضعها الله فينا ضهور الضمير، ويطبّقها بطريقته الخاصة (النتيجة التي انتهى إليها الإصلاح الديني الغربي)، جعل كثيرًا من أصحاب التوجه المحافظ يبالغون في الأمر، وينظرون إلى الطريقة الجديدة على أنها انقلاب على الدين، في حين أن الانقلاب كان على هيمنة رجال الدين.

وإن عدنا إلى جون لوك John Locke (1632–1704) مثلاً، وهو أحد الذين أثّروا كثيرًا في عصر التنوير، نجد أنه بقي يعتقد أن الله هو الذي وضع القانون الطبيعي، وأن مهمة العقل الإنساني أن يهتدي به ويُدرك أبعاد إرادة الله وماذا يريد من البشر، وأن أصل الأديان يعود إلى أن الإنسان وحده لا يستطيع أن يدرك غايات الحياة والخلق، ولذلك أتت الأديان لترشده، على الرغم من أنه، أي لوك، يعطي دورًا مهمًا للّذة والمنفعة في حياة البشر[61]. يمكننا أن نقول مثل ذلك عن هوبز الذي جعل الضمير مصدرًا للأخلاق و"غريزة" وضعها الله فينا، في الوقت نفسه. فالضمير عند هوبز مُقام على أساس "إملاءات العقل" المرسلة، وهي "كلمة الله الذي يملك الحق بإمرة كل الأشياء"[62].

يذكر أن شميت وتايلر وهاشمي وعددًا من اللاهوتيين يقولون أكثر من ذلك، لأن الحداثة وعصر التنوير من قبلها هما – وفق سرديتهم – استمرار واضح للإصلاح الديني، وليس على الضد من الدين. وحجّتهم في ذلك أن غالبية المفاهيم الحداثية هي في الأصل مفاهيم دينية، وأن الحداثة يمكن أن تُفهم أيضًا على أنها مجرد "مسيحية معقلنة"[63]، بل إن شميث يذهب إلى أن الفكر السياسي والأخلاقي الغربي مليء بالمفاهيم ذات المنشأ الديني؛ فالدستور هو تشبّه بالكتب المقدسة، ومحاربة اللاعقلانية التي تميّز بها عصرا التنوير والحداثة هي امتداد لمحاربة السحر والشعوذة في المسيحية، والبحث عن قوانين تسيّر الطبيعة هو من تجليات فكرة إرادة الله في العالم، وما التشريع الحديث سوى محاكاة لمفهوم الشريعة في الأديان[64]، لينتهي إلى أن "مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة"[65]. ذلك بعكس ما ذهب إليه عبد الرحمن من أن الحداثة قامت على الفصل بين الأخلاق والدين كليًا والقطع مع عصر الإصلاح الديني[66]، وعلى العكس ما ذهب إليه طرابيشي

(61) تايلر، ص 358.

(62) هوبز، ص 165.

(63) تايلر، ص 355.

(64) كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانيا الساحلي وياسر الساروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 49–46.

(65) المرجع نفسه، ص 49. يضاف إلى ذلك أن هناك عددًا كبيرًا من الكتب والدراسات تميل إلى مثل هذا التفسير الذي يجعل من عصرَي التنوير والحداثة امتدادًا لعصر الإصلاح الديني لا مناهضَين له كليًا. ومن هذه البحوث نذكر: مايكل ألين جيلسبي، **الجذور اللاهوتية للحداثة**، ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود (بيروت: دار جداول، 2019)؛ ينظر: نجيب جورج عوض، "العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني"، **تبين**، مج 12، العدد 45 (2023).

(66) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص 28.

وطه حسين أيضًا من ضرورة أن نقطع مع التراث. حتى الهيرمينوطيقا الحديثة والمعاصرة، منذ فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768–1834)، حتى هانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900–2002)، ليست أكثر من محاولات متلاحقة لعقلنة المسيحية، وجعلها أقرب إلى روح الحداثة، عبر التركيز على دور الذات في تأويل النصوص الدينية والالتفات إلى رسالة المسيحية الخلاصية، بعيدًا من المعاني الحرفية للنصوص المؤسسة. في هذا السياق، يبيّن ريكور أن الهيرمينوطيقا الحديثة في حقيقتها ليست أكثر من تقريب بين إله المسيحية وإله الفلاسفة و"توليد صورة المعنى الإجمالية"[67] للكتب المسيحية واليهودية المقدسة، حتى إن نادر هاشمي يتحدث عن "دور الدين في تطور الديمقراطية الليبرالية في الغرب"[68]، وإمكانية أن يحدث مثل هذا في العالم العربي وإيران (ملخص مشروعه الفكري)، ما يتفق وطريقة جون لوك في تحديث اللاهوت السياسي.

يُذكر أن تايلر يجادل أيضًا بأن الدولة العلمانية لم تكن يومًا موجّهة ضد الدين، وأن الشعور بأن "إرادة الله" موجودة خلف الكون والحياة هو شعور مشترك بين العلمانيين والمتدينين على السواء، وأن العلمانية لم تكن تعني أكثر من أن للبشر الحق (بالتساوي) في التدين وعدم التدين (كل الخيارات مفتوحة)، بل إن العلماني وغير العلماني لا غنى لهما عن الشعور الداخلي بالدين، لأن الدين هو ما يمنح الناس "الشعور بالامتلاء" الذي يحتاج إليه كل إنسان لإضفاء "معنى" على حياته[69]، حتى إن نسبة المتدينين في دولة علمانية عريقة من مثل الولايات المتحدة الأميركية تبلغ اليوم نحو 90 في المئة[70].

أما بشارة، فيوضّح أن هناك التباسًا واضحًا في فهم العلاقة بين العلمانية والحداثة والدين، ومن الضروري فهم العلمانية الغربية عبر وضعها في إطار الصراع على السلطة وازدياد قوة الدولة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لا في سياق الصراع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية[71]، لأن الصراع الديني – السياسي كان مجرد أداة في حلبة صراع أكبر، وأنه مجرد وسيلة وليس غاية في ذاته، وهو يدور في فلك صراعٍ يسميه بشارة بـ "تغلّب منطق الدولة"[72]، في تلك المرحلة من تاريخ أوروبا. وبناء عليه، لا يمكن التعامل مع ظهور العلمانية في أوروبا إلا في إطار ربطها بأجواء سياسية كانت ترى "أن المسألة لم تعُد تتعلق بواجب تأسيس الديانة، بل بواجب تأسيس الدولة" وأن تنوع الآراء والعقائد أمر

(67) بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 92.

(68) نادر هاشمي، **الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية**، ترجمة أسامة غاوجي ومازن أبو رمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 75.

(69) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 13–18.

(70) فرنسوا غوفان، "حوار مع الفيلسوف تشارلز تايلر"، ترجمة عبد الستار الجامعي، **مدارات**، العدد 31 (2018)، ص 46.

(71) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 303–304.

(72) بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 410.

لا يهدّد الدين والدولة، على أن يكون الولاء للدولة متقدمًا على الولاء للدين أو المذهب[73]، من دون أن يعني ذلك أيّ توجّه عدائي تجاه المذاهب الدينية بوصفها دينًا.

إن سلكنا طريقنا وفق تحليل بشارة إلى نهايته، يمكننا أن نستنتج أن تضخّم مشكلة العلمانية في الفكر العربي المعاصر قد يعود إلى أمرين: الأول أن هذا الفكر غير مقتنع بالدولة العربية من أساسها، ولذلك تجده يقدّم قضية الانتماء الديني على الدولة، ويقارب مشكلات العربي المعاصر من موقع إشكالية العلمانية التي هي إشكالية زائفة من أساسها، لأن العلمانية متحققة على أرض الواقع العربي منذ عقود، إن فهمنا العلمانية كما هي في التاريخ بعيدًا من سرديات التضخيم؛ أي بوصفها إقامة الدولة ذات الأدوات والمؤسسات المدنية وليس الدينية. أما الأمر الثاني فهو أن أخلاق التراث عمومًا تخشى العلمانية والحداثة، لأنها تعتقد أنهما ستزيحان الدين من الحياة العامة بصورة كاملة[74]. لذلك، يمكننا القول إنها أخلاق ناتجة من فهم خاطئ ومضلّل للحداثة، أو فهم متصلب يركّز على الأيديولوجيا على حساب السوسيولوجيا، أو يركّز على الكلي الاختزالي على حساب الجزئي اليومي.

عمومًا، ننتهي إلى أن هناك مشكلتين تعانيهما تصورات تيار أخلاق التراث:

- **الأولى**، تصورها للأخلاق بوصفها نموذجًا عابرًا للمجتمعات؛ أي إنها تعتقد أن الأخلاق نموذج مثالي يأتي إلى المجتمع من مكان آخر خارجه (التراث أو الحداثة)، ولذلك فهي تُهمل دراسة المجتمع والإنسان بوصفه هو من يُنشئ أخلاقه، وأن العوامل الأخرى عوامل مؤثرة، ولكنها ليست مُنشئة للأخلاق في نهاية الأمر. وهذا لا يجعل ذلك التصور يتجاهل السياسة بوصفها من مصادر الأخلاق فحسب، بل يتجاهل "الحس المشترك" للناس والثقافة السياسية المتداولة أيضًا، وما يتضمنه المجتمع من إمكانات وإكراهات تعيد تشكيل حتى نماذجها المثالية.

- **الثانية**، عدم الربط بين المبادئ والأساليب أو بين النظرية والتطبيق: فهي تصورات لا تأتي إلى مسألة كيفية تحقق تلك النماذج النظرية الأخلاقية في أرض الواقع، والمعوقات التي تمنع ذلك، وسبب حياد المجتمع المعاصر في سورية والعراق والمغرب مثلاً عن مثل تلك النماذج ومبادئها. إن سبب ذلك بسيط ويعود إلى أنها تقارب الأخلاق عبر نماذج مثالية تتجاهل الواقع الحالي، وفق طريقة أفلاطون عندما بنى عالم المثل غير الواقعي، فالجابري مثلاً، على الرغم من أنه يؤكد أن أخلاق الطاعة ظهرت في القرون الأولى من الحضارة الإسلامية بتأثر من الثقافة الفارسية، فإنه لا يشرح لنا سبب استمرارها في تلك القرون كلها، وعدم تأثر الأخلاق العربية المعاصرة بثقافات خارجية أوروبية تفاعلت معها بطريقة أكثر حيوية من تفاعلها مع أخلاق الطاعة الفارسية؟

(73) المرجع نفسه، ص 124–125.

(74) يذكر أن كارين آرمسترونغ تتبنى هذا التفسير، وترى أن المبالغة في الخوف على أخلاق التراث والدين عمومًا تعود إلى "خوف" بعض النخب التراثوية من أن الحداثة ستؤدي إلى نهاية الدين من العالم، وأن ذلك ينطبق على النخب اليهودية والمسيحية والإسلامية. ينظر: كارين آرمسترونغ، **النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ترجمة محمد الجورا (دمشق: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 391.

حتى طه عبد الرحمن لا يشرح لنا سبب عدم أخذ الأخلاق الائتمانية طريقها إلى العربي المعاصر، ولا سيما أنها أخلاق زهدية تصوفية يعرفها العرب جيدًا منذ أكثر من ألف عام.

ثالثًا: حول تهمة انغلاق "عرب اليوم" أخلاقيًا

الارتباك الثالث الذي أشرنا إليه في المقدمة هو الاختلافات الكبيرة بين كل من "عرب اليوم" من جهة، والنخب السلطوية والدينية والثقافوية العربية والمستشرقين من جهة أخرى، حول تصورهم بشأن مضمون الأخلاق السياسية لسكان المنطقة العربية. الصورة النمطية لأخلاق عرب اليوم السياسية صورة سلبية عمومًا، فالشارع العربي/ الإسلامي متّهم دائمًا بأنه يعاني تراجعًا أخلاقيًا (فرضية التراجع الحضاري سببه التراجع الأخلاقي)، وأنه لا يؤمن بالديمقراطية (الشعب العربي غير مستعد للديمقراطية وعلينا الانتظار)، وأنه سلبيّ في المشاركة السياسية ويميل إلى الطاعة والخضوع (يعتقد أنه لا جدوى من المشاركة السياسية، أو ليس له أيّ تأثير في السلطة السياسية)، وأن للمجتمع وقيمه سيطرة شبه مطلقة على الفرد (النزعة الجماعاتية). يُضاف إلى ذلك أن الأحاديث التي تتناول التراجع الأخلاقي على مستوى العائلة والقبيلة والحارة والجيران ومكان العمل والمثقفين ورجال الدين وممثلي السلطة السياسية، وتشمل الأخلاق الفردية غير الحميدة من قبيل تراجع قيم الوفاء والثقة والأمانة والتراحم، تكاد تملأ "الفضاء العربي العام"، فالكل يشتكي من ذلك التراجع: الآباء والأمهات والمعلمون والفلاحون والموظفون وخطباء المساجد يوم الجمعة والمثقفون وحتى رؤساء عدد من الدول العربية.

هناك تفسيران يتنافسان في تعليل ذلك التراجع الحضاري/ الأخلاقي: سنطلق على الأول مسمى "مشكلة الأخلاق قديمة"، والثاني "مشكلة الأخلاق طارئة".

1. مشكلة الأخلاق قديمة

يرى هذا التيار أن التراجع الأخلاقي اليوم يعود إلى الماضي، ويميل أصحاب هذا التفسير إلى اتهام الفرد العربي بأنه مستكين، أو متطرف، أو فوضوي، أو متشرّب أخلاق الطاعة، أو لا يؤمن بالحرية، ولا تحرّكه سوى المشاعر الدينية والقومية، أو غير مهتم بحقوق الإنسان والعدالة والمساواة، لأن تاريخ المنطقة وثقافتها يعانيان منذ زمن بعيد أمراضًا أخلاقية؛ فالجابري يفسّر التراجع الحضاري لعرب اليوم بأخلاق الطاعة التي تعانيها المنطقة العربية وإيران منذ مئات السنين، وطرابيشي يفسره باستقالة العقل من التراث الإسلامي، والتيار السلفي يعتقد أن أخلاق التصوف التي سيطرت على الفضاء العام منذ زمن ليس بالقصير هي السبب في تراجع التزام المسلم "أخلاق الإسلام الصحيحة". وعمومًا، لسردية "مشكلة الأخلاق قديمة" عدة تنويعات في شرحها المشكلة الأخلاقية/ السياسية في العالمين العربي والإسلامي.

أ. سردية "العنف"

المقصود هنا ادّعاء تجذر طابع العنف في الحضارة الإسلامية عمومًا والإسلام السياسي المعاصر خصوصًا (صمويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927–2008) وبرنارد لويس

Bernard Lewis (1916–2018)). ويختزل هؤلاء الإسلام والمسلمين، في نهاية الأمر، بأنهم ليسوا أكثر من دعاة للعنف والحروب، فهم عند لويس ليسوا من الذين يمكن أن "تتحول سيوفهم إلى سكك محراث، ورماحهم إلى مناجل"[75]، وفق ما تقول الأناجيل. وهي سردية ليست علمية من حيث إن العلوم المعاصرة تربط بين العنف والظروف الاجتماعية والسياسية، ولا وجود لرابط بين العنف والأديان أو الأيديولوجيات، فتأثير الأديان يكون عادة متغيرًا تابعًا، وليس مستقلاً.

ب. سردية "المسلم غير الفاعل"

تقول هذه السردية بسيطرة أخلاق الطاعة على أخلاق العرب والمسلمين، الأمر الذي يتمثل في صيغتين: الأولى يمثلها لويس وإرنست غيلنر Ernest Gellner (1929–1995)، وتنظر إلى المسلمين على أنهم كائنات لاتاريخية تعيش في عوالم مسبقة وتستكين إلى الماضي، وتنظّم حياتها وفق دين الإسلام الذي يفترض "وجود مجموعة من القواعد الأزلية والمنزّلة، وهي قواعد مستقلة عن إرادة البشر وتحدد النظام الصحيح للجميع"[76]. إنها سردية تقلّل من قدرة المسلمين على إدارة حياتهم وتغييرها، مثلما تستجر نموذج ابن خلدون (732–808هـ/ 1332–1406م) الذي يجعل التاريخ يدور حول نفسه. أما الصيغة الثانية، ويمثّلها الجابري وحنفي وطرابيشي، فترى أن أخلاق الطاعة مسيطرة بصورة كبيرة على التاريخ الإسلامي والعربي، غير أنهم لا ينظرون إلى أخلاق الطاعة على أنها قضية ثقافية جوهرانية خارج التاريخ، وفق ما يذهب إليه برنارد لويس وإرنست غيلنر وعدد من أنصار التفسيرات الأنثروبولوجية والإثنية والثقافوية.

ج. سردية "المسلمون لا يميزون بين الدين والدولة"

وهي سردية منتشرة في أوساط المستشرقين، ومن أكثر من يلحّ على هذه الفكرة اليوم شادي حميد الذي يصفها بـ "الاستثنائية الإسلامية"[77]، وكذلك برنارد لويس الذي قال إن المسلمين لا يفرّقون، منذ نشوء الإسلام حتى اليوم، "بين الحقيقة الدينية والسلطة السياسية"[78]، وأنه ليس لديهم آية تقابل آية "تسليم ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وهم لا يؤمنون بفكرتها[79]. غير أن هذه السردية تغفل عن أنه حتى الحضارة الأوروبية لم تكن تفصل بين الكنيسة والدولة في عصور ما قبل الحداثة. وما يلفت الانتباه هنا هو تغاضي لويس عن حقيقة أن الدول الحديثة، بوصفها تمثل كل الناس وتضمن حقوقهم

(75) برنارد لويس، **أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس**، ترجمة حازم مالك محسن (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2013)، ص 144.

(76) إرنست غيلنر، **المجتمع المسلم**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار المدى الإسلامي، 2005)، ص 17.

(77) له كتاب عنوانه: **الاستثنائية الإسلامية: كيف يعيد الصراع على الإسلام تشكيل العالم**، ترجمة صلاح حيدوري، مراجعة خالد بن مهدي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018). ملخص كتابه هذا أن هناك علاقة فريدة بين الإسلام والسياسة ليست موجودة في الثقافات الأخرى، وأنه لا يمكن معالجة أوضاع السياسة والأخلاق السياسية في العالم العربي من دون الانطلاق من هذه الفرادة، حتى إن كتابه ينتهي إلى عدم جدوى اتباع طريق الحداثة الأوروبية في العالم الإسلامي. وهو في هذه النقطة يتفق مع وائل حلاق، ولكن من منطلق مختلف تمامًا.

(78) لويس، ص 46.

(79) المرجع نفسه، ص 45.

وتسمح للجميع بالمشاركة في السياسة، أمر مرتبط بظهور العصور الحديثة ودولتها وهو ما لم يكن موجودًا قبلها[80]. من ثم، فإن هذه السردية لا تركّز على الفوارق بين الدولة التقليدية العائلية والعصبية وبين الدولة الحديثة، وتريد من المسلمين التمييز بين الدين والدولة (بالمعنى الحديث) على الرغم من انعدام مثل تلك الدولة الحديثة أصلاً في العصور الإسلامية الأولى والعالم القديم عمومًا.

د. سردية "سيطرة الكيانات الاجتماعية على الفرد"

وهي سردية تتّهم العربي بأنه ليس لديه شخصية أو رأي تجاه الكيانات الاجتماعية والدينية التي ينتمي إليها، وأنه متعصب دائمًا إما إلى طائفته أو عشيرته. ويُعد كل من غيلنر ومكسيم رودنسون Maxime Rodinson (1915–2004) وغالبية الأنثروبولوجيين، وعدد كبير من المفكرين العرب المهتمين بهاتين الظاهرتين، من أكثر المردّدين لهذه السردية. يذكر هنا أن الحراك الشعبي في العراق ولبنان في عام 2019 مثلاً، بيّن أن الانتماء الطائفي ليس له حضور كبير لدى المحتجين، وأنه، في حال وجوده، ناتج من التسييس أكثر من كونه ظاهرة راسخة، وهي النتيجة التي انتهى إليها بشارة وآصف بيات في كتاباتهما حول الطائفية. هذا الأمر ينطبق حتى على العشائرية، فقد بيّنت الثورة السورية مثلاً أن خيارات أبناء العشائر ومواقفهم السياسية من الثورة لم تكن تهتمّ بالانتماء إلى العشيرة، وأن غالبية العشائر انقسمت أفقيًا لا عموديًا، بمعنى أن أبناء العشيرة الواحدة انقسموا بين مؤيد للثورة ومعارض لها، لا على أساس الانتماء العشائري، بل على أساس شخصي بحت، وأن هناك شيوخ عشائر لم يستطيعوا فرض رأيهم السياسي حتى على أولادهم، ما يعني أن العشيرة اليوم ليست كيانًا سياسيًا بقدر ما هي مجرد كيان ثقافي اجتماعي يكنّ الناس له التقدير والاحترام، ويحرصون على المشاركة والتضامن مع أبناء عشائرهم من دون أن يكون له أيّ تأثير في خياراتهم السياسية[81].

أنتهي من مناقشة هذه السردية إلى أن الأخلاق السياسية عند عرب اليوم أقرب إلى أخلاق الحداثة من أخلاق التراث من زاويتين على الأقل: الأولى، أن أخلاق الحداثة تقلل من أهمية التراتبية الاجتماعية، وتدفع الفرد إلى التحرر من مختلف سلطات الكيانات الاجتماعية، وتسعى لإيجاد علاقة متوازنة بين الفرد والمجتمع، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر. أما الزاوية الثانية فهي أن أخلاق الحداثة تهتم بالأخلاق بوصفها جزءًا من الحياة اليومية ومشاغل الناس الاجتماعية، ولم تعُد تهتم كثيرًا بالأخلاق بوصفها تفكيرًا مثاليًا أو تأمليًا، ودليلنا على ذلك أن شعارات الربيع العربي كانت أقرب إلى اليومي والحداثي منها إلى الأيديولوجي والتراثي، وتعكس ذلك التحول[82].

---

(80) بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 2، ص 410.

(81) حول تراجع دور العشيرة في الأخلاق السياسية للعربي، ينظر: رشيد الحاج صالح، "العشائر والثورة السورية: الأدوار والإمكانات"، **مجلة قلمون**، العدد 5 (2018).

(82) صدرت عدة دراسات حول الشعارات التي أطلقها الربيع العربي، وكلها تكاد تُجمع على أنها شعارات حداثية تضع الحرية والديمقراطية والعدالة في أولوية اهتمامات عرب اليوم، مثلما كانت شعارات تعكس تراجع الأيديولوجيا وتقدّم الهموم اليومية والمعيشية. من هذه الدراسات نذكر: نادر سراج، **مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛ كمال مغيث، **هتافات الثورة المصرية ونصوصها الكاملة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2014)؛ سعيد العوادي، **البلاغة الثائرة: خطاب الربيع العربي، عناصر التشكل ووظائف التأثير** (بغداد: دار شهريار، 2017).

2. مشكلة الأخلاق طارئة

يرى أصحاب هذه السردية أن التراجع الأخلاقي جديد وطارئ حلّ على المجتمع (وائل حلاق، الإسلام الدعوي، المسيري، وغير هؤلاء). وغالبًا ما يكون الحديث عن الأجيال الجديدة من حيث إنها لم تعُد تلتزم بالقيم الأخلاقية التراثية (الإسلام الدعوي)، أو الحديث عن الأوضاع الجديدة بوصفها التي تسببت في هذا التراجع؛ فعند وائل حلاق، تراجع الأخلاق في المنطقة العربية والإسلامية ناتج من دخول الحداثة الغربية في حياة المسلمين، على إثر الاستعمار الأوروبي للبلدان العربية والإسلامية. ويوافقه المسيري في هذا التفسير.

اللافت في كل هذه التفسيرات المنمّطة، سواء التي نظرت إلى مشكلة الأخلاق في العالم العربي على أنها قديمة أم التي نظرت إليها على أنها طارئة، تعاني المشكلات الثلاث التي نرددها في دراستنا، وهي: 1. النظرة السلبية إلى الإنسان العربي بوصفه مسببًا مشكلة التراجع الأخلاقي والحضاري (متطرف، أو مستكين، أو متهاون، أو غير مستعد للديمقراطية)، 2. اعتقادها أن مصدر الأخلاق من مكان خارج المجتمع (الدين والحضارة والأقانيم الثقافية والحداثة الغربية)، 3. نظرتها إلى الأخلاق بوصفها نظامًا ثابتًا نهائيًا.

تكمن المفارقة في مثل تلك التنميطات في أنها تتفق في النتيجة وتختلف في الأسباب فحسب، إذ تعطي أسبابًا متناقضة لنتائج متّفق عليها، فمثلاً تتفق غالبية النخب العربية، والمستشرقين، على التراجع الأخلاقي في الشرق الأوسط عمومًا، ولكنها تختلف فقط في التفسير والأسباب. إن كانت النخب العربية الدينية تفسّر ذلك التراجع بعدم تمسّك العربي بقيم دينه الإسلامي، فإن غالبية المستشرقين (وكذلك طرابيشي والعظمة وعدد من الماركسيين العرب) ترجعه إلى تمسك العربي بقيم دينه الإسلامي، وسيطرتها على سلوكه الأخلاقي والسياسي. مثل هذه المفارقة نعثر عليها أيضًا في التفسير الذي يُرجع التراجع الأخلاقي إلى أن العربي يقلّد القيم المادية الغربية الحديثة؛ فالنخب العربية المتحمسة للتراث تجعل من ذلك التقليد السبب الرئيس في التراجع الحضاري والأخلاقي العربي (المسيري وحلاق وعبد الرحمن)، بينما ترى غالبية المستشرقين (وأيضًا طه حسين وعزيز العظمة وعدد من الليبراليين العرب) أن عدم الأخذ بالحداثة الغربية وتبنّي نموذجها السياسي والحقوقي هما السبب في بقاء العالم العربي في حالة تراجع أو عدم تقدم.

اللافت للانتباه أن هناك شبه اتفاق بين ثلاثة أطراف عربية على السردية التي تجعل الفرد العربي المسؤول الأول أخلاقيًا عن التراجع الحضاري، وهذه الأطراف هي السلطات السياسية العربية الرسمية، وغالبية النخب الفكرية العربية، إضافة إلى غالبية رجال الدين. ولعل هذا الاتفاق الذي يكاد يملأ الفضاء العام العربي هو السبب في جعل عرب اليوم أنفسهم يرددون مثل تلك السرديات التي تدينهم، كأنها أمر شبه مسلّم به، وهو ما يعرف بسرديات "جلد الذات".

رابعًا: أخلاق العربي السياسية وأخلاق الحداثة

سنناقش في هذا المحور ثلاث قضايا: الأولى، تتمثل في السؤال: هل أخلاق عرب اليوم السياسية منفتحة على العالم أم منغلقة؟ الثانية، تتمثل في التفكير في أسباب بروز أنطولوجيا أخلاق الأمن والصراع والطائفية في المنطقة العربية، والثالثة ستتوقف عند: كيف تبدو الأخلاق السياسية لعرب اليوم في الاستطلاعات العلمية الحديثة؟ وما دلالة أرقامها؟

1. حول الانفتاح الأخلاقي عند عرب اليوم

على الرغم مما يقال عن "صراع الحضارات"، وأن العلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية محكومة بالصراع[83]، فإنني أعتقد أن نظريات الصراع ليست مؤهلة لتفسير العلاقة بين الحضارات، والمدقق فيها يجد أنها أقرب إلى مزاج النخب الحاكمة في العالم، سواء في العالم الغربي أم العربي. فالشعوب، بعكس الحكومات، تتفاعل وتهتم بتقليد النماذج التي تعتقد أنها ناجحة ومميزة. والنجاح في إحدى وصفاته السهلة بسيط جدًا: "قلِّد الناجحَ تنجحْ". فالشعوب يقلّد بعضها بعضًا وفق ما نبّهَنا إليه ابن خلدون مبكرًا، ما يعني أن الشعوب التي تعيش حالة من المحلية هي أيضًا شعوب تنظر إلى النجاح بوصفه وصفة عالمية، وأنها لا تبالغ في الاهتمام بالاختلافات الثقافية والحضارية، وفق ما ترى نظريات الصراع.

يحدثنا آصف بيات، في كتابه **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الشرق الأوسط السياسة**، عما يسميه بـ"التعايش الكوني"، ويقصد به أن هناك ميلاً "شبه طبيعي" إلى تفهّم الاختلافات بين شعوب الشرق الأوسط الحديث حالما يجتمعون، على الرغم من اختلاف ثقافاتهم وأعراقهم وأديانهم ومنابتهم الاجتماعية[84]، فهم ميّالون إلى التعاون والاستقرار وتقديم المصالح وإقامة مجتمعات التعاون والعمل، بعيدًا من نزعة النقاء الثقافي والتشكك في الثقافات المختلفة. يرصد بيات حياة "الناس العاديين" في حلب والقدس وبغداد والقاهرة في بدايات القرن العشرين، ودبي ومدن أخرى في الوقت الحالي، ليجد أن الحياة العامة في تلك المدن تقوم على تفهّم الاختلافات الثقافية والانفتاح على الآخر أيًّا كان، وأن المجتمعات الشرق أوسطية، والمجتمعات عمومًا، ليست منغلقة بالصورة التي تتخيلها سرديات الصراعات، لأنها تميل إلى التأقلم والتكيف مع المستجدات، وبناء ذاتها على نوع من الثقة بالآخر[85]. يضيف بيات أن مثل تلك النزعة الكونية التي يمكن ملاحظتها بسهولة تحمل في طياتها "جوانب أخلاقية ومعيارية"، تميل إلى "تحدّي" الانقسامات والعداوات، ورفض نزعة التفوق الثقافي والتمركز حول السلالات والأعراق، لتكوّن في النهاية فضاءً تعايشيًا عامًا "تعمل فيه التفاعلات المكثفة والاختلاط والشراكة على طمس الحدود الشعبوية"[86].

---

(83) ينظر: صامويل هنتجتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قانصوه، ط 2 (القاهرة: سطور، 1999).

(84) آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 374.

(85) المرجع نفسه.

(86) المرجع نفسه، ص 375.

ما يلفت الانتباه في نظرية بيات حول التعايش الكوني أنها على الرغم من عدم تقليلها من آثار الاختلاط بين المختلفين ثقافيًا في المدن الحديثة والحذر من المُختلِف في الدين والإثنية، وبقاء الهويات الدينية والإثنية المحلية محسوسة بوضوح في الفضاء العام، فإنها تولّد أيضًا ديناميات ومجادلات معقدة بين جماعات يختبر بعضها بعضًا[87]، وتميل إلى التفاهم والوصول إلى مستوى معقول من الثقة الناتجة من الاحتكاك والتعامل اليومي، ما لم تطرأ تدخلات وأحوال خارجية تدفع الجماعات إلى الشك فيما بينها.

وإن أردنا تلخيص كتاب كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926–2006) الشهير **تأويل الثقافات** الذي يجول فيه أنثروبولوجيًا بين عدد من بلدان آسيا وأفريقيا، من إندونيسيا إلى المغرب، بفكرة واحدة، يمكننا القول: إن الشعوب المتجاورة والمختلفة إثنيًا أو دينيًا، بما فيها من العرب والمسلمين والهندوس والبوذيين، تميل إلى "التعاضد"، وتسري في علاقاتها "روح الجماعة"[88] التي تنمّ عن التفاهم والتعاون وإيجاد مستوى معقول من الثقة فيما بينها، وأن غالبية الصراعات الدينية والعرقية تكون بسبب تدخّل السياسيين ومصالحهم. وتميل إلى مثل هذا الرأي أيضًا داون تشاتي في كتابها **سورية: تشكّل دولة اللجوء وتفككها**، إذ ترى أن سوريا الكبرى شكّلت خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين منطقة مثالية لاستقبال اللاجئين والهاربين من الحروب، بحيث نجحت في إدماجهم من دون صهرهم، وأن ذلك ترافق مع وجود أخلاق عند أهالي المنطقة تتصف بالكرم والضيافة والتسامح مع المختلفين، الأمر الذي سهّل اندماج الغرباء والمختلفين في الدين والعرق في المنطقة، من دون أن يجبروا على التخلّي عن هوياتهم الخاصة، حتى إنها تقول إن بعض أحياء دمشق تحولت إلى "مراكز عالمية" Cosmopolitan Centres[89] شبيهة بالمراكز المعاصرة في مدن الغرب الكبرى. لقد تبيّن لتشاتي، بعد لقائها العشرات من المهاجرين المعمرين، أن منطقة بلاد الشام مثال للكوزموبوليتانية المحلية[90]، وأن كثرة المدن المحيطة بدمشق، التي يعيش فيها أبناء ديانات وإثنيات مختلفة، دليل على وجود تسامح متجذر[91] في ثقافة هذه المنطقة. ما نريد قوله من وراء الاستشهاد بمثل تلك الدراسات أن الحديث عن انغلاق الأخلاق السياسية للعربي ورفضه قيم الحداثة الغربية، وتوجسه المبالغ فيه منها، حديث غير دقيق، وأنه انزلاق في توصيف العالم العربي عبر التركيز على بعض ما تقوله نخب غربية عنه أو بعض نخبه المحافظة التي تفضّل أن يكون العربي منغلقًا ورافضًا قيم الحداثة الغربية لأسباب خاصة بها.

(87) المرجع نفسه، ص 378.

(88) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 326.

(89) Dawn Chatty, *Syria: The Making and Unmaking of a Refuge State* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 180.

(90) الكوزموبوليتانية Cosmopolitanism: مصطلح يشير إلى الفضاء المنفتح المتعدد الثقافات والمتقبل للثقافات المختلفة. يشير تيرهي رانتانن إلى أن المدن الكبرى غالبًا ما تظهر فيها درجة عالية من التسامح وقبول الاختلاف في جوّ يسوده تنظيم العمل والتجارة، وأن تلك المدن تبحث عن "الإلهام" من المراكز الحضرية الكبرى، كما يتشكل في أغلبها فضاء عام حيوي عابر للحدود والدول، وقد أخذ يعتمد منذ القرن العشرين على الثورة في عالم الاتصالات والأخبار. ينظر: تيرهي رانتانن، **الأخبار: نشأتها وتطورها**، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة ضياء وراد (لندن: مؤسسة هنداوي، 2015)، ص 62–64.

(91) Chatty, p. 1.

2. أنطولوجيا أخلاق الأمن والصراع والطائفية

أشرنا مرارًا (على لسان بيات وغيرتز) إلى أن أخلاق الناس العاديين تميل إلى الانفتاح والتعاون مع المختلفين في الإثنية والدين، وسرعان ما تكوّن مجتمع الجيرة ما لم تكن هناك ضغوطات خارجية وتدخلات للسياسيين، وأشرنا إلى فكرة بشارة القائلة إن الطائفية السياسية تنشأ نتيجة لضغوط سياسات الهوية التي تتبعها السلطات، وليست ثقافة جوهرانية متجذرة في المنطقة العربية.

ولكن كيف تظهر الضغوطات؟ وما تأثير سياسات الهوية في الأخلاق السياسية لعرب اليوم؟

في البداية يمكن تصنيف الضغوطات التي أعتقد أن عرب اليوم يعانونها في سرديتين: السردية الأولى يمكننا أن نطلق عليها "سردية الاستعداد للحرب"، وهي تدفع المجتمع إلى وعي ذاته بوصفه "مجتمع حرب"، أو يعيش حالة وشيكة من إمكان الحرب والصراع، وأن عليه الاستعداد الدائم لمثل ذلك الإمكان، أو أنه مجتمع مستهدف من أطراف معادية، أو أن هناك حربًا ثقافية تستهدف أخلاقه وقيمه، أو أن هناك حالة استثنائية علينا مواجهتها، ما يؤدي إلى ظهور ما يمكن أن نسميه "أخلاق الحرب". يُذكر أن غالبية الأيديولوجيات القومية والدينية في المنطقة العربية رسخت في الأخلاق السياسية لشعوب المنطقة أن وجودها (أي الشعوب) محفوف بالمخاطر، وأن صراعًا وجوديًّا يحوم حول حدودها أو يستهدف هويتها وقيمها. هكذا، ظهرت أسطورة "الظرف الاستثنائي" التي تعني أن الشعب والوطن يعيشان حالة طارئة ووضعًا صعبًا وصلت فيه التحديات والمخاطر إلى مستويات غير مسبوقة (امتد قانون الطوارئ في بعض الدول العربية إلى نحو نصف قرن)، الأمر الذي دفع بتلك السلطات إلى الطلب من عرب اليوم التفكير بطريقة مختلفة، وتأجيل بعض الأولويات إلى حين انتهاء الأحوال الاستثنائية. ويبين جورجيو أغامبين Giorgio Agamben أن العيش تحت ضغوط الحالة الاستثنائية، أو قوانين الطوارئ، أو "حالة الحصار الوهمية"، أمر يطيح بأخلاق الناس الحميدة من حيث إنهم مضطرون إلى مداراة سلطة تستبيحهم وتنتهك حياتهم الشخصية وحقوقهم على نحو كامل؛ سلطة تؤسّس نفسها عبر إلغاء الناس وتعليق القانون[92].

ما يهمنا من سردية الاستعداد الدائم لإمكان الحرب هو أثرها في أخلاق الناس في الفضاء العام للمجتمع. وغني عن القول إن حالة الاستعداد للحرب أو الحالة الاستثنائية هي حالة مثالية لتعليق الأخلاق، أو وفق ما يقول إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906–1995): إن الإمكان الدائم للحرب يجعل من الأخلاق أمرًا "سخيفًا"، مجاريًا في ذلك قول هوبز: إن "أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم لا مكان لهما" في زمن الحروب والصراعات، مثلما يتحول "الغش" إلى فضيلة أساسية[93].

أما السردية الثانية من الضغوطات التي تمارسها غالبية أنظمة المنطقة العربية على الأخلاق السياسية للعربي، فتتمثل في سردية "أخلاق الأمان" أو أخلاق التخويف من الفوضى والتلويح الدائم بها، أو

(92) ينظر: جورجو أغامبين، **حالة الاستثناء**، ترجمة ناصر إسماعيل (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

(93) هوبز، ص 136.

أخلاق الأمن مقابل الحرية، أو سردية الظلم أهون من الفوضى. إنها استراتيجية تميل إلى دفع عرب اليوم إلى قبول (وعقلنة) واقعهم بوصفه أفضل ما هو موجود، أو يمثل أقل الأخطار الممكنة، من حيث إنه واقع آمن في نهاية الأمر، ما يعني أن الأمن، بما هو حل مؤقت، أمر جيد وبديل ملائم من الحرية التي قد تؤدي إلى أخطار كثيرة قد تكون الفوضى في مقدمتها.

أما سياسات الهوية وتضخيم الطائفية السياسية في أي مجتمع فتؤدي إلى اختزال الأخلاق السياسية في سردية المظلوميات وقلة الثقة ونسف مجتمع الجيرة بفعل الخوف، حتى إن سورية والعراق، في العقد الأخير، يوشكان على الوقوع فريسةً لهذه السياسات، وفق ما يبيّن بشارة في كتابه المهم **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. ولعل أكبر مشكلة للطائفية السياسية أنها تحوّل "التدين الأخلاقي" إلى "تدين طائفي"، ومشكلة التدين الطائفي أنه لا يقبل التعددية، ويحوّل الدين إلى موضوع للصراع والثأر، ويقسّم المجتمع هويات متناحرة تجعل من الـ"نحن" حاملةً كل الفضائل، ومن "الآخر" متّهمًا بكل الرذائل[94]، ما يسوّغ حتى أخلاق "القتل على الهوية" في بعض الأوضاع. المشكلة الثانية للطائفية السياسية أنها تدمر "الثقة" بين الناس، وتراجع الثقة يؤثر حتى في السوية النفسية والعقلية للمرء، عندما يعيش مع جماعات أخرى لا يثق بها ولا تثق به، بل إن شعور المرء بعدم الثقة بالآخرين وأن الآخرين لا يثقون به يدفعه إلى تبنّي أخلاق فردية غير حميدة، بوصفها نوعًا من الاحتراز والدفاع عن النفس في وجه من يُحتمل أنهم لا يثقون به. من المعروف أن أكثر الناس الذين يتولد لديهم الشعور بعدم الثقة هم الناجون من الحرب والصراعات الدامية (ما يفسّر مثلاً تراجع مستوى الثقة بين السوريين في العقد الأخير)، غير أن الطائفية السياسية تحقّق مستوًى مرتفعًا من عدم الثقة من دون الحاجة إلى حرب، أو تؤثّر في الأخلاق بالطريقة ذاتها التي تؤثِّر بها الحرب في أخلاق الناس، لأنها تعيش حالة من الحرب المتخيّلة.

تتمثل، في النهاية، مشكلة انتشار أخلاق عدم الثقة في ثلاثة أمور: الأول، أن الناس الذين لا ثقة فيما بينهم يسهل التحكّم فيهم ودفعهم إلى تقديم تنازلات حقوقية وأخلاقية. والثاني أن مجتمعًا لا يثق بعضه ببعض هو مجتمع غير مستقر، ومؤهل أكثر من غيره للصراعات المحلية، حتى إن بيتر ميركل اعتبر أن الثقة الاجتماعية من أهم العوامل التي تُقاس بها درجة استقرار البلاد سياسيًا واجتماعيًا[95]. أما الأمر الثالث فيتمثل في أن تراجع مستوى الثقة الأخلاقية في المجتمع يجعل الفرد، وفق بيرند لانو Bernd Lano، "غير فاعل" وميالاً إلى الانسحاب، ويخشى من التعاون، ويتوقع الخيانة في أيّ لحظة، وخائفًا، لأن القيام بالأفعال الاجتماعية يتضمن شعورًا مرتفعًا من المسؤولية، وقدرًا من المجازفة لن يقوم بها من لا يثق بمجتمعه[96]. والأمران الأول والثالث قد يفسّران تحمّس غالبية السلطات الاستبدادية

(94) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 272–273.

(95) Peter H. Merkl, *Modern of Comparative Politics* (New York/ London: Rinehart & Winston, 1970), p. 157.

(96) بول فوكنر وتوماس سبمسون، **فلسفة الثقة: إسهامات متميزة مطورة وتأسيسية**، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2022)، ص 217–245.

إلى استغلال تنوع المجتمعات دينيًا وقوميًا لنشر أخلاقيات عدم الثقة. فالثقة في المجتمع عملية سياسية مصنوعة، على الأقل في شقّ كبير منها، بدليل أن ميركل، وكذلك ألموند، وجدا أن مستوى الثقة الاجتماعية يرتفع في البلدان التي تسود فيها الديمقراطية والعدالة، والعكس صحيح أيضًا[97]. وقد دفع الاختلاف بين أخلاق المسؤولية أو الثقة وبين أخلاق القناعة أو الطاعة بماكس فيبر Max Weber (1864–1920) إلى التمييز بين مبدأين أخلاقيين، يعتقد أنهما يتحكمان في أخلاق البشر في حياتهم العامة. وهذان المبدآن هما أخلاق المسؤولية وأخلاق الاعتقاد[98]. وتشبه أخلاق الاعتقاد أخلاق المسالمة السلبية التي تميل إلى الاقتناع بأن الإنسان ليس هو من يتحكم في حياته ونتائج أعماله، وأنه من الحكمة ترك الأمور تسير على عواهنها. ولذلك يميل المتبنّون لهذا المبدأ إلى الأخلاق الدينية التسليمية، أو العمل بالمبدأ الذي يقول: "إن المسيحي يقوم بواجبه، وأما العواقب فيتركها إلى الله"[99]. أما أخلاق المسؤولية فيتبنّاها البشر الذين يعتقدون أن على المرء أن يفعل شيئًا ما، وإلا فإن أوضاعه ومستقبله لن يكونا على ما يرام. ولذلك تجد المتبنّي لأخلاق الاعتقاد ميالاً إلى التسليم بأن الأوضاع لا يمكن أن تكون أفضل من ذلك، أو أن البشر الآخرين، وليس هو، من يتحمّل أوزار التردي العام، ليقع فريسة لفرضية "البشر فاسدون". وقد أوردنا هذه التفرقة بين هذين المبدأين، لكي نلاحظ أن قراءة كتاب **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، تشي بأن البشر يسيرون في اتجاه التبنّي المتزايد لأخلاق المسؤولية، والتخلي أكثر فأكثر عن نموذج أخلاق الاعتقاد، على الرغم من أن فيبر يرى أن لأخلاق الاعتقاد ما يبرّرها أيضًا في هذا العالم، ولكن ما نريد أن نستخلصه من نظرية فيبر هذه أن التغيرات الكبرى والتحولات التاريخية تحدث عندما يقتنع العدد الأكبر من البشر بأخلاق المسؤولية، وأن هذه الأخلاق هي التي تحفز لدى البشر مقاومة السلطة الظالمة التي لا تحترم ذاتهم وكرامتهم، وأن التفكير النموذجي، الذي ينظر إلى الأخلاق من حيث هي خطط مجردة لبناء عالم أفضل والاكتفاء بالصور الرومانسية لتلك الحياة، كثيرًا ما يتراجع عندما يشتد الصراع بين البشر حول حياتهم. ولعل هذا الصعود المتنامي لأخلاق المسؤولية، هو ما يبرر أن الصراعات والثورات والاحتجاجات والحروب والاضطرابات أمست السمة الأكثر حضورًا في العالم المعاصر.

3. الأخلاق السياسية للعربي في المسوح العلمية الحديثة

نركز في هذا الجزء على أربع قضايا في أخلاق عرب اليوم السياسية: الأولى، موقفهم من التعارض أو التوافق بين الإسلام والديمقراطية، والثانية، موقفهم من فصل الدين عن السياسة، وأما الثالثة فتتناول علاقة الأخلاق بالدين، في حين تتناول الرابعة مكانة الأيديولوجيا في مواقفهم السياسية.

(97) Merkl, p. 157.

(98) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 352.

(99) المرجع نفسه.

أ. الإسلام حيادي تجاه الديمقراطية

يبيّن المؤشر العربي الذي يصدره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات دوريًا، منذ عام 2011، أن 66 في المئة من العرب لا يروْن أن النظام الديمقراطي "يتعارض" مع الإسلام، في مقابل 24 في المئة يرون تعارضًا بينهما[100]، على الرغم من أن 85 في المئة من العرب يعرّفون أنفسهم بأنهم متدينون أو متدينون جدًا. معنى ذلك أن غالبية عرب اليوم لا يروْن أيّ تعارض بين تدينهم من جهة، وتفضيلهم نظامَ حكمٍ ديمقراطيًا من جهة أخرى، وأن هناك ميلاً ظاهرًا إلى تغليب منظور ديني يتلاءم مع قيم الديمقراطية. كما بيّنت نتائج الباروميتر العربي الذي أجراه مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية أن نحو 85 في المئة من عرب اليوم يعتقدون أنه قد يكون للنظام الديمقراطي مشكلات، ولكنه يبقى أفضل من غيره[101]، على الرغم من أن نسبة من يعرّف نفسه بأنه متدين ومتدين جدًا وصلت في هذا الباروميتر إلى 86 في المئة، في حين بيّن المؤشر العربي أن 72 في المئة يرون أن النظام الديمقراطي أفضل من غيره من أنظمة الحكم في مقابل 19 في المئة فقط لا يقبلون بأنه الأفضل[102]. تشير هذه الأرقام إلى أن نسبة كبيرة من عرب اليوم أخذت تفكر في برادايم أخلاقي مختلف عن البرادايم التقليدي، ويحاكي برادايم أخلاق الحداثة وقيمها.

يُذكر أن مثل تلك النسب المؤيدة للديمقراطية تسجّل حضورًا واضحًا في عدد كبير من البلدان الإسلامية، ليس في العالم العربي فحسب؛ إذ تبين استطلاعات الرأي العلمية أن المسلمين في البلدان الاستبدادية مؤمنون بالديمقراطية أكثر إلى حد بعيد مما يظن الباحثون ومراكز الدراسات والمستشرقون، وأن الأنظمة التسلطية في العالمين العربي والإسلامي على معرفة عالية بالأخلاق السياسية لشعوبهم تفوق كثيرا معرفة تلك المراكز، لأن المتأمل في سياساتها يجدها تقوم أساسًا على توقّع الخطر الناجم عن اقتناع شعوبهم بالأخلاق السياسية الحداثية، حيث تجدهم يصرفون جل ثرواتهم وجهدهم لمواجهة مثل ذلك التوقع أو الهاجس الذي يقضّ مضاجعهم.

من هذه الاستطلاعات نذكر استطلاع بيبا نوريس Pippa Norris، ورونالد إنغلهارت Ronald Inglehart الذي جرى في تسع دول إسلامية واثنتين وعشرين دولة غربية، لمعرفة توجهات المسلمين بشأن الديمقراطية، ولمعرفة ما إن كانت هناك اختلافات ذات دلالة بين المسلمين وغير المسلمين، في سياق اختبار نظرية صمويل هنتنغتون حول صدام الحضارات وادعائه أن الحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة الرافضة للديمقراطية في العالم المعاصر. لقد بيّنت تلك المسوح أن هناك "تطابقًا" بين توجهات المسلمين وغير المسلمين نحو دعم "مُثل الديمقراطية"، إذ بلغت النسبة الداعمة 86 في المئة، وتوصّل الاستطلاع أيضًا إلى وجود دعم "مذهل للديمقراطية بين شعوب الدول الاستبدادية"[103]،

(100) برنامج قياس الرأي العام العربي، **المؤشر العربي 2022** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 155.

(101) "نتائج استطلاع مقياس الديمقراطية العربي حالة الأردن"، مركز الدراسات الاستراتيجية – الجامعة الأردنية، 2019/8/6، شوهد في 2023/9/6، في: https://cutt.us/sZXlj

(102) برنامج قياس الرأي العام العربي، ص 181.

(103) لاري دايموند، **روح الديمقراطية**، ترجمة عبد النور الخرافي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 62–63.

مثلما بيّن استطلاع آخر أُجري في أربعة بلدان أفريقية (مالي ونيجيريا وتنزانيا وأوغندا) تعيش فيها نسب متفاوتة من المسلمين، أن لا فروق تُذكر بين المسلمين وغير المسلمين في دعمهم الديمقراطية[104]. تتوافق هذه الاستطلاعات بدرجة كبيرة مع نتائج المؤشر العربي التي تقول (وفق ما بيّنّا) إن الأخلاق السياسية للعربي مؤمنة بالديمقراطية بدرجة كبيرة، بغضّ النظر عن دينه أو توجهه الأيديولوجي.

الاختلاف الذي وجده لاري دايموند بين المسلمين وغير المسلمين يخص القيم الاجتماعية التي يحملها كل من الفريقين، ويقصد بذلك الموقف من المساواة بين الجنسين والطلاق والإجهاض وضرورة تحلّي الزعيم السياسي بمعايير دينية، وقد وجد أن المسلمين أقل ليبرالية وأكثر محافظة من غير المسلمين[105]. طبعًا هذا لا يؤثّر في قناعة المسلم بشأن الديمقراطية، بل يعكس اعتقاده أن الديمقراطية يجب أن تراعي خصوصيته الاجتماعية والثقافية، ما يفتح الباب لمناقشة الليبرالية السياسية التي طرحها جون رولز، وتقول إن الديمقراطية خيار إنساني يمكن أن يأخذ الجميع به، بغضّ النظر عن الأيديولوجيا أو الدين أو الإثنية أو المذهب الفلسفي، ما يعني أن الليبرالية السياسية عنده تعرف تمامًا أن الاختلافات في الأديان والثقافات وصور التدين والمعتقدات الفكرية والأعراف أمورٌ لا يمكن أن تُحلّ بجرّة قلم واحدة، ولكنها يمكن أن تُستوعب على أساس قاعدتَي العدالة والديمقراطية، الأمر الذي دفعه (أعني رولز) إلى القول إن نظرية "العدالة إنصافًا" هي نظرية سياسية أخلاقية، لا نظرية فلسفية ولا إبستيمولوجية، ولا علاقة لها بالأديان[106].

ب. العربي وقضية فصل الدين عن السياسة

فيما يتعلق بفصل الدين عن السياسة، هناك انقسام واضح بين عرب اليوم، إذ أيد نحو 47 في المئة مقولة "من الأفضل للبلد أن يتم فصل الدين عن السياسة"، في حين عارضها نحو 48 في المئة[107]، وهاتان نسبتان متقاربتان تشيران إلى أن العربي لا يزال مترددًا في هذه القضية. وبشأن النسبة المؤيدة للفصل، نجد أنها مفهومة، إذا ما أخذنا في الاعتبار التشويه الذي تمارسه النخب الدينية على مفهوم الفصل أولًا، والطغيان الذي تمارسه الأنظمة التي تتبنى مقولة فصل الدين عن الدولة، كما نجد أنها ترتفع في المناطق الأكثر توترًا وحراكًا في المنطقة العربية، إذ ترتفع تلك النسبة لتصل في لبنان إلى 80 في المئة، وفي تونس 62 في المئة، وفي العراق 75 في المئة، وفي مصر 58 في المئة[108]. يضاف إلى ذلك أن هناك نسبة رفض مرتفعة لتسييس الدين في المجال العام، بحيث وافق 72 في المئة على مقولة "لا يحق للحكومة استخدام الدين للحصول على تأييد الناس سياستها"[109].

(104) المرجع نفسه، ص 61

(105) المرجع نفسه، 62.

(106) جون رولز، "العدالة إنصافًا: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية"، ترجمة نوفل الحاج لطيف، تبيّن، مج 11، العدد 43 (2023)، ص 124–125.

(107) برنامج قياس الرأي العام العربي، ص 378.

(108) المرجع نفسه.

(109) المرجع نفسه، ص 366.

هنا، نلمس اختلافات كبيرة بين ما يقوله الفكر العربي المعاصر عن عرب اليوم وواقع رأيهم في قضية فصل الدين عن السياسة، ويبدو أن تلك الاختلافات تعود إلى أن النخب تفكّر في شؤون المجتمع العربي بطريقة تأملية وفلسفية لا تعطي الدراسات والمسوح الميدانية أيّ اهتمام، ولا ترى أن العلوم الاجتماعية والمعطيات التي تقدّمها هي مصدر من مصادر المعرفة، فكتابات حلاق وطه عبد الرحمن والجابري وحنفي وطرابيشي ونجيب محمود والعوا وغيرهم من المفكرين العرب، تخلو من أيّ مسوح علمية، ولا تعود إلى معطيا العلوم الإجتماعية إلا نادراً، وهو أمر مقلق قد يشير إلى تعلّقهم العاطفي بأفكارهم. يضاف إلى ذلك أن المسوح العلمية تمكّننا من معرفة التغيرات التي تطرأ على القيم الأخلاقية والسياسية عند العربي مع مرور الزمن؛ الأمر الذي إن دل على شيء فإنه يدل على أن الفكر العربي يعاني نوعًا من الجوهرانية عندما يفكر في عرب اليوم.

ج. العلاقة بين الدين والأخلاق

بيّن المؤشر العربي أن قسمًا كبيرًا من مضمون التدين لدى العربي هو الأخلاق الفردية الحميدة (الصدق والأمانة وحسن معاملة الآخرين ومساعدة المحتاجين وصلة الرحم)، إذ يرى نحو 57 في المئة من عرب اليوم أن أهم شرط للتدين هو التحلي بالأخلاق الفردية الحميدة، في حين قال 38 في المئة إن أهم شرط للتدين هو "إقامة الفروض والعبادات"[110]، حتى إن نسبة من لا يربط بين الدين والأخلاق ارتفعت كثيرًا، عندما تعلّق الأمر بتقييم الأشخاص غير المتدينين، وإذا ما كانوا سيئين أخلاقيًا أم لا، لا لشيء إلا لأنهم غير متدينين. فقد رفض 78 في المئة من العرب مقولة "إن كل شخص غير متدين هو بالتأكيد شخص سيئ"، في حين وافق عليها 18 في المئة[111]، مثلما رفض 71 في المئة مقولة "يحقّ لمرشحي الانتخابات استخدام الدين من أجل كسب أصوات الناخبين"، في حين وافق عليها نحو 23 في المئة فقط[112]، ورفض 48 في المئة مقولة "من الأفضل للبلد أن يتولى المتدينون المناصب العامة في الدولة"، في حين أيدها 46 في المئة[113]، الأمر الذي يبيّن أن هناك انقسامًا واضحًا بشأن تدين الحاكم من عدمه، ومع ذلك يُبقي عدد كبير من الحكام العرب على مادة دستورية تحدد دين رئيس الدولة. كذلك، بيّن المؤشر العربي أن معدل التسامح لدى العرب مرتفع جدًا، حتى فيما يتعلق بقضايا الدين، فقد وافق 69 في المئة على مقولة "ليس من حق أيّ جهة تكفير الذين يحملون وجهات نظر مختلفة في تفسير الدين"، في حين رفضها 26 في المئة[114].

د. تراجع تأثير الأيديولوجيا في عرب اليوم

وافق 53 في المئة من عرب اليوم على قبول أن يحكم البلد حزب سياسي لا يتفقون معه إن وصل إلى الحكم بانتخابات نزيهة، وفي المقابل رفض ذلك نحو 40 في المئة[115]، يضاف إلى ذلك أن 71

(110) المرجع نفسه، ص 335.
(111) المرجع نفسه، ص 339.
(112) المرجع نفسه، ص 370.
(113) المرجع نفسه، ص 374.
(114) المرجع نفسه، ص 344.
(115) المرجع نفسه، ص 210.

في المئة وافق على نظام سياسي تنافسي يحكم البلاد؛ أي تتنافس فيه جميع الأحزاب من مختلف الأيديولوجيات، في حين رفض ذلك نحو 21 في المئة[116]، وعدّ 61 في المئة أن نظامًا تقوده "أحزاب إسلامية" غير ملائم للبلدان العربية، في حين وافق على ذلك نحو 31 في المئة، ورفض 70 المئة أن يحكم البلاد "أحزاب غير دينية"، في حين وافق 21 في المئة على ذلك، ونحو 56 في المئة رفض نظام شريعة إسلامية من دون انتخابات أو أحزاب، في حين وافق 35 في المئة على ذلك[117].

هكذا، يمكننا أن ننهي هذا الجزء من الدراسة بالقول إن الأخلاق السياسية لعرب اليوم لم تعُد ترى أن هناك تعارضًا جديًّا بين الأخلاق التراثية/ الدينية وأخلاق الحداثة السياسية، وأن كتب "الآداب السلطانية" و"السياسات الشرعية" (التي تتحدث عن طاعة الحاكم والخضوع له إجمالاً) لم تعُد تُقرَأ كثيرًا من قِبَل العرب، مثلما تُقرأ بين أوساط النخب الفكرية[118]؛ فالعربي اليوم لم يعُد يجد أيّ تعارض بين خروجه على الحاكم وقيمه الدينية، مثلما تُردّد النخب الثقافية العربية القريبة من الأنظمة الحاكمة منذ زمن، ولم يعُد يجد أيّ تعارض بين ورعه الديني والديمقراطية، وأن الثورة لم تعُد "فتنة" كما تقول بعض النخب الإسلامية السياسية، مثلما بات يُعرف بأن الطاعة تجلب له الأمان والسلامة، ولكنه أصبح يدرك تمامًا أن الطاعة تجلب الذل والظلم أيضًا. اليوم، يمكننا القول بصورة واضحة إن النماذج التفسيرية التي قدّمتها نخب عربية فكرية ودينية وسياسية وعدد من المستشرقين لم تعُد تصلح لمقاربة الأخلاق السياسية للمجتمع العربي الحديث.

وبناء على ذلك، يمكن القول إن مساحة أخلاق الحداثة باتت أكثر من مساحة أخلاق التراث ضمن حقل الأخلاق السياسية لعرب اليوم، وحجتنا في ذلك أن الأخلاق السياسية للعربي المعاصر تقدّم ثقافة الحقوق والديمقراطية على ثقافة الطاعة للحاكم، ولا تُعلي من أخلاق الزهد في الدنيا، مثلما تعطي الأولوية لمقاربة السياسة من منظور حقوقي على أولوية الانتماءات الأيديولوجية والمذهبية والهُوَوِيَّة. في هذه النقطة يتبنّى الفرد العربي الأخلاق السياسية الحديثة، سواء أكان متدينًا أم غير متدين، وسواء أكان متعلمًا تعليمًا عاليًا أم لا، وسواء أكان ذا أيديولوجيا معينة (قومية أو يسارية أو إسلامية) أم لا يعطي وزنًا مهمًا للبعد الأيديولوجي. فالعربي اليوم هو في النهاية جزء من هذا العالم الحديث وأخلاقه، هي في العموم أخلاق حداثية متشربة روح العصر، ولا يرى تقابلاً أو تعارضًا بين قيم الحداثة الغربية وانتماءاته الدينية أو القومية أو العشائرية.

وحين ندّعي أن العربي اليوم يأخذ في حسبانه أخلاق الحداثة[119]، وهي تختلف اختلافًا كبيرًا عن الأخلاق في العصور السابقة، فإنما نعني أنه ينطلق في تفكيره الأخلاقي من مركزية مكانة الإنسان في

(116) المرجع نفسه، ص 186.

(117) المرجع نفسه، ص 185.

(118) بينت إحدى الدراسات الإحصائية أن كتب الآداب السلطانية والسياسات الشرعية ليست من أول ثمانية وعشرين كتابًا مقروءًا في التراث العربي. اعتمد الباحث على البيانات التي قدّمها موقع الوراق الإلكتروني المعروف عن كتب التراث. ينظر: الحاج صالح، **الوجه السياسي**، ص 256–257.

(119) حول المقصود بأخلاق الحداثة، ينظر: تايلر، ص 51–70؛ تشارلز لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ترجمة وتعليق الزواوي بغورة (الكويت: دار صوفيا، 2022)، إذ يبين لارمور أن الأخلاق اليوم تهتم بقضيتين أساسيتين هما الليبرالية والعدالة.

الحياة العامة، وأنه مدركٌ مفهوم حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، وأهمية الديمقراطية بوصفها خيارًا يلائم البشر كلهم، ومركزية قضية العدالة والمساواة في حياة البشر، والتعامل مع الدولة من حيث هي ممثل للكل الاجتماعي وليست مرتبطة بعائلات وزعماء وعصبيات، ومشروعية فكرة الثورة أداةً لإجبار السلطة على تعديل سلوكياتها الاستبدادية، وبروز فكرة المواطنة، وهي قيم تذهب الدراسة إلى أنها اليوم قيم عالمية، وأن عرب اليوم، مثل بقية شعوب الأرض، متشربون تلك القيم ومقتنعون بأنها لا تلائمهم فحسب، بل إنهم مستعدون للعمل من أجل المضي في المساهمة في هذا الخيار، لأنهم يعتقدون أنه الطريق الأجدى لخلاصهم من حالة "التراجع الحضاري"، حتى إن ستيفن سيدمان Steven Seidman يذهب إلى أنه بحلول الحرب العالمية الأولى، فإن نحو 80 في المئة من العالم وقع تحت الاستعمار الأوروبي الذي سلب ونهب، ولكنه أيضًا أدخل قيم الحداثة السياسية إلى المناطق التي استعمرها، برغبة منه أو من دون رغبة؛ فالاستعمار الإنكليزي للعراق، مثلاً، هو ما جعل أهله يدركون أن الدولة ممثل للجميع لا مجرد دولة عصبية، وأن لهم حقوقًا يجب عليها أن تحترمها، كما أنهم تعلموا أن الثورات وسيلة سياسية مشروعة للتعبير عن مواقف الشعوب[120]. وقُل مثل ذلك في الشرق الأوسط بكامله.

خاتمة واستنتاجات

نصل في خاتمة الدراسة إلى أن الفكر الأخلاقي العربي المعاصر كان عليه الالتفات أكثر إلى القضايا التالية:

1) مشكلة تضخم المنظور الهوياتي للأخلاق: وجدنا أن غالبية المفكرين العرب الذين تناولناهم يقاربون الأخلاق من منظور هوّياتي يرى أن للعرب أخلاقًا خاصة عليهم المحافظة عليها وبلورتها في مواجهة أخلاق أخرى، قد تكون فارسية عند الجابري، أو حداثية عند المسيري وطه عبد الرحمن ووائل حلاق. هذا المنظور يحوّل الأخلاق إلى مسألة هوية، وبحث عن خصوصيات حضارية وتراثية، يُفقدها مضمونها الاجتماعي/ السياسي المعاصر، من حيث هي صدى لعصرها وإشكالاته المتدفقة. فأخلاق التواصل عند هابرماس – مثلاً – هي محاولة لدفع المجتمع إلى حل خلافاته عن طريق الحوار العقلاني في المجال العام، وحل مشكلات المجتمعات عن طريق التفاهم بعيدًا عن العنف الذي تعب العالم الغربي منه، ونظرية "العدالة إنصافًا" عند جون رولز تهدف إلى إعطاء العدالة الاجتماعية دورًا أكبر في الدول الرأسمالية المعاصرة، ومنح الفئات الأضعف فرصًا إضافية لتعويض حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ودفعها إلى الاندماج في مجتمعاتها أكثر[121].

(120) ستيفن سيدمان، **معرفة متنازع عليها: النظريات الاجتماعية في أيامنا**، ترجمة مرسي الطحاوي، مراجعة عمر سليم التل (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021)، ص 545–546.

(121) جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 148.

يبعدنا المنظور الهوياتي للأخلاق أيضًا من التفكير بالأخلاق بوصفها كونية، من حيث إنها تحمل بعدًا إنسانيًّا عامًّا، بغضّ النظر عن الخصوصيات القومية والدينية للشعوب، وهو ما تفترضه الفلسفة ضمنيًا. فالتأسيس للأخلاق على أساس خصوصيات تراثية أو قومية واستجرارها لمجرد أن نثبت خصوصيتنا (هاجس الجابري وطه عبد الرحمن)، هو عمل ليس فلسفيًا في نهاية الأمر، إلى درجة أننا لا نعثر حتى على تبريرات عقلانية لتحويل هذه الخصوصية إلى فلسفة عالمية. فطه عبد الرحمن يخاطب المسلمين فقط في كتبه، والجابري يخاطب العرب فقط، ووائل حلاق يحصر خطابه في شعوب الدول التي وقعت تحت الاستعمار الغربي في القرن الماضي، على الرغم من الجهد النقدي المعمق الذي يقدمونه للحداثة الغربية.

2) مشكلة الفصل بين الأخلاق والفاعلين الاجتماعيين: لا يمكن حصر مجال الأخلاق في إطار نظام أو عقلية أو بنية، سواء أكان ذلك في مستوى المجتمع أم الدين أم الاقتصاد أم التراث، فبُنى المجتمعات (وهي بُنى تقوى وتضعف على أيّ حال)، تؤثّر في المجتمع وتضغط عليه وفق آلياتها الخاصة، ولكنها تتأثر أيضًا بأفعال البشر ومقاصدهم ودورهم. هذا يعني أن أيّ بحث في أخلاق عرب اليوم لا بد من أن يُقيم نوعًا من التفاعل بين ضرورات البنى الاجتماعية وخيارات الذات المرنة. وحتى الذات، في النهاية، ليست ذاتًا ثابتة بقدر ما تتغير وتنمو مع تجاربها، على الأقل من حيث إنها تعيد إنتاج وعيها وأفكارها عن نفسها من حين إلى آخر. لذلك، لا يمكن النظر إلى الأخلاق إلا بوصفها موضوعًا للصراع في العالم العربي، ومجالًا للتجاذب بين الفرد والمجتمع والسلطات. إن أهم أنواع الصراع اليوم هو مبادلة الحرية بالأمن، والتخويف من أخلاق الحداثة، إضافة إلى دفع التراث إلى احتلال المجال الأخلاقي والسياسي، وقتل السياسة بالتاريخ، أو ما تسميه حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975) بـ"الوسائل السياسية لإدراج الإنسان في مجرى التاريخ"[122]. وكثيرًا ما تساوم نخبٌ عربيةٌ حاكمةٌ الناسَ على أن عدم التزامهم أخلاقًا سياسية معيّنة سيؤدي إلى الفوضى وانهيار المجتمع. هذه الصيغة ظهرت بقوة في زمن ثورات الربيع العربي، وطبعًا لم تنتبه إلى أن هذه الصيغة التي تهدد العربي في أمانه إن لم يلتزم أخلاقًا سياسية تُعلي من الطاعة والتراتبية والزهد، قد تغيرت في ذهن أخلاق العربي السياسية، وأنه دخل معترك تلك الثورات بدافع من تغير تلك الأخلاق.

ينبّهنا ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) إلى أن من أهم نتائج الثورات الفرنسية والأميركية تراجع النظر إلى الأخلاق على أنها تنتمي إلى عالم الفكر والميتافيزيقا والعقائد فحسب، بحيث تحولت دراسة الأخلاق إلى نوع من دراسة التاريخ والمجتمع، إلى درجة دفعته إلى القول إن لكل مرحلة تاريخية أوضاعًا اجتماعية معيّنة، وأخلاقها التي تظهر معها، وإن مهمة الفلسفة هي استخلاص أخلاق العصر الذي تعيش فيه[123]. كما نتفق هنا مع شكوى سيدجويك من أن المناهج الأخلاقية التي ترى أن

(122) حنة آرندت، **ما السياسة؟** ترجمة زهير الخويلدي وسلمى بلحاج مبروك (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرياض: منشورات ضفاف؛ بيروت: دار الزمان، 2014)، ص 41.

(123) ريتشارد رورتي، "الديمقراطية والفلسفة"، ترجمة محمد مطر، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مج 30، العدد 150–151 (2010)، ص 55.

"الأخلاق النظرية أو المطلقة لا يجب أن تبحث فيما يجب القيام به هنا والآن، ولكن ما يجب أن يكون قواعد للسلوك البشري المثالي"، هي مناهج مثالية، تتشبَّه بالهندسة وتعاملها مع الخطوط المثالية، في حين أن الفلسفة الأخلاقية يجب ألا تسرف في التعامل مع مجتمعات مثالية مخترعة، بل مع المجتمع الفعلي[124]. ينطبق هذا أيضًا على دراسة الأخلاق السياسية في العالم العربي، إذ لم يعد من المجدي اليوم القيام باستبصار أخلاقي وفق طريقة النموذج الكانطي الذي حاول استخراج الأخلاق من التأمل الفلسفي، أو النموذج الجابري الذي حاول استخراج الأخلاق من التاريخ والتراث، بل لا بد من النظر إلى الأخلاق بوصفها قضية اجتماعية وسياسية أولاً وقبل أي شيء، بمعنى أن الناس يفكرون في معاييرهم الأخلاقية انطلاقًا من تجاربهم وواقعهم، وهم يعيدون النظر في قيمهم الأخلاقية من حين إلى آخر، لكي يجدوا حلولاً لمشاكلهم وأوضاعهم التي تضغط عليهم. مشكلة التفكير الأخلاقي العربي أنه يقارب الأخلاق في المجال العربي بوصفها كتابًا بلا مؤلف، أو يتيمة بلا أب، ثم يحاول الجميع أن يتبنَّوها، أو يؤلّفوها، كما يحلو لهم.

3) الثقل الأخلاقي للعربي حداثي أكثر منه تراثيًا: ويمكننا إجمال مشكلة تيار أخلاق التراث الذي يرفض أخلاق الحداثة السياسية في اعتقاده أن الثقل الأخلاقي للعربي المعاصر مشدود في اتجاه الماضي، وأنه مثقل بالقلق الهوياتي بشأن خصوصيته الحضارية، في حين بيّنت ثورات الربيع العربي، وكذلك الأرقام الميدانية، أن ذلك الثقل متجه إلى الحاضر وهمومه أولاً، وأنه ثقل سياسي واجتماعي أكثر مما هو ثقل تراثي أو أيديولوجي أو حضاري ثانيًا، وأن مضمون الأخلاق السياسية للعربي المعاصر؛ أي تفكيره في قضايا الحرية والعدالة والمساواة ونظام الحكم وعلاقة الفرد بالمجتمع، هو مضمون حداثي ينشد نموذجًا ديمقراطيًا ثالثًا، من دون أن يعني ذلك رفض التراث الديني، لأن الخصوصية الثقافية والدينية أمر ليس له علاقة بالتفاعل الإيجابي مع الحداثة.

4) العودة إلى الناس العاديين: ونقصد بذلك أن مناقشة قضية علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر العربي المعاصر ليس لها أيّ جدوى، إن لم تعُد إلى الناس العاديين ومعرفة اتجاهاتهم وأخلاقهم السياسية؛ ذلك أن غالبية الأدبيات الأخلاقية العربية تركّز على تلك العلاقة من خلال العودة إلى الكتب والبحوث والخطابات التي تنتجها النخب الثقافية والفكرية والدينية العربية، والخطاب الاستشراقي، من دون أيّ عودة إلى المعطيات الميدانية التي تقدّمها المراكز البحثية والجامعات بشأن رأي سكان المنطقة العربية حول مختلف القضايا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من أجل استخلاص دلالات هذه الأرقام، وتقييم تلك العلاقة في ضوء تلك المعطيات. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على تجاهل النخب العربية الثقافية لأوضاع عرب اليوم وحقوقهم وهمومهم بوصفها هدفًا لعملية التفكير في الأخلاق السياسية (يُذكر أن إخفاء الأرقام والإحصاءات الحساسة حول أمور التدين والسياسة والطائفية والاقتصاد مهمة تقوم بها غالبية الأنظمة العربية على نحو حيوي، إلى درجة أن بعضها يعتبرها مسألة أمن دولة). حتى إنه يمكن القول إن الفكر الألماني أو الفرنسي المعاصر، على سبيل المثال، يفكر بالألمان والفرنسيين أكثر إلى حد بعيد من تفكير الفكر العربي المعاصر بعرب اليوم. نسيان عرب

(124) Sidgwick, p. 10.

اليوم يبيّن أن الفكر الأخلاقي العربي -كما ذكرنا - في جانب كبير منه، هو فكر غير معاصر، يعطي أولوية للتاريخ والتراث والدين على الناس العاديين. إنه فكر ما زال يعيش عبر الميتافيزيقا في الوقت الذي تراجعت فيه الميتافيزيقا في العالم؛ فكر يعيش عبر التاريخ في الوقت الذي تحوّل فيه التاريخ إلى مجرد تابع للسياسة؛ فكر لا يتعاطف ولا يعايش هموم الناس ومشاغلهم إلا من زاوية نخبوية، تذكرنا بالمثقف الداعية والواعظ، في الوقت الذي تحوّل فيه المثقف إلى صانع للحقيقة ومغيّر للوعي الإنساني، وكاشف للمصالح وعلاقات القوة القابعة خلف الأفكار كما يردد دائمًا فوكو.

5) الأخلاق الفردية غير الحميدة ليست هي المشكلة: تركّز غالبية المفكرين العرب وبعض المستشرقين على دور الأخلاق الفردية (كقيم الصدق والأمانة والتراحم) في التراجع الحضاري وعدم تمكّن العرب من إقامة دولة العدالة والمساواة، مثلما أنها تضخّم من دور الأخلاق الفردية غير الحميدة (كالكذب والنفاق وعدم التراحم وخيانة الأمانة) وتعطيها دورًا سياسيًا كبيرًا، من حيث إن تلك الأخلاق هي ما يحدد هوية المجتمع ووضعه الكلي في النهاية. في حين أن مشكلة عدم تمكّن العرب من إقامة دول العدالة والمساواة تعود إلى أن غالبية سلطات دول المنطقة هي سلطات غير أخلاقية، من حيث إنها لا تهتم بالعدالة والمساواة. بناء على ذلك، فإن المشكلة غير المطروحة أمام الفكر الأخلاقي العربي هي: كيفية تعامله مع لاأخلاقية أنظمة الحكم، لأنه لا يعطي المسؤولية الأخلاقية للدولة الأهمية التي تستحق. لذلك، نجد أن المشاريع الأخلاقية العربية تحاول تجذير الأخلاق الفردية غير الحميدة بوصفها المشكلة الرئيسة. يذكر أن الأخلاق الفردية، وفق أفلاطون وأرسطو، من إنتاج الفضاء العام الذي ترعاه الدولة وقوانينها، أو أن للدولة دورًا كبيرًا فيها على أقل تقدير، ولذلك فإن تفسير الاختلافات بين الأخلاق الفردية للسوري أو المصري، عن الأخلاق الفردية للألماني والسويدي مثلاً، بأنها تعود، في جزء كبير منها، إلى النظام السياسي الذي يحكم هذه الشعوب أو الوضع الاجتماعي والسياسي لها، له مسوغات وجيهة، ومن دون أخذها في الحسبان لا يمكننا إلا أن نقع في نوع من العنصرية.

المراجع References

العربية

إبراهيم، زكريا. **المشكلة الخلقية.** القاهرة: مكتبة مصر، 1967.

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924.

آرمسترونغ، كارين. **النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام**. ترجمة محمد الجورا. دمشق: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2005.

آرندت، حنة. **ما السياسة؟** ترجمة زهير الخويلدي وسلمى بلحاج مبروك. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرياض: منشورات ضفاف؛ بيروت: دار الزمان، 2014.

أغامبين، جورجو. **حالة الاستثناء**. ترجمة ناصر إسماعيل. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

برنامج قياس الرأي العام العربي. **المؤشر العربي 2022**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

بيات، آصف. **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط**. ترجمة أحمد زايد. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

_____ **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

_____. **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

بتنام، هيلاري. **العقل والصدق والتاريخ**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

تايلر، تشارلز. **منابع الذات: تكوين الهُويَّة الحديثة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

جدعان، فهمي. **مرافعات المستقبلات العربية الممكنة**. بيروت/ القاهرة/ الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

جيلسبي، مايكل ألين. **الجذور اللاهوتية للحداثة**. ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود. بيروت: دار جداول، 2019.

الحاج صالح، رشيد. **الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.

_____. "العشائر والثورة السورية: الأدوار والإمكانات". **مجلة قلمون**. العدد 5 (2018).

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

_____. **ما هي الشريعة؟** ترجمة طاهر عامر وطارق عمران. بيروت/ الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016.

حميد، شادي. **الاستثنائية الإسلامية: كيف يعيد الصراع على الإسلام تشكيل العالم**. ترجمة صلاح حيدوري. مراجعة خالد بن مهدي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب**. بيروت/ عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

دايموند، لاري. **روح الديمقراطية**. ترجمة عبد النور الخرافي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن**. ترجمة وتعليق عبد الصبور شاهين. مراجعة محمد السيد بدوي. القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1950.

دمج، محمد أحمد. **مرايا الأمراء والحكمة السياسية والأخلاق والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط**. بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع؛ دار المنال، 1994.

رانتانن، تيرهي. **الأخبار: نشأتها وتطورها**. ترجمة كوثر محمود محمد. مراجعة ضياء وراد. لندن: مؤسسة هنداوي، 2015.

راسل، برتراند. **المجتمع البشري: في الأخلاق والسياسة**. ترجمة عبد الكريم أحمد. مراجعة حسن محمود. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1960.

رورتي، ريتشارد. **الديمقراطية والفلسفة**. ترجمة محمد مطر. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مج 30، العدد 150–151 (2010).

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

_____. "العدالة إنصافًا: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية". ترجمة نوفل الحاج لطيف. **تبين**. مج 11، العدد 43 (2023).

_____. **نظرية في العدالة**. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

ريكور، بول. "الأخلاق والسياسة". ترجمة عبد الحي أزرقان. **مدارات فلسفية**. العدد 6 (2001).

_____. **من النص إلى الفعل**. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

سراج، نادر. **مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

سيدمان، ستيفن. **معرفة متنازع عليها: النظريات الاجتماعية في أيامنا**. ترجمة مرسي الطحاوي. مراجعة عمر سليم التل. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021.

شميث، كارل. **اللاهوت السياسي**. ترجمة رانيا الساحلي وياسر الساروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

صعب، حسن. **مقدمة لدراسة علم السياسة**. بيروت: منشورات المكتب التجاري، 1961.

ضاهر، عادل. **الأخلاق والعقل**. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990.

طرابيشي، جورج. **هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية**. بيروت: دار الساقي، 2008.

_____. **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**. ط 3. بيروت: دار الساقي، 2012.

الطويل، توفيق. **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

_____. **روح التدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. ط 2. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

العوا، عادل. **القيمة الأخلاقية**. دمشق: جامعة دمشق، 1960.

العوادي، سعيد. **البلاغة الثائرة: خطاب الربيع العربي، عناصر التشكل ووظائف التأثير**. بغداد: دار شهريار، 2017.

عوض، نجيب جورج. "العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني". **تبين**. مج 12، العدد 45 (2023).

غوفان، فرنسوا. "حوار مع الفيلسوف تشارلز تايلر". ترجمة عبد الستار الجامعي. **مدارات**. العدد 31 (2018).

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة مجمد بدوي. مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

غيلنر، إرنست. **المجتمع المسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. مراجعة رضوان السيد. بيروت: دار المدى الإسلامي، 2005.

فوكنر، بول وسبمسون توماس. **فلسفة الثقة: إسهامات متميزة مطورة وتأسيسية**. ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2022.

فوكو، ميشيل. **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**. ترجمة سعيد بنكراد. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

فوكوياما، فرانسيس. **الإسلام، الحداثة والربيع العربي**. حوار رضوان زيادة. ترجمة حازم نهار. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2015.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**. ترجمة جورج كتورة. مراجعة وتقديم رضوان السيد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

لارمور، تشارلز. **أخلاق الحداثة**. ترجمة مايكل مدحت يوسف. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2022.

_____. **الحداثة والأخلاق**. ترجمة وتعليق الزواوي بغورة. الكويت: دار صوفيا، 2022.

لويس، برنارد. **أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس**. ترجمة حازم مالك محسن. دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2013.

ماكنتاير، ألسدير. **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

محمود، زكي نجيب. **قيم من التراث**. لندن: مؤسسة هنداوي، 2021.

_____. **في تحديث الثقافة العربية**. لندن: مؤسسة هنداوي، 2022.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. القاهرة: دار الشروق، 2002.

مغيث، كمال. **هتافات الثورة المصرية ونصوصها الكاملة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2014.

مكيافيلي، نيقولا. **الأمير**. ترجمة أكرم مؤمن. القاهرة: ابن سينا، 2004.

ميل، جون ستيوارت. **النفعية**. ترجمة سعاد شاهرلي حرار. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

هاشمي، نادر. **الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية**. ترجمة أسامة غاوجي ومازن أبو رمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

هنتجتون، صامويل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**. ترجمة طلعت الشايب. تقديم صلاح قانصوه. ط 2. القاهرة: سطور، 1999.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. مراجعة وتقديم رضوان السيد. بيروت: دار الفارابي؛ أبوظبي: مشروع كلمة للترجمة، 2011.

الأجنبية

Almond, Gabriel A. & S. Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. London: Sage Publications, 1989.

Chatty, Dawn. *Syria: The Making and Unmaking of a Refuge State*. Oxford University Press, 2018.

Merkl, Peter H. *Modern of Comparative Politics*. New York/ London: Rinehart and Winston, 1970.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. New York: Jonathan Bennett, 2017.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

التسلم Received 2023-7-13 | التعديل Revised 2023-10-8 | القبول Accepted 2023-10-10 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/OIZN1928

الزواوي بغورة | Zwawi Beghoura*

خطاب الحداثة الأخلاقية عند تشارلز لارمور

The Discourse of Moral Modernity by Charles Larmor

ملخص: كان الاعتقاد السائد إلى وقت قريب أنّ الحضارة الغربية تصدر عن أخلاق حداثية واحدة ومجمع عليها، ولكنّ واقع الفكر الفلسفي الغربي المعاصر لم يعد يقدِّم هذه الصورة الواحدة والمتناغمة، ولعل خير دليل على ذلك ما قدّمه الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور في مجموعة من نصوصه التي حاول فيها تشخيص مظاهر الخطاب الأخلاقي في عصر الحداثة، والبحث عن الحد الأدنى لأرضية أخلاقية حداثية تُصارع ضد أخلاق ما قبل الحداثة باسم الجماعة والتراث، وأخلاق ما بعد حداثية باسم الفردية والمتعة والحرية. تحاول هذه الورقة تحليل عناصر هذا الخطاب، وبيان علاقاته وحدوده.

كلمات مفتاحية: الحداثة، الأخلاق، ما بعد الحداثة، الليبرالية، تشارلز لارمور.

Abstract: Until recently, the belief prevailed that Western civilization is based on a single, unanimous modernist morality. In contrast, the contemporary Western philosophical thought no longer presents this single and harmonious picture. Perhaps the best indication of this is the work of American philosopher, Charles Larmore, in which he seeks to understand morality in the era of modernity, and to search for some sort of modern moral middle ground to combat pre–modern morals in the name of community and heritage, and postmodern ethics in the name of individuality, pleasure and freedom. This paper analyses elements of this discourse, its relationships, and its limits.

Keywords: Modernity, Ethics, Postmodernism, Liberalism, Charles Larmore.

* رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

Head of the Department of Philosophy, College of Arts, Kuwait University.

zws61@yahoo.fr

مقدمة

"تصرُّ الحداثة على التفسير الطبيعي الخالص للطبيعة،
وعلى الفهم الإنساني الخالص للأخلاق"[1].

كل حديث عن علاقة الأخلاق بالحداثة، يتضمن بالضرورة مساءلة طبيعة هذه العلاقة نفسها، مقارنة بعلاقة الفلسفة والسياسة والجمال بالحداثة. وللوقوف عند خصوصية هذه العلاقة، يجب، في تقديري، طرح جملة من الأسئلة الأساسية، منها: ما العلاقة التي أجرتها فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة مع الذات أو الأنا؟ وما الصلة بين الأخلاق والأصالة، وبين قيمتَي الخير والعدل أو الحق سواء من جهة الأولوية أو المنزلة؟ وهل ثمة إمكانية للحديث عن المعرفة الأخلاقية مقارنة بالمعرفة العلمية؟ وإذا كانت المعرفة الأخلاقية ممكنة، فما مكانة العقل في هذه المعرفة؟

تمثّل هذه الأسئلة العامة والخاصة، في الوقت نفسه، مدار البحث في فلسفة الأخلاق المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، ويكفي في هذا السياق الإشارة إلى نصوص بعض الفلاسفة المعاصرين، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: يورغن هابرماس في **الخطاب الفلسفي للحداثة، وأخلاق المحادثة**[2]، وميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984) في **الاهتمام بالذات واستعمال الملذات**[3]، ضمن تاريخه للجنسانية، وجون رولز John Rawls (1921–2002) في **محاضرات في فلسفة الأخلاق**[4]، وتشارلز تايلور في **أخلاقيات الأصالة**[5]، وجيل ليبوفاتسكي Gilles Lipovetsky في **أفول الواجب**[6]، أو زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017) في **الحياة المتشظية: تجربة ما بعد الحداثة والأخلاق**[7]، وغير ذلك. وفي تقديري، إنّ كتاب المؤرخ والفيلسوف الأميركي جيروم شينويد Jerome Shennoyd،

(1) تشارلز لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ترجمة الزواوي بغورة (الكويت: دار صوفيا، 2022)، ص 93.

(2) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitzt (trad.) (Paris: Gallimard, 1985); Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Mark Hunyadi (trad.) (Paris: Cerf, 1992).

يُمكن العودة أيضًا إلى الترجمة العربية للكتاب الأول: يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)؛ يورغن هابرماس، **الخطاب الفلسفي للحداثة**، ترجمة حسن صقر (اللاذقية: دار الحوار، 2019).

(3) ينظر: ميشيل فوكو، **استعمال اللذات**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991)؛ ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء العربي، 1992)؛ ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، ترجمة الزواوي بغورة، ط 2 (الكويت: دار صوفيا، 2020).

(4) ينظر: جون رولز، **محاضرات في فلسفة الأخلاق**، ترجمة ربيع وهبة، باربرا هرمان (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

(5) ينظر: تشارلز تايلور، **أخلاقيات الأصالة**، ترجمة أحمد عويز (بغداد: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2021).

(6) Gille Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992).

(7) Zygmunt Bauman, *La vie en miettes: Expérience postmoderne et moralité*, Christophe Rosson (trad.) (Paris: Hachette, 2003).

يجب الإشارة إلى أن لهذا العالم والفيلسوف أكثر من دراسة عن الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، بحسب اصطلاحه، ومنها: زيغمونت باومان، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم (أبوظبي: مشروع كلمة للترجمة، 2016)؛ زيغمونت باومان، **الشر السائل: العيش مع اللابديل**، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).

وعنوانه **اكتشاف الاستقلالية الذاتية: تاريخ لفلسفة الأخلاق الحديثة**[8]، يُعدّ كتابًا شاملاً في مناقشة موضوع العلاقة بين الأخلاق والحداثة، وهو الموضوع الذي خصّه الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور بمدونة نصية، تشكّل، في تقديري، خطابًا في الحداثة الأخلاقية[9]، وتطرح أسئلة كثيرة تستحق المناقشة، وبخاصة تلك التي طرحتها في الفقرة السابقة.

ولكن يبدو لي أنّ ثمة سؤالاً أوليًّا ومشروعًا يفرض نفسه ألا وهو: ما خطاب الحداثة الأخلاقية عند الفيلسوف تشارلز لارمور؟ لا شك في أنّ البحث في هذا السؤال سيكون مفيدًا من الناحية الأكاديمية، كونه سيطلعنا على نظرية أو مقاربة لهذا الفيلسوف للمسألة الأخلاقية المعاصرة، ولكن إذا اتفقنا، جدلاً، على أنّ ثمة خطابًا للحداثة الأخلاقية نقرؤه عند هذا الفيلسوف كما هو مبيَّن على الأقل في كتابين من كتبه، هما **الحداثة والأخلاق**، و**أخلاق الحداثة**[10]، عندئذ ألا يحق لنا أن نُسائل هذا الخطاب نفسه،

(8) Jerome Schneewind, *L'invention de l'autonomie: Une histoire de la philosophie morale moderne*, Jean–Pierre Clero, Pierre–Emmanuel Dauzat & Evelyne Maziani–Laval (trad.) (Paris: Gallimard, 2001).

(9) تتضمن هذه المدونة الكتب والمقالات الآتية:

Charles Larmore, *De raisonnables désaccords* (Paris: Les dialogues des petits platons, 2022); Charles Larmore, *Morality and Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021); Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Charles Larmore, *The Practices of the Self* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004); Charles Larmore, *The Moral of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Charles Larmore, *Modernité et morale* (Paris: PUF, 1993); Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Charles Larmore, "Le concept de bien," *Les ateliers de l'éthique*, vol. 14, no. 1 (2019), pp. 35–47; Charles Larmore, "L'autonomie de la morale," *Philosophiques*, vol. 24, no. 2 (1997), pp. 231–449; Charles Larmore, "Le normatif et l'évaluatif," *Philosophiques*, vol. 31, no. 2 (2004), accessed on 20/9/2023, at: https://bit.ly/3Pbgp4w; Charles Larmore, "Réflexions sur l'idée de devoirs moraux envers soi–même," *Raison publique*, vol. 2, no. 22, (2017), pp. 41–50.

(10) لارمور؛ تشارلز لارمور، **أخلاق الحداثة**، ترجمة مايكل مدحت يوسف (القاهرة: المركز القومي، 2022)؛ يتكوَّن الكتاب الأول (**الحداثة والأخلاق**) من 12 فصلًا في الفلسفة السياسية والأخلاقية كتبها الفيلسوف بالفرنسية، ونشر في عام 1993. ويتألف الكتاب الثاني من 10 فصول في الفلسفة السياسية والأخلاقية، ونشر في عام 1996 باللغة الإنكليزية. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو ما الفرق بين الكتابين، وخاصة أنَّهما يكشفان عن خطاب الأخلاق عند هذا الفيلسوف؟

أولًا، تجب الإشارة إلى أنّ لارمور يكتب وينشر بثلاث لغات: الإنكليزية، والفرنسية، والألمانية.

ثانيًا، يدرك النَّاظر في محتويات الكتابين، بيسر، النصوص المكررة وهي:1. جزء من المقدمة المخصصة للفلسفة التحليلية، 2. المعرفة الأخلاقية، 3. العدل أو الحق والخير، 4. ما بعد أو ما وراء الدين والتنوير، 5. فلسفة ليو شتراوس السرية، 6. الليبرالية السياسية، 7. كارل شميث ونقد الديمقراطية الليبرالية. وأما النصوص المختلفة، فهي:1. جزء من مدخل أو مقدمة الكتاب، وبخاصة ما تعلق بمفهوم الفلسفة، والموقف من الفينومينولوجيا، 2. عدم تجانس الأخلاق، 3. العدالة الإلهية والعقلانية الأخلاقية، 4. الرومانسية والحداثة، 5. التاريخ والعقل في الفلسفة السياسية (هذا بالنسبة إلى كتاب: **الحداثة والأخلاق** (1993)). وأما بالنسبة إلى كتاب **أخلاق الحداثة** (1996)، فيتضمن العناصر الآتية:1. تراث نيتشه، 2. المذهب التعددي والاختلاف المعقول، 3. الحداثة وتشظّي العقل، 4. أسس الديمقراطية الحديثة: تأملات حول هابرماس.

ثالثًا، من الواضح أنَّنا أمام نصّين على قدر كبير من الاختلاف الكمي (تسعة نصوص مختلفة)، وأما الاختلاف النوعي فيتصل بنوع التحليل المقدم للقضايا التي ناقشها، ولكنهما مع ذلك صدرا عن فيلسوف ومؤلف واحد، يعمل جاهدًا على تطوير فلسفته السياسية والأخلاقية التي لا تتحدد بهذين الكتابين، لأنّه نشر إلى حد الآن مجموعة مهمة من الكتب والبحوث في فلسفة الأخلاق، التي أشرت إليها. ثم إنّ الذي يميز هذا الفيلسوف هو، بلا أدنى شك، حواره الدائم مع الفلاسفة الأوروبيين، والفرنسيين على وجه التحديد، ومن هؤلاء: 1) رون أوجين، **الواقعية الأخلاقية** (1999)، 2) تشارلز لارمور وألان رينو، **حوار حول الأخلاق** (2004)، 3) فانسون ديكومب وتشارلز لارمور، **آخر مستجدات الأنا** (2009).

Ruwen Ogien, *Le réalisme moral* (Paris: PUF, 1999); Charles Larmore & Alain Renaut, *Débat sur l'éthique* (Paris: Grasset, 2004); Vincent Descombes & Charles Larmore, *Dernière nouvelles du moi* (Paris, PUF, 2009).

أقصد أن نسأل عن العناصر التي يتكوّن منها هذا الخطاب بما هو خطاب فلسفي، قائم على جملة من الأسئلة والتحليلات والأدلة أو الحجج، والنتائج؛ أي بما هو خطاب فلسفي في الأخلاق، وعلاقاته بالخطابات الفلسفية المعاصرة، وبخاصةٍ علاقته بخطاب العتاقة أو القدامة أو التراث أو الماضي الذي يمثله التيار الجماعتي Communautarienne، أو خطاب ما بعد الحداثة Postmoderne، بما أنّ لارمور يريد أن يرسم خطًّا أو توجُّهًا وسطًا بين هذين التيارين المنافسين لخطاب الحداثة الأخلاقية؟[11]

أولًا: في عناصر الخطاب

بداية، تجب الإشارة إلى مسألة منهجية هي أنّه من غير الممكن وصف جميع العناصر المشكلة لهذا الخطاب ورصدها، وذلك لسببين: أولهما أنّ المجال لا يسمح بذلك من الناحية الكمية، كما تعكس ذلك مدوّنة الفيلسوف المشار إليها سابقًا. وثانيهما أنني لا أقصد إلى إجراء بحث استقصائي، وإنّما تقديم مؤشرات أو علامات على نوعية الخطاب الذي يقدِّمه هذا الفيلسوف. وتحقيقًا لذلك، فسأركز على العناصر الآتية:

1. الذات/ الأنا وأصالتها

معلوم أن الحداثة الفلسفية مرتبطة بتأسيس الذات العارفة عند ديكارت[12]. وإذا كان التحليل النفسي، ثم البنيوية في الفلسفة المعاصرة، قد حاولا إعادة النظر في مكانة هذه الذات، فإنّ المؤكد هو أنّ أيّ حديث عن الأخلاق يشترط ذاتًا معيّنة، والدليل على ذلك ما نقرؤه عند فوكو الذي حاول في عديد كتاباته السابقة عن تاريخ الجنسية استبعاد الذات، أو التقليل من مكانتها، باسم الخطاب تارة، أو باسم آليات التذويت Subjectivation والتوضيع Objectivation، أو الجاهزيات Dispositifs، إلّا أنّه اضطر إلى العودة إلى نوع من الذات في دراسته الأخلاق[13]. وبناء عليه، فإنّ النفس قديمًا، والذات حديثًا، أو الأنا Le moi كما يستعملها لارمور ومجموعة من الفلاسفة المعاصرين، يُعد كل منهما شرطًا أوليًا وأنطولوجيًا لكل خطاب في الأخلاق، ونقرأ عند لارمور صفحات كثيرة يدافع فيها عما يسميه "أنطولوجيا الأنا/ الذات Self"[14]، مع ربطها بالتفكير أو التفكير الانعكاسي Réflexion، والوعي Conscience، والأصالة Authenticité.

ويمكنني القول إنّ العنصر الأساسي في مفهوم الذات عند لارمور يتحدّد بعلاقة الذات بنفسها، بطريقة متأصلة في جميع اعتقاداتها ورغباتها، وذلك بمجرد أن تحدِّد أسباب raisons تصرُّفها. فإذا كانت الذات تعتقد شيئًا أو ترغب فيه، فسوف تنظّم سلوكها وفكرها أو وعيها وفقًا لهذا الشيء. بعبارة موجزة، ستلتزم

(11) لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 13.

(12) هنالك أكثر من دراسة حول هذا الموضوع، يمكن العودة إلى الدراسة الآتية: كمال يوسف الحاج، **رينه ديكارت: أبو الفلسفة الحديثة** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1955)، ص 95–124.

(13) الزواوي بغورة، **الخطاب: بحث في بنيته وعلاقاته ومنزلته في فلسفة ميشيل فوكو** (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الوافد ناشرون، 2022)، في: الفصل الثالث عشر، "خطاب الأخلاق"، ص 367–389.

(14) Charles Larmore, *The Practices of the Self*, p. 63.

الأنا بالحقيقة المفترضة لهذا الشيء أو القيمة التي يمثلها هذا الشيء بالنسبة إليها. ولا يمكن الإحالة إلى الذات من دون وساطة الوعي الملازم للحياة بوصفها مسارًا يمكّنها من تعريف نفسها باستمرار. وإذا كانت هذه الذات معرّضة لحوادث الحياة المختلفة، فإنّ الذي يميزها هو عدم اختزالها في الحالات الطارئة، لأنّ الذات في نظر لارمور هي تحديدًا علاقتنا المعيارية بالعالم، وذلك لأنّنا نتصرف وفقًا لأسبابنا الخاصة والعامة في التصرف. يقول: "إنّ العلاقة بذاتنا هي التي تجعل كل واحد منا ذاتًا كما هي عليه، ولا يمكن أن يحل أحد محلها، إنّها في الحقيقة العلاقة التي تتمثل في إلزام أنفسنا باتخاذ موقف ولو كان ذلك في أبسط اعتقاداتنا أو رغباتنا [...] إنّ اعتقاد هذا الشيء، أو الرغبة في ذلك الشيء، يتطلب التزامًا بالتصرف وفقًا للحقيقة المفترضة للاعتقاد أو القيمة المفترضة لموضوع الرغبة"[15].

وإذا كانت هذه الذات أو الأنا مشروطة بالوعي والتفكير والتصرف أو السلوك، فإنّها ترتبط أيضًا بمفهوم مركزي في فلسفة لارمور، وهو مفهوم الأصالة Authenticité الذي يعني توافق الفاعل مع القواعد التي تكشف عن هويته. واللفظ الدال على هذا التوافق، بما هو التزام في اللغة الإنكليزية، هو لفظ Commitment الذي يختلف قليلاً عن اللفظ الفرنسي Engagement. وهذا الالتزام يتصف بكونه أعمق من رغباتنا ومعتقداتنا. إنّ العودة إلى الذات، التي يتطلبها البحث عن الأصالة، تقتضي تمفصلاً بين ما يسميه التفكير المعرفي الذي يبحث عن الحقيقة حول ما نعرفه عن العالم أو عن أنفسنا، وأسباب تصرفنا، وبين التفكير العملي، بحيث يتعلق الأول بالمعرفة، والثاني بالفعل، أو على نحو أكثر عمومية بما يسميه لارمور الالتزام، أي: "قبول اعتقاد أو تنفيذ عمل بطريقة مدروسة [...] وتاليًا تحمُّل المسؤولية عن كل ما تقتضيه هذه الالتزامات عادة"[16].

وبناء عليه، فإنّ الأصالة ليست إعادة اكتشاف الذات المفقودة، أو الأسوأ من ذلك، كما يرى بعضهم البحث عن الذات العالمية/ الكونية Universelle، لأنّ الأصالة تمثّل قيمة مشروطة بتطور قيم أخرى، لذا فإنّه من الضروري الاعتراف بأنّ إعادة اكتشاف الذات هي الشرط الضروري لأيّ عمل أخلاقي. ولكن ما العمل إزاء القيم المتعددة؟ يرى لارمور أنّ هذه القيم المتعددة بقدر ما تتعايش مع الفاعل، فإنّها لا تتطلّب تصنيفًا هرميًا مطلقًا، كما لا يجب استبعاد صراعها أحيانًا، وتبعية إحدى القيم للقيم الأخرى أحيانًا أخرى[17].

وهنا يظهر جانب من جوانب تلك الأطروحة أو الفرضية التي تقدَّم بها لارمور، والتي تتطلّب الكشف عن الجانب الاجتماعي والمؤسسي للأخلاق، أو كما يقول: "لم يأخذوا [الفلاسفة] بجدّية كافية حقيقة أنّ الأخلاق، مهما كانت عقلانية، فإنّها أيضًا مؤسَّسة اجتماعية"[18]. وهو ما يؤكد الطابع الاجتماعي

(15) Ibid., p. 8.

(16) Ibid., p. 44.

ولمزيد من التفصيل حول فكرة الالتزام، ينظر الفصل الأخير من:

Larmore, *Morality and Metaphysics*, pp. 211–235.

(17) Larmore, *The Practices of the Self*, p. 19.

(18) لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 87.

للأخلاق، حيث يعد ميلنا إلى تنظيم أنفسنا وفقًا للعادات والأعراف الاجتماعية المؤشر الأكثر وضوحًا على ذلك، ولكن هذا المؤشر لا يؤدي بالفيلسوف لارمور إلى تحديد الذات أو الأنا على أساس الوضعية أو التموضع، كما يذهب إلى ذلك على سبيل المثال لا الحصر الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور[19].

2. في المعرفة الأخلاقية

على عكس الطرح الطبيعي الذي يشمل موقف العلوم الطبيعية والاجتماعية، الذي يقرّ بالمعرفة الفيزيائية والنفسية، وينكر المعرفة الأخلاقية التي يعتبرها مجرد تعبير عن موقف أو تفضيل لقيمة على أخرى، فإنّ لارمور قد خص هذا الموضوع بتحليل مفصل، وناقش كثيرًا من الفلاسفة الأميركيين الذين يقولون بالموقف الطبيعي، والذي يمكن تلخيصه في العبارة الآتية: "إن الحقائق الوحيدة المفترضة هنا هي تلك المتعلقة بطريقة وجود الأشياء وبكيفية تفكيرنا وسلوكنا، ولكن ليس ثمة حقائق تتعلق بما ينبغي أن نفعله"[20]. وبالاعتماد على الفيلسوف جورج إدوارد مور George Edward Moore (1852–1933)، وعلى غيره من الفلاسفة، أقرّ لارمور بوجود معرفة أخلاقية هي المعرفة المعيارية القائمة بذاتها والتي يؤكدها العقل، والتفكير، والتأمل، والبحث في الأسباب، ولكن ليست الأسباب في الأخلاق فيزيائية أو نفسية، وإنّما تشكّل، كما يرى: "نظامًا أنطولوجيًا ثالثًا"[21]، وذلك حتى إن افتقرت إلى السند الحسي أو التجريبي. وبناء عليه، فإنّ المعرفة الإنسانية لا تقتصر على الجانب الفيزيائي والنفسي، وإنّما تتجاوزه إلى المعرفة المعيارية.

يجب أن نميز، في نظر لارمور، بين العلم والنزعة الطبيعية Naturalisme التي ترى العالم عبارة عن كليَّة لما هو موجود، وأنّه لا يتكوّن إلّا من وقائع فيزيائية ونفسية، أو هو عبارة عن مادة وحركة مشكّلة من أفكار ومشاعر نملكها تجاه الأشياء والعالم نفسه، وأنّ الأخلاق مجرّد تعبير عن تفضيلات Préférences، وليست معرفة لها حقائقها. ومما لا شك فيه أنّ النزعة الطبيعية تستند في دعواها إلى نجاح العلوم الطبيعيّة وتألُّقها أكثر مما تستند إلى حججها التأويلية، لأنّ العلم الحديث لا يؤدِّي، بأيّ حال من الأحوال في نظر لارمور، إلى النزعة الطبيعية، بل بالعكس، إنّ الاقتناع بأنّ نجاح العلم الحديث يجب أن يحصل على موافقتنا هو تحديدًا ما يجعلنا أبعد عن النزعة الطبيعية، وذلك لأنّ هذا الاقتناع يستدعي حقيقة متعلّقة بما يجب أن نعتقده. يقول: "وفي الأخير، فإنّ أفلاطون كان على حق، وأنّه علينا أن نعترف أنّ العالم هو أكثر من العالم الطبيعي، وأنّه لا يشمل فقط الواقع المادي والنفسي، ولكنه يشمل أيضا الواقع المعياري، وإلّا سنكون مثل السفسطائيين، وأن نتخلى عن المنطق أو العقل لنستسلم للإقناع. وبعيدًا عن كونها شرعية من خلال نجاحات العلم الحديث، فإنّ النزعة الطبيعية، مثل النزعة المضادة للمعرفة الأخلاقية التي تلهمها، تبيِّن أنّها العدو اللدود للعقل"[22].

(19) الزواوي بغورة، **الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل** (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 73–74.

(20) لارمور، **أخلاق الحداثة**، ص 127. ناقش لارمور هذا الموضوع بالتفصيل في: لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 41–61.

(21) Larmore & Renault, p. 57.

(22) لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 61.

من هنا، يخلص لارمور إلى القول بضرورة النظر إلى المعرفة الأخلاقية أنّها نوعٌ من المعرفة القائمة على التفكير الانعكاسي أو التأملي، بدلًا من أن ننظر إليها على أنّها نوعٌ من المعرفة الحسيّة. يقول: "لا يساورني الشكُّ في ألا يكون هناك نقص في المتشكِّكين في القول إنّ الأحداث الأخلاقية التي أتحدّث عنها غامضة للغاية. ولكن إذا كان ثمة لغز أو غموض، فإنّه موجود فقط عند أولئك الذين يتمسّكون بالمفهوم الطبيعي للعالم. وما يجب القيام به هو التخلّي عن هذا التمسك الساذج والنقي للنزعة الطبيعية. يجب علينا أن نفتح أذهاننا على الإمكانية الحقيقية والواقعية بأنّ العالم شيء أكثر تعقيدًا"[23].

إنَّ هذه النتيجة التي تؤكد على الحقائق المعيارية باعتبارها موضوعًا للمعرفة الأخلاقية تستند إلى ما ذهب إليه مور وقبله هنري سيدجويك Henry Sidgwick (1838–1900)، ولكن مع ذلك يحرص لارمور على تبيان الفارق بينه وبينهما، فيقول: "ومن ثم، فإنّ اختيار العقل معناه اعتناق رأي مور وسيدجويك من قبله، والذي مفاده أنّ القيمة الأخلاقية هي أمر حقيقي وغير طبيعي. ولكن هذا لا يعني أن نتبنّى الطريقة التي دافعا بها عن آرائهما. فعلى عكس أفلاطون، أخفق كل من مور وسيدجويك في أن يريا الأمر في عمومه وصورته الأكبر، ينبغي ألا نركِّز، كما قام كلاهما، على الفكر الأخلاقي تحديدًا [...] بل يجب أن يكون اهتمامنا منصبًّا على إمكانية وجود الحقيقة المعيارية بشكل عام"[24].

3. في أسبقية الحق أو العدل على الخير

يُعدّ الفيلسوف الإنكليزي سيدجويك أول فيلسوف وقف عند هذا المظهر من مظاهر الحداثة الأخلاقية، وذلك في كتابه: **مناهج الأخلاق**، حيث بيّن أنّ طبيعة القيم الأخلاقية تفترض صيغتين مختلفتين على نحو أساسي، وأنّ الأمر يتوقّف على أيّ من القيمتين هي الأقرب إلينا نحن المعاصرين[25]. وفي تقديره، فإنَّ ثمة نظرتين متمايزتين تاريخيًا؛ النظرة القديمة التي تُعلي من قيمة الخير، وتجعلها فكرة مركزية أو محورية، والنظرة الحديثة التي ترى في العدل أو الحق قيمة مركزية ومحورية. ومن ثمّ، ألا تزال فلسفة الأخلاق المعاصرة تقبل بهذا التصنيف والترتيب والأولوية المعطاة للعدل مقارنة بالخير؟ يجب الإقرار بالسجال القائم بين أنصار الحداثة الأخلاقية وأنصار النزعة الأرسطية الجديدة حول هذا الموضوع[26]. ويمكن القول إجمالًا إنّ فلاسفة أمثال: رولز، وهابرماس، وتوماس نيغل Thomas Nagel[27] يمثلون

(23) المرجع نفسه، ص 60.

(24) لارمور، **أخلاق الحداثة**، ص 163–164. تجب الإشارة إلى أن هذا النص لم يرد في النسخة الفرنسية، وهو ما يستدعي إجراء مقارنة نوعية بين الكتابين والترجمتين، على غرار تلك المقارنة الكمية التي أشرنا إليها في بداية هذا البحث.

(25) للمزيد من التحليل حول هذه القضية، ينظر: الزواوي بغورة، **الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة** (بيروت: دار سؤال؛ الكويت: دار صوفيا، 2018)، ص 221–250.

(26) حول موقف لارمور من النزعة الأرسطية الجديدة، يمكن العودة إلى الفصلين الأول: "الحكم الأخلاقي"، والثاني: "حدود الأرسطية الجديدة" من كتابه:

Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. 1–19, pp. 22–39.

(27) ينظر: توماس نيجل، **ماذا يعني هذا كله؟ مقدمة قصيرة جدًا إلى الفلسفة**، ترجمة حسين العبري (بيروت: دار سؤال، 2018).

الاتجاه الحداثي في الأخلاق، في حين يمثل تايلور، وإليزابيث آنسكوم Elizabeth Anscom (1919–2001)[28]، وفيليبا روث فوت Philippa Ruth Foot (1920–2010)[29]، وألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre[30] النزعة الأرسطية الجديدة. فما موقف تشارلز لارمور من هذا النقاش؟

لقد كان مقصد سيدجويك في تصنيف الأخلاق القديمة التي تدور حول قيمة الخير، والأخلاق الحديثة التي تدور حول قيمة العدل هو إثبات أنّ: "القيمة الأخلاقية يمكن أن تعرف باعتبارها ما يوحد أو ما يلزم البشر، أيًّا كان ما يريدونه أو يرغبون فيه، أو أيًّا كان ما سيريده الإنسان إذا ما توافرت لديه المعلومات الكافية بشأن ما يرغب"[31]. ولا يعني إعطاء الأولوية لقيمةٍ ما عدمَ الاهتمام بالقيمة الثانية، ولكنّ المقصود هو أنّ التقديم والتأخير يستلزمان فكرة الوحدة أكثر. وبناء عليه، فإنّ العلاقة قائمة بين القيمتين، ولكن الأسبقية مختلفة بين المرحلتين القديمة والحديثة. وما يميز الأخلاق الحديثة هو أنّها تعطي الأولوية للعدل أو الحق Le juste، وهو ما يظهر في فكرة الإلزام الأخلاقي أو الأمر القطعي في القيمة الأخلاقية Imperative. ووفق سيدجويك، فإنّ الخير والعدل لا يختلفان من حيث الأولوية فقط، وإنّما يعكسان منظورات أخلاقية مختلفة، بحيث تمثل أخلاق الخير المنظور الجذاب attractif الذي نقرؤه عند أفلاطون وأرسطو، ويدور حول الفضيلة والكمال الأخلاقي والخير الأسمى، ولا نجد عندهما فكرة الإلزام الأخلاقي كما هو الحال في الأخلاق الحديثة والمعاصرة. إن فكرة أولوية الخير والفضيلة والسعادة لم تكن مقصورة على الفلسفة اليونانية، وإنّما امتدت لتشمل فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحي والإسلامي على حد سواء، وأمّا فكرة أولوية الحق/ العدل على الخير، فقد جاءت في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) الذي رأى: "أنّ مفهومي الخير والشر لا يمكن تعريفهما بطريقة سابقة على القانون الأخلاقي [...]، وإنّما يجب تعريفهما بعد هذا القانون وبواسطته"[32]. ولم يعد الأمر مقصورًا على أخلاق الواجب فقط، كما يتبدى من النظرة الأولى، ولكن يشمل كل الأخلاق الحديثة والمعاصرة، وبخاصة نظرية المنفعة، وهو بذلك أصبح يتصف بصفة الكلية. يقول لارمور: "إنّ المبدأ الأساسي في هذه النظرية العواقبية/ النتائجية Consequentialist Theory هو أنَّ الفعل الصحيح يتألف من قدرتنا على القيام بكل ما من شأنه أن يحقق أكبر قدر من السعادة في نهاية الأمر، لكل الذين يتأثرون بهذا الفعل، باعتبار أن كلًّا منهم فرد واحد، وفرد واحد فقط"[33].

---

(28) Elisabeth Anscombe, "La philosophie morale modern (1958)," Geneviève Ginvert & Patrick Ducray (trad.), *Klesis: revue philosophique*, vol. 9 (2008), accessed on 20/9/2023, at: https://bit.ly/44nRkrs

(29) ينظر:

Philippa Foot, *Le Bien naturel*, John Jackson & Jean Marc Tétaz (trad.) (Genève: Labor & Fides, 2014).

(30) ينظر: ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

(31) لارمور، **أخلاق الحداثة**، ص 34.

(32) المرجع نفسه، ص 36.

(33) المرجع نفسه، ص 38.

فما موقف لارمور من هذا النقاش الذي عرض تفاصيله المختلفة؟ يقول: "مهما كان التعارض الذي يقيمه سيدجويك بين المفهوم الملزم والمفهوم الجذّاب للأخلاق مفيدًا، فإنّني لا أعتقد أنّ المفهوم الملائم للأخلاق في عمومها يجب أن يتّخذ إحدى الصيغتين مع استبعاد الأخرى، بل على العكس من ذلك، أعتقد أنّنا نصل لفهم أفضل لاعتقاداتنا من خلال وجهة نظر أكثر تعقيدًا من المنظورات المميزة لسمات الأخلاق القديمة والحديثة"[34]. فما هذه النظرة المعقدة؟ ثمة، بلا شك، اختلاف أساسي بين الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة، ولكن بالعودة إلى النقاش الذي دار بين كانط والكاهن هيرمان أندرياس بستوريوس Hermann Andreas Pistorius (1730–1798) توصّل لارمور إلى تحديد العلاقة المعقدة بين المنظور الجذاب في الأخلاق القديمة، ومنظور الواجب أو الإلزام في الأخلاق الحديثة، وهي على النحو الآتي:

تقوم حجة كانط في أسبقية العدل على الخير: "على الطابع التعددي والمثير للجدل لفكر الخير، بالإضافة إلى الاحتكام للضمير"[35]، وفي الإقرار بـ"تعددية الصيغ القيمية للتحقق الذاتي، والتي لا تقبل الاختزال لصيغة مشتركة من الصيغ التي يرغب فيها الجميع، وأنّ الأشخاص العقلاء يميلون بشكل طبيعي للاختلاف حول طبيعة الحياة المكتملة"[36]. لقد كان القدماء يعتقدون أنّ الخير واحد للجميع، ولكن لم يعُد الحال كذلك، وبناء عليه فإن ما يعطي الأولوية للعدل عن الخير هو المعطى الآتي: "ما دام أي شخص يرى نفسه كائنًا عاقلاً، فإنّه لا بد أن يقبل ببعض المعايير التنظيمية لسلوكه"[37]. وهذا يعني أنّ فكرة الإلزام تتقدم على فكرة الخير، وهذا هو العنصر المميز لخطاب الأخلاق الحديثة رغم اعتراض الأرسطية الجديدة أو ما بعد الحداثة عليه، وهو ما سأحاول دراسته في العنصر الآتي.

ثانيًا: في العلاقات الخطابية

لا أجانب الصواب إذا قلت إنّ الخطاب الفلسفي لتشارلز لارمور لا يمكن فصله عن مجمل الخطابات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، سواء من جهة مناقشته عددًا مهمًا من الفلاسفة، أو لاستئنافه النظر في القضايا التي طرحوها. فثمة حوار دائم مع مختلف الفلاسفة والاتجاهات الفلسفية بوجه عام، ومع فلاسفة الأخلاق والسياسة تحديدًا. وليس هدفي في هذا المحور أن أتقصى تلك الحوارات والمناقشات على أهميتها، وإنّما الذي يعنيني هو تحديد بعض العلاقات الخطابية بما هي كذلك، أو بما هي ممارسات خطابية، من أجل تعيين أكثر للخطاب الأخلاقي عند هذا الفيلسوف، وبخاصة من جهة تلك العناصر التي توقفت عندها سابقًا، وكما تظهر في جملة النصوص التي جمعته مع بعض الفلاسفة أمثال تايلور وفنسنت ديكومب وآلان رينو.

والحق أنّه إذا كانت الفلسفة منذ اليونان قد اهتمت بالنفس، من خلال استعمال سقراط واحدة من حِكَم معبد دلفي؛ "اعرف نفسك"، فإنّ الأخلاق كانت ولا تزال ترتبط بالنفس أو الذات أو الأنا، رغم

(34) المرجع نفسه، ص 39.
(35) المرجع نفسه، ص 52.
(36) المرجع نفسه، ص 63.
(37) المرجع نفسه، ص 64.

الاختلافات والتحولات التي عرفتها هذه الألفاظ الثلاثة في الفلسفة المعاصرة عمومًا، وفي فلسفة الأخلاق تحديدًا. ويكشف لنا الحوار الذي دار بين الفيلسوفين لارمور وديكومب عن بعض وجوه هذا الاختلاف والتحول، ومنها أنّ فهمنا للذات غالبًا ما يركز على الجانب المعرفي، ويستبعد الجانب المعياري[38]، وهو ما يعد القاسم المشترك بين الفيلسوفين، أو نقطة الاتفاق الأساسية بينهما، والمتمثلة في اهتمام الفلسفة الحديثة بالجانب المعرفي للذات كما هو ملاحظ بيسر في نظرية المعرفة عمومًا، حيث يجري التركيز على دور الذات في عملية المعرفة، في حين أنّ الجانب المعياري في الذات مستبعد أو مجهول. وإذا استعملنا مصطلحات الفيلسوفين، فإنّ ثمة إعلاءً للنموذج المعرفي Paradigme Cognitif على حساب النموذج العملي أو التداولي Paradigme Pratique/ Pragmatique، في حين أنّ الذات أو الأنا في نظرهما هي أولاً وقبل كل شيء عملية قبل أن تكون نظرية، أو كما يقولان: "إذا كنّا ذواتٍ، فنحن ذوات عملية أكثر منها ذوات نظرية، أو، على نحو أكثر تحديدًا، نحن ذوات عملية حتى عندما يعتمد ذهننا على النظرية. وإنّ الاعتقاد هو، أولاً وقبل كل شيء، نزوع إلى التصرف، حتى لو كان لهذا التصرف شكل ضعيف من الاستدلال"[39]. وهذا يعني أنّ العنصر المشترك بين الفيلسوفين هو الجانب العملي أو التداولي للذات أو الأنا، ويكشف عن أساس خطابهما الأخلاقي، رغم اختلافاتهما الكثيرة.

من هذه الاختلافات أنّ لارمور يرى أنّنا ذوات مختلفة عن الحيوانات، لأنّ: "لدينا اعتقادات ورغبات منقوشة أو مدوَّنة في فضاء معياري من الأسباب"[40]. وهذا يعني بالنسبة إليه أنّ كون الإنسان ذاتًا لا يعني فقط الاعتقاد والرغبة، بل الالتزام بذلك الاعتقاد والرغبة بطريقة معينة، وأنّ هذا الالتزام هو الذي يجعل الذات ذاتًا. ولكن بالنسبة إلى ديكومب، فإنّه يعتقد أنّ: "ما هو غير متماسك على نحو أساسي في المفهوم الحديث للذات ليس الإدراك المعرفي فحسب، بل هو فكرة العلاقة غير المتعدية intransitif مع الذات. وبعبارة أخرى، علاقة بالذات لا يمكن تصورها وفقًا لنموذج الفعل التفكري المتعدي transitive"[41]. ومن هنا ركّز هذا الفيلسوف على مفهوم الفاعل Agent/ Acteur الذي يقوم بالفعل بنفسه، أكثر من فكرة الأنا أو الذات المجرد، لأنّ الفاعل يمكنه تحمّل المسؤولية، وهي مسألة جوهرية في الأخلاق كما نعلم.

إذا كانت الذات هي العنصر الأساسي الذي يقوم عليه خطاب الحداثة الأخلاقية عند لارمور، فإنّ هذه الذات يجب أن تتميز بأصالتها، كما أشرت إلى ذلك سابقًا. ولقد شكلت هذه القيمة Valeur والمثال Ideal في الوقت نفسه، محور نقاش بين لارمور وبعض الفلاسفة الجماعتيين، ومنهم تشارلز تايلور الذي اهتم كثيرًا بهذا الموضوع، حيث نستطيع القول إنّه احتل مكانة مركزية في فلسفته العامة

(38) طرح هذه الفكرة الفيلسوف فوكو في دروسه: **تأويل الذات**، مبينًا كيفية اهتمام الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة بحكمة "اعرف نفسك"، على حساب "اهتم بنفسك". ينظر: فوكو، **تأويل الذات**، ص 21–41.

(39) Vincent & Larmore, p. 54.

(40) Ibid., p. 57.

(41) Ibid., p. 73.

والسياسية والأخلاقية على حد سواء، وتحوَّل بفعل إسهاماته النظرية إلى موضوع بحث فلسفي ثري، وليس أدل على ذلك اهتمام لارمور نفسه بهذا الموضوع[42]. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة، هو ما هي تلك الجوانب المشتركة والمختلفة بين الفيلسوفين؟

سبقت الإشارة إلى بعض هذه الوجوه في الصفحات السابقة، وبخاصة المفهوم الأنطولوجي أو الميتافيزيقي للذات الذي قال به لارمور في مقابل المفهوم السياقي والتاريخي الذي قال به تايلور، وكذلك اختلافهما الشديد في تأويل الميراث الرومانسي، وبخاصة فلسفة يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744–1803) التي شكَّلت منطلقًا لفلسفة تايلور، وللتيار الجماعتي، وإلى حد ما تيار التعددية الثقافية، ولكنه كان ولا يزال موضوع نقد من لارمور، كما تبيّن ذلك عديد نصوصه[43]. فما الأصالة عند تايلور، وما تعليق لارمور على ذلك؟

يعود مفهوم الأصالة في نظر تايلور إلى القرن الثامن عشر، ويرتبط بتلك الحالة الذهنية التي ترى أنّ الإنسان يتمتع بحس أخلاقي، وأنّه يتمتع باستعداد طبيعي لما هو خير ولما هو شر. وهذا يعني أنّ أصل الأصالة، إن صح التعبير، أخلاقي وليس أصلاً تاريخيًا، أو عرقيًا، أو بدائيًا، أو دينيًا فقط، لأنّه من المعلوم أنّ هذا المفهوم قد جاء في سياق عصر مناهض للتصور الديني، أعني عصر التنوير، وبخاصة فيما يتعلق بالجزاء والعقاب، ويؤكِّد أنّ الخير والشر متأصلان في الإنسان وفي عواطفه، وأنّ الأخلاقية La moralité تكمن في العواطف والمشاعر.

ينجم عن هذا أنّ الأصالة، كما ظهرت في القرن الثامن عشر، ارتبطت بالمعنى الأخلاقي الإنساني، وأنّ منبع الأخلاق يكمن في الإنسان، وليس في مصدر آخر خارج الإنسان. ولكن هذا الفهم لا يمنع في نظر تايلور، الارتباط بالمُثُل على وجه العموم، ولا بالله. والمثال على ذلك هو القديس أوغسطين Augustine (354–430م) الذي كان يرى أنّ الطريق إلى الله يمرّ عبر الوعي الذاتي بأنفسنا. ويعد جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) أول فيلسوف في العصر الحديث أحدث هذه النقلة في مفهوم الأصالة، وذلك من خلال دعوته الدائمة والمتكررة إلى ضرورة اتباع صوت الطبيعة الذي يكمن فينا، ومن أنّ هذا الصوت يُخنق أو يُسكت من جرّاء تبعيتنا للآخر، وأنّه يظهر ويحيا كلما شعرنا بوجودنا[44].

ولقد تعمق الشعور بالأصالة من خلال جهود الفيلسوف الألماني هردر، وبخاصة فكرته القائلة: إنّ لكل إنسان طريقة أصيلة في أن يكون إنسانًا. ويعتقد تايلور أنّ هذه الفكرة جديدة بكل المقاييس. لماذا؟ لأنّه: "قبل القرن الثامن عشر لم يفكر أحد في أنّ الاختلافات بين البشر لها هذا النوع من

(42) يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى الدراسة الآتية:

Nicolas Voeltzel, *Repenser l'authenticité: Essai sur Charles Taylor et Charles Larmore* (Paris: Classiques Garnier, 2021).

(43) ينظر: الفصل السادس في: لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 159–178.

(44) Charles Taylor, *Multiculturalisme, difference et démocratie* (Paris: Flammarion, 1994), p. 46.

الدلالة الأخلاقية"[45]. ولقد نجم عن هذه الفكرة بروز مثل آخر، وهو: أن يعيش الإنسان وفيًّا ومخلصًا لنفسه، وإذا لم يكن مخلصًا لحياته، فإنّه سيضيع في هذه الحياة، ويُضيّع، تاليًا، بُعده الإنساني، وقيمته الإنسانية.

يؤكد هذا المثل، بلا أدنى شك، ارتباط الأخلاق بالذات، أو بذات النفس، وبالطبيعة الداخلية للإنسان المهددة دائمًا بالضياع، وذلك من جرّاء الضغوط الخارجية، وبخاصة عند اتباع أسلوب نفعي وأداتي تجاه الذات، بحيث يمنع من الاستماع إلى الصوت الداخلي أو صوت الضمير. ومن البيّن أنّ هذا نقد موجه إلى أخلاق المنفعة. يقول تايلور: "لكل صوت من أصواتنا ما يقوله بطريقته الخاصة"[46]. ومن أهم ما يقوله هذا الصوت هو أنّه يمكن مقاومة الامتثالية، ومن ثم يجب أن يكون الإنسان وفيًّا لنفسه، ومخلصًا لأصالته التي لا يكتشفها، ولا ينطق بها إلّا الأنا، وأنّ الإنسان عندما يدرك إنّيّته، فإنّه يتحدد ويتعين ويستطيع أن يقرر الخير الخاص به.

وإجمالاً، يمكنني القول إنّ تايلور قد حدّد الأصالة بناء على البحث التاريخي والفلسفي، وتوصل إلى أنّ الأصالة تعني، أولاً، تلك الحالة أو الوضعية التي تعطي للفرد القدرة على أن يبحث عن حقيقته الخاصة. وبناء عليه، فإنّه ومن أجل أن يكون الإنسان حرًّا، عليه أن يكون قادرًا على تعيين وتحديد ما يكوِّن أصالته ويشكِّلها. وثانيًا، تقتضي الأصالة قدرة الفرد على أن يعيش بصدق مع نفسه ومع الآخرين، وأن يكون قادرًا على تبنّي معايير أخلاقية تتناسب وذاته، رافضًا في الوقت نفسه، كل أنواع الشكلانية أو الأحادية الاجتماعية أو الامتثالية، مثل تبنّي نمط حياة اجتماعية مفروضة من الخارج. يقول تايلور: "لكل إنسان طريقته في الحياة، وعليه أن يبحث عن شكل الحياة الخاصة به، وأن يجد في نفسه المنابع الأخلاقية لوجوده"[47]. ثالثًا، تفرض الأصالة على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلّا بالاعتراف بهذه الاختلافات، بحيث يشكل هذا المطلب شرطًا مسبقًا لتحقيق حرية كل فرد، وهنا تظهر جليًا تلك الصلة بين الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة. أخيرًا، إنّ الأصالة مثلها مثل الكرامة الإنسانية، كانت نتيجة لانهيار المجتمع القديم وتراجعه. وإنّ مبدأ الكرامة هو المناسب والمتوافق مع المجتمع الديمقراطي، وأمّا مبدأ الشرف فقد تجاوزه الزمن. ومن ثم، فإنّ مختلف أشكال الاعتراف بالمساواة تُعدّ أشكالاً أساسية في الثقافة أو المجتمع الديمقراطي[48]. فما موقف لارمور من هذه الأفكار أو على الأقل من بعضها؟

بداية يجب الإقرار بأنّ منهج لارمور في المناقشة يتصف بعدم الرفض المطلق، واستحالة بيان حدود المفاهيم والتصورات والنظريات والحجج، والكشف عن التناقضات الداخلية، ولذلك، فإنّه في مناقشته مفهوم الأصالة وقيمتها ومثالها، انتقد جوانب وأكد على قيمة جوانب أخرى، وذلك سيرًا على نهجه في مختلف مناقشاته مع كثير من الفلاسفة. ويمكنني القول إنّه سواء بالنسبة إلى هذا المفهوم أو

(45) Ibid., p. 47.

(46) Ibid.

(47) Ibid., p. 125.

(48) بغورة، **الاعتراف**، ص 79–82.

غيره من المفاهيم، يحاول أن يطور مفهومًا تعدديًا Pluraliste للأخلاق، وهو ما يعني أنّه: "لا وجود لقيمة أساسية [...] تشكّل أساسًا جوهريًا لجميع القيم الأخرى التي يحقّ لنا تبنّيها. وليس هنالك قيمة عليا يجب أن تسود ضد أي قيمة أخرى قد تصطدم بها"[49]. من هنا، نجد لارمور ينقل عملية النقد من مستوياتها التاريخية أو العملية، كما هي الحال عند تايلور، إلى المستوى التحليلي الذي يميّز كتاباته وفلسفته بوجه عام، مبيّنًا شكلين من أشكال النقد الموجه إلى مفهوم الأصالة.

سبقت الإشارة إلى رفض لارمور البحث عن ذات حقيقية بدعوى الأصالة، لأنّ كل بحث عن ذات حقيقية في نظره مآله الفشل، ثم لأنّه لا يوجد شيء مثل هذه "الذات الحقيقية"، وبخاصة إذا كنّا نعني بذلك ذاتًا غير مشبعة بأشكال التفكير التي صنعناها بأنفسنا من خلال محاكاة أنفسنا على الآخرين. وما يريد لارمور القيام به هو دحض الفكرة القائلة إن: "الأصالة تكمن في الاستغراق في 'الذات الحقيقية' التي تعيش في أعماقنا، وإعادة الاتصال مع هذه الذات البريئة من كل ما استعرناه من الآخرين"[50]. بعبارة أخرى، إنّه يريد دحض الفكرة القائلة إنّ اكتشاف ذاتنا الأصيلة سيكون أيضًا اكتشافًا لتفردنا Singularité.

يرتبط هذا النقد بفكرة تايلور الخاصة بتجذّر الذات في سياق اجتماعي، ويتجلى في رفض لارمور تفكير الأصالة على أنّها نوع من الملاءمة مع الأنا الطبيعية Moi Naturel، أو تحقيقًا للمطابقة معها. وبالفعل، فإنّ مفهوم الأنا الطبيعية يصبح خاويًا، بما أنّ كل مبدأ ينحرف عن الطبيعي يصبح اتفاقيًا، وبخاصة إذا أصبح اجتماعيًا. من هنا يرى لارمور، وذلك بعكس تايلور، أنّ للأصالة علاقةً بالمحاكاة والتقليد، ولكن يجب التمييز بين مستويين من المحاكاة أو التقليد، وهما: التعيين Affectation، الذي قد يكون منضبطًا، والتقنين Codification الذي قد يكون عالميًا. وفي تقديره، ترفض الأصالة التعيين، وليس التقنين. وهكذا، فإنّ القارئ لتحليلات لارمور، يمكنه أن يستخلص فكرةً مؤدّاها أنّ الأصالة لا ترتبط بالتفرد، وأنّ ثمة قدرًا من الوهم، في نظره، في البحث عنها، ومن ثم يمكن التفكير في الأصالة من دون أن ترتبط بالتفرد[51]. والمثال الذي يقدّمه في هذه الحالة هو الحب، فهناك فرق مهم بين شخص يتظاهر بالحب ويحاكي بعض القواعد أو يقلدها، وبين شخص محمول برغبة الحب وبشغفه. ولكنه حتى لو تبيّن أنّ هذا أيضًا مقنن، فإنّ: "جميع الدراسات حول قواعد الحب/ العاطفة، مهما كانت عادلة، لا يمكنها التشكيك في التمييز بين الحب المصطنع والحب الأصيل"[52].

وفي تقديري، إنّ هذه العلاقة وغيرها من العلاقات التي نسجها الفيلسوف تشارلز لارمور مع كثير من الفلاسفة، يمكن إيجازها في موقفه من ملفوظ أو منطوق énonce الحداثة نفسه، باعتباره ملفوظًا مركزيًا في هذا الخطاب الحداثي، مع استخلاص بعض النتائج الأولية.

(49) Larmore, *Les pratiques du moi*, p. 7.

(50) Ibid., p. 61.

(51) Ibid., p. 83.

(52) Ibid., p. 85.

ثالثًا: نتائج أولية

يحتل سؤال العلاقة بين الأخلاق والحداثة مكانة أساسية في نصوص لارمور، ولكنه لا يعني إجراء تقييم أخلاقي للثقافة والمجتمع الحديثين، أو إقامة مماثلة بين الحداثة والحياة الحديثة بأسرها، لأنّه لا أحد: "في استطاعته إنكار أنّ العصور الحديثة قد نالت نصيبها من الفزع والرعب، بل واخترعت أنواعًا جديدة منها أيضًا"[53]. ثم إنّ الحداثة لا تشكّل قطيعة كاملة مع التراث القديم: "فلم يحدث انعطاف من شأنه أن ينتج إلى يومنا هذا أنماطًا غير معروفة من الاعتقاد والخبرة التي تطيح بكل مفاهيم ما قبل الحداثة"[54]. وهذا يعني أنّ لارمور لا يقبل بذلك التحديد الذي قدَّمه هيغل للحداثة، ولقي تعميقًا وإشادة من هابرماس في نصين من نصوصه حول الحداثة، وأعني بهما: **الحداثة مشروع لم ينجز**، و**الخطاب الفلسفي للحداثة**، ومفاده: "إنّ الوعي الذاتي الحديث يستطيع أن يستقي من ذاته المعايير التي يمكن من خلالها أن يرشد أفكارنا وأفعالنا"[55]. وإنّ المطلوب هو إجراء نوع من الموازنة بين عناصر الاتصال والانفصال، أو عناصر الثبات والتغير، أو العناصر الدائمة والمتحولة. لذلك، فإنّ لارمور يحاول أن يلتمس طريقًا وسطًا بين الحدود القصوى التي غالبًا ما تقرّها المناقشات الفلسفية حول هذا الموضوع. إنّ الحداثة ليست فعلاً بروميثيوسيًا للمشروعية الذاتية، وكذلك الإحساس بكونها محض وهمٍ جديد. إنّها تقدّم، علاوة على ذلك، ظرفًا ما زال راهنًا بالنسبة إلينا. "ولا بد من أن أعترف بقدر من التعاطف مع فكرة 'ما بعد الحداثة' التي تعد، على الرغم من شهرتها بأَخَرَةٍ، فكرة غامضة للغاية"[56].

لكن مع ذلك، "لا يمكننا أن نفهم تاريخ الأخلاق الحديثة إلّا باعتباره جهدًا لابتكار مفهوم عن الأخلاق يتلاءم مع بزوغ سمات الحياة الحديثة"[57]. وهذا يعني أنّ الرهان الأكبر عند لارمور يشخص في ظهور المجتمع الحديث المختلف عن المجتمع القديم، وأنّه لا يمكن فهم النظريات الأخلاقية، أو فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، خارج سياق المجتمع الحديث، مقارنة بالمجتمع القديم، لأنّ الحداثة قد قامت: "بتشكيل تفكيرنا الأخلاقي بطريقة أساسية، كما قامت أيضًا بطرح مشكلات غير مسبوقة بشأن الطبيعة وسلطة الأخلاق، والإمكانية السياسية للاتحاد مع الجماعة. ولن نستطيع أن نتلمس طريقنا بوضوح خلال هذه المشكلات على النحو المطلوب، ما لم نُقم حسابًا للأمور التي جعلتنا على ما نحن عليه في الوضع الراهن"[58]. وإذا كان "المجتمع الحديث قد تخطّى الدين"[59]، أو "يقع

(53) لارمور، **أخلاق الحداثة**، ص 12.
(54) المرجع نفسه.
(55) المرجع نفسه.
(56) المرجع نفسه، ص 13.
(57) المرجع نفسه.
(58) المرجع نفسه، ص 30.
(59) المرجع نفسه، ص 65.

فيما وراء الدين"[60]، فإنَّ الذي يجب أن يكون منّا على بال هو: "أنّ حقيقة أنّ الإله[61] الذي لم يعد في استطاعته أن يتولى شؤون [العالم]، لا تعني بالضرورة أن الإنسان هو وريثه"[62]. وأن على "الفلسفة الأخلاقية [...] أن تكون على اتفاق مع الحداثة"[63]، وبخاصة مع الفكرة القائلة: "إننا جميعًا خاضعون لنوع من الأوامر الأخلاقية الملزمة، والتي تملي علينا كل ما يمكن أن يعبّر عن اهتماماتنا المتنوعة"[64]. وأنّ العنصر المقرر في خطاب الحداثة الأخلاقية يكمن في ذلك الإصرار: "على التفسير الطبيعي الخالص للطبيعة، وعلى الفهم الإنساني الخالص للأخلاق"[65]. ويتجلى هذا الفهم الإنساني، وفقًا لما بحثناه في النقاط الآتية:

• الإقرار باستقلالية الأخلاق، واعتبارها مبحثًا مستقلاً، يختلف عن ثلاثة مجالات معرفية إنسانية كبرى، هي العلم والفن والدين، وأنّه على الرغم من إمكانية قيام علاقات متقاطعة بين هذه المجالات ومبحث الأخلاق، فإنّها تشكّل مبحثًا قائمًا بذاته في نظر لارمور، غير قابل للاختزال، ومغايرًا للمعرفة العلمية في صورتها الطبيعية والنفسية، ويتأسس على فكرة رئيسة، هي أنّ: "الأخلاق تتحدث عن نفسها، ما دمنا نريد الاستماع إليها، والمكان الذي تتحدث منه هو ضميرنا Conscience"[66]، وأنّه: "لا يمكن أن يأتي إخلاصنا ووفاؤنا للأخلاق إلّا من الضمير الأخلاقي نفسه"[67].

• إذا كان الضمير الأخلاقي هو أساس الأخلاق، فإنّ إنسان الحداثة هو الذي يسعى وراء الاستقلالية الذاتية. وفي تقدير لارمور، فإنّه من الواضح أنّ صورة الإنسان المستقل تؤدي في مجال الأخلاق الحديثة دور المثل الأعلى، ولكن ما يجب التشديد عليه هو أنّ هذه الاستقلالية ليست تلقائية، أو آلية، بل هي على العكس من ذلك؛ إنّها تتطلب من الإنسان أن يتعلم تجنب الإغراءات التي تقف في طريق استقلاليته، وأن يتحلّى بالشجاعة اللازمة، وأن يؤكد من خلال ممارسة استقلاليته قدرته على فصل نفسه عن ظروف معينة، حتى يتمكن من التحكُّم في نفسه، وفقًا لضميره وعقله في الوقت نفسه[68].

• بالنظر إلى ما حملته الأزمنة المعاصرة من تطورات وتغيرات، سواء على مستوى بنية المجتمعات المعاصرة، أو على مستوى النظريات الأخلاقية، وبخاصة من جهة تعددها وصراعها، فإنّه يجب

(60) المرجع نفسه، ص 94.

(61) يعني بذلك إقصاء الدين من المجتمع الحديث.

(62) لارمور، **أخلاق الحداثة**، ص 65.

(63) المرجع نفسه، ص 25.

(64) المرجع نفسه.

(65) المرجع نفسه، ص 93.

(66) Larmore, *L'autonomie de la morale*, p. 313.

(67) Ibid., p. 317.

(68) Ibid., p. 320.

في نظر لارمور الدفاع عن أخلاق الحد الأدنى في مقابل أخلاق الحد الأعلى أو الكونية. يقول: "لا يجب البحث عن أخلاق كونية Ethique Universelle، وإنّما يجب الدفاع عن أخلاق الحد الأدنى Ethique Minimale، والتي يمكننا أن نتقاسمها ونتشارك فيها بأوسع نطاق ممكن، رغم الاختلافات"[69]. والسبب في ذلك هو أنّ: "العنصر الحاسم في الخبرة الحديثة هو إدراك أنّ البشر العقلاء يميلون بطبيعتهم للاختلاف بعضهم مع بعض حول معنى الحياة. لقد أصبحنا نتوقع في المحادثة المنفتحة والحرة حول الحياة الخيّرة، أو الخير البشري، أو التحقق الحر للذات – وهي أفكار أساسية لمفاهيم الأخلاق القديمة المتمركزة حول الفضيلة – أنّه كلما ازداد النقاش، ازداد الاختلاف بصورة أكبر حتى مع أنفسنا"[70]. ولا يُعد هذا المعطى انتصارًا لفكرة التعددية، وإنما هو إقرار، وذلك على الأقل ضمن التراث الغربي، بأنّه: "فيما يتعلق بالأمور فائقة الأهمية، فإنّه ليس من المرجح أن يوحِّدنا العقل، بل إنّه سيفرقنا"[71]. وتُعد هذه الفكرة الأساسية في الأخلاق الحديثة فكرةً غائبة عن أخلاق الفضيلة التي تميّز العصور الوسطى وقبلها العصور القديمة. لقد أدت الحروب الدينية التي عرفتها أوروبا دورًا حاسمًا في إدراك هذه الفكرة والتحقق منها. من هنا تحوّل الفكر الأخلاقي الحديث نحو فكرة "الاختلاف المعقول"، المتمثلة في: "نواة أخلاقية يستطيع البشر العقلاء على الرغم من اختلافاتهم حول طبيعة الحياة الخيرة أن يتفقوا عليها. وهذا هو المطلب الذي يجب على فكرة الأوامر الأخلاقية أن تستوفيه"[72]. ولهذا، يجب الدفاع عن نواة أخلاقية، أو ما يسمى بأخلاق الحد الأدنى، وهي فكرة يتشاركها مع فلاسفة كثيرين، ولكنه مع ذلك لا يدعو إلى إهمال أخلاق الفضيلة، لأنّنا: "لا نستطيع أن نفهم حياتنا الأخلاقية بأكملها في ضوء فكرة الأوامر الأخلاقية الملزمة. وعلى هذا النحو، يمكننا أن نتعلم الكثير من منابع الأخلاق القديمة"[73].

• إذا كان الاختلاف والتعدد هما السمة المميزة للأخلاق الحديثة، فإن لارمور يدعو إلى ما يسميه "الاختلاف المعقول"، سواء في المجال الأخلاقي أو السياسي، وذلك تماشيًا مع فكرة رولز حول الموضوع نفسه. ومما لا شك فيه أن الاختلاف المعقول أمر ملحّ في الحياة السياسية أكثر منه في الحياة الأخلاقية، وبالنظر إلى: "توقّع أن يميل البشر العقلاء نحو الاختلاف حول الحياة الخيرة، [هو الذي] دفع التراث الليبرالي للبحث عن قواعد للحياة السياسية في نواة أخلاقية يمكن أن يقرها الجميع"[74]. ولكن ما تجب الإشارة إليه هو أنّه في الوقت الذي يطالب فيه لارمور بأخلاق الحد الأدنى، بوصفها بديلاً ممكنًا من الحداثة الأخلاقية والسياسية والليبرالية تحديدًا،

(69) لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 35–36.
(70) المرجع نفسه، ص 25.
(71) المرجع نفسه، ص 26.
(72) المرجع نفسه.
(73) المرجع نفسه.
(74) المرجع نفسه، ص 27.

فإنّه لا يوضح هذه الفكرة كفاية، وبخاصة أنّنا نقرؤها عند تيارات ما بعد الحداثة، وبعض فلاسفة التيار الجمعاتي[75].

• في الوقت الذي يدافع فيه لارمور عن ضرورة تأسيس الأخلاق على الضمير، كما أشرنا إلى ذلك، فإنّه لا يتردد في الدفاع عن العقل، وعن العقل في التاريخ، كما يقول، أو العقل المحايث والخاضع لسياق تراثي معيّن. ويكمن السبب في انتصاره للعقل السياقي، وليس العقل المجرد أو الصوري، في أنّ الأخلاق: "ناجمة عن تجربتنا الاجتماعية"[76]، وأنّه: "لا كانط ولا الذين استلهموه مؤخرًا قد أخذوا بجدّية كافية حقيقة أنّ الأخلاق، مهما كانت عقلانية، فإنّها أيضًا مؤسسة اجتماعية"[77]، أو قوله: "إنّنا لا نستطيع التفكير إلّا من داخل فضاء معياري قائم"[78]. وفي تقديري، فإنّ ما يجب ملاحظته على هذه الأفكار، وأقصد بذلك العقل السياقي، وارتباط الأخلاق بالمؤسسة الاجتماعية وبنظام معياري، هو أنّ لارمور لا يحلل العلاقات المختلفة بين الضمير والعقل السياقي والمجتمع، ونصوصه لا تطرح هذه المسألة على أهميتها. هذا من جهة أولى، أما من جهة ثانية، فإنّ نقده للكانطيين الذين لم يأخذوا بالجانب الاجتماعي للأخلاق، أمثال هابرماس، وهو المقصود بهذا النقد، فإنّ ما هو جدير بالملاحظة هو أنّ أخلاق المناقشة والتواصل عند هابرماس تشترط السياق، وتجري، كما نعلم، ضمن مجال المجتمع المدني، ما يؤكد طابعها الاجتماعي. وأما من جهة ثالثة، فإنّ قوله إنّنا لا نستطيع التفكير خارج نظام معياري قائم، يجعله واحدًا من الجمعاتيين، رغم ما يبذله من جهد للاختلاف عنهم. ومن جهة رابعة أخيرة، فإنّ لارمور لا يقدّم لنا ما يعزز فكرته عن الجانب الاجتماعي من الأخلاق، إلّا إذا أخذنا في الاعتبار فكرته عن الحس العام التي قال بها مور قبله، كما نعلم، ولا تعكس الجانب الاجتماعي إلّا في بعض مظاهره، ثم كيف يمكن أن تكون الأخلاق مؤسسة اجتماعية، وهو الذي يدافع عن المفهوم الأنطولوجي للأنا أو الذات الأخلاقية؟

المراجع References

العربية

باومان، زيغمونت. **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**. ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم. أبوظبي: مشروع كلمة للترجمة، 2016.

(75) بالنسبة إلى موقف ما بعد الحداثة من أخلاق الحد الأدنى، يمكن العودة إلى الدراسة الآتية، وفيها مناقشة لآراء جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924-1998)، وجان بودريار Jean Baudrillard (1929-2007)، وجيل ليبوفتسكي، وفوكو. ينظر: الزواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو** (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 216-259. وأمّا بالنسبة إلى موقف التيار الجمعاتي من أخلاق الحد الأدنى، فيمكن العودة إلى كتاب الفيلسوف الأميركي الجمعاتي مايكل والزر:

Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, Camille Fort (trad.) (Paris: Bayard, 2004).

(76) لارمور، **الحداثة والأخلاق**، ص 86.

(77) المرجع نفسه، ص 86-87.

(78) Larmore & Renault, p. 90.

_____. **الشر السائل: العيش مع اللابديل**. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

بغورة، الزواوي. **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل**. بيروت: دار الطليعة، 2012.

_____. **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**. بيروت: دار الطليعة، 2013.

_____. **الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة**. بيروت: دار سؤال؛ الكويت: دار صوفيا، 2018.

_____. **الخطاب: بحث في بنيته وعلاقاته ومنزلته في فلسفة ميشيل فوكو**. بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الوافد ناشرون، 2022.

تايلور، تشارلز. **أخلاقيات الأصالة**. ترجمة أحمد عويز. بغداد: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2021.

الحاج، كمال يوسف. **رينه ديكارت، أبو الفلسفة الحديثة**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1955.

رولز، جون. **محاضرات في فلسفة الأخلاق**. ترجمة ربيع وهبة. باربرا هرمان (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

فوكو، ميشيل. **استعمال اللذات**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991.

_____. **الانهمام بالذات**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء العربي، 1992.

_____. **تأويل الذات**. ترجمة الزواوي بغورة. ط 2. الكويت: دار صوفيا 2020.

لارمور، تشارلز. **أخلاق الحداثة**. ترجمة مايكل مدحت يوسف. القاهرة: المركز القومي، 2022.

_____. **الحداثة والأخلاق**. ترجمة الزواوي بغورة. الكويت: دار صوفيا، 2022.

ماكنتاير، السدير. **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

نيجل، توماس. **ماذا يعني هذا كله؟ مقدمة قصيرة جدًا إلى الفلسفة**. ترجمة حسين العبري. بيروت: دار سؤال، 2018.

هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

_____. **الخطاب الفلسفي للحداثة**. ترجمة حسن صقر. اللاذقية: دار الحوار، 2019.

الأجنبية

Anscombe, Elisabeth. "La philosophie morale modern (1958)." Geneviève Ginvert & Patrick Ducray (trad.). *Klesis: revue philosophique*. vol. 9 (2008). at: https://bit.ly/44nRkrs

Bauman, Zygmunt. *La vie en miettes: Expérience postmoderne et moralité*. Christophe Rosson (trad.). Paris: Hachette, 2003.

Foot, Philippa. *Le Bien naturel*. John Jackson & Jean Marc Tétaz (trad.). Genève: Labor & Fides, 2014.

Habermas, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitzt (trad.). Paris: Gallimard, 1985.

_____. *De l'éthique de la discussion*. Mark Hunyadi (trad.). Paris: Cerf, 1992.

Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

_____. *The Moral of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. "L'autonomie de la morale." *Philosophiques*. vol. 24, no. 2 (1997).

_____. "Le normatif et l'évaluatif." *Philosophiques*. vol. 31, no. 2 (2004). at: https://bit.ly/3Pbgp4w

_____. *The Practices of The Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

_____. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. *Dernière nouvelles du moi*. Paris, PUF, 2009.

_____. "Réflexions sur l'idée de devoirs moraux envers soi–même." *Raison publique*. vol. 2, no. 22, (2017).

_____. "Le concept de bien." *Les ateliers de l'éthique*. vol. 14, no. 1 (2019).

_____. *Morality and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

_____. *De raisonnables désaccords*. Paris: Les dialogues des petits platons, 2022.

Larmore, Charles & Alain Renaut. *Débat sur l'éthique*. Paris: Grasset, 2004.

Lipovetsky, Gille. *Le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratique*. Paris: Gallimard, 1992.

Ogien, Ruwen. *Le réalisme moral*. Paris: PUF, 1999.

Schneewind, Jerome. *L'invention de l'autonomie: Une histoire de la philosophie morale moderne*. Jean–Pierre Clero, Pierre–Emmanuel Dauzat & Evelyne Maziani–Laval (trad.). Paris: Gallimard, 2001.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme, difference et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

Voeltzel, Nicolas. *Repenser l'authenticité: Essai sur Charles Taylor et Charles Larmore*. Paris: Classiques Garnier, 2021.

Walzer, Michael. *Morale maximale, morale minimale*. Camille Fort (trad.). Paris: Bayard, 2004.

صدر حديثًا

دراسة وتحقيق: **بلال محمد شلش**

تقديم: **طاهر حمدي كنعان**

شيءٌ عابر...

نابلس تحت الاحتلال
(حزيران/يونيو 1967 - آذار/مارس 1969)
مذكرات ووثائق حمدي طاهر كنعان

تتقاطع فيه سيرة مدينة نابلس مع سيرة رئيس بلديتها حمدي كنعان (1909-1981)، في سردية تؤرخ للمدينة خلال الأيام الأولى لحرب حزيران/يونيو 1967، وما تلاها من شهور حتى آذار/مارس 1969، استنادًا إلى مذكرات وأوراق كنعان التي أبرزت صوت مقاومة الأهالي وممثليهم في مواجهة تمدد المشروع الاستعماري الصهيوني في حزيران/يونيو 1967 منذ بدايته.

يستكمل الكتاب بقية سيرة المدينة وكنعان في دراسة تستنطق "صمت" المذكرات، مؤرِّخة لبعض عمران المدينة واجتماعها، وأعوام من الاشتغال اليومي والإنجاز التراكمي في مرحلة بينية لاحقة لحرب أهل البلاد الكبرى 1947-1949، وسابقة لحرب حزيران/يونيو 1967. كما تؤرخ للطريق إلى الحرب بصوت أهالي نابلس وعيونهم، يرافق ذلك كله إضاءة على صراعات التمثيل للمدينة، بل لعموم الأرض المحتلة. والخلافات الدائرة حول بعض الأفكار السياسية "الجنينية"، وسياقات تشكلها وتداولاتها الأولى، اعتمادًا على قراءة أرشيفية شاملة.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/KJFG2787
القبول Accepted 2023-7-18
التعديل Revised 2023-7-5
التسلم Received 2023-6-23

أحمد نظير الأتاسي | Ahmad Nazir Atassi*

الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسساتي

Morality and Politics: The Individual and Institutional Dialectic

ملخص: حتى لا نقع في العدمية السياسية ونعلن أن السياسة قذرة بنوعها، من الضروري أن نحلّ التناقض المعهود بين الأخلاق والسياسة. الغالب على علم الأخلاق هو مناقشة الأخلاق الفردية. والغالب على من يعتقد إمكانية جمع الأخلاق مع السياسة هو الانطلاق من المسؤولية الفردية ومحاولة تحديدها في السياق المؤسساتي السياسي. تقترح هذه الدراسة منهجية جديدة في حل معضلة الأخلاق السياسية، بحيث تحاجج بأن هناك ما يمكن تسميته بأخلاق المؤسسة. نعم الأخلاق والسياسة ينتميان إلى عالمين مختلفين كما زعم كثير من الفلاسفة، لكن من الممكن الانطلاق من الفردي وتعميمه وتوسيعه لنصل إلى المؤسساتي باستخدام منهجية المنظوماتية (النسقية) في فهم الأخلاق والمؤسسة.

كلمات مفتاحية: الأخلاق السياسية، المنظوماتية (النسقية)، المنظومة (النسق)، البنيوية الوظيفية، العدمية السياسية.

Abstract: To avoid falling victim to political nihilism, the often perceived contradiction between morals and politics must be resolved. Individual morality is a persistent discussion in ethics, while those who believe that morals and politics can intersect customarily favour discussion of ways to determine responsibility in an institutional context over individual responsibility. The present paper proposes a new resolution to the problem of political morality. It argues for what can be called institutional morality. It is true that morals and politics belong to two different philosophical realms; however, it is possible to depart from the individual and generalize morality in an institutional setting using the methodology of systemics to understand morals and institutions.

Keywords: Political Morality, Systemics, Systems, Functional Structuralism, Political Nihilism.

* أستاذ التاريخ الإسلامي والشرق أوسطي في جامعة لويزيانا التقنية، لويزيانا – الولايات المتحدة الأميركية.
Professor of Islamic and Middle Eastern History at Louisiana Tech University, Louisiana, U.S.A.
aatassi@latech.edu

مقدمة: الأخلاق والسياسة – مقاربات فلسفية واجتماعية

يرى الفيلسوف الأسترالي بول فورموسا أن الآراء حول علاقة السياسة بالأخلاق تنقسم إلى ثلاثة مدارس: المدرسة المثالية التي يمثلها إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، وهي تفرض الأخلاق نفسها على السياسة وتسيّرها؛ والمدرسة الواقعية التي يمثلها نيقولاي مكيافيلّي Niccolo Machiavelli (1469–1527) وكارل شميت Carl Schmitt (1888–1985)، وهي تفرض السياسة نفسها على الأخلاق، وتجعل لها الأولوية؛ والمدرسة التفاوضية التي يمثلها ماكس فيبر Max Weber (1864–1920) وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004)، بحيث تتحاور السياسة مع الأخلاق في علاقة غير صفرية من أجل الوصول إلى حل يرضي الطرفين[1]. وتنتمي هذه الدراسة إلى المدرسة الثالثة، ونضيف أن الأخلاق تفاوضية دائمًا في جميع أشكالها وحالاتها.

إن العالم الذي يرسمه كانط يبدو جميلاً لكننا لا نعتبره واقعيًا، فبالنسبة إلى كانط "إن الأخلاق بذاتها هي علم العمل [عملية] [...] من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها [...]. إذًا لا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة، من حيث هي علم العمل في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري"[2]. وهو يعتبر الأخلاق عملية أكثر من السياسة بسبب وضوح هدفها، "فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً للأخلاق. والسياسة في ذاتها فن صعب، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق، لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة، فور وقوع النزاع بينهما"[3]. وعلى العكس من هذه النظرة إلى علاقة الأخلاق بالسياسة، يرى مكيافيلّي أن الأخلاق تسبح في عالم من الخيال، فهو، أي الباحث، "لا [يود] إلا الوصول إلى الحقيقة وليس تخيلها، وأن الأصح هو أن تكتب ما يفيد الآخرين وليس ما نتخيله [...] وشتان بين حياتنا كما نحياها وبين ما ينبغي أن تكون؛ فبعض ما قد يبدو فضائل قد يهلكنا لو طبقناه، والبعض الآخر الذي يبدو من الرذائل قد يسبب سلامة الإنسان وسعادته"[4]، "فعلى الأمير إذًا ألاّ يحفظ عهدًا يكون الوفاء به ضد مصلحته، وألا يستمر في الوفاء بوعد انتهت أسباب الارتباط به"[5]. لكن الباحثين لا يعطون مكيافيلّي حقه محللاً سياسيًّا لمنظومة الحكم. أما بالنسبة إلى الحاكم الفرد فإنه "[من] المفيد أن يبدو الأمير رحيمًا، وفيًا، حلو الصفات، صادقًا، متدينًا، وأن يكون كذلك فعلاً، وليس للمظهر فقط. ولكن يجب أن يتهيأ عقلك لكي تتحول إلى أضداد هذه الصفات عند الحاجة"[6]. يقول مكيافيلّي ما يقوله كارل شميت بكلمات أكثر "فلسفة"، فبالنسبة إلى شميت "المفاهيم الليبرالية تتحرك عادة بين الإيتيقا (الروح) والاقتصاد (العمل)، وتحاول – انطلاقًا من هذين

(1) Paul Formosa, "'All Politics Must Bend Its Knee Before Right': Kant on the Relation of Morals to Politics," *Social Theory and Practice,* vol. 34, no. 2 (April 2008), pp. 157–181.

(2) إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 49.

(3) المرجع نفسه، ص 87–109.

(4) نيقولا ميكيافللي، **الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004)، ص 81.

(5) المرجع نفسه، ص 89.

(6) المرجع نفسه، ص 80–81، 90–91.

القطبين – القضاء على السياسي من حيث هو حيز 'العنف الفاتح'"[7]. تعني "الليبرالية" هنا المذهبَ الفلسفي الأوروبي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والذي يضع حرية الإنسان فوق كل اعتبار. ونتفق مع روح مقولته في أن الأخلاق قد تُعوق عمل السياسي، لكننا لا نذهب إلى الزعم بأن الأخلاق يمكن أن تقضي على السياسة. ما نود قوله في هذه الدراسة هو أنه يمكن أن يكون للسياسة، من حيث هي فضاء فعل اجتماعي مختلف عن الفضاء الفردي، أخلاقها الخاصة المتميزة عن الأخلاق الفردية.

يبدو أن شميت كان ينهل من معين فيبر الذي يؤكد أنه لا وجود لمذهب أخلاقي في العالم يمكن أن يتنصل من الواقعة الآتية: علينا من أجل بلوغ الأهداف النبيلة في عدة حالات أن نعتمد أحيانًا وسائل غير شريفة، أو وسائل خطيرة على الأقل، أو أن نتقبل ما يترتب عليها من احتمالات أو نتائج ثانوية. لكن أيضًا من ناحية عملية، العنف هو الوسيلة الحاسمة في السياسة، وفي إمكاننا أن نقيس إلى أي مدى يمكن أن يوصل التوتر من الناحية الأخلاقية بين الوسائل والغاية. فإذا استخدم أحد اللاعبين السياسيين العنف (وهم الاشتراكيون الثوريون في حديث فيبر)، فإنه يصبح من السخرية أن يعمد هؤلاء اللاعبون "باسم الأخلاق إلى إدانة 'سياسة العنف' عند أهل النظام القديم بينما هم في نهاية الأمر يستخدمون الأسلوب الأخلاقي نفسه أيًا كان تبرير موقفهم إذ يعمدون إلى رفض أهداف خصومهم"[8]. ففي السياسة، وفق فهمنا لفيبر، يصبح حديث الأخلاق مجرد تبرير للتصرفات العنفية تجاه الخصوم. إن الأخلاق والسياسة تعتمدان على وسيلتين مختلفتين، فالسياسة تعتمد وسيلة العنف، بينما لا تستطيع الأخلاق تبرير مثل هذا الاستخدام إلا إذا كانت اللغة الأخلاقية مجرد تبرير.

في كتاب **المفاوضات** (2002) الذي يشمل مقابلات صحفية مع دريدا، يتعامل الفيلسوف مع حالة خاصة هي الموقف العسكري الذي كانت تستعمله الحكومة الفرنسية في تسعينيات القرن الماضي ضد عمليات تفجير اعتبرتها إرهابية، انطلاقًا من أن هذا الموقف أخلاقي؛ لأن الأخلاق تتطلب الحسم. بالنسبة إلى دريدا؛ الأخلاق والسياسة تجتمعان على ثلاث نقاط: ضرورة الفعل، وفعل مسؤول وناتج من تفكير متأنٍ، وفورية الفعل؛ أي عدم انتظار نهاية التفكير. والزعم الخاطئ بالنسبة إليه هو أن الأخلاق لا تقبل الحسابات بينما السياسة تقوم على الحسابات، ومن ثم فهي في حاجة إلى مزيد من الوقت. وهو يعتبر أن هذا في الظاهر فقط، وما على الإنسان إلا أن يهمل هذه الفورية، فقد يميز السياسيون نوعيًا بين الأخلاق والسياسة بما يقتضيه اختلاف الموقف والتصرف، إلا أن التفاوض هو حقيقة الأمر؛ إذ "ليس فرضًا أن يفاوض الإنسان بين شيئين يمكن التفاوض عليهما. لكن من المحتّم أن يفاوض بين شيئين لا يمكن التفاوض عليهما"[9]. وإننا نتفق تمامًا مع دريدا في هذا الموقف الفلسفي، وهذا الاعتبار العملي؛ إن التفاوض موجود في صلب الأخلاق كما هو في صلب السياسة.

(7) كارل شميت، **مفهوم السياسي**، ترجمة سومر المير محمود (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017)، ص 126.

(8) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 261–370.

(9) Jacques Derrida, "Ethics and Politics Today," in: *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001,* Elizabeth Rottenberg (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 295–314, 296, 301–304.

وبما أننا نعتمد هنا تسلسلاً زمنيًا لسرد آراء الفلاسفة حول علاقة السياسة بالأخلاق، فإن موقف بول ريكور (1913–2005) من هذا الموضوع في كتابه **التاريخ والحقيقة** (1955) قد يكون قفزة إلى الوراء، إلى زمن كانط "الجميل". يعود ريكور إلى أرسطو جاعلاً السياسة وسيلة المجتمع في الوصول إلى السعادة تمامًا كما هي الأخلاق[10]. ووفق الكاتبة روبي سوازو، إن ريكور يصل إلى الإقرار بتناقض السياسة مع الأخلاق، لكنه تناقض ممكن الحل تحت راية تحقيق المجتمع لهدف السعادة. وتعتقد الكاتبة أنه من أجل تخفيف وطأة التناقض السياسي، فإن ريكور يؤكد ضرورة تقاطع الأخلاق والسياسة؛ ففي مركز هذا التقاطع تكمن فكرة الرعاية مع الآخرين ومن أجلهم؛ إنها الفكرة التي تحقق هدف السياسة في الوصول إلى سعادة المجتمع[11].

أما عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان (1927–1998)، فإنه يرى أن الأخلاق مجرد لغة لمنظومة (نسق) قديمة ما قبل المؤسسات. إنه رأي يستحق التوقف عنده لأننا سنستخدم لاحقًا وبكثافة فكرة المنظومة (نسق) التي يستخدمها لومان. لكن بينما يعتقد لومان أنْ لا منظومة إلا المجتمع بأسره وأن السياسة والقانون والدين مثلاً ليست إلا فضاءات وظيفية، أو منظومات جزئية، فإننا نعتبر أن أي مجتمع مهما كبر أو صغر، وأن أي مؤسسة مهما كانت درجة صرامة تنظيمها، هي منظومات أيضًا. بالنسبة إلى لومان، وفق هانس–أولريش دالمان، "في المجتمعات ما قبل الحديثة، كان انضمام الناس إلى المجتمع محكومًا بالأخلاق. أما اليوم فإن الأخلاق لا تحيلنا إلى أي منظومة–جزئية مثل المعرفة (العلم)، الإيمان (الدين)، السلطة (السياسة). وتاليًا فإن الأخلاق تنتمي إلى البيئة العامة لكل المنظومات الجزئية في المجتمع؛ الأخلاق تقع على مسافات متساوية من كل المنظومات الجزئية. إن كود (لغة) الأخلاق وكود (لغة) المنظومات الجزئية ليسا متناغمين"[12]؛ أي إن الأخلاق ليس لها وظيفة ولا تؤدي خدمة، أما التفكّر،

---

(10) Paul *Ricœur*, *History and Truth,* Charles A. Kelbley (trans.) (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1965), pp. 249.

يقتبس بول ريكور قول أرسطو: "كل دولة هي مجتمع من نوع ما، وكل مجتمع، ككل أشكال التجمع، يتشكل متطلعًا إلى خير ما؛ فالإنسان يتصرف دائمًا مبتغيًا خيرًا مرغوبًا. إذًا، إذا كانت كل المجتمعات تبتغي خيرًا ما، فالدولة، وهي الأعلى بين كل المجتمعات، والتي تحتوي كل ما عداها، تبتغي الخير الأعلى والأكمل". ويتابع قائلًا: "إن مفهوم الحياة السعيدة يحيلنا إلى السياسة والأخلاق كليهما". ينظر: Ibid.

(11) Ruby Suazo, "Ricœur's Ethics of Politics and Democracy," *Philosophy Today*, vol. 58, no. 4 (2014), pp. 697–712.

وفق الكاتبة، يعتقد ريكور أن في السياسة تناقضًا أصيلًا، فالسياسة لها وجهان محمولان على محورين متعامدين: "المحور الأفقي يخص رغبة الناس في العيش المشترك وممارسة السلطة المشتركة. والمحور الشاقولي، على الجهة الأخرى، يحيلنا إلى الجانب الهرمي من السياسة والذي يمايز بين الحاكم والمحكوم، والموسوم بالهيمنة والعنف السياسي الساكن في كليهما. هذا هو تناقض السياسة حيث من المفروض أن تكمن السلطة في الناس الذين يرغبون في العيش المشترك، لكن هذه السلطة تكمن حقيقة في أيدي الحاكمين". ينظر: Ibid., p. 700.

(12) Hans–Ulrich Dallmann, "Niklas Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics," *Ethical Theory and Moral Practice,* vol. 1, no. 1 (1998), pp. 85–102, 89–90.

بالنسبة إلى لومان، وفق دالمان، فإن المنظومات الجزئية التي يمكن تمييزها ضمن المجتمع مثل السياسة أو الدين تقوم على ثلاثة أعمدة: الوظيفة وهي علاقة المنظومة الجزئية مع المنظومة العامة، الخدمة وهي علاقة المنظومات الجزئية مع بعضها، والتفكّر وهو العلاقة مع الذات أي فهم المنظومة لذاتها؛ أي هويتها (فهوية المنظومة القانونية مثلًا هي التمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل)، ينظر: Ibid., p. 90.

الذي هو شأن علم الأخلاق Ethics، فهو تفكّر لا جدوى منه. وأما الأفراد فإنهم يتابعون التواصل أخلاقيًا (باستخدام كود الأخلاق)؛ لأنهم "دائمو الخطأ"، بعضهم تجاه بعض؛ أي إن الأخلاق، بالنسبة إلى لومان، تنطبق على الأفراد، فهم فقط مَن يقومون بالتواصل الأخلاقي. وفي هذا التواصل، يدخل الفرد نفسه، وليس المهارة أو السمة الشخصية (أما في بقية المنظومات فإن الأفراد يدخلون بصفتهم سمات وقدرات، مثل القدرة على العمل وكسب المال في الاقتصاد). وباستخدام كلمات لومان، فإن الصرامة الأخلاقية ستؤدي إلى "التحلل الذاتي للسياسة"، ففي تلك الحالة سيكون لدينا سياسيون ذوو أخلاق رفيعة لكن من دون سياسة[13]. وفي هذا الرأي يتفق لومان مع شميت؛ أي إن مجالَي السياسة والأخلاق مختلفان نوعيًا. وهو أيضًا رأي ريكور، إلا أن الأخير يعتقد وجود حل لهذا الاختلاف النوعي. ونحن نعتقد أيضًا وجود مثل هذا الاختلاف النوعي الوظيفي، لكننا نؤكد أن المؤسسات، وتاليًا السياسة، يمكن أن تطوّر أخلاقها الخاصة بنفس الطريقة التي يطوّر بها الأفراد أخلاقهم ضمن المجتمع.

لا بد من الملاحظة هنا أن الممارسين السياسيين أكثر تفاؤلاً وأقل حدية من الفلاسفة. فهذا بونوا جيراردن، وهو سياسي سويسري وعامل في المنظمات غير الحكومية، يؤكد عدم تناقض السياسة والأخلاق، ويرى نفسه في "مربع البراغماتية"، حيث تشكل "الأخلاق قيمة مضافة ممكنة للسياسة". وهو يعتبر أن الناس يخطئون حين يعتقدون أن "الأخلاق الفردية تُنقل إلى الفضاء السياسي [...] بأنه لو كان القادة شرفاء، عادلين، ويحترمون الحقيقة، فإن البلدان ستُدار بشرف وعدالة وبالاحترام الذي تتطلبه الحقيقة والديمقراطية"، لكن "لا شيء أكثر تضليلاً من هذا الاعتقاد"[14]، فالصراع ضد الفساد لن يتحقق بالاقتصار على الأخلاق الفردية، فهو في حاجة إلى آليات مؤسساتية مثل "القضاء المستقل، وتحديد الغرامات والعقوبات، وحماية كاشف الحقيقة، والتنافس العادل في الأعمال"[15]. ويقترح جيراردن ثلاثة محاور لإدخال الأخلاق في السياسة؛ هي: وضع حدود للسلطة، وتحقيق الأهداف الموعودة، ومساءلة السلطة السياسية. وهذه المحاور تتحقق من خلال تغييرات مؤسساتية. إننا نلتقي مع هذه الرؤية في أن التحول ممكن، ويجب أن يكون مؤسساتيًا.

وقريبًا من نظرة الممارسين، نجد بعض الفلاسفة الأميركيين الذين بدؤوا منذ ثمانينيّات القرن الماضي بالالتفات إلى طرائق عملية لتطبيق الأخلاق في العمل السياسي العام. وذلك بعد أن أظهرت الدولة الأميركية اهتمامًا مؤسساتيًا ودعمًا ماديًا لهذا الموضوع. يقع كتاب دنيس طومسون، **الأخلاق السياسية والوظائف الحكومية**، في وسط هذه النقاشات. ولا يُعنى الكتاب بمسألة أصل الأخلاق أو المعايير

(13) Niklas Luhmann, "Politicians, Honesty, and the Higher Amorality of Politics," *Theory, Culture & Society,* vol. 11, no. 12 (1994), pp. 25–36.

(14) Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why It Matters than Ever and How It Can Make a Difference* (Geneva: GlobalEthics.net, 2012), pp. 21, 45.

وهو يميز بين أربعة مواقف عملية حول علاقة السياسة بالأخلاق: الشكية التي تعتبر السياسة غير أخلاقية وترفض تطبيق الأخلاق على السياسة؛ الريبية تعتبر السياسة لاأخلاقية ولا ترى أي جدوى في الخلط بين الاثنين؛ الأخلاقوية تفرض على السياسة قيمًا معيارية كأهداف يجب بلوغها؛ والبراغماتية التي تعتبر الأخلاق مفيدة للسياسة، ولا تعطي حكمًا مطلقًا في الأمر، بل تعتبر حيثيات الحالة.

(15) Ibid.

الأخلاقية أو كيفية استنباط الأحكام الأخلاقية، وإنما يُعنى بكيفية تطبيق الأخلاق، مع أخذ أبسط تعريفاتها الفردية في الاعتبار، في المؤسسات الحكومية الأميركية خاصة، والديمقراطية عامة[16]. ويميز الكاتب بين المدارس الأخلاقية التي تعتبر الأخلاق التزامًا بقواعد محددة deontological وتلك التي تنظر فقط إلى تبعات الأفعال لتحديد قيمتها الأخلاقية consequential. فالأولى تفرض قانونًا أخلاقيًا يصعب التعامل معه، بينما ترى الثانية إمكانية التفاوض على تطبيق الأخلاق وفق الحالة ووفق النتائج[17]. وفيما يخص العمل في الشأن العام (من برلمان منتَخب ومؤسسات سياسية تنفيذية منتخَبة أو غير منتخَبة)، يرى الكاتب أن هناك مشكلتين أساسيتين تعوقان تطبيق الأخلاق الفردية في العمل السياسي: الأولى هي مشكلة ما يسمى "الأيدي القذرة" Dirty Hands Problem[18]، والثانية هي مشكلة ما يسمى "الأيدي المتعددة" Many Hands Problem[19]. المشكلة الأولى معروفة في الأدبيات الفلسفية لأنها مشكلة ضرورة اتخاذ قرارات لاأخلاقية من أجل غرض أخلاقي، مثل المصلحة العامة التي يُفترَض أن تمثلها الدولة وتسعى إليها. أما المشكلة الثانية فهي من نوع عملي، ولذا هي أقل ظهورًا في الأدبيات وثيقة الصلة بالديمقراطية (الانتخاب والتمثيل الشعبي بالتحديد)؛ لأنها مشكلة تعدد الأيدي المشاركة في تشكيل القرار السياسي وتنفيذه.

يحدد الكاتب، بناءً على المشكلتين سابقتي الذكر، أن تطبيق الأخلاق يقوم على أساس تحديد المسؤولية الفردية في اتخاذ القرارات السياسية وتنفيذها؛ فهناك مسؤولية فردية (الفرد الذي يتخذ القرار مثلًا)، وهناك مسؤولية جماعية (كل الأفراد الذين شاركوا في اتخاذ القرارات السياسية وتنفيذها، بمن فيهم الشعب؛ مالك السيادة والموافق على تفويض السياسيين)، ومسؤولية مؤسساتية (المؤسسة لها بنية ووظائف تفرض عليها حسابات وخيارات معينة). وهنا نلاحظ صعوبات تطبيق الأخلاق الفردية على المؤسسات؛ إذ إن تحديد المسؤولية شبه مستحيل؛ فحتى في المؤسسات شديدة الهرمية هناك مسافة تفصل متخذ القرار عن منفذ القرار، وبهذا تفصل المسؤول غير المباشر عن المسؤول المباشر، على التوالي، عن نتائج القرار الذي جرى اتخاذه وتنفيذه. ولذلك فإن الكاتب يضطر إلى استخدام أدوات مثل قياس المصلحة الفردية (الاستفادة من المنصب للإغناء الفردي، استخدام السلطة للمصلحة الفردية)، وقياس مسافة المسؤولية (المسافة التي تفصل الفرد عن اتخاذ القرار أو تنفيذ القرار أو تبعات القرار)، وإلى الفصل بين النية والتبرير (فالنية تكمن في صميم الفعل الأخلاقي الفردي بغض النظر عن التبريرات التي يقدمها الفرد لتفسير الفعل والتي تحوم حول الاضطراريات المؤسساتية). لكن الكاتب يثير مسائل نعتبرها في غاية الأهمية مثل

(16) ينظر:

Dennis Thompson, *Political Ethics and Public Office* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

(17) Ibid.

(18) Ibid., pp. 11–39.

والفيلسوف الأشهر الذي له صلة بهذه المشكلة هو مايكل والتزر Michael Walzer.ينظر:

Michael Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, no. 2 (1973), pp. 160–180.

(19) Ibid., pp. 40–65.

الحصانة التي يتمتع بها السياسيون المنتَخَبون، والسرية التي تتذرع بها الدولة بوصفها ضرورةً لعملها، وضرورة استخدام العقاب (وحتى العقاب الجنائي) بصفته رادعًا ضروريًا لتطبيق الاخلاق، ومن ثم صعوبة أن تكون الدولة هي نفسها المشرِّع للعقاب والمنفّذ له (أي إن الدولة لن تعاقب نفسها)[20].

فإذا كانت الأخلاق فردية (الدافع فردي والقرار فردي والمسؤولية فردية والعقاب فردي)، فلماذا نفشل المرة تلو الأخرى في فرض الأخلاق الفردية على المؤسسات، وخاصة مؤسسات الدولة؟ ثمة آراء تعتقد الاختلاف النوعي بين السياسة والأخلاق، وآراء تعتقد قدرة الأخلاق على تطويع السياسة، وآراء تعتقد أن الأخلاق تضرّ بالسياسة فتحرِم المجتمع من مؤسسات الدولة وتعرّضه للخطر. وحين وضع المفكرون الاختلافات النظرية جانبًا والتفتوا إلى الجانب العملي، لم يستطيعوا أن يسحبوا الفردي من المؤسساتي، فقد وجدوا أن المسؤولية تقع على الفرد، فالعقاب، إذًا، يجب أن يقع على الفرد. في هذه الحالة، لماذا يقبل الفرد بالحدود والإجباريات المؤسساتية، وخاصة السياسية منها التي تحدّ حريته إذا كان اللوم على تصرفات المؤسسة سيقع عليه هو، وإذا كان العقاب الرادع سيقع عليه هو أيضًا؟ هذه هي المعضلة التي تتصدى لحلها هذه الدراسة.

سنستخدم فكرة النشوء التطوري للأخلاق من أجل تقديم تصوّر مختلف عن ماهية الأخلاق ووظيفتها في المجتمع. إن قوام هذا التصوّر هو منع الأذى عن الجماعة الذي قد يسببه بعض تصرفات أعضائها، وذلك من خلال تعلّم رادع داخلي، أي استبطان المعايير الأخلاقية والخوف من العقاب المجتمعي عند كسر هذه المعايير (باختصار: إنه الضمير). إذا كان الفرد قادرًا من خلال آليات التعلّم على أن يتعلم الأخلاق، فإننا نزعم أن المؤسسة أيضًا قادرة، من خلال آليات مشابهة، على استبطان قواعد خاصة بمجتمع المؤسسات. المؤسسات مختلفة نوعيًا عن الأفراد، لكنها في الوقت نفسه مكونة من أفراد (إضافة إلى تعريفات محدَّدة لوظائفهم). وهي تقوم بعملها من خلال هؤلاء الأفراد، ويختلف أداؤها باختلاف الأفراد القائمين على وظائفها. وحتى لو تعلمت المؤسسة من خلال تغيير قواعدها وقوانينها الداخلية، فإن جزءًا كبيرًا من التعلّم يقوم به الأفراد ويحتفظون به. ولذلك تبقى قضية مسؤولية الأفراد وعقاب الأفراد قائمة، وفي حاجة إلى بحث. لكننا في هذه الدراسة نركز على المؤسسة نفسها باعتبارها كائنًا قائمًا بذاته، وليست كائنًا مكوّنًا من مجموع أفراده. وإننا نزعم، وسندعم زعمنا بالحجة، أن المؤسسات قادرة على التعلم وقابلة للردع وقادرة على مراقبة تصرفاتها وتعديلها وفقًا لقواعد أخلاقية تستنبطها في أثناء علاقتها مع بقية مؤسسات المجتمع وأفراده. الأخلاق منتَج إجماعي، وإذا تخيلنا مجتمعًا من المؤسسات فإن في الإمكان تخيل نشوء قواعد أخلاقية لذلك المجتمع. وهكذا نحتفظ بملاحظة الفرق النوعي بين المؤسسة (السياسية فيما سبق) والأفراد، لكننا نستخدم هذا الفرق لتعميم مفهوم الأخلاق على المؤسسات.

أعتقد أن علينا إعادة صياغة السؤال، أعني أنه لا يجب أن نتساءل: لماذا تعيش البشرية في أزمة أخلاقية مستمرة، وإنما يجب أن نسأل: لماذا البشر يعتقدون وجود تلك المعضلة؟ لا بد من أن لوجود تلك المعضلة وظيفة اجتماعية. إن ما نطرحه في هذه الدراسة هو أن الأخلاق ليست مسألة فلسفية وإنما مسألة

(20) Ibid., pp. 66– 95.

اجتماعية؛ أي إننا لن نصل إلى أي نتيجة إذا ناقشنا الأخلاق عقلانيًا، أي في فضاء من المفاهيم المطلقة. لا بد لنا من ربطها بالواقع الاجتماعي. لماذا يحتاج المجتمع إلى الأخلاق؟ ولماذا كان من الملائم للمجتمع أن تكون الأخلاق مختلفة عن القانون، وإذًا، متروكة لتطوّع الإنسان؟ ولماذا لم يكن الرادع شديدًا إلى درجة تجعل خيار اللاأخلاق مكلفًا جدًا أو مستحيلاً؟ إذا ترك المجتمع مكانًا للاأخلاق، فهل هناك حاجة إليها كما هناك حاجة للأخلاق؟ بعبارة أخرى، إننا في حاجة إلى تجذير الأخلاق، بعناصرها الثلاثة، في التبادل الاجتماعي، فالأخلاق ظاهرة اجتماعية مستمرة، تنبع من المجتمع وتصب فيه. لا بد إذًا من ربط المعرفة والتفكير والممارسة الأخلاقية بالفواعل الاجتماعية. ومن ثم سنشرح كيف أن التبادل الاجتماعي بين هذه الفواعل يولّد المعرفة والتفكير والممارسة، ولا شيء خارجها.

لكن موضوعنا هو تشابك الأخلاق بالسياسة؛ إذ إن أي نظرية جديدة نقترحها عن منشأ الأخلاق، ستساعدنا في حل المشكلة المزعومة عن تنافر السياسة والأخلاق. ولا نرى أن السياسة مجال من مجالات التبادل الاجتماعي لا يمكن للأخلاق أن تضبطه، وإنما الآليات الاجتماعية التي أنتجت الأخلاق لم تنجح بعد (من منظور تطوري) في إنتاج أخلاق سياسية. ونجد السبب كامنًا في كون السياسة مرتبطة بظهور مؤسسات. ونجد الشيء نفسه في الاقتصاد والمجتمع المدني. إن الأخلاق المعتادة، والتي سنسميها بالأخلاق الفردية، تفشل دائمًا حين تُدخِل في التبادل الاجتماعي فواعل مؤسساتية. يبدو أن آليات الضبط المجتمعي لا تؤدي وظيفة مماثلة ضمن الفضاء السياسي المتمايز. ولذلك فإن لومان يرى أن الأخلاق بروتوكولات لغوية وسلوكية تائهة من عهد قديم، عهد ما قبل تمايز الوظائف بنيويًا في فضاءات مستقلة؛ أي إن السياسي مستقل عن الاجتماعي.

وسواء أردنا إنقاذ المؤسسة من الأخلاق الفردية، أو أردنا إنقاذ الأخلاق الفردية من المؤسسة، أو أردنا حقن المؤسسة بأخلاق جديدة، فلا بد من إعادة النظر في فهم المسألة الأخلاقية. وسأقدم فيما يلي مقاربة من شعبتين:

الأولى: تجذير الأخلاق في التبادل الاجتماعي وليس في القيم المتعالية.

والثانية: فصل الأخلاقي الفردي (والديني) عن السياسي من خلال فرز مستويات أخلاقية متمايزة، بحيث يمكن الحديث عن أخلاق مؤسساتية (داخل المؤسسة، ما بين المؤسسات)، إضافة إلى أخلاق فردية.

وتبدأ الدراسة بتقديم تفسير تطوري لنشوء استعدادات أخلاقية بيولوجية عند الإنسان. هذه الاستعدادات، عندما تدخل في حلقة مغلقة من التبادل المعرفي والرمزي (العقاب مثلاً كرمز لإمكانية التهميش المجتمعي) بين الفرد والجماعة، تؤدي إلى نشوء المعايير الأخلاقية والروادع الاجتماعية (النسق الأخلاقي) واستبطان الفرد لها فيما يسمى بالضمير (وهو في حقيقته ذاكرة المتعلّم عندما تستخلص النسق الأخلاقي وتحتفظ به وتتذكره، أي تستبطنه). وبعد إنتاج الفرد وأخلاقه وضميره، سنحاول تعميم هذه السيرورة الديناميكية على المؤسسات باعتبارها مكونات اجتماعية جديدة، لها ذاكرة، وعندها استعداد أخلاقي بنيوي وقادرة على التعلّم واستخلاص النمط الأخلاقي الناشئ عن علاقة المؤسسات

بعضها ببعض، وعن علاقتها بأفراد المجتمع القادرين معًا على إنتاج معرفة أخلاقية وأدوات ردع أخلاقية تلائم المؤسسات.

أولًا: الأخلاق الفردية

1. الاستعداد الأخلاقي الفردي: تفسير بيولوجي تطوري للأخلاق

إن أول خطوة في تجذير الأخلاق في التبادل الاجتماعي ستكون من خلال إثبات وجود استعدادات أخلاقية بيولوجية عند الإنسان[21]، وهذه الاستعدادات ستكون النواة التي سيبني المجتمع حولها الأخلاق الفردية، والتي نسميها "بالسوفتوير" الأخلاقي (برنامج الحاسوب، الخوارزمية) Moral[22] Software. فمن أجل فصل الأخلاق عن المتعالي وتجذيرها في المجتمع، سنعتمد على البيولوجيا التطورية Evolutionary Biology، وخاصة علم النفس التطوري Evolutionary Psychology. وإذا كان لا بد من وجود "فطرة أخلاقية"، فلا بد من أن تكون ذاتية النشوء، وإلا فإننا نعود إلى المتعالي والميتافيزيقي. إن النشوء الذاتي Auto-Emergence، وهي فكرة نستقيها من المنهجية المنظوماتية التي سنذكر المزيد عنها لاحقًا، لا تعتمد على فرد واحد أو على عصر واحد، وإنما تحتاج إلى تكرار التجربة الإنسانية في العديد من الأفراد، وخلال العديد من العصور. إنها نفسها الفكرة الداروينية عن التطور بالاصطفاء الطبيعي.

لاحظ عالما التطور المعرفي أني كولبي Anne Colby ولورنس كولبرغ Lawrence Kohlberg (1927-1987) أن الإنسان، بغض النظر عن ثقافته، يمر من الطفولة وصولاً إلى البلوغ بمراحل من التطور الأخلاقي. وقد وجد هذان العالمان أن هناك ست مراحل، سأربطها هنا بعناوين سهلة الحفظ حتى يسهل الإحالة إليها لاحقًا: المرحلة الأولى (احترام السلطة العليا)، المرحلة الثانية (التبادل المباشر)، المرحلة الثالثة (التبادل غير المباشر)، المرحلة الرابعة (نشوء الضمير)، المرحلة الخامسة (مفهوم المصلحة العامة)، المرحلة السادسة (مفهوم الإنسانية المشتركة)[23].

---

(21) Jean-Pierre Changeux & Paul *Ricœur*, *What Makes Us Think? A Neuro-scientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain* (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 179–211.

(22) إن مصطلح "السوفتوير الأخلاقي" من وضعنا. يميل بعضهم إلى المقارنة بين العقل البشري والحاسوب. فالحاسوب يتألف من مادة صلبة Hardware هي الدارات الإلكترونية، ومن مادة رخوة Software هي البرنامج أو الخوارزمية التي تعطي المادة الصلبة الأوامر والتعليمات لتقود عملها. وعلى الرغم من أننا لا نعتقد صواب هذه المقارنة عمومًا، فإنها هنا تفي بالغرض المطلوب منها، وهو التفريق بين المخ (المادة الصلبة) والأفكار (المادة الرخوة)، وهذه الأخيرة قد تكون نتيجة التعلم أو نتيجة استعداد بيولوجي. وفضلنا مصطلح "سوفتوير" على خوارزمية؛ لأن التفكير الأخلاقي يتضمن مجموعة خوارزميات والكثير من الاستعدادات العقلية الجاهزة للتنفيذ.

(23) Dennis Krebs, "The Evolution of Morality," in: David Buss et al. (eds.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (New Jersey: John Wiley & Sons, 2005), p. 748; Dennis Krebs, *The Origins of Morality: An Evolutionary Account* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

وللاطلاع على العمل الأصلي على مراحل، ينظر:

Anne Colby & Lawrence Kohlberg, *The Measurement of Moral Judgment. vol. 1: Theoretical Foundations and Research Validation. vol. 2: Standard Issue Scoring Manual* (New York: Cambridge University Press, 1987).

لنتوقف عند معنى التفسير التطوري Evolutionary Interpretation لبعض سلوكيات الإنسان، إنه تفسير مرتبط بمفهوم التطور الجيني Genetic Evolution؛ أي إن الجينات، من أجل بقائها Survival، تتنوِّع ردودها على الوسط المحيط ومحفزاته من خلال طفرات جينية، ومن ثم تنتقي بعض هذا التنوّع عندما يكون ملائمًا لتغيّرات الوسط المحيط. نعلم أن أي صفة في الإنسان ليست تعبيرًا عن جين واحد، وإنما عن عدد كبير من الجينات، لكن اللغة المستخدَمة هنا هي لغة بقاء الجينات، وكأن الجينات توظف الفرد عميلاً لها لينقل نسخها من جيل إلى آخر، وهي في هذا النقل تولّد الطفرات التي ينتخبها الوسط.

فيما يخصنا، وهو السلوك، فإن علم النفس التطوري يتتبع السلوكيات التي تدعم بقاء الجينات، ومن أجل التأكد من الأصل العضوي، وليس الثقافي، لهذه السلوكيات؛ فإن علم النفس التطوري يتأكد من وجودها في الذكور والإناث وفي مختلف الثقافات والأزمنة. وأحيانًا يلجأ الباحثون إلى محاكاة السلوكيات Simulations موضع الاهتمام باستخدام الكمبيوتر، وهنا يستخدمون نظرية الألعاب Game Theory التي تحدّد سلوك اللاعبين (استراتيجياتهم) في لعبة تحاكي ظروفًا بشرية معروفة عن طريق حساب المنفعة العظمى للاعبين. عند تكرار اللعبة آلاف المرات، يتبين أي الاستراتيجيات غلبَ على تصرفات اللاعبين، فيجعلون هذه الاستراتيجيات فرضية في بحوث إحصائية إضافية[24].

إننا نختزل الفرد، في هذا الموضع فقط من هذه الدراسة، بجيناته. إنه يسعى إلى بقائها بأن يتزاوج ويُنتج نسخًا منها بنسب متفاوتة، فأولاده يملكون نصف جيناته، وأولاد أولاده يملكون ربع جيناته وهكذا. وتقول الفرضية التي وضعها وليام دونالد هاميلتون William Donald Hamilton (1936–2000) إن اهتمام الفرد بغيره من أبناء جنسه يتناسب مع نسبة جيناته التي يحملها هؤلاء الآخرون[25]؛ أي إن مسألة بقائهم لا تهمه إلا بقدر ما يحملون من جيناته، أي بترتيب تنازلي: النفس، ثم الأبناء، فالإخوة، فأولاد الأولاد، فأولاد الإخوة، فأبناء العمومة والخؤولة وهكذا. فإذا استخدمنا تعابير أخلاقية، فإن تعريف المصلحة التي يُعنى الإنسان بها هي مصلحته الجينية. وهذا يعطينا سلوكيات موجهة نحو الأسرة المباشرة والأسرة الممتدة. وقد جرى التأكد من وجود مثل هذه السلوكيات وبنسب مشابهة للنسب المتوقعة؛ أي إنه يمكننا أن نشرح تكوّن الأسرة والتعاون بين أفرادها. لكن ماذا عن التعاون مع بقية أفراد المجتمع الذين لا يحملون جيناتنا؟ وهنا نأتي إلى مراحل التطور الأخلاقي وربطها بالتطور الجيني[26].

المصلحة الجينية التي تحدثنا عنها تتحقق حين تنتج الجينات نسخًا عن نفسها (كلية أو جزئية). وهذه المصلحة لا تتحقق إلا باستمرار الفرد حيًا وتجنبه للأذى الجسدي، وبتأمينه للمسكن والمشرب والملبس، وباستمرار تفاعله مع الوسط بوصفه إنسانًا قادرًا على التفكير والتذكّر والشعور (اللذة مثلاً،

(24) ديفيد بوس، **علم النفس التطوري**، ترجمة مصطفى حجازي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 47–170.

(25) William Donald Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour, I & II," *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, no. 1 (1964), pp. 1–52.

(26) بوس، ص 171–234.

باعتبار أن هناك نظريات تجعل مبدأ الأخلاق في اللذة)، والاستجابة والتفاعل الاجتماعي وصناعة الأدوات واستخدامها للتأثير في البيئة. وسنجد سريعًا أن هذه المصلحة ليست إلا البداية لتشكيل منظومات اجتماعية يعيش الإنسان ضمنها وينمو ويحقق بقاءه من خلالها، ويحقق بقاءها أيضًا. إن مفهوم البقاء يشمل كل منظومة حية مهما كانت كبيرة أو صغيرة. كل منظومة تعيش، فإنها ستسعى إلى مزيد من العيش؛ أي إلى البقاء، لأنها لو لم تفعل ذلك لاختفت من الوجود بعد جيل أو جيلين. كل المنظومات عندها آليات لضمان بقائها من الذرّة إلى الخلية إلى الإنسان فالمجتمع، ولذلك كان لا بد لنا من نقطة بداية تناسب موضوعنا، فاخترنا نقطة البداية نفسها التي اختارها علم النفس التطوري؛ أي الجينات.

في المرحلة الأولى (احترام السلطة) يبدأ التطور الأخلاقي الفردي باحترام "السلطات العليا"؛ (أي الطاعة) تجنبًا للعقاب وتفاديًا للأذى الجسدي. إن تجنب العقاب والأذى، وخاصة الجسدي (وتاليًا إمكانية تحقق التزاوج)، من خلال الخضوع للأقوى، هو استراتيجية سلوكية نستخدمها جميعًا في بعض الأحيان؛ ففي الطفولة نخضع لآبائنا لأنهم أكبر منا حجمًا، وفي الحي والمدرسة نخضع لفروض المتنمّر تجنبًا للأذى، والمواطنون يخضعون لقانون الدولة تجنبًا للعقاب بالسجن، والدول الصغيرة تخضع لفروض الدول العظمى الأقوى عسكريًا[27].

في المرحلة الثانية يبدأ الفرد بتلبية مصالحه الفردية المباشرة (الأنانية) من خلال تبادلات متساوية مع الآخرين، ونعني بذلك ما يعنيه التعبير الشعبي "الحكُّ المتبادل للظهر". إننا نبدأ بأفعال بسيطة لمصلحة الآخر، فيبادلنا الآخر المثل بالمثل (أي نتعاون)، كأن يعطي الطفل شريكَه لعبة لا يملك مثلها هذا الشريك، فيعطيه الأخير لعبة لا يملك الطفل مثلها، وبهذا يضاعف كل طفل مكسبه. بالطبع، هناك احتمالان آخران لهذا التبادل المتكافئ: الأول هو العين بالعين، أو الأذية بالأذية، وهي استراتيجية قد تحمي الفرد للوهلة الأولى، لكنها عادة ما تنتهي بثأر يستمر لسنوات يخسر فيه الطرفان كل شيء؛ والثاني هو استراتيجية المخادعة، كأن أحصل على لعبة ولا أقدم لعبة مقابلها. في الحالتين يمكن تصحيح المسار بأن يعبّر الطرف الأناني عن أسفه فيعطيه الطرف المغبون فرصة أخرى، فتعود مياه التعاون إلى مجاريها. كان من المفروغ منه بالنسبة إلى الباحثين في نظرية الألعاب وفي حسابات البقاء أن تكون الأنانية هي الاستراتيجية الأفضل، ومن ثم الأكثر بقاءً. لكن كانت المفاجأة حين قام باحثون بتكرار ما يسمى معضلة السجين Prisoner Dilemma، وهي ظرف اجتماعي تكسب فيه الأنانية دائمًا حتى في حساب الرياضيات. إن تكرار اللعبة في المحاكاة لآلاف المرات، مع السماح باحتمال التعاون، أظهر أن استراتيجية التعاون هي الأبقى[28].

في هذه الحالة، أي التعاون، على الإنسان أن يطور آليات معرفية للتمييز بين المتعاونين وغير المتعاونين (المخادعين مثلاً)؛ وعليه أن يزيد تعاونه مع المتعاونين وأن يتفادى التعامل مع غير المتعاونين. وقد

(27) Krebs, pp. 3, 752.

(28) Ibid., pp. 6, 755.

أظهرت تجارب كثيرة أن أغلب الناس، بغض النظر عن نسبة ذكائهم، قادرون اجتماعيًا على كشف المخادعين. ونشير هنا إلى أن الاستراتيجيات الأنانية لا تنقرض، فهي تبقى في المحاكاة الرياضية ونتعرفها أيضًا في البحث السوسيولوجي. وهذا ينبهنا إلى فكرة سنعود إليها لاحقًا، وهي أن السلوك الأخلاقي ليس الأنسب دائمًا مهما حاولنا الإعلاء من قيمة الأخلاق. إن السلوك غير الأخلاقي (الأناني) والسلوك اللاأخلاقي (الأناني المؤذي) هما احتمالان لا يجب أن نتجاهلهما في دراستنا الأخلاق. ويجب أن تكون نظريتنا مرنة وقادرة على الاعتراف بهذا الاحتمال وتفسيره، وليس رده إلى مجرد مرض نفسي أو خطيئة مزروعة في النفس البشرية.

في المرحلة الثالثة (التبادل غير المباشر) يبدأ الفرد بإنشاء علاقات تعاقدية يلتزم فيها بتحقيق توقعات الآخرين منه. إن المرء في هذه المرحلة يرغب في إنشاء علاقات متعددة ومبادلة المنافع، فيُظهر الاهتمام بالآخرين ويعتني بهم، ويحترم رغباتهم، ويرغب في أن يكون موضع ثقتهم ومحط شكرهم وامتنانهم. إنه يسعى إلى بناء سمعة جيدة طيبة بصفته شريكًا وصديقًا جيدًا موثوقًا به، ولذلك فإن الفرد يوسّع نطاق الشركاء المحتملين للتعاون، لأن أوجه التعاون تتنوع وتتعدد. وقد وجدت الأبحاث أن استراتيجيات مثل الصداقة تجمع حول الفرد شركاء محتملين للتعاون يملكون تنوعًا كبيرًا من الخدمات المحتملة، فقد وجد الباحثون أن الفرد يغالي في حساب المنفعة (زيادة) والضرر (نقصانًا) التي يمكن أن يتلقاها من الأصدقاء حتى يزيد من عدد شركائه، بل يذهب الفرد إلى أبعد من ذلك، فهو يعمل الخير مع الغرباء من أجل أن يحصل على سمعة طيبة تجعله هدفًا لتعاون المتعاونين. والحساب هنا يشبه الكارما البوذية التي تعني الأعمال التي يقوم بها الإنسان، وما ينجر عنها من تبعات أخلاقية أو مبدأ "اعمل الخير وكبّه في البحر": **أ** يساعد **ب**، و**ب** يساعد **س**، وربما في المستقبل فإن **س** سيساعد **أ** (وهذا ما يسمى بالتبادل غير المباشر). إن إحدى وظائف اللغة أن يجعل الفرد عمله الحسن معروفًا وأن يخلق انطباعًا لدى الآخرين أنه متعاون، وجذاب للمتعاونين الآخرين. إن الفرد يقضي جزءًا لا يُستهان به من وقته في إدارة سمعته وفي إدارة سمعة الآخرين من حوله، سلبيًا وإيجابيًا، وقد يقوم بأفعال غيرية فيها الكثير من التضحية من أجل الآخرين، كأن يهتم بأمورهم وصحتهم ويتتبع أخبارهم ويقفز لمساعدتهم عند الحاجة (ما يسمى بالتضحية والرعاية). ويرى بعض العلماء أن الطريق إلى التضحية والرعاية تجاه الآخرين ليس معقدًا، فهو يشبه طريق التضحية والرعاية تجاه الأسرة. ولهذا فكثيرًا ما نعتبر أصدقاءنا مثل إخوتنا، وكثيرًا ما يخاطب أفراد الجماعة التي تسعى إلى التقارب بين بعض أفرادها وبعض بـ: "أخي" أو "أختي". وتشير البحوث المتعددة إلى أن الإنسان يميز بين داخل الجماعة وخارجها، ويقدم الخدمات إلى من هم داخلها بنسبة أكبر من خدماته لمن هم خارجها، ويتصور أن أفراد الجماعة مشابهون له في ثقافته وقيمه وسلوكه وكأنهم إخوة[29].

وفي المرحلة الرابعة (نشوء الضمير) يوسّع الفرد من دائرة اهتمامه وولائه وخدماته إلى الجماعات المختلفة التي ينتمي إليها. إنه يحمل هويتها ويدافع عنها ويخضع لقواعدها ويحمل أفكارها

(29) Ibid., pp. 5, 764–767.

ويحميها من التفكك، إننا نفعل الخير ونطلب من الآخرين فعله، فالتقييم الأخلاقي الذي نعطيه للأفراد والأفعال (هذا جيد وهذا سيئ) ليس إلا وسيلة لدفع الآخرين نحو مزيد من تلك الأفعال التي نعتبرها جيدة، ونحو التقليل من الأفعال التي نعتبرها سيئة. كما أن المعايير الأخلاقية تعطي إيحاءات بالواجب والإلزام، فهي تتحايل على الآخر المتلقي لها لتقنعه بضرورة تطبيقها. وفي هذا الجو المفعم بالتقييمات، ومن خلال قدرته على استقراء المبادئ العامة من الحالات الخاصة، يستخلص الإنسان التوقعات الضمنية التي تقوم عليها منظومة التعاون التي تربطه بجماعته (الأسرة والمجتمع)، وهي ما نسميه المعايير الأخلاقية. وإضافة إلى هذه المعايير، فإن الإنسان (على طريقة كلب بافلوف) قادر على تعلّم السلوكيات الأخلاقية من خلال منظومة للثواب والعقاب. إن إثابة الاستراتيجيات السلوكية التعاونية ومعاقبة الاستراتيجيات غير التعاونية تجعل أفراد المجتمع أكثر قابلية للتعاون. وقد قدمت نظريات التعلم كثيرًا من الأدلة التي تدعم المنشأ اللاواعي (الحدسي، الأوتوماتيكي، الشعوري، اللاعقلاني) للقرارات الأخلاقية، مما يدل على استبطانها. إن التعلم والمنشأ اللاواعي للسلوك الأخلاقي هما من النظريات التي تشرح نشوء الضمير عند الأفراد. أما النظرية الثانية فتعزو نشوء الضمير إلى قدرة الإنسان على التماهي مع الآخرين وعلى النظر إلى الأمور من عدة مناظير. إن قدرة عقل الإنسان على تمثيل الآخر وتخيل سيناريوهات يكون فيها الإنسان مكان الآخر هي نفسها التي تعطيه القدرة على إطلاق الأحكام الأخلاقية وإنتاج المعايير الأخلاقية، أو الضمير (الأنا العليا)[30].

إن الخضوع للسلطة والتبادل، المباشر وغير المباشر، يشيران إلى قدرة الإنسان البيولوجية – النفسية على الدخول في تعاقد مع الآخرين، ثم إن كشف المخادعين وإقامة الصداقة وتنمية السمعة الحسنة وتعرف مَن هم داخل الجماعة وتمييزهم وتفضيلهم عمن هم خارجها، يدل على أن الإنسان مصمَّم للدخول في عقود اجتماعية تعبر عنها اللغة. ليس من الصعب الانتقال من المرحلة الرابعة إلى ما بعدها، لكن المرحلتين الخامسة والسادسة لا تستقيمان إلا في فضاء اجتماعي كبير يتعدى مجتمع الصيادين الذي يتخيله علم النفس التطوري. إنهما تفترضان مجتمعات معقدة فيها عدة أشكال وعدة مستويات من التجمع البشري. إنهما تفترضان الأسرة والأسرة الممتدة والحي والقرية والقبيلة والمدينة والأمة والنادي الرياضي والحزب السياسي ومنظمة المجتمع المدني والمؤسسة الاقتصادية ومؤسسة الدولة والطائفة الدينية والجماعة الأيديولوجية والتجمع المهني والطبقة الاجتماعية والمستوى القيادي والوظيفي، وكل التجمعات التي يمكن أن تقوم على أساس مفاهيم مثل الهوية والعقد الاجتماعي والمصلحة العامة، ولذلك فإننا في حاجة إلى تطوير فكرة المجتمع حتى نستطيع تبرير المرحلتين الأخيرتين.

إن الخضوع للسلطة والتبادل المباشر وغير المباشر والرعاية والتضحية والأحكام الأخلاقية والضمير، كلها تفترض تفاعلاً مع آخرين، فلماذا نحتاج إذًا إلى وضع السلوك الأخلاقي في الجينات وتاليًا البيولوجيا وليس في المجتمع؟ أولاً، ذكرنا أن هذه السلوكيات أو الاستراتيجيات السلوكية ليست حتمية؛

(30) Ibid., pp. 764–767.

لكنها موجودة، بأشكال مختلفة، في كل المجتمعات. فإما أن نفرض وجودًا متعاليًا للإنسان (الذات الإنسانية، العقل، الروح)، أو أن نثبت إمكانية أن تتطور كل المجتمعات وأن تؤدي كل التفاعلات الاجتماعية، مهما كان عصرها وسياقاتها، إلى نفس المؤدّى، وهو الضمير والأخلاق. إن علم النفس التطوري يعطينا هذه الإمكانية انطلاقًا من أسس مادية هي الطبيعة والمجتمع الإنساني عبر العصور والسعي من أجل البقاء. في هذه الحالة، ومع وجود استعداد فردي بيولوجي للسلوك الأخلاقي والتقييم الأخلاقي ولاستقراء المعيار الأخلاقي من خلال التجربة، يمكننا أن نتخيل نشوء عدة ضمائر متشابهة، ونشوء حزم من التقييمات والمعايير الأخلاقية المختصة بجماعة ما. إن التفاعل الاجتماعي قادر هنا على شرح نشوء الأخلاق الخاصة بكل مجتمع، وهذا ما نسميه بالانبثاق الاجتماعي Social Emergence.[31]

إن روعة مفهوم البقاء بصفته مدخلاً إلى شرح النشوء، هو أنه يتطور مع تطور المنظومة التي تسعى إلى البقاء. إن الخلية التي تبقى فتتحول بعد عدة قفزات تطورية إلى حيوان، تحمل معها أيضًا مفهوم بقائها؛ فالحيوان الجديد يسعى إلى البقاء، إن آليات بقاء الخلية مختلفة عن آليات بقاء الحيوان، لكن الأخيرة تعميم وتوسيع للأولى. وما نسعى إليه هو إيضاح أن بقاء الجينات الذي دفع الإنسان إلى تطوير سلوكيات أخلاقية سيتوسع ليعطينا المنظومة الأخلاقية للمجتمع، التي هي آلية من آليات بقاء هذا المجتمع. إن بقاء الجينات سيتوسع ليعطينا بقاء الفرد، ثم بقاء الأسرة، ثم بقاء الأسرة الممتدة، ثم بقاء الجماعة الصغيرة، ثم بقاء المجتمع الأكبر، وهكذا. وعندما نتكلم لاحقًا عن تطور المعايير الأخلاقية المجتمعية بناءً على الاستعدادات الأخلاقية الفردية فليس من الضروري التأكيد على أن المجتمع هنا يسعى إلى بقائه أيضًا[32].

2. حلقة تغذية راجعة إلى التعلم الفردي

الاستعداد الأخلاقي، كما رأينا، لا يعني سلوكًا حتميًا معروفًا لكل نوع من الحوافز الخارجية، فالمخ البشري هو علبة من الأدوات للاستجابة لحوافز الوسط الخارجي ضمن حدود البيئة العامة والمعرفة المتراكمة والاستعدادات والغرائز. والشكل (1) يعطينا صورة جيدة عن كيفية استجابة المخ (أو الفرد بوصفه منظومة) لمحفز يستدعي حسابًا (معالجة) أخلاقيًا. ولفظة "أخلاقية" هنا تعني، كما أشرنا سالفًا، إنتاج تقييم مسمى أخلاقي (بناءً على معايير أخلاقية)، وإنتاج سلوك يلتزم بالتقييم أو يعرِف أن هناك ثمنًا يجب دفعه ودروسًا يجب تعلمها. إن النقطة الأساسية هنا هي تأكيد وجود حلقة تغذية راجعة سيجري من خلالها إنتاج السلوك والتعلم.

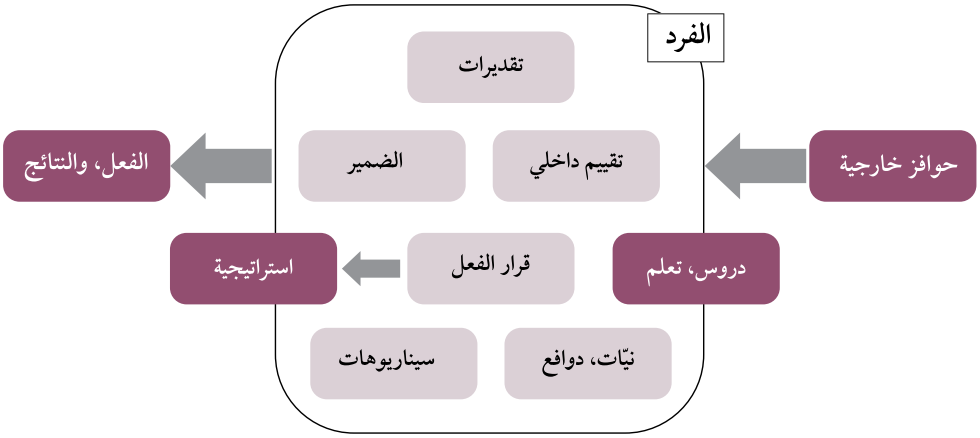
(31) ينظر:

Gianfranco Minati, "Ethics as Emergent Property of The Behavior of Living Systems," *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, vol. 1 (Oxford: EOLSS Publishers, 2002).

(32) ينظر:

Peter J. Richerson & Robert Boyd, *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

الشكل (1)
الفرد بوصفه منظومة: إنتاج الفعل الأخلاقي عند الفرد



المصدر: من إعداد الباحث.

إن الحافز الخارجي يدفع الفرد إلى إنتاج قرار بالفعل، ومن ثم إنتاج الفعل المؤثر في المحيط. وكما نرى من الشكل التوضيحي فإن الحافز الخارجي يحفز الذاكرة ومجموعة من الآليات الداخلية التي تدخل مخرجاتها في الحساب (المعالجة الذهنية). وقد ميزنا من هذه الآليات ما يلي:

أ. النيات والدوافع: الحافز الواحد قد يثير مجموعة من الدوافع المرتبطة بأحداث سابقة ذات صلة.

ب. السيناريوهات: أحداث مشابهة سابقة مع ردود الأفعال المتصلة بها والنتائج التي تمخضت عنها، أفعال ممكنة ونتائج محتملة، استراتيجيات مختلفة ممكنة.

ج. تقديرات: روادع محتملة، عقوبات محتملة، مَن المستهدف؟ مَن المراقب؟

د. تقييم داخلي: تقييم أخلاقي (جيد، سيئ)، تقييم نفعي (نافع، ضار)، تقييم شعوري (محبّب، بغيض)، تقييم عملي (ممكن، غير ممكن).

هـ. الضمير: معايير أخلاقية مستبطنة، التزام عقدي مستبطن، أنا عليا، إحساس بالآخرين.

إن "السوفتوير" الأخلاقي الذي يمتلكه كل فرد بدرجات متفاوتة، هو مجموع التقييمات والتقديرات الداخلية والمقولات الضميرية. هذا "السوفتوير" يساعد الفرد على إنتاج ردود أفعال أخلاقية على الحوافز الخارجية. لكن عملية إنتاج الفعل الأخلاقي (المخرَج) من العلبة السوداء التي نسميها "الفرد" بعد خضوعه للحافز الخارجي (المدخَل)، ليست بهذه البساطة السببية؛ أي هل يصنع "السوفتوير" المخرَج السلوكي الأخلاقي من خلال تطبيق خوارزميته على المدخَل. وهل يوجد "السوفتوير" الأخلاقي في كل فرد بنفس القوة؟ وهل يعطينا المدخَلُ نفسُه، وبشكل حتمي، المخرَجَ المتوقعَ نفسَه في كل مرة؟ هل "السوفتوير" الفردي هو نفسه ذلك الاستعداد الأخلاقي البيولوجي؟ ألسنا هنا نعيد إنتاج الفطرة نفسها، لكن بأسلوب ملتوٍ، التي زعمنا أننا نحاول الهروب منها؟

للخروج من هذا المأزق والإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد لنا من منهج تحليل مختلف بعض الشيء؛ منهج يسمح بالخلق الذاتي (للخروج من الماورائيات)، والتطور (عبر المجتمعات وعبر الزمن)، والانتقال من الفردي إلى الجماعي (الوصول إلى عموميات مثل المعايير الأخلاقية). هذا المنهج هو المنظوماتية Systems Or Systematics. هناك عدد من التسميات المتداولة مثل البنيوية الوظيفية Functional Structuralism التي يمثلها عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان، ونظرية الفعل الاجتماعي Social Action Theory التي يمثلها عالم الاجتماع الأميركي تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902–1979)، والنظرية العامة للمنظومات General Systems Theory التي يمثلها عالم البيولوجيا النمساوي كارل فون برتالانفي (1901–1972)، والتفكير المنظوماتي System Thinking الذي يمثله المهندس والاقتصادي الأميركي جاي فوريستر (1918–2016)[33]. تقوم المنظوماتية على فكرتَي التمايز والانتظام Distinction And Organization، ويمكن النظر إلى كل ظاهرة اجتماعية على أنها نتاج لعلبة سوداء من الديناميكيات التي تأخذ من الوسط المحيط مدخَلاً (الحافز)، وتعطي للوسط المحيط مخرَجًا (في حالتنا: سلوك أخلاقي)، هو ردة فعل على الحافز تعبّر عن المنظومة وتزيد من فرص بقائها. كل الاهتمام ينصب على دراسة تلك العلبة السوداء التي تحوّل المدخل إلى مخرج. التمايز عن الوسط هو وجود تلك العلبة السوداء، والانتظام هو الديناميكيات (العلاقات والقواعد) داخل تلك العلبة التي لا تعطي مخرجات عشوائية، وإنما ردود أفعال محسوبة، تزيد من فرص بقاء المنظومة. إن هذا الانتظام هو ما نسميه بالانبثاق Emergence، أو الخلق الذاتي Auto-Creation. وهو الجديد الذي تقدمه المنظومة والذي لا يمكن أولَ وهلة تكهن أنه من مكوناتها، وهو وفق التعبير (الكليشيه) "أكبر من مجموع أجزائها".

لا تشمل هذه الرؤية المجتمعات البشرية بل تشمل الكون بأسره. الكون مؤلّف من منظومات متداخلة ومتشابكة يمكن تصنيفها في مستويات (برديمات من التنظيم والعلاقات): الفيزيائي، فالكيميائي، فالعضوي، فالبيولوجي، فالاجتماعي، فالنفسي الواعي، فالمجتمعي البشري. وفيما يخص المجتمع البشري، نرى توجهًا واضحًا، غير خطّي، في التطور من مجتمع القرية الزراعية إلى الإمبراطورية. وضمن المجتمعات نرى تمايزًا عبر التخصص في الأدوار والاختلاف في توزيع السلطة والثروة وفي أنماط الإنتاج، فنرى الأسرة والمدينة والأمة والطبقة والمؤسسة والدولة، وهكذا. كما نرى منظومات جزئية أكثر تجريدًا، فنميز المنظومة السياسية، والمنظومة الاجتماعية، والمنظومة الفكرية، والمنظومة الأخلاقية وهكذا (منظومات وظيفية وفق تعريف لومان). وكل مجموعة بشرية مترابطة هي منظومة، وكل مؤسسة واضحة المعالم هي منظومة. وإضافة إلى هذه

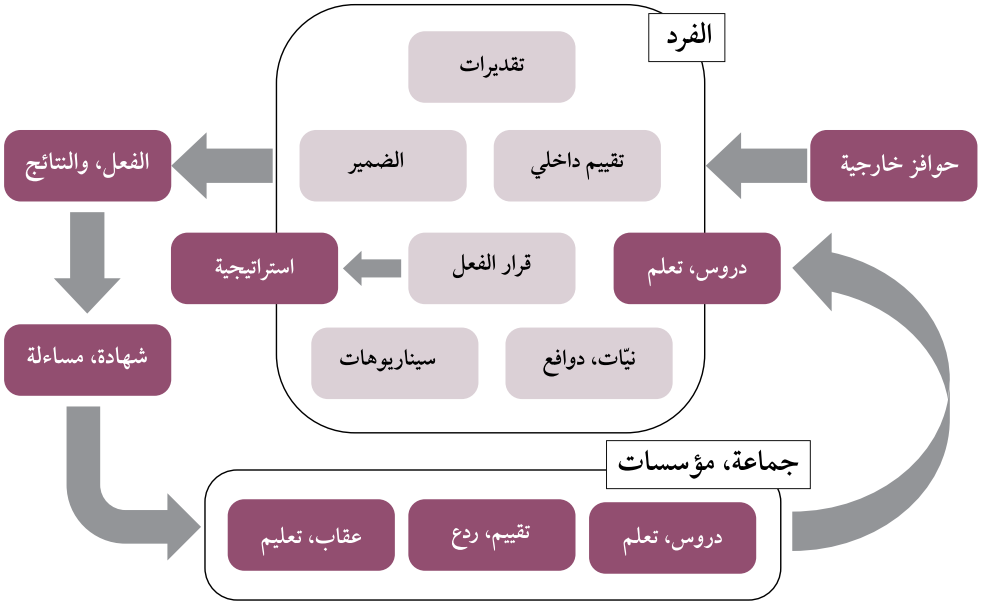
(33) ينظر:

Niklas Luhmann, *Social Systems*, John Bednarz & Dirk Baeker (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1995); Talcott Parsons, *The Social System* (New Orleans: Quid Pro Books, 2012); Karl Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory: Foundations, Development, Applications* (New York: George Braziller, 1968); Jay W. Forrester, *Principles of Systems* (Arcadia, CA: Pegasus Communications, 1968).

الرؤية للكون، تعطينا المنظوماتية أدوات وصف وتحليل موحدة لكل المنظومات. يمكننا إذًا أن نصِف الفرد بأنه منظومة، وكذلك أن نصِف أي جماعة بشرية متلاحمة بأنها منظومة؛ أي إنهم أفراد متمايزون من بقية المجتمع، تربطهم علاقات كثيفة (قواعد وبروتوكولات وسلوكيات) يتبادلون من خلالها رساميل (مادية ورمزية).

من أجل شرح ظهور "السوفتوير" الأخلاقي الفردي، نحتاج إلى فكرة أساسية في المنظوماتية وهي حلقة التغذية الراجعة Feedback Loop. هذه الحلقة تسمح بتلقي معلومات مستمرة من الوسط الخارجي وتغيير المعطيات الداخلية في ضوئها، من أجل سلوك أفضل من أجل البقاء، فلا يوجد هدف أو غاية غير البقاء. أما عملية التغيير الداخلي المستمرة فإنها ستستقر على حالة روتينية (نقطة استقرار Stability Point) تعطينا السلوك الأمثل الذي يحقق البقاء. وتعمل هذه التغذية الراجعة على مستويين: فردي وجماعي؛ الأول سينتج "سوفتوير" سلوكيًا أخلاقيًا مستقرًا، والثاني سينتج معايير أخلاقية جماعية مستقرة أيضًا، أي المنظومة الأخلاقية للجماعة. سنشرح التأثير الفردي هنا، ونؤجل التأثير الجماعي إلى القسم التالي. من ناحية منظوماتية، نكون قد انتقلنا من الفرد بوصفه منظومة إلى الفرد بوصفه عنصرًا مكوِّنًا في منظومة اجتماعية أكبر (الشكل 2). سنمثل تأثير المجتمع في الفرد الواحد في علبة التغذية الراجعة المعنونة "جماعة، مؤسسات". وتاليًا، سنتحدث عن "السوفتوير" الفردي بصفته انبثاقًا على مستوى منظومة الفرد، وسنتحدث لاحقًا عن المعايير الأخلاقية بصفتها انبثاقًا على مستوى منظومة المجتمع.

الشكل (2)
الفرد في منظومة المجتمع - حلقة الضبط السلوكي



المصدر: من إعداد الباحث.

يجيّش الفرد طاقته ويضع الاستراتيجيات الملائمة لتحقيق الفعل الذي جرى إقراره. يصبح الفعل حقيقة ويدخل في الوسط المحيط بحيث يصبح رموزًا أو نصًا يحمل رسائل، ويمكن تفسيره وتأويله. قد يكون للفعل نتائج محسوسة، وقد يكون له نتائج شعورية عند الآخرين. وضعنا هذه الرسائل والتأويلات والمشاعر كلها في علبة الشهادة (الجميع سيدلي بشهادات). إن ما يهمنا هو التغذية الراجعة (الأخلاقية) التي ينتجها المجتمع، والتي من خلالها يجري ضبط أفعال الفرد المستقبلية في استجابته للحوافز المشابهة.

سيقوم المجتمع (ممثلاً بأفراد وجماعات ومؤسسات)، بعد اكتشاف الفعل ونتائجه، بإشهار الفعل وكشف ذلك الإشهار، وبتحويل أنظاره إلى الفاعل ووضعه تحت ضوء المراقبة (الجميع سيتحدث، الجميع سيراقب). سيسائل المجتمعُ الفاعلَ ويستمع إلى كل الشهود والمعنيين (الشهادة). كل جماعة خضعت لتأثيرات الفعل ستشترك في الشهادة؛ لأن بقاء تلك الجماعة سيكون موضوعًا على المحك؛ إن الفعل مع تأثيراته يشكل تحديًا وجوديًا للجماعة، فلا بد من التعامل معه والاستجابة له. عندها ستطرح كل جماعة تقييمها الأخلاقي للفعل ونتائجه من وجهة نظر معاييرها الأخلاقية الخاصة (سنعتبر هذه المعايير متبلورة، وسنتحدث لاحقًا عن تطورها) ومصالحها التي تعبر عن حاجاتها في سعيها إلى بقائها. هذا الحوار (أو الصراع) نسميه "التفاوض الأخلاقي" الذي تدخل فيه حسابات سلطوية. عندما يستقر الرأي، بعد التفاوض، على تقييم أخلاقي مجتمعي معين، ستستعرض الجهة التي أطلقت التقييم (الجهة المعلِّمة) أدواتها الردعية (على الفرد الفاعل وعلى الجميع ليتعلموا)، ثم ستنتقي الجهة التي أطلقت التقييم العقاب الاجتماعي الملائم الذي يتماشى مع حجم الدرس الذي يجب تعلّمه من خلال تفعيل أدواتها العقابية. ثم سيكون هناك استخلاص علني للدروس المستفادة (ربما على شكل مواعظ أو تأكيد لمعايير أخلاقية معروفة) ودعوة لإحداث تغييرات داخلية لكل الآليات التي دخلت في المعالجة الأخلاقية السلوكية، وهذا ما نسميه "التعلّم الأخلاقي الفردي". سيحدّث المجتمع نفسه (أو يكرس) وظائف المراقبة والردع والعقاب والتعليم/ التعلم المجتمعي. إن التعليم/ التعلم هو الوسيلة الوحيدة لاستبطان المعايير الأخلاقية ومنع تكرار الأفعال المؤذية.

سنتحدث هنا عن منظومة الفرد. إن كل الآليات التي جرى تفعيلها لاتخاذ القرار الأخلاقي الفردي قابلة للتعلّم، أي قابلة لأن تتغير في اتجاه يلائم التقييمات الأخلاقية المجتمعية الصادرة. وبالتأكيد، إن الذاكرة ستسجل الحادثة والنتائج وما يرافقها من حيثيات خارجية وداخلية. الأهم هنا هو تحديث الذاكرة الأخلاقية الفردية بما يتلاءم مع التقييمات الأخلاقية المجتمعية. وسيقوم عقل الفرد (الواعي واللاواعي) بتوليد حيثيات داخلية (مشاعر كالتأنيب الداخلي، تقييمات جديدة، تقديرات جديدة، وتحديث للضمير الفردي) هدفها الاستجابة لحوافز مستقبلية مشابهة بطريقة تنتج تقييمات أخلاقية مجتمعية إيجابية. ويستمر هذا التعلّم الأخلاقي الداخلي مدى الحياة، لكنه يتبلور ويستقر مع نضوج شخصية الفرد ليعطينا الضمير والقدرة على المعالجة الأخلاقية. إن الضمير هو الانبثاق الداخلي الناتج من التعلّم. إنه في البداية استعداد بيولوجي لاستقراء القانون الأخلاقي للمجتمع من خلال العديد من التجارب، لكن تبلوره هو الاستقراء الفعلي لهذه القوانين واستبطانها في الذاكرة الفردية.

للتلخيص والإجمال، إن الآليات المنتجة للفعل الأخلاقي هي التالية:

أ. داخليًا؛ على مستوى الفرد: الضمير (استبطان المعيار الأخلاقي، توليد الردع/ العقاب الداخلي، توليد الالتزام)، وتوليد التقييم الأخلاقي الداخلي، والقدرة على التعلّم من التغذية الراجعة المجتمعية.

ب. خارجيًا؛ على مستوى المجتمع: الاكتشاف (الكشف عن الأفعال اللاأخلاقية)، والإشهار، والشهادة، والمراقبة، والتفاوض، والمعيار، والتقييم، والردع، والعقاب، والتعليم.

عند استخدام كل هذه الآليات يجري إغلاق الحلقة الأخلاقية، وتتحقق الفائدة المجتمعية المرجوة منها.

تؤدّي هذه المعالجة الأخلاقية الفردية، على الرغم من الآليات المجتمعية، إلى اختيار الفرد سلوكيات لاأخلاقية (أو حتى مسيئة للوسط المحيط)، حتى التفكير التطوري لا يستطيع إلغاء هذا الاحتمال، لا بل قد يدعمه. إن الأنانية خيار موجود دائمًا، وقد يكون خيارًا مجديًا في تحقيق مصلحة الفرد إلى درجة أن الفرد قد يتحمل عقاب الجماعة (في حال كُشِفَ الفعل اللاأخلاقي) من أجله. ذكرنا سابقًا المحاكاة الكمبيوترية وسيلةً لتحديد السلوكيات الأخلاقية المفيدة للبقاء، وذكرنا أن السلوكيات الناجعة تظهر وجودًا مستقرًا على مدى عدة أجيال متعاقبة من تكرار التجربة في مواجهة السلوك الأناني؛ أي إن هذا الاستمرار لا يعني غياب السلوك الأناني، بل الأخير كذلك هو سلوك يحقق استقرارًا عبر الأجيال أيضًا. وبناءً على هذه الملاحظة، لا بد لنا من اعتبار السلوك الأناني مفيدًا تطوريًا في السعي من أجل البقاء على كل المستويات التي ميزنا بينها. ويمكن القول إن السلوك اللاأخلاقي ضروري في أحيان كثيرة. قد يجد الفرد نفسه في تناقض حاد مع أحد معايير الجماعة التي ينتمي إليها فيخالفه (قد نكذب داخل الأسرة وخارجها)، وقد يلجأ الإنسان إلى تغيير مرجعيته الأخلاقية عند نقل انتمائه وهويته من جماعة إلى أخرى (التحرر الأخلاقي كما يسمونه)، وقد يلجأ إلى الثورة على معايير جماعته بالتعاون مع آخرين من أجل تغييرها (الانزياح الأخلاقي). لا بل إن المعايير الأخلاقية المجتمعية نفسها تخضع لسيرورة تغيّر عبر الزمن (تنتقل أخلاق القرية الزراعية إلى أخلاق المدينة مثلاً). ولا بد أنه في أثناء مراحل هذه السيرورة يتواتر خرق الأفراد للمعايير السائرة إلى الزوال.

إن ضرورة اللاأخلاقي تقودنا إلى ملاحظة رخاوة الردع والعقاب والتعليم الأخلاقي، مقارنة بصرامة الردع والعقاب والتعليم القانوني. ويسمح المجتمع باختراق متكرر لبعض المعايير الأخلاقية، لكنه لا يسمح باختراق القانون ولو لمرة واحدة. إن الموارد البشرية والمادية التي يصرفها المجتمع في التصدي للخروق القانونية أكبر كثيرًا من تلك الموارد التي يصرفها للتصدي للخروق الأخلاقية. ففي حين يستخدم المجتمع الشرطة والقضاء والسجن لمعالجة الخروق القانونية، فإنه قد لا يستخدم أكثر من النميمة وتشويه السمعة لمعالجة كثير من الخروق الأخلاقية.

3. انبثاق المعايير الأخلاقية – التعلّم الجمعي

الآن وقد امتلكنا الحلقة الأخلاقية واستخدمناها لتوليد الجزء الداخلي، وهو "السوفتوير" الأخلاقي، سنعود لنستخدمها على نطاق المجتمع كله من أجل توليد الجزء الخارجي، وهو المعيار الأخلاقي.

وهنا ستصادفنا المعضلة التي تصارعها السوسيولوجيا منذ ظهورها علمًا مستقلاً عن الفلسفة قائمًا على جمع معلومات ميدانية: هل يمكن الانطلاق من الفرد والوصول، بآلية ما، إلى الجماعة؟ كيف يمكن الانتقال من المتحوِّل الفردي، الميكروي Micro، إلى المتحوِّل الجماعي، الماكروي Macro؟ سنجد حل هذه المعضلة، على الأقل في حالتنا، في منهجية المنظوماتية.

في الفيزياء الإحصائية Statistical Physicsيمكن، مثلاً، الانطلاق من حركة الإلكترونات داخل الناقل الخاضع لفضاء كهرومغناطيسي (كهراطيسي) والوصول إلى فكرة التيار الكهربائي المحكوم بقانون أوم Ohm عن طريق التكامل الرياضي Integration، وهو نوع من أنواع عمليات الجمع. لكن، في حال عدم وجود فضاء كهراطيسي[34]، فإن عملية الجمع تساوي الصفر، باعتبار أن حركة الإلكترونات عشوائية. ويلاحظ المراقب العارِف أن الحساب نفسه ممكن أيضًا في حالة جزئيات الماء داخل خرطوم، ويعطي نتيجة مشابهة. فإذا فكَرنا بطريقة منظوماتية؛ أي ركزنا على المشتركات بين كل الديناميكيات بغض النظر عن عناصرها المكونة، نجد أن حركة أي مكونات لها "سيولة" Fluidity (إلكترونات، جزيئات ماء) تخضع لنفس القوانين الرياضية، ويمكن الحديث عنها رياضيًا باستخدام نفس المفاهيم والحسابات، وهذا ما نسميه بالنمذجة Modeling؛ أي العبارة الرياضية التي تصِف الديناميكية، فقانون نيوتن، مثلاً، هو عبارة رياضية (نموذج) تشرح حركة كل الأجسام المتحركة الكبيرة في فضاء من الجاذبية. ويمكن أن نقول إن أي حركة ميكانيكية في فضاء ناظم تكون قابلة للجمع؛ ومن ثم قابلة للتعميم من الفردي إلى الجماعي.

يجب أن يستجيب المكون الميكروي للفضاء الناظم من خلال قانون أو قاعدة استجابة، حتى تصبح عملية الجمع ممكنة وذات معنى ماكروي، لكننا لا نعرف أحيانًا ما الفضاء الناظم الذي تعمل العناصر تحته، إلا أننا نعرف قواعد حركة العناصر الميكروية؛ ولذا نتوقع أن نستقرئ قانون الحركة الماكروية من مراقبة العناصر وهي تعمل تحت سلطة القواعد. نسمي كل عنصر خاضع للقواعد فاعلاً Agent، ونسمي مثل هذا التحليل بالتحليل المعتمد على الفاعل Agent-Based Analysis. المثل الأكثر شهرة هو العصافير التي تطير في السماء وفق تشكيلات مبهرة، فمن خلال المحاكاة الكمبيوترية، وجد الباحثون أن كل عصفور يخضع لقواعد بسيطة من نوع "انظر إلى العصافير الثلاثة حولك ولا تقترب كثيرًا ولا تبتعد كثيرًا". إن الحركة الفردية الميكروية وفق قواعد بسيطة تؤدي إلى حركة جماعية ماكروية (التشكيل) يمكن التعبير عنها بمتحولات ناتجة من جمع متحولات ميكروية (المسافة بين عصفورين متجاورين). الحركة الجماعية تسمى "الانبثاق"؛ أي الشيء الجديد الماكروي الذي لا يمكن التكهن به ببساطة من دراسة الفواعل الميكروية.

إذا أردنا تطبيق مثل هذا المنهج في التحليل على بعض الظواهر الاجتماعية، فإننا في حاجة إلى تحديد الفواعل الميكروية؛ إما تحديد القواعد التي يخضع لها كل فاعل ميكروي ("السوفتوير" الفردي)،

(34) كهراطيسي: منحوتة من مصطلحين: كهربائي ومغناطيسي. يسير التيار الكهربائي في الدارات الكهربائية بفعل فضاءين ناظمين يؤثران في الإلكترونات داخل النواقل: كهربائي ومغناطيسي. وهما موجودان دائمًا معًا، ولذلك يصلح الحديث عنهما بوصفهما فضاء واحدًا "كهراطيسي".

وإما تحديد الفضاء الناظم لحركة الفواعل كلها؛ وتحديد عملية الجمع التي ستنقلنا إلى الجماعي الماكروي، أي الانبثاق. وفي حالة السلوك الأخلاقي فإن الفواعل هي الأفراد، وبالتحديد حلقات التغذية الراجعة في كل فرد، التي تنتج سلوكه تحت تأثير مجموعة من الحوافز؛ والقواعد هي المعالجة (الحسابات) التي تضمن إنتاج سلوكيات أخلاقية؛ وعملية الجمع هي انبثاق الانضباط السلوكي الجمعي؛ أي إن أفراد الجماعة، إحصائيًا، يُظهرون نفس السلوكيات تحت تأثير نفس الحوافز.

القواعد هنا متضمَّنة في التقييمات والتقديرات والضمير من جهة الفرد، وفي التقييم والردع والعقاب من جهة المجتمع حين يطبقها على الفرد. أما الانبثاق الخارجي فهو المعايير الأخلاقية العامة وأدوات الردع والعقاب العامة، أي الاستقراء الأخلاقي الناتج من استخلاص الدروس من مئات آلاف الحالات الفردية؛ أي إن المجتمع يستخلص القواعد العامة التي يستبطنها كل فرد بطريقته على شكل ضمير فردي، والتي يجري تطبيقها على الأفراد عند كل حادثة. في الحال هذه، يبدو أننا ضحية تفكير حلقي Circular Thinking، حيث المسبِب يعطينا النتيجة، ثم تعود النتيجة لتعطينا المسبِب؛ أي إن القواعد (الداخلية أي التقييمات والتقديرات والضمير؛ والخارجية أي التقييم والردع والعقاب) تعطينا السلوك الأخلاقي الفردي. ثم نزعم أن الانبثاق الخارجي، أو الانضباط الأخلاقي الجمعي، يعطينا المعايير الأخلاقية وأدوات الردع والعقاب العامة، التي تعطينا التقييمات والتقديرات والضمير الفردي المنبثق داخليًا. إن هذا الانطباع صحيح، لكنه ليس منطقًا حلقيًا، إنه انعدام السببية بسبب وجود حلقات التغذية الراجعة، حيث الناتج يصبح مدخَلًا والمدخَل يصبح ناتجًا. إن الجماعي هو استقراء الفردي المتكرر، والفردي هو تطبيق أو استنتاج من الجماعي. هذه الحلقات تتوازن عند نقطة استقرار عامة روتينية تتمثل بالمعيار الأخلاقي للجماعة.

الجدول (3)

المعالجة الأخلاقية: مقارنة الداخلي بالخارجي، واستخلاص المجتمعي

الجزء الداخلي – الفردي	الجزء الخارجي – الجمعي	الجزء المجتمعي
محاولة الإخفاء، تقدير احتمال الانكشاف، تجربة الانكشاف	الاكتشاف: المجتمع دائمًا يمسح الساحة لمحاولة الكشف عن الأنانيين	آليات الكشف عن المخادعين الأخلاقيين (مؤشرات)
تقدير احتمال الفضيحة، تجربة الفضيحة	الإشهار: من خلال الفضيحة، الغيبة، النميمة، كلام الناس	آلية الفضيحة
تقدير احتمال التأنيب، الاستماع إلى ألسنة الآخرين	الشهادة: الكل يدلون بدلائهم عمّا رأوه وما يعتقدون أنهم رأوه	آلية الجمهرة
تقدير احتمال الخضوع لأنظار الآخرين، تجربة المراقبة	المراقبة: تركيز الأضواء والأنظار على الشخص المخالف للمعايير	آلية النظر المركَز

السيناريوهات المحتملة، الخيارات، حساب الربح والخسارة	التفاوض: النقاشات والمداولات والصراعات بين الجماعات الأخلاقية المتعددة. صراع المصالح والبقاء الثقافي. استحضار آليات التفاوض المجتمعي	آليات التفاوض المجتمعية (التحكيم، الغوغاء)
الاستماع للضمير والمعيار المستبطَن	المعيار: استحضار المعايير المختلفة التي يمكن تطبيقها في الحالة موضوع النقاش	صناعة المعايير، من خلال الأمثال
التبرير، تقييمات ممكنة، الوصول إلى تقييم أخلاقي مستقر	التقييم: الوصول إلى إجماع على التقييم الأخلاقي للفعل المقترَف، ظروف مخفِّفة أو مشدِّدة	تقييمات أخلاقية معدّة مسبقًا (أخلاقي، غير أخلاقي، مؤذ للحس العام، ضد التقاليد)
الروادع السابقة المحتملة، مشاهدة استعراض الروادع	الردع: استعراض أدوات الردع من ترهيب وتهويل وعقوبات ممكنة واستحضار حالات سابقة، تفعيل مؤسسات الردع (الدينية مثلاً)	صناعة آليات الردع وتكريسها (التهديد بالنبذ، كلام الناس، الكرامة، الشرف، السمعة)
العقوبات السابقة المحتملة، التجربة الشعورية المرتبطة بالعقاب	العقاب: الاتفاق على عقاب معين من خلال الاستعانة بخبرات سابقة وأعراف مجتمعية	وضع عقوبات متعارَف عليها مثل النبذ الاجتماعي
القبول بالدروس المستخلَصة جمعيًا، استخلاص دروس فردية	استخلاص الدروس: ربط بين الفعل والمعيار والعقاب. محاولة تعميم هذه العلاقة على مجموعة من الحالات	تعميم العلاقات بين أفعال، معايير، عقوبات (الأعراف)
تكريس هذه الدروس في المعايير المستنبَطة، التعلّم	التعليم: تفعيل آليات التعليم من وعظ وعقاب نفسي	آلية الوعظ والإهانة والضغط النفسي

المصدر: من إعداد الباحث.

كما أن الأفراد لديهم ذاكرة تحفظ ما جرى تعلّمه من التجارب السابقة (محور حلقة الأخلاق هو التعليم/ التعلم)، فإن المجتمع لديه ذاكرة جمعية تحفظ ما جرى استخلاصه من التجارب المتعددة وتعليمه للأفراد عبر تلك التجارب. وكما أن الأفراد لديهم آليات معالجة للوصول إلى قرار، فإن المجتمع أيضًا لديه آليات معالجة للتقييم والعقاب (التفاوض). في الجدول (3) نقابل الآليات الداخلية بالآليات الخارجية التي تتدخل في إغلاق الحلقة الأخلاقية. وباعتبار أن الفرد منظومة والجماعة منظومة أيضًا فإنه لا بد من أن يكون هناك تشابه في الآليات المستخدَمة، أو أن يكون هناك تعديل للآليات الفردية لتستطيع العمل على المستوى الجمعي. وقد وضعنا في العمود الثالث الجزءَ المَخفي في الشكل (2)، وهو الجزء المتعلق بالتعلُّم المجتمعي. كما أن الفرد يخصص أجزاءً من الدماغ للضمير والمعالجة والذاكرة، فإن المجتمع يخصص أيضًا آليات تشبه الضمير والمعالجة والذاكرة، وبعض هذه الآليات قد

يرقى في تخصصه إلى درجة المؤسسة مثل التحكيم، ومجلس العشيرة، والشرف، والدين، والأعراف. فمثلاً المجتمع لديه مؤشرات لكشف الأنانيين فيما يخص معاييره الأخلاقية الخاصة (السمعة، والتقى، والكرم، والجواسيس، والقسَم)، والقصاصون (والمغتابون) يتذكرون الأحداث وحيثياتها، والجمهور المتفرج والناقل للفضيحة يؤدي دور الكاشف والمراقب، والأمثال والأشعار والكتب المقدسة والقصص قد تعطينا المعايير الأخلاقية، ورجال الدين أو الوجهاء أو الغوغاء قد يحتكرون الضمير، والأعراف تعطينا عقوبات مسبقة الصنع، وآليات مثل الشرف والكرامة تؤدي دور الردع، والضغط المجتمعي والوعظ الأخلاقي يؤدي دور التعليم. فالمجتمع كله يتعلّم من خلال تطوير آلياته الأخلاقية السابقة الذكر.

إن الاستعداد لإنتاج المعيار الأخلاقي فرديًا وجمعيًا يطرح احتمالات كثيرة جدًا لهذه المعايير، فكيف يصل المجتمع إلى معايير موحدة ومتفَق عليها (ونعني هنا الجماعة الأخلاقية)؟ إن الجماعة مثل أي منظومة تسعى إلى البقاء، والمنظومة الأخلاقية تفعل ذلك، ولا تكون موجودة إذا لم يجرِ تطويرها وإعادة إنتاجها عبر المئات من الأجيال. إن تكريس التقييم الأخلاقي في معيار أخلاقي معين هو عمل اجتماعي وسيرورة تطورية تظهر وتتبلور عبر مئات الأجيال، وإن ضمان نشوء الضمير ونشوء مادة فكرية (ذاكرة، سيناريوهات اجتماعية) لهذا الضمير هو من عمل المجتمع كله، وهو عمل يقوم به عبر الأجيال. إن انتقاء المعايير وتوحيدها وتوحيد مادة الضمير هي انبثاق لا يوجد إلا من خلال التفاعل الاجتماعي، إنه جزء من الثقافة التي ينتجها المجتمع (ومن ثم فالأخلاق نسبية بطبيعتها).

الحلقة الأخلاقية تعتبر الفرد وحدة للفاعلية؛ أي إن الفعل ينتُج من الفرد، لكن إغلاق الحلقة بالتغذية الراجعة هو فعل جمعي، ولهذا الفعل الجمعي شعبتان: شعبة مختصة بعملية التعليم/ التعلم وهي موجهة نحو الفرد، وشعبة مختصة بعملية إنتاج المعايير الأخلاقية والآليات الأخلاقية الأخرى. داخليًا، انبثاق الضمير يخص منظومة الفرد (ميكروي) ويستعمل التعليم مُدخَلاً من المجتمع. أما خارجيًا، فانبثاق الأخلاق (المعايير والآليات) يخص منظومة المجتمع ويكون باستقراء القوانين العامة (المعايير الأخلاقية) من الحالات الفردية عبر عدة أجيال. إن اشتراك أفراد المجتمع بالمعايير الأخلاقية يعمل كفضاء ناظم للسلوكيات الفردية، هذا الفضاء الناظم يفعّل "السوفتويرات" الفردية ويحقق الانضباط الأخلاقي لأفراد المجتمع، وهذا الانضباط هو عملية الجمع التي تحدثنا عنها في بداية القِسم، إنه المتحوِّل الماكروي الذي يبحث عنه علم الاجتماع.

يهتم نيكلاس لومان بمجالات الفعل الاجتماعي التي تظهر فيها فضاءات ناظمة بحيث تصبح عملية الجمع ممكنة، ولذلك فهو يميز المجالات السياسية والاقتصادية والقانونية، ويعتبر أن المنظومة تقتصر على هذه المجالات، حيث الفواعل، مثل المؤسسات في كل مجال، تعمل تحت تأثير الفضاء الناظم الخاص بها، ولذلك فإن مدرسته تسمى بالبنيوية الوظيفية. لكنه لا يعتبر الأخلاق منظومة قائمة بذاتها لأنه لم يجد لها وظيفة بنيوية في المجتمع الحديث. واكتفى بأن قال إن الأخلاق بقايا منظومة قديمة حين كان الدين هو الناظم لعمل المجتمع، لكن من الخطأ، في اعتقادنا، ربط الأخلاق بالدين وتنحيتها متى ما جرت تنحية الدين. الأخلاق مُنتَج اجتماعي كان موجودًا ولا يزال موجودًا. ونحن

نؤكد أن الأخلاق فضاء ناظم للفواعل الأفراد لا يمكن، على الأقل حتى اليوم، طيه تحت الفضاءات المؤسساتية الوظيفية الأخرى.

ومن البديهي أن وجود المعيار الأخلاقي المعمَّم في المجتمع والمستبطَن في الأفراد لا يعني بالضرورة الالتزام، أو الانضباط، الأخلاقي. لا بد أن ينتِج المجتمع، كجزء من فضائه الناظم سلطة على الأفراد تجعلهم يفعّلون ضمائرهم "وسوفتويراتهم" الأخلاقية الفردية، ويلتزمون بإنتاج سلوكيات (أفعال) أخلاقية. فما هي هذه السلطة؟ وجدنا أن الضمير يستبطِن المعيار والردع والعقاب بما يزيد من قدرة الفرد على التعلّم الأخلاقي، وفي الحصيلة على إنتاج الفعل الأخلاقي. إن وظيفة الضمير هي أن يجعل الإنسان يضع أوزانًا ضئيلة جدًا للأفعال الأنانية وأوزانًا عالية جدًا للأفعال الأخلاقية عند قيامه بالحساب الأخلاقي. وعندما يقوم الفرد بتقديراته الداخلية، فإن احتمال اختيار الفعل اللاأخلاقي يصبح ضئيلاً جدًا. لا نناقش هنا آليات التفضيل، لكننا نقبل بوجودها، وهي ربما تقوم على مقارنة بين الخيارات وفق منطق المنفعة أو اللذة أو الألم. والجميع يعرف أن الضمير يحتوي على هذه العناصر الثلاثة، فهو يؤثر في الخيارات باستخدام مشاعر اللذة الداخلية أو الألم الداخلي حين يسترجع ذكريات أفعال مماثلة في الماضي وتأثيراتها في الفرد. يعتقد بعضهم أن السلطة تنبع من استخدام العنف أو التهديد به، وفي الحالتين فإن الخضوع للسلطة يحكمه استحضار الشعور الذي جرى حفظه في الذاكرة وما يرافقه من تقييمات وتقديرات. إن المعيار الأخلاقي المستبطَن ترافقه سلطة مستبطَنة.

وخارجيًا نرى آليات مماثلة في حلقة التغذية الراجعة الأخلاقية، فآليات الكشف والشهادة والإشهار والمراقبة وانتظار نتيجة التفاوض وتلقي التقييم ومشاهدة استعراض أدوات الردع وتلقي العقاب والإخضاع للتعليم، كلها تُنتِج تجارب شعورية تندرج تحت إطار اللذة والألم وحساب المنفعة على المستويين الفردي والاجتماعي. كل هذه الآليات لإنتاج الخضوع لمعايير المجتمع، ولذا فهي آليات سلطة. آليات الردع والعقاب، مثلاً، تستعرِض العنف والتهديد بالعنف، المادي والمعنوي، على نحو مباشر، وآلية التعليم تستهدف تفعيل "السوفتوير" الأخلاقي الفردي على نحو مباشر أيضًا. يمكننا إذًا أن نقول إن الفضاء الناظم يشتمل على السلطة التي تفرض الانضباط السلوكي الأخلاقي على الأفراد. وكما يؤثر الفضاء الكهراطيسي في الشحنة الكهربائية بقوة دفع متناسبة مع الشحنة، فإن الفضاء الأخلاقي الناظم يؤثر في الشحنة الأخلاقية ("السوفتوير" الأخلاقي) الفردية بقوة تتناسب أيضًا مع تلك الشحنة.

4. أمور عالقة: التعميم والمستويات العليا

أوضحنا سابقًا أن كل مستويات كولبرغ تفترض التبادل الاجتماعي، وأكدنا أن الحلقة الأخلاقية لا تغلَق إلا بالدور الاجتماعي الخارجي، واعتبرنا أن المعايير الأخلاقية هي انبثاق مجتمعي، ولذلك فقد كان من الأفضل تأجيل الحديث عن المرحلتين الخامسة والسادسة من مستويات كولبرغ في التطور الأخلاقي الفردي، لأنهما تخصّان دور الفرد في الجماعات التعاقدية الأوسع.

في المرحلة الخامسة (مفهوم المصلحة العامة) يتطور عند الفرد مفهوم المصلحة العامة؛ أي مصلحة أكبر عدد من الجماعة، أو مصلحة مجردة في قضايا تُعتبر وجودية. بالطبع فإن الضمير، بوصفه "أنا

عليا"، هو تعبير عن مصلحة الجماعة، لكن هذه المرحلة تتخطى الضمير إلى المعالجة الأخلاقية الواعية التي تشمل في نتائجها المجتمع برمته. يضحّي الفرد هنا بمصالحه الفردية من أجل أفكار مجردة مثل حرية الوطن، احترام الدستور، أو الدين بوصفه شرعة أخلاقية للمجتمع، وهو قادر على القيام بأفعال أخلاقية تجاه أفراد لا يعرفهم ولا تربطه بهم إلا روابط الهوية المفترضة. إن هذه المرحلة تعاقدية واعية، باعتبار أن الفرد يعي انتماءه إلى الجماعة ويلتزم طواعية بقواعدها ويحضّ الآخرين على الالتزام بها أيضًا[35].

في المرحلة السادسة (مفهوم الإنسانية المشتركة) يتخطى الفرد المصالح الفردية والهوياتية ليصل إلى الحس الإنساني المشترك مع جميع بني البشر، ويؤمن الفرد هنا بوجود أخلاق كونية تنطبق على الجميع (وربما في كل مكان وزمان). والإشارة هنا بالطبع إلى شرعة حقوق الإنسان التي ترى أفرادًا بدلاً من جماعات، وتنظر إلى الفرد نظرةً غاية في ذاتها، وترى أن هناك مصلحة مشتركة للبشرية جمعاء تجب العناية بها[36].

ربما كان مفهوم المصلحة العامة أوسع من الضمير الفردي، إلا أنني أرى أن هاتين المرحلتين تعبّران عن انحياز إلى الأخلاق الليبرالية الغربية باعتبارها أخلاقًا كونية. الفرد الذي يعيش في قرية ولا يعرف أبعد منها سيطوّر مع الزمن والتجربة إحساسًا بالمصلحة العامة. لا بل إن الجماعة، مهما كبرت أو صغرت، ستولّد فكرة المصلحة العامة بصفتها انبثاقًا من أجل الحفاظ على ثقافتها. لا يحتاج الفرد أن يكون جزءًا من أمة، ولا يحتاج إلى أن يعيش تحت سلطة الدولة – الأمة ودستورها وقانونها حتى يشعر بالمصلحة العامة. إننا نتحدث هنا عن آليات مؤسساتية لصناعة أخلاق وطنية وتعليمها وتكريسها، تقوم على احترام الدستور والقانون وتقديس الانتماء إلى الأمة. في هذه الحالة، يصبح عدم تبجيل العَلَم الوطني فعلاً لاأخلاقيًا، وخرق قانون السير فعلاً لاأخلاقيًا، وعدم الالتحاق بالخدمة العسكرية الإلزامية فعلاً لاأخلاقيًا. إنه مستوى آخر من الأخلاق، حديث، يبجّل الدولة ويعتمد عليها في إغلاق الحلقة الأخلاقية.

أما المستوى السادس فأراه أيديولوجيًا بحتًا، يجعل الفردانية الليبرالية الغربية مستوى أعلى، لا بل كونيًا، من الأخلاق؛ مستوى يتخطى الفردي والجمعي والقومي إلى الكوني. باعتبار أننا ربطنا انبثاق الأخلاق بوجود منظومة، وباعتبار أن الأخلاق الكونية مرتبطة بمنظومة الدولة – الأمة، فإن أي منظومة أخلاقية عالمية لا بد من أنها ستعبّر عن منظومة سياسة – اجتماعية عالمية. الأمم المتحدة والمنظمات الدولية، باعتبار أنها حارسة المنظومة السياسية الدولية، لا تعدو مجرد اختراعات غربية تحاول إنتاج منظومة عالمية تحت سيطرة الغرب. نذكر هنا أن أول مستويات الأخلاق هو طاعة السلطة العليا، وربما يستطيع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأميركية أن يفرِض نفسه يومًا قوة شاملة وفضاءً ناظمًا لمجتمع عالمي، فيُنتِج منظومة أخلاقية عالمية، إلا أننا لا نرى ذلك متحققًا إلى الآن.

(35) Krebs, p. 768.

(36) Ibid.

ثانيًا: من الفرد إلى المؤسسة أخلاقيًا

1. التعميم من الفردي إلى المؤسساتي

رأينا كيف أن الحلقة الأخلاقية تفترض أن الأفراد هم وحدات الفاعلية، فالفعل ينتج من الفرد، وهو فعل موجّه نحو أفراد، وآثاره تشمل أفرادًا، وعملية التعليم/ التعلم تستهدف الفرد. ورأينا كيف ينشأ الفضاء الناظم الأخلاقي وكيف يقوم بتفعيل "السوفتويرات" الفردية وضبط السلوكيات الفردية ضمن المجتمع. فما هي وحدات الفاعلية الأعلى من الفرد؟ إن كل جماعة تؤطر الفرد وتفرض عليه فضاءً ناظمًا هي منظومة. وتتصرف المنظومة تجاه الوسط المحيطة بصفتها وحدة، إنها علبة سوداء، تتلقى مدخَلات، تعالجها باستخدام جهود الأفراد، وهي أدوار ووظائف، وتنتج مخرَجات تؤثر في الوسط المحيط بكل أنواع منظوماته، أفرادًا أو مجموعات أو مؤسسات.

بما أننا سنتحدث عن الأخلاق والسياسة، فإننا سنتحدث بالتحديد عن المؤسسات السياسية. والمؤسسة هي منظومة تقوم على أدوار معرَّفة وسلطات واضحة، يخضع الأفراد فيها لمخطط تنظيمي (غالبًا هرمي)، وفضاء ناظم (بروتوكولات وسلطة)، ويقومون بأدوار محدَّدة في المخطط التنظيمي (لكل دور وظيفة وسلطة)، ويجري التبادل بين الأدوار بشكل مسبق التصميم (ديناميكية التفاعل). وتراقب المؤسسة أفرادها وأفعالهم لتضمن تطابقها مع الأدوار والبروتوكولات والسلطات المنوطة بالأدوار. وللمؤسسة مدخَلات واضحة ومخرَجات واضحة، وكل المدخلات والديناميكية موجَهة نحو إنتاج المخرجات، وتستطيع المؤسسة، أكثر من أي منظومة أخرى، أن تتصرف بصفتها وحدة.

ماذا لو كانت وحدات الفاعلية هي مؤسسات؟ هل يمكن أن نتخيل نشوء فضاء ناظم أخلاقي أعلى يقوم بضبط عمل هذه المؤسسات؟ هل يمكن أن توجد حلقات تغذية راجعة تقوم أولاً على مستوى المؤسسة الواحدة بعملية تعليم/ تعلم تعطينا ضميرًا خاصًا بالمؤسسة، وثانيًا على مستوى شبكة المؤسسات، تقوم بعملية جمعية تعطينا المعايير الأخلاقية للشبكة وآلياتها الأخلاقية؟ إن نشوء المؤسسات في المجتمعات حديث جدًا (من عمر الدولة)، وهو يعود إلى نحو خمسة آلاف سنة في حالة الهلال الخصيب ومصر، وإلى نحو ألفين أو ثلاثة آلاف سنة في حالات الهند والصين وبقية حوض المتوسط. أما الدولة الحديثة التي نعتبرها حالة متقدمة من عقلنة العمل المؤسساتي فلا يتجاوز عمرها القرنين. لا يجب أن نعتبر أن العملية التطورية قد وصلت إلى نتائج مبهرة بعد، لكنها بالتأكيد قد بدأت منذ ظهرت المؤسسات. إن المحاولات الحديثة للتساؤل عن دور الأخلاق في السياسة ما هو إلا مظهر من مظاهر العملية التطورية، ويمكننا أن ندفع هذه العملية بأن نتخيل سيناريوهات ممكنة لتوليد ضبط سلوكي لعمل المؤسسات، ويمكن أن نفعل ذلك مستهدين بما فهمناه من تطور الضمير والمعالجة الأخلاقية على مستوى الفرد، وتطوّر المعايير والآليات الأخلاقية على مستوى المجتمع.

2. حلقة تغذية راجعة مؤسساتية

نحتاج إلى مجموعة من الآليات الفكرية التي تؤدي إلى إنتاج سلوكيات أخلاقية. ودائمًا، وكما في كل منظومة، هذا يبدأ بحلقة تغذية راجعة تعمل على مستويين:

أ. على مستوى الفاعل الواحد، أي المؤسسة، فإننا في حاجة إلى مجموعة من الاستعدادات الداخلية: القدرة على التعلّم من التغذية الراجعة التي ستولد الضمير (استبطان المعيار، الردع/ العقاب الداخلي، الالتزام)، والقدرة على توليد التقييم الأخلاقي، والقدرة على المعالجة الأخلاقية.

ب. وعلى مستوى شبكة الفواعل، أي مجتمع المؤسسات، فإننا في حاجة إلى القدرة على استقراء المعيار (الفضاء الناظم الأخلاقي)، والقدرة على التفاوض (أي المعالجة الأخلاقية)، والقدرة على توليد الآليات الأخلاقية وتفعيلها (الاكتشاف، الإشهار، الشهادة، المراقبة، التقييم، الردع، العقاب، التعليم).

إن النموذج الحسابي Computational Model الذي اعتمدناه لعمل المنظومة الفردية والمجتمعية هو جزء من نموذج أكبر يمكن تسميته بالنموذج العصبي أو الترابطي Connective Model، وهو ينظر إلى المجتمع كما ينظر إلى الدماغ، أي يتكون من مجموعة من الروابط، ويجري التعلّم عن طريق إعادة توزين هذه الروابط[37]؛ أي إن التعلم يجري من خلال تغيير بنية الروابط وتضمين المعرفة في هذه الروابط. فمثلاً الضمير الفردي هو تغيير بنيوي في الفرد الواحد، والمعيار الأخلاقي هو تغيير بنيوي في شبكة الروابط لأنه يغير طبيعة الروابط بين الأفراد؛ أي إن المعيار الأخلاقي ليس مجرد عملية ذهنية لغوية تستقرئ المفهوم الأعلى من التجارب الفردية، بل هو تعبير لغوي عن حالة الروابط في المجتمع كله. فإذا اعتمدنا هذه النظرة في أي شبكة من الروابط بين فواعل اجتماعية، فإن التعلم سيكون عبر تغيير بنية الروابط. فمثلاً إيجاد لجنة في أي مؤسسة لمراقبة تفاعل المؤسسة مع غيرها من المؤسسات وضبطه وفق معايير معينة هو تغيير بنيوي في الفاعل الواحد، وإيجاد مؤسسة تُصدِر المعايير وتراقب تطبيقها هو تغيير بنيوي في الروابط بين المؤسسات. ولا ننسى أن محور أي تطور هو السعي من أجل البقاء؛ أي تطوير السلوكيات الأنسب من أجل زيادة فرص الفواعل الاجتماعية (مفردة ومجتمعة) في البقاء. سنحاول تخيّل سيناريو واحد للتغيير البنيوي الأخلاقي في المؤسسات؛ يمكن تخيل عدة سيناريوهات وفق المفاهيم التي يجري تعميمها من الفردي إلى المؤسساتي.

على مستوى المؤسسة، يمكن أن نتخيل استعدادًا أخلاقيًا مؤسساتيًا؛ أي مجموعة من القدرات داخل المؤسسة التي تعطينا الآليات الفكرية المطلوبة. محور التفكير هنا هو القدرة على التعلّم واستبطان المنظومة الأخلاقية، أي إن التعميم سيكون على محور التعلّم والاستبطان. إننا نحتاج إلى الآليات التالية (لاحظ أننا نستخدم نفس المفاهيم التي استخدمناها في حلقة التغذية الراجعة الفردية، لأنها المفاهيم المتعلقة بالتعلّم والاستبطان):

أ. جمع المعلومات: تطوير القدرة على السبر وجمع البيانات عن عمل المؤسسة داخليًا وخارجيًا، بما في ذلك الأفعال وآثارها والتقييمات الأخلاقية الفردية التي يطلقها الأفراد على عملهم داخل المؤسسة وخارجها.

(37) وفق النموذج العصبي الترابطي، فإن لكل رابط (وصلة بين عصبونين مثلًا) وزنًا يعبّر عن أهمية هذا الرابط. وحتى يصل الدماغ من فكرة ألف إلى فكرة باء متصلة بها منطقيًا فإنه يتبع الروابط ذات الأوزان الأعلى. كلما زاد تعرّض الفرد لربط بين فكرتين (أي أصبحتا منطقيتين بالنسبة إليه) ازدادت أوزان الروابط بينهما. التعلّم يصبح إذن عملية توزيع أوزان (توزين) بين الروابط الدماغية.

ب. قياس الضرر/ الفائدة: تطوير بنية مؤسساتية خاصة بمعالجة البيانات، مثل لجنة أو قسم. ويقيس هذا القسم ضرر/ فائدة إبقاء المؤسسة للسلوكيات المختلفة التي تمارسها ضمن شبكة علاقاتها الكبرى (الوسط المحيط).

ج. التقييم الأخلاقي، المعالجة الأخلاقية: تطوير بنية مؤسساتية خاصة بالتقييم الأخلاقي، مثل لجنة أو قسم. ويدرس هذا القسم آليات ممكنة للمعالجة الأخلاقية: ما المعايير المتوافرة؟ ما المنطق الأخلاقي المتوافر؟ ما عمليات التفكير المستخدَمة لإطلاق التقييمات الأخلاقية في المؤسسات؟

د. المعيار الأخلاقي: ربط هذه الآليات الدنيا بالجهاز التشريعي الأعلى للمؤسسة من أجل وضع معايير أخلاقية عامة لسلوك المؤسسة مع الوسط الخارجي، وتوفير الموارد المالية والبشرية لتطبيق هذه المعايير.

هـ. الاستجابة للوسط الخارجي: تطوير آلية علاقات عامة حساسة للتقييمات الخارجية والضبط الأخلاقي الذي يمارسه المجتمع وشبكة المؤسسات يمكنها أن تدعو وتفعّل آليات التأقلم والتغيير الداخلي.

و. التعلّم: تدريب الأفراد على المعايير الأخلاقية والمعالجة الأخلاقية التي تعتمدها المؤسسة، وتضمين التقييم الأخلاقي في التقارير التي يرفعها الأفراد والأقسام إلى المستويات الأعلى ضمن المؤسسة.

على مستوى شبكة المؤسسات (التغذية الراجعة وانبثاق الفضاء الناظم)، يمكننا أن نتخيل أيضًا مجموعة من القدرات والفعاليات التي تعطينا الآليات الفكرية المطلوبة. محور التفكير هنا، أو محور التعميم، هو السلطة القادرة على إغلاق الحلقة الأخلاقية من خلال المعيار، والتقييم والردع والعقاب. إننا نحتاج إلى الآليات التالية:

أ. سلطة تشريعية قادرة على إنتاج معايير أخلاقية لتعامل المؤسسات بعضها مع بعض.

ب. سلطة رقابية قادرة على جمع المعلومات وتكريس المعايير المتخَذة، وذلك من خلال آليات الاكتشاف، الإشهار، الشهادة، المراقبة؛ مثلاً الصحافة أو مؤسسات المجتمع المدني.

ج. سلطة قضائية قادرة على إنتاج التقييم الأخلاقي واقتراح العقوبات المناسبة التي تحقق التعلّم على المستويين الفردي والجماعي (وحدة الفاعلية هنا هي المؤسسة).

د. سلطة ردعية قادرة على التذكير بنتائج الفعل اللاأخلاقي وتبعاته.

هـ. سلطة عقابية قادرة على إنتاج حيثيات داخلية (داخل المؤسسة) مؤلمة تكرّس التعلّم.

و. جهاز تعليمي وعظي قادر على توليد التعليم الأخلاقي، ضمن شبكة المؤسسات، والتذكير بالمعايير والتدريب على المعالجة الأخلاقية.

ولا نعني بالسلطة هنا الدولة بالضرورة، وإنما آلية مجتمعية مؤهلة ومخولة لاستقراء المعايير وفرض التعلّم وتفعيل "السوفتويرات" الفردية. إن السلطة هي الفضاء الناظم، وهذا الفضاء، يجب أن يفرض، وفق تعبير لومان، كود (لغة) تواصل، أي لغة أخلاقية تتداولها الفواعل بحيث تستطيع أن تمرر المعلومات ذات الطبيعة الأخلاقية بين وحدات الفاعلية وأن تعالجها وتنتج السلوكيات الأخلاقية. وهنا نلاحظ أن الآليات المتخيَّلة المشار إليها لا تعني وجود بنى خاصة تقوم بهذه الوظائف. نعم، هناك تغيير بنيوي يضمن التعلّم، لكن هذا التغيير موزَّع في عدة أقسام من المنظومة (المؤسسة أو شبكة المؤسسات)، فالدماغ مثلاً ليس لديه مركز خاص واحد اسمه الضمير، وإنما عدة مراكز تكوّن مجتمعة الضمير.

كيف يكون العقاب المؤسساتي؟ كما رأينا فإن العقاب (ألم داخلي) أساسي في عملية التعلّم الفردية، وبما أننا نعمم بناءً على عملية التعلم والاستبطان فيجب أن نتخيل عقابًا مؤسساتيًا قادرًا على إنتاج التعلم داخل المؤسسة. لكن هل تحس المؤسسة بألم داخلي يمكن أن تحتفظ به في ذاكرة الضمير المؤسساتي وأن تعيد تذكّره عند القيام بمعالجة أخلاقية؟ إن الألم آلية للبقاء، وهي ذاكرة يولّدها العقل عندما يتعرض الجسد لخطر قد يؤثر في بقائه. إذًا يجب أن يكون ألم المؤسسة مرتبطًا ببقائها، ويجب أن يشمل العقاب رؤوس أموال مادية ومعنوية ضرورية لبقاء المؤسسة، مثل المال، الأرباح، الممتلكات، الامتيازات، علاقات السوق، السمعة الحسنة. نجد مثلاً أن المؤسسات المالية التي تخالف المعايير التي تضعها الحكومات يمكن أن تتعرض لغرامات مالية، أو قد تتعرض للفضيحة من خلال وسائل الإعلام، أو قد تتعرض للمراقبة الحادة من الأجهزة الحكومية أو المجتمعية؛ وهذا كله يؤثر في أرباحها وسمعتها وكل ما تحتاجه من أجل البقاء.

وهنا لا بد من العودة إلى قضية تحديد مسؤولية الأفراد ضمن المؤسسة، فالمؤسسة مصمَّمة لكي تبقى بالرغم من تغيّر الأفراد الذين يقومون عليها، لكن العلاقة بين الفرد العامل والمؤسسة التي يعمل ضمنها وثيقة إلى درجة أن أداء المؤسسة يختلف باختلاف الأفراد العاملين فيها، ولذلك نعتقد أن معاقبة الأفراد ضمن المؤسسة أمر يطرح نفسه بقوة في قضية العقاب المؤسساتي. وقد يكون الألم المؤسساتي في أحد أشكاله ألمًا فرديًا يحفّز على التعلّم، لكن مثل هذه العقوبات لن تكون مجدية إذا تغيّر الأفراد بسرعة؛ ما يؤدي إلى نسيان الدروس المستفادة أو إلى الإفلات من العقاب الفردي. ويجب أن يكون هذا العقاب متوافقًا مع طبيعة المسؤولية والنتائج المتمخضة التي تكلمنا عنها في المقدمة.

يمكننا أن نجري التعميم من الفرد إلى المؤسسة، في محاور أخرى، فمثلاً رأينا أن الرخاوة ميزة للأخلاق تميزها من القانون (يمكن للفاعل أن يقع في نفس الخطأ الأخلاقي عدة مرات). ورأينا كذلك أن الرخاوة تؤدي إلى انطباع وجود أزمة أخلاقية دائمة، وأعتقد أن هذا ما يحصل على أرض الواقع، فالجدال الأخلاقي حول عمل المؤسسات المالية والسياسية على وجه الخصوص مستمر ولا يتوقف. كل يوم نكتشف فضيحة مالية أو سياسية جديدة، وكل يوم يستقيل سياسيون ومديرو شركات كبرى بسبب سوء إدارتهم الذي نفهمه فشلاً أخلاقيًا للمؤسسة. وتزداد الرخاوة في حالة المؤسسات السياسية بسبب ما ذكرناه من حصانة السياسيين المنتخَبين وتقاعس الدولة عن إلحاق الألم بنفسها، باعتبار أنها هي نفسها الأداة التي تحكم والأداة التي تعاقب، وهي هنا تعاقب (أو لا تعاقب) ذاتها.

خاتمة

تخيّلنا أخلاقًا مؤسساتية لا تخضع للمعايير الفردية، تخيّلنا حلقات تعلّم مؤسساتية تستطيع من خلال التجارب أن تستنبط معايير أخلاقية تأخذ في الاعتبار بقاء الأفراد والجماعات والمؤسسات. راقبنا المؤسسة وقيّمنا أفعالها وفق المعايير الأخلاقية الجديدة، وعاقبناها عقابًا مؤلمًا يحفّزها على التعلّم ويردعها عن تكرار الفعل اللاأخلاقي. فهل نستطيع أن نحل معضلة الأيدي القذرة أو معضلة الأيدي المتعددة؟

هل يمكن لسياسي أو لمؤسسة سياسية أن يدّعيا أنهما كانا يعملان من أجل الصالح العام حين اتخذا ذلك القرار الذي أدى إلى أذية بعض الأفراد أو بعض الجماعات؟ وفق منهجيتنا، فإن أي قرار يؤدي إلى أذية (مادية أو معنوية) لأحد مكونات المجتمع (أفراد أو جماعات أو مؤسسات) فإنه يعوق بقاء المجتمع بأسره، فلا بد من تفعيل إحدى (أو عدد من) حلقات التغذية الراجعة (الفردية أو المؤسساتية مثلاً)، ولا بد من تفعيل سيرورة التعلم المناسبة لتلك الحلقة (الحلقات). لا يمكن أن يتذرع السياسي بالمصلحة العامة معطيًا أولوية لمستوى أعلى من مستويات المجتمع (الجماعة كلها أو الدولة) على المستويات الأدنى (مثل الفرد أو الجماعة الصغيرة أو المؤسسة الأصغر). إن البقاء متشابك، ولا يمكن أن نهدد مستوى أدنى من التنظيم الاجتماعي دون أن نهدد مستوى أعلى، والعكس صحيح. إن منهجيتنا لا تعطينا وسيلة لتحديد الأولويات، لكنها تفترض وجود تفاوض مجتمعي عند تفعيل أي حلقة تغذية راجعة. ولا تعطينا منهجيتنا حلولاً عامة وشاملة، وإنما تساعدنا في صياغة القضايا الأخلاقية، ومن ثم إيجاد حلول لها: هل هي قضية فرد (تعسّف في استخدام السلطة مثلاً) أم قضية مؤسسة (أخطاء في العمل مثلاً)؟ هل تفعلت حلقة التعلّم المناسبة (من يقوم بالتفاوض ولصالح مَن، ومن يقوم بالإشهار والمراقبة والآليات الأخرى)؟ هل نمتلك كل القدرات والآليات الملائمة لعمل تلك الحلقة (سلطات، قدرات تشريعية، قدرات قضائية، قدرات تنفيذية)؟ هل لدينا المعايير الأخلاقية المناسبة (معايير المهنة مثلاً)؟ هل جرى إغلاق الحلقة بالعقاب والتعلّم (مَن تعرض للعقاب؟ ما الدروس المستخلصة؟ من تعلّم من تلك الدروس؟) إن هذه الأسئلة أفضل من الانطلاق من قوائم المعايير الأخلاقية العامة المتراكمة عبر العصور والمتناقضة فيما بينها.

هل تعدد الأيدي التي اتخذت القرار السياسي ونفذته يُضعف الحجة الأخلاقية؟ إن خطر الأخلاق الفردية، والبحث الحثيث عن الفرد المسؤول أو عن الأفراد المسؤولين، يكمن في إضعافها للحجة الأخلاقية فيما يخص المؤسسات السياسية. لكن عندما نستبدل بالأيدي المتعددة المؤسسة، وعندما نتعامل مع المؤسسة بصفتها فاعلاً اجتماعيًا يعمل ضمن فضاء أخلاقي خاص به، فإن قوة الحجة الأخلاقية تصبح بقوة حلقة التعلّم المرتبطة بالمؤسسة المعنية. في حالة انعدام مثل هذه الحلقة، فإن التبرير بتعدد الأيدي سيفوز وسيقضي على الحجة الأخلاقية. إن المؤسسة فاعل قادر على التعلّم، وتحمّل العقاب، وبناء ضمير يردعه عن الأفعال اللاأخلاقية.

إن ما قدمناه في هذه الورقة ليس حلاً شافيًا وافيًا للمعضلة الأخلاقية في عمل المؤسسات، وإنما هو تأسيس لتفكير جديد في معالجة هذه المعضلة. في البداية قصرنا التحليل على المستوى الفردي وحوّلنا

المسألة الأخلاقية إلى مشكلة اجتماعية أساسها الضبط الاجتماعي من خلال التعلّم. وقد وصلنا إلى هذه النتيجة من خلال مقاربة تطورية ومنظوماتية للأخلاق (استعداد أخلاقي بيولوجي وحلقة تغذية راجعة للتعلّم). وعندما نجحنا في إعطاء فهم جديد لنشوء الأخلاق الفردية، حاولنا تعميم النتائج على المؤسسات؛ فأخذنا الحجة نفسها واستبدلناها بالفرد بصفته وحدة تحليل وفعل المؤسسة بصفته وحدة تحليل وفعل. وقد وجدنا أن عملية التعميم هذه قد تؤدي إلى عدة سيناريوهات ممكنة، فما حققته الطبيعة على مستوى الفرد عبر الزمن التطوري الطويل يمكن تحقيقه بأشكال متعددة على مستوى المؤسسة. وباعتبار أن الدولة المؤسساتية ظاهرة جديدة نسبيًا بالمقارنة مع الزمن التطوري، فإنه من المبكر الحكم على احتمال نجاح أي من السيناريوهات المتخيلة. من الصعب تصميم تغيير شامل وناجح في المجتمع، فالعملية التطورية تتبع طريقة التجريب والخطأ والتصحيح Heuristics. ونحن لا نزال في نقطة البداية، ولذلك فإن وجود النقاش حول إشكالية الأخلاق في المؤسسة وضخ الأخلاق فيها هو خطوة أساسية في عملية التطور. إن التطور المجتمعي، كما هو التطور الطبيعي، يجري من خلال طفرات (أي تغيرّات طفيفة)، وهذه الطفرات تأتي من مبادرات إنسانية ناتجة من التفكير والنقاش ثم التجريب.

المراجع References

العربية

بوس، ديفيد. **علم النفس التطوري**. ترجمة مصطفى حجازي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

شميت، كارل. **مفهوم السياسي**. ترجمة سومر المير محمود. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

كانط، إيمانويل. **مشروع للسلام الدائم**. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.

مكيافيللي، نيقولاي. **الأمير**. ترجمة أكرم مؤمن. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004.

الأجنبية

Buss, David et al. (eds.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2005.

Changeux, Jean–Pierre & Paul Ricœur. *What Makes Us Think? A Neuro–scientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Dallmann, Hans–Ulrich. "Niklas Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics." *Ethical Theory and Moral Practice.* vol. 1, no. 1 (1998).

Derrida, Jacques. *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001.* Elizabeth Rottenberg (trans.). Stanford: Stanford University Press, 2002.

Formosa, Paul. "'All Politics Must Bend Its Knee Before Right': Kant on the Relation of Morals to Politics." *Social Theory and Practice.* vol. 34, no. 2 (April 2008).

Girardin, Benoît. *Ethics in Politics: Why It Matters than Ever and How It Can Make a Difference*. Geneva: GlobalEthics.net, 2012.

Hamilton, William Donald. "The genetical evolution of social behaviour, I & II," *Journal of Theoretical Biology.* vol. 7, no. 1 (1964).

Luhmann, Niklas. "Politicians, Honesty, and the Higher Amorality of Politics." *Theory, Culture & Society.* vol 11, no. 12 (1994).

Ricœur, Paul. *History and Truth.* Charles A. Kelbley (trans.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1965.

Suazo, Ruby. "Ricœur's Ethics of Politics and Democracy." *Philosophy Today*. vol. 58, no. 4 (2014).

Walzer, Michael. "Political Action: The Problem of Dirty Hands." *Philosophy & Public Affairs*. vol. 2, no. 2 (1973).

التسلم Received 2023-7-16 | التعديل Revised 2023-7-20 | القبول Accepted 2023-7-27 | المعرّف الرقمي DOI 10.31430/https://doi.org/OYBR6304

علي حاكم صالح | Ali Hakim Salih*

هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة

Can Morality Be Established Without a Foundation? Views on the Morality of Postmodernism

ملخص: السؤال الأخلاقي أساسي في فكر ما بعد الحداثة، والأجوبة التي يقدمها هذا الفكر تثير دائمًا تساؤلاتٍ واعتراضاتٍ عميقة. يوصف فكرُ ما بعد الحداثة بالفكر المناهض للتأسيسانية. لذلك، يصوغ هذا البحث مشكلتَه في السؤال: "هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟". ولمناقشة ذلك، ينتخب البحث فيلسوفين هما ريتشارد رورتي وجياني فاتيمو. ومن أجل وضع هذا السؤال في مهاده المفاهيمي والتاريخي، يبدأ البحث بعرض موجز للفكر التأسيساني الغربي الحديث، كما يعرض، بإيجاز أيضًا، أهم أفكار الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير، بوصفه أحد الفلاسفة المهمين الذين أسهموا في مناهضة التأسيسانية، وفي ابتعاث التأويلية في القرن العشرين. والتأويلية هي التوجه الفلسفي الرئيس الذي يبشر به رورتي وفاتيمو. ويحاول البحث أن يوجه مساءلتَه انطلاقًا من مفهوم "تناهي الوجود الإنساني". وينتهي بملاحظات نقدية تؤكد أن الأخلاق لا تقوم لها قائمة من دون أساس راسخ.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، التأسيسانية، ضد التأسيسانية، ما بعد الحداثة، التناهي، التضامن، الرحمة، غادامير، رورتي، فاتيمو.

Abstract: The question of morality is indispensable to postmodernist thought. Postmodernism, often described as a form of anti–foundationalism, provides answers to this question that raise further questions and objections. This paper asks if morality can be established without a foundation. In answering this, the paper discusses the thought of two prominent postmodernist philosophers, Richard Rorty and Gianni Vattimo. For conceptual and historical perspective, the study explores the meaning of foundationalism before tracing the transition from foundationalism to anti–foundationalism. It examines the main ideas of Hans–Georg Gadamer, as a pioneer of twentieth century Hermeneutics, at the core of which is the concept of the finitude of man. The article argues the importance of this concept to the domain of morality, ultimately concluding that morality can't be established without a solid foundation.

Keywords: Morality, Foundationalism, Anti–foundationalism, Postmodernism, Finitude, Solidarity, Charity, Gadamer, Rorty, Vattimo.

* أستاذ مساعد في الفلسفة، جامعة ذي قار، العراق.

Assistant Professor of Philosophy, University of Thi–Qar, Iraq.

alihakim55@hotmail.com

مقدمة

خطاب ما بعد الحداثة، في جوهره، وبعبارة واحدة، ضد الهيمنة بجميع أشكالها ومستوياتها، وهذه تشمل، من بين ما تشمل، القيم الخلقية وأسسها. ولطالما كانت القيم الخلقية عرضةً لإعادة التقييم أوالنظر، فكل عصر تقريبًا يعيد النظر في القيم السائدة. ولا تُنقض قيمٌ خلقية إلا وتوضع، بدلاً منها، صراحةً أم ضمنًا، قيمٌ أخرى. ويقتضي النقضُ مسوغاتٍ فكرية ونظرية تمنحه الشرعية والمقبولية. أحيانًا يكون النقض عبر هدم أساس وبناء أساس آخر محله؛ أما في حالتنا قيد الدراسة، فيُراد نقض فكرة الأساس ذاتها. وهذا بالضبط ما تسعى إليه جاهدة ما يسمى ضد التأسيسانية Anti–foundationalism. فتتشكل ثنائية، بمصطلحات جديدة، ضمن أفق ثنائيات كثيرة عرفها تاريخ الفلسفة، حتى إن زعمَ أحدُ الضدين خروجه من هذا التاريخ، أو إعلان نهايته. فمهما تبرأ الضد من ضده يظل ينطوي عليه، أو قُلْ يلازمه، دائمًا، بل لا يُعرف إلا به، لأنه هو أصلاً لا يتقوم إلا بضديته له. وهذا جدلُ تاريخِ الفكر الفلسفي؛ يَطوي الضدين، فليس ثمة إلا أخلاط، يمكن التمييز بينها بالطبع، وفي تضاعيفها يسعنا أن نصطنع، أو ننتخب، بدايةً ترمي إلى وضع المشكلة في مهادها المفاهيمي والتاريخي.

ما يهمنا من البداية المفترضة: فكرة الأساس التي وضع لبناتِها الحديثة فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561–1626) ورينيه ديكارت Rene Descartes (1596–1650)، كلٌ وفق منهجه الجديد. في كتاب **الأورغانون الجديد** *Novum organum scientiarum* (1620)، يشرع بيكون في تأسيس منهج فلسفي جديد يَليق بالعصر الحديث، منهج يلتمس "اليقين"، ولكن أساس اليقين هذه المرة "الإدراكات الحقيقية للحواس نفسها"، وليس المنطق الأرسطي القديم الفارغ، الذي لم يقدم معرفةً جديدةً، والذي بسبب عقمه "نالت" من العقل "مذاهب فاسدة وأوهام فارغة". كان بيكون يوجه خطابَه هذا إلى إنسان جديد يقهر الطبيعة عبر تأويلها، ومن يسلك هذه الطريق الجديدة فسوف يكون "سيد نفسه his own master" (وأشدد على هذه العبارة لأن تأويلية غادامير، وما بعد الحداثة، ستقوم على نفيها). ومن أجل تعبيد هذه الطريق الجديدة، كان لا بد من "إيجاد أساس أمتن لقدرة الإنسان وعظمته، ومد حدودهما إلى آماد أوسع"[1].

بموازاة لحظة بيكون التأسيسانية، ثمة محاولة تأسيسانية رائدة أخرى، تطمح هي أيضًا إلى اليقين، ولكن بطريق أخرى مختلفة. ومثل نظيره الإنكليزي، كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت يشذب عقله، ويطهّره، ويعدّه لتقبل فكر جديد يقوم على "بناء جديد من الأسس إذا كنتُ أريد أن أقيم في العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًا"[2]. لا يعنيني هنا أمر هذه الأسس ونوعها وطبيعتها، ما يعنيني التوجه لوضعها

(1) فرانسيس بيكون، **الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ترجمة عادل مصطفى (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، ص 10–14، شذرة 116، ص 113.

(2) رينيه ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 71.

وتشييد الفكر عليها، والتأكيد أنه من دونها لا تستقيم المعرفة، ولا يُتحصل اليقين. لذلك، صار كتاب **التأملات**، كما يذهب بعضهم، الموقع الكلاسيكي في الفلسفة الحديثة لاستعارة "الأساس"، لا لأجل حل مشكلات فلسفية معينة، بل من أجل بلوغ نقطة ثابتة، صخرة صلبة وقارة نؤمّن عليها حياتنا بوجه التقلبات التي تعرضها للتهديد المستمر. إن هذا القلق الديكارتي Cartesian Anxiety، وفق عبارة ريتشارد برنستين Richard Bernstein (1932–2022) الدالة جدًا والنافعة لهذا البحث، ليس مجرد قلق ميتافيزيقي، أو فلسفي أو ديني أو معرفي أو أخلاقي، بل هو بعبارة هيدغرية قلق أنطولوجي وليس أونتيكيًا، لأنه يمس لب وجودنا في العالم[3].

الباعث على هذا القلق أن الإنسان لا يستطيع إلا أن يقف على أساس في كل ما يفعل ويفكر، أيًا كانت طبيعة هذا الأساس. فالأساس، سواء أكان الله أو العقل أو العلم، يجب أن تكون من سماته الضرورة والكلية والثبات، أو بعضها؛ سمات تشبع حاجات الإنسان المعرفية والأنطولوجية والنفسية والأخلاقية، وبهذا وحده فقط يعلو الإنسان على تناهيه. وتظهر الحاجة إلى الأساس في ميدان الأخلاق بصورة جلية، ذلك أن أكثر ما كان يثير ريب التأسيسانية هو النسبية أو الشكية أو العدمية التي تنتج حتمًا من عدم إقامة الأخلاق على أساس كلي وضروري. فيصبح الأمر يتعلق بوجود الإنسان نفسه، الذي يظل فزعًا وقلقًا إن لم يؤسس كيانه على أساس راسخ وطيد، كي لا يشعر أنه مجرد مصادفة في عالم من المصادفات والتقلبات العارضة. ومع ذلك، فإن هذه التقلبات والطارئات، الوجودية والتاريخية والفكرية، هي نفسها قد تدفع بعضهم إلى التشكيك في فكرة الأساس نفسها؛ والعيش مع هذا القلق، والرضا به كقَدَر. بعبارة مرادفة؛ ثمة من يؤمن بالغيب من وراء الظاهر (الدين)، أو العقل في وسط التقلبات (الميتافيزيقا)، أو القانون الذي ينتظمها (العلم)؛ ومن لا يرى في كل ذلك غير ذلك، ولا شيء آخر وراء ذلك.

أولًا: غادامير: الذات مرآة مشوهة

إن الانتقال من التأسيسانية إلى ضدها انتقالٌ من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. ولهذا الانتقال رواد، من بينهم، وليس أولهم، الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900–2002). نشرَ غادامير كتابه العمدة **الحقيقة والمنهج**، في عام 1960، وكان إجابةً عن سؤال صاغه بمصطلحات كانطية: "كيف يكون الفهم (verstehen) understanding ممكنًا؟"[4] ويمكن أن نختصر إجابة غادامير كما يأتي:

(3) Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), pp. 16–18.

(4) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط 2 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2022)، ص 50.

• ليس الفهمُ منهجًا ولا إجراءً ولا خطوةً تحدث في حقل معرفي معين، وليس مجرد سلوك من بين سلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الإنسان [الدازاين] نفسه.

• ليس الفهم قطبًا يقف أمام العالم منفصلاً عنه، ليعكسه كمرآة. فالإنسان ليس كائنًا متعاليًا على العالم، ولا منفصلاً عنه، بل ليس له القدرة على ذلك.

• الإنسان كائن تاريخي، يعيش في التاريخ، لا يعلو عليه، ولا يستطيع أن يقبض عليه بنظرة كلية واحدة. فهذا مما لا يستطيع العقل الإنساني فعله: "إن التاريخ لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه"[5].

• واللغة، فضلاً عن التراث والأحكام المسبقة، تكون تاريخانية الفهم. فليست اللغة منفصلة عنا، انفصال الوسيلة، بل تغمرنا، وتكوّن وجودَنا نفسه. نحن ننمو في اللغة، ومن خلال ذلك نألف العالم. والعالم ليس موجودًا مسبقًا لتأتي اللغة تسميه أو تصفه، بل نحن دائمًا في بيت اللغة، بالضبط كما أننا في العالم وفي التاريخ[6].

• وهذا الانغمار في اللغة يجعلنا منحازين دائمًا في تفكيرنا ومعرفتنا بوساطة تأويلنا اللغوي للعالم، ومن هذه الحقيقة يستدل غادامير على أن اللغة هي العلامة الحقيقية على تناهينا.

• يستند ما سبق إلى، ويرسخ، فكرتين رئيستين يصوغهما غادامير على النحو الآتي: "أن بؤرة الذاتية مرآة مشوهة. والوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة"، والأخرى هي: "أن عقلنا ليس هو سيدَ نفسه master it is not its own، إنما هو يظل معتمدًا دائمًا على الظروف المحددة التي يشتغل فيها"[7].

ستكون فكرة تشوه الذات لب فكر رورتي، بل إنه يستعمل مصطلح المرآة، المرآة المشوهة، نفسه، بالمعنى نفسه. ونفي سيادة العقل على نفسه هو نفي فكرة التأسيسانية الحداثية بأسرها. وهذا كله يعني، وهذه أيضًا إحدى دعاوى ما بعد الحداثة، أن محاولة الحديث عن تاريخ كلي، أو ما يسمى السرديات الكبرى، حديث يتعارض جوهريًا مع تناهي الإنسان نفسه. إذا كان ذلك كذلك، فما السبيل إلى الخروج من تناهينا الأنطولوجي؟

بالحوار يمكن أن نوسع من حلقة تناهينا: "إن الطريقة الوحيدة في أن لا نخضع لتناهينا هو أن ننفتح على الآخَر، أن نصغي للأنت الذي يقف أمامنا"[8]. وقد يكون "الأنت" شخصًا أو نصًا أو تراثًا.

(5) المرجع نفسه، ص 10، 419.

(6) Hans–Georg Gadamer, "Man and Language," in: *Philosophical Hermeneutics*, David Linge (trans.) (California: University of California Press, 2008), pp. 62–63.

(7) Hans–Georg Gadamer, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (trans.) (New York: The Continuum Publishing Company, 2002), p. 276.

(8) Hans–Georg Gadamer, *A Century of Philosophy: A Conversation With Riccardo Dottori*, Rod Coltman & Sigrid Koepke (trans.) (New York/ London: The Continuum International Publishing Group Inc, 2003), p. 29.

ثانيًا: ريتشارد رورتي: الأخلاق من دون مبادئ

ينسب ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) إلى التأويلية[9]، على نحو ما ظهرت في كتاب **الحقيقة والمنهج**، القدرة على تمكيننا من التخلص من فكرة قدرتنا نحن البشر على أن نعكس بدقة عالية العالم المحيط بنا[10]. وهذا هو معنى اللاتمثيلية[11]؛ الفكرة الأساسية لدى رورتي. فالعقل ليس متعاليًا على العالم، ولا منفصلاً عنه، إنما هو من لُحمته وسداه، في حالة تماس دائم ومباشر مع بيئته. وهذه نتيجة تترتب على تناهي الوجود الإنساني وتؤكده. ولعل أوضح تعبير عن هذه النزعة اللاتمثيلية، وهو تعبير صادم في الحقيقة، ذاك الذي نجده في كتاب **الفلسفة والأمل الاجتماعي** *Philosophy and Social Hope* (1999)، حيث يشبه رورتي الإنسان بجهاز الكمبيوتر. فكلماتنا، إن كنا داروينيين وفق تعبيره، ليست سوى وسائل أو "عُقد في شبكة سببية تربط تكويننا العضوي ببيئته"، وليست تمثيلات. ومثلما لا نُعنى بالتساؤل عن تمثيل الكمبيوتر لواقع خارجي بقدر ما تتجه عنايتنا إلى كفاءته، كذلك الحال بخصوص جسم الفرد ومعتقداته ورغباته، فلا يهمنا تمثيلها لواقع أم لمظهر، بقدر ما تهمنا كفاءتها[12]. وبذلك، يكون رورتي قد مضى بنزعته اللاتمثيلية إلى أقصى مدياتها ليقوض النظرية الإبستيمولوجية التمثيلية.

من هذا التناهي تتراكم متعاضدةً مجموعةٌ من المفاهيم (أو المفردات Vocabularies، مصطلح رورتي الأثير) الآتية: مناهضة التأسيسانية، التي تجمع بين رورتي وغادامير[13]، ومناهضة

(9) لا بد من الإشارة هنا إلى أن تأويلات رورتي وفاتيمو لتأويلية غادامير ومفاهيمه وأفكاره، قد لا تعبر بالضرورة عما كان يريده غادامير نفسه، لذلك لم تلق القبول من بعضهم. فثمة من يحاول أن يبين عدم جواز وضع جميع التأويليين في سلة واحدة، لأن منهم، غادامير مثلًا، من يقر بإمكان المعرفة، ومنهم من يرى عدم إمكانها، وأن لا وجود للحقيقة. ينظر:

Brice Wachterhauser, "Getting it Right," in: Robert J. Dostal et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 52–78;

ويكشف جان غروندان عن سوء فهم فاتيمو لأفكار غادامير، وتأويليته. ينظر:

Jean Grondan, "Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?" in: Santiago Zabala et al. (eds.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo* (Quebec: McGill–Queen's University Press, 2007), pp. 203–216;

وهناك من يرى أن غادامير كان قد عُنيَ في أعقاب نشر كتابه **الحقيقة المنهج** بمفهوم التضامن، الذي سيكون مركزيًا لدى رورتي، على الرغم من أن غادامير لم يَذكر هذا المفهوم حرفيًا، ليكون بديلًا من التراث. واستعمال غادامير لهذا المفهوم أخصب وأكثر معقولية من استعمال رورتي. ينظر:

Chris Lawn, *Gadamer: A Guide for The Perplexed* (New York: Continuum, 2006), p. 106;

ويُخيل لي أن التأويلية نفسها لا تتيح الفهم الحسن فقط، بل الفهم السيئ أيضًا، وتمنحه الدرجة نفسها لأنه يصعب، في غياب المعايير الموضوعية، التمييز بين الحسن والسيئ في هذا الصدد. فضلًا عن أنني أجد في تأويلات رورتي وفاتيمو توسيعًا ممكنًا لأفكار غادامير، وليست مجرد انحراف أو سوء فهم.

(10) ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 490؛ وينظر أيضًا المرجع الإنكليزي:

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 357.

(11) عن ملامح فلسفة رورتي، ينظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ص 105–177.

(12) Richard Rorty, *Philosophy and the Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), pp. 23–26.

(13) Lawn, p. 125.

الثنائيات[14]، والتاريخي، والاجتماعي، والمحلي، والإثني، والعَرَضي، والساخري، والليبرالية، والديمقراطية، والنافع، والاتفاق أو الإجماع، والتضامن، والحرية، والأمل، والسعادة. وهذه جميعًا تبلورت وتشكلت تدريجيًا في شرط تاريخي يصفه لنا رورتي:

> "كنا نشعر في سالف العصر والأوان بالحاجة إلى عبادة شيء يقع ما وراء العالم المرئي. ومنذ بواكير القرن السابع عشر استبدلنا حب الحقيقة بحب الله [...] وحاولنا عند نهاية القرن الثامن عشر أن نستبدل حب أنفسنا بحب الحقيقة العلمية [...] نحن نحاول أن نصلَ إلى نقطة حيث لا نعود نعبدُ فيها **أي شيء**، حيث **لا شيء** يتمتع بقداسة زائفة، وحيث نرى **كل شيء** - أعني لغتَنا، وضميرَنا، ومجتمعَنا - نتاجًا للزمان والمصادفة. وكيما نصل إلى هذه النقطة سيتعين، وفق عبارة فرويد 'أن نرى المصادفة هي الكفيلة بتقرير قَدَرنا'"[15].

ليس هذا الوصف المرحلي سيرةً تطوريةً على وفق إيقاع كونتي وضعي، فضلاً عن أن يكون هيغليًا أو ماركسيًا، ذلك أن رورتي ومعه الكثير من دعاة ما بعد الحداثة لا يقرون بفكرة التقدم، على الرغم من أن رورتي يؤمن بنظرية التطور الداروينية. فالتاريخ انقطاعات، تحل فيه برديامات (نماذج) Paradigms محل أخرى على وفق توافق وإجماع، وليس على وفق حقيقة موضوعية. فضلاً عن أن هذه المفاهيم (المفردات) ليس لها من قيمة إلا بقدر ما توفر من سعادة. فالديمقراطية، مثلاً، التي تصلح اليوم وسيلةً "تحقق لنا أفضل السعادات"، قد لا تكون كذلك في المستقبل، مثلما لم تكن كذلك في الماضي. ليس ثمة ترسيمة كلية أو مطلقة أو ثابتة محددة الأوصاف للمجتمع الأمثل، إنما المجتمع المثالي هو المجتمع الذي يستطيع الناس فيه "أن يناقشوا بحرية كيف يكونون أسعد"[16]. ولعل في هذا القول ما يعارض سرديات نهاية التاريخ، بما فيها سردية انتصار الديمقراطية النهائي، ومع ذلك، فإن رورتي ينتصر للديمقراطية الليبرالية بوصفها نهايةً للتاريخ مثلما سنرى.

لا ينهمك رورتي في محاجات، ولا براهين، إنما هو يطمح إلى تكوين "لغة جديدة تعتمد الاستعارة وإعادة الوصف redescription"، لغة "لا عقلانية ولا شمولية"[17]. وذلك هو رهان الثقافة الليبرالية، وهذه هي فضيلتها على الأشكال الثقافية القديمة[18]. والنزاع بين هاتين الثقافتين، أو بين القصيدتين الرؤيويتين وفق تعبيره، هو نزاع بين رؤية تتجه صاعدةً إلى الأعلى حيث يوجد ما هو أعظم منا نحن البشر، إله أو عقل كلي، ورؤية تقدمية أفقية نحو عالم يشمل الكوكب كله تعاونيًا[19]. هذه "القصيدة

(14) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 19.

(15) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1989]), p. 22. (التشديد في النص الأصلي).

(16) Richard Rorty, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion* (New York: Columbia University Press, 2008), pp. 19–20.

(17) Rorty, *Philosophy and the Social Hope*, p. xix.

(18) Rorty, *Contingency*, pp. 44–45.

(19) Rorty, *An Ethics*, p. 17.

الرؤيوية" الجديدة، هي "ما بعد الحداثة"، وما بعد الحقيقة[20]، وما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الفلسفة، و"السوفسطائية الجديدة"[21]، و"البراغماتية الجديدة". والهدف المشترك لجميع هذه التسميات المتنوعة زعزعة الثقة بالعقل، والمعرفة، والحقيقة، والموضوعية، والفلسفة بمعانيها التقليدية المتواترة. ولا تتحقق هذه الخلخلة إلا بأن تتخلى الفلسفة، في هيئتها ما بعد الحداثية، عن دور البناء، لتغدو علاجية وحسب[22]. ويلزم عن ذلك اطراح الإبستيمولوجيا، الساعية لوضع الأسس، والنظر إلى الفكر والحياة تأويليًا.

وللتأويلية التي يريدها رورتي أوصاف كتلك التي حددها غادامير: فهي ليست حقلاً معرفيًا، ولا منهجًا ولا برنامجًا بحثيًا. إنما التأويلية "الأمل في الوصول إلى اتفاق في محادثة ما"، وما هذا الاتفاق أو الإجماع إلا المعرفة والموضوعية وفق فهم رورتي[23]. فإذا لم تكن علاقة أفكارنا بالعالم تمثيلية أو تصويرية، ولا تستند إلى علاقة تطابق، فإن السبيل الوحيد إلى الحصول على المعرفة إنما يكون عَبر عمل جماعي اجتماعي قوامه الحوار. إن تأسيس اجتماعية المجتمع تقوم على الحوار والتفاوض، وإن مجتمعًا مستعدًا، أو يجب أن يكون مستعدًا للدخول في حوارات ومحادثات، تدور حول طرائق عيشهم، وتنظيم حياتهم، وتكوين قيمهم ومعاييرهم المعرفية والأخلاقية والسياسية، مجتمعًا يتشبع بقيمة أن الموضوعية هي محصلة الإجماع، لا محصلة مطابقة عالم خارجي، لا بد من أن يشدد أكثر ما يشدد على تكوين الذات. بعبارة أخرى إن الذات الجماعية الاجتماعية هي مصدر كل معايير الحياة. لذلك يستعين رورتي بمفهوم تكوين الذات Building، الذي كان غادامير قد عدّه بديلاً من المعرفة الموضوعية، ولكنه يوظف مصطلحًا آخر أنسب هو التهذيب Edification[24]. ويريد به إعادةَ تكوين أنفسنا من خلال المحادثة. فالحوار يهذب الذات "بإيجاد طرق للكلام جديدة، وأفضل، وأكثر إثارة، وأخصب". ولا يهدف التهذيب، ولا الفلاسفة التهذيبيون، إلى اكتشاف "الحقيقة الموضوعية"، ولا يعبرون عن وجهة نظر عن العالم، إنما هم "مشاركون في محادثة" أكثر من كونهم باحثين. إن حب الحكمة هو المحادثة وليس تقديم الحجج[25].

والمبدأ المنهجي الهادي الذي يؤسس ما سبق يخص علاقة اللغة بالعالم، مبدأ يمثل جوهر فكر رورتي وفكر ما بعد الحداثة، لنقرأ الآتي: "علينا أن نسقط فكرة تطابق الجمل والأفكار [مع العالم الخارجي]،

(20) وُصف دعاةُ ما بعد الحداثة بـ"الخائفين من الحقيقة Veriphobes"، وقيل إن رورتي هو "الناطق الرسمي باسم الخوف من الحقيقة". ينظر: حديث باسكال إنجِل في:

Richard Rorty & Pascal Engel, *What's the Use of Truth?* William McCuaig (trans.) (New York: Columbia University Press, 2007), p. 3.

(21) Richard Rorty, "Grandeur, Profundity, and Finitude," in: Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 77.

(22) رورتي، ص 55–56.

(23) المرجع نفسه، ص 419–422.

(24) ينظر: تلخيص جديدي للدور المؤثر الذي يؤديه غادامير في فكر رورتي. في: جديدي، ص 436.

(25) رورتي، ص 493.

وأن نرى الجُملَ من حيث ترابطُها بعضها ببعض أكثر من ترابطها بالعالم"[26]. وأسباب ذلك أن اللغة وسيلة لا يمكنها أن تمثل العالم الخارجي. فليس ثمة معنى، إذًا، يمكن أن ينتج من علاقة تتعدى حدودها، بل المعاني تُبتكر وتتخلق فقط في الحوارات والمحادثات. يقودنا هذا المبدأ إلى ثنائية: المجتمع مقابل العالم، والتضامن مقابل الموضوعية. فهناك من ينغمس في وصف قصة مساهمته في مجتمع، سواء أكان مجتمعه، أم مجتمعًا بعيدًا عنه في الزمان والمكان، أو ربما هو مجتمع متخيل، وهناك من يصف نفسه جزءًا من علاقة مباشرة بواقع لاإنسانيNonhuman Reality. قصص النوع الأول تجسد التضامن، وقصص النوع الثاني تجسد الموضوعية. سادت الموضوعية تاريخ الفلسفة، أما التضامن فهو فكرة البراغماتية، وما بعد الحداثة. فليست حقيقة الفكرة بمدى مطابقتها للواقع بل بمدى ما نعتقد أنها جيدة أو نافعة. والنفع تفاوض واتفاق، وهذا مرهون بالتسويغ. فليس ثمة فرق بين الحقيقة والتسويغ، بل إن التسويغ هو النتيجة الأهم[27]. وهذا شأن المعرفة، وشأن الحقيقة، وشأن الأخلاق في النهاية.

سؤال ما بعد الحداثة أخلاقي بالدرجة الأولى[28]، والأخلاق التي يريدها رورتي لا تقوم على أي أساس، سواء أكان عقليًا، أم دينيًا، أم علميًا، وليس ثمة أخلاق كلية أو عالمية، إنما هو يريد أخلاقًا يسميها أحدهم "أخلاق اللياقة الاجتماعية ethics of decency وسياسة التضامن"[29]. وهذا النمط من الأخلاق لا يستهدي بما يسمى بالمبادئ، ولا المعايير الجاهزة والمُعَدة والمعروفة سلفًا. فليست الأخلاق سوى حصيلة "مواجهاتنا مع ما يحيط بنا"[30]. والتوافق أو التكيف هو غاية هذه المواجهات. وفي فصل بعنوان "أخلاق من دون مبادئ Ethics without Principles" يذهب رورتي إلى أن البحث البراغماتي، سواء أكان في ميدان الأخلاق أم الطبيعة، هو البحث عن التوافق، لا سيما ذلك النوع من التوافق مع رفاقنا البشر، وهو بحث يدعوه "التسويغ المقبول والاتفاق النهائي". فما يميز البحث الأخلاقي البراغماتي من جميع أصناف الأخلاقيات اللامشروطة، الكانطية منها وغير الكانطية، تشديدها على أن "كل شيء علائقي، ومرهون بغيره"[31]. لذلك تعيد البراغماتية تأويل تلك التمييزات التقليدية بين الأخلاق والروية Prudence، والأخلاق والانتفاع، والأخلاق والمصلحة الشخصية. ولا يجدُ البراغماتي في هذه المفردات إلا تعبيرًا عن تكيفات الفرد والمجموعة مع ضغوطات البيئة المحيطة، البشرية وغير البشرية، ومتطلباتها. وكذا الحال، بخصوص الأخلاق والقانون، فهما لا يبرزان كأمرين ملحين، فنلجأ إلى ابتكارهما، إلا عندما تظهر النزاعات، ويتعكر صفو الحياة. ولا فرق عند ديوي والبراغماتيين بين ما هو حق Right وما هو مفيد

(26) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 371–372.

(27) Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in: John Rajchman & Cornel West (eds.), *Post–Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 3–5.

(28) Robert Eagelstone, "Postmodernism and Ethics against the Metaphysics of Comprehension," in: Steven Connor (ed.), *The Cambridge Companion Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 183–184.

(29) Rorty, *An Ethics for Today*, p. 8.

(30) Rorty, "Kant vs. Dewy: The Current Situation of Moral Philosophy," in: Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 192.

(31) Rorty, "Ethics Without Principles," in: Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 72.

Useful[32]. ولكن رورتي يشير إلى ضرورة أن تكون أخلاق الإنسان أوسع من انتمائه الاجتماعي، والقومي، والجندري. فالأخلاق هي زيادة حساسيتنا وتعاطفنا، أي زيادة استجاباتنا لما يحتاجه عدد أكبر فأكبر من الناس. بهذا المعنى بالضبط، لا يختلف التقدم الخلقي عن التقدم العلمي. فمثلما لا يرى البراغماتيون التقدم العلمي ضربًا من ضروب إضعاف الظاهر لبلوغ الواقع، إنما هو في حقيقته استجابة لمشاغل واهتمام مجموعات أكبر من الناس، فكذلك التقدم الخلقي إنما هو القدرة على الاستجابة بأكبر وأوسع ما يكون لأكبر عدد من الناس[33].

يزيد رورتي هذه النقطة المهمة تفصيلاً. فإن البحث، كل بحث، لا يهدف إلى الحقيقة بالمعنى التقليدي، إنما يهدف إلى بلوغ أفضل مستوى من القدرة التسويغية. وهدف التسويغ تبديد شكوك قد تحيط بما يُقال، ويكون التبديد إما عبر تأييد ما موجود وقائم، وإما العزم على قول شيء جديد ومختلف. وبعبارة واضحة يكتب رورتي: "تكمن مشكلة السعي وراء الحقيقة في أنك لن تعرف متى تصل إليها، حتى لو كنت قد وصلت إليها بالفعل. لكن يمكنك أن تهدف إلى تسويغ أوسع من أي وقت مضى، وتبديد المزيد من الشكوك". كذلك أمر الفعل الخلقي: "لا يمكنك أن تهدف إلى 'فعل الصواب'، لأنك لن تعرف أبدًا ما إذا كنت قد وصلت إلى الهدف [...] ولكن يمكنك أن تهدف إلى زيادة إحساسك بآلام [الآخرين]"[34].

مناط الحكم الخلقي لدى الإنسان المتناهي هو الحدث العارض، المرهون بتقلبات الزمان والتاريخ، والحاجات والمصالح البشرية. وكل ما عدا ذلك، من قبيل الطبيعة الجوهرية للواقع المادي، والواجبات الأخلاقية غير المشروطة، إنما هي أفكار تريد أن تصعد بالإنسان إلى مكان أعلى وفوق، إلى ما بعد أو ما وراء تماسه الفوري والمباشر بالبيئة والعالم والبشر من حوله، لذلك يعيد رورتي هنا استعارته التي أشرنا إليها سالفًا أعني التمييز بين العمودي والأفقي، ويسميها العُرض بدلاً من الارتفاع أو العمق[35]. ومن هذا الامتداد الأفقي المتناهي، لا العمودي اللامتناهي، نبدع معاييرنا الخلقية.

وهنا أود أن أقف عند جملة أجدها في غاية التعبير عن إخلاص رورتي لفكرة تناهي الإنسان غير القائم على أي أساس:

> "في قراءتي لتاريخ الفلسفة، أجد كانط شخصيةً انتقاليةً، ساعدَنا في الابتعاد عن فكرة أن الأخلاق مسألة أمر إلهي مقدس، ولكنه لسوء الحظ أبقى على فكرة أن الأخلاق مسألة واجبات لا مشروطة [قطعية]. وأنا أود أن أوافقَ على ما تقترحه إليزابيث أنسكوب بقولها إن لم تكن مؤمنًا بالله، فالأجدر بك أن تسقطَ مفاهيم من مثل 'القانون [الكلي]' و'الواجب' من لغتك التي تستعملها عندما تعزم على فعل شيء ما"[36].

(32) Ibid., p. 71.

(33) Ibid., p. 81.

(34) Ibid., p. 82.

(35) Ibid.

(36) Ibid., p. 187.

ليس في وسع العقل أن يكون بديلاً من الإله، فيسن قانونًا كليًا وضروريًا وثابتًا. إن الإنسان كائن متناهٍ، ونتاج المصادفة والعرضي، ومن يكون هذا شأنه لا يجوز له أن يتجاوز حدوده، فيقع في مغالطات، ربما تشبه مغالطات العقل النظري التي حددها كانط. فإن لم يكن الإله ولا العقل أساسَيْن للأخلاق، فمن أين نستمد معاييرنا الخلقية؟ في هذه الحالة الوجودية المبرأة من كل أساس، لا يستقل المعيار أو المبدأ عن الواقعة، بل هما يتناسجان، ولا يتميز أحدهما من الآخر إلا من حيث زاوية النظر. يكتب رورتي:

> "لنفترض [...] أن المجتمع الذي أنتمي إليه يحتقر من يفعل الفعل (أ)، بحيث يقول أبناء هذا المجتمع: إنهم يفضلون الموت على أن يفعلوا (أ). فيقودني تماهيّ بهذا المجتمع إلى القول: إننا [أي الناس الذين من نوعي، الناس الذين نحترمهم] لا نفعل (أ). عندما أقول ذلك، بصوت المتكلم، فأنا أقرر معيارًا. وعندما أنظر إلى مجتمعي، بعين أنثروبولوجي أو مؤرخ فكري وأقول: إنهم يفضلون الموت على فعل (أ)، فأنا أخبر عن واقعة. إن مصدر هذا المعيار هو، بتعبير واضح، استبطاني لهذه الواقعة. أو إن مصدر هذه الواقعة هو تجسيدي لهذا المعيار"[37].

المعيار والواقعة ينتميان إلى مستوى وجودي واحد، ويختلفان فقط من جهة زاوية النظر إليهما، يختلفان في نوع القول الذي تفضله. فليس للمعيار منزلة أعلى من الواقعة ولا مختلفة عنها لا من حيث المصدر ولا المعيارية. وهذا معنى أن تكون الأخلاق من دون مبادئ، لأن من شأن المبدأ أن يكون سابقًا على التجربة، أو قبليًا، وكليًا وضروريًا، أو مقررًا من طرف سلطات، في حين أن التجربة وما يلزم من أجلها وعنها عَرَضي.

ثالثًا: فاتيمو: أخلاقيات الفكر الضعيف

في الفكر المعاصر يرتبط اسم الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو Gianteresio Vattimo بما يسمى بالفكر الضعيف Weak Thought (pensiero debole) بوصفه مقابلاً للفكر القوي، وهذا الأخير هو كل فكر ميتافيزيقي وعلمي على حد سواء. والميتافيزيقا عند فاتيمو تشمل كل فكر يدعي موضوعية الحقيقة، وإمكان معرفتها، ويدعي امتلاك الحقيقة التاريخية، وبهذا فإن الماركسية، والفلسفات الوضعية، والواقعية، والمثالية، والعلوم، ميتافيزيقا. ولإضعاف هذا الفكر القوي، يهتدي فاتيمو بمصادر فكرية عديدة، تمتد من المسيحية، على وفق تأويلاته الخاصة، إلى غادامير. ومن أجل ذلك قد يجمع فاتيمو بين مفكرين يبدون متناقضين، كالجَمع، مثلاً، بين كارل ماركس Karl Marx (1818–1883) الشيوعي، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976) القومي، وتقوده تأويلاته إلى تنزيه فكر نيتشه وهيدغر من أي دعوى فكرية عنيفة. وإذا كان يبشر، شأنه شأن نيتشه، بعصر جديد، فإن عصره الموعود هو عصر الضعفاء، والفكر الضعيف، وليس عصر القوة والأقوياء. فثمة، إذًا، الفكر الضعيف،

(37) Rorty, "Dewy vs Kant," pp. 196–197.

والفلسفة الضعيفة، والأنطولوجيا الضعيفة، والكينونة الضعيفة، والمعرفة الضعيفة، والحقيقة الضعيفة و"الذات الضعيفة"[38]، والدين الضعيف، بل يستعمل فاتيمو تعبير "الإله الضعيف Weak God"[39]، وأخيرًا مفهوم الضعفاء. وعَبر هذا القاموس الضعيف، يسعى الفكر الضعيف لإضعاف بِنَى الميتافيزيقا وعناصرها وأسسها الثابتة والماهوية، وفعل الإضعاف لا يقوم على أساس نظري معين، فذلك معناه العودة إلى ميتافيزيقا أخرى[40].

إن انحلال الحقيقة أو موتها بوصفها تطابقًا، والاعتراف بالتناهي، ومن ثم الاعتراف بتاريخية الحقيقة الأساسية وعَرضيتها، وتغير النظر إلى الذات، فهي لم تعد الحامل للقَبْلي الكانطي، بل هي وريثة لغة تاريخية متناهية، تمكن الذات وتشرطها في الوصول إلى ذاتها وإلى العالم[41]، إن هذه جميعًا حججٌ للقول بنظرية تأويلية عن الحقيقة، وهي في الوقت نفسه شروط عصر جديد، عصر يودع الحقيقة، بمعناها الثابت اللاتاريخي، ليَنظرَ إليها حدثًا، وهو عصر لا يرى الكينونة على وفق مقولات الأنطولوجيا التقليدية، بل يراها حدثًا.

أفعال الإضعاف أفعال سلب أو نفي Negations، وهذا هو بالضبط معنى العدمية Nihilism، المفهوم الأثير والمركزي في فكر فاتيمو. تأويلات فاتيمو لفكر نيتشه وهيدغر قادته إلى هذا المفهوم، فهذان الفيلسوفان وقفا على جوهر فكر الحداثة، وكانت أفكارهما فرصةً لعدمية إيجابية يمكنها أن تشرع في إعادة بناء الفلسفة وتوفر "فرصة البدء بتاريخ جديد"، وليست عدميةً سلبيةً، مغتمةً بفقدان الإيمان الديني. فكان إعلان نيتشه عن موت الإله وتقويض هيدغر للميتافيزيقا التقليدية تحطيمًا للفكر التأسيساني الغربي، وهما لم يدشنا مشروعيهما على أساس آخر أو أصدق، وهذا هو الذي يحمل فاتيمو إلى أن يعدهما فيلسوفَي ما بعد الحداثة. إن العدمية فقدان الإيمان بحقيقة موضوعية، وباليقين، والقول عوضًا عن ذلك بمنظور لا يرى الحقيقة التي درجت عليها الميتافيزيقا إلا بوصفها نتاجًا للقوة، وللقوة عبر التاريخ أشكال عديدة. إن التوصل إلى فكرة تموقع الحقيقة في التاريخ، وحدوثها داخل شبكات من القوى والسلطات هو فعل تحرر وانعتاق: إنه فعل عدمي. وما العدمية إلا تأويلية، يكتب فاتيمو: "أنا لا أقول فقط إن التأويلية تقود إلى العدمية، بل إن العدمية لا تظهر إلا بفضل التأويلية"[42]. ويشير فاتيمو إلى كتاب **الحقيقة والمنهج** بوصفه العمل الذي يبشر بمقدم التأويلية في الفكر الفلسفي المعاصر. ولا يقتصر تميز غادامير التأويلي على حقل الأخلاق فقط، بل كان إسهامه في إشاعة التأويلية

(38) Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*, Cyprian Blamires (trans.) (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993), p. 6.

(39) Gianni Vattimo, *A Farewell to Truth*, William McCuaig (trans.) (New York: Columbia University Press, 2011), p. 53.

(40) Gianni Vattimo, "Metaphysics, Violence and Secularization," in: Giovanna Borradori (ed.), *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), p. 45.

(41) Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, David Webb (trans.) (Hall: Stanford University Press, 1997), p. 8.

(42) Gianni Vattimo, "A Prayer for Silence: A Dialogue with Gianni Vattimo," in: John D. Caputo & Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Jeffrey Robbins (ed.) (New York: Columbia University Press, 2007), p. 103.

أكثر من إسهام أي شخص آخر. ولهذا السبب تحديدًا، فإن فاتيمو يريد أن ينجزَ الجذرية العدمية التي يقترحها بوحي من غادامير[43].

بعد انقضاء عصر الإيمان، وعصر العقل، نعيش اليوم، مثلما يرى أصحاب الفكر الضعيف، "عصر التأويل". وإذا كان رورتي يذهب إلى أن "حب أنفسنا" هو ما يشغل، أو ما يجب أن يشغل، البشرية اليوم، فإن تحصيل أعظم السعادات[44]، هو "الواجب" الذي يراه فاتيمو للبشرية جمعاء. والتأويل وسيلة تحصيل السعادة، وهذه لن تُتحصل إلا بتجريد الأقوياء من أسلحتهم النافذة؛ فجميع أشكال السلطوية تستند إلى مقدمات ذات طبيعة ميتافزيقية، وعلى الرغم من أنه ليست كل الميتافيزيقا عنيفة، فإن جميع العنيفين، الذين كان لعنفهم آثار جسيمة وشاملة، ميتافيزيقيون. والفكر المستند إلى أسس لا بد من أن يفضي إلى القمع، فكرٌ يوفر أسس العنف ويسوغه بموضوعية الحقيقة، وبقدرته المزعومة على معرفتها، ومن ثم يزعم لنفسه الأفضلية والأهلية لمعرفة الخير للآخرين وصالحهم، أي احتكار الحقيقة. كان زعم الحقيقة أمضى سلاح بيدِ الأقوياء عَبر التاريخ. فلا بد، إذًا، من تجريدهم منه. وليس غير التأويلية ما يضعف الأقوياء ويقوّي الضعفاء. لهذا كان التأويل المقوم الوحيد لهذا النمط من التفكير.

يتضافر الأخلاقي والسياسي تأويليًا، ولهذا الغرض يكرس فاتيمو وزميله سانتياغو زابالا Santiago Zabala كتابًا برأسه هو **الشيوعية التأويلية: من هيدغر إلى ماركس** *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx* (2011) وهو، في الواقع، بيان سياسي أخلاقي، يشتمل على دعوى سياسة إصلاحية، وقيم أخلاقية تتردد فيها أصداءٌ يمكن أن نسمعَها تهتف: "يا ضعفاء العالم أوِّلوا وتحاوَروا". فالعالم اليوم منقسم إلى فئتين: الأقوياء والضعفاء. بِيَدِ الأقوياء السلاح والمال والحقيقة والموضوعية. إن العنف هو المعنى السياسي للحقيقة، وليس بيَدِ الضعفاء سوى التأويل. ولأجل ذلك، تعيد الشيوعية التأويلية كتابة موضوعة ماركس الحادية عشرة عن فيورباخ على نحو جديد: "اكتفى الفلاسفة بوصف العالم بطرائق متنوعة، والآن قد حانت لحظة تأويله"[45]. الشيوعية التأويلية لا تؤمن بالحقيقة، إنما تقول بتعدد الحقائق، وتهتدي بالحب، وهذه فكرةٌ نتوسلها للدخول إلى أخلاقيات رورتي.

ليست الشيوعية نظامًا يتحقق بالثورة الطبقية إنما هي علاقة حب. فهل ثمة من يشك في أن حب الآخر هو من صميم السياسة الشيوعية؟ يتساءل فاتيمو[46]. يمكن أن ننظرَ إلى مفهوم الحب، أو

(43) Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, John R. Snyder (trans.) (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985).

(44) Richard Rorty & Gianni Vattimo, *The Future of Religion* (Columbia: Columbia University Press, 2005), p. 4.

(45) Gianni Vattimo & Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism from Heidegger to Marx* (New York: Columbia University Press, 2011), p. 5.

موضوعة ماركس الحادية عشرة هي: "إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة، ولكن المهمة تتقوم في تغييره". ينظر: كارل ماركس، "موضوعات عن فورباخ"، **الاشتراكي**، شوهد في 2023/7/18، في: https://cutt.us/zsHNB

(46) Vattimo & Zabala, p. 112.

الرحمة Charity[47]، معادلاً لمفهوم التضامن عند رورتي. فمثلما يستبدل رورتي التضامن بالحقيقة، يستبدل فاتيمو الرحمة بالحقيقة. فالرحمة، وليست الحقيقة، هي محور العلاقات بين الناس[48]. وكلا المفهومين (التضامن والرحمة) يتواشجان مع مفهوم الإجماع الذي يفكك فكرة الحقيقة الموضوعية. والإجماع حصيلة حوار؛ إذ لا تكتسب قضية أو دعوى أي مشروعية كلية إلا من خلال بناء الإجماع عَبر الحوار[49]. إن التأويلية القائمة على الحوار، أو المحادثة، تفعل (أو تستلزم) مجموعة مفاهيم، تمكن من قيام هذا الحوار، وتديمه. ورؤية الحقيقة حصيلةَ حوار يعني أن تكون قسمةً بين ذوات متحاورة، وليس غير الاعتراف بالآخر مقدمةً أساسيةً وعملية لقيام الحوار. ويأتي التضامن، والحب، وسلسلة مفاهيم أخرى تتداخل معهما لإدامة الحوار. ويسند الفيلسوفان، رورتي وفاتيمو، هذين المفهومين إلى أسباب عملية أخلاقية، وإلى مصادر فكرية في تراثهما وتاريخهما.

ويمكن القول إن احتفاء فاتيمو بفكرة تجسد الإله إنسانًا في هيئة المسيح هو نقلة من الإله اللامتناهي إلى الإله المتناهي، من الإله القوي إلى الإله الضعيف، من الدين إلى العلمانية، من الحقيقة إلى التأويل. إن تجسد الإله على الأرض يعني انقطاع الصلة بالسماء، وبأي عون يمكن أن يأتي من خارج حدود وجودنا المتناهي. كان العونُ من الإله اللامتناهي مُصاحَبًا بالعنف، أما المسيحية فهي علامة على ولادة الذاتية، وتمهيد لنشوء العلمانية، وإحلال الحب والرحمة محل المعرفة والحقيقة والموضوعية، الحب المتجسد في إجماع ينتج من حوار لا يقوم على أساس، وهذا ما يجري عليه مبحث الأخلاق.

في مقال بعنوان: "Ethics Without Transcendence" (عنوان يماثل تقريبًا مقال رورتي الذي أشرنا إليه سابقًا: "Ethics Without Principles") يعين فاتيمو المنحى الذي يسير فيه مبحث الأخلاق اليوم، وهو المنحى الذي تأخذ به الفلسفة؛ إذ يُنظر إلى الدرس الأخلاقي في ضوء تاريخيتنا. فالخطاب الأخلاقي تحول من العالم الباطني لسلوك الفرد، أو عالم الضمير، إلى الميدان الاجتماعي. وهذه هي أخلاقيات ما بعد الميتافيزيقا، التي لم تعد ترى الأفعال الأخلاقية طاعةً لأحكام متعالية سواء أكانت مستمدة من ماهيات وبِنى ميتافيزيقية، أو من الواجب الأخلاقي الكانطي. فكلاهما يتأسسان على فكرة الحقيقة الواحدة، والطَبيعة الإنسانية الثابتة. بيْد أن التجربة التاريخانية الحديثة أثبتت عكس ما رسخ قرونًا عديدة، ولا سيما ما رسخ في العقلية الغربية الميتافيزيقية. فلقد أظهرت تجارب الاستعمار الغربي أن هناك ثقافات وأخلاقيات متعددة أطاحت المركزية الأوروبية، وأسسها ومبادئها التي سوغت، تعسفيًا، نشر أخلاقياتها وفرضها على الآخرين. لم تعد الأخلاق تقوم على أساس كائن متعال، بل على التفاوض والإجماع. سياسيًا يُعد هذا إنجازًا حاسمًا، وعلى المستوى الأخلاقي، فإنها فكرة تنطوي على مضمون خلقي معين. إن الأخلاق التي يشير إليها فاتيمو بـ"أخلاق ما بعد الميتافيزيقا"، هي التي تتبع التقويض

(47) يلاحظ محرر كتاب *After the Death of God* في الهامش الثامن من الصفحة 182 أن فاتيمو لا يقصد بمصطلح Charity الصدقة أو مساعدة الفقراء، بل يعني الكاريتاس Caritas وليس مجرد الإحسان، والكاريتاس تدل على الرحمة والحب أو الكرم الذي تتميز به الروح. ينظر: Caputo & Vattimo, p. 182.

(48) Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity," in: Caputo & Vattimo, p. 42.

(49) Gianni Vattimo, *After Christianity*, Luca D'Isanto (trans.) (New York: Columbia University Press, 2002), p. 5.

الهيدغري للميتافيزيقا الغربية، لذلك فإن الخطيئة الأخلاقية الفعلية هي الوقوع في هذه الميتافيزيقا الكلاسيكية. الخطيئة أن تتبع تعاليم الميتافيزيقا القائمة على أسس، أيًا كانت هذه الأسس[50]. إن هذه الأخلاق المبرأة من كل أساس، والمرتبطة بعصرها، وتراثها، ومنشئها Provenance، لا علاقة لها بما يسمى وقائع موضوعية، فلا وجود لوقائع موضوعية، بل الواقعة التي تتواشج بها هذه الأخلاق وتصدر عنها إنما هي تراث ثقافي، لا يمكن تمثيله واقعيًا، بل يُمثل من خلال فعل تأويلي مسؤول. وبانحلال الأسس، والانتماءات العِرقية، والعائلية، والطبقية، لن يكون أمامنا سوى خيار بناء أخلاق محورها تناهي وجودنا. ويشدد فاتيمو على أن هذا الخيار لا يجب أن يدعونا إلى الإيمان باللامتناهي، ولا يُكرهنا على الانصياع لخيارات الحالة الراهنة[51].

خاتمة: ملاحظات نقدية

لا أجد فكرًا أشد اتساقًا مع مقدماته من فكر ما بعد الحداثة، على نحو ما فهمتُه من رورتي وفاتيمو. فكل فكر يقر بتناهي الإنسان حقيقةً أولى ونهائية، وينفي في الوقت نفسه أي أساس يمكن أن يقف عليه، أو يرجع إليه، هذا الإنسان المتناهي، لا بد من أن ينتهي إلى ما انتهى إليه رورتي وفاتيمو من عدمية (على الرغم من تمييز فاتيمو بين العدمية السلبية، التي تهدف إلى التحطيم، والإيجابية، التي تهدف إلى البناء والابتكار). لا يعود ذلك فقط إلى أننا نحن البشر، كما يُمكن أن يُفهم منهما، لا نتوفر على قدرات استنتاج الثابت من الزائل، ولا الضروري من العَرَضي، ولا الكلي من الجزئي، ولا اللامتناهي من المتناهي، ولا الغيب من الظاهر، بل لأنه لا وجود أبدًا لا للثابت ولا الضروري ولا الكلي ولا اللامتناهي ولا الغيب. فاكتفَيا بالزائل، والعَرَضي، والجزئي، والمتناهي، والظاهر، فذلك هو كل ما موجود، وتلك هي جميع أعراض أو عناصر ذلك التاريخ الذي تعمل العدمية الإيجابية على ابتكاره وتثبيته. ومع ذلك، يخيل إلي أنه حتى هذا الذي وقفوا عنده وقنعوا به لا يمكن أن يزعموا معرفته أو الوصول إليه، أو حتى إمكان الاعتراف بوجوده. فالقول إن اللغة لا تمثل الواقع، أو لا تستطيع تمثيله، والقول إن العقل ليس سيد نفسه، والقول إن الذاتية مرآة مشوهة؛ والقول بعدم وجود أي أساس، وإن الإنسان محض مصادفة زمانية، أقوالٌ ليست، وحسب، لا تؤهل "الذات الإنسانية المتناهية والمشوهة" لمعرفة الواقع والعالم من حولها، بل تحرمها حتى من القدرة على الحوار.

وأزعم أنه كان على فيلسوفَي ما بعد الحداثة، كي يكونا متسقَين مع نفسيهما على طول الخط، أن يلتزما الصمت. فلغةُ الصمت، على شاكلة صمت لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951) في **رسالته المنطقية الفلسفية**[52]، هي التعبير الحقيقي عن المتناهي المفتقر إلى أي أساس،

(50) Gianni Vattimo, "Ethics without Transcendence," in: Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, & Law*, William McCuaig (trans.) (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 60–70.

(51) Vattimo, "Ethics of Provenance," in: Vattimo, *Nihilism*, pp. 39–44.

(52) لدفيج فتجنشتين، **رسالة منطقية فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 163. ولتوضيح صمت فتغنشتاين، ينظر: سيرل باريت، "ثورة فتغنشتاين: الدين وحدود اللغة"، ترجمة علي حاكم صالح، **قضايا إسلامية معاصرة**، العددان 65–66 (2016)، ص 172–188.

بلُغتِه المحدودة الوظائف والقدرات، لأنه إن أمكن فتغنشتاين الحديث عن الوقائع Facts، ومع ذلك عَدّ حديثَه مجرد سلم يُرمى بعد أن يُرتقى عليه، فما ذلك إلا لأنه كان يرى اللغة مجرد صورة للعالم الخارجي، ولذلك آثر الصمت تجاه القيم والتقييمات لأنها ليست وقائع خارجية بل مسائل ذاتية، تقع خارج نطاق قدرات الإنسان اللغوية المحدودة والمقيدة. أما رورتي وفاتيمو، فكانا على العكس، فعلى الرغم من نفيهما قدرة اللغة على تمثيل العالم الخارجي، لا ينفيان قدرتها على الحديث عن القيم الخُلقية، لأن اللغة، في عُرفهما، ليست وسيلة للوصف، بل للتأويل. والتأويل فعالية أو لعبة اجتماعية لا علاقة لها ضرورة بالعالم الخارجي ووقائعه، بل إن هذا العالم لا وجود له مستقلاً عن الذات المؤولة كما سنرى.

وبذلك، اتخذا الحوار وسيلةً للتواصل والتفاهم. وأظن أنه مسعى معطل؛ لأن الحوار، الذي ارتقيا به بديلاً من المعرفة الموضوعية، لا بد من أن يقوم على مقدماتٍ أو مسلماتٍ موضوعية، أو على وقائع وحقائق، يتفق عليها المتحاورون علنًا أو ضمنًا. وهذه المسلمات هي الأسس، سواء أكانت مسلمات ثقافية أم معرفية. فلا يقوم حوار بين دعاة حقوق الإنسان، مثلاً، إلا إذا كان المتحاورون متفقين سلفًا على أن للإنسان حقوقًا، أيًا كانت. ولا يمكن أن تجري محاورة لتعيين حقوق الإنسان، إلا إذا سلمنا سلفًا أن هناك طبيعة إنسانية، فمن دون ذلك يصبح الحديث عن حقوق الإنسان عقيمًا. ولكن من الذي يقرر ما هي طبيعة الإنسان: العلم؟ الدساتير الحكومية؟ الحوار والاتفاق بين البشر؟ الفرد؟ الميتافيزيقا؟ الدين؟ لست أريد أن أنتهي من هذه التساؤلات إلى اختيار أساس (مع ملاحظة أن الأسس لا تتمتع بالقوة والمتانة ذاتهما، وليست بالدرجة الواحدة نفسها، بل إن بعضها بالحساب الدقيق ليست أسسًا كافية بذاتها)، إنما أود التشديد منهجيًا على عقم رفض وجود أساس حتى وإن كان مضمرًا.

زِدْ على ذلك أن الحوار بديلاً من المعرفة ليس، دائمًا، سبيلاً مضمونًا للتواصل، ولا للتفاهم، لا سيما الحوار الذي لا يقوم على أسس إنسانية كلية مشتركة. ويشير بعضهم إلى صعوبة قيام حوار مثمر في ضوء الاختلافات الجذرية بين التراثيات والسياقات الثقافية، حوار يجعل الوصول إلى اتفاق، أو اندماج حقيقي في فهم مشترك، أمرًا محالاً[53]. إن المتناهي المفتقر إلى أي أساس سيكون حبيس تراثه وتقاليده، ولن يمكنه الخروج منها. وهي نتيجة ظاهرة في فكر رورتي وفاتيمو. فعلى الرغم من دعاوى الانعتاق من الانتماءات الضيقة، فإن فاتيمو، شأنه شأن رورتي، يؤكد على الخصوصية ما بعد الحداثية Postmodern Particularism، لأن التجربة، والتاريخ الخاص والتربية، والتراث، والمنشأ، وليست المبادئ أو الأسس الكلية، هي القادرة على توفير مسوغات القرارات العملية. والتسويغ، عندهما، أهم من الحقيقة، بل هو بديل منها، أو هو الحقيقة إن صح التعبير؛ والتسويغ نتاج تفاوض جماعي: "إن التسويغات الإنسانية المحدودة تختص دائمًا بجماعة لها لعبتها اللغوية"[54] (وسنرى

(53) ينظر: مقدمة كتاب:

Hans Robert Kogler & Karsten R. Stueber, *Empathy & Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences* (Boulder: Westview Press, 2000), pp. 36–37.

(54) Vattimo & Zabala, p. 104.

كيف يحاول فاتيمو الخروج من هذه الزاوية الضيقة). وأظن أنه يمكن أن نستنتج من هذا الرأي أن ترك تحديد القيم الخلقية للحوار والاتفاق والتفاوض لن ينتهي إلى شيء إلا إذا كان المتحاورون متشابهين، أو ليست بينهم اختلافات عميقة، وينتمون إلى تراث واحد، وتربية واحدة، وتاريخ واحد تقريبًا، ومنخرطين في لعبة واحدة بالمعنى الفتغنشتايني للكلمة، والشاهد على ما أقول هذا الرأي لرورتي عن الحوار مع الآخر:

> "إن أوروبا هي التي ابتكرت الديمقراطية والمسؤولية المدنية. وما زال في وسعنا أن نقول لبقية العالم: أرسلوا أبناءكم إلى جامعاتنا يتعلموا تقاليدنا، وسوف تنتفعون في النهاية من نهجنا الديمقراطي في الحياة [...] أما فكرة الحوار مع الإسلام فتبدو لي فكرةً لا طائل من ورائها. [فمثلما] لم يكن هناك حوار بين مفكري التنوير والفاتيكان في القرن الثامن عشر، فلن يكون هناك حوارٌ بين ملالي الإسلام والغرب الديمقراطي. كان الفاتيكان في القرن الثامن عشر يقدم مصالحَه، وكذلك يفعل ملالي العالم الإسلامي. فهم لن يقبلوا التخلي عن مواقعهم في السلطة مثلما لم يقبل رجال الفاتيكان. ولحسن الحظ فإن الطبقة الوسطى المتعلمة في العالم الإسلامي سوف تأتي بعصر التنوير الإسلامي، ولكن هذا التنوير لا علاقة له أبدًا بالحوار مع الإسلام"[55].

إذًا، الآخر الذي يمكن أن يدخل رورتي، والغرب، في حوار معه هو الآخر الشبيه، هو الذي يتعلم تقاليدهم، فيكون مثلهم، أو واحدًا منهم، أو الذي يتبعُهم، وفي الحصيلة هو ليس آخر. والذي فات رورتي من التشبيه بين هاتين الحالتين هو أن استحالة حوار مفكري التنوير مع رجال الفاتيكان في القرن الثامن عشر كان شأنًا داخل مجتمع واحد، وحضارة واحدة، فكانت الثورة، بعد ذلك، هي الحل؛ بينما الحوار في الحالة الثانية حوارٌ بين حضارتين، ومجتمعين، مختلفين. فما العمل إذا كان الحوار بينهما مستحيلاً كما يرى؟ هل ستكون الحرب هي البديل من الحوار بين الحضارات المختلفة؟ ثم إن فكرة نقل الحضارة الغربية إلى بقية العالم تنبع من رؤية ترى التاريخ متجهًا للتجمع حول نمط حضاري واحد هو الحضارة الغربية التي ينتمي إليها رورتي، وهذه دعوى لا تختلف في شيء عن دعوى نهاية التاريخ، وتتطابق حرفيًا مع ما يكتبه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama في نهاية كتابه **نهاية التاريخ** حيث يرفض تشبيه الإنسانية بـ "آلاف الفسائل المتفتحة أزهارًا متنوعةً" ويفضل تشبيهها "بموكب هائل من العربات ممتد على طول الطريق" في "رحلة واحدة ووجهة وحيدة"[56]. هل تتطابق إذًا نهاية التاريخ مع النهايات العديدة التي يبشر بها رورتي؟

لذلك، قد نفهم من اقتراح فاتيمو وزابالا لمفهوم المحادثة Conversation بديلاً من الحوار Dialogue محاولةً للتخلص من هذه المعضلة. فهما يريان أن الحوار، وفي ذهنهما محاورات أفلاطون نموذجًا، ينطلق من حقيقةٍ ما ويريد أن يثبتها، بينما المحادثة لا تبدأ من أي حقيقة كانت، بل تشكك في مفهوم

(55) Rorty & Vattimo, pp. 72–73.

(56) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، ص 310–311.

الحقيقة أصلاً[57]. ولقد كان زابالا قد فصل، بالاستناد إلى غادامير، الفارق بين المفهومين في كتابه **بقايا الكينونة** (وهذا النص فضلاً عن نص آخر لفاتيمو يشكلان روح كتابهما المشترك: **الشيوعية التأويلية**): إن المحادثةَ حدثٌ ننخرط فيه، نقع فيه، حدث يحدث لنا، وليس أمرًا نقرر إجراءه، يحدث من دون تخطيط مسبق، ولا هدف مسبق، ما دامت الحقيقة ليست هي الهدف من المحادثة. والمحادثة هي التي تقودنا ولسنا نحن من يقودها. ويرى لو أن غادامير كتب بالإنكليزية لاستعمل مصطلح Conversation وليس Dialogue[58].

هل يجوز اعتبار هذا التوصيف للمحادثة؟ ما هذا الشيء الذي يحدث لنا ويقودنا ولا نقوده؟ أليست المحادثة كما الحوار، وإن اختلفا وفق زعمهما، مناسبةً هادفة، يجري الاتفاق عليها لحل مشكلة ما، أو التوصل إلى تسوية ما، أو فك عقدة ما؟ يبدو لي هذا الانغمار في المحادثة، بحيث نكون منقادين فيها، مترتبًا على تصوّر معين للغة. فالمحادثة لغة، تستبد بنا وتغمرنا كما يغمر "اللامتناهي" المتناهي إن جاز التعبير. فهي تتحدثنا ولسنا نحن من يتحدثها. وهذا رأي يعود في الأصل إلى هايدغر وشايعه غادامير، وآخرون. وهو أيضًا تصور قريب جدًا من تصور غادامير للتراث، فهو يراه أيضًا حدثًا يحدث لنا. وهذه نتيجة لما يمكن تسميته ما بعد الذات، أو نهاية الذات، أو الذات المشوهة.

وفي ظني أن هذه إحدى مقدمات العدمية وعواقبها كذلك، فإذا كانت العدمية السلبية نفيًا وسلبًا لكل أساس، فإنها لن تستطيع أن تكون إيجابية حالاً، ولا حتى مستقبلاً. وفاتيمو نفسه يؤكد أن نتائج هذه العدمية الإيجابية وعواقبها لن تظهر فوريًا. لماذا؟ لأن العدمية السلبية، بوصفها انحلالاً لكل مبدأ وأساس، لن تفضي إلى مبدأ جديد وأكثر شرعية (وفاتيمو يعني بالشرعية Legitimation الأساس الميتافيزيقي)[59]، إنما هي تصوغ موقفًا نقديًا تجاه أي مبدأ نهائي وأساسي، ويلاحِظ أنه حتى هذا الموقف يجب ألا ننظر إليه صحيحًا كليًا أو عالميًا ليلائم كل شخص دائمًا، إنما هو يلائم شرطًا معينًا، كذلك الشرط الذي عرفه هيدغر بأنه عصر نهاية الميتافيزيقا، التي لم تنته فعليًا، أو عصر ما سماه نيتشه موت الإله، الذي لم يسمع به الكثيرون، وهو أمر لن تظهر نتائجه إلا بعد قرون[60]. إن هذا الإقرار بظهور نتائج حدث بعد قرون إنما هي فلسفة تاريخ أخرى لا تختلف عن أي فلسفة تاريخ تتنبأ بخطةٍ يَسيرُ على وفقها التاريخ، وإن لم تشمل الجميع بعد، فضلاً عن أنها تنطوي على فكرة "التقدم"، التي لطالما كان رورتي وفاتيمو ينتقدانها؛ التقدم التاريخي عَبر انحلال الأسس.

تنشدُ أخلاقيات فاتيمو، عَبر هذا التقدم، تاريخًا جديدًا لطبيعةٍ إنسانية جديدة، وأخلاقًا جديدة تناسبه، بديلاً من الطبيعة الإنسانية المألوفة عبر التاريخ، ويشرح فاتيمو عملية التحول هذه بالاستناد إلى مصطلح هيدغر Verwindung، الذي يمكن أن يعني التعافي من تاريخ طويل ولكن من دون القدرة

(57) Vattimo & Zabala, p. 26.

(58) Santiago Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 80–81.

(59) Vattimo, "An Apology for Proceduralism," in: Vattimo, *Nihilism*, p. 152.

(60) Vattimo, "Ethics of Provenance," p. 42.

على هجرانه وتركه ومغادرته تمامًا ودفعةً واحدة. لن يتم التعافي إلا بعد استنزاف قوة هذا التاريخ، والطبيعة الإنسانية السائدة، أي الميتافيزيقا، والتحرر منها رويدًا رويدًا. وستظهر النتائج بعد قرون. وحينذاك تظهر طبيعة إنسانية، و"يبدأ تاريخ جديد" يشبهان ما كانت تنشده الشيوعية وتعِدُ به؛ مجتمع شيوعي يخلو من الهيمنة، يخلق إنسانًا أخلاقيًا مبرّأً من أي غريزة، ورغبة، وحب للذات، وانتماء قومي، أو ديني، أو عقلي، أو ميتافيزيقي؛ إنسانٌ لا نعرفه حتى الآن في الأقل. وليس السبيلَ إلى ذلك الانعتاق الثورةُ الطبقية، بل العدمية؛ أفعال السلب، والنفي. وفاتيمو يعبر عن ذلك المنقذ بتحويرِ عبارةٍ لهيدغر: "الشيوعية فقط هي من ينقذنا"[61] (وفاتيمو مولع بتحوير عبارات مشهورة أو تكييفها أو تأويلها).

يمكن تشخيص المشكلة هنا تشخيصًا إضافيًا. للوصول إلى هذه اليوتوبيا، أراد فاتيمو، مُخْلِصًا، أن يجرد العنف من كل أساس أخلاقي؛ سواء أكان دينيًا أم ميتافيزيقيًا أم عِرقيًا أم علميًا. ومع ذلك، فإن أخلاقيات التناهي التي يدعو إليها بوصفها البديل التاريخي، هي أيضًا لا تستطيع أن تبطلَ العنف تمامًا كما يقر هو بذلك، أو قد تفعل ذلك ولكن بعد قرون، وكل فضيلتها أنها تنزع الشرعية عن العنف التأسيساني، ولكنها في الوقت نفسه تنزع الشرعيةَ عن نفسها هي أيضًا. والسؤال هو: ألا يمكن أن يكون العنف القائم على المصالح المادية، العارية من أي مسوغ شرعي، عنفًا ممكنًا؟ فإذا استطعنا تجريد الأقوياء من الأسس الشرعية، وهذه عملية يظن مناهضو الأسس أنها لا تكلف أكثر من نشر كتاب أو كتب، فإننا لن نستطيع أن نجردهم من قوتهم المادية (التي يسميها المسلحة Armed) اللاإنسانية واللاأخلاقية، لأن هذه عملية صراعية، وليست نظرية فكرية وحسب. إن كل ما سوف نفعله أننا نجرد الضعفاء، المجردين أصلاً من كل قوة، من كل شرعية. ولن يتوافر، بذلك، لا لتضامن رورتي، ولا لرحمة فاتيمو، بُعد عالمي وإنساني، ولا حتى فعلي. وسوف يفقد الضعفاء كل شيء، حتى الحقيقة التي كانت تمنحهم القوة والمعنى أو العزاء. ولن يبقى بين أيديهم سوى قوة "افتراضية Virtual": التأويل.

ولهذه "القوة الافتراضية" مصدر؛ إذ يحتفي فاتيمو كثيرًا بعبارتين لنيتشه: الأولى؛ التي يقر فيها بأنه لا وجود للوقائع، وكل ما هنالك تأويلات، وحتى هذا تأويل. والثانية؛ أن عالمنا الواقعي صار حكاية خرافية. ويشرح فاتيمو هاتين العبارتين، بأنهما:

> "لا تدلان فحسب على مشكلة عامة في المعرفة حيث لا شيء يمكن أن يُعد واقعةً موضوعيةً، لأننا حتى عندما نتكلم عن الوقائع إنما نعبر فعليًا عن تأويلات، بل إنهما تؤكدان أيضًا أن 'الوقائع غير موجودة' في الأقل كموضوعات خارجية مستقلة على نحو ما تتخيلهما العقلية

(61) Vattimo & Zabala, p. 111.

في مقابلة مع مجلة **دير شبيغل** *Der Spiegel*، عام 1966، يجيب هيدغر عن سؤال حول الدور الذي يمكن أن يؤديه الفرد، أو الفلسفة في عالمنا المعاصر: "أن الفلسفة لن تكون قادرةً على إحداث تحول فوري في شرائط عالمنا الراهن، وهذا الأمر لا يسري على الفلسفة وحسب، بل يشمل الفكر والممارسة الإنسانيين بأسرهما. لن ينقذنا سوى إله". ينظر: حوار مجلة **دير شبيغل** مع مارتن هيدغر، عام 1966 بعنوان: "وحده إله يُمكنه نجدتنا" Only a God Can Save Us، في:

Richard Wolin, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Cambridge: The MIT Press, 1998), p. 107.

الموضوعية والعلمية والوضعية. أو في أحسن الأحوال هناك وقائع فقط إذا ما أدركناها كأحداث أو حوادث، نسهم، نحن المؤولين، في تكوينها بطريقة محددة"[62].

يستعيد هذا النص بقوة وبوضوح بالغين عبارة جورج باركلي الشهيرة: "الوجود إدراك"، التي يمكن ترجمتها هنا إلى ما يطابقها حرفيًا: "الوجود تأويل". فالواقعة، والوجود كله، ليس لهما، عند باركلي، وجود مستقل عن الإدراك، والحال نفسه عند فاتيمو، مؤولاً نيتشه، ليس للواقعة المادية من وجود مستقل، فهي مجرد تأويل، والتأويل فهم، وليس الفهم إلا إدراكًا. كان ربط الوجود بالإدراك يعني المثالية الذاتية، وليس ثمة خلل إن وصفنا ما بعد حداثة فاتيمو، ورورتي معه، بالمثالية الذاتية. وما تقدم من كلام على "الخصوصية ما بعد الحداثية" يصب في الاتجاه. فإذا كان حال الوقائع المادية على هذا النحو، فالأحرى أن تكون القيم الخلقية، على هذا النحو، فهي أيضًا ليست إلا تأويلات ذاتية. وحينذاك يصبح شأنُ الخير والشر، والعدالة والظلم، والحق والباطل، شأنَ الحقيقة والوهم، والصدق والكذب، تأويلاتٍ متراكمة ومتراكبة فوق تأويلات لا نهاية لها، ولا قرار. وهذه نتيجة حتمية ينتهي إليها كل فكر عدمي ينفي كل أساس.

وتقودنا هذه النتيجة إلى مفهوم رئيس في التأويلية هو الدائرة التأويلية Hermeneutical Circle. المعرفة تأويليًا دائرية، تنتقل من الجزء إلى الكل وبالعكس، فلا يمكن فهم الجزء إلا إذا فُهم الكل، ولا يمكن فهم الكل إلا إذا فُهم الجزء، ومن هنا دائريتها. وهذه الفكرة، كانت تمثل المنطلق لتأويلية غادامير[63]. ويكتب زابالا: "إن فاتيمو شرح في دروسه بضع مرات أن فهم 'دائرية' التأويل أساسي لفهم مقتربنا ما بعد الحداثي، ليس فقط اتجاه الحداثة، بل اتجاه الأنطولوجيا اللاهوتية onto–theology الميتافيزيقية التقليدية، لأنه إذا كان كل تأويل هو نفسه يتأسس على تأويل آخر، فإنه لا يمكن الخروج من دائرة التأويل ولا تجاوزها"[64]. وعليه، فلكي يُفهم تأويل ما، بوصفه جزءًا، لا بد من أن يوضع ضمن الكل الذي يحتويه، وهذا الكل لا محدود، لأن التأويلات لا نهاية لها. والنتيجة أن الفهمَ نفسه يتعطل، لأنه لا سبيل إلى الخروج من دائرة التأويل المتكررة إلى ما لا نهاية. وعليه، لن نصل أبدًا إلى تفاهم فضلاً عن الاتفاق والإجماع. لذلك بدا الواقع الصلب الذي نعيش فيه، والقيم الخلقية بالنتيجة، مجرد خرافة لدى نيتشه ومن بعده فاتيمو، وكان ذلك هو العدم بعينه. ما يعني، في النتيجة، أن التأويل ليس معرفة ولا فهمًا، إنه لعبة لغوية فقط. تبدو هذه اللعبة الافتراضية منسجمة مع الواقع الذي خلقته التقنيات الافتراضية الراهنة، التي يجد فيها فاتيمو صوتًا لمن لا صوت له. ولكن ليس أبعد من ذلك، ولا أكثر. صوت يتردد في عوالم افتراضية لا صلة لها بالواقع، فالواقع صار مجرد خرافة.

على الرغم من كل ما سبق، تثبت التأسيسانية قدمًا راسخةً، أو تطل برأسها، حتى في داخل الخطاب المناهض لها: الأضداد قد تتناسج أحيانًا. ففي حين يرفض رورتي أي أساس لا تاريخي للأخلاق، يرى في الالتزام بالتضامن ممكناتٍ أخلاقيةً، بما في ذلك ما يصطلح على تسميته التقدم الخلقي، وهي

(62) Ibid., p. 88.

(63) غادامير، ص 57.

(64) Zabala, "Introduction," in: Zabala et al., p. 16.

فكرة لا يمكن تسويغها بأي حال من الأحوال من خلال العارضية فحسب. فرفض القسوة، مثلاً، لن يكتسب أي معقولية، فضلاً عن المشروعية، إن لم يكن كليًا، ولكن هذه الكلية لا تنسجم، بأي حال من الأحوال، مع عارضية الوجود الإنساني[65].

وشبيه بهذا تسويغ الأخلاق عند فاتيمو. ففي تفصيله لأخلاقيات التناهي، يُخيل إلي أن ثمة نوعًا من اضطراب في التسويغ. فمن جهة، هو يلجأ، في نهاية فصل بعنوان: "Ethics of Provenance"، إلى كانط لرفع مستوى الرحمة المسيحية الإنسانية، التي يدعو إليها، إلى مستوى مبدأ قطعي، أو مطلق Categorical Imperative. فأخلاقيات التناهي التي تعارض كل عنف شرعي تحتفظ ببعض جوانب أخلاقيات كانط الشكلانية (ولنلاحظ أن هذه الأخلاق كانت دائمًا موضع نقد من رورتي وفاتيمو). ومن بين ما تحتفظ به هو "الأمر القطعي": "عامل الإنسانية التي تنطوي عليها وينطوي عليها الآخر غايةً في ذاتها وليست وسيلة". ومع ذلك، فإنه لا يريد، من جهة أخرى، أن يؤسس هذا الأمر القطعي والاعتبار للآخر على أي أساس إيجابي أو كلي. ينكر فاتيمو أي مبدأ صلب يمكن أن يؤسس عليه "أمره القطعي". ما الذي يبقى لديه؟ لا شيء سوى الدعوة إلى النصح والحث والتحريض على الالتزام به، وليس بوصفه أمرًا يقرر واقعة a fact أو يتحدث بوحي منها[66].

لا يمكن وضع قدم هنا وأخرى هناك، مصدر الاضطراب هنا هو أن فاتيمو المؤمن بأخلاق مسيحية ولكن لا متدينة، لا يريد أن يؤسس كلية مبدئه القطعي وضرورته لا على الأساس الديني المسيحي، ولا على الأساس العقلي الكانطي. وهذا مطلب عزيز يصعب تحقيقه، لأن الكلية والضرورة لا تنسجمان مع حقيقة تناهي الوجود الإنساني، بل تنسجمان مع أساسين هما، في هذه الحالة، إما الأمر الديني أو الواجب الأخلاقي العقلي. وكلاهما عرضة للنفي والسلب من عدمية سلبية.

إن الأخلاق ليست أساليب تنظيمية فقط، وإنْ كان هذا أحد أدوارها المهمة، إنما هي تختص أيضًا، وهو أمرٌ مهمٌ، بالجانب الباطني للإنسان. وحتى إذا انسَقنا مع العلمنة، وفاتيمو يماثل العلمنة بالعدمية[67]، فإن إجراءاتها في الميدان العام لا تنفع في عَلمنة الميدان الخاص. فما ينطبق على ذاك لا يسري على هذا، والإجرائية Proceduralism التي يدافع عنها فاتيمو، وهي مفهوم آخر أو ممارسة أخرى يراها قريبةً من التأويلية سواء في الأخلاق والقانون والسياسة، التي تعني ما تتفق عليه الأغلبية مع اعتبار الأقلية[68]، قد لا تنفع، أو تبدو عقيمةً في ما يختص بالجانب الباطني للإنسان. والبراغماتيون، ورورتي صوتهم الأبرز، يرون البشر حيوانات يبذلون ما في وسعهم للتعامل مع البيئة، يفعلون ما في وسعهم لتطوير وسائل لتُمكِّنَهم من التمتع بلذة أكبر وألمٍ أقل[69]. وهذا قول لا يقيم للبعد الباطني الوجودي للإنسان أي اعتبار. ولا بد من أن تكون هذه الصورة هي نهاية المطاف بإنسان متناهٍ لا يقوم على أساس

(65) Lawn, pp. 107–108.

(66) Vattimo, "Ethics of Provenance," pp. 46–48.

(67) Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity," p. 39.

(68) Vattimo, "An Apology for Proceduralism," p. 162.

(69) Rorty, *Philosophy and the social Hope*, p. 23.

يقوم تناهيه وعارضيته. أما أن يكون للقيم الخلقية معنى نفسي ووجودي، تحفظ للإنسان إنسانيته الكلية وتصونها، وترتقي به من مجرد كائن يحاول التكيف مع الطبيعة إلى كائن يعلو عليها، ويعلو من ثم على تناهيه الأنطولوجي، فذاك بالتأكيد مما يقع خارج نطاق تصور رورتي وفاتيمو معًا.

وأخيرًا، يمكن استخلاص فكرتين: الأولى أن المفاهيم التي جهد رورتي وفاتيمو على الانتقاص منها، أو نفيها، كالعقل، والحقيقة، والموضوعية، والواقع، والواجب، لا تختلف عن المفاهيم الخلقية التي تكون قاموسَهما المفاهيمي: التضامن، والرحمة، والحرية، والسعادة؛ فهذه كتلك، جميعها كلية وضرورية، أو يجب أن تكون كذلك إلا إذا أُريدَ تقييدهما زمانيًا ومكانيًا، ولا بد من أن تقوم على أساس صلب يَدعم، أخلاقيًا وأنطولوجيًا، الكائن المتناهي، فمن دون هذا الأساس تفقد كليتها وضرورتها. والثانية إذا كان رورتي وفاتيمو يريان العنفَ الوجهَ السياسي للحقيقة، فإن العنف يمكن أن يرتبط حتى بهذه المفاهيم التي يدعوان إليها، فباسم التضامن أو الرحمة أو الحرية يمكن أن يُستعمل العنف. والأقوياء والضعفاء سواء بسواء لا يعدمون وسيلةً لفعل ذلك. يسعى رورتي وفاتيمو لإضعاف ميتافيزيقا الحقيقة وحقيقة الميتافيزيقا من أجل نفي الشرعية عن العنف، وذهبت تأويلاتهما في هذا الاتجاه إلى نفي كل أساس (الدين، العقل، العلم)، فتخيلا عالمًا يخلو من الحقيقة والمعنى، ومع ذلك لا يخلو من العنف ضرورةً.

المراجع References

العربية

باريت، سيرل. "ثورة فتغنشتاين: الدين وحدود اللغة". ترجمة علي حاكم صالح. **قضايا إسلامية معاصرة**. العددان 65–66 (2016).

بيكون، فرانسيس. **الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**. ترجمة عادل مصطفى. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013.

جديدي، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

ديكارت، رينيه. **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

رورتي، ريتشارد. **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. ط 2. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2022.

فتجنشتين، لدفيج. **رسالة منطقية فلسفية**. ترجمة عزمي إسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. ترجمة فؤاد شاهين [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.

الأجنبية

Bernstein, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Caputo, John D. & Gianni Vattimo. *After the Death of God.* Jeffrey Robbins (ed.). New York: Columbia University Press, 2007.

Connor, Steven (ed.). *The Cambridge Companion Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dostal, Robert J. et al. (eds.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Gadamer, Hans–Georg. *Truth and Method*. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (trans.). New York: The Continuum Publishing Company, 2002.

_____. *A Century of Philosophy: A Conversation with Riccardo Dottori.* Rod Coltman & Sigrid Koepke (trans.). New York/ London: The Continuum International Publishing Group Inc, 2003.

_____. *Philosophical Hermeneutics.* David Linge (trans.). California: University of California Press, 2008.

Giovanna, Borradori (ed.). *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

Kogler, Hans Robert & Karsten R. Stueber. *Empathy & Agency: the Problem of Understanding in the Human Sciences*. Boulder: Westview Press, 2000.

Lawn, Chris. *Gadamer: A Guide for The Perplexed*. New York: Continuum, 2006.

Rajchman, John & Cornel West (eds.). *Post–Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1989].

_____. *Philosophy and the Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

_____. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press, 2008.

Rorty, Richard & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. Columbia: Columbia University Press, 2005.

Rorty, Richard & Pascal Engel. *What's the Use of Truth?* William McCuaig (trans.). New York: Columbia University Press, 2007.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity*. John R. Snyder (trans.). Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985.

_____. *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*. Cyprian Blamires (trans.). Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

_____. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. David Webb (trans.). Hall: Stanford University Press, 1997.

_____. *After Christianity*. Luca D'Isanto (trans.). New York: Columbia University Press, 2002.

_____. *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, & Law*. William McCuaig (trans.). New York: Columbia University Press, 2004.

_____. *A Farewell to Truth*. William McCuaig (trans.). New York: Columbia University Press, 2011.

Vattimo, Gianni & Santiago Zabala. *Hermeneutic Communism from Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.

Wolin, Richard. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge: The MIT Press, 1998.

Zabala, Santiago. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.

Zabala, Santiago et al. (eds.). *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Quebec: McGill–Queen's University Press, 2007.

صدر حديثًا

ياسر سليمان-معالي

اللغة العربية في ساحات الوغى

دراسة في الأيديولوجيا والقلق والإرهاب

بحث في الوظيفة الرمزية للغة العربية من منظور ندر الخوض فيه، في الدرس اللساني الحديث، من خلال دراسات مكثفة تسبر أبعاد هذه الوظيفة. يتناول الكتاب موضوعه بالتحليل والوصف في سياقات ما بعد لغوية تتجاوز وظيفة اللغة الأداتية التي هي موضوع البحث الرئيس في اللسانيات الحديثة، ولا سيّما في سياق اللغة العربية. يبدأ الكتاب بتسليط الضوء على مفهوم الرمز، وكيف تكون اللغة رمزًا، قبل أن يدخل في دراسة معمّقة، تجمع بين التنظير والوصف، لثلاثة محاور أساسية، هي: الأيديولوجيا اللغوية والقلق اللغوي وعلاقة اللغة العربية بتصورات الإرهاب في المجتمع الأميركي؛ ويستل مادته من مصادر عدة، بما في ذلك المادة الشعرية والنثرية، والمادة المصوّرة، والمنشورات التي تعج بها الشبكة العنكبوتية على اختلاف أنواعها. كما يطرح موضوعات البحث، تحت كل محور، في سياقات الهوية والصراع التي تكتنف اللغة وتربطها بقضايا تقع ضمن اهتمامات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والدراسات الأمنية، ما يجعل هذا الكتاب دراسة عبر-تخصصية تخاطب المهتمين بالشأن اللغوي على اختلاف ميادينهم.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/BCWO8600
القبول Accepted 2023-7-20
التعديل Revised 2023-7- 13
التسلم Received 2023-7-5

مايكل مدحت | Michael Medhat*

الرهانات الأخلاقية للتسامح في فلسفة توماس سكانلون

The Ethical Implications of Tolerance in Thomas Scanlon's Philosophy

ملخص: هذه الدراسة استكشاف نقدي للرهانات الأخلاقية التي تثيرها فكرة "التسامح"، كما يقدمها الفيلسوف الأميركي توماس مايكل سكانلون في سياق فلسفته الأخلاقية، وفقًا للنظرية التعاقدية. لذلك تحاول من الناحية المنهجية: أولًا، توضيح الاختلافات الأساسية بين المذهب التعاقدي وبين مذهب المنفعة ومذهب أخلاق الفضيلة، بوصفها المذاهب الثلاثة الرئيسة المحددة للفكر الأخلاقي في الثقافة الغربية. وتنتقل بعد ذلك لتوضيح الأسس التي تقوم عليها النظرية التعاقدية عند سكانلون، وما تقتضيه من تأملات جديدة حول دوافعنا الأخلاقية، والطريقة التي ننظم بها سلوكنا الأخلاقي والمبررات الكامنة وراء ذلك، وأيضًا الأهداف التي نسعى لها، والطريقة التي يمكننا بها الوقوف على أسس معقولة مشتركة لعملية التداول الأخلاقي. وفي الخطوة الثالثة، تقدم الدراسة تحليلًا للفظ "التسامح" وما يثيره من إشكاليات أخلاقية تتعلق بمعناه وبإمكانية تبريره أخلاقيًا وحدوده وإمكانية التداول الأخلاقي المشترك حوله على أسس عقلانية، وأيضًا المفارقات المرتبطة به. وأخيرًا تختتم الدراسة بتقييم نقدي لرؤية سكانلون الأخلاقية، ومقاربته لفكرة التسامح، في ضوء المعايير المنهجية للنظرية التعاقدية.

كلمات مفتاحية: توماس سكانلون، المذهب التعاقدي، التسامح، مذهب المنفعة، الأخلاق الكانطية، أخلاق الفضيلة، التبرير الأخلاقي، مفارقات التسامح.

Abstract: This study is a critical exploration of the ethical implications raised by the notion of "tolerance" as presented by the American Philosopher Thomas Scanlon in the context of his moral philosophy according to contractualist theory. The paper thus explains the difference between Contractualism and the three principal theories of morality in Western culture: Utilitarianism, Kantian ethics, and Virtue ethics. It then defines the moral foundations of human conduct on our which Scanlon's Contractualism is based and how it dictates our perception of the motives behind our moral behaviour and the way we can reasonably justify and deliberate in the realm of morality. The paper then analyses the concept of "tolerance" and its paradoxes, before concluding with a critical assessment of Scanlon's Contractualism and the way he approaches tolerance within this methodology.

Keywords: Thomas Scanlon, Contractualism, Tolerance, Utilitarianism, Kantian Ethics, Virtue Ethics, Moral Justification, Paradoxes of Tolerance.

* مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان – مصر.
Lecturer of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Arts, Helwan University, Egypt.
michael_oreste@yahoo.com

مقدمة

يعدّ الفيلسوف الأميركي توماس مايكل سكانلون Thomas Michael Scanlon أحد أشهر المشتغلين بحقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية في الحقبة المعاصرة، وأكثرهم تأثيرًا، منذ صدور عمله الرئيس: **ما يدين به بعضنا لبعض** *What We Owe to Each Other* (1998)، حيث قدم في هذا الكتاب رؤية جديدة لأسس الأخلاق وطبيعتها، وطبيعة عمليات التبرير والتداول واتخاذ القرار الأخلاقي، بصورة تكشف عن فهم جديد لتعقد الظاهرة الأخلاقية وتجلياتها في مجال القيم والعلاقات الإنسانية "الشخصية"، وذلك بأسلوب يجمع بين الدقة والرصانة الأكاديمية من جهة، والتبسيط وبراعة التصوير وتقديم الأمثلة العملية من جهة أخرى. وقد تطورت هذه الرؤية لديه عبر أعمال مثل: **صعوبة التسامح** *The Difficulty of Tolerance* (2003)، و**أبعاد أخلاقية** *Moral Dimensions* (2008)، وصولاً إلى كتابه: **لماذا اللامساواة ذات أهمية؟** *Why Does Inequality Matter* (2017).

لا ينتمي سكانلون إلى طراز الفلاسفة ذوي الرؤية الموسوعية، الذين تأتي مقارباتهم الأخلاقية في سياق شامل يتناول مختلف جوانب الوجود الإنساني، على غرار إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، الذي يقدم رؤيته الأخلاقية في سياق يشمل معالجته لكل من نظرية المعرفة والميتافيزيقا والدين والسياسة وفلسفة الفن، بل ينتمي إلى فئة الفلاسفة التحليليين الذين يقدمون رؤية تفصيلية دقيقة لما يعالجونه من ظواهر، بصور تبعث فيها الحياة وتجعل من صعوبة تتبع تفاصيلها أمرًا محببًا إلى النفس، بعد إدراك ما تحمله من مغزى عميق.

ويبدو أن الهدف من فلسفته برمتها أن تكون بمنزلة "بحث في طبيعة الأخلاق"، وفقًا للمذهب التعاقدي Contractualism، الذي مفاده أن "الفعل يكون صائبًا ومقبولاً أخلاقيًا إذا كان ضروريًا ومبررًا بموجب مبادئ لا يمكن أي إنسان، يملك الدوافع المناسبة، أن يرفضها بصورة معقولة، بصفتها أساسًا للاتفاق العام الحر المبني على المعرفة"[1]. والأخلاق التعاقدية بهذا المعنى هي نوع من التداول الأخلاقي Moral Deliberation، يقول سكانلون موضحًا ذلك: "وفقًا للمذهب التعاقدي كما أفهمه، فإن الدافع الأخلاقي الأساسي هو رغبة المرء في أن ينظم سلوكه وفقًا لمعايير لا يستطيع الآخرون رفضها بصورة معقولة، ما داموا أيضًا في حالة من السعي وراء مجموعة مشتركة من المبادئ العملية"[2]. والأخلاق، وفقًا لهذا الرأي، هي ما يمكن أن نسميه "نظامًا من التداول المشترك". وليس التبرير الأخلاقي سوى محاولة لاكتشاف مجموعة من المبادئ التي نتوقع أن يقوم كل منا بتطبيقها وتوظيفها أساسًا للتداول، وبقبولها أساسًا للنقد.

وهنا تتجلى المنزلة المحورية لقيمة التسامح في فلسفة سكانلون؛ فالتسامح كما يرى هو الذي يمكّننا من القيام بعملية التداول الأخلاقي في مناخ من الحرية والعدالة والأمان، يكفل للأفراد التمتع بحقوقهم

(1) Thomas M. Scanlon, "The Significance of Choice," in: Michael Walzer et al., *The Tanner Lectures on Human Values*, Sterling M. McMurrin (ed.), vol. 8 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 151.

(2) Ibid., p. 166.

الأخلاقية والسياسية، كما أنه يمكّننا أيضًا من امتلاك المعيار الأخلاقي الذي يمكن أن نقيّم به مبادئنا وأفعالنا الأخلاقية، ومؤسساتنا السياسية، والقانونية، والاقتصادية. والإشكالية الرئيسة للتسامح بهذا المعنى تدور حول التكلفة التي يجب أن نتحملها لكي نتمتع بحقوق معينة ومنظمة، وعلى وجه التحديد، المخاطر التي يجب أن يواجهها المجتمع لأنه منفتح دائمًا على إمكانية تغييره وتعديله، بوساطة أفراد (أو جماعات) يتبنون مجموعة من القيم تختلف عن قيمنا، ومن حقهم مثلنا تمامًا أن يؤدّوا دورًا في تحديد الطريقة التي يتطور بها هذا المجتمع.

أولًا: نظرية سكانلون التعاقدية في سياق الفكر الأخلاقي المعاصر

تتحدد معالم الصيغة التي يقدمها سكانلون من المذهب التعاقدي وفقًا للرؤية التي مؤداها أن جوهر الأخلاق هو عملية التداول الأخلاقي التي تهدف إلى إيجاد تبرير للمبادئ العملية التي ننظم سلوكنا وفقًا لها. وقد عهدت الفلسفة الأخلاقية المعاصرة إلى ثلاثة مذاهب كبرى، للقيام بهذا النوع من التداول الأخلاقي:

1. المذهب التعاقدي ومذهب أخلاق الفضيلة

الأول هو مذهب أخلاق الفضيلة Virtue Ethics الذي أخذ صيغته الواضحة مع أرسطو، وتطور مع التراث المسيحي في العصور الوسطى، وأعيد تقديمه مرة أخرى في الحقبة المعاصرة بوساطة عدد كبير من الفلاسفة، لعل أبرزهم مارثا نوسباوم Martha C. Nussbaum في كتاب **هشاشة الخير** *The Fragility of Goodness*، وألسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre في كتاب **بعد الفضيلة** *After Virtue: A Study in Moral Theory*. وجوهر هذا المذهب هو أن "المشكلة الأولى في فلسفة الأخلاق هي طبيعة الخير الأقصى"[3]، والذي رأى أرسطو Aristotle (384–322ق.م.) قديمًا أنه يكمن في العقل. ومن ثم فإن "نشاط العقل هو الخير الأقصى". وتقوم سعادة الإنسان بهذا المعنى على ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية، ويعتمد تحقيق هذا الغرض على "بصيرة الشخصية الحكيمة" التي تتميز بنوع من الحس الممتاز بما يجب أن يفعله الإنسان.

إن الأخلاق هنا تقوم على مفهومين: الأول هو "الفضيلة"، والثاني هو "الشخصية"؛ ولهذا يجادل ماكنتاير في **بعد الفضيلة**، انطلاقًا من فلسفة أرسطو، بأن "سلطة الفضائل الأخلاقية والقواعد الأخلاقية تكمن في حقيقة أن التعود على هذه الفضائل، والتصرف وفقًا لهذه القواعد، يزودان الإنسان بالقدرة على الانتقال من حالة النقص إلى حالة الكمال، أو الانتقال بالطبيعة البشرية من حالتها غير المهذبة إلى الحالة التي يمكن أن يصبح عليها الإنسان إذا أصبح واعيًا بغاياته"[4].

والانتقاد الرئيس الذي يوجهه سكانلون إلى هذه الوجهة من النظر، هو أنها تجعل من القضية الأخلاقية ميتافيزيقية في جوهرها، في حين أنها "عملية". إن مذهب أخلاق الفضيلة يحاول القيام بنوع من

(3) وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984)، ص 257.

(4) Alasdair Macintyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), p. 53.

التحديد الميتافيزيقي لفكرة الخير الأقصى، ثم يقوم بتبرير أفعالنا الأخلاقية من خلال اتفاقها مع هذا المفهوم. وهكذا فإن السبب الذي يجعل البشر يقبلون تبريرًا ما هو مدى اتفاقه أو اختلافه مع طبيعة الخير. لكن سكانلون يرى أن النقاش الميتافيزيقي حول الخطأ والصواب الأخلاقيين يكون ضروريًا فقط، عندما نريد أن نوضح السبب وراء الأهمية العملية لأحكامنا الأخلاقية، ومن ثم فإن أحكامنا الأخلاقية لا تنبع من الاهتمامات الميتافيزيقية، بل من الاهتمامات العملية.

2. المذهب التعاقدي ومذهب المنفعة

والمذهب الثاني الأوسع انتشارًا والأقوى تأثيرًا في الثقافة الغربية هو مذهب المنفعة Utilitarianism. ويقوم على فكرة أن هناك مستوى جوهريًا من عملية التداول الأخلاقي، نجد عنده أن ازدهار الإنسان ورفاهيته وسعادته هي الهدف من الأخلاق، كما أن المقارنة بين نتائج الأفعال، من حيث مقدار تأثيرها في سعادة الإنسان، هي الأساس الوحيد لتقييم معقولية قبولنا للمبادئ الأخلاقية أو رفضنا لها، أو كما يقول جون ستيورات مل John Stuart Mill (1806–1873): "إن الاعتقاد الذي يقبل أن أساس الأخلاق هو المنفعة، أو مبدأ السعادة العظمى، يذهب إلى أن الأفعال تكون صائبة بما يتناسب مع تحقيقها للسعادة، وتكون خاطئة إذا كانت تنتج نقيض السعادة. وبالسعادة أقصد اللذة، وغياب الألم؛ وبالتعاسة أقصد الألم، والحرمان من اللذة"[5]. وبذلك تكون القاعدة المعيارية، التي نحتكم إليها لتقرير الصواب والخطأ الأخلاقيَّيْن، هي تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من البشر.

بهذه الطريقة، يكون لدينا سبب واحد عام وشامل يمكن أن نلجأ إليه لرفض فعل أخلاقي بعينه: وهو أنه لا يحقق رفاهية الإنسان وخيره، أو لا يحقق للبشر أكبر قدر ممكن من السعادة. لكن سكانلون يرى أن لدينا سببًا قويًّا للاعتراض على مثل هذه المبادئ الأخلاقية؛ لأنها تتحيز بصورة عشوائية لبعض المزاعم في مقابل مزاعم أخرى مماثلة لدى آخرين، ولأنها غير عادلة. يقول سكانلون: "يبدو لي أن أحد مواطن قوة المذهب التعاقدي تتبدى في أنه، في مقابل مذهب المنفعة ووجهات النظر الأخرى التي تجعل من رفاهية وخير الإنسان بمنزلة الفكرة الأخلاقية الجوهرية الوحيدة، يستطيع أن يأخذ في الاعتبار وجهات نظر أخرى مختلفة ومهمة، وذلك في سياق إطار أخلاقي موحد، من دون أن يختزلها جميعًا لفكرة مفردة بعينها"[6].

إن وجهة النظر التعاقدية لا تعطي الجماعية الأخلاقية أو التكتل الأخلاقي الأفضلية؛ لأن ما يقوله المذهب التعاقدي هو أنه، في حال وضَعَ الأشخاص المستفيدون من فعل بعينه أنفسَهم مكان الشخص الذي لن يحقق أي استفادة من هذا الفعل، فسوف يدركون أنه لا يوجد أي أساس حقيقي لتبرير استفادتهم دون الآخرين. فلو افترضنا على سبيل المثال وجود يانصيب معين نختار فيه البعض للمشاركة عشوائيًا مع ترك مجموعة غير مشاركة بلا مبرر، نستطيع الاعتراض على أخلاقية هذا الفعل لأنه غير عادل، على الرغم من استفادة الأغلبية منه، ولأنه لا يوجد سبب يجعلك تستفيد من الفعل

(5) John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001), p. 10.

(6) Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 3rd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 216.

ولا أحصل أنا على الاستفادة نفسها، حتى لو كنت ضمن الأقلية. إن المذهب التعاقدي في هذه الحالة يقول: هناك سبب معقول لرفض أخلاقية هذا الفعل؛ لأنه غير عادل أو متعسف.

3. المذهب التعاقدي والأخلاق الكانطية

أما المذهب الثالث فهو الأخلاق الكانطية، وقد عرض كانط لدراسة المشكلة الخلقية في كتابين متواليين، الأول هو **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** (1785)، والثاني هو **نقد العقل العملي** (1788). في الأول منهما، يناقش كانط صيغة الأمر المطلق، ومعناه أن الأخلاق لا بد من أن تأخذ صيغة الإلزام، كما أنها مطلقة لا تتقيد بحدود العرق أو اللغة أو الدين. وهو لا يعبأ هنا بمذهب المنفعة العامة، كما لا يعبأ بأي نظرية تجعل للأخلاق هدفًا خارجها، بل يروم "ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامة، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أي شيء خارق"[7]. أما الكتاب الثاني، فيناقش فيه كانط سؤال: كيف يكون في الإمكان قيام أخلاق، أعني نظامًا من القوانين الحرة المتمايزة من قوانين الطبيعة، إلى جانب نظام الطبيعة؟ ويخلص كانط إلى أن هذا القانون الأخلاقي لم يأت من خلال التجارب الشخصية، أو ما أسماه أرسطو في مذهبه "البصيرة"، بل إنه فطري فينا، "والخير الوحيد في العالم هو إرادة الخير، وهي الإرادة التي تتبع القانون الأخلاقي، بغض النظر عما يعود علينا من كسب أو خسارة. إذ ليس المهم هو السعادة وإنما هو الواجب"[8]. يقول كانط: "لهذا السبب، مرة أخرى، ليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكنها المذهب الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة"[9]، وقد نسعى لسعادة الآخرين، ولكن بالنسبة إلى أنفسنا يجب أن نسعى للكمال.

وصيغة القاعدة الأخلاقية بهذا المعنى لا بد من أن تتسم بالكلية، ولذلك يحدد كانط الصيغ الثلاث للواجب الأخلاقي، حتى نقف على الأوامر المطلقة التي لا بد لإرادتنا من أن تراعيها في أفعالها، على النحو التالي: أولًا، "اعمل دائمًا بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونًا كليًا للطبيعة"[10]، وثانيًا، "اعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين باعتبارهم غاية لا مجرد وسيلة"[11]. وثالثًا، "اعمل بحيث تكون إرادتك - باعتبارك كائنًا عاقلًا - هي الإرادة المشرعة الكلية"[12]، والقاعدة الأخيرة هي بمنزلة جمع بين القاعدتين السابقتين "لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون الأخلاقي باعتباره هو مشرعه"[13].

(7) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، ص 323

(8) ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط 7 (بيروت: مكتبة المعارف، 1988)، ص 350.

(9) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor (trans.) (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015), p. 104.

(10) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans.), 11th ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), p. 31.

(11) Ibid., p. 38.

(12) Ibid., p. 39.

(13) زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، سلسلة عبقريات فلسفية 1، ط 2 (القاهرة: مكتبة مصر، 1972)، ص 145.

وتتلاقى هذه الصيغة للأخلاق الكانطية مع تعاقدية سكانلون في نقطتين: الأولى، أنها نظرية غير متحيزة أخلاقيًا، بل تحاول فهم المحتوى الأخلاقي من خلال تأمل المبادئ الموضوعية التي يمكن البشرَ أن يتفقوا عليها بصورة تمثل قانونًا كليًا؛ والثانية، أنها تسعى وراء الاتفاق الحر لتفسير مبدأي الحرية والمساواة، وهو ما يتضح في القاعدة الكانطية الثانية.

لكن تعاقدية سكانلون ليست مجرد صيغة أخرى للأخلاق الكانطية، بل تختلف عنها موضوعيًا فيما يتعلق بالإلزام الأخلاقي. إن الأخلاق الكانطية تصل إلى الإلزام الأخلاقي وتكتسب معياريتها من النظر في الشروط الأنطولوجية للموجود العاقل ذاته، لذلك يكمن تبرير القواعد الأخلاقية في عقلانية Rationality الفاعل الأخلاقي، والإنسان يستطيع أن يحدد إذا ما كان سلوكه أخلاقيًا أو غير أخلاقي في ضوء العقل العملي فقط، من دون النظر إلى الرغبات أو المشاعر أو حتى النتائج، إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خُلُقية، بل إن "الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت في صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب"[14]، كما نرى مثلاً في محبة أعدائنا. ويترتب على ذلك أن الإرادة مستقلة ومتجانسة ومسؤولة عما تتخذه من قرارات، ولا تأخذ في اعتبارها أي عوامل أخرى. في حين أن تعاقدية سكانلون تكتسب المعيارية الأخلاقية وتصل إلى الإلزام الأخلاقي من متطلبات التبرير التي نقدمها للآخرين، بأن نفسر لهم كيفية تضمّن الأوجه الأخرى من حياتنا وعلاقاتنا بالآخرين لهذه الفكرة، وتاليًا نوضح لهم أي نوع من الاهتمامات – مثل عواقب الأفعال، أو المشاعر، أو الرغبات – هي عوامل يمكن أخذها في الاعتبار والتعامل معها بوصفها مصادر للإلزام الأخلاقي، ما دامت معقولة Reasonable، ويترتب على ذلك أن الإرادة غير متجانسة وليست مستقلة، لأنها تراعي عوامل أخرى تقع خارج نطاقها.

ويمكننا الآن، وفقًا لما أسلفناه، أن ننتقل لاستخلاص السمات المحددة للمذهب التعاقدي عند سكانلون، أو ما يمكن أن نسميه معادلة المذهب التعاقدي.

ثانيًا: محددات وتساؤلات: معادلة المذهب التعاقدي لدى سكانلون

وفقًا للنسخة التي يتبناها سكانلون من المذهب التعاقدي، فإن الأفق الذي تدور فيه تأملاتنا الأخلاقية هو الأسئلة الثلاثة التالية: ما الذي نعنيه عندما نقول: إن فعلاً ما صائب أو خاطئ أخلاقيًا؟ وما المبرر الذي نقدمه للقيام بهذا الفعل؟ ولماذا نمنح مسألة الصواب والخطأ برمتها هذه الأولوية على بقية القيم؟ والإجابة التي يقدمها سكانلون مفادُها أن العلاقة التي تتعدى الذات وتؤثر في الآخر لا بد لها من قاعدة أو "تعاقد" لتنظيمها، والأسئلة الثلاثة السابقة تتمحور حول كيفية الوصول إلى هذا التعاقد من خلال عملية اتخاذ القرار الأخلاقي Moral Decision Making واختيارنا للمبادئ الأخلاقية المحددة لأفعالنا، أهو اختيار يعبر عن مجرد تفضيل، مثل تفضيلنا لتناول نكهة معينة من المُثلجات، أم أنه اختيار

(14) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 259.

مكافئ مثلاً لما قام به هتلر من سياسات وحشية تجاه اليهود في معسكرات أوشفيتز وداخاو؟ ولماذا نرى أنه ليس من حقنا أن نعترض على الاختيار من النوع الأول، وأن تدخلنا في اختيار شخص ما لنكهة المُثلجات التي يحبها يُعدّ خرقًا لخصوصيته وانتهاكًا لحريته الشخصية، بينما نرى أنه من واجبنا في الحالة الثانية أن نتدخل بكل قوة على المستويين الأخلاقي والسياسي لمنع هذا الفعل وضمان عدم تكراره مرة أخرى؟

والإجابة التي يقدمها سكانلون هي أن اختيارنا لفعلٍ ما يكون خاطئًا من الناحية الأخلاقية، إذا، وفقط إذا، كان المبدأ الذي يسمح بالقيام بهذا الفعل من الممكن أن يعترض عليه، بصورة معقولة، أيّ إنسان يملك الدوافع الملائمة، ويسعى لتنظيم سلوكه وفقًا لمجموعة مشتركة من المبادئ العملية. وباختصار: لا يمكن أي شخص أن يعترض على فعل أقوم به باعتباره لاأخلاقيًا، ما لم يكن لديه أسباب معقولة. ومن الواضح غياب هذه الأسباب في الحالة الأولى، وحضورها بقوة في الحالة الثانية.

ولذلك تأتي صيغة المعادلة التعاقدية لدى سكانلون على النحو التالي: "وفقًا للمذهب التعاقدي، لكي نقرر إذا ما كان من الخطأ القيام بالفعل X في الظروف C، ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا المبادئ الممكنة التي تتحكم في الطريقة التي يمكن الإنسانَ أن يتصرف وفقًا لها في هذه المواقف، وأن نسأل إذا ما كان أي مبدأ يسمح للإنسان بالقيام بالفعل X في هذه الظروف يمكن، لهذا السبب، رفضه بصورة معقولة"[15]. ووفقًا لهذه المعادلة، يكون المبدأ الأخلاقي عبارة عن "استنتاج عام بشأن حالة مجموعات متنوعة من أسباب الفعل"[16]. لذلك يمكن المبادئَ الأخلاقيةَ أن تستبعد مجموعة من الأفعال، من خلال استبعاد الأسباب التي تقوم عليها مشروعية هذه الأفعال، كما أنها تترك أيضًا مساحة واسعة للتفسير والحكم الأخلاقيين. والمذهب التعاقدي على هذا النحو يُعَدّ "نظرية معيارية تقوم بالتركيز على امتحان قواعد ومعايير صواب الأفعال وخطئها، ولا تثقل كاهلها بصورة مباشرة بالاعتبارات الميتافيزيقية واللغوية"[17].

والسؤال المحوري الذي يثيره سكانلون حول هذه الصيغة للمعادلة التعاقدية هو: لماذا نتحدث عن مبادئ لا يستطيع أحد أن يرفض معقوليتها بدلاً من مبادئ لا يستطيع أحد أن يرفض عقلانيتها؟ أو بعبارة أخرى لماذا نستبدل العقلانية Rationality بالمعقولية Reasonableness؟

والإجابة ببساطة، هي أن فكرة العقلانية لا تصلح لعملية التبرير الأخلاقي، أو تبرير رفضنا لمبدأ أخلاقي ما؛ لأنها:

(15) Scanlon, *What We Owe*, p. 195.

(16) Ibid., p. 199.

(17) Kenneth R. Weisshaar, "Scanlon's Contractualism and Its Critics," PhD Dissertation, City University of New York, New York, 2018, p. 3.

• ذات طابع اختزالي ولا تنظر إلا إلى المكون العاقل فقط في الموجود البشري، ولا تأخذ في اعتبارها العوامل الأخرى المؤثرة في عملية التبرير الأخلاقي، مثل الرغبات والمعتقدات والنتائج المرتبطة بالفعل.

• لا يمكن الوصول إلى معنى موحد "للعقلانية" ذاتها، أو كما يقول ماكنتاير: أي عقلانية؟

• لأن هناك مواقف كثيرة نجد فيها أنفسنا مضطرين إلى الاختيار من بين مجموعة من المبادئ، يكون كل منها مفيدًا للبعض، ولكن على حساب البعض الآخر، وفي هذه المواقف، لن نجد إجابة محددة للسؤال حول إذا ما كان في استطاعتنا رفض هذه المبادئ بصورة عقلانية.

أما المعقولية، والتي يراها سكانلون أساسًا لعملية التفكير الأخلاقي بأسرها، فإنها تفترض مسبقًا:

• توافر بنية من المعلومات.

• نطاقًا متنوعًا من الأسباب المرتبطة بعملية التداول الأخلاقي.

• الغرض من الوصول إلى مبادئ لا يستطيع الآخرون رفضها بصورة معقولة، وإذا ما وضعنا هذا الغرض في اعتبارنا، فـ "سوف يكون من غير المعقول أن نتجاهل اهتمامات الآخرين في تحديد المبادئ التي يجب قبولها"[18].

ولتوضيح التمييز السابق بين العقلانية والمعقولية، يقدم لنا سكانلون المثال التالي: لنفترض أننا نتفاوض حول "الحق في المياه" في بلادنا، وأن هناك بالفعل شخصًا يملك قطعة من الأرض توجد فيها أغلب المياه، وهذا الشخص ليس في حاجة إلى أي مساعدة أو تعاون منا، ويستطيع أن يفعل ما يروق له، واختياراته سوف تحدد بصفة كبيرة نتيجة هذه المفاوضات. ولنفترض أيضًا أن هذا الشخص ليس بخيلاً، وأنه من المرجح أن يزود الآخرين بالمياه من الآبار الخاصة به إذا كانوا في حاجة ملحّة إلى ذلك، ولكنه لا يريد أن يناقش مشروعية امتلاكه للمياه ذاتها. في هذا الموقف، لن يكون من غير المعقول أن يقول أحدنا إن كل إنسان يملك الحق، على الأقل، في الحد الأدنى من موارد المياه، وله أن يرفض أي نوع من التوزيع لا يضمن ذلك الحق.

وإذا لجأنا في المثال السابق إلى العقلانية وحدها، فلن يكون في استطاعتنا القيام بأي فعل من شأنه أن يثير غضب مالك الأرض، ويؤدي بنا إلى نتائج أسوأ يتحملها الجميع. ولكننا إذا لجأنا إلى المعقولية، فسوف نضع في اعتبارنا الدوافع والمشاعر والنتائج الخاصة بجميع المشتركين في عملية التفاوض، وسنجد أنه من غير المعقول أن يرفض مالك الأرض طلبنا بالتأسيس لمبدأ يضمن لنا الحد الأدنى من الحق في المياه.

ولكن هل يزودنا المذهب التعاقدي وفقًا للصيغة السابقة بمبادئ أخلاقية نظرية مجردة، على غرار المذهب الكانطي؟ وهل تصلح مبادئه لتقديم تأملات أخلاقية عينية، تفيد في معالجة مواقف بعينها؟

(18) Scanlon, *What We Owe*, p. 192.

يجيب سكانلون عن ذلك بأن المذاهب القائمة على العقلانية تكشف عن قصورها عند اختيار مبدأ من مبادئ متعددة، يعمل كل منها في مصلحة البعض ويحقق منفعته، وفي الوقت نفسه يعمل ضد آخرين وضد مصلحتهم، لأنه في هذه الحالات لن يكون في استطاعتنا الوصول إلى إجابات محددة بصورة مجردة.

إن قواعد الأمر المطلق الكانطية تضعنا، كما يرى سكانلون، أمام معضلة "الجمود الأخلاقي"؛ لأنها يجب أن تكون مجردة عن الحالات العينية، ولا تخضع إلا لمقتضيات الأمر المطلق (المجرد)، ولا تتعامل مع مواقف افتراضية بعينها.

ولننظر مثلاً إلى القاعدة الثانية للأمر المطلق (معاملة البشر بوصفهم غايات وليس مجرد وسائل)، والتي يفترض كانط أنها تعبر عن مبدأ أساسي للأخلاق، يكمن وراء جميع واجباتنا الأخلاقية، وسوف نجد أنها قد تفصح عن قدر من الخطأ. فمن الصحيح أننا يجب أن لا نستغل رفاقنا من البشر ونعاملهم على أنهم وسائل، لكن هذا لا يعني أن القاعدة تنطبق على جميع المواقف العينية، فمثلاً يرى سكانلون أنه ليس من الملائم أن أتهم شخصًا غريبًا بأنه قام باستغلالي، حينما رآني معرّضًا لخطر الغرق، وكان في استطاعته إنقاذي بسهولة باستدعاء خدمة الإنقاذ، ولكنه بدلاً من ذلك استدار مبتعدًا وواصل نزهته على الشاطئ. "ربما يكون قد أساء إلي، ولكنه لم يقم باستغلالي بأي معنى من المعاني الطبيعية لهذه الكلمة"[19].

كما أننا، في المواقف التي نضطر فيها إلى المفاضلة بين شخصين، سوف نكون مضطرين إلى التعامل مع أحدهما بوصفه وسيلة والآخر بوصفه غاية. والمثال الذي يقدمه جان بول سارتر Jean Paul Sartre (1905–1980)، في **الوجودية مذهب إنساني**، يوضح لنا هذه المعضلة الأخلاقية، حيث يناقش حالة شاب مطالب بالاختيار بين أحد موقفين: إما أن يختار الالتحاقَ بالقوات الفرنسية والدفاع عن وطنه مع معرفته بأنه لا يوجد من يرعى أمه في غيابه، أو بقاءَه إلى جوار والدته وتخليه عن الالتحاق بالقوات الفرنسية لكي يثأر لأخيه الذي قُتل على يد الألمان. ولو طبقنا أخلاقيات كانط على حالة هذا الشاب، لقلنا معه "إني إذا بقيت إلى جوار أمي فإني أعاملها وقتئذ كغاية لا وسيلة، لكني في الوقت نفسه أعامل الذين يقاتلون من قومي كوسيلة لا غاية. أما إذا انضممت إلى القوات الفرنسية الحرة، فإني أعامل مواطنيّ على أنهم غاية لا وسيلة، وأعامل أمي في نفس الوقت على أنها وسيلة"[20]. إن القاعدة الكانطية في هذه الحالة تضعنا في موقف غامض وغير محدد، وهذا الغموض عينه هو ما يريد سكانلون تجاوزه عن طريق صياغة المعادلة التعاقدية، وفقًا لمبدأ الرفض المعقول بصورة تتيح لنا ممارسة التأمل الأخلاقي بصورة أكثر عينية، وفي سياق مواقف بعينها، وتراعي جميع الأبعاد (العقلانية والوجدانية والنتائجية)، ليكون في استطاعتنا الوصول إلى مبادئ لا يمكن رفض معقوليتها، وذات طابع عملي يأخذ في الاعتبار الاهتمامات والظروف لجميع المشتركين في عملية التداول الأخلاقي.

(19) Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Peaning, Blame* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), p. 90.

(20) جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة عبد المنعم الحفني (القاهرة: الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، 1964)، ص 29.

إن الهدف من الأخلاق، وفقًا لسكانلون، ليس تراكم الأفعال الخيرة لتحقيق غاية أبعد، مثل تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر كما يرى مذهب المنفعة، ولا أن نحيا وفقًا لقوانين العقل (الأمر المطلق) والقانون الأخلاقي الكامن في أعماقنا كما يرى كانط، بل إن الهدف من الأخلاق وفقًا لنظريته هو أن نصل إلى مجموعة من القواعد المشتركة التي "لا يوجد أي مبرر عقلاني لرفضها"، من أجل خلق عالم مشترك أكثر إنسانية نشعر فيه بالواجب تجاه رفاقنا من البشر.

ولاستكشاف ما يترتب على هذه النظرة إلى طبيعة الأخلاق، وما يرتبط بها من تحديد لعمليات التداول والتبرير واتخاذ القرار الأخلاقي، وما يثار حولها من تساؤلات، سوف ننتقل لإلقاء نظرة أكثر قربًا على الرهانات التي تتضمنها فكرة التسامح وما يترتب عليها من معضلات أخلاقية.

ثالثًا: مفردة التسامح

تتوفر مفردة التسامح، بوصفها تعبيرًا عن موقف أخلاقي Moral Attitude لدى سكانلون، على ثلاثة مكونات: "1. شعور أخلاقي قوي بالرفض تجاه شخص ما و/ أو ممارساته، 2. رغبة في منع الأمور التي لا نوافق عليها أو التدخل فيها، 3. حكم قائم على أسس أخلاقية، بأننا يجب أن لا نتصرف أو نسلك وفقًا لهذه الرغبة في التدخل أو المنع"[21].

ومن الضروري هنا أن يكون السبب في الامتناع عن التدخل في ممارسات الآخرين "أخلاقيًا"، وليس بالأحرى تعبيرًا عن عدم امتلاك القدرة على التدخل، أو لمجرد أن هناك أسبابًا سياسية تحول دون تدخلنا.

إن التسامح بهذا المعنى يتطلب منا قبول غيرنا من البشر والسماح بممارساتهم حتى عندما نختلف معها بشدة، ولذلك يرى سكانلون أن التسامح يعبر عن: "موقف وسط بين القبول الصادق والمعارضة المطلقة"[22]. وهذه الحالة الوسيطة للتسامح هي ما يجعل منه موقفًا ملغزًا؛ فهناك حالات، مثل "القتل"، وعلى الرغم من وجود حدود لما يمكن القيام به لمنعها، فإننا يجب ألّا نقيد أنفسنا باسم التسامح، لأنها، مثلاً، تعبير عن قيم من يرتكبها. وفي حالات أخرى يكون من الأفضل أن نتحكم في شعورنا بكراهية فعل أو شخص معين، بل التخلص من هذا الشعور تمامًا، فمثلاً إذا كانت ممارساتنا مدفوعة بالتحيز العرقي، فإن العلاج الأمثل في هذه الحالة لا يكمن في مجرد التسامح مع من نبغضهم، بل في التخلص من هذه المشاعر كلية والامتناع عن كراهية الآخرين لمجرد انتمائهم انتماءات مغايرة. على هذا، نحن أمام موقفين: موقفنا تجاه أمور يجب عدم التسامح معها مطلقًا، وموقفنا تجاه أمور يجب أن لا نتقبلها ونتسامح معها فقط، بل يجب أن نتخلص من المشاعر التي تجعلنا نبغضها من الأساس.

(21) Angela M. Smith, "The Trouble with Tolerance," in: R. Jay Wallace, Rahul Kumar & Samuel Freeman (eds.), *Reason and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 181.

(22) Thomas M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 187.

وإذا اقتصر الأمر على هاتين الفئتين من الأفعال، فلن تكون هناك مشكلات متعلقة بالتسامح، وسيكون في استطاعتنا تصنيف جميع مواقفنا الأخلاقية على نحوٍ مثالي، بحيث نرى بوضوح أن هناك أمورًا لا ينبغي التسامح معها، وأمورًا أخرى لا بد من أن نزيلَ من أنفسنا الشعور بكراهيتها. لكن ضرورة التسامح وأهميته تأتيان من أن مواقفنا وممارساتنا الأخلاقية لا تندرج في جانبها الأعظم تلقائيًا في إطار هذا التصنيف المثالي، وفي هذه الحالة يصبح التسامح - بوصفه موقفًا وسيطًا - بمنزلة ثاني أفضل اختيار أو طريقة للتعامل مع المواقف التي سيكون من الأفضل ألا نتعامل معها، ولكنها لا تقبل الإقصاء ولا نستطيع تجاوزها. ولذلك "حتى لو كان التسامح هو ثاني أفضل اختيار، فإن تبنّي الموقف المتسامح Tolerant Attitude على نطاق واسع سيكون بمنزلة تفوق كبير على سفك الدماء على أساس طائفي، والذي نسمع عنه كل يوم في مختلف أرجاء كوكبنا. إن وقف هذا العنف لن يكون أمرًا هينًا أو قليل الشأن"[23]. ولذلك نجد أن التسامح في المجتمع الديمقراطي هو: "الممارسة التي نلجأ إليها لحل الصراعات الناتجة من الاختلاف في المعتقدات"[24].

وعلى الرغم من ذلك، لا تزال هناك حالات يسميها سكانلون حالات "التسامح الخالص" Cases of Pure Tolerance، وهي "الحالات التي لا يكون فيها التسامح مجرد حيلة للتعامل مع نقائص الطبيعة البشرية. إنها الحالات التي يكون فيها الصراع والاختلاف المستمران أمرًا متوقعًا، ويكونان أيضًا، على عكس التحيز العرقي، متوافقين مع الاحترام الكامل لمن نختلف معهم. وفي حين لا يتطلب منا احترام بعضنا بعضًا أن نتخلى عن اختلافنا، فإنه يرسم حدودًا لمعالم الطريقة التي يدار بها هذا الصراع"[25].

وتعتمد مقاربة سكانلون على تحليل هذه الحالات من التسامح الخالص، بوصفها نماذج تتيح لنا فهمًا أفضل لفكرة التسامح وما يكتنفها من صعوبات، ليوضح لنا السبب في اعتبار التسامح موقفًا يصعب الحفاظ عليه وممارسته. وللقيام بذلك يتناول سكانلون نموذج التسامح الديني Religious Tolerance، الذي يرى بصورة شخصية أنه من الحالات التي يكون فيها التسامح أمرًا صعبًا، كما أنه يقدم لنا "نموذجًا يعبر عن معظم أنماط تفكيرنا بشأن الأنواع الأخرى من التسامح"[26].

1. نموذج التسامح الديني

لا تنبع مشكلة التسامح الديني بالنسبة إلى سكانلون من الأشخاص غير المهتمين بالدين، بل من الأشخاص المتدينين أصحاب الدوغمائيات. يقول سكانلون: "بالنسبة إلي، وباعتباري شخصًا لا يُعدّ الدين بالنسبة إليه ذا أهمية شخصية، يبدو من السهل بعامةٍ أن أعتنق التسامح الديني. على الأقل عندما يُفهم التسامح في ضوء المبدأ المزدوج المُتضَمن في التعديل الأول في دستور الولايات المتحدة

(23) Ibid., p. 187.

(24) James Bohman, "Reflexive Toleration in a Deliberative Society," in: Catriona McKinnon & Dario Castiglione (eds.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Tolerance* (Manchester: Manchester University Press, 2003), p. 111.

(25) Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, p. 188.

(26) Ibid.

الأميركية: لن يقوم الكونغرس بتشريع أي قانون يتعلق بإنشاء ديانة، أو حظر الممارسة الحرة للدين"[27]. إن هذا المبدأ بالنسبة إلى سكانلون مُلِئ بالفوائد ويخلو من الأضرار ولا يحمل أي تكلفة، ولذلك نجده يقول: "لماذا يمكن أن أرغب في التدخل في الممارسات الدينية للآخرين، شريطة ألا يكون في استطاعتهم فرض هذه الممارسات عليّ؟"[28]. فإذا كان للتسامح الديني ثمن، فإن الآخرين هم من يدفعون هذا الثمن وليس أنا.

إن تصوير الموقف على هذا النحو يجعله يبدو كما لو كان موقفًا يخلو من أي تعارض؛ ومن ثم لا يستدعي وجود قيمة التسامح ذاتها. ترى لماذا، على سبيل المثال، يمكن أن نرغب في توجيه غيرنا من البشر نحو ممارسة ديانة ما، أو في جعل إحدى الديانات "عقيدة رسيمة" لنا جميعًا؟

بالنسبة إلى من يريدون هذه الأمور، يتضمن التسامح الديني قدرًا هائلاً من التضحيات: فإذا كنت أعتقد أنه من المهم جدًّا أن يمارس الجميع العبادة بطريقة صحيحة، "فكيف عساي أن أقبل التسامح إلا بوصفه هدنة صعبة الشروط، تُقبل فقط بديلاً من سفك الدماء المستمر، وحتى على الرغم من ذلك فإنها ضرورة نشعر نحوها بالندم؟ يبدو لي أن التسامح الخالص أمر خارج عن حدود قدراتنا"[29]. هذا هو مبرر وجهة النظر التي ترى أن "الدرس الواضح من حروب الدين، هو أن الديانات المختلفة في حاجة ملحة إلى تسامح بعضها مع بعض"[30]. وفي هذه الحالة، يكون التسامح مجرد اختيار نلجأ إليه مضطرين، لعجزنا عن حسم الصراع بين الديانات المختلفة. ويرفض سكانلون هذه الوجهة من النظر ويراها خاطئة، ويرى أن للتسامح "تكاليف ومخاطر بالنسبة إلينا جميعًا، ولكنه على الرغم من ذلك يعبر عن موقف يوجد من الأسباب ما يجعلنا جميعًا نقدره ونعي قيمته"[31].

والجزء الأول من إجابة سكانلون عن التساؤلات السابقة حول التسامح الديني ذو طبيعة سياسية وقانونية؛ فهو يرى أن التسامح يقتضي منا ألا نحرم الأشخاص الذين يقعون على الجانب الخاطئ من الخلاف من حقوقهم السياسية والقانونية التي يفترض إتاحتها للجميع، مثل التعليم، والسلامة العامة، والرعاية الصحية، وحماية النظام القانوني، ووسائل الترفيه العامة، وحرية التعبير عن الرأي أيضًا. وعلاوة على ذلك، يتطلب الأمر من الدولة ألا تمارس نوعًا من التفضيل لمجموعة على أخرى في توزيع المنافع والفوائد. أما الجزء الثاني من الإجابة، فيرى فيه سكانلون ضرورة أن "نقبل الأشخاص المختلفين عنا بوصفهم مكافئين لنا ومتساوين معنا تمامًا"[32]. وهذا النوع من المساواة التي تتطلبها فكرة التسامح يتجاوز الحقوق القانونية والسياسية. ويمكن صياغة الأمر على النحو التالي: "كل أعضاء

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) Ibid.

(30) Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance," in: David Heyd (ed.), *Tolerance: An Elusive Virtue* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 82.

(31) Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, p. 188.

(32) Ibid., p. 190.

المجتمع يستحقون درجة متساوية من الاهتمام في عملية تحديد ماهية مجتمعنا، كما أنهم يستحقون، مثلنا تمامًا، المشاركة في تحديد الصورة التي سيصبح عليها مجتمعنا في المستقبل"[33].

يرى سكانلون هذه الفكرة غامضة، ويصعب قبولها. من الصعب قبولها لأن الأشخاص المختلفين عنا، والذين يتبنون قيمًا مغايرة لقيمنا، لهم الحق في تحديد شكل المجتمع وما سيصبح عليه في المستقبل، وسيكون ذلك بالطبع على خلاف ما نريد. كما أنها غامضة أيضًا، لأنه ليس ثمة وسيلة يمكننا من خلالها أن نعرف معنى الحقوق "المتكافئة" أو "المتساوية"، أو حتى ما يمكن أن تتضمنه؛ لأن هناك فرقًا كبيرًا بين السياسات الرسمية Formal Politics التي تتمثل في الحقوق القانونية والسياسية التي يمكن تحديدها بالسياسات العامة للتصويت وتولي المناصب والاقتراع السياسي، وبين عالم السياسات غير الرسمية Informal Politics أو الحياة الاجتماعية. والتنافس بين الجماعات الدينية بالمعنى السابق يعدّ مثالاً واضحًا على هذا النوع من السياسات غير الرسمية.

إن البشر في هذه الحالة لا يريدون فقط تقرير بعض السياسات، بل يريدون أيضًا لمعاييرهم وطريقتهم في الحياة أن تنتصر في مجال السياسات غير الرسمية أو الحياة العامة، ويريدون أن يتم الاعتراف بهم بوصفهم ممثلين لهذه المعايير.

يفسر لنا التحليل السابق الكثير من النقاط الغامضة في حياتنا الاجتماعية، مثل إقرار السياسات الديمقراطية في معظم دساتير العالم تقريبًا، مع غيابها في الوقت نفسه عن مجتمعاتنا. والتفسير الذي يقدمه لنا سكانلون لذلك هو أن فكرة الديمقراطية في هذه الحالة توجد فقط على مستوى السياسات الرسمية، ولكنها تغيب عن عالم السياسات غير الرسمية.

على هذا الأساس، يرى سكانلون أن المجتمع المتسامح هو "المجتمع الديمقراطي في سياساته غير الرسمية. إن الديمقراطية بالطبع هي شأن يتعلق بالقوانين والمؤسسات والممارسات السياسية الرسمية، ولكنها أيضًا تتعلق بالموقف من الحياة ورؤيتها ومختلف مجالاتها غير الرسمية. والتسامح من هذا النوع ليس من السهل تقبله، بل إنه أمر مخيف ومحفوف بالمخاطر، ومُلِئ بالصعوبات، حتى فيما يتعلق بموقف الفرد، فضلاً عن موقف المجتمع ككل"[34].

ومن أمثلة هذه الصعوبات محاولات منع "حرية التعبير عن الرأي"، و"فرض الممارسات الأخلاقية بالقوة"؛ إذ نجد أنفسنا في مواجهة من يريدون تطوير مجتمعنا، بحيث يصبح على صورة لا نريدها ولا نوافق عليها. ويرفض سكانلون ما يسمى الاستجابة الليبرالية Liberal Response لهذه المواقف، والتي تتمثل في "إنكار مشروعية أي محاولة لحماية المجتمع من أنواع معينة من التغيير"[35]. والسبب في ذلك هو أننا جميعًا نملك اهتمامًا جوهريًّا وأصيلاً بالكيفية التي تتطور بها العادات والممارسات الاجتماعية. يقول سكانلون موضحًا ذلك: "ربما لا أهتم بما يقرؤه الآخرون أو يستمعون إليه، ولكنني

(33) Ibid.

(34) Ibid., p. 190.

(35) Ibid., p. 191.

أريد لمجتمعي أن يكون مجتمعًا يوجد فيه، على الأقل، عدد كبير من الأشخاص الذين يعرفون ويقدرون نوعية الأدب والموسيقى نفسها التي أعرفها وأقدرها، بحيث تكون هذه الموسيقي متاحة بصفة عامة، ويشترك معي الآخرون في الإحساس بقيمتها"[36].

ووفقًا لهذه الرؤية، يمكننا أن نرى كيفية تعاظم المخاطر المرتبطة بالتسامح الديني، فإذا كنا على استعداد لترك الآخرين يقومون بالممارسات الدينية التي يختارونها، فسوف يكون علينا أن نفكر في سيطرة الدين على الخطاب العام. يقول سكانلون معبرًا عن موقفه من ذلك قائلاً: "إذا كنت على استعداد لترك الآخرين يقومون بالممارسات الدينية التي يختارونها بشرط أن يتركوني حرًّا من الاستمتاع بأي منها، فإنني سأكون تعيسًا جدًا إذا نتج من ذلك، مع مرور الزمن، تحول مجتمعي إلى مجتمع متدين، يؤدي بالدين دورًا كبيرًا في الخطاب العام"[37]. إن ما يخشاه سكانلون في هذه الحالة ليس فرض الدين بالقوة، وحسب، وهو أمر يمكن الجدال حوله في مجال السياسات الرسمية، بل سيطرة الدين الاجتماعية على الشأن الأخلاقي للحياة العامة.

2. قيمة التسامح

تكمن قيمة التسامح The Value of Tolerance، كما يرى سكانلون، في المزايا التي يتيحها لنا الموقف المتسامح؛ فعلى الرغم من الاختلاف، يحافظ الموقف المتسامح على رؤيتنا لرفاقنا من المواطنين بوصفهم أعضاء كاملين في المجتمع مثلنا تمامًا، يستحقون التمتع بحماية القانون، وأن يحيوا كما يختارون. وإضافة إلى ذلك، فإنه "لا طريقتي في الحياة، ولا طريقتهم تمثل طريقة المجتمع في الحياة بصورة فريدة من نوعها. بل إنهما بالأحرى ليستا سوى طريقتين من بين عدد كبير من الطرائق المتنوعة التي يمكن أن يتضمنها مجتمعنا، والتي يتمتع كل منها بالحق في أن يُعَبَّر في الحياة بوصفها أحد الأنماط التي يمكن أن يتبناها الآخرون في العيش"[38].

أما الموقف غير المتسامح فإنه ينكر ذلك؛ إذ يزعم المتعصبون أن للقيم التي يعتنقونها في الحياة مكانة خاصة. وبالنسبة إلى من يعيشون وفقًا لقيم مختلفة: "على سبيل المثال الأتراك في ألمانيا أو المسلمون في الهند [...] فإنهم ليسوا أعضاء كاملي الأهلية في المجتمع، كما يزعم الشخص المتعصب أن له الحق في قمع هذه الأنماط المختلفة في الحياة باسم حماية المجتمع وقيمه"[39].

والسبب الأول لتفضيل الموقف المتسامح، وفقًا للتحليل السابق، هو أنه يتيح لنا علاقة أكثر قبولاً وأكثر جاذبية بين الجماعات المتعارضة في المجتمع؛ لأن أي مجتمع، مهما كان متجانسًا، لا بد من أن يضم أناسًا مختلفين بشأن الطريقة التي يعيشون بها، وبشأن الصورة التي يرغبون فيها لمجتمعهم. ويرى سكانلون بعامةٍ أنه في أي مجتمع لا بد من وجود خلافات على مدار الزمن، وهي خلافات جادة

(36) Ibid.

(37) Ibid.

(38) Ibid., p. 192.

(39) Ibid.

وقوية بشأن طبيعة المجتمع ذاته، وأهدافه وأساليب الحياة فيه. وما يقدمه التسامح في هذا السياق هو "الإقرار بوجود نوع من العضوية العامة المشتركة Common Membership في المجتمع على مستوى أكثر عمقًا من هذه الخلافات، وهو إقرار بأن للآخرين حقًا مماثلاً في تعريف المجتمع مثلنا تمامًا"[40]. ومن دون هذا الإقرار، فإننا لسنا سوى جماعات متنازعة على نطاق للسيطرة. ومما يزيد من حدة هذا النزاع أننا، لأسباب شخصية وتاريخية، نرى هذا الفضاء المُتنازع عليه بوصفه من حقنا نحن فقط.

والسبب الثاني لتفضيل الموقف المتسامح هو الاختلاف الذي يضفيه التسامح على علاقتنا بالمقربين منا. والمثال الذي يناقشه سكانلون هو علاقة المرء بأطفاله: "إن أبنائي هم أعضاء كاملون في مجتمعنا مثلي تمامًا. وما يتعلمه المرء من كونه أبًا هو أنه، على الرغم من ذلك، لا يوجد ما يضمن أنهم سوف يرغبون في المجتمع نفسه الذي أرغب فيه"[41]. واللاتسامح في هذه الحالة معناه أن حقهم في الحياة، كما يختارون، مشروط باتفاقهم معي على "الطريقة الصحيحة للحياة". وإذا كنت أعتقد أن من يختلفون معي في الرأي لا يجب أن يتمتعوا مثلي بالحق في صياغة أعراف المجتمع الذي أعيش فيه، فإن هذا ينسحب على أبنائي أيضًا. إن الحجتين السابقتين تدعمان الموقف المتسامح انطلاقًا من حقيقة أن "رفض التسامح يمكن أن يؤدي إلى نوع من اغتراب الإنسان عن رفاقه من المواطنين"[42].

ويلخص لنا سكانلون موقفه موضحًا أنه يؤمن بالتسامح على الرغم من مخاطره، وأنه على وعي بأن الموقف المتسامح بهذه الصورة يصعب التمسك به؛ لأنه "موقف لا يمكن أن نعطيه محتوى، إلا من خلال التحديد الدقيق لحقوق المواطنين، باعتبارهم مشاركين في السياسات الرسمية وغير الرسمية. وأي نظام من هذا النوع من شأنه أن يكون تقليديًا وغير محدد، ولا بد من أن يتعرض لهجوم متكرر. وللمحافظة على هذا النظام وتفسيره، نحن في حاجة إلى موقف متسامح أوسع نطاقًا وأكثر ملاءمة، وهو موقف يصعب الحفاظ عليه في حد ذاته"[43].

إن التسامح بهذا المعنى محفوف بالمخاطر ومليء بالصعوبات والمفارقات. وستكون مقاربتنا النقدية لبنية قيمة التسامح ولهذه المخاطر والصعوبات هي موضوع خطوتنا المنهجية التالية.

رابعًا: رؤية نقدية لمقاربة سكانلون لمفردة التسامح

1. تقييم نقدي لصيغة المعادلة التعاقدية (محدودية المذهب التعاقدي)

يقيم سكانلون صياغته للمعادلة التعاقدية، كما سبق أن رأينا، على أساس من معيار الرفض المعقول؛ وهو ما يكشف عن محدودية المذهب الأخلاقي لديه، على الرغم من الطابع الكلي لمقاربته. هذه المحدودية يكشف عنها سؤال: هل يمكن أن نقدم رفضًا معقولاً لأحد المبادئ استنادًا إلى أسباب

(40) Ibid., p. 193.

(41) Ibid.

(42) Ibid., p. 194.

(43) Ibid., p. 201.

"غير شخصية"؟ فهل يمكن، مثلاً، وفقًا لهذا المبدأ، أن نعترض على محاولة تدمير غابات الأمازون المطيرة، انطلاقًا من كونها ذات قيمة وينبغي الحفاظ عليها؟

الرد الذي يقدمه سكانلون هو أن المذهب التعاقدي يصف مجالاً واحدًا وحسب من الأفكار الأخلاقية: وهو الجانب المتعلق بالمتطلبات التي يدين بها بعضُنا لبعض. وعلى هذا الأساس، فإن مبررات رفضنا لمبدأ أخلاقي ما "تمثل فئة من القيم، أو من القواعد الأخلاقية بالمعنى العام، تتطابق مع صيغة محددة لما يدين به بعضنا لبعض"[44]. وهي ليست مبررات غير شخصية Impersonal. ففي أي وقت نقوم فيه بتطبيق المعادلة التعاقدية، يكون الأمر متعلقًا بأشخاص محددين ولا يكون متعلقًا أبدًا بفكرة مجردة، ولذلك فالأسباب والمبررات التي نضعها في اعتبارنا لا تكون أبدًا "غير شخصية".

وليس معنى ذلك أن سكانلون يرى أن هذا هو النوع الوحيد من التأمل الأخلاقي المتاح أمامنا، بل معناه أن المذهب التعاقدي لا يهتم إلا بما يدين به بعضنا لبعض، أي ما ندين به لغيرنا من البشر، وأن تعاقدية سكانلون "محدودة وعينية للغاية"، بصورة تمنع تضمنها لأي مبدأ مجرد للأخلاق باستثناء المعادلة التعاقدية وما تتضمنه من تطبيقات.

يتضح لنا مظهر آخر لهذه المحدودية، عندما ندرك أن المذهب التعاقدي لدى سكانلون يتضمن نوعًا من التحيز النوعي Speciesism، ولا يترك للتداول الأخلاقي حول البيئة، أو الحقوق الأخلاقية للحيوان، مساحة. وبهذه الطريقة يظل فضاء التبرير الأخلاقي "غير الشخصي"، وفقًا لسكانلون، مسكوتًا عنه. وحتى إذا افترضنا مع سكانلون أن المذهب التعاقدي لا يعالج سوى نطاق محدد من التأملات الأخلاقية، وأن ثمة منظورات أخلاقية متنوعة تتقاسم فيما بينها عالم القيمة الأخلاقية، فهل يمكن أن تتكامل هذه المنظورات؟

2. مفارقات نقدية في تاريخ التسامح

أ. جون لوك

لم تخل فكرة التسامح على مدار تاريخها الحديث من العديد من المفارقات، ولعل أبرزها وأكثرها وضوحًا موقف الفيلسوف الإنكليزي جون لوك John Locke (1632–1704) في عمله الكلاسيكي **رسالة في التسامح** *A Letter Concerning Toleration* (1689)، الذي قدم فيه رؤيته للتسامح الديني مؤداها أنه يجب عدم فرض الدين بالقوة، لأن: 1. خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني، والله لم يفوض إليه ذلك، 2. خلاص النفوس أمر نفسي داخلي، فإنه لا يتعلق بسلطة خارجية سياسية. والدين ينشد إقناعًا داخليًا، أما السلطة الحاكمة فهي سلطة خارجية، 3. وحتى إذا تدخلت الدولة لإجبار الإنسان على ديانة معينة، فإنها لن تضمن له دخول الجنة.

ولكن لوك في نهاية رسالته رأى أن هناك ثلاث حالات يمكن أن يكون الحاكم المدني فيها غير متسامح

(44) Scanlon, *What We Owe*, p. 222.

وهي: 1. الآراء المضادة للمجتمع الإنساني، 2. من ينتزعون حقًا لطائفتهم ويغلفونه بكلمات خادعة مثل "الحق في الدفاع عن الإيمان ضد الهراطقة"، وهو ما يعني أن أي شخص يخالف إيمانهم مهرطق، 3. من ينكر وجود الله.

وكان مبرر لوك في الحالة الثالثة هو أن "الوعد والعهد والقسم، من حيث هي روابط المجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفكك جميع الأشياء"[45]. وهو ما يضعنا أمام قرار أخلاقي صعب عند التفكير في "الحق في الاعتقاد"، و"الحق في التعبير عن الرأي". وهي أمور رأينا لدى سكانلون أنها تمثل شروطًا مسبقة للتسامح.

ب. فولتير

وتتمثل المفارقة التي يجسدها فرانسوا ماري آروويه François–Marie Arouet (فولتير Voltaire) (1694–1778) في أن من يؤمنون بالتسامح ليسوا في حاجة إليه، ومن يمارسون التعصب هم في حاجة ملحّة إلى التسامح. فمن يقبلون التسامح من أصحاب المقاربات الأخلاقية المعقولة، والمتحررين من الموقف الدوغمائي مثل فولتير أو سكانلون، هم الأكثر استعدادًا لقبوله والدفاع عنه وتجاوز صعوباته، في حين أن أعداء التسامح غالبًا ما يكون إخفاق تداولاتهم الأخلاقية وما يخوضونه من صراعات اجتماعية ناجمًا عن غياب التسامح. ويمكننا أن نرى ذلك بوضوح في المقابلة بين موقف كل من فولتير، والكاثوليك والبروتستانت في فرنسا في القرن الثامن عشر من قضية جان كالاس[46]. ففولتير (صاحب الموقف اللادوغمائي من الدين) لا توجد لديه صعوبة في الالتزام بالتسامح والدفاع عنه على الرغم من عدم حاجته إلى ذلك، ونجده يقوم بالدفاع عن كالاس وتبرئته حتى بعد وفاته. وفي المقابل كان أصحاب الموقف الدوغمائي من الكاثوليك والبروتستانت رافضين للتسامح – على الرغم من أنه يمثل ضرورة أخلاقية لإنهاء الصراعات الدينية بين المذهبين – ومصرين على تحميل كالاس ثمن تعصب العصور الوسطى، ومعاملته كما لو كان يملك مواطنة منقوصة أو معيبة، لا لشيء إلا لانتمائه المذهبي.

ج. فرويد

يضعنا تحليل سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939) للبنية الغريزية للإنسان أمام مفارقة وصعوبة أخرى، تتمثل في أن التسامح يأتي على النقيض من التكوين الغريزي للإنسان، وهو ما يتطلب قدرًا من العقلانية في مواجهة الغريزة، وتغليب للثقافة على الطبيعة، لكي يكون في استطاعتنا تبني

(45) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة 28 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 57.

(46) جان كالاس Jean Calas (1698–1762) هو تاجر فرنسي من مدينة تولوز، ينتمي إلى طائفة الهيغونوت البروتستانتية، وقد اتهم بقتل ابنه بعد أن أُشيع أن هذا الابن كان يرغب في اعتناق المذهب الكاثوليكي، وقد أجريت له محاكمة صورية معيبة تعرض خلالها للتعذيب البشع، وظل مصرًا على براءته حتى مات وألقيت جثته في النار. وقد خاض فولتير بعد وفاة كالاس معركة شجاعة لإثبات براءته، وقد كان نجاح فولتير في ذلك بمنزلة رمزٍ لإدانة التعصب الديني، وانتصارٍ لقيمة التسامح.

الموقف المتسامح في سلوكنا الأخلاقي. وهذه الرؤية نجدها في كتاب **قلق في الحضارة**، حيث يذهب فرويد إلى أن غرائز الإنسان بنوعيها، الأيروس أو غرائز الحياة والثاناتوس أو غرائز العنف والتدمير، تتحكم فيهما الحضارة. لأن "الحب يحارب من جهة أولى مصالح الحضارة، وهذه بدورها تتهدد، من جهة ثانية، بتقييدات مؤلمة"[47]، وهو ما يتحول إلى توسيع لدائرة الثقافة وتضييق لدائرة الحياة الجنسية بغرض استغلال الطاقة الغريزية للإنسان في بناء الحضارة. فالحضارة الإنسانية قوامها أيروس وأنانية، أو ضرورة وعمل لازمان لإتاحة الإمكانية لعدد كبير من البشر أن يبقوا في ظل حياة مشتركة.

أما بالنسبة إلى غريزة العدوان، فيرى فرويد أن الإنسان ينزع إلى "تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله دون تعويض، وإلى استعماله جنسيًا دون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب للإنسان"[48]. وهذا المكون الغريزي بداخلنا هو العامل الرئيس للخلل في علاقتنا بقريبنا، وهو الذي يفرض على الحضارة جهودًا وأعباء فائقة. ولذلك يرى فرويد أن "على الحضارة أن تجند كل ما في متناولها كي تحد من العدوانية البشرية، وكي تقلص تظاهراتها عن طريق استجابات نفسية ذات طابع خلقي"[49]. مثل تبني الموقف المتسامح.

ويخلص فرويد بذلك إلى أن الحضارة قد نشأت في الأساس من أجل سعادة الإنسان أو تلبية غرائزه، ولكنّ استمرارَ هذه الحضارة وبقاءَها يعتمدان على كبت هذه الغرائز بنوعيها، ومن ثم تصبح الاستجابات النفسية ذات الطابع الأخلاقي، مثل التسامح، ذات طابع ضد-غريزي؛ ما يقتضي منا أن نقوم بتغليب العقل على الغريزة، ومتطلبات الثقافة على متطلبات الطبيعة، من أجل الاحتفاظ بالموقف الأخلاقي المتسامح.

3. صعوبات التسامح لدى سكانلون

أ. التسامح والاستعلاء الأخلاقي

في تعريفه للتسامح يشير سكانلون إلى "السماح" Permission للآخرين بالتعبير عن آرائهم وممارساتهم، وهو ما يفترض مسبقًا نوعًا من السلطة المشروعة لمن يَسمح على "من يُسمح لهم". والتعريف على هذا النحو يتضمن نوعًا من الاستعلاء الأخلاقي، في حين أن سكانلون نفسه، كما سبق أن رأينا، يرى ضرورة أن نقبل الأشخاص المختلفين عنا بوصفهم مكافئين لنا ومتساوين معنا تمامًا. وربما كان من الأفضل لسكانلون أن يقارب التسامح بوصفه "فضيلة" يمكن التداول الأخلاقي حولها بصورة تنطوي على المساواة بين أعضاء المجتمع، أو استبدال مفردة التسامح ذاتها بأخرى بديلة مثل مفردة "التعايش السلمي".

لكن صعوبة ذلك تكمن في أنه، على الرغم من أن نظرتنا إلى التسامح على أنه فضيلة تسمح لنا بمقاربة

(47) سيجموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 4 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996)، ص 60.

(48) المرجع نفسه، ص 72.

(49) المرجع نفسه، ص 73.

الاختلاف الاجتماعي من دون استعلاء، فإنها تفترض صورة مثالية جدًا لمقاربة الاختلاف الاجتماعي؛ لأن وجود الطبقات والاختلافات الاجتماعية وحقيقة اللامساواة بين البشر تجعلنا أقرب إلى التسامح بوصفه "موقفًا"، حيث يرى البعض أنفسهم أكثر تفوقًا ويعاملون الآخرين بنوع من الإقصاء، والوصاية الأخلاقية، والاستعلاء.

ب. سهولة الوعي باللاتسامح لدى الآخرين، وصعوبة رؤيته في أنفسنا

يشير سكانلون نفسه إلى أنه من السهل جدًا رؤية التعصب في سلوك الآخرين، ومع هذا فمن الصعب جدًا رؤيته في أنفسنا. ولنتأمل مثلاً موقف سكانلون نفسه من الجدل المثار في الولايات المتحدة في مطلع القرن الحادي والعشرين من تدريس التطور وعلم الخَلْق في المدارس العامة ومن مقترحات تعديل الدستور الأميركي، إذا تطلب الأمر، للسماح بالصلاة في المدارس العامة. فسكانلون يذهب إلى أنه يجب ألا يجري تقديم المذاهب الدينية والنظريات العلمية باعتبارها بدائل، ويرى أن ذلك لا يعدّ نوعًا من التعصب. ولكنه في الوقت نفسه يقر بأنه يشعر بنوع الحماسة المتحيزة وبنوع من التفوق على الأشخاص المختلفين معه في الرأي في هذه الحالات. ويرى أن التسامح في بعض هذه الحالات قد يكون مكلفًا، يقول سكانلون: "في حالة تدريس العلم، هناك تكلفة، تمامًا مثل حالة الصلاة في المدارس. ولكنني أيضًا أميل إلى تأييد نزع شعار 'في الرب نثق' عن عملتنا، وإلى تأييد عدم مواصلة ممارسة الصلاة في الأحداث العامة"[50].

والغرض من طرح هذه الأمثلة هو توضيح أن مقابلتنا للتعصب بتعصب مضاد تكشف عن صعوبة ملاحظة ما يكمن في قرارة أنفسنا من موقف مُلِئ بالمفارقات فيما يتعلق بقيمة التسامح. وفي حالة سكانلون، نجد أن المبرر الأخلاقي وراء ذلك هو أن رؤيته السابقة، كما يقول سكانلون: "تروق لي هذه التغيرات لأنها تجعل من الدولة أكثر علمانية، ومن ثم أكثر توافقًا مع رؤيتي للمجتمع"[51]. وتتوافق هذه الرؤية أيضًا مع حيادية الدولة تجاه الدين وفقًا لمبادئ الدستور الأميركي. أما معارضو هذه الرؤية، فإنهم يرون أن هذين السببين غير محايدين، وأن رؤية سكانلون لا تستبعد، وحسب، محاباة الدين، ولكنها أيضًا تتحيز إلى الرؤية العلمانية في مقابله، وهو اعتراض لا يرى سكانلون أنه يخلو من الصحة.

ج. معضلة الدفاع عن التسامح

وإذا انتقلنا إلى معالجة سؤال: هل من حق الدولة فرض مذهب ما بالقوة؟ وليكن هذا المذهب هو التسامح ذاته، سنجد أن الدفاع عن التسامح يمثل صعوبة أخرى، فإما أن نقبل فرض هذا المذهب (التسامح) بالقوة، وإذًا يصبح من المقبول فرض أي مذهب بالقوة، أو نرفض ذلك فيصبح التسامح مجرد قيمة جوفاء يتبناها البعض بصورة اختيارية في مجال السياسات غير الرسمية، ولكنها لا تجد أي

(50) Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, p. 196.

(51) Ibid.

تطبيق في السياسات الرسمية للدولة.

تثير هذه الإشكالية ثلاثة تساؤلات حول فلسفة سكانلون الأخلاقية في مقاربتها لفكرة التسامح. الأول: هل من التعصب أن نفرض التسامح في مجال السلوك أو الفعل، وأن نمنع المتعصبين من التصرف وفقًا لمعتقداتهم؟ والإجابة التي نجدها في فلسفة سكانلون هي: قطعًا لا، لأن حماية المضطهدين تتضمن إقرار هذا الحق، كما أن المطلب الذي يجب التسامح معه لا ينبغي أن يكون مطلبًا يكفل للمرء أن ينفذ كل ما يؤمن به بالضرورة (فمثلاً قد يكون لديّ مطلب أن أفرض وصايتي الأخلاقية على الآخرين، لأنني أزعم امتلاك نوع من الأفضلية الأخلاقية التي تكفلها لي معتقداتي).

والثاني: هل من التعصب أن نتبنى التسامح، بوصفه مذهبًا رسميًا، فنقول مثلاً إن الشعار الملائم للعملة الأميركية هو "في التسامح نثق"؟ وهل من التعصب أن نقوم بتعليم التسامح في مدارس الدولة ونروّجه في الحملات الدعائية التي تمولها الدولة؟ والإجابة هنا أيضًا: قطعًا لا. فطبيعة التسامح التي سبق لنا تحليلها تعني أن الدفاع عن التسامح لا يحرم أحدًا من حقوقه المشروعة في المجتمع، بل إن هذا الموقف يضمن للجميع حقوقًا متكافئة.

والثالث، وهو الأهم: هل يتعارض التسامح مع حرمان المتعصبين من حرية التعبير عن الرأي؟ يبدو هنا أننا نحرم مجموعة ما من حقٍ نمنحه للآخرين. وهذا في حد ذاته نوع من التعصب. وموقف سكانلون هنا يشبه إلى حد بعيد موقف كارل بوبر من التناقض الكامن في بنية قيمة التسامح ذاتها، بحيث يرى أن المتعصبين يتنازلون عن مكانتهم الأخلاقية لأنهم يزعمون اللامساواة والتفوق على الآخرين. فإذا رأت مجموعة ما، على سبيل المثال، أنني يجب أن أغادر وطني أو أُمحَى من الوجود، تُرَى كيف يمكنني أن أتسامح مع هذا الأمر باعتباره مجرد وجهة نظر واحدة ضمن عديد من وجهات النظر المتساوية والمتكافئة التي يجب احترامها، سواء في المجال الرسمي أو غير الرسمي من السياسات؟ وخلاصة القول: إن من ينكرون قيمة التسامح ولا يؤمنون بها لا يستحقون التمتع بما تكفله من مزايا.

د. التسامح والحجة الشخصية

في سياق تحليله لآراء فولتير، يشير سكانلون إلى العلاقة بين التسامح وما نعبر عنه من آراء وأفكار من ناحية، والعلاقة بين التسامح والأشخاص الذين يعتنقون هذه الآراء والأفكار من ناحية أخرى. ولكي يكون للتسامح معنى، لا بد من الالتفات إلى هذا التمييز بين موقف المرء من الآراء والأفكار التي يعتنقها معارضوه، وموقف المرء من هؤلاء المعارضين أنفسهم؛ لأن الخلط بينهما يوقعنا فيما يسمّى مغالطة الحجة الشخصية Argumentum ad hominem، وتعني "أن يعمد المغالط إلى الطعن في شخص القائل بدلاً من تفنيد قوله"[52]. ونقع في هذه المغالطة، حينما نقوم بمهاجمة شخص من يعارضنا، بدلاً من مهاجمة حجته وتفنيدها. وفي المجال السياسي، تتمثل هذه الإشكالية في ضرورة التمييز بين رؤية معارضينا وما تحمله من أفكار أيًّا كانت طبيعتها، وبين حقهم (بوصفهم مواطنين،

(52) عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 69.

وليس مجرد متبنين لهذه الوجهات من النظر) في الاستماع إليهم والتعبير عن رأيهم.

ويعبر فولتير عن ذلك - وفقًا لسكانلون - في عبارته الشهيرة[53]: "قد أختلف مع ما تقوله، ولكني سوف أدافع حتى الموت عن حقك في قوله"[54]. والمغزى من عبارة فولتير بحسب سكانلون هو أن هناك موقفًا تجاه الآخرين يعدّ بمنزلة مطلب ضروري للتسامح، وأن هذا الموقف يجب أن يُفهم في ضوء أشكال من الحماية وأنواع محددة من الحقوق.

هـ. قيمة واحدة وأطر مفاهيمية متنوعة

على الرغم من أن هناك احتياجًا ضروريًّا إلى نوع من الحقوق اللازمة للحفاظ على الموقف المتسامح، فإن قيمة التسامح لا يمكن أن تتطابق مع إطار مفاهيمي Conceptual Frame واحد من الحقوق، أو بعبارة أخرى: التسامح لا يتماهى مع مجموعة واحدة وحسب من الحقوق، بل يمكن أن يتماهى مع مجموعات متنوعة، قد يصل تنوعها إلى درجة التناقض. فعلى سبيل المثال، يشير فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama في تحليله للخطاب الحقوقي في الولايات المتحدة إلى التعارض بين الإطار المفاهيمي للخطاب الحقوقي اليميني ونظيره اليساري؛ ففي الأول منهما يُنظر إلى البشر في ضوء إطار مفاهيمي يرى أنهم غير متساوين بطبيعتهم، وأن مشكلة المجتمع الأميركي هي أنه يسعى للوصول إلى المساواة والاعتراف المتكافئ بين أناس غير متساوين بطبيعتهم، أما الثاني فيرى أن البشر متساوون بطبيعتهم، ومشكلة المجتمع الأميركي الديمقراطي الليبرالي هي أنه لا يعترف بهذه المساواة بل يرى أنها ناجمة عن الطبيعة البشرية ذاتها. وينعكس ذلك بصفة مباشرة على الحقوق التي يطالب بها اليساريون والتي تصل إلى حد التناقض. يقول فوكوياما: "إن معظم الديمقراطيات الليبرالية قد شهدت خلال الجيل الماضي انتشارًا عظيمًا لحقوق جديدة. فالكثير من الديمقراطيات لم يعد يكتفي بمجرد حماية الحياة والحرية والملكية، وإنما لجأ أيضًا إلى تعريف الحق في الحياة الخاصة، والسفر، والعمل، والراحة، والاختيار الجنسي، والطفولة [...] إلى آخره. وبديهي أن الكثير من هذه الحقوق غامضة في مضمونها الاجتماعي، ويتناقض بعضها مع بعض"[55]. ولننظر مثلاً إلى الموقف المتسامح تجاه بعض من هذه الحقوق المتناقضة، فهل نتبنى الموقف المتسامح مع الحق في الحياة والحفاظ عليها، أو مع الحق في الإجهاض؟ هل نقيم رؤيتنا على التسامح على أساس من الاعتقاد بالمساواة بين البشر، أو على أساس من الاعتقاد بأنهم بطبيعتهم غير متساوين؟

و. معضلة الاختيار بين قيمة التسامح وقيمة الحقيقة

يضعنا التسامح أمام معضلة أخرى، هي أن مزاعم معارضينا، والتي يمكن أن تمثل تهديدًا لنا وللجماعة

(53) لم يذكر فولتير هذه العبارة في متن أحد نصوصه المكتوبة، ولكنها تنسب إليه من خلال سيرته الذاتية التي قامت بتأليفها الكاتبة الإنكليزية بياتريس إيفلين هول Beatrice Evelyn Hall بعنوان **أصدقاء فولتير**، عام 1906.

(54) Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, p. 197.

(55) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 258.

التي ننتمي إليها، قد تثير بداخلنا رغبة في الرد والمواجهة، وقد تصل بنا هذه الرغبة إلى الدفاع عن قيمنا ونمط حياتنا ورؤيتنا للعالم، وتحدي القواعد السائدة للتسامح بصورة تتعارض مع قيمة الحقيقة ذاتها.

فمثلاً في الجامعات الأميركية في السبعينيات، ظهرت موجة كبيرة من المظاهرات التي تطالب بإلغاء أي خطاب صادر عن الباحثين في مجال معامل الذكاء، والذين دارت تجاربهم وأبحاثهم العلمية حول معدلات الذكاء واختلافها بين الأشخاص الذين ينتمون إلى أعراق مختلفة، من أمثال ريتشارد هيرنشتاين Richard Herrnstein (1930–1994)، ووليام شوكلي William Shockley (1910–1989). وكان المبرر وراء ذلك هو زعمهم أن السماح لهؤلاء الباحثين بالحديث والتعبير عن الرأي ساعد في انتشار أفكارهم، وتاليًا ساعد في الترويج لسياسات تعليمية ضارة بالنسبة إلى أطفال الأقليات. يبدو الأمر في ظاهره غير عقلاني، وقد أدّى بالفعل إلى نتائج متناقضة، بحيث اهتم جمهور كبير (غير معنيٍّ بالمشكلة) بآراء هؤلاء الباحثين. وكان رد الفعل دراميًا والتغطية الإعلامية واسعة النطاق؛ لأن القضية كانت بمنزلة تحدٍّ للحق في التعبير عن الرأي وأيضًا للحريات المدنية، "وسواء كان هذا التحدي لحقيقة ربما تكون ذات أساس علمي، وللقواعد السائدة للتسامح، يحمل أي معنى من الناحية النظرية أو لا، فإنه كان يحمل قدرًا كبيرًا من المعقولية باعتباره استراتيجية سياسية"[56]. وكان المجتمع الأميركي في هذا الموقف مضطرًا إلى المفاضلة بين قيمة التسامح وقيمة الحقيقة.

ز. التسامح والجمود السياسي

يؤدي التسامح، وفقًا للصورة التي يقدمها سكانلون، إلى نوع من الجمود السياسي Political Gridlock؛ فإذا تخيلنا أن هناك أقلية عرقية ما تطالب بنوع من الحماية من خطاب الكراهية، فسنجد أنه بمجرد حصولها على الحماية اللازمة، سوف يصبح من الصعب جدًا بالنسبة إلى أعضاء هذه الجماعة ألا يدعموا هذا المطلب. ولكن هذا يؤدي إلى نوع من الجمود السياسي؛ وهو نوع من الجمود تصبح فيه فكرة التسامح قوة دافعة هائلة لكلا الجانبين. فمن ناحية الجماعة التي تتعرض لخطاب الكراهية وتحتاج إلى الحماية، يتمثل الجمود في رغبة قوية لحماية الجماعة التي "يُحتمل" إقصاؤها. ومن ناحية الجماعة التي تتبنى ما يسمّى خطاب الكراهية بصفته نوعًا من حرية التعبير عن الرأي، يتمثل الجمود في محاولة الدفاع عن نظام للتسامح معمول به بالفعل.

وباختصار، فإن مطالبة الجماعة المضطهدة بتعديل قيمة التسامح وتطويرها سوف تؤدي إلى تبني هذا التطوير والتمسك به إذا تحقق؛ وهو ما يعد نوعًا من الجمود السياسي. وستجد الجماعة المعارضة المعبرة عن خطاب الكراهية ملاذًا آمنًا لها في الدفاع عن صورة التسامح القديمة التي تعبر عن مصالحها، وتقدم مبررًا مشروعًا لتعبيرها عن آرائها، وهو ما يُعد نوعًا آخر من الجمود السياسي.

يعلق سكانلون على الموقف الإشكالي السابق قائلاً: "حقًا لا يوجد لديَّ حل لهذه المشكلة. وجزء

(56) Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, p. 199.

من وجهة نظري هو أن طبيعة التسامح تجعل هذه المشكلة أمرًا لا يمكن تجنبه"[57]، وهو ما يدلنا على أمرين: الأول هو وجود علاقة خفية بين طبيعة قيمة التسامح من الناحية النظرية، وتحولها على مستوى الممارسة العملية إلى نوع من الجمود السياسي في الحالات التي يجري فيها الانتقال من نظام قديم معمول به للتسامح، إلى نظام جديد يمثل انتصارًا للأقليات والجماعات المُعرّضة لخطاب الكراهية. والثاني هو أن صيغة المعادلة التعاقدية لدى سكانلون تعاني نوعًا من القصور في قدرتها على تجاوز الطبيعة الإشكالية لهذه العلاقة.

ح. معضلة التسامح والانفتاح العقلي

لكن المعضلة الكبرى في مقاربة سكانلون لمفردة التسامح، وفقًا لصيغة المعادلة التعاقدية، هي أن قيمة التسامح في هذه الحالة تقوم بديلاً من "الانفتاح العقلي Open–Mindedness"، وكأننا في صياغتنا لمعايير السلوك وأسلوب الحياة الأمثل للمجتمع، ورؤيتنا لأنفسنا وللعالم الإنساني، أمام اختيار بين التسامح الأخلاقي – وفقًا لمفردات المذهب التعاقدي لسكانلون – والذي يرى أنه لا يوجد نمط محدد لمعايير السلوك وأنه ليس ثمة أسلوب نموذجي للحياة أو لرؤيتنا لأنفسنا من ناحية، وبين الانفتاح العقلي الذي يتمثل في التوق الدائم إلى طرح الأسئلة والرغبة في التعلم والعزم الذي لا يلين للحكم على أنفسنا وعلى الآخرين بطريقة نقدية من ناحية أخرى. يكفل الاختيار الأول لنا مجتمعًا متسامحًا، ولكنه مجتمع يصعب الدفاع عنه في مواجهة أعدائه. ويقدم الاختيار الثاني لنا مجتمعًا قويًا متماسكًا دائم التطور، ولكن غياب مفردة التسامح عنه يجعله قاصرًا ومحدودًا في رؤيته الأخلاقية.

والنموذج التاريخي الذي يمكننا تأمله، لفهم المعضلة السابقة على نحو أفضل، هو الموقف الإغريقي القديم الذي يتسم باللاتسامح والانفتاح العقلي، كما عبر عنه هوميروس في **الإلياذة والأوديسة**. في هاتين الملحمتين، لا نجد تعبيرًا عن التسامح، ولكن عن "الانفتاح العقلي" والقرار الحكيم المبني على المعرفة؛ وهو ما أدى لاحقًا إلى نشأة الديمقراطية الأثينية.

بهذا المعنى "كان الانفتاح العقلي أو الاختيار الحكيم وليس التسامح، هو ما أدّى بالأثينيين إلى خلق الديمقراطية وتحديد موقفهم بصورة صارمة من تراث الأساطير القديمة. وحتى بعد ازدهار الديمقراطية، احتفظ الإغريق بالعبيد وأخضعوا النساء ومارسوا الحرب، وبهذا قدم لنا التراث الإغريقي فكرة أن التأمل السليم والسلوك الصائب يتطلبان شجاعة النقد وامتحان الذات والثقة في وصف أنماط سلوكية بعينها بأنها لا يمكن التسامح معها أو قبولها"[58].

صحيح أن التناغم بين مكونات المجتمع المدني يفترض التسامح، لكن تنمية القدرة على تفهم وجهات النظر المعارضة وتقديرها يجب ألّا تصل إلى درجة التسامح مع جميع وجهات النظر. وهي معضلة سبق أن رأيناها في الحوار حول إمكانية التسامح مع وجهات النظر المتعصبة. ومن الصحيح أن

(57) Ibid., p. 200.

(58) Emily Katz Anhalt, "The Limits of Tolerance and Ancient Greek Mythology," Yale University Press London, accessed on 7/8/2023, at: https://cutt.us/l3VdD

هناك طرائق متنوعة، يمكن الإنسانَ من خلالها أن يوجد ويسلك في العالم وينظم حياته مع رفاقه من البشر، والعديد من هذه الطرائق المختلفة يمكن أن تتعايش معًا بسلام، حتى في الحالات التي يرى فيها ممارسو هذه الطرائق في التفكير والحياة أن طريقتهم هي الأفضل. لكن هذا يشترط صيغة من التسامح لديها مقومات للوجود والبقاء، وأدوات للتفهم والتمييز، وجرأة للدفاع عنها.

خاتمة

إن التسامح بالصورة التي رأيناها بمنزلة وردة رقيقة، يمكن أن تنسحق بسهولة تحت وطأة القسوة والقوى اللاعقلانية للتعصب؛ ولذلك فإنه في حاجة إلى جرأة التعرف إلى حدوده والدفاع عنها. ولا شك أن المتعصبين يسلكون في حياتهم بصورة أكثر سهولة، لأن الكراهية والتعصب لا يتطلبان أي مواهب عقلية. أما التسامح، فعلى العكس من ذلك، يتطلب فهمًا، وتعاطفًا، وقرارًا سليمًا. إن عالمنا اليوم، كما يرى راسل، في حاجة إلى المعقولية والتسامح النابعين من السعي لتفهم أولئك المختلفين عنا؛ ولذلك "يجب أن نأمل في سيادة وجهة نظر أكثر عقلانية، لأنه فقط من خلال إحياء الروح الليبرالية الرفيقة، والتسامح، يمكن عالمَنا أن يبقى على قيد الحياة"[59].

إن فكرة التسامح تنهض قائمة بذاتها، ولكنها لا تستطيع السير والتقدم من دون مساعدتنا. تتجلى واضحة أمام أعيننا، ولكنها تراوغنا وتفلت منا في سياقات الممارسة. تبدو أمامنا متسقة ومُجسدة لمعقولية القيم الإنسانية، ولكنها مليئة بالصعوبات والمفارقات. تعبر عن أكثر متطلبات الحياة الإنسانية ضرورة، وفي الوقت نفسه أعظم ما يمكن الدفاع عنه صعوبة. إنها الحدود الآمنة التي نضعها لما يكمن في أعماقنا من نبل أخلاقي، لكي نضمن له الوجود والبقاء.

المراجع References

العربية

إبراهيم، زكريا. **كانط أو الفلسفة النقدية**. سلسلة عبقريات فلسفية 1. ط 2. القاهرة: مكتبة مصر، 1972.

ديورانت، ول. **قصة الفلسفة**. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. ط 7. بيروت: مكتبة المعارف، 1988.

راسل، برتراند. **تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

سارتر، جان بول. **الوجودية مذهب إنساني**. ترجمة عبد المنعم الحفني. القاهرة: الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، 1964.

ستيس، وولتر. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الثقافة للنشر

(59) Bertrand Russell, "Philosophy and Politics," in: Robert E. Egner & Lester E. Denonn (eds.), *The Basic Writings of Bertrand Russell* (Oxfordshire, UK: Routledge, 2009), p. 442.

والتوزيع، 1984.

فرويد، سيجموند. **قلق في الحضارة**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 4. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنة. تقديم ومراجعة مراد وهبة. المشروع القومي للترجمة 28. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

مصطفى، عادل. **المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

الأجنبية

Bohman, James. *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Tolerance*. Catriona McKinnon & Dario Castiglione (eds.). Manchester: Manchester University Press, 2003.

Heyd, David (ed.). *Tolerance: An Elusive Virtue*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans.). 11th ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

_____. *Critique of Practical Reason*. Mary Gregor (trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

Macintyre, Alasdair. *After Virtue*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.

Russell, Bertrand. *The Basic Writings of Bertrand Russell*. Robert E. Egner & Lester E Denonn (eds.). Oxfordshire, UK: Routledge, 2009.

Smith, Angela M. *Reason and Recognition: Essays on The Philosophy of T. M. Scanlon*. R. Jay Wallace, Rahul Kumar & Samuel Freeman (eds.). Oxford/ New York: Oxford University Press, 2011.

Scanlon, Thomas M. *What We Owe to Each Other*. 3rd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

_____. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Walzer, Michael et al. *The Tanner Lectures on Human Values*. Sterling M. McMurrin (ed.). Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

Weisshaar, Kenneth R. "Scanlon's Contractualism and Its Critics." PhD Dissertation. City University of New York, New York, 2018.

دراسات
Articles

60x40 سم، زيت على قماش، 2023.

40x60 cm, oil on canvas, 2023.

التسلم Received 2023-7-31 | التعديل Revised 2023-8-14 | القبول Accepted 2023-9-20 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/AAZK6011

سفيان البراق | Soufian EL Barrak*

إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر: بين لطفي السيد وعبد الله العروي

The Problematic of Freedom in Contemporary Arab Thought: Between Lotfi El Sayed and Abdallah Laroui

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تعقّب مكانة مفهوم الحرية ورصدها، بحسبانه من المفاهيم المحورية التي انضوت عليها الحداثة عندما انبثقت في أوروبا ابتداءً من القرن السادس عشر عبر جُملةٍ من التحولات التي شملت جميع مناحي الحياة: الاقتصاد، والسياسة، والعلوم، والاجتماع ... إلخ، وذلك عند كلٍّ من أحمد لطفي السيد وعبد الله العروي. يحتلّ السيد مكانةً أسنى في الثقافة العربية المعاصرة، ومردّ ذلك أنه كان من أبرز المتبنّين لقيم الحرية. والأمر راجعٌ إلى أنه رأى فيها مرادفًا للحياة، ولا سيّما أنّه كان رائدًا للتيار الليبرالي في الرّقعة العربية بلا مدافعة. أمّا العروي فإنّه قدّم، في إطار مشروعه الفكري المؤسّس على سؤال الحداثة، سلسلةً من المفاهيم (الأيديولوجيا، والحرية، والدولة، والتاريخ، والعقل)، نال مفهوم الحرية مكانةً فيها. إنّ غاية "مفهوم الحرية" هي خلق علاقة سجالية بين التصورات الأولى للحرية في المخيال العربي القديم والتحول الذي طرأ على معناها بعد القرن الثامن عشر عند العرب، وبين الحرية بوصفها مفهومًا في وضعه الحديث كما تبنّته البيئة الأوروبية المنتشية بالحداثة السياسية، وهذه عادة درجَ عليها العروي في سلسلة المفاهيم.

كلمات مفتاحية: الحرية، الدولة، الحداثة، الليبرالية، الديمقراطية، الفكر العربي المعاصر.

Abstract: This research traces the evolution of the concept of freedom, starting from its emergence in Europe during the sixteenth century as a building block of modernity, in the thought of both Ahmed Lotfi El Sayed and Abdallah Laroui. The transformations brought about by modernity influenced economics, politics, science, and sociology ...etc. Lotfi El Sayed occupies a higher status in contemporary Arab culture as a prominent proponent of the values of freedom, renowned for his strong advocacy for freedom, considering it synonymous with life. He played a pioneering role in promoting liberal ideals in the Arab region. Meanwhile, Laroui presented a series of concepts such as ideology, freedom, the state, history, and reason. Within this framework, the concept of freedom is prominent. The main objective of exploring freedom as a concept is to establish a dialectical relationship between the initial perceptions of freedom in ancient

* طالب باحث في سلك الدكتوراه، تكوين: الحداثة وتحول المعارف والقيم، جامعة شعيب الدكالي – المغرب.

PhD research student, Composition: Modernity and the Transformation of Knowledge and Values, Chouaib Doukkali University, Morocco.

soufianelbarrak.98@gmail.com

Arab imagination and the subsequent transformations in the meanings that Arabs have attached to it since the eighteenth century. Additionally, it analyses the modern understanding of freedom within the context of European political modernity – a recurrent theme in Laroui's conceptual framework.

Keywords: Freedom, State, Modernity, Liberal Ideals, Democracy, Contemporary Arab Thought, Lotfi El Sayed, Abdallah Laroui.

مقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى تعقّب مفهوم الحرية، بوصفه من المفاهيم الرئيسة التي أثثت منظومة الحداثة لدى مفكرَين عربيَّين يحظيان بمنزلة رفيعة في المشهد الثقافي العربي، وأعني: أحمد لطفي السيد (1872–1963) وعبد الله العروي. يعتبر السيد من أبرز المتبنّين لقيم الحرية، واستمر في الذود عنها، ومردّ ذلك أنّه رأى في الحرية مرادفًا للحياة، ورأى فيها أيضًا حلاً ناجعًا للتخلص من عبء التبعية للغرب. ولن يتأتى تحقيقها واقعيًا إلّا بتأسيس حريةٍ حقيقيةٍ للأفراد والجماعات تكون جامعةً لمختلف الحريات: الطبيعية، والسياسية، والشخصية ... إلخ، ودعا إلى مناهضة الاستبداد المتغلغل في البيئة العربية وترسيخ مقومات الديمقراطية للانفلات من سطوته. أما الوجه المقابل للسيد في هذه الدراسة، فإنّه ألّف، في إطار مشروعه الفكري المؤسّس على سؤال الحداثة، سلسلةً من المفاهيم (الأيديولوجيا، والحرية، والدولة، والتاريخ، والعقل) نال مفهوم الحرية منزلة فيها، حيث إنّ غاية كتاب **مفهوم الحرية** هي خلق علاقة سجالية بين التصورات الأولى للحرية في المخيال العربي القديم والتحول الذي طرأ على معناها بعد القرن الثامن عشر عند العرب، وبين الحرية بوصفها مفهومًا في وضعها الحديث كما تبنّته البيئة الأوروبية، وهذه عادة درجَ عليها العروي في سلسلة المفاهيم. وفي خضمّ مشروعه الفكري بيّن أنّ ثلاثة نماذج فكرية حكمت الثقافة العربية المعاصرة: أولها: الشيخ، ونجد محمد عبده (1849–1905) خير مثال عنه، وهو الذي "تخرّج من الأزهر أو من مدرسة مماثلة كالقرويين أو الزيتونة، والذي يجد نفسه مضطرًا إلى الإجابة عن سؤال واحد: لماذا تأخر المسلمون؟"[1].

نموذج الشيخ ارتكب خطأً فادحًا، في اعتقاد العروي، لأنّه حصر التخلف عند المسلمين فحسب؛ باعتبار أنّ التخلف رهينٌ بالتشبث بما خلّفه السلف الصالح وبتمجيد الماضي، وتقديس كل ما هو تراثي. النموذج الثاني هو رجل السياسة، ويمثله أحمد لطفي السيد، وقد شخَّص هذا النموذج العطب الذي لحق العرب ويتجلى في الاستبداد السياسي الذي تغلغل في البلاد العربية، وأكّد في هذا المضمار على أنّ الديمقراطية هي الممرّ الآمن، وعبرها "سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ"[2]. والنموذج الأخير هو داعية التقنية، سلامة موسى (1887–1958)، الذي يظنّ أنّ الدين ليس سببًا في التخلف والتأخر، ويدرجُ مثالاً قمينًا بالتأمل والاهتمام يتجسد في دولة اليابان التي أضحت قوة اقتصادية وعلمية لا تُضاهى رغم تعلُّق شعبها بالعقائد الدينية وميلهم إلى الروحانيات، لكن سرّ نجاحهم كَمُنَ في أنّهم "قصدوا إلى سرّ الحضارة الغربية"[3] ونهلوا منها.

(1) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

(3) المرجع نفسه.

أولًا: أحمد لطفي السيد: بين نقد الاستبداد وحلم الاستقلال

يعدُّ السيد من الوجوه الفكرية العربية التي رفعت شعار الحرية، واستبسل في الدفاع عنها، وذلك في مشروعٍ فكريّ حكمه قلق الاحتلال البريطاني، والتأخر الذي لحِق مختلف مجالات الحياة: الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع. ولا غرو إذا قلت إنّ السيد أكّد على ترادف الحرية بالحياة؛ إذ لا تنتعش واحدةٌ من دون الأخرى، لأنّ الإنسان، في تقديره الشخصي، يحتاج إلى الأكل والشّرب حتى يظلّ على قيد الحياة، وهذا إشباعٌ ماديٌ لرغباته الداخلية، أما الإشباع غير المادي فيتجسّد في "إرضاء العقول والقلوب التي لا ترضى إلا بالحرية"[4]. انطلاقًا من هذا القول، يُستشفّ أنّ السيد رأى في الحرية غذاءً ضروريًا للحياة، فإذا انتفت الحرية تبدّدت ملامح الحياة. إنّ الحرية، بحسبانها حقًّا طبيعيًا، لا تتلاشى رغم صروف الزمن؛ إذ إنّ الإنسان عندما يُزجّ به في السجن، على سبيل التمثيل، فإنّه يحافظ على لياقته الفكرية من دون أن يتعطّل عقله، وهذا ما يتيح له التمتّع بحرّيته الضمنية، بيد أنّ السيد يرى العكس، ويعتبر أنّ الذين فقدوا حريتهم المادية، رغم حضور حرية التفكير التي لا يُمكن تسييجها، فإنهم "فقدوا الانتفاع بها، أي فقدوا بذلك الحرية المدنية لأنّهم يحفظون حريتهم في نفوسهم"[5].

حصر السيد الحرية في ثلاثة أنواع:

أولًا، **الحرية الطبيعية**: هي التي يسعدُ بها الإنسان منذ بدء استنشاقه لهواء الوجود، ولا تنتفي في جميع الأحوال والظروف، وتظلّ ممزوجة فيه، ويستحيل فصله عنها. إذا نشأ الإنسان في بيئة لا تعترف بالحرية، وتمجّد القهر، فإنّه يظل بلا حرية، رغم حضورها في ذهنه في صفتها الطبيعية. تنبّه السيد إلى هذه المسألة، لذلك اعتبر أنّ هذه الحرية لا تستحقّ أن تحمل صفة حرية "إلا إذا كان ميسّرًا للإنسان استعمالها"[6].

ثانيًا، **الحرية السياسية**: تعتبر من أرقى الحريات التي يمكن أن يحظى بها الإنسان في رقعة جغرافية معيّنة؛ إذ تُمكّنه من تكوين رأي سياسي واضح، ويحقّ له الانخراط فعليًا في تدبير الشّأن العام، ليصبح "مواطنًا مساهمًا Citoyen لا مواطنًا مساكنًا Bourgeois"[7]. إنّ ذود السيد المستمر عن هذه الحرية له مبرّر واحد وأساسي يتمثّل في الغاية التي يطمح إليها، وهي تكوين ما سماه بـ "سلطة الأمة"، التي تتغيّا اشتراك "كل فرد في بلاده اشتراكًا تامًا كاملًا"[8]. إنّ بلوغ الحرية السياسية هو قمّة ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، لأنّها، من جهة، تمنحه الصفة ليصير فاعلًا ومؤثّرًا في الشأن السياسي، ويَسلم من السيادة المطلقة التي يُمكن أن يمارسها شخصٌ واحد بعد نجاحه في جمع السُّلط الثلاث في يده: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. ومن جهة أخرى، فإنّ من حسنات هذه الحرية، من وجهة نظر السيد، أنّ لها

(4) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع** (القاهرة: دار الهلال، 1963)، ص 132 (مع بعض التصرف).

(5) المرجع نفسه، ص 133.

(6) المرجع نفسه.

(7) هذا التمييز بين المواطن المساهم والمواطن المساكن ابتدعه جان جاك روسو بعدما أكّد أنّ المواطن الحقيقي هو الذي يساهم في الشأن السياسي ويؤثر فيه. ينظر: عبد الله العروي، **نقد المفاهيم** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018)، ص 65.

(8) السيد، ص 139.

القدرة على نفي رواسب القرون الوسطى التي فرضت على الإنسان "تقديس الحاكم"[9]. ولعل من نافلة القول أنّ التملّص من قوقعة تقديس الحاكم يتيح للإنسان التعامل بكلّ أريحية مع سُدّة الحُكم، لأنّه يتبوّأ مرتبةً متميّزة في الجسم السياسي للدولة، وله رأيٌ حصيف يعبِّر عنه من دون توجّس، ويُمكّنه من استبعاد من يعتلي هرم الدّولة إذا اقتضت الضّرورة.

ثالثًا، **حرية الرأي**: ما انفكّ الإنسان يجنح إلى التعبير عما يخامر ذهنه بهدف الترويح عن نفسه، ويكون هذا التعبير أكثر فاعلية وجدية حينما يتمّ من دون أغلال من شأنها ممارسة حيفٍ شنيع على أفكاره، لذا نجد السيد، ومن حذا حذوه من المفكرين الليبراليين، يُطالبون باستقلالية الإنسان والانعتاق من أيّ رقابة محتملة ستقمع آراءه. ربط السيد حرية الرأي بالتعبيرات الصحافية التي من المفروض أن تمارس حقّها من دون تدخّل أحدٍ فيها؛ حيث إنّ مثل هذه التدخلات من شأنها تحوير الحقائق وتزييفها. نقرأ في هذا المضمار للسيد: "مع أنّ (لورد كرومر)[10] لم يكن في مصر مُشجّعًا للحرية السياسية، إلّا أنّه على ظني كان يرى أنّ الرأي إذا علا في رؤوس أصحابه لا بدّ لاتّقاء نتائج غليانه من منفذٍ تخِفُّ به شدّة الغليان، وذلك المنفذ هو حرية الصحافة، حرية الرأي، حرية القلم واللسان"[11]. يتضح للقارئ بجلاء أنّ إلحاح السيد الشديد على احترام هذه الحريات احترامًا تامًّا ينمُّ عن تفكيره النّقدي، وحسِّه التنويري، والتطلّع إلى مستقبل منتعش قوامه الحرية والديمقراطية، حتى يتسنّى للعرب الارتماء في حضن الدولة الحديثة. تبنّى السيد ديمقراطيّةً تتأسس على تحقيق "المساواة بين أبناء كلّ طبقةٍ من المصريين وغيرهم من الغرباء"[12]. ولعلّ أبرز دافعٍ كان وراء رفعه شعار الحرية هو نهله من مشروع فلسفة الأنوار وتأثره الكبير بها وبروّادها؛ ذلك لأنّه "تجدّد مع الزمن في مدرسة الثّورة الفرنسية؛ مدرسة فولتير، روسو، ومونتسكيو"[13].

إذا كان السيّد حصر الحرية في ثلاثة أنواع، فإنّ العروي، باعتباره الوجه المقابل له في هذه الدراسة، قد بيّن بجلاء أربعة تمثّلات أساسية لمفهوم الحرية حضرت في الذهنية العربية. أولًا، البداوة التي تحيل إلى تصورٍ أشمل للحرية، لأنّ الإنسان يعيش في بيئة قاسية ومترامية الأطراف، ويفعل ما يشاء من دون قيودٍ، لأنّ القوانين التي ستُخضعه للمشتركات المتفق عليها منعدمة، كما أنّ الأعراف السائدة في المجتمع البدوي ليست لها تلك القوة حتى يكون منقادًا إليها، وخير مثال على هذا التمرد هم الشعراء الصعاليك الذين خرجوا عن قواعد القبيلة وكسّروها وتبنّوا نمطَ عيشٍ جديدًا لم يألفه الناس من قبل. لا ينظر العروي إلى البداوة بوصفها تعبيرًا حقيقيًا لمفهوم الحرية وتجسيدًا واضحًا له، بل ينظر إليها بحسبانها "رمزًا وفكرةً مجرّدةً في الذّهن وخاصةً في ذهن الشُّعراء والأدباء والمؤرّخين"[14]. وقد نجحت

(9) المرجع نفسه، ص 140.

(10) لورد كرومر الأول 1st Earl of Cromer (1841–1917) يُعدّ من كبار المخططين للاستعمار البريطاني للمجتمع المصري، وأُوكلت إليه مهمّة القضاء على الخصوصية العربية وضمورها، وقد قضى حوالى ربع قرن في مصر بصفته مندوبًا لصندوق الدّين المصري. ينظر: أحمد لطفي السيد، **قصة حياتي** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013)، ص 29–32.

(11) المرجع نفسه، ص 145.

(12) عباس محمود العقاد، **رجالٌ عرفتهم** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014)، ص 170.

(13) المرجع نفسه، ص 166.

(14) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 24.

تجربة البداوة في تحقيق "ما تطلّع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف"[15]، لتحمل بذلك دلالة حقيقية لها بالغ الأثر في تصور الحرية الطبيعية.

ثانيًا، العشيرة التي يعيش الفرد في كنفها، ويحتمي بها حينما يكون السلطان جائرًا يموجُ بحيفه، ومن ثم فهو آمن عندما يكون فيها، وبمجرد الانفصال عنها يتعرض للأذى. صحيح أنّ العشيرة بوصفها نظامًا قويًّا ومتماسكًا وغاصًّا بالعادات والأعراف، يحمي الفرد من النّوائب والبوائق، بيد أنّها تحدّ "من حقه في المبادرة"[16] ليصير كائنًا بلا استقلالية أو حرية، على الرغم من أنّها "تضمن له حقوقًا معروفة ثابتة"[17] وتعمل على صونها. يرى الفرد في نظام العشيرة، إذًا، إشارةً واضحة تجسد حريته، ويجد في الوقت نفسه علاماتٍ تُظهر له بجلاءٍ انعدام حريته وفردانيته فيها.

ثالثًا، التقوى. ينبني الإسلام مبدئيًا على علاقة وطيدة مع سلطةٍ خارجية متعالية تتأسس على الخضوع والانقياد لها، غير أنّ المسلمين لم يتبادر ذلك إلى خلدهم، ليعيشوا التقوى باعتبارها "استجابة لنداء موجّه إلى الجزء الأسمى في الإنسان، وهو العقل لكي يتغلب على الجزء الأدنى، أي على النفس الشّهوانية"[18]. إنّ التقوى حُبلى بعدة معانٍ مُضمرة، ولعلّ أهمها القيمة الاعتبارية التي تمنحها العشيرة للرجل المتقي، حيث "ينال رضاها التام ويتّسع مجال تأثيره في المجتمع، وهذا يعطيه صلاحيات أكبر في التصرف"[19].

رابعًا، تجربة التصوّف. يعتبر التصوف من التجارب الملهمة التي لها تأثير في التراث العربي الإسلامي، وقد حملت في كنفها هذه التجربة تمثلات قوية للحرية التي تتجلى أساسًا في الانعزال عن الحياة الاعتيادية، ورسم ملامح حياة جديدة لم يعهدها الآخرون، كما أنّ هذا الانزواء يمنح المتصوف إحساسًا كبيرًا بالحرية الوجدانية، لأنّه يفعل ما يشاء من دون أغلال أو مراقبة من جهة معيّنة، ليرتقي إلى مرحلة الزهد، وهي أقصى مراحل الحرية في نظره. وإجمالاً، إنّ التصوف بوصفه تجربة فردية خالصة يتصور "الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية"[20]. هكذا، إذًا، حضر مفهوم الحرية في المخيال العربي عبر أربعة تصورات أساسية اقتربت من فهم الحرية ولم تصل إليها بوصفها مفهومًا، وظلّت طوبى من دون أن تتحقق واقعيًا.

نعتقد أنّ نظرية السيد حول مفهوم الحرية تنطلق من فرضية أساسية هي التنديد بالاستبداد الذي ينخر البلاد العربية عامةً، ومصر على وجه التحديد، عبر رفع شعار الحرية والمطالبة بتحقيقها واقعيًا في الدولة المصرية، باعتبارها الوحيدة الكفيلة باستعادة حقوقهم المهضومة بحيف ظاهر. يقول السيد في هذا الصدد: "إنّ الحكومة – حكومة الفرد – تستمدّ وجودها من عبادة البَسالة والغلبة والاستبداد، وأزيد هنا أنّ الفرد من أبناء الأمة في ظلّ هذه الحكومة، ليست له حياة ظاهرة ولا شرف معترف به إلا بالإضافة

(15) المرجع نفسه، ص 25.
(16) المرجع نفسه.
(17) المرجع نفسه.
(18) المرجع نفسه، ص 28.
(19) المرجع نفسه.
(20) المرجع نفسه.

لشخصٍ حاكم"[21]. في حين أنّ نظرية الحرية عند العروي ترتكز على السعي إلى توطين المفهوم في الرقعة العربية، بوصفه مقوّمًا أساسيًا من مقومات الحداثة التي شكّلت أسّ مشروعه الفكري، وقد بيّن قصور المفهوم لدى العرب القدامى على الرغم من أنّه حضر جزئيًا في كتاباتهم أحيانًا، وحينة أخرى ظهر على نحو ملتبس ويُجافي معناه الحقيقي. فضلاً عن أنّ العروي، على خلاف السيد، لم يُسرف في تشريح ملامح الاستبداد خلال سرده للتحول الذي شهده مفهوم الحرية، ربما لأنّه يعلم جيدًا أنّ الحديث عن هذا المفهوم وتمجيده هو نقدٌ واضح للاستبداد وأسسه.

استعمل السيد عُدّةً مفاهيمية شكّلت نظريته حول الحرية: نجد أُولاها إسهابه في الحديث عن الترادف القائم بين الحرية التي تفضي تلقائيًا إلى التحلّي بصفة الإنسانية، ومن ثم تستمر الحياة في شكلها الطبيعي. ثانيًا، مناهضة الاستبداد الذي نخر المجتمعات العربية كما تنخر الدودة ورق العنب، وقد رفضه رفضًا قاطعًا باعتباره أسوأ نظامٍ يكبح الحرية ويقيدها، وقد اعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ الاستبداد إذا "ارتفع منسوبه إلاّ وأصيبت الأمّةً بالضعف والوهن"[22]. ثالثًا، "سلطة الأمة" التي لها صلاحيات واسعة في النص الدستوري وتتدخل في الشؤون السياسية بكلّ جسارة من دون أن يجتاحها دبيب الخوف. رابعًا هاجس الاستقلال والانعتاق من المحتلّ البريطاني الغاشم. معلومٌ أنّ كل كاتب أو مفكّر لا يخرج في كتاباته عن واقعه، لأنّه محكوم بالسياق الذي يعيش فيه، ويكتب ما يلاحظه، ويحاول، قدر الإمكان، تقديم حلولٍ لتجاوز المعضلات التي يتحمّل مجتمعه عبئها الكبير، وهذا ينطبق، إلى حدّ ما، على كتابات السيد الذي ما فتئ يُنظّر ويطالب بالاستقلال عن الاحتلال البريطاني الذي ظلّ في مصر ما يربو على أربعة عقود. يقول السيد في هذا الباب: "نظلم أنفسنا جدًا إذا نحن اعترفنا بأنّ الإنكليز من سنة 1887 قد عملوا في البلاد عملاً يدلّ على أنّ لهذا الاحتلال آخِرًا ينتهي إليه [...] لسنا نطالب الاعتراف باستقلال حكومتنا المصرية لأن استقلالها ثابت معترف به مؤيد بالمعاهدات الدولية التي صدرت بناءً عليها. ولكن الذي نطالب به هو استرداد حقوق الأمة الطبيعية، أو بعبارةٍ أخرى استقلال الأمّة المصرية بأن تكون لها في بلاد مصر كل السلطة التشريعية"[23].

ارتأينا في هذه الدراسة، كما أشرتُ سلفًا، تعقّب سؤال الحرية في متن السيد والعروي، ولا سيّما أنّ السيد يحتلّ منزلة كبيرة في متن هذا الأخير، وما ينمّ عن ذلك هو وصفه بـ"الممثل الأكمل للوعي السياسي"[24] في الثقافة العربية المعاصرة.

ثانيًا: عبد الله العروي: الحرية بوصفها مقوّمًا للتحديث

يتمتّع العروي بمنزلة معتبرة في الخريطة الثقافية العربية، نظرًا إلى إسهاماته الفكرية والأدبية القمينة بالاهتمام. ويُعتبر سؤال الحداثة أسّ مشروعه الفكري، بدءًا من كتابه العُمدة **الأيديولوجيا العربية**

(21) السيد، **قصة حياتي**، ص 49.

(22) أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركات الاستقلالية في مصر** (القاهرة: [د. ن.]، 1946)، ص 148 (مع بعض التصرف).

(23) المرجع نفسه، ص 149.

(24) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 56.

المعاصرة (1967) وصولاً إلى كتابه الأخير **بين الفلسفة والتاريخ** (2020). ويمكن القول، إذا جاز التعبير، إنّ الخيط الجامع بين جميع مؤلفاته هو هاجس الحداثة، الذي حضر بقوة في نصوصه، وقد بدأ في رصدها وتعقّبها انطلاقًا من إشكالية تُعدّ من أكثر الإشكاليات المؤرقة، لأنّها استحوذت على مساحة واسعة من السجالات الفكرية التي خاضها المفكرون العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد الصدمة التي تلقّاها العرب من خلال حملة نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (1769–1821) العسكرية على مصر في الفترة 1798–1801، إلى حد الآن؛ وأعني: لماذا تأخر العرب عن ركب الحداثة؟ أو بصيغة أخرى: كيف ننهض؟ إنّ هذا السؤال الكبير، الذي حاول إصلاحيو القرن التاسع عشر ومن تلاهم الإجابة عنه، طُرح بعدما اصطدم العرب بالغرب الأوروبي في الحملات العسكرية التي قادها نابليون بونابرت، الذي كان مجرّد نموذجٍ للضفة الأخرى المتسمة بالتنظيم والقوة والتماسك، والمتمتّعة بقوّة صناعية، وكانت تعيش أزهى فتراتها التاريخية ثقافيًا. تفاجأ العرب حينها "بدول أخرى ترعرعت في الضفة الأخرى من المتوسّط، ذات تنظيم مُحكم، وجيوش في غاية التنظيم، وأسلحة استعين في صناعتها بأحدث طرق العلم، وإدارات ذات نفسٍ بيروقراطي وبتعليمٍ عصريّ ... إلخ"[25]. كل هذه المؤشرات أحدثت رجة كبيرة لدى العرب، ليكتشفوا ضعفهم وتأخرهم التاريخي، ويحاولوا جادّين السير على خطى نظرائهم من خلال تحقيق نهضة عربية شبيهة بالنهضة الأوروبية.

حاول كل مفكر أو باحث الإجابة عن هذا السؤال المربك من منظوره الخاص، وذلك داخل مشروع إصلاحي يروم تحقيق النهضة وتجاوز التأخر. سعى العروي إلى تشييد مشروع يرنو إلى تقديم رؤية إصلاحية لتجاوز "التأخر التاريخي"، وتثبيت مداميك الحداثة في الساحة العربية، وعمل على إبراز العوائق الأساسية التي أسهمت في عدم تحقق الحداثة التي تشكلت ملامحها في الساحة الأوروبية بدايةً من القرن السادس عشر عبر مجموعة من التحولات النوعية والجادة التي أثارت حمأةً وضجيجًا، وتتمثل في إصلاح ديني واكتشافات علمية وثورة ثقافية وإحياء للتراث اليوناني والروماني وثورة سياسية ... إلخ، إلى فترة الوعي بها خلال القرن الثامن عشر.

عمل العروي في مشروعه الفكري كذلك على تقديم سلسلة من المفاهيم التي اعتبرها أنّها تُشكل "فصولاً من مؤلفٍ واحد حول مفهوم الحداثة"[26]. إنّ هذه المفاهيم (الأيديولوجيا، والتاريخ، والدولة، والحرية، والعقل) هي التي كوّنت منظومة الحداثة لدى الغرب، وقد تعامل معها بتقنية فريدة تتمثل في مساءلة كل مفهوم، أو على الأقل تمثّلاته الأولى، في التراث العربي الإسلامي، وإقحامه في علاقة سجالية مع المفهوم كما ابتدعته البيئة الغربية. والطريقة نفسها تعامل بها مع مفهوم الحرية عندما تقفّى مدى حضوره لدى القدماء العرب، وقدّم ملامحه أو كما تصوروه في زمنهم، وقارنه بالمفهوم في صيغته الحديثة لدى الغرب.

اتّسمت الحرية في الثقافة العربية الإسلامية بعدة تسميات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياقات التي جاءت فيها، لأنّ العرب تداولوا ألفاظًا من قبيل: الاستقلال والانعتاق والتحرر... إلخ، باعتبارها مرادفات

(25) أنطوان سيف و[آخرون]، **هكذا تكلّم عبد الله العروي** (بيروت: منتدى المعارف، 2015)، ص 268.

(26) عبد الله العروي، **مفهوم العقل** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 14.

حقيقية للحرية بوصفها مفهومًا، واستعملت هذه الألفاظ بوفرة خلال القرنين المنصرمين. كلّ مفردة تحيل على دافع معيّن هو الذي أدّى إلى رفعها والتشدّق بها؛ إمّا أن يكون سياسيًا أو اجتماعيًا أو اقتصاديًا ... إلخ. إنّ الاعتقاد أنّ هذه الألفاظ تقترن بمفهوم الحرية هو اعتقاد خاطئ، ومردّ ذلك أنّ هذا الأخير زحف بخطًى وئيدة نحو المجتمعات العربية بعدما طالب "الأوروبيون رؤساء الإسلام بتوفير حرية لفائدة الأقليات، حرية التعليم، حرية التجارة والتنقل. وأكّد الأوروبيون في هذا الصدد أنّ الحرية هي سبب تقدّمهم وعظمتهم ورقيّهم"[27]. قد يتساءلُ القارئ في هذا الصدد: كيف تصوّر العرب الحرية في الماضي؟ وما الأسباب التي أدّت إلى الاكتشاف المتأخر لمفهوم الحرية عند العرب؟

تقتضي محاولة إبراز المعنى الذي حضر عند العرب بخصوص مفهوم الحرية البحث عن جذوره الأولى في المعاجم اللغوية المعروفة، ولعل أبرزها **لسان العرب**، الذي نقرأ فيه: "الحُرّ نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحِرارٌ [...] وحرّره بمعنى أعتقه [...] والحرّ من الناس: أخيارهم وأفاضلهم"[28]. يُتبيّن من هذا التعريف أنّ الحرية كانت مقترنة بمسألتين: الأولى، دينية وأخلاقية عبر فكّ الرقاب وتحريرها ومنحها حقها الطبيعي، والثانية، تتجلّى في الحظوة الاجتماعية التي يسعد بها الإنسان الحرّ في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي.

لم يولِ السيد أيّ اهتمام للأصول الثقافية والفكرية لمفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية، بل غاص في التنظير للمفهوم في صبغته الحديثة اللصيقة بالليبرالية، ولم ينبش في مكانة المفهوم، ولم يُبرز مدى حضوره لدى العرب في مختلف الحقب الزمنية؛ لأنّ الواقع المتّسم بطغيان الاستبداد، وفشو المحتل البريطاني، وتقهقر بنية المجتمع، وتراجع الحقل الثقافي، كل هذه التفاصيل أَنست السيد جذور المفهوم، في حين أنّ العروي لم يهمل صرامته المنهجية فأبى إلا أن يبيّن بالدرس والتحليل المراحل التي مرّ بها المفهوم في الذهنيّة العربية.

قدّم العروي جملة أسباب أسهمت في تطور فكرة الحرية في الذهنيّة العربية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أوجزها في: أفول اللادولة القائمة على "الحنطة (الحرفة) والزاوية والأسرة"[29]، وتأسيس الدولة، ثم اندثار مجتمعات البداوة، فالانتقال إلى المجتمعات المتسمة بالتحضر، ليصير نظام العشيرة واهنًا ومختلاً، ولهذا "لم تعُد هذه الأخيرة تستطيع حماية أعضائها"[30]، ثم تهميش المجتمع للتصوف والمتشبّعين به، وتضاءلت العادات والأعراف واستُبدلت بالقوانين الوضعية، "وانتقل وعي الفرد من الإحساس بحضور الذّات عبر الانسلاخ عن العشيرة ومواجهة الدولة"[31]، إلى الإحساس بقيمة ذاته من خلال حضوره "كعضو فعّال في العائلة والدّولة، حيث إنّه يعي قيمة ذاته بقدر ما يعي قيمة مشاركته

(27) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 13.

(28) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، مج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1980)، ص 829–830 (مع بعض التصرف).

(29) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 40.

(30) المرجع نفسه، ص 37.

(31) المرجع نفسه، ص 38 (بتصرف).

في حياة الجماعة"[32]. بدأت فكرة الحرية تنتشر، ولقيت تفاعلاً واسعًا في صفوف المفكرين والباحثين العرب بعد التخلي عن التصوّرات القديمة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ووُظِّفت الحرية شعارًا رسميًا "لتحرير الصانع من الاحتكارات، والمرأة من العادات البالية والتلميذ من المناهج التعليمية القديمة، والذهن من الخرافات"[33]، والانعتاق من الاحتلال العثماني، لتصير من أكثر المفاهيم ذيوعًا واستعمالاً وقتذاك، بعد هذا التحول ستتسلّل الليبرالية الغربية إلى المجتمع العربي وسيعتنقها جيل من المفكرين العرب، وعلى رأسهم: أحمد لطفي السيد، وطه حسين (1889–1973)، وحسين هيكل (1888–1956)، وطاهر حدّاد (1899–1935) ... إلخ.

إنّ الليبرالية، بحسب العروي، هي "المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان. وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النّشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه"[34]. شهدت الليبرالية، باعتبارها منظومة تؤمن إيمانًا قويًا بأنّ "الفرد هو أصل المجتمع، والحرية هي حقّه الطبيعي والبديهي"[35]، عدّة تحولات جذرية قبل وصولها إلى العرب، وقد مرّت من مرحلة التكوين والنمو، ثم تشييدها لِعلمَي الاقتصاد والسياسة، إلى أن بلغت مرحلة الاستقلال بعدما "نزعت من أصولها كلّ فكرةٍ تنتمي إلى الديمقراطية بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أنّ الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها"[36]، واتّسمت في الأخير باستحالة تحقّقها نظرًا إلى شروطها ومتطلباتها الكبيرة التي تعجز بعض المجتمعات عن توفيرها مسبقًا. نبّه العروي في هذا الصدد على مسألة جوهرية، هي أنّ العرب تعرّفوا إلى منظومة الليبرالية بعد نضجها واكتمالها وهي تحمل حصيلة التجارب السابقة المتمثلة أساسًا في: ليبرالية عصر النّهضة المتّصفة بالإنسيّة، ثم ليبرالية عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر، وبعدها ليبرالية القرن التاسع عشر مع ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859) التي أفرزت مفهوم "المبادرة الخلّاقة"، ثم في الأخير ليبرالية القرن العشرين.

قدّم العروي في كتابه **مفهوم الحرية** الفيلسوف جون ستيوارت مِل John Stuart Mill (1806–1873)، الذي كان له بالغ الأثر في الفكر السياسي العربي من خلال كتابه **في الحرية**، حيث يرى أنّ الحرية هي الأصل الحقيقي لليبرالية. وعلى الرغم من أنّها أسّ الليبرالية، فإنها بعد القرن الثامن عشر لم تعُد لها القدرة على التدخل في "المشكلات الاجتماعية وحلّها"[37]. وبما أنّ مِل أثّر في المفكرين العرب بنظريته حول الحرية، فقد بحث العروي عن موقفه تجاه الإسلام بخصوص الحرية، ليستنتج أنه رأى أنّ "المجتمع الإسلامي غير ليبرالي ليس فقط في نظام الحكم الذي كان فرديًا واستبداديًا، بل في النّظام الاجتماعي المؤسّس على الإجماع في الرّأي وعلى تحريم النّقد والنقاش المفتوح [...] إنّ الإسلام

(32) المرجع نفسه، ص 39.
(33) المرجع نفسه، ص 41.
(34) المرجع نفسه، ص 49
(35) المرجع نفسه، ص 61.
(36) المرجع نفسه، ص 49–50.
(37) المرجع نفسه، ص 69.

مخالف لأصول المجتمع الليبرالي"[38]. لقد بنى مِل رأيه تجاه الإسلام عبر نقطتين أساسيتين: الأولى، هيمنة الحكم الاستبدادي في الرقعة العربية، وهذا يعني انعدام الحريات وهضم الحقوق. والثانية، التفكير النّقدي الذي من شأنه أن يمكّن الشّخص من تحليل وتفكيك الخطابات والمعارف التي يتلقّاها ويتعامل معها بمسافة موضوعية. وبما أنّ هاتين النقطتين غائبتان، فبديهي أن يراه مِل مخالفًا للقواعد التي تأسّس عليها المجتمع الليبرالي في أوروبا.

يُخبرنا العروي بالعلاقة الوشيجة التي تجمع بين التاريخ والحرية في سياق حديثه عن المنهج الذي اتخذه نواةً في مشروعه الفكري؛ وأقصد التاريخانية التي تؤمن إيمانًا شديدًا بأنّ التاريخ هو الذي يجعل من الإنسان حاملاً لصفة الإنسانية، ليس رصدًا للأحداث التاريخية أو نبشًا في الأرشيف وعن الشواهد المخلّفة التي تعاقبت عليها نوائب الدّهر، بل إنّها "اعتبار التاريخ والوعي به"[39]. وقد ظهر التاريخ في البداية عبارة عن مرويات شفهية متوارثة على شكل أخبار، قبل أن يتحول إلى "صناعة، ثم كمنهج، ثم كشعور حاد بتاريخية وحريّة الإنسان"[40]. يُفهم من هذا القول أنّ التاريخ تحوّل إلى مساهم فعّال يمكّن الإنسان من إدراك حريته والوعي بها، وهذا ما يؤكده العروي في **مفهوم التاريخ** حينما قال: "التاريخ مدرسة الحرية لأننا نتعلّم من أخطاء ومحاولات من سبقنا ما يُنير لنا سُبل الحرية والانعتاق. المؤرّخ يستخلص العِبرة من الماضي يعرفُ بالضبط من كان على صواب ومن كان على خطأ، يقينًا منه أنّ للتاريخ غايةً هي الحرية"[41].

على سبيل الختم

قد يتساءل المتلقي عن أسباب فشل المشروع الليبرالي في الساحة العربية على الرغم من تشبّع زُمرة من أساطين الفكر العربي به، وفي مقدمتهم أحمد لطفي السيد. والسبب وراء هذا الفشل يتجلى، بحسب العروي، في ثلاثة أخطاء وقعوا فيها، الأول أنّ الليبراليين العرب "كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون ظروف القرن التاسع عشر، فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي، ولم يستطيعوا أن يُميزوا بين مراحل الليبرالية [...] وأن يُفرّقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارّة وبين الصورة الظّرفية التي تلبّست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر [...] ولم يجروا فحصًا نقديًا للمنظومات الليبرالية بالمعنى الفلسفي"[42]. الثاني يتمظهر في أنّ الليبرالية العربية "لم تكن أبدًا وفيةً لأصولها الحقّة، لكن العرب عاشوا عهدًا ليبراليًا حقيقيًا طويلاً، أوّلوا أثناءه أفكارًا غير ليبرالية تأويلاً ليبراليًا، وهكذا فعلوا بالتراث العربي الإسلامي وبالمذهب الماركسي وبالمدرسة الوجودية"[43]. والثالث أنّ العرب اكتفوا باتخاذهم الحريّة شعارًا فحسب. وصفوة القول: إنّ العروي يرى أنّ السيد، زعيم الليبرالية في المجتمع العربي، يروم تحقيق

(38) المرجع نفسه، ص 59-60.

(39) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 357.

(40) المرجع نفسه، ص 366.

(41) المرجع نفسه، ص 44.

(42) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 68.

(43) المرجع نفسه، ص 70.

"إصلاح سياسي يُحيل إلى وطنية محلية – مصرية"[44]. وهذه غاية نبيلة، إلّا أنه أخطأ، في نظر العروي، لأنّه لم يدرك أنّ الليبرالية عند الغرب عرفت اتجاهين: اتجاهًا صلبًا ومنعشًا، والآخر ضامرًا. وبما أنّه تأثر بالاتجاه الثاني فإنّ "أسلوبه (سيكون) باهتًا وتصرفه في حياته العامّة والخاصّة متهافتًا"[45].

إنّ ما يسترعي الانتباه بعد مطالعة رأي الرّجلين حول مفهوم الحرية، على الرغم من تنائيهما الواضح، هو أنّهما ظلّا محكومَين بالهاجس نفسه: أي التأخر التاريخي، على الرغم من اختلاف خصوصية كل بيئة. ولقد بقي الأمل ينتابهما بالانعتاق من دوامة هذا التأخر. قد يظهر للمتلقي تنابذ بارز في الحزمة المفاهيمية المعتمدة لدى كلّ واحد منهما (سلطة الأمة مثلاً عند السيد)، وتباين متراءٍ في المنهج المتبع، واختلاف ظاهر في المشارب الفكرية، والمرامي التي تغيّاها كلٌّ منهما، إلّا أنّ قلق التأخر هو نواة ما كَتبا. ولعل ما يزكّي هذا الزعم، إلى حدٍّ ما، هو ما أكّد عليه صاحب كتاب **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**: "إنّ فكرنا السياسي المُستند على مبادئ الحرية والديمقراطية قد استطاع بفضل المفكرين العرب البارزين في تلك المرحلة أن يشقّ طريقه مخترقًا كلّ الصعاب، من حالة إلى حالة أفضل، فمهّد بذلك الطريق للأمة العربية، نحو حياة متقدمة ومستقرة ومتطورة، قد شكّل القاعدة الأساسية والمنطلق الحقيقي لفكرنا السياسيّ المعاصر"[46].

ربما أغفل العروي، في سياق نقده ليبرالية لطفي السيد، مسألةً جوهرية هي أن نصوص هذا الأخير والتأويلات التي توصّل إليها والنتائج التي استشفّها يجب أن تُقرأ في السياق الذي أسهم في إنتاجها؛ ولعلّ هذا السياق قد اتّسم بوطأة محتلّ غاشم سلب عقول المفكرين، واستحوذ على تفكيرهم، كما شرذم الاستبداد المتغلغل وطنهم، وهذا ما جعل السيد يرنو إلى الحرية في شكلها المعاصر مستندًا إلى واقعه. فإذا كان العروي قد قام بمراجعة نقديّة وحصيفة للتمثّلات الأولى لمفهوم الحرية لدى العرب القدامى، فإنّ السيد أهمل كل ذلك وركّز على إيجاد حلول ناجعة وسريعة لتحقيق الحرية في الواقع المصري المأزوم. ولقد تغيّا السيد من خلال كتاباته تحقيق إصلاح سياسي في الرقعة المصرية، وهو بذلك يستحقّ وافر الإشادة، لأنّ نجاح هذا الإصلاح سيفضي حتمًا إلى ذيوعه في الأقطار المجاورة، وسيتّخذ نموذجًا قويًا لبقية الدول للسعي وراء التقدم والازدهار المنشودَين منذ عصر النّهضة في بداية القرن التاسع عشر. وتزكيةً لهذا الطرح، لا عجب أن نجد مِل بحسبانه رائدًا بارزًا في الدعوة إلى الحرية في الضفة الأخرى، في كتابه **الحرية**، يتحدث طوال الصفحات الأولى عن معضلة الاستبداد واستلابه المجحف لقيم الحرية، وتغييبه الواضح للاستقلالية الفردية في المجتمعات المضطهدة سياسيًا، وكيف يعرقل تقدّم المجتمعات[47]، فالهاجس نفسه تقريبًا سكن ذهن السيد وأبى أن يبرحه.

ينطلق العروي من مهاجمة التقليد لمعانقة الحداثة، والسير في الطريق الذي سار فيه الغرب بعدما عاصر الأخير تحولات جذرية ونوعية سمتها الجِدّة ابتداءً من القرن السادس عشر تمثلت في الإصلاح

(44) عبد الله العروي، **بين الفلسفة والتاريخ**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2020)، ص 119.

(45) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 57.

(46) سليم ناصر بركات، **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث** (دمشق: دار دمشق، 1984)، ص 473.

(47) ينظر: جون ستيوارت ميل، **الحرية**، ترجمة طه السباعي (القاهرة: مطبعة الشعب، 1922)، ص 21–23.

الديني، والاكتشافات العلمية، والحداثة السياسية، ومسّت مختلف مناحي الحياة: الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع. يبتغي العروي أن تعيش المنطقة العربية المسار نفسه حتى تتمكن من الالتحاق بركب الحداثة، أمّا السيد المسكون بالوضع المصري المنخور بالاستبداد والاحتلال، فلم يجد الشروط نفسها متوافرةً لقطع المسار نفسه، لذلك ارتأى بذل قصارى جهده لتحقيق إصلاح سياسي محليّ يمكّن مصر من استعادة استقلالها وحريتها، لأنّ تحقيق الحرية، في نظره، شرط أساسي سيختصر الطريق أمام باقي الإصلاحات التي ستشمل الاقتصاد والفكر والمجتمع. إذا كان العروي يفكّك الحرية ويتصدى لهذا المفهوم تحليلاً ونقدًا، فذلك راجع إلى كونه أدرك أنّه قطعة أساسية من الحداثة، التي لا يمكن أن تتحقّق في غياب الحرية، في حين أن السيد ينطلق من فكرة أنّ الحرية حقٌّ طبيعي في المقام الأول، ولا يمكن التنازل عنها في جميع الأحوال والظروف. وجدير بالذّكر أنّ السيد حظي بتكوين سياسي واقعي أسهم به في تأسيس حزب سياسي مرموق في مصر، من دون أن نغفل التأثير الواضح الذي لحق تفكيره بعد أن تتلمذ على يد محمد عبده الذي يعدّ النموذج الأبرز للاتجاه المتشبث بما خلّفه المسلمون (الشّيخ)، وبذلك أكّد (عبده) أنّ سبب تخلّف المسلمين، وهنا أهمل العرب غير المسلمين، هو تخلّيهم عما جاءت به الشريعة، وما خلّفه السلف الصالح. وتأسيسًا على ما سبق، أعتقد أنّ المقارنة بينهما ستكون ظالمة إذا لم نستحضر السياق الذي عاش فيه كلّ واحدٍ منهما، والهموم التي تخامرهما وتستبدّ بهما، إضافةً إلى الخلفية الفكرية التي ينطلق منها كلٌّ منهما.

المراجع References

بركات، سليم ناصر. **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**. دمشق: دار دمشق، 1984.

السيد، أحمد لطفي. **صفحات مطوية من تاريخ الحركات الاستقلالية في مصر**. القاهرة: [د. ن.]، 1946.

_____. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. القاهرة: دار الهلال، 1963.

_____. **قصة حياتي**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013.

سيف، أنطوان و[آخرون]. **هكذا تكلّم عبد الله العروي**. بيروت: منتدى المعارف، 2015.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

_____. **مفهوم العقل**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

_____. **مفهوم التاريخ**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

_____. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

_____. **نقد المفاهيم**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018.

_____. **بين الفلسفة والتاريخ**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2020.

العقاد، عباس محمود. **رجالٌ عرفتهم**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014.

ميل، جون ستيوارت. **الحرية**. ترجمة طه السباعي. القاهرة: مطبعة الشعب، 1922.

ترجمات
Translated Papers

60x40 سم، زيت على قماش، 2023.

40x60 cm, oil on canvas, 2023.

التسلم Received 2023-6-4 | التعديل Revised 2023-7-13 | القبول Accepted 2023-7-23 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/DEZG9532

إليزابيث آنسكوم | Elizabeth Anscombe*
ترجمة نجيب الحصادي | Translated by Najib Elhassadi**

الفلسفة الأخلاقية الحديثة

Modern Moral Philosophy***

ملخص: هذا النص للفيلسوفة البريطانية إليزابيث آنسكوم التي تولّت مناصب في جامعتَي أكسفورد وكامبريدج، واشتهرت بعملها في فلسفة الذهن وتحريراتها وترجماتها لأعمال فتغنشتاين المتأخّرة. درست الفلسفة مع فتغنشتاين وارتبطت به ارتباطًا وثيقًا. أول أعمالها الأساسية هو **القصد** *Intention* (1957)، حيث تجادل بأن مفهوم القصد مركزي لفهمنا أنفسنا بوصفنا فاعلين عاقلين. وفي هذه الدراسة، تنتقد آنسكوم تمييز هيوم بين "يكون" و"ينبغي"، وتجادل بأن إقرارات "ينبغي" لا تحمل معنى إلا في سياق لاهوت أخلاقي يؤسّس للأخلاق في أوامر إلهية. ولأن الثقافة الغربية المعاصرة تنكر هذا النوع من اللاهوت، عجز فلاسفة الأخلاق الحديثون عن العثور على قدر كبير من المعنى في هذه الإقرارات؛ ما يُلزمنا بالعودة إلى تصوّرات أسبق في العقلانية العملية والفضيلة. وتنطوي الورقة على ثلاث أطروحات: أولها أنه لا جدوى من الاشتغال بفلسفة الأخلاق ما لم تكن لدينا فلسفة علم نفس ملائمة، وثانيها أنه ينبغي لنا التخلّي عن مفاهيم الإلزام والواجب والصائب أخلاقيًا والخاطئ أخلاقيًا، وثالثها أن الفروق بين المؤلّفين الإنكليز المعروفين في الفلسفة الأخلاقية من سيدغويك إلى يومنا هذا لا تكاد تحوز أي أهمية.

كلمات مفتاحية: قصد، واقعة خام، العاقبية، فضيلة، واجب، خاطئ.

Abstract: This article is by Elizabeth Anscombe, an English philosopher who taught at both Oxford and Cambridge, best known for her work in the philosophy of mind and for her editions and translations of Wittgenstein's later writings. Anscombe studied philosophy with Wittgenstein and became closely associated with him. Her first major work, *Intention* (1957), argues that the concept of intention is central to our understanding of ourselves as rational agents. In this

---

* فيلسوفة تحليلية بريطانية، مختصة في فلسفة العقل والعمل، والمنطق الفلسفي، وفلسفة اللغة، والأخلاق.

British Analytic Philosopher who wrote on the Philosophy of Mind, Philosophy of Action, Philosophical Logic, Philosophy of Language, and Ethics.

** أستاذ الفلسفة في جامعة بنغازي – ليبيا.

Professor of Philosophy at the University of Benghazi, Libya

elhassadii@hotmail.com

*** Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), pp. 1–16.

paper, she argues that "Ought" statements make sense only in the context of a moral theology that grounds morality in divine commands. Since Western culture rejects this theology, it is no surprise that "modern moral philosophers" cannot find much sense in them, and they should be thus abandoned in favour of a return to older conceptions of practical rationality and virtue. Anscombe presents three theses: practicing moral philosophy is useless without an adequate philosophy of psychology; moral philosophers should abandon concepts such as obligation, duty, morally right, and morally wrong; and there are no important differences between the well–known English moral philosophers from Sidgwick onward.

Keywords: Intention, Brute Fact, Consequentialism, Virtue, Duty, Ought.

سوف أبدأ بإقرار ثلاث أطروحات أعرضها في هذه الدراسة. الأولى أنه لا فائدة مرجوّة في الوقت الراهن من الاشتغال بفلسفة الأخلاق، وأنه لزامٌ علينا اطّراحها جانبًا إلى أن تكون لدينا فلسفة علم نفس ملائمة، يستبين أننا نحتاج إليها. والثانية أنه ينبغي لنا التخلّي عن مفهومَي الإلزام والواجب – أي الإلزام الأخلاقي والواجب الأخلاقي – ومفهومي الصائب والخاطئ أخلاقيًا، ومفهوم المعنى الأخلاقي لـ"ينبغي"، إذا أمكن هذا على المستوى النفسي؛ ذلك أنها بواقٍ أو مشتقاتٌ من بواقي تصوّرٍ أسبق في الإثيقا عفّى عليه الزمن، وهي ضارة في غيابه. وأطروحتي الثالثة هي أن الفروق بين المؤلّفين الإنكليز المعروفين في الفلسفة الأخلاقية، من هنري سيدغويك Henry Sidgwick (1838–1900) إلى يومنا هذا، لا تكاد تحوز أي أهمية.

محتّم على كل من قرأ كتاب أرسطاطاليس Aristotle (384ق.م.–322ق.م.) **علم الأخلاق** *Ethics*، وقرأ أيضًا الفلسفة الأخلاقية الحديثة، أن يكون قد فوجئ بالتقابلات الكبيرة بينهما. المفاهيم البارزة لدى المحدثين تبدو عند أرسطو مفتقدة، أو على الأقلّ مدفونة أو مُقصاة في الخلفية. وأكثر ما يلفت النظر هو أن مصطلح "أخلاقي" نفسه، الذي ورثناه مباشرة من أرسطو، لا يبدو أنه قابل لأن يُدمج، بمعناه الحديث، في تصوّر للإثيقا الأرسطية. فهل بعض مما يسميه بالفضائل "الفكرية" هي ما يجب علينا وصفه بالجانب "الأخلاقي"؟ يبدو ذلك كذلك؛ حيث يُفترض أن المعيار هو أن الفشل في التحلّي بفضيلة "فكرية" – فضيلة التقدير الجيد في حساب كيفية الحصول على شيء مفيد، في المجلس البلدي مثلاً – قد يكون جديرًا باللوم. ولكن – إذ لنا أن نتساءل – أليس كلُّ فشل موضعَ لوم أو عتاب؟ ذلك أنه يمكن اعتبار أي نقد قدحي، على سبيل المثال، لنتاج آلة أو لتصميمها، لومًا أو عتابًا. وهكذا فإننا نرغب في استخدام كلمة "أخلاقي" ثانية: فأحيانًا يكون مثل هذا الفشل جديرًا باللوم الأخلاقي، وأحيانًا أخرى لا يكون. فهل كان لدى أرسطو هذا الفهم للّوم الأخلاقي، في مقابل أي نوع آخر من اللّوم؟ وإذا كان لديه مثل هذا الفهم، فلماذا لم يحظ بموضع أكثر مركزية؟ إنه يقول إن هناك أخطاء لا تشكّل أسبابًا لإرادية لبعض الأفعال، بل أسبابًا لخسّتها، بما يجعل صاحبها جديرًا باللوم. فهل يعني هذا أن هناك إلزامًا أخلاقيًا بعدم ارتكاب أخطاء فكرية بعينها؟ ولماذا لم يناقش الإلزام بوجه عام، واقتصر على نقاش هذا الإلزام بوجه خاص؟ إذا صرّح شخص ما بأنه يشرح تصوّر أرسطو وتحدّث

بأسلوب حديث عن "أخلاقية" فعل ما، فلا بدّ أنه يفتقر إلى البصيرة إذا لم يشعر على نحو متواصل مثل شخص انزاح فكّه عن مكانه: بما حال دون قدرته على القضم على نحوٍ مناسب.

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نطلب العون من أرسطو في توضيح الأسلوب الحديث في نقاش الخيرية "الأخلاقية"، والإلزام الأخلاقي، وما إلى ذلك. ويبدو لي أن أشهر الكتّاب في الإثيقا في العصور الحديثة، من جوزيف بتلر Joseph Butler (1692–1752) إلى جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806–1873)، ارتكبوا، بوصفهم مفكرين، أخطاء في هذا الموضوع، بما يحول دون الأمل في تسليطهم الضوء عليه. سوف أعرض هذه الاعتراضات بقدر الإيجاز الذي تسمح به طبيعتها.

يشيد بتلر بالضمير، ولكن يبدو أنه يجهل أن ضمير الإنسان قد يحدّثه باقتراف أشنع الأعمال.

ويعرّف ديفيد هيوم David Hume (1711–1776) "الصدق" على نحوٍ يستبعد الحكم الأخلاقي من مكنة أن يكون صادقًا، ويصرّح بأنه أثبت أنه مستبعد على هذا النحو. وهو ببساطة يعرّف "العاطفة" بما يجعلها تتاب كل من يستهدف أي شيء. واعتراضه على الانتقال من "يكون" إلى "ينبغي" يسري بالقدر نفسه على الانتقال من "يكون" إلى "يدين" أو من "يكون" إلى "يحتاج" (ولكنه، بسبب الظرف التاريخي، محقّ هنا، وهذا أمر سوف أعود إليه).

ويطرح إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) فكرة أن يشرّع المرء لنفسه، وهذا لا يقلّ منافاة للعقل عن أن يعتبر شخص ما في أيامنا هذه، حيث تحظى أصوات الأغلبية باحترام كبير، كل قرار مدروس يتّخذه فرد ما صوتًا يؤدّي إلى أغلبية، تعدّ من منظور تناسبي ساحقة، لأنها دائما 1–0. إن مفهوم التشريع يتطلّب أن تكون لدى المشرّع سلطة عليا. واعتقادات كانط الصارمة بخصوص موضوع الكذب مكثّفة إلى حدّ أنه لم يخطر بباله إطلاقًا أن الكذبة يمكن أن توصف بشكل متعلّق بأي وصف سوى أنها كذبة (أي "كذبة في ظروف بعينها"). والقاعدة التي يقول بها بخصوص مبادئ القابلية للتعميم ليست مجدية في غياب اشتراطات حول ما يعدّ وصفًا مهمًّا للفعل في ضوء تشكيل مبدأ حوله.

ولم يلحظ جيريمي بنثام Jeremy Bentham (1748–1832) ومل الصعوبة التي تواجه مفهوم "اللذة". فغالبًا ما يقال إنهما ارتكبا خطأً من خلال الوقوع في "الأغلوطة الطبيعانية"؛ غير أن هذه التهمة لا تثيرني لأني لا أجد تصوّرات اللذة متساوقة. وقد وجد القدماء أن هذا المفهوم محيّر تمامًا، فهو يجعل حديث أرسطو مجرّد ثرثرة حول "حيوية الشباب"، لأنه أراد، لأسباب وجيهة، أن تكون اللذة متماهية وفي الوقت نفسه مختلفة عن النشاط الممتع. ولم تجد أجيال من الفلاسفة الحديثين هذا المفهوم محيّرًا إطلاقًا، وهو لم يعد إلى الظهور في الأدبيات في صورة مفهوم إشكالي إلا منذ عام أو عامين، حين كتب فيه غلبرت رايل Gilbert Ryle (1900–1976). والسبب في هذا بسيط: منذ جون لوك John Locke (1632–1704) اعتُبرت اللذة نوعًا من الانطباعات الداخلية. ولكن من السطحي، إذا كان هذا هو التصوّر الصحيح للذة، أن نجعلها غاية الأفعال. ولنا أن نكيّف ما قاله لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951) عن "الدلالة"، فنقول إنه لا يصحّ أن تكون اللذة انطباعًا داخليًا، لأنه ليس في قدرة أي انطباع داخلي أن ينتج العواقب التي تنتجها اللذة.

وقد فشل مل، مثل كانط، في إدراك ضرورة وضع اشتراطات على الأوصاف المتعلّقة، إذا كان لنظريته أن تحوز أي محتوى. لم يخطر بباله أن جرائم القتل والسرقة يمكن أن توصف بطريقة مختلفة. إنه يرى أنه حين يكون الفعل المقترح من نوع يجعله يندرج تحت مبدأ وُضع على أسس النفع، فإنه يجب على المرء الالتزام به؛ وحين لا يندرج تحت أي مبدأ أو يندرج تحت أكثر من مبدأ، وتقترح المبادئ المتعدّدة رؤى متضادة في الفعل، فإنه يجب عليه حساب العواقب المعنيّة. غير أنه يمكن دائمًا وصف أي فعل على نحو يجعله يندرج تحت تنويعة من مبادئ النفع (كما سوف أقول باختصار)، إذا كان يندرج أصلاً تحت أي مبدأ من هذه المبادئ.

سوف أعود إلى هيوم. إن جوانب فلسفته التي ذكرت، مثل جوانب عديدة أخرى منها، تجعلني أعتقد أن هيوم كان مجرّد سفسطائي حاذق؛ ولا ريب في أن إجراءاته كانت سفسطائية. غير أني مرغمة ليس على عكس هذا الحكم، بل على إضافة أنه على الرغم من أنه يصل إلى نتائجه – المغرم بها – بأساليب سفسطائية، فإن اعتباراته تثير دائمًا إشكاليات مهمّة. فغالبًا ما يجد المرء نفسه، أثناء عرض السفسطة، يلحظ أمورًا جديرة بالكثير من التحقق: فالواضح يحتاج إلى تقصٍّ بسبب الأحكام التي يتظاهر هيوم بإطلاقها. وهو في هذا مختلف مثلاً عن بتلر. ذلك أنه من المعروف أن الضمير يمكنه أن يملي أفعالاً خسيسة؛ وحين يكتب بتلر من دون اعتبار لهذا، فإنه لا يثير لدينا أي مواضيع جديدة. لكن الأمر يختلف في حالة هيوم؛ ولهذا فإنه فيلسوف عميق وعظيم، على الرغم من سفسطته. ومثل هذا:

هبني قلت للبقال الذي أبتاع منه: "يكمن الصدق إما في علاقات بين أفكار، كقولي إن عشرين شيلنغ تساوي جنيهًا إسترلينيًا، أو في مسائل واقعية، كأن أطلب بطاطس، وتلبّي طلبي، وترسل لي فاتورة. ولهذا فإن الصدق لا ينطبق على قضية من قبيل كوني مدينًا لك بمبلغ بعينه".

لو قام شخص ما بعقد هذه المقارنة، يستبين أن علاقة الوقائع المذكورة في الوصف "س مدين لـ ص بالمبلغ كذا" علاقة مهمّة، وسوف أصفها بأنها علاقة أن تكون وقائع "خامًا" بالنسبة إلى "هذا الوصف". وللوقائع "الخام" المذكورة هنا، هي نفسها، أوصاف تعدّ وقائعُ "أخرى" بالنسبة إليها وقائعَ "خامًا" – ومثل هذا أنّ نقل بطاطس إلى منزلي وتركها هناك، واقعتان خام بالنسبة إلى "لبّى طلبي بطاطس". وواقعة أن س مدين لـ ص بمبلغ من المال، واقعة "خام" بالنسبة إلى أوصاف أخرى –مثل "س قادر على سداد دينه". غير أن علاقة "الخامية المنسّبة" علاقة مركّبة، وسوف أكتفي بذكر بعض النقاط: إذا كانت س ص ع فئة من الوقائع الخام بالنسبة إلى الوصف ف، فإن س ص ع فئة من نطاق فئات تتعيّن إحدى عناصره في حال صحة ف؛ غير أن تعيّن فئة ما ضمن هذه الفئات لا يستلزم ف بالضرورة لأن الظروف الاستثنائية قادرة دائمًا على أن تحدث فرقًا؛ ولا سبيل بوجه عام إلى شرح ما تكونه الظروف الاستثنائية بالنسبة إلى ف إلا بضرب بضعة أمثلة متنوعة، ولا سبيل إلى تأمين تحديد نظري للظروف الاستثنائية، لأنه نظريًا يمكننا دائمًا تخيّل سياق خاص آخر يعيد تأويل أي سياق خاص. فضلاً عن هذا، ولكن في الظروف العادية، تشكّل س ص ع تبريرًا لـ ف، حيث بطبيعة الحال لا تشكّل المؤسسة ص هي نفسها وصفًا (ومثل هذا، جملة أني أعطيت شخصًا ما شلنًا، ليست وصفًا لمؤسسة النقد أو عملة البلد). وهكذا، على الرغم من أنه من السخف التظاهر بأنه لا يصحّ الانتقال مثلاً من

"يكون" إلى "مدين"، فإن طبيعة الانتقال في حقيقة الأمر مهمّة وهي تستبين نتيجة التأمل في حجج هيوم[1].

سوف تكون واقعة أني أدين للبقال بمبلغ بعينه ضمن فئة وقائع "خام" بالنسبة إلى الوصف "أتهرّب من دفع ديوني". وبطبيعة الحال، "التهرب" نوع من "الخداع" أو "الظلم" (ومن الطبيعي أن هذا الاعتبار لن يؤثّر بأي طريقة في أفعالي ما لم أرغب في ارتكاب أو تجنّب ارتكاب أفعال ظالمة).

حتى الآن، على الرغم من ارتباطاتها القوية، أتصوّر "التهرب"، و"الظلم"، والخداع"، بطريقة واقعية فحسب. قدرتي على القيام بهذا بالنسبة إلى "التهرب" واضحة بما يكفي؛ أما "العدالة" فليست لدي أي فكرة عن كيفية تعريفها، باستثناء كون مجالها أفعالاً ترتبط بشخص آخر، غير أنه يمكن طرح "الظلم"، الخلل الذي تعانيه العدالة، مؤقتًا بوصفه اسمًا عامًا يسري على جوانب متنوعة، مثل "التهرّب"، و"السرقة" (المنسّبة إلى أي مؤسسات مِلكية موجودة)، و"التشهير"، و"الخيانة الزوجية"، "وعقاب البريء".

في فلسفة الوقت الحاضر، ثمة حاجة إلى شرح الكيفية التي يكون بها الرجل الظالم رجلاً طالحًا، أو الكيفية التي يكون بها فعل ظالم ما فعلاً شائنًا، وتأمين مثل هذا الشرح من ضمن مهمّات الإثيقا، ولكنه لا يبدأ إلا إذا كانت لدينا فلسفة مكينة في علم النفس. ذلك أن إثبات أن الرجل الظالم شخص طالح يتطلّب تصوّرًا موجبًا في العدالة بوصفها "فضيلة". ولكن هذا الجزء من موضع اهتمام الإثيقا مغلق كليًّا بالنسبة إلينا ما لم يكن لدينا تصوّر في "نمط الخاصية" التي تكونه الفضيلة – وهذه ليست مشكلة في الإثيقا، بل في التحليل المفهومي – وفي الكيفية التي ترتبط بها بالأفعال التي تتعيّن فيها؛ وهذه مسألة أعتقد أن أرسطو فشل بالفعل في توضيحها. ولتحقيق هذا نحتاج بالتوكيد إلى تصوّرٍ على الأقلّ فيما يكونه الفعل البشري أصلاً، وفي كيف أن وصفه على أنه "قيام بكذا وكذا" يتأثّر بدوافعه وبالقصد أو القُصود التي ينطوي عليها؛ ولتحقيق هذا نحتاج إلى تصوّر في مثل هذه المفاهيم.

ويرتبط المصطلح "يجب" أو "ينبغي" أو "يحتاج"، بالحسن والرديء: ومثل هذا، تحتاج الآلة إلى زيت، أو يجب أو ينبغي أن تزيَّت، لأن عملها بلا زيتٍ رديءٌ بالنسبة إليها، أو أنها سوف تعمل بلا زيت بطريقة رديئة. وبطبيعة الحال، لا تستخدم "يجب" و"ينبغي" وفق هذا التصوّر بمعنى "أخلاقي" خاص، حين يقول شخص ما إنه يجب على المرء ألا يتهرّب من دفع ديونه (بالمعنى الأرسطي لمصطلح "أخلاقي")، يُستخدم ذانك المصطلحان فيما يتعلّق بموضوع أخلاقي: أي موضوع العواطف البشرية والأفعال (بمعنى غير اصطلاحي). غير أنهما اكتسبا الآن معنًى "أخلاقيًا" خاصًا يستلزمان وفقه حكمًا إطلاقيًا (مثل الحكم بأن شخصًا ما مذنب أو غير مذنب) يتأسّس على ما يوصف في جمل "ينبغي" المستخدمة في أنماط بعينها من السياقات: ليس فقط السياقات التي يصفها أرسطو بأنها "أخلاقية" – العواطف والأفعال – بل أيضًا بعض السياقات التي يصفها بأنها "فكرية".

(1) الفقرتان الأخيرتان تلخيص لدراسة "حول الوقائع الخام". ينظر:
Elizabeth Anscombe, "On Brute Facts," *Analysis*, vol. 18, no. 3 (1958), pp. 69–71.

وتكتسب الكلمات العادية (التي لا غنى عنها) "يجب"، و"يحتاج"، و"ينبغي"، و"يلزم"، هذا المعنى الخاص من خلال مساواتها في السياقات المعنية مع "مُلزَم" أو "مقيَّد" أو "مُطالَب"، بالمعنى الذي يمكن وفقه أن يكون شخص ما ملزَمًا أو مكلّفًا بحكم القانون، أو أن يكون شيءٌ ما ملزِمًا بحكم القانون.

فكيف حدث هذا؟ الإجابة نجدها في التاريخ: ففي الفترة التي تفصلنا عن أرسطو جاءت المسيحية، بتصوّرها القانوني للإثيقا. وقد أخذت المسيحية أفكارها الأخلاقية من التوراة (قد نميل إلى الاعتقاد أن التصوّر القانوني للإثيقا لا يظهر إلا عند شعب قَبِل قانونًا وضعيًا إلهيًّا مزعومًا؛ غير أنه يشهد على بطلان هذا الرُواقيُّون Stoicism، الذين اعتقدوا أن كل ما ينطوي عليه الامتثال للفضائل الإنسانية يشترطه القانون الإلهي).

ونتيجةً لهيمنة المسيحية لعدة قرون، أصبحت مفاهيم المقيَّد، أو الجائز، أو المعذور، متجسّدة على نحوٍ معمّق في لغتنا وفكرنا. وقد اكتسبت الكلمة اليونانية "αμαρτάνειν"، المهيأة لهذا الاستخدام، معنى "الخطيئة" من كونها تعني "الخطأ"، و"مجانبة الصواب"، و"سلوك الطريق الخاطئ". والكلمة اللاتينية Peccatum التي تناظر تقريبًا كلمة αμαρτάνειν كانت أكثر مناسبة لمعنى "الخطيئة"، لأنها مرتبطة أصلاً بـ"الذنب"، وهو مفهوم قانوني. والمصطلح العام "اللامشروع"، أو "اللاقانوني"، الذي يعني إلى حد بعيد ما يعنيه المصطلح العام "خطأ"، واضح دونما حاجة إلى شرح. والمثير أنه لم يكن لدى أرسطو مصطلح عام. لديه مصطلحات عامة لـ "الخبث"، "الوغد"، "الخسيس"، ولكن المرء بطبيعة الحال ليس وغدًا ولا خسيسًا بسبب قيامه بفعل شائن، أو حتى قيامه ببضعة أفعال شائنة. ولديه أيضًا مصطلحات من قبيل "مخزٍ"، و"فاسق"؛ ومصطلحات خاصة تدلّ على خلل في الفضيلة المعنية، مثل "ظالم"؛ ولكن ليس لديه مصطلح مناظر لـ "اللامشروع". ولا سبيل إلى الإشارة في معجم مفرداته إلى ماصدق هذا المصطلح (أي نطاق تطبيقه) إلا باستخدام جملة طويلة تمامًا: "اللامشروع"، سواء اعتبر فكرة عاطفة مقبولة أم فعلاً أم تركًا لفكرة أو لفعل، شيء مضاد لفضيلة يبيّن عوزها أن المعني طالح "بوصفه" إنسانًا. وتفضي هذه الصياغة إلى مفهوم تتماهى ماصدقاته مع ماصدقات مفهوم "اللامشروع".

أن يكون لديك تصوّر قانوني في الإثيقا هو أن تعتقد أن المطلوب للامتثال لفضائل يعدّ غيابها أمارة على كون المرء طالحًا بوصفه إنسانًا (وليس فقط بوصفه حرفيًا أو عالم منطق مثلاً): أن ما هو المطلوب لهذا يشترطه القانون الإلهي. وبطبيعة الحال، ليس في الوسع الحصول على مثل هذا التصوّر ما لم تؤمن بالله بوصفه المشرّع؛ كما هو حال اليهود، والرواقيين، والمسيحيين. ولكن إذا كان هذا التصوّر قد هيمن لعدة قرون، ثمّ تُخلّي عنه، فإن النتيجة الطبيعية هي وجوب أن يبقى مفهوم "الإلزام"، ومفهوم المقيّد بالقانون أو مفهوم ما يشترطه القانون، على الرغم من فقده لجذوره؛ وإذا أصبحت كلمة "ينبغي" تُستخدم في سياقات بعينها بمعنى "الإلزام"، فسوف تظل تستخدم بتوكيد خاص وشعور خاص في هذه السياقات.

كما لو أن مفهوم "المجرم" يجب أن يبقى على الرغم من إلغاء ونسيان القانون الجنائي والمحاكم الجنائية. وقد يخلص نصير هيوم حين يكتشف هذا الموقف إلى وجود إحساس عاطفي خاص، تعبّر عنه كلمة "مجرم"، وحده الذي يهب الكلمة معناها. وهكذا فإن هيوم اكتشف الموقف الذي بقي

فيه مفهوم "الإلزام"، وأصبح مفهوم "ينبغي" يوظّف بتلك الخصوصية التي جعلته يُستخدم بمعنى "أخلاقي"، ولكن هذا لم يحدث إلا بعد التخلّي منذ زمن طويل عن الاعتقاد في قانون إلهي: إذ تخلّى عنه البروتستانت Protestant إلى حدّ بعيد في عصر "الإصلاح"[2]. والوضع، إذا كنتُ محقّة، هو الوضع المثير المتمثّل في بقاء مفهوم خارج إطار الفكر الذي جعله بالفعل قابلاً للفهم.

وحينما طرح هيوم ملاحظاته الشهيرة حول الانتقال من "يكون" إلى "ينبغي"، كان يجمع آنذاك بين أمور عديدة مختلفة تمامًا. من ضمنها حكم حاولت عرضه بملاحظاتي حول الانتقال من "يكون" إلى "يدين"، وحول "الخامية" النسبية للوقائع. ويمكن عرض أمر مختلف من خلال التساؤل عن الانتقال من "يكون" إلى "يحتاج"، أي الانتقال مثلاً من خصائص كائن عضوي ما إلى البيئة التي يحتاج إليها. ولا يعني قول إنه يحتاج إلى هذه البيئة أنك ترغب في أن تكون هذه البيئة لديه، بل يعني أنه لن يزدهر ما لم يحصل عليها. ولا ريب في أن كل ذلك يتوقّف على ما إذا كنت "ترغب" في ازدهاره، وهذا ما كان لهيوم أن يقول. ولكن ما "يتوقّف" على رغبتك في ازدهاره، هو ما إذا كانت لواقعة احتياجه إلى تلك البيئة، أو كونه لن يزدهر بدونها، أي تأثير في أفعالك. ولكن يُفترض أن كون شيء ما "ينبغي" أن يكون أو أن هناك "حاجة إليه" يؤثّر في أفعالك: ومن هذا نستطيع أن نستنتج عل نحوٍ طبيعي أن الحكم "بانبغائه" يعبّر عن تسليم بأن ما حكمت "بانبغائه" يؤثّر في أفعالك. وليس هناك قدر من الحقيقة بخصوص ما يحدث في الفعل يمكن أن يشكّل سببًا منطقيًا للتأثير في أفعالك (إنه ليس حكمًا يدفعنا إلى الفعل؛ بل حكمنا بخصوص كيفية الحصول أو القيام بشيء نرغب فيه). ولهذا يلزم ألا يصحّ استنتاج "يحتاج" أو "ينبغي" من "يكون". ولكن في حالة النبات، مثلاً، الاستدلال من "يكون" إلى "يحتاج" ليس مشبوهًا بأي قدر، وهو مهّم وجدير بالتقصي؛ لكنه ليس مريبًا على الإطلاق. وأهميته شبيهة بأهمية العلاقة بين الوقائع الخام والوقائع الأقلّ خامية: وهذه علاقة لم تحظ إلا باهتمام ضئيل. وفي حين أنك تستطيع أن تقابل بين "ما يُحتاج إليه" و"ما يُحصل عليه" – كالمقابلة بين ما هو واقعي وما ينصّ عليه القانون – فإن هذا لا يجعل حاجته إلى هذه البيئة أقل "صحّة".

ولا شكّ في أنه في حالة ما يحتاج إليه النبات، لن تسبّب فكرة الحاجة قيامك بفعل ما، إلا إذا رغبت في ازدهاره. ولهذا يوجد هنا رابط ضروري بين ما تستطيع أن تحكم بأن النبات "يحتاج إليه" وما ترغب فيه. ولكن هناك نوع من الرابط الضروري بين ما تعتقد أنك تحتاج إليه وما ترغب فيه. وهذا الرابط مركّب؛ إذ يمكنك ألا تريد شيئًا تحكم بأنك تحتاج إليه. غير أنه يستحيل، على سبيل المثل، ألا ترغب في أي شيء تحكم بحاجتك إليه. وهذه ليست حقيقة حول معنى كلمة "يحتاج"، بل حقيقة حول ظاهرة الرغبة. ولنا أن نقول إن حجاج هيوم يجعلنا في واقع الأمر نعتقد أنه يلزم أن يكون حول كلمة "يحتاج" أو "مفيد من أجل شيء ما".

(2) لم ينكروا وجود القانون الإلهي؛ ولكن مذهبهم الذي يميّزهم أكثر من غيره من المذاهب هو أنه لم يُسنّ كي يطاع، بل لتبيان عجز الإنسان عن طاعته، حتى باللطف الإلهي؛ وهذا لا يسري فحسب على الوصايا المتشعبة في التوراة، بل حتى على شروط "القانون الإلهي الطبيعي". في هذا الخصوص، ينظر مثلًا عقيدة التثليث في مقابل المذهب القائل بوجوب الثقة بالمسيح فقط بوصفه وسيطًا، وليس طاعته بوصفه مشرّعًا.

وهكذا نعثر على إشكاليتين ينطوي عليهما الانتقال من "يكون" إلى "ينبغي"؛ وبافتراض أننا وضّحنا "الخامية النسبية" للوقائع من جهة، والمفاهيم المتضمنة في "الاحتياج" و"الازدهار" من جهة أخرى، يظل هناك أمر ثالث. ذلك أن المرء، وفق هيوم، قد يقول: لعلّكِ نجحتِ في إقناعنا بخصوص الانتقال من "يكون" إلى "يدين"، ومن "يكون" إلى "يحتاج"؛ ولكن نظير ثمن تبيان أن جمل "يدين" و"يحتاج" تعبّر عن نوع من الصوادق، أو نوع من الحقائق. ويظل مستحيلاً استنتاج "ينبغي أخلاقيًا" من جمل "يكون".

أعتقد أن هذا التعليق صحيح؛ فكلمة "ينبغي" هذه، التي أصبحت مجرّد كلمة جذّابة، غير قابلة لأن يستدل عليها، بهذه الجاذبية، من أي شيء. وقد يُعترض بقول إنه يمكن استنتاجها من جمل "ينبغي أخلاقيًا" أخرى، ولكن هذا غير صحيح. وهو يبدو صحيحًا بسبب حقيقة أننا نقول إن "كل إنسان هو ص"، و"سقراط إنسان"، تستلزم أن "سقراط ص". ولكن "ص" محمول غير واقعي. وهذا يعني أننا حين نستعيض عنه بمحمول واقعي، فإن الاستلزام صحيح. ثمة حاجة إلى محمول واقعي، وليس مجرّد كلمة تنطوي على فكرة مفهومة؛ كلمة تحافظ على اقتراح قوة، وتنزع إلى الاختيار على أثر نفسي قوي، لكنها لا تعود تدلّ إطلاقًا على أي مفهوم واقعي.

ذلك لأن اقتراحها إن هو إلا اقتراح حكم على فعل أقوم به، وفقًا لما كانت تتّفق أو تختلف مع الوصف الوارد في جملة "ينبغي". وحين لا يعتقد المرء أن هناك قاضيًا أو قانونًا، فإن فكرة الحكم قد تحتفظ بأثرها النفسي، من دون أن تحتفظ بدلالتها. تخيّل الآن أنه لم تُستعمل سوى كلمة "حكم" – بتوكيدها الحكيم المميّز – بحيث يُحتفظ بطابعها دون دلالتها، وأن شخصًا ما قال: "للحصول على حكم، تحتاج في النهاية إلى قانون أو قاضٍ". يمكننا الرد بقول: "إطلاقًا، إذ لو كان هناك قانون أو قاض يصدر حكمًا، لكان السؤال بالنسبة إلينا هو إن كان قبول هذا الحكم يعني شيئًا يوجد حكم فيه". وهذا مماثل لحجةٍ كثيرًا ما تعدّ حاسمة: إذا كان لدى المرء تصوّر لقانون إلهي في الإثيقا، يظل يلزمه أن يوافق على أنه يحتاج إلى حكم بأنه ينبغي له (أخلاقيًا) الامتثال لهذا القانون الإلهي؛ ولهذا فإن نظريته الإثيقية في نفس وضع أي نظرية إثيقية أخرى: وكل ما في الأمر هو أن لديه "مقدمة عملية كبرى"[3]؛ "ينبغي الامتثال للقانون الإلهي"، بينما يمكن أن يقول شخص آخر، مثلاً، "ينبغي أن نستخدم في كل قراراتنا مبدأ القدر الأعظم من السعادة".

يجب عليّ أن أقول إن هيوم وعلماء الإثيقا اليوم قد أسدوا خدمة جليلة، بتبيان أنه لا محتوى يمكن العثور عليه في مفهوم "ينبغي أخلاقيًا"، باستثناء أن الفلاسفة الأخيرين حاولوا اكتشاف محتوى بديل (مشبوه تمامًا) والحفاظ على قوة المصطلح النفسية، وكان أولى بهم أن يتخلّوا عنه. ذلك أنه لا يحوز أي معنى معقول خارج تصوّر قانوني في الإثيقا؛ لكنهم لن يقرّوا مثل هذا التصوّر؛ وفي الوسع ممارسة الإثيقا من دونه، كما بيّن أرسطو. وسوف ننجز تقدّمًا عظيمًا لو أننا، بدلاً من "خاطئ أخلاقيًا"،

(3) كما توصف على نحوٍ مناف للعقل. ولأن المقدمة الكبرى تحتوي على الحدّ المحمول في النتيجة، فإن في الحديث عنها فيما يتعلّق بالحجاج العمليّ خطأً نحويًا.

سمّينا جنسًا آخر من قبيل "كاذب"، "وفاجر"، و"ظالم". ويجب علينا التوقف عن السؤال: أكان القيام بفعل ما "خاطئًا"؟ منتقلين مباشرة من وصفٍ ما للفعل إلى هذا المفهوم؛ ويجب علينا السؤال مثلاً: أكان مثل هذا الفعل ظالمًا؟ وسوف تكون الإجابة في بعض الأحيان واضحة مباشرة.

ألتفتُ الآن إلى حقبة في الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية يميّزها سيدغويك. ثمة تغيّر مدهش يبدو أنه حدث بين ستيوارت مل وجورج إدوارد مور George Edward Moore (1873–1958). يفترض مل، كما رأينا، أنه لا سبيل إلى حساب عواقب فعل محدّدة، مثل: القتل أو السرقة؛ كما رأينا أن موقفه كان غبيًّا، لأن الكيفية التي يندرج بها الفعل تحت مبدأ وحيد ليست واضحة إطلاقًا. وفي حالة مور وعلماء إثيقا أكاديميين إنكليز جاؤوا من بعده، نجد أنه تبيّن أن "الفعل الصائب" هو الفعل الذي يفضي إلى أفضل العواقب الممكنة (حيث تُحسب ضمن هذه العواقب الفضائلُ الجوهرية التي يعزوها بعض "أنصار الموضوعانية" إلى أنواع بعينها من الأفعال)[4]. ويلزم عن هذا أن المرء يحسن صنعًا، من منظور ذاتي، إذا رام بفعله الأفضل في الظروف المعنية وفق حكمه على مجمل ظروف فعله هذا. أقول إن هذا يلزم، ولا أقول إن من الفلاسفة من قال بهذا. ذلك لأن نقاش هذه المسائل قد يصبح غاية في التعقيد: إذ يمكن مثلاً الشكّ إنْ كانت الصياغة "كذا وكذا هو الفعل الصائب" صياغة مرضية، لأنه محتمّ على الأشياء أن توجد كي تحوز محمولات. ولهذا لعلّ أفضل صياغة هي "أنا ملزم"؛ وقد ينكر الفيلسوف أن "صائب" مصطلح "وصفي"، ثم يتّخذ طريقًا ملتويًا عبر التحليل اللغوي كي يخلص إلى رؤية لا تختلف عن الرؤية التي تقول إن "الفعل الصائب هو الفعل الذي يفضي إلى أفضل العواقب" (ومثل هذا الرؤية التي تقول بأنك تقوم بتشكيل "مبادئك" للحصول على الغاية وتختار السعي صوبها، حيث يُفترض أن الرابط بين "اختيار" و"أفضل" هو بحيث إن مثل هذا الاختيار يعني تأمليًا أنك تختار الكيفية التي تتصرّف بها بحيث تنتج أفضل العواقب)؛ أيضًا فإنه يجب وصف أدوار ما يسمّى "المبادئ الأخلاقية" وأدوار "دافع الواجب"؛ ويجب تقصّي الفروق بين "الخيّر" و"الخيّر أخلاقيًا"، ومعاينة الطبائع الخاصة التي تسم جمل "ينبغي". وتثير مثل هذه السياقات مظهر تنوع وازن في الرؤى، في حين أن ما هو وازن في حقيقة الأمر هو التشابه العام بينها. ويتّضح التشابه العام حين تعتبر أن كل واحد من أكاديميّي الفلسفة الأخلاقية الإنكليز قال بفلسفة يستحيل وفقها، مثلاً، إقرار أنه لا يصح قتل البريء من أجل أي غاية وأن من يعتقد خلاف هذا مخطئ (يجدر بي أن أذكر أمرين: لأن السيد هير مثلاً، حين يدرّس الفلسفة التي تشجّع المرء على الحكم بأن قتل بريء هو ما "ينبغي" له القيام به لأسباب مبطِلة، سوف يدرّس أيضًا، فيما أعتقد، أنه إذا اختار المرء أن يجعل تجنّب قتل البريء لأي سبب "مبدأه العملي الأسمى"، فإنه لا يصحّ الاعتراض عليه بأنه مخطئ: فهذا هو "مبدؤه". ولكن، مع أخذ هذا التحفّظ في الاعتبار، أعتقد أنه يمكن أن نرى أن الحكم الذي ذكرت يسري على كل أكاديميي الفلسفة الأخلاقية الإنكليز منذ سيدغويك). وهذا أمر مهمّ: لأنه يعني أن كل أولئك الفلاسفة يختلفون تمامًا مع الإثيقا العبرية – المسيحية. ذلك لأنه من خصائص هذه الإثيقا قولها بوجود أشياء محرّمة بعينها

(4) وبطبيعة الحال يميّز أنصار موضوعانية أكسفورد بين "العاقبة" و"القيم الجوهرية" بما يشي على نحوٍ مضلّل بأنهم ليسوا "من أنصار العاقبية". لكنهم لا يرون – ووليام روس William Ross (1877–1971) ينكر صراحة ذلك – جاذبية إدانة البريء مثلاً على نحو يحول دون تفضيل الصالح الوطني. ولهذا فإنه لا أهمية تعزى إلى تمييزهم.

مهما كانت العواقب، ومثلها اختيار قتل بريء لأي سبب، مهما كان وجيهًا، والردع من خلال عقاب آخرين، والغدر (بمعنى اكتساب ثقة شخص ما في أمر عظيم بوعود صداقة جديرة بالثقة ثم خيانته عند أعدائه)، وعبادة الأوثان، واللواط، والخيانة الزوجية، والتظاهر الكاذب بالإيمان. ولا ريب في أن تحريم أشياء بعينها بفضل اعتبارها أنواعًا محدّدة يمكن التعرّف إليها من الأفعال، بصرف النظر عن أي عواقب، لا يشكّل مجمل الإثيقا العبرية – المسيحية؛ غير أنه أحد جوانبها الجديرة بالملاحظة؛ وإذا كان كل فيلسوف أكاديمي منذ سيدغويك يستبعد هذه الإثيقا، فإن من لا يرى هذا التعارض بوصفه أبرز ما يميّز هؤلاء الفلاسفة، وأن الفروق بينهم ضئيلة نسبيًا، إنما يعاني حسرًا في النظر.

ونلحظ أنه لا أحد من أولئك الفلاسفة ينبئ عن وعيه بوجود مثل هذه الإثيقا التي يعارض: فمن الواضح تمامًا لديهم أن تحريمًا من قبيل تحريم القتل لا يصمد في حال بعض العواقب. ولكن صرامة التحريم تنطوي على فكرة ألا تغوى خوفًا من العواقب أو طمعًا فيها.

إذا لاحظت النقلة من مل إلى مور، فسوف تقدّر أن شخصًا ما قام بها في موضع ما؛ سوف يخطر على بالك سيدغويك بوصفه اسمًا مرجّحًا؛ وسوف تجدها عنده، بطريقة عارضة إلى حد بعيد. والحال أنه مؤلّف يبعث على الضجر؛ والأشياء المهمة عنده تحدث على الجوانب وفي الهوامش وفي أجزاء من حجج ليست معنية بتصنيفه الكبير لـ "مناهج الإثيقا". نظرية القانون الإلهي تُردّ إلى تنويعة تعوزها الأهمية في هامش يخبرنا بأن "أفضل علماء اللاهوت" (والله يعلم من يقصد) يخبروننا بأنه تجب علينا طاعة الله بسبب أهليته بوصفه كائنًا أخلاقيًا. ويبدو أننا نسمع أرسطو وهو يقول ή φορτικός ο έπαινος ("أليس المديح ممجوجًا؟")[5] لكن سيدغويك ممجوج بهذه الطريقة: إنه يعتقد مثلاً أن المتواضع يستهين بقدراته – ويمارس من ثمّ نوعًا من عدم الصدق؛ وأن أساس وضع قوانين ضد التجديف هو أنه يسيء للمؤمنين؛ وأن التوجّه رأسًا صوب فضيلة الطهر يعني معاداة قوانينها، وهذا شيء يؤنّب "علماء لاهوت العصور الوسطى" لعدم ملاحظته.

من وجهة نظر البحث الراهن، الشيء الأهمّ هو تعريف سيدغويك للقصد، وهو يعرّفه بحيث يستلزم أن المرء يقصد أي عواقب متوقّعة لفعله الإرادي. ويتّضح أن هذا تعريف خاطئ، وأجرؤ على قول إنه لا يوجد من يدافع عنه. وهو يستعمله في عرض أطروحة أخلاقية يقبلها الآن كثير من الناس: إن عدم شعور المرء بالرغبة في فعل توقّعه، سواء بوصفه غاية أم وسيلة لغاية، لا يحدث أي فرق في مسؤوليته عنه. وباستخدام لغة القصد بطريقة أدقّ، وتجنّب تصوّر سيدغويك الخاطئ، قد نصوغ الأطروحة على النحو التالي: لا يحدث أي فرق في مسؤولية المرء عن نتيجة فعل يستطيع توقّع أنه لم يقصدها. ويبدو أن هذا مفيد؛ وأعتقد أن انحرافات التفكّر السيئة في مثل هذه الأسئلة تتميّز بأنها تبدو مفيدة. ونستطيع رؤية ما يعنيه هذا من خلال اعتبار مثل: دعونا نفترض أن لدى شخصٍ ما مسؤولية رعاية طفل ما. ولهذا فإن سحبه عمدًا دعمَه له يعدّ عملاً شائنًا من جانبه. سوف يكون من الشائن بالنسبة إليه سحب رعايته لأنه لم يعد يرغب في ذلك؛ أو لأنه بقيامه بهذا سوف يجبر شخصًا آخر على القيام به

(5) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, W.D. Ross (trans.) (Overland Park: Digireads.com, 2005), § 16, p. 1178.

(لنا أن نفترض جدلاً أن إجبار ذلك الشخص على القيام بهذا الشيء شيء مستحسن). ولكن يلزمه الآن الخيار بين القيام بشيء مخزٍ والذهاب إلى السجن؛ إذا ذهب إلى السجن، فسوف يتوقّف دعمه للطفل. وفق مذهب سيدغويك، ليس هناك فرق من حيث مسؤوليته عن التوقف عن رعاية الطفل بين قيامه بهذا الفعل لذاته أو وسيلةً لغاية أخرى، وبين حدوث ذلك بصفته عاقبة متوقّعة ومحتّمة لذهابه إلى السجن بدلاً من القيام بشيء مخزٍ. ويلزمه معايرة قدر السوء النسبي لسحبه الدعم من الطفل وقدر السوء النسبي لقيامه بعمل مخز؛ ويسهل تمامًا أن يكون الفعل المخزي أقلّ شرّيّةً من السحب العمدي للدعم من الطفل؛ وإذا كانت حقيقة أن سحب الدعم من الطفل نتيجة جانبية لذهابه إلى السجن لا تحدث أي فرق في مسؤوليته، فإن هذا الاعتبار سوف يجعله يميل إلى القيام بالفعل المخزي؛ الذي قد يظل شيئًا شائنًا تمامًا. وبطبيعة الحال، ما إن يشرع في النظر إلى الأمر بهذه الطريقة، فإن الشيء المعقول الوحيد الذي يجب اعتباره بالنسبة إليه هو العواقب وليس السوء الكامن في هذا الفعل أو ذاك. وبحسبان أنه يحكم على نحوٍ معقول أنه لا ضرر أعظم ينتج منه، يستطيع القيام بعمل أشد مدعاة للخزي من سحب دعمه من الطفل. وإذا استُبينَ أن هذه الحسابات خاطئة، فسوف يظهر أنه لم يكن مسؤولاً عن العواقب، لأنه لم يتوقّعها. ذلك أن أطروحة سيدغويك تستلزم أنه لا سبيل لتقدير مدى شرّيّة الفعل إلا في ضوء عواقبه المتوقّعة. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب عليك تقدير حجم الشرّ في ضوء العواقب التي تتوقّع؛ ويلزم عن هذا أنك تستطيع أن تبرئ نفسك من العواقب الفعلية لمعظم أفعالك المخزية، ما دمت تستطيع إقناعنا بأنك لم تتوقّعها. غير أني أزعم أن المرء مسؤول عن العواقب السيئة لأفعاله السيئة، وأنه يجدر ألا يُعزى إليه فضل العواقب الحسنة؛ وفي المقابل فإنه ليس مسؤولاً عن العواقب السيئة لأفعاله الحسنة.

وإنكار أي تمييز بين العواقب المتوقّعة والعواقب المقصودة، فيما يتعلّق بالمسؤولية، لم يقم به سيدغويك خلال تطويره أيًّا من "مناهج الإثيقا"؛ بل قام بهذه النقلة المهمّة بالنيابة عن الجميع وبمعزل عن سائر تصوّره؛ وأعتقد أنه من المعقول اقتراح أن هذه النقلة من جانب سيدغويك تشرح الفرق بين النفعية التقليدية وما أسمّيه "العاقبية"، التي تميّز بها كما تميّز بها كل فيلسوف أخلاق أكاديمي إنكليزي من بعده. ومن خلالها، وهب فلاسفة الأخلاق لنوع الاعتبار الذي كان يُنظر إليه في السابق على أنه إغواء، من القبيل الذي تمارسه الزوجات والأصدقاء المتملقون على الرجال، مكانة في نظرياتهم.

ومن السمات الضرورية في العاقبية أنها فلسفة ضحلة. ذلك لأن هناك حالات حدّية في الإثيقا. إذا كنت أرسطيًا، أو مؤمنًا بالقانون الإلهي، فسوف تتعامل مع الحالة الحدّية من خلال اعتبار إن كان القيام بفعل ما في ظروف بعينها يشكّل مثلاً جريمة قتل، أو فعلاً ظالمًا؛ ووفق ما تراه تحكم بما إذا كان فعلاً يجب القيام به. هذا منهج إفتاء [بمعنى الاستدلال بحالات نموذجية لتطبيق قاعدة عامة على حالات أقل وضوحًا]؛ وفي حين أنه قد يفضي بك إلى توسيع نقطة على محيط الدائرة، فإنه لن يسمح لك بتقويض مركزها. ولكن إذا كنت نصيرًا للعاقبية، فـ "السؤال: أكان من الصواب القيام بفعل ما في ظروف بعينها؟" سؤال غبيّ. والحال أن المفتي يثير مثل هذا السؤال فقط ليتساءل: أكان من الجائز القيام بفعل ما، أم من الجائز عدم القيام به؟ وفقط حين لا يجوز عدم القيام به سوف يقول إن هذا هو

الفعل الذي يجب القيام به[6]. خلافًا لذلك، على الرغم من أنه قد ينهى عن فعل ما، فإنه لا يستطيع أن يوصي بأي فعل؛ لأنه في الحالة الواقعية، قد تقترح الظروف (فوق ما نتصوّر) كل أنواع الإمكانات، ونحن لا نستطيع أن نعرف مقدمًا ما سوف تكونه الإمكانات. وليس لدى نصير العاقبية أساس لقول "هذا جائز، وذاك غير جائز"؛ لأنه، وفق فرضيته، العواقب هي التي تقرّر، وهو ليس مهتمًّا بالتظاهر بأنه يستطيع تحديد التدابير الممكنة التي يستطيع المرء القيام بها؛ ومبلغ ما يستطيع قوله هو: يجب على المرء ألا يسبّب هذا أو ذاك؛ ولا حقّ له في أن يقول، في حالة واقعية ما، إنه سوف يسبّب كذا ما لم يقم بفعل كذا. وبطبيعة الحال، يلزم نصير العاقبية، كي يتخيّل أي حالة حدّية، أن يفترض نوعًا من القانون أو المعيار تعدّ الحالة المعنية حدّية بالنسبة إليه. فمن أين يحصل على هذا المعيار؟ عمليًا؛ الإجابة هي: من المعايير السائدة في مجتمعه أو الوسط الذي ينتمي إليه. وقد تميّز هؤلاء الفلاسفة في واقع الأمر بأنهم عرفيون على نحوٍ متطرّف؛ إذ ليس في حوزتهم أي شيء لرفض المعايير العرفية السائدة لدى من ينتمون إليهم؛ ويستحيلُ أن تكون عميقة. ولكن فرصة أن يكون نطاقٌ بأسره من المعايير العرفية مقبولاً ضئيلة. وأخيرًا، يبدو أن الغاية من اعتبار مواقف فرضية، قد تكون حتى مستبعدة تمامًا، هي أن تستنبط من نفسك أو من شخص آخر قرارًا بالقيام بعمل من النوع الشائن. ولا أشكّ في أن هذا يؤدي إلى تهيئة الناس – الذين لن يواجهوا الموقف الذي سوف يقومون فيه بخيارات فرضية – للموافقة على القيام بأفعال شائنة مشابهة، أو لمديح أو ثناء على من يقومون بها، مادام مَن هم بين ظهرانيهم يقومون بها، حين لا تتوافر الظروف اليائسة المتخيّلة أصلاً.

أحيانًا يبحث الذين يقرّون أصول مفهوم "الإلزام" و"مفهوم 'ينبغي' الأخلاقي"، بصفة متشدّدة، في تصوّر القانون الإلهي للأخلاق، لكنهم ينفون فكرة المشرّع الإلهي، عن مكنة الحفاظ على تصوّر قانوني من دون مشرّع إلهي. وأعتقد أن هذا البحث لا يخلو من أهمّية. ولعلّ أوّل شيء يقترح نفسه هو "المعايير السائدة". ولكن تمامًا كما أن المرء لا يقتنع ببتلر حين يتأمّل في إمكان إخبار الضمير بما يجب أن يقوم به الناس، فإنه، فيما أعتقد، لن يقتنع بهذه الفكرة حين يتفكّر فيما يمكن أن تكونه "المعايير السائدة". أرفض أن يكون التشريع "خاصًّا بالمرء" لأن هذا مناف للعقل؛ فقد يكون ما تقوم به "من أجل نفسك" مستحسنًا؛ ولكن هذا ليس تشريعًا. وحين يرى المرء هذا قد يقول: يجب علي أن أضع قواعدي، وهي أفضل القواعد التي أستطيع وضعها، وسوف ألتزم بها إلى أن أعرف أفضل منها: وقد يقول "سوف ألتزم بعادات أسلافي". تتوقّف مكنة أن يقود هذا إلى خير أو شر على محتوى المعايير السائدة أو العادات. إذا كان المرء محظوظًا فسوف تفضي إلى خير. ومثل هذا الموقف سوف يكون على أي حال واعدًا؛ ويبدو أنه ينطوي على بعض الشكّ السقراطي، فوفق الركون إلى مثل هذه الذرائع، يستبين أن الشكّ السقراطي مفيد: "ربما بطريقة ما لا أستطيع أن أرى، وقد أكون في طريق خاطئ، وربما أكون مخطئًا بطريقة أساسية ما". وقد يقود البحث عن "المعايير السائدة" إلى البحث عن قوانين الطبيعة، كما لو أن الكون مشرّع؛ ولكن ليس من المحتمل أن يفضي هذا إلى نتائج جيّدة؛ فقد يؤدّي إلى افتراس الضعيف وفق قوانين الطبيعة، غير أنه لا يكاد يبلّغ اليوم

(6) بالضرورة حالة نادرة: لأن الوصايا الموجبة، مثل "أكرم والديك" لا تكاد تلزم بأي فعل بعينه، ونادرًا ما تجعله ضروريًا.

أحدًا مفاهيم العدالة، فالشعور قبل السقراطي إزاء العدالة، بوصفها نوعًا من التوازن أو التناغم الذي يحافظ على نظام العالم، يظل بعيدًا جدًّا عنا.

وهناك مكنة أخرى: قد يكون "الإلزام" تعاقديًّا. فتمامًا كما أننا نلجأ إلى القانون لمعرفة ما يتطلّبه ممن يطبّق عليهم، فإننا نلجأ إلى العقد لمعرفة ما يجب على المتعاقدين القيام به. وقد تكون لدى مفكّرين، هم بالتوكيد بعيدون عنا، فكرة foedus rerum ("عقد الأشياء")، وهي فكرة عن الكون ليس بوصفه مشرّعًا بل بوصفه تجسيدًا لعقد. فإذا استطعت العثور على هذا العقد، فسوف تعرف ما يلزمك القيام به وفقه. غير أنك لا تستطيع أن تخضع لقانون ما لم يكن قد سُنّ لك، والمفكرون الذين اعتقدوا في "القانون الإلهي الطبيعي" يرون أنه سنّ لكل راشد يعرف الخير والشر. وعلى نحو مماثل، لن تكون ملتزمًا بعقد من دون أن تتعاقد، أي من دون أن تكون هناك أمارات على اشتراكك في عقد. وقد نجادل أيضًا بأن استخدام المرء اللغة في عقد الحياة العادي يماثل بمعنى ما تأمين أمارات على الاشتراك في عقود متنوعة. إذا كنت تعتقد في هذه النظرية، فبودّنا أن نعرف الكيفية التي تعمل بها. وأخشى أنها سوف تكون إلى حدّ بعيد صورية؛ فقد يكون في الوسع بناء نسق يجسّد القانون (الذي يمكن مقارنة مكانته بمكانة "قوانين" المنطق): فما يلائم شخصًا أجدر بأن يلائم شخصًا آخر، ولكن لا يكاد المرء يصل إلى حالات محدّدة مثل حظر جريمة القتل أو اللواط. وبينما يستبين أنك قد تكون تحت طائلة قانون لا تعترف به ولم تعتبره قانونًا، لا يبدو من المعقول قول إنك متعاقد من دون معرفة ما تقوم به؛ فمثل هذا الجهل يعد عادة مبطلاً لطبيعة العقد.

تظل هناك مكنة البحث عن "المعايير السائدة"، في الفضائل الإنسانية: فتمامًا كما أن الإنسان لديه أسنان كثيرة، وعددها بالتوكيد ليس متوسط عدد أسنان البشر، بل عدد أسنان النوع، فلعلّ نوع الإنسان، معتبرًا ليس فقط من منظور بيولوجي، بل أيضًا من منظور نشاط التفكّر والتخيّر فيما يتعلّق بمناحي الحياة المتعددة – قدرات وملكات واستخدام الأشياء المتطلبة – "يحوز" فضائل بعينها، وهذا "الإنسان" بحزمة متكاملة من الفضائل هو "المعيار السائد"، تمامًا مثلما أن "الإنسان" ذا طاقم الأسنان المكتمل هو المعيار السائد. ولكن بهذا المعنى لعبارة "معيار سائد" لم تعد تكافئ على وجه التقريب "القانون". فبهذا المعنى نقترب من تصوّر أرسطي القانوني للإثيقا. ولا تثريب في تقديري على هذا؛ ولكن إذا بحث المرء في هذا الاتجاه من أجل أن يهب "المعيار السائد" معنى، فيجب عليه أن يدرك ما حدث لمفهوم "المعيار السائد"، الذي أراد أن يفهم منه "القانون" – من دون إقحام الله – إذ لم يعد هذا المفهوم يعني "قانون" إطلاقًا؛ ولهذا فإن مفاهيم "الإلزام الأخلاقي"، و"ينبغي الأخلاقية"، و"الواجب" قد تجد مواضعها في أفضل الأحوال في "الفهرس"، إذا تسنّى له تدبّر وضعها فيه.

ولكن، ألا يتّضح في الأثناء أن هناك مفاهيم متعدّدة في حاجة إلى تقصٍّ بوصفها، ببساطة، جزءًا من فلسفة علم النفس، بما يوجب الأخذ بتوصيتي باستبعاد الإثيقا برمتها من أذهاننا؟ وهذا يعني في البداية استبعاد مفاهيم "الفعل"، و"القصد"، و"اللذة"، و"الرغبة". وسوف تعقبها مفاهيم أخرى حين نبدأ بتلك. وفي النهاية قد يكون في الوسع المضي قدمًا صوب اعتبار مفهوم "الفضيلة"؛ الذي أفترض أننا نبدأ من خلاله بإجراء دراسة من نوع ما للإثيقا.

سوف أختتم بوصف مناقب استخدام كلمة "ينبغي" بأسلوب غير متشدّد، وليس بمعنى "أخلاقي"؛ ومناقب استبعاد الحدّ "خاطئ" بمعنى "أخلاقي"، واستخدام مفاهيم من قبيل "ظالم".

يمكن، إذا جاز لنا العرض باستخدام أمثلة، التمييز بين الظالم في جوهره وما هو ظالم في ضوء الظروف. تدبّر عقاب المرء قضائيًا على فعل يستبين أنه لم يقم به عمل ظالم في جوهره. وبطبيعة الحال قد يحدث هذا، وغالبًا ما يحدث، بطرائق مختلفة؛ من خلال رشوة شهود زور، أو وفق حكم قانوني "يقضي" بحدوث شيء لم يحدث، أو بوقاحة يمارسها القاضي وبعض المتنفّذين بقولهم صراحة: "بصرف النظر عن حقيقة أنك لم تقم بهذا، فإننا ندينك لقيامك به". ما هو ظالم في ضوء الظروف العادية هو على سبيل المثل حرمان الناس من أملاكهم المؤكّدة من دون إجراءات قانونية، والإمساك عن ردّ الدَّين، أو عن الالتزام بالعقود، وأنواع كثيرة أخرى من الأفعال. ويمكن أن تحدث الظروف فروقًا كبيرة في تقدير عدالة أو ظلم مثل هذه الإجراءات، وقد تشمل هذه الظروف في بعض الأحيان عواقب متوقّعة؛ كأن تبطل مطالبة المرء بملكية شيء صودر واستخدم للحؤول دون كارثة محققة؛ كما يحدث حين يمكن استخدام إحدى آلاته لإحداث انفجار يدمّرها، ولكنه يحوّل مجرى فيضان أو يحدث فجوة تمنع انتشار النار. غير أن هذه الظروف لا تعني أن ما يعدّ في العادة فعلاً ظالمًا، من دون أن يكون ظالمًا في جوهره، يمكن أن يصبح دائمًا فعلاً عادلاً من خلال حساب معقول لنتائج أفضل، فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك، غير أنه يستبين أن الإشكاليات التي سوف تثور في محاولة رسم خطّ فاصل (أو منطقة فاصلة)، معقدة. وفي حين أنه توجد بلا شكّ بعض الملاحظات العامة التي يجب أن ندلي بها هنا، وبعض الحدود التي يمكن رسمها، فإن القرار فيما يتعلّق بحالات بعينها سوف يتحدّد إلى حد بعيد kata ton orthon logon (وفق ما هو معقول). ومثل هذا أن كون القرار بخصوص تأخير ما في سداد الدين كذا من جانب شخص ما في الوضع كذا عادلاً أو ظالمًا، لن يتحدّد "إلا وفق ما هو معقول"، ولا يمكن من حيث المبدأ سوى ضرب بضعة أمثلة. بتعبير آخر، لا نستطيع، بسبب وجود فجوة كبيرة في الفلسفة، تأمين تصوّر عام في مفهوم الفضيلة ومفهوم العدالة، ولكن يجب علينا الاستمرار في الاقتصار على استخدام هذين المفهومين من خلال ضرب الأمثلة؛ وعلى ذلك، تظل هناك منطقة لا يوجد فيها، من حيث المبدأ وليس بسبب الفجوة، تصوّرٌ إلا من خلال الأمثلة: وهي المنطقة التي يوجد فيها معيار "وفق ما هو معقول": الذي هو بطبيعة الحال ليس معيارًا.

هذا مبلغ ما آمل قولَه بشأن ما هو عادل في بعض الظروف، وظالم في ظروف أخرى، وعن الطريقة التي يمكن بها أن تقوم العواقب المتوقّعة بدور في تحديد ما هو عادل. وبالعودة إلى مِثَالِي على الظالم في جوهره: إذا كان الإجراء هو معاقبة شخص قضائيًا على ما يُفهم بوضوح أنه لم يقم به، يستحيل بالمطلق أن يوجد خلاف في وصف هذا الفعل بأنه ظالم. ليست هناك ظروف، ولا عواقب متوقّعة، لا تعدّل وصف الإجراء بأنه عقاب قضائي لشخص على فعل نعرف أنه لم يفعله يمكنها تعديل وصفه بأنه ظالم. ومن يحاول أن يختلف مع هذا إنما يتظاهر بعدم معرفة ما تعنيه عبارة "ظالم": لأن هذه حالة برديمية للظلم.

وهنا نرى علوية المصطلح "ظالم" على المصطلحين "ينبغي أخلاقيًا" و"خاطئ أخلاقيًا". ذلك أنه يبدو أنه من المشروع، في سياق الفلسفة الأخلاقية الإنكليزية منذ سيدغويك، نقاش إذا ما كان في الإمكان

في بعض الظروف أن يكون تبنّي ذلك الإجراء "صائبًا أخلاقيًا"، ولكننا لا نستطيع أن نجادل بأن هذا الإجراء سوف يكون في أي ظرف عادلاً.

ليس في وسعي إنتاج الفلسفة المعنية – ولا أظنّ أن أحدًا في الوضع الراهن في الفلسفة الإنكليزية يستطيع ذلك – غير أنه يتّضح أن الرجل الصالح رجل عادل؛ والرجل العادل رجل يعتاد رفض ارتكاب أي أعمال ظالمة أو المشاركة فيها خشية من أي عواقب، أو طمعًا في الحصول على أي ميزات، سواء لنفسه أم لغيره. ولعلّه لن يختلف أحد مع هذا. غير أنه سوف يقال إن ما هو ظالم يتحدّد أحيانًا بالعواقب المتوقّعة، ولا شكّ في ذلك. غير أنه توجد حالات لا يحدث فيها هذا: إذا قال شخص ما "أتفق، ولكن هذا يستدعي الكثير من التفسيرات" فإنه محقّ، وأكثر من ذلك أن الموقف الراهن هو أننا لا نستطيع تأمين مثل هذه التفسيرات؛ لأنه ليس لدينا العتاد الفلسفي. ولكن إذا كان هناك من يعتقد بالفعل، مقدّمًا[7]، أن مسألة وجوب استبعاد فعل مثل تنفيذ حكم قضائي بإعدام بريء من الاعتبار مسألة مفتوحة؛ فإني لا أرغب في الجدال معه؛ لأن هذا يعني أن ذهنه مصاب بالفساد.

في مثل هذه الحالات، يروم فلاسفة الأخلاق فرض مأزق إحراج علينا: "إذا كانت لدينا حالة ينطبق فيها الحدّ 'ظالم' بالركون فحسب إلى وصف وقائع، ألا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان يُتصوّر أحيانًا أنه ينبغي للمرء أن يمارس الظلم؟ إذا كان 'ما هو ظالم' يتحدّد باعتبار إن كان من الصواب القيام بفعل ما في ظرف بعينه، فإننا لا نستطيع إثارة السؤال عما إذا كان من 'الصواب' ارتكاب فعل ظالم، لأن 'خاطئ' مبيّتة في تعريف الفعل الظالم. ولكن إذا كانت لدينا حالة ينطبق فيها الوصف 'ظالم' بالركون فحسب إلى وقائع، دون ركون إلى 'الخاطئ'، فسوف نستطيع إثارة السؤال عن مكنة أن 'ينبغي' للمرء القيام بفعل ظالم، ومكنة ألا يكون 'صائبًا'. وبطبيعة الحال، استُخدم الحدّان 'ينبغي' و'صائب' هنا بمعنى أخلاقي. فإما يجب عليك أن تقرّر ما هو 'صائب أخلاقيًا' في ضوء مبادئ أخرى بعينها، أو تصوغ 'مبدأً' خاصًّا بهذا وتقرّر أن الظلم لا يكون 'صائبًا' إطلاقًا؛ ولكن حتى لو اخترت البديل الأخير فإنك تتجاوز الوقائع؛ إنك تتّخذ قرارًا بأنك لن ترتكب ظلمًا، أو بأن الظلم خاطئ. ولكنك في الحالين، إذا كان الحدّ 'ظالم' لا تحدّده سوى الوقائع، فإن الحدّ 'ظالم' ليس ما يحدّد ما إذا كان الحدّ 'خاطئ' ينطبق، بل يحدّد هذا قرارٌ بأن الظلم خاطئ، إلى جانب تشخيص وصف 'الوقائع' على أنه يستلزم ظلمًا. ولكن من يتّخذ قرارًا إطلاقيًا بأن الظلم 'خاطئ'، لا أساس لديه ينقد وفقه شخصًا لا يتخّذ هذا القرار على أساس أنه يحكم بالباطل".

وبطبيعة الحال، يفسّر الحدّ "خاطئ" في هذه الحجة على أنه "خاطئ أخلاقيًا"، والدلالة العامة للحدّ تظل باقية في حين أنه لا ريب في أن محتواه خاو. ودعونا نتذكّر أن "خاطئ أخلاقيًا" وريث فكرة

(7) إذا كان يعتقد هذا في الموقف العيني، فإنه بطبيعة الحال كائن بشري يتعرض في العادة للغواية. في النقاش الذي تلا قراءة هذه الدراسة، ربما كما هو متوقّع، طُرحت الحالة التالية: الحكومة مطالبة بمحاكمة شخص بريء، والحكم عليه وتنفيذ حكم الإعدام فيه تحت طائلة التهديد بـ"حرب قنابل هيدروجينية". سوف يبدو من الغريب بالنسبة إلي أن يكون لدينا أمل كبير في تجنّب حرب يهدّد بها مثل هؤلاء الأشخاص الذين طالبوا بذلك. ولكن الأمر الأكثر أهمية بخصوص الطريقة التي تستحدث بها مثل هذه الحالات في النقاش هو افتراض أن أمامنا بديلين لا ثالث لهما: الامتثال أو المجابهة الصريحة. لا أحد يستطيع أن يحدّد مقدمًا في مثل هذا الموقف ما سوف تكونه الإمكانات؛ أنه لا وجود لأي تلكّؤ عبر استعداد غير حقيقي للامتثال مثلاً، مصاحبًا بـ"هروب" الضحية بطريقة تدبَّر ببراعة.

"المحرّم"، أو "ما يوجد إلزام بالإمساك عن القيام به"؛ الذي ينتمي إلى نظرية أو إثيقا القانون الإلهي. وهو هنا يضيف حرفيًا شيئًا إلى الوصف "ظالم" مؤدّاه أن هناك إلزامًا بعدم القيام به. ولهذا، إذا كان القانون الإلهي يلزمنا بعدم ارتكاب الظلم من خلال تحريمه، فإنه يضيف بالفعل شيئًا إلى الوصف "ظالم" بحيث يقرّ أن هناك إلزامًا بعدم ارتكابه. ولأن "خاطئ أخلاقيًا" هي وريث هذا المفهوم، لكنه وريث انقطع نسبه من عائلة المفاهيم التي نشأ منها، فإن "خاطئ أخلاقيًا" يتعدّى مجرّد الوصف الواقعي "ظالم" ولا يحوز فيما يبدو محتوى مميّزًا باستثناء قوة دافعة أجدها نفسية صِرْفًا. وهذه هي قوة الحدّ الذي يفترض الفلاسفة بالفعل أن مفهوم القانون الإلهي يمكن رفضه؛ لأنه لا يحدث فرقًا جوهريًّا حتى في حال تبنّيه – فهم يعتقدون أن هناك مبدأً "عمليًا" يحكم "ينبغي لي" (أي يحكم كوني ملزَمًا أخلاقيًّا) بالامتثال للقوانين الإلهية" ملزمًا للمؤمن بها. غير أن مفهوم الإلزام هذا لا يعمل إلا في سياق قانوني. وأنا أميل إلى تهنئة فلاسفة الأخلاق المعاصرين لتجريدهم "ينبغي أخلاقيًا" من مظهر خادع يشي بانطوائها على محتوى، لولا أنهم يظهرون رغبة مستهجنة في الإبقاء على الدلالة العامة للمصطلح.

في إمكاننا، لو كنا حازمين، استبعاد فكرة "ينبغي أخلاقيًا" والعودة ببساطة إلى "ينبغي" العادية، وهذا حدّ، فيما ينبغي أن نلحظ، يتكرّر بصفة هائلة في اللغة البشرية إلى حد يصعب معه تخيّل استغنائها عنه. ولو عدنا إليه، ألا يمكننا أن نسأل بطريقة معقولة: أكان المرء يحتاج في أي حال إلى اقتراف ظلم، أم أن هذا لن يكون أفضل شيء يمكنه القيام به؟ وبطبيعة الحال يمكننا ذلك. وسوف تكون الإجابة واضحة. قد يقول شخص ما – فيلسوف مثلاً – إنه بحسبان أن العدالة فضيلة، والظلم رذيلة، والفضائل والرذائل تنشأ عن أداءات الفعل التي تتعيّن فيها، من الراجح أن يخلق فعل الظلم رجلاً طالحًا؛ وازدهار الإنسان بوصفه إنسانًا إنما يكمن أساسًا في كونه صالحًا (في الفضائل مثلاً)؛ ولكن بالنسبة إلى أي س ينطبق عليه مثل هذا الحدّ، يحتاج س إلى ما يجعله يزدهر، ولهذا فإن الإنسان يحتاج، أو ينبغي له أن يقتصر على تأدية أفعال فاضلة؛ وحتى إذا ازدهر بدرجة أقل، أو لم يزدهر إطلاقًا، في الأمور الأساسية، من خلال تجنّب الظلم، وهذه مكنة واردة، فإن حياته تفسد في الأمور الأساسية بعدم تجنّبه. ولهذا يظل يحتاج إلى الاقتصار على تأدية أفعال عادلة. هذا على وجه التقريب أسلوب أفلاطون وأرسطو في الحديث. ولكن يمكننا أن نرى أن هناك، فلسفيًا، فجوة هائلة، لا نستطيع ملأها في الوقت الراهن، في حاجة إلى أن تُملأ بتصوّر في الطبيعة البشرية، والفعل البشري، وطبيعة الفضيلة، وفوق ذلك كله "الازدهار" البشري. ويبدو أن هذا المفهوم الأخير هو الأكثر عرضة للاشتباه. ذلك أنه يصعب قبول فكرة أن الشخص الذي يعاني الألم والجوع والفقر وعوز الأصدقاء "يزدهر"، وهذا ما يعترف به أرسطو هو نفسه. فضلاً عن هذا، قد يقول قائل إن المرء يحتاج على أقل تقدير إلى أن يكون حيًّا كي "يزدهر". وقد يقول آخر، لم يرق له هذا المذهب، في سياق حديثه عن حالة صعبة، إن "ما نحتاجه هو كذا، ولن نحصل عليه من دون كذا (الذي هو عمل ظالم). ولهذا فإنه ينبغي لنا القيام بهذا العمل". وقد يقول ثالث، لا يتتبّع حجاج الفلاسفة المفصّل، "أعرف أنه من المخزي على أي حال قول إنه يفضّل أن يقترف المرء هذا العمل الظالم". وقد يقول المؤمن بالقوانين الإلهية: "إنه محرّم، وعلى أي حال، لا يفيد أحد من ارتكاب فعل ظالم"؛ وهو مثل الفلاسفة اليونانيين يستطيع أن يفكّر من خلال "الازدهار". فإذا كان

رواقيًا، فسوف يميل إلى الأخذ بمفهوم متشدّد تمامًا فيما "يتألف منه الازدهار"؛ وإذا كان يهوديًّا أو مسيحيًّا، فلن يحتاج إلى تبنّي أي فكرة مائزة إلى حد بعيد: فما يجعله يفيد من الإمساك عن الأفعال الظالمة أمر يتركه إلى الله، أما عن نفسه فهو لا يقول سوى إنه لا صالح له في مخالفة قانون (غير أنه يأمل أيضًا ثوابًا عظيمًا في حياة جديدة لاحقة، حين يجيء المسيح مثلاً؛ أما في حياته هذه فإنه يعوّل على وعود خاصة).

يبقى على فلسفة الأخلاق الحديثة – التي يقول بها كل علماء الإثيقا الإنكليز المشهورين منذ سيدغويك – بناء أنساق قد يكون وفقها من يقول: "نحتاج إلى كذا، ولن نحصل عليه إلا بهذه الطريقة" أي إن مسألة إجراء من قبيل العقاب القضائي لبريء قد لا يكون في بعض الأحوال الفعل "الصائب" تظل موضع نقاش؛ وعلى الرغم من أن فلاسفة أخلاق أكسفورد سوف "يجيزون أن يكون مبدؤه" ألا يقوم بمثل هذا الفعل، فإنهم يقولون بفلسفة يمكن وفقها أن تؤخذ العواقب الخاصة بهذا الفعل "أخلاقيًا" في اعتبار من يتفكّر فيما يقوم به؛ وإذا كانت تتعارض مع "غاياته"، قد تكون خطوة في تربيته الأخلاقية أن يصوغ مبدأً أخلاقيًا "يتدبّر" وفقه (حتى نستخدم تعبير السيد نويل–سمث)[8] القيام بالفعل؛ أو قد يكون "اختيار مبدأ" جديد، ويشكّل القيام بها تقدّمًا في صياغة تفكيره الأخلاقي (حتى نتبنّى تصوّر السيد هير)، يجعله يقرّر: ينبغي للمرء في الظروف كذا أن يدين البريء قضائيًا. وهذا ما أعترض عليه.

References المراجع

Anscombe, Elizabeth. "On Brute Facts." *Analysis*. vol. 18, no. 3 (1958).

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. W.D. Ross (trans.). Overland Park: Digireads.com, 2005.

(8) Aristotle, p. 308.

صدر حديثًا

علي جهاد الراسي

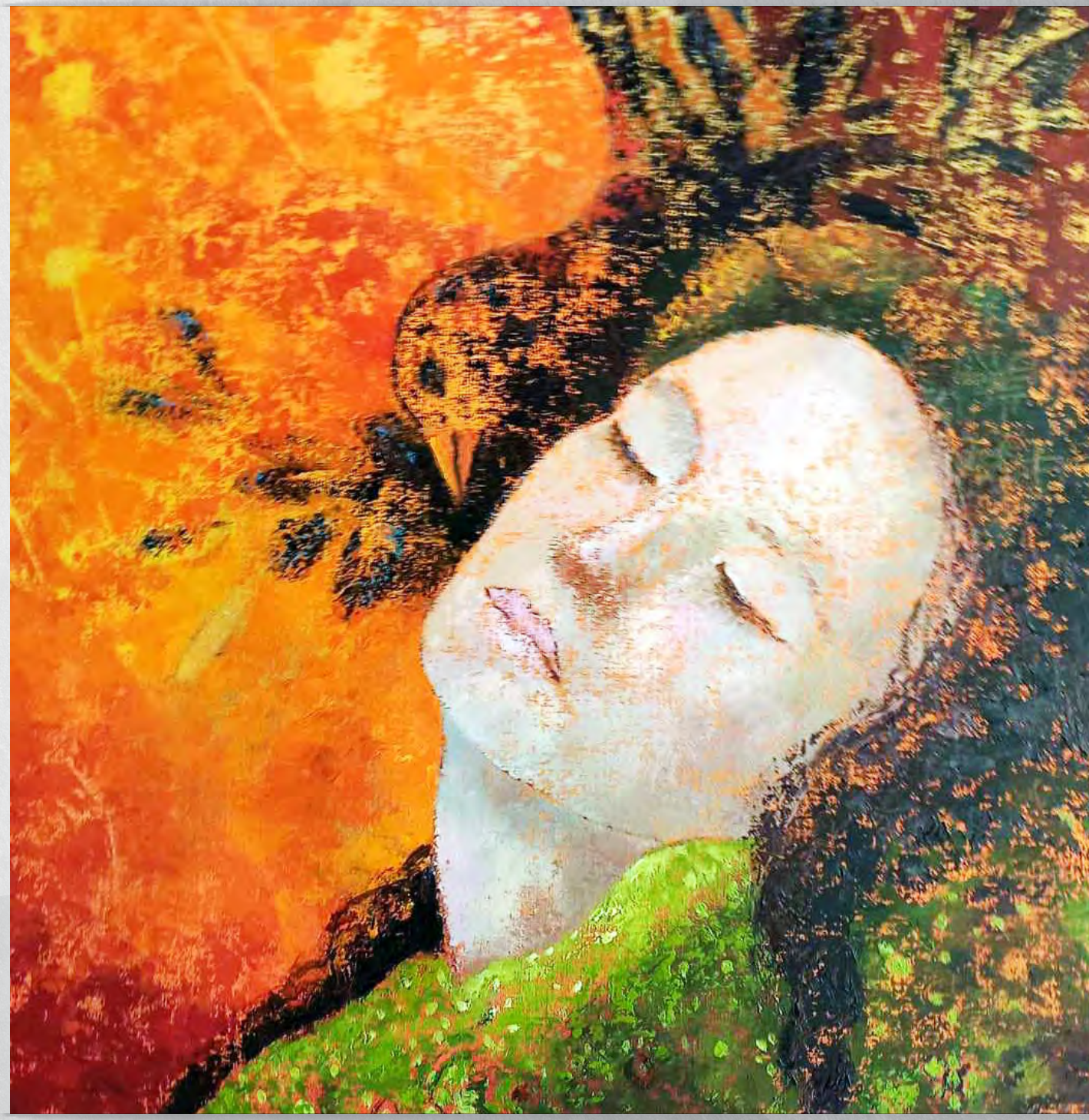
صُنعُ الموسيقى في العالَم العربي

ثَقافَةُ وفَنُّ الطَّرب

ترجمة: **عامر شيخوني**

يقدّم فيه المؤلف تصويرًا حميميًا للتجربة الموسيقية العربية، ويعرض رؤًى حول كيفية تأثير الموسيقى بشكل عام فينا جميعًا. ينصبُّ التركيز على الطرب، وهو مفهوم متعدد الأوجه ويشير إلى كلٍّ من الموسيقى الأصلية والشعور بالنشوة المرتبط بها. يفحص الكتاب الموثّق بشكل غني جوانب مختلفة من الحِرف الموسيقية، بما في ذلك عمليات التعلم الأساسية، وتحوّل الموسيقيين إلى مصدر إلهام، والعلاقة بين المؤدّين والمستمعين، وتأثير الوساطة التكنولوجية والعولمة. كذلك يبحث المؤلف في مجموعة متنوعة من السياقات الموسيقية العالمية، ويحلّل النماذج النظرية من التخصصات الأخرى ذات الصلة.

مراجعات الكتب
Book Reviews



90x100 سم، زيت على قماش، 2023.

100x90 cm, oil on canvas, 2023.

التسلم Received 2023-8-24 | التعديل Revised 2023-9-27 | القبول Accepted 2023-9-29 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/DXQS2093

عبد الكريم عنيات | Abdelkrim Anayat*

مراجعة كتاب
من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية
لعبد القادر ملوك

Book review
From Ethical Diversity to Ethics of Diversity
by Abdelkader Mellouk

عنوان الكتاب:	**من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية.**
المؤلف:	عبد القادر ملوك.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	159.

* أستاذ الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 – الجزائر، من أهم مؤلفاته **نيتشه والإغريق** (2010)، **مداخل الحداثة العربية** (2022).

Professor of Philosophy at University Mohamed Lamine Debaghine, Setif 2, Algeria, his most important books include *Nietzsche and the Greeks* (2010), and *Introductions to Arab Modernity* (2022).

anayatkarim@live.fr

يفرض علينا التمييز بين الأخلاقيات وعلم الأخلاق تعميقَ الوعي بالفرق بين الأمريات الأخلاقية الموجِهة للسلوك والنظريات الأخلاقية بوصفها أنساقًا نظرية تبحث عن الأسس الأكثر معقولية للفعل الخلقي. وسواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بعلم الأخلاق، فإن المشهدين الأنثروبولوجي والإتيقي مشتركان في خاصة التعدد؛ إذ ليس هناك عادات أخلاقية موحدة حتى في الثقافة الواحدة، فالانسجام نسبي إلى حدود بعيدة، كما أنه ليس هناك نظريات أخلاقية قائمة على نفس الأسس والنتائج. لذا، فإن التفكير في تقديم أخلاقيات موحَّدة وموحِّدة، باعتبارها أمريات أو نظريات، هو تفكير ينتمي إلى الفلسفة الميتافيزيقية، مع العلم أننا جميعًا، إلى حد بعيد، نعيش عصر ما بعد الميتافيزيقا Post-métaphysique وفق الصياغة المشهورة ليورغن هبرماس Jürgen Habermas. وتدل هذه الصياغة على أن الفكر الناضج اليوم، قد تجاوز عقدة وعقيدة "وحدة الحقيقة وحقيقة الوحدة" لمصلحة تشذر الأنساق وبداهة التعدد والاحتفال بالاختلاف. من هنا تأتي أهمية التفكير في أخلاق التعدد، وتعدد الأخلاق، وسنلمِح في نهاية هذه المراجعة إلى حدود استقامة عنوان الكتاب من **تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية** الذي نحن بصدد عرضه وقراءة فرضياته، ومضامينه، ونتائجه.

الكتاب في أساسه دراسة مقارنة بين ثلاثة أنساق إتيقية لها مكانتها النظرية في مجمل النظريات الأخلاقية المعاصرة. لذا فُصِّلت بنية الدراسة لكي توافق النظريات موضوع المقارنة، هكذا وجدنا ثلاثة فصول تعرض الأسس النظرية للنسق عند هيلاري بتنام Hilary Putnam (1926–2016) ويورغن هبرماس وطه عبد الرحمن مع مقدمة تعرض المرجعية الفكرية للكتاب، في مسألة ما يجب أن تكون عليه الأخلاقيات الإنسانية، وخاتمة تحصل النتائج التي لم تنفصل عن الفرضيات الأساسية التي سيّرت البحث، والتي وجّهت قلم الكاتب بوعي، أو من دون وعي منه. وسنحاول أيضًا في نهاية هذه المراجعة الكشف عن حدود مشروعية المقارنة بين هذه الأنساق الثلاثة التي تختلف إما في الفرضيات والمسلمات، وإما في الأهداف، وإما في الأدوات التحليلية.

الفرضية الأساسية التي ننطلق منها، مجسدة في مقدمة الدراسة، وهي أن الأخلاق الإنسانية اليوم مأزومة بما لا يدع أي شك. وتتمظهر هذه الأزمة في التلازم العكسي بين التقدم العقلي والتراجع الأخلاقي (ص 7). وهي فكرة كانت معروفة منذ زمن جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712–1788) في كتابه **بحث علمي في العلوم والفنون** (1750). ففي اعتقاده أن الذكاء يؤثر سلبيًا في الأخلاق، وهي نتيجة لعقيدة أسبق تقول إن الإنسان الطبيعي أكثر خيرية من الإنسان الحضري، وكلما ابتعد الإنسان عن الأصول، غرق في "رذائل المعرفة". ومن المؤكد أن هذه الفكرة تمتُّ بصلة للنظرية الإغريقية القديمة التي تبنّاها هزيود Hésiode (750–650ق.م) وأفلاطون Platon (427–347ق.م) خاصة، والتي تقول إنه كلما ابتعد الإنسان عن العصور الأصلية والذهبية، سار في طريق الهاوية الأخلاقية بلا رجعة. يعتقد المؤلف أن كل انتكاسات البشرية الأخلاقية الراهنة مرتبطة بتتبع العقل الأداتي (ص 8–9)، ومن المعلوم أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت قد اشتغلوا بدقة وعمق على هذه الموضوعات. ونحن نقول إن تشخيص وجود أزمة أخلاقية أو عدمها، يتطلب منا تحديد معايير دقيقة، وحسابية مصحوبة بإحصاءات تاريخية، ومقارنات جغرافية. وهذا يتطلب تكتلاً

تخصصيًا ومشاريع بحثية مستدامة، وعابرة للتخصصات. ومع أن كبار السوسيولوجيين الحاليين، أمثال إدغار موران Edgar Moran في جزئه الأخير من المنهج المنشور في عام 2000 أو حتى في كتابه **لنغير الطريق: دروس فيروس كورونا** (2020)، يثبت وجود أزمة أخلاقية، فإننا نميل إلى اعتبار موقفه حنينًا إلى الأزمنة البيضاء البعيدة والسعيدة. نحن في الحقيقة نزكي موقف جيل ليبوفتسكي Gilles Lipovetsky، في كتابه النظري والميداني الذي حمل عنوان **أفول الواجب** (1992)، الذي يثبت وجود "تحول أخلاقي" بدلاً من الأزمة الأخلاقية. وعلى الرغم من أن موران يستعمل لفظة "الميتامورفوز" (التحول) بدلاً من لفظة القطيعة، فإنه لم يتحرر من الإيمان بتأزمية الأخلاق الحالية. يعتقد الباحث أن حالة الأزمة الأخلاقية اليوم قد فرضت على الفلاسفة وعلماء الأخلاق أن يفكروا في طريقة للسير إلى وضعية الوحدة والانسجام (ص 8). وهنا تظهر المرجعية الفكرية الخفية التي وجّهت قلم الكاتب، إذ إن الاختلاف والتعدد ينتهيان حتمًا إلى حالة أزمة وفوضى، والحل الضروري للشفاء والنظام الأخلاقيين، هو الحوار والاتحاد. ونحن نؤكد أن "الاتحاد الوحيد الممكن"، بالرغم من شناعة العبارة، هو التعدد والاختلاف والتكوثر والصراع. لم تكن الإنسانية في العصور الغابرة متحدة ولا منسجمة ولا متناغمة، سواء على الصعيد الديني أو الأخلاقي أو السياسي أو الثقافي، لكي نعمل على استرجاع هذه الوضعية الأفلاطونية. هنا ندرك جيدًا أثر المرجعيات الفكرية غير الممحَصة كما يجب فيما يخص ماضي البشرية، في تصور الوضعيات المستقبلية الممكنة. ينهي الباحث مقدمته بجملة من الاستشكالات التي سيكون عليها مدار الكتاب، متمحورة حول إمكانية توظيف النظريات الأخلاقية الثلاث من أجل تشكيل رؤية أخلاقية مشتركة (ص 11–12). إن إرادة الانتقال من التعدد إلى الوحدة تستبطن عقيدة غير موثوقة مفادها أن الوضعية ما قبل الحداثية كانت موحدة ومنسجمة، في حين أن العقل الحداثي الذي تأسس على الذاتية، قد شذر كل شيء ونمذج التعدد بدلاً من الوحدة (ص 57). لذا ستكون أبعاد الفرضية المبطنة نوعًا من الاستشراف لمرحلة ما بعد حداثية تستعيد الوضعية ما قبل الحداثية، وهذا لعمري خلط للأزمان وتعثر ما بعده تعثر.

خُصِّص الفصل الأول الموسوم بـ"هيلاري بوتنام: نحو تأسيس موضوعية خاصة بالقيم الأخلاقية" لدراسة نظرية الفيلسوف الأميركي بوتنام وتحليلها، الذي لم يستطع أن يفصل نظريته الأخلاقية عن موقفه التحليلي المنطقي الذي تعود أصوله إلى ديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، ولودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951)، وويلارد فان أورمان كواين Willard Van Orman Quine (1908–2000)، وقد اعتمد في نقوله على مصادر الفيلسوف المترجمة وغير المترجمة، من أجل تبسيط نظريته حول الموضوعية الأخلاقية. وقد كان عرضًا واضحًا ودقيقًا يعكس التحكم الفائق في المعنى والمبنى. ومعلوم أن بوتنام مهموم بالمشكلة المتعلقة بالموضوعية والصدق بين العلوم النظرية الخالصة مثل المنطق والرياضيات، وبين العلوم الإنسانية مثل التاريخ والأخلاق، وهذا ما تجسد في كتابه **العقل والصدق والتاريخ** (1981). معلوم أيضًا أن مشكلة الموضوعية والمنهج التي كانت مطروحة بين علوم المادة الجامدة، وعلوم المادة الحية، قد انسحبت إلى

علوم الإنسان؛ ما يجعلنا نطرح سؤال بوتنام: هل يمكن أن نؤسس أخلاقًا موضوعية مثلما جرى تأسيس فيزياء وبيولوجيا موضوعيتَين؟ ليقرر أن مفهوم الموضوعية في علوم الإنسان، بما في ذلك علوم الأخلاق، أقل تحديدًا وصرامة مما هي عليه في العلوم المضبوطة. هذا ما جعله يقترح عبارة "الموضوعية المرنة" للدلالة على توسيع هامش التسامح والاختلاف في العقل الأخلاقي وهو الهامش الذي كان ضيّقًا أو معدومًا فيما سبقه من علوم. وتتموقع "الموضوعية المرنة" بين تصورين حديَين كلاهما متطرف: الواقعية الميتافيزيقية التي تقر بوجود موضوعي ومستقل للأشياء، والنسبوية التي تُرجع كل شيء إلى الذات العاقلة التي تضفي المعاني على الوجود. لذا فالموضوعية الأخلاقية ليست بمحايثة ولا بمتعالية (ص 19-21). ومن أجل أن يبرر بوتنام صدقية مقولة "الموضوعية المرنة"، نجده يقفز على فرضيات الفلسفة الوضعية التي تخرج فيها وخرج عنها، ومن المعلوم أن الفلسفة التحليلية منذ هيوم، قد فصلت بين الواقعة باعتبارها مستقلة وموضوعية، والقيمة باعتبارها تابعة وذاتية. لذا، حشد جملة من الحجج لإسقاط هذه الفكرة التي أصبحت بمنزلة قاعدة عقلية عند الكثيرين، وقد تكفّل أيضًا طه عبد الرحمن بإبطال "قانون هيوم" كما سماه. ومجمل حججه هي أنه حتى العلوم المضبوطة باعتبارها موضوعية بالكامل لها قيمها أيضًا، أي إنها مشوبة بذاتية إلى حد معيّن. كما أن الفلسفة البراغماتية قد أسقطت عقيدة المطابقة في الحقيقة وعوّضت عنها بمبدأ تعدد المنظورات. والحجة الأخيرة التي سماها بـ"حجة المفاهيم الأخلاقية السميكة" تقول إن "هناك مفاهيم هجينة يتوالج فيها ما هو وصفي بما هو معياري، وبالتالي تمثل منطقة رمادية بين الوقائع الخالصة والقيم الخالصة. مما يعني إمكانية إعادة الموضوعية إلى مبحث الأخلاق" (ص 23). ويواصل بوتنام إمداداته من البراغماتية، بغرض تقليل جرعة الموضوعية من العلوم الدقيقة، عندما تبنّى نظرية التحسينية أو التطورية Méliorisme التي مفادها أن المنظور إلى العالم، سواء من العلماء أو غيرهم، لم ولن يثبت على حال، فليس هناك منظور علمي صلب وثابت على حاله، هناك فقط منظورية سائلة (ص 34). كل هذا يثبت أن موضوعية العلوم المضبوطة أقل مما نعتقد، وقد شكلت الثورة الكوبرنيكية لكانط حدًّا فاصلاً لكل زعم ميتافيزيقي وواقعي. ويثبت من ناحية أخرى أن العلوم الأخلاقية ليست مجرد تلاطم ذاتوي بلا قرار، أو أساس، فالوجود المستقل للعالم يؤثر في قيمنا، مما يجعلها أقل ذاتية مما نعتقد (ص 30) ونحن نعتقد أن الاختلاف في القيم الثقافية لا ينفصل عن التنوع الوجودي والمادي؛ ما يدل على أن هناك أساسًا موضوعيًّا للذاتية. هنا، يصح قولنا إن الموضوعية أقل موضوعية مما نعتقد وإن الذاتية أقل ذاتية مما نعتقد. لا ندري إن كانت هذه النتيجة قد دارت في خلد بوتنام لكن مفهوم "الموضوعية المرنة" لا يخرج عن هذه "الدائرة المفهومية".

جاء عنوان الفصل الثاني "أخلاقيات المناقشة بوصفها رؤية لتأسيس معايير أخلاقية كونية" ليحلل موقف هبرماس من المشكلة الخلقية في سياق نظريته الكلية عن العقل التواصلي. ليست الأخلاق غريبة عن التواصل، كما أن التواصل أخلاق في النهاية. هذا التكافؤ بين الطرفين، أي كون الأخلاق تواصلاً والتواصل أخلاقًا، هو ما كشف عنه هبرماس عندما قال: "الإتيقا تواصلية

في نواتها"[1]. ولما كان مفهوم التواصل جمعي الطابع، حيث كلما اجتمع فردان، مهما كان نوعهما، حدث تواصلٌ طبيعي تلقائي حتى قبل اللغة، فإن تتبع سلسلة التواصلات البينية يؤدي إلى التفكير في التواصل الكلي أو العالمي أو حتى الكوني. وهذا يؤدي إلى التنظير لأخلاق كونية التواصل. لذا قرر المؤلف أن هدف هبرماس هو: "جعل أخلاق الحوار أنموذجًا لعقلانية عملية تطمح إلى أن يشترك في وضعها جميع أمم الأرض [...] تحقيق كونية أخلاقية في زمن التعددية عن طريق أخلاقيات المناقشة" (ص 63-64). لكن هل يمكن تحقيق تواصل كوني واعتباره أخلاقًا كونية؟ هل الكونية مطلب قابل للتحقيق؟ يشير هبرماس إلى أن العقلانية البراغماتية الجديدة قد تشككت في ذلك، على أساس أن ليس هناك مفهوم كوني للعقل: "لقد أثار ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) بعض الريبة ضد ادعاء الكونية الذي عليه ينبغي أن تقوم إعادة بناء مفهوم العقل في معنى العقلانية التواصلية، على الرغم من الإعراض عن نزعة التأسيس الأصولية في الفلسفة الترنسندنتالية التقليدية"[2]. ومن الواضح أن رفض دعاوى الكونية مرتبط بالمنطلق النسبوي الذي يقر بأن كل حقيقة مرهونة بشروط محددة، أي إن كل حقيقة هي حقيقة بالنسبة إلى وضع ما، مما يجعلها أقل حقيقة مما نعتقد أو نؤمن. هنا يقع العقل بين حدّين متعارضين: الكونية النظرية والنسبوية الواقعية، وبين الشرخين بالضبط اشتغل هبرماس لتجسير ما يمكن تجسيره من أجل التوصيل بين طرفَي المعادلة. فالكونية نظرية لأنها تهمل الوقائع، والنسبوية واقعية أكثر من اللازم لأنها تهمل الممكن. وهنا بالضبط تكمن أصالة المهمة الهبرماسية التي تموقعت بين المثال المجرد والواقع الفجّ (ص 80). ويلحّ هبرماس على أن الحديث عن الكونية لا يعني إهمال السياقات المحلية والخصوصيات الثقافية، لذا كونيته المطلوبة ليست مجردة أو مطلقة من أي تفاصيل، كما أنه تمردَ على النسبية التي تناقض نفسها صوريًا، إذ عندما نقول إن كل شيء نسبي، فإننا بالضرورة نلغي هذه النسبية حين حددناها باعتبارها قانونًا للوجود، تمامًا عندما نثبت حقيقةً فنقول: ليس هناك حقيقة على الإطلاق؛ "فالنزعة النسبانية مدمرة لنفسها"[3]. إن النزعة الكونية في الأخلاق أو مقتضيات أخلاق التواصل الكوني ليست من الأمور النظرية المجردة، بل يمكن السير تدريجيًا في بلوغها ولو بصورة ناقصة أو جزئية، ففي كل الحالات يجب علينا الإيمان بإمكانية التواصل الكوني وإمكانية وضع أسس أخلاقية للنقاش تحقق أدنى مستويات الصلاحية والمعقولية والمقبولية. لذا، صحَّت ملاحظة المؤلف عندما قال: "رؤية هبرماس الأخلاقية رؤية كونية لا تقبل الإطلاق، أي إنها كونية لا تغيّب السياقات الثقافية ولا تنصب نفسها خصمًا للتقاليد والأعراف بقدر ما تتوخى وزنها وتمحيصها لرفعها إلى مستوى الاقتناعات المقبولة" (ص 95). لكن لماذا تمسّك هبرماس بمطلب الكونية على الرغم من تيقنه بالمنطلق الخصوصي لكل أخلاق؟ في تقديرنا، وبعد الاطلاع على عمله المركزي **نظرية الفعل التواصلي**، فإنه يعتقد أن الوجوبية الأخلاقية تتقوى بالطابع الكوني. فالكوني يلزمنا مثلما أن الوجوبية الأخلاقية تتنمذج بصبغتها الكونية التي تشمل كل الإنسانية. لذا يقول إن الأخلاق ذات

(1) يورغن هبرماس، **نظرية الفعل التواصلي**، مج 1: **عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية**، ترجمة فتحي المسكيني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 390.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

(3) المرجع نفسه، ص 256.

النزعة الكونية [هي] وحدها تستطيع أن تحتفظ بطابعها الوجوبي[4]. هناك تجاذب وتعامل حقيقي بين الواجبية والكونية أو المشترك الأخلاقي بحسب عبارة طه عبد الرحمن.

الجزيرة الثالثة التي جعلها المؤلف موضوعًا للمقارنة هي النظرية الأخلاقية لطه عبد الرحمن، وعندما قلنا إنها جزيرة فلكي نعبّر عن كونها مستقلة في أصولها وبنيتها ونتائجها. ونحن نعتقد اعتقاد معرفة أن إتيقا عبد الرحمن جديرة بالمقارنة ببقية النظريات الغربية؛ ليس لمضمونها فحسب، بل نظرًا إلى بنيتها القوية وعناصرها الثرية وأبعادها الممتدة، وامتلاكها قدرات النمو والتطوير النسقي. وقد تكون فلسفة عبد الرحمن أخلاقية في صميمها، ونعتقد ربما أنه المفكر العربي الوحيد الذي نجح في بناء نسق أخلاقي حقيقي على مدار حياته الفكرية الطويلة التي تمتد إلى يومنا هذا. ولئن توقف المؤلف عند كتابه الأخلاقي المنشور عام 2016 بعنوان **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق**، بسبب نشر الدراسة عام 2018، فإن مسيرة عبد الرحمن في الكتابة الأخلاقية قد تواصلت من خلال مؤلفاته التالية: **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظر الائتماني** (2017)، و**دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال** (2017)، و**دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب** (2017)، و**ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية** (2018)، و**المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية؟** (2019)، و**المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية** (2021)، و**المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية**، (2021)، و**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد** (2022).

اشتغل عبد الرحمن على كل المشاريع الأخلاقية المطروحة في السياقات الغربية عرضًا ونقدًا، ولم يرض بأي واحد منها، لأنها أنساق علمانية أو لأنها اختلاسية، أي تأخذ من الدين من دون أن تعترف بذلك. ولقد طبّق، والحق يقال، مسطرة (أو سرير) "بروكرست"، حيث قطع أرجل كل نسق تطاول على الأصول الدينية لكل أخلاق ممكنة. وفي تقديره، إن الأخلاق الدينية قوية بما يكفي لمواجهة الأخلاق العلمانية الأكثر انتشارًا في الغرب وتقييمها (ص 104). والأكثر من ذلك، إن بنية الأخلاق الإسلامية قادرة على أن تمد الإنسانية اليوم بكل ما تحتاج إليه من أجل تجاوز المآزق التي أفرزتها الأخلاق الحداثية. لذا، فإن النسق الإسلامي، بالرغم من خصوصياته التاريخية واللسانية، قادر على تقديم مشترك أخلاقي يشمل كل الإنسانية من دون إقصاء. فليس هناك تعارض حقيقي بين الخصوصي والكوني، على أساس أن الكوني هو خصوصي في الأصل ثم انتقل لكي يولد قيمًا عالمية. وبعد عرض مقبول لكنه ليس بعميق، ينتقل المؤلف بسرعة إلى مساءلة عبد الرحمن قائلاً: "يدعو طه إلى مشترك أخلاقي يأتي إفرازًا لتفكير متعدٍّ تنخرط في بلورته أمم الأرض كلها على اختلاف ألسنتها واعتقاداتها، لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: هل يملك عبد الرحمن الاستعداد للتخلي عن منظوره إذا ما وجد لدى غيره ما يفوق موقفه رجاحة وقوة إقناعية؟" (ص 124). وتأتي بساطة

(4) يورغن هبرماس، **نظرية الفعل التواصلي**، مج 2: **في نقد العقل الوظيفي**، ترجمة فتحي المسكيني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 157.

السؤال من كون المفكر لا يسأل عن أسسه، بل فقط عن حدود متانة نسقه، فلا يمكن أن يسلم عبد الرحمن لغيره مهما كان، لأنه يريد أن يمركز أسسه الإسلامية باعتبارها منبعًا أخلاقيًا لا ينضب.

اختتم الكتاب بنتيجة معنونة بـ"على سبيل الختم: من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية". فيها استخلص مواطن التقارب والاختلاف بين الأنساق الأخلاقية الثلاثة. أول ملاحظة قدّمها تتمثل في الاختلاف في مرتبة الاستدلال والاعتقاد، ففي حين أن عبد الرحمن قد سبق الاعتقاد وأخَّر الاستدلال، قام هبرماس بحركة معاكسة عندما جعل الاستدلال ابتداءً. وثاني ملاحظة هي أن فكرة بوتنام عن الموضوعية المرنة تمثل حلقة وسطى رابطة بين مشروعَي عبد الرحمن وهبرماس، عندما قال إن "القيم الرائجة في سياق ثقافي معين بإمكانها أن تتسم بالموضوعية وترقى إلى الكونية، حتى لو تعلق الأمر بموضوعية وكونية مرنتين" (ص 135). فخاصية المرونة القيمية هي التي تسمح بالنمو والتوسع لاحتضان كل جماعة أخلاقية ممكنة، وتتحول الأخلاق إلى مسند مرن وواسع يقبل كل المضامين الممكنة في أي زمان وأي مكان. إن الفكرة الكونية هي فكرة محلية مخصوصة امتلكت المرونة والنمو الكافيَين للترقية إلى مرتبة عالمية. واختتم الباحث دراسته بجملة تنسجم تمامًا مع منطلقاته البحثية التي أشرنا إلى طبيعتها في البداية، إذ يعتقد أن الوضعية الحضارية الراهنة أزمةٌ تتطلب حلاً يتلخص في الانتقال من التعدد إلى الوحدة قائلاً: "آن الأوان لأن يدرك الجميع أن الواقع المعاصر أصبح يقتضي، وأكثر من أي وقت مضى، تجاوز التعايش المتوتر، أو التآلف التلفيقي، وتبني التكامل الخلاق الكفيل بجعل البشر ينتقلون من مرحلة التنافسية الضيقة بين الدول أو بين الأعراق أو بين الديانات لاحتكار الهيمنة، إلى مرحلة التضامن والتعاون لبلورة تاريخ مشترك لجميع ساكنة العالم تتحول بموجبه التعددية الأخلاقية إلى أخلاق مشتركة تستوعب التعددية الملحوظة في واقعنا المعاصر، تنفتح فيها الذات على الآخر وتزيد في تحقيق إنسانية الإنسان" (ص 136).

في تقديرنا أن الفرضية الخفية التي وجهت الدراسة هي اعتبار الوضعية الراهنة للإنسانية وضعية منحرفة وغير سوية، وهي فرضية سيّرت أفكار كبار الفلاسفة الأموات والأحياء، في حين أننا نعتقد وجود تحولات أخلاقية بدلاً من الإلحاح على الأزمة الأخلاقية. وتصور مجتمع موحد منسجم متناغم متعاون ... إلخ، لا يعدو أن يكون مظهرًا من مظاهر المثالية القاصرة. لم يكن العالم يومًا بهذه الصفات ولن يكون أبدًا، العالم صراع على كل المستويات، حتى الأديان دخلت هذه الحلبة بكل قوة وحيوية. لذا، فإننا نعتقد أن التفكير الأخلاقي في اقتصاد الصراعات أكثر معقولية من التفكير الأخلاقي في إنهاء التنافسية. ولمّا كنا قد أشرنا في البداية إلى حدود استقامة عنوان الكتاب من **تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية**، فإننا نشير إلى أن ليس هناك فرق حقيقي بين الطرفين؛ فتعدد الأخلاق هو نفسه أخلاق التعدد. فاستبدال مكان المحمول والموضوع لم يفرز أيّ ثراء مفهومي، على اعتبار أن "أخلاق التعدد" هي الصيغة القيمية لواقع "تعدد الأخلاق".

تبقى مسألة مشروعية المقارنة بين هذه النماذج الثلاثة قابلة للنظر من الأساس، بسبب الاختلاف بين مشروع عبد الرحمن الديني - الصوفي ومشروع بوتنام المتأثر بالفلسفة البراغماتية والمشروع الهبرماسي الذي يستمد أسسه من

الفلسفات العلمانية والنقدية الغربية. ونحن نعلم أن الاختلاف الكلي يجهض أي مشروع مقارنة، فالنسق الأخلاقي الخاص بعبد الرحمن يرفض أي أخلاقية خارجة عن الدين الإسلامي، مما يجعل أي مقابلة بينه وبين غيره مجرد تمارين نظرية لا تولد أي معنى عملي أو أثر واقعي. أما مسألة القدرة على تشكيل أو صياغة "الأخلاقيات ذات النزعة الكونية"، وفق تعبير هبرماس[5]، فهي ممكنة في مستوى معين، ومتعذرة في مستويات أخرى. ونقصد بذلك أن الأخلاق الكونية ممكنة، بل هي موجودة، في مستوى السياسات العالمية والاقتصاديات الدولية والمنظمات الثقافية العالمية، وفي المستويات المحلية، تبقى الأخلاق الخصوصية هي الفاعل الوحيد.

(5) **نظرية الفعل التواصلي، مج 2**، ص 637.

المراجع References

ملوك، عبد القادر. **من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

هبرماس، يورغن. **نظرية الفعل التواصلي، مج 1: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية**. ترجمة فتحي المسكيني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

_____. **نظرية الفعل التواصلي، مج 2: في نقد العقل الوظيفي**. ترجمة فتحي المسكيني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

التسلم Received 2023-7-31 | التعديل Revised 2023-8-15 | القبول Accepted 2023-9-2 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/BMUQ3888

محمد عثمان محمود | Mohammad Osman Mahmoud*
ترجمة: ربيع وهبه | Translated by: Rabie Wahba

مراجعة كتاب
محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق
لجون رولز

Book Review
Lectures on the History of Moral Philosophy
by John Rawls

عنوان الكتاب:	محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق.
المؤلف:	جون رولز.
المترجم:	ربيع وهبه.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	552.

* باحث في الفكر الفلسفي والنظرية السياسية. من أهم كتبه: **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز**.

Researcher in philosophical thought and political theory. His most important books include: *Constitutional Social Justice in Contemporary Political Liberal Thought: An Investigation into the Rawls Model*.

mohamothm@hotmail.com

يتوزع الكتاب، وهو محاضرات قدمها جون رولز John Rawls (1921–2022)، على مقدمة وأربعة أقسام مخصصة لدراسة فلسفة الأخلاق ونقدها من مصادرها مباشرة عند ديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وغوتفريد فيلهلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، وجورج فيلهلم هيغل Georg Wilhelm Hegel (1770–1831).

يكشف الكتاب جانبًا مهمًّا في فلسفة رولز لما يُعرَف على نطاق واسع، وهو الجانب الأخلاقي الذي بنى عليه فلسفته السياسية؛ إذ لم يشهد الفكر الليبرالي المعاصر عامةً، والغربي خاصةً، طرحًا فلسفيًا سياسيًا مؤسسًا على فلسفة أخلاقية تناقض الفلسفة النفعية التي تأسست عليها الليبرالية الرأسمالية التقليدية، وتقوم عليها الليبرالية الرعائية والليبرالية الجديدة والليبرتارية (على النحو الجذري الذي نجده لدى فريدريش أوغوست فون هايك Friedrich August von Hayek (1899–1992) وروبرت نوزيك Robert Nozick (1938–2002)، بأهمية ما قدّمه رولز وجِدّته وأصالته. يقوم الطرح الليبرالي السياسي الرولزي على فلسفة أخلاقية كانطية؛ ما يفسر امتداد دراستها على نحو نصف صفحات الكتاب. ويظل رولز أولاً فيلسوف سياسة أصيل الإنتاج المعرفي في أعماله الرئيسة، وهو، في هذا الكتاب، مفكر باحث واسع التأثير وشارح وناقد عميق في الفلسفة الأخلاقية؛ الأمر الذي نجح في توظيفه في التأسيس لفلسفته السياسية في نظرية "العدالة إنصافًا".

ينبغي الإشارة، في البداية، إلى أن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات يوفّر للباحثين والمهتمين العرب، عبر ترجمة كتابَي **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق** و**محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية**، فرصة مهمة للاطلاع على معظم أعمال رولز؛ إذ تُرجمت سابقًا كتبه الرئيسة الأخرى، وهي: **نظرية في العدالة**، و**الليبرالية السياسية**، و**قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام** و**العدالة إنصافًا: إعادة صياغة**، في حين لمّا يُترجم له كتابان آخران هما **أوراق مجمعة**، و**استفسار موجز عن معنى الخطيئة والإيمان، وبشأن ديني**. إن من شأن الترجمة المتوقعة لهذين الكتابين الأخيرين توفير فرصة لإتمام الإحاطة العربية بأعمال رولز وفلسفته ومحطات تطور شخصيته الفكرية من الإيمان المسيحي والأخلاق اللاهوتية إلى الفلسفة الأخلاقية التي أسس عليها فلسفته السياسية. يضاف إلى ذلك أن المركز العربي هو أول من نشر كتابًا مكرسًا بالعربية لفلسفة رولز، وهو **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز** (2014)، ثم أتبعه بترجمة كتاب **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا** (2015)، إلى جانب ما نشر بعد ذلك من كتب وأبحاث ومراجعات نقدية ذات صلة، ولا سيما في دوريتَي **تبيّن** و**عمران**.

أما بالنسبة إلى الكتاب الذي بين أيدينا، فإن رولز يرى في مقدمته أنه لا فرق جوهريًا بين فلسفة الأخلاق اليونانية القديمة وفلسفة الأخلاق الحديثة (في القرنين السابع عشر والثامن عشر)؛ لأنّ المسألة تكمن في السياق التاريخي ومفرداته، ولأن اهتمام الأولى انصب على التزام فضائل مجتمع المدينة بالطرائق الأكثر عقلانية، على نحو يفضي إلى السعادة الحق أو الخير الأسمى، وهو خير الفرد الملتزم معايير المعقولية في المجتمع الأثيني، في حين انصب اهتمام الثانية على ما عدّته مقررات آمرة للعقل السليم، والحقوق

والواجبات المترتبة على ذلك. الفلسفة الأخلاقية الحديثة وليدة تطورات تاريخية بدأت بالإصلاح الديني ونزاعاته التي لم يعايش اليونان مثيلها، إلى جانب الملكية المركزية وعلاقتها بالكنيسة التي فقدت وحدتها وسلطتها المطلقة، والعلم الحديث "بما له من جذور مهمة في الفكرين اليوناني والإسلامي" (ص 46). ويشير رولز، في السياق، إلى أن الفلاسفة، في مطلع القرن الثامن عشر، شرعوا في تأسيس معرفة أخلاقية مستقلة عن الكنيسة، وطرحوا أسئلة من قبيل ما إن كان الواجب الأخلاقي مصدره إلهي أو بشري تمثله الدولة أو داخلي في طبيعتنا العاقلة، وما إن كانت هذه المعرفة نخبوية أو متاحة لكل عاقل واعٍ.

يرى هيوم أن الطبيعة البشرية العاقلة مصدر المعرفة الأخلاقية، وهي نخبوية، في حين يجب دفع أكثر الناس إلى الواجب بروادع إلهية أو بشرية تمثلها الدولة وقوانينها (يُلاحظ أن الحدود بين الأبعاد القانونية والأخلاقية العامة والفلسفية والدينية غير واضحة). أما باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، فكان جذريًا في ربط العلم والفلسفة برؤية توافق اللاهوت، الأمر الذي لم ينجح لايبنتز في تجاوزه، بطريقة كل من كانط وهيوم. لقد رفع هيوم العلم إلى مكانة المحدد للحكم الأخلاقي والفكر عامةً، ورأى أن الفلسفة والعلم لا يحتاجان إلى الدين، لأنّ أخطاءه خطرة أخلاقيًا، بينما أخطاء الفلسفة قليلة الشأن، وأما كانط فرأى أن العلم والأخلاق متساويان، من زاوية تضمنهما صيغًا من العقل.

أولًا: ديفيد هيوم

يناقش رولز، في الفصلين الأول والثاني، فلسفة الأخلاق من المنظور السيكولوجي والانفعالات عند هيوم الذي رأى أن أفكار البشر لا تتحدد بطريقة عقلية قبلية محضة؛ إذ "تصطدم بنا انطباعات الإحساس [..] بدرجة أكثر قوة وعنفًا من الأفكار المنبثقة منها، فالانطباعات سابقة على الأفكار وأكثر حيوية وحياة منها" (ص 73)، والبشر يوجهون بانفعالات عنيفة (قد تكون ضعيفة) وهادئة (قد تكون قوية)، من حيث أثرها في تصرفات البشر ومعتقداتهم التي تعمل، في أحايين كثيرة، ضد مصالحهم، بفعل نزعتهم العامة إلى الخير ونفورهم من الشر. ويناقش كذلك دور العقل والتدبر العقلي في الأخلاق الهيومية، ويتساءل: هل كانت لدى هيوم رؤية بشأن العقل العملي (كانط)؟ وفي هذا السياق، يقف على التأثير الكبير للأفكار والخيال والتعود بالتكرار، ودور التدبر العقلي في تغيير الانفعالات، والنزوع العام إلى الخير والنفور من الشر، وما إن كان هذا النزوع انفعاليًا هادئًا أو رغبة قائمة على مبدأ، إلى جانب تمييزه بين رغبات قائمة على غايات وأخرى قائمة على مبادئ عقلانية أو معقولة. لقد أراد رولز هنا الإشارة إلى العقل العملي الكانطي، بوصفه معيارية تقيّم بها أي فلسفة أخلاقية أخرى، إلى جانب تمييزه بين العقلانية والمعقولية، والتمهيد لمحاجاته بأن نظرية "العدالة إنصافًا" تأتي في سياق معايير المعقولية، على الرغم من أن الاتفاق على مبادئها، في الوضع الأصلي من الناحية الافتراضية، يأتي نتيجة معايير عقلانية محضة.

يقف رولز، في الفصول من الثالث إلى الخامس، على مفهوم العدالة، بوصفها فضيلة مصطنعة، وعلاقة ذلك بالفضيلة الأخلاقية الطبيعية، وفكرة المتفرج الحصيف (العادل والمنصف والنزيه والمحايد) ودورها في تفسير اتفاق البشر بشأن الأحكام الأخلاقية، ونقد الحدسية العقلانية

الأخلاقية، وغير ذلك مما جادل فيه هيوم الذي يرى أن ممارسات البشر وميولهم الأخلاقية انعكاس لطبيعتهم من موقعهم في العالم، تأسيسًا على ثقافة مجتمعاتهم وقيمها. المصطنع هنا لا يعني المزيف، بل نقيض الطبيعي (التلقائي)، أي إنه ينطوي على تخطيط ونية وحكم وفهم، الأمر الذي ينطبق على الأعراف الإنسانية العامة والمجتمعية الخاصة وفضائلها وقيمها، فالعدالة مصطنعة وفضيلة فضلى في الأعراف، لا في ميل البشر السيكولوجي إلى تحقيق المصلحة الذاتية والرغبة في الامتلاك. ويناقش رولز، في السياق، موضوعات ذات صلة، من مثل دور المشاعر الأخلاقية الإبستيمولوجي عند هيوم، ونقده مزاعم الأساس العقلي في الأخلاق، ورفضه التأسيس اللاهوتي لها، وأن الأخلاق من غير الممكن إثباتها فلسفيًا – عقليًا؛ إذ لا يُحدد حسّ العدالة، وغيره من المشاعر الأخلاقية، من خلال العقل والحدس العقلي.

يُلاحظ هنا تجاهل رولز لآدم سميث وكتابه المهم **نظرية المشاعر الأخلاقية**، ومفهومه بشأن المشاهد أو المراقب المحايد (يذكره ويذكر جيرمي بنثام Jeremy Bentham، 1748–1832، عرضًا)، فالمنخرطون في الوضع الأصلي يؤدون دورًا افتراضيًا نزيهًا محايدًا، ولنقل حصيفًا، في ظل شروط الإنصاف المثالية؛ فهم مزودون بالمعرفة الكافية لإصدار الأحكام بشأن مبادئ العدالة، وحجاب الجهل هو الذي يمنعهم من معرفة مواقعهم وأحوالهم الشخصية في الواقع الفعلي. وفيما يخص الأخير؛ لئن لم يركز، على نحو رئيس، على العناصر النفعية في فلسفة هيوم الأخلاقية، فإنه يفعل ذلك في كتاب **محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية** إلى جانب وقوفه على فلسفة جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806–1873) النفعية العامة، ربطًا بمسائل العدالة والعقد الاجتماعي الأصلي ومبدأ الحرية، وغير ذلك من موضوعات الفلسفة السياسية. يمكننا القول إن رولز لم يشأ، حتى نقديًا، تسليط الضوء على رواد النفعية الجذرية، لأن طرحه الأخلاقي المؤسس لفلسفته السياسية يتناقض تمامًا مع النموذج الليبرالي الجديد القائم على استعادتها والتأسيس على فلسفتها، فضلاً عن تناقضه، على نحو أقل، مع النموذج الليبرالي الرعائي القريب في تأسيسه الفلسفي من نفعية مل، وخاصة فيما يتعلق بمدى موازنة هذين النموذجين بين الحرية والمساواة، بوصفهما قيمتين ليبراليتين رئيستين.

يبدو أن رولز يحاول الكشف عمّا لدى هيوم من عناصر تتفق وتأسيسه الأخلاقي للعدالة القائمة على مبدأيه الدستوريين، وهما ما يُقترح على الأطراف للاتفاق بشأنه في الوضع الأصلي، بما هو تجربة فكرية افتراضية يصطنع فيها الاتفاق على مبدأي العدالة، على نحو لا يتفق واقعيًا وسيكولوجية البشر الميّالة إلى تحقيق المنافع الذاتية (لا العدالة الاجتماعية) في الواقع الفعلي الذي يفترض أن يسوّغ المواطنون فيه المبدأين ويؤيدوهما، بما يتفق وما لديهم من أعراف وتقاليد (ثقافة) ليبرالية شاملة بشأن الحريات والحقوق الأساس وقيم المساواة التي ينبغي تأكيدها في المجتمعات الديمقراطية، على الرغم من أن هذين المبدأين يمثلان قيمًا سياسية قائمة ومسوغة بذاتها (مفهوم الإجماع المتشابك في العدالة إنصافًا). ثم إن التربية وفقًا لمفهوم السيكولوجية الأخلاقية المعقولة، في العدالة إنصافًا، من شأنها تنمية الحس أو الشعور بقيمة العدالة، وتعزيزه عند المواطنين في الواقع الفعلي.

ثانيًا: غوتفريد فيلهيلم لايبنتز

يقف رولز، في الفصلين السادس والسابع، على موضوعي الكمالية الميتافيزيقية، والأرواح وحريتها، بوصفها جواهر فردية عاقلة فعالة عند لايبنتز الذي يقبل الأخلاق المسيحية الأرثوذكسية قبولًا تامًّا ويؤسس لها فلسفيًا، ويرى أن الكمالية الميتافيزيقية، وهي من أخلاقيات الخالق في أصله، تحدد مبادئ العقل الإلهي عند اختياره عالمنا بحرية (أفضل العوالم الممكنة)، بدافع من الضرورة الأخلاقية، مثلما أن وجود الخالق ذاته ضرورة أخلاقية عنده وعند كانط، ولا بد لكمالية أخلاق البشر عند الأولى من أن تكون صورة من صور تقليد كمال الخالق. ويناقش رولز في السياق موضوعات كثيرة؛ لعل أهمها الجواهر الثابتة الكاملة (المونادات)، والتشابه والاختلاف بين رؤية كانط بشأن الخير الأسمى والكمالية عند لايبنتز الذي يؤكد ضرورة الإيمان بأن الله لا يسمح بوقوع الشر، إن لم يكن فيه خير كلي أعظم نسبيًا. ويناقش كذلك موضوعات من مثل العقل وملكة الحكم والإرادة والحرية ونقد كانط لها، وكيفية إفضاء فلسفة لايبنتز بشأنها إلى نوع من الحتمية والتوافقية، لأنها تقليدٌ لحرية الخالق وتوافقٌ مع إرادته (لا حرية ذاتية مستقلة وإرادة إنسانية خالصة، مثلما هي الحال عند كانط). ويُلاحظ، في هذين الفصلين، أن رولز، في مواضع وسياقات عديدة، يسهب كثيرًا في الخوض في ثنايا فلسفة لايبنتز الميتافيزيقية العامة وموضوعاتها المتشعبة المعقدة، من دون ربطها دائمًا بفلسفة الأخلاق ربطًا وثيقًا مباشرًا، باستثناء ما يرتبط منها بالنقد الكانطي.

ثالثًا: إيمانويل كانط

يناقش رولز، في الفصول من الثامن إلى السابع عشر، الأخلاق عند كانط، وهي من بين المسائل الأكثر تأثيرًا وأهمية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (رولز ذاته نموذجًا)، على نحو تفصيلي مطوّل. وبداية من الفصل الثامن إلى الفصل الحادي عشر، يتناول ميتافيزيقا الأخلاق وأسسها، موضحًا سعي كانط إلى تأكيد أن القانون الأخلاقي، وهو مبدأ الخير الأسمى القبلي في عقلنا الحر، وهو منطلق من حسّنا الإنساني الكوني العام ومتجذر في عقلنا العملي، بوصفنا أشخاصًا أحرارًا مستقلين، ومن أن مهمة الفلسفة الأخلاقية لا تكمن في تمييز الواجب من غير الواجب، بل في تحديد مصدر القانون الأخلاقي.

عمومًا، يمكننا تكثيف الأخلاق الكانطية كالآتي: إن الإرادة الأخلاقية التي يمثل إنتاجها مقصد تمتعنا بالعقل، وبما لها من قيمة عليا، هي الآتية بدافع من الواجب بإرادة حرة واختيار عقلي حر، لا بدافع من الرغبة في تحصيل السعادة (الخير الفردي الخاص، بلا مبالاة بسعادة الآخر وحقوقه وحرياته واحترامه)، وفقًا لما تذهب إليه النفعية الخاصة والعواقبية عمومًا، وإن مبدأ احترام الذات الإنسانية، بوصفها غاية في ذاتها، والآخر بما هو ذات وغاية في ذاته، لا وسيلة لتحقيق غايات ومنافع وخيرات فردية خاصة أو اجتماعية وسياسية عامة، هو جوهر القانون الأخلاقي الذي يحدد كيفية سريانه علينا مبدأ إجراء الأمر القطعي (المطلق) الذي يتطلب توافر حساسية أخلاقية وقدرة على الحكم أخلاقيًا، بما يراعي الأحوال العادية للحياة البشرية وطبيعتها. ويمكننا الوقوف كذلك، على نحو مكثف، على مفهوم الأمر القطعي الذي يرى رولز أنه إجرائي ويتناوله على نحو مطوّل، من خلال قول كانط: "تصرف كما لو كانت قاعدة سلوكك ستصبح، بفضل إرادتك، قانونًا كونيًا للطبيعة [بصفتك جزءًا منها]"، وقوله: "تصرف [دائمًا] بطريقة تعامل بها

الإنسانية، سواء [أكان] في شخصك أنت [أم] في الشخص الآخر، لا بوصفكما مجرد وسيلة، بل غاية دائمًا وأبدًا"، وقوله: "لتتصرف دائمًا بحيث تؤهلك مجمل القواعد التي تتصرف على أساسها [لعدّ] نفسك [...] مشرعًا لمنظومة متحدة من المبادئ الأخلاقية العامة التي تأتي الموافقة عليها من جميع الأشخاص [...] العقلانيين متسقة مع إنسانيتهم [...]" (ص 265، 280، 309).

إن أفعالنا لا تكون أخلاقية إلا بالحرية والاستقلال الذاتي، وبدافع من الواجب الذي يمثل احترام القانون الأخلاقي، أيًّا كانت العواقب والمنافع، الأمر الذي يجعلنا جديرين بالسعادة، فالأصل هو جدارتنا الأخلاقية، لا السعادة أو الخيرات واللذات والمنافع المسببة لها، وغير ذلك مما يأتي بدافع من غرائزنا وميولنا (الفيزيائية والسيكولوجية) الطبيعية، لما في ذلك من نسبية وخصوصية لا مجال لحدّهما بقوانين ومعايير عقلية عامة واضحة ثابتة، إنسانيًا – كونيًّا. يُلاحظ هنا أنه على الرغم من النزعة الإنسانية الكونية الكانطية، فإن رولز يوظفها للتأسيس أخلاقيًا لنظرية العدالة إنصافًا، بوصفها طرحًا خاصًا بالمجتمعات الديمقراطية ذات الثقافات الليبرالية المساواتية فحسب، ولكنه يجد حلاًّ معقولاً لذلك في طرحه بشأن العدالة الكونية فيما بين مجتمعات شعوب ليبرالية مساواتية وغير ليبرالية يدعوها بـ"هرمية تشاورية سمحة" في كتابه **قانون الشعوب**.

يتناول رولز، في الفصول من الثاني عشر إلى الخامس عشر، أولوية الحق (الواجب) وسبقه، مقارنةً بالخير (النافع)، والبنائية الأخلاقية، والحقيقة العقلية، والقانون الأخلاقي بوصفه قانونًا للحرية عند كانط، إلى جانب موضوعات أخرى في السياق. وتأتي أولوية الحق وسبقه انطلاقًا من رؤية تجريدية متعالية بشأن الذات الإنسانية، بما هي جوهر سابق على العرض والغرض؛ فثمة فرق كبير بين الذات الإنسانية، بما هي قيمة وغاية في ذاتها، والذات بما لها أو بما تريد وتملك، الأمر الذي يمثل مكمن الحرية التي تجعل الذات غير مشروطة بمحددات نفعية اجتماعية وطبيعة، باستثناء الطبيعة الأصيلة العاقلة منها، وهي مصدر الحق الذي يتحدد الخير بناءً عليه لا قبله. هذا ما يؤسس رولز عليه أخلاقيًا فلسفته السياسية في العدالة إنصافًا، فأولوية قيمة العدالة وسبقها، ولا سيما العدالة الدستورية الضامنة للحريات والاقتصادية التوزيعية الضامنة لصورة من صور المساواة (منافع الناس الأكثر عوزًا أو الأقل انتفاعًا وخيراتهم على حساب منافع الأكثر ثراءً وخيراتهم)، تأتي من أولوية الحق وسبقه، وهو المؤسس على الذات الإنسانية، بصفتها ذاتًا حرة مستقلة وغاية في ذاتها، لا وسيلة لتحقيق منافع؛ بما في ذلك المنافع السياسية والاجتماعية العامة، من دون أن يعني ذلك أنانيةً وتناقضًا مع القيم الأخلاقية الاجتماعية الغيرية والتعاونية المساعدة في تحقيق قيمة العدالة ذاتها واقعيًا.

يناقش رولز البنائية الأخلاقية الكانطية، موضحًا أن المبادئ الأخلاقية يبنيها العقل العملي استدلاليًا تركيبيًا إجرائيًا (إجراء الأمر القطعي)، لا حدسيًا، وأن أساس عملية البناء هذه هو تصور الذوات (الأشخاص) الإنسانية بوصفها ذوات عقلانية مستقلة حرة، وأن البنائية الأخلاقية ترى، بخلاف الحدسية العقلية، أن المبادئ الأخلاقية الأساس مبنية بإجراء تؤخذ صيغته وبنيته من التصورات والمبادئ المتضمنة في الاستدلال العملي. وبما أن القانون الأخلاقي هو فكرة عقل عملي، يوضح رولز أن الحقيقة الأخلاقية العقلية الأساس

تتمثل في وعينا الجمعي بالقانون الأخلاقي، ولا بد من أن تبدأ منها معرفتنا الأخلاقية وتصورنا عن أنفسنا، بوصفنا أشخاصًا أحرارًا، وأن وعينا بأن القانون الأخلاقي، بما هو سلطان أسمى، حقيقة عقلية عملية خالصة أو محضة. ويُعد القانون الأخلاقي قانونًا للحرية، وإذًا، قانونًا للمسؤولية؛ فالذات الإنسانية لا تكون مسؤولة أخلاقيًا إلا بتوافر شرط الحرية، وهو المبدأ الأسمى الحاكم للعقل عمليًا – تدبريًا، عندما نتصرف، في ظل الحرية، وما يظهر فيه استقلالنا عن الطبيعة وتساميا على محدداتها النفعية (الخير أو النافع)، وفي مقدرة العقل العملي على تحديد غاياته الإلزامية لواجبات الفضيلة قبليًا عفويًا، بما يفوق تقييده وسائل تحقيق غاياته المرتبطة برغباته الطبيعية وتحديدها بمعايير العدالة (الحق).

يناقش رولز، في الفصلين السادس والسابع عشر، سيكولوجية الأخلاق ووحدة العقل عند كانط. وما يخص الثانية، يناقشه في سياق العلاقة بالفلسفة، بصفتها دفاعًا عن حرية العقل والإيمان به، ولا سيما ما يتعلق بوحدة العقلين العملي والنظري المحض، في صيغة كلية للعقل تكون الصدارة فيها للأول. وفي سيكولوجية الأخلاق، ينطلق رولز من التمييز بين نزعاتنا، وهي الحيوانية الغريزية وما يرتبط بها من عادات وميول (منافع وخيرات)، والنزعة الإنسانية، لا بصفتنا كائنات حية فحسب، بل بصفتنا كائنات عاقلة أيضًا، الأمر الذي يندرج تحت حب الذات ومقارنة سعادتها ومنافعها بسعادة الآخرين ومنافعهم، ما يؤدي إلى الرغبة في المكانة والقيمة في الوسط الاجتماعي، وهو أمرٌ يولّد أيضًا رذائل من مثل النفاق والغيرة والحسد، ثم لا تأتي النزعة الشخصية من خلال النظر إلى الذات الإنسانية بصفتها العاقلة فحسب، بل بصفتها مسؤولة أخلاقيًا (واجبات والتزامات) أيضًا؛ فهي تتمتع بالشعور الأخلاقي أو الحساسية الأخلاقية. وتقدم السيكولوجية الأخلاقية الكانطية أساسًا للتصور المثالي للشخص الذي نريد أن نكون، وهو المتمتع بالعقلانية والمعقولية، وفقًا لما يذهب إليه رولز في سياق التأسيس الأخلاقي للعدالة إنصافًا، ومفهومها بشأن السيكولوجية الأخلاقية المعقولة أو سيكولوجية المعقول؛ فأخذنا بقيمة العدالة (الحق)، والسعي إلى تحقيق سيادتها في شؤون المجتمع كلها، يأتيان في سياق معقوليتنا، في حين يأتي نزوعنا إلى تحقيق منافعنا الخاصة في سياق عقلانيتنا (الخير أو النافع).

رابعًا: جورج فيلهلم هيغل

يناقش رولز، في الفصلين الثامن والتاسع عشر، الفلسفة الأخلاقية عند هيغل الذي يرى أن الإرادة الحرة هي التي تريد ذاتها إرادةً حرة، ويوضح الاختلاف التام، في فهم هذه الإرادة، بين هيغل وكانط، ورفض الأول إمكان الحرية بعيدًا من المجتمع ومؤسساته وأعرافه، على النحو الترنسندنتالي الكوني عند الثاني. ويؤكد رولز أن طموحات الفلسفة الأخلاقية عند هيغل تتحقق في إطار طموحات الفلسفة السياسية، ويتناول مفهوم الحق الذي يستند إلى مبدأ أن نكون أفرادًا أحرارًا نحترم الآخرين بصفتهم أفرادًا أحرارًا، والملكية التي يجب أن تستند إلى معايير الحرية، والحياة الأخلاقية والليبرالية، وهي قائمة على الفلسفة بوصفها توافقًا مع المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تعزز الفردانية وتحقق جوهرنا وأساس كرامتنا؛ فالمعرفة والواجبات الأخلاقية تأتي في سياق الحياة الأخلاقية المعقولة التي تدور في داخل مؤسسات (موجودة مسبقًا) تحقق الحرية، وهي مؤسسات الأسرة والمجتمع المدني والدولة، لا في سياق السعي وراء السعادة أو

اللذة وفقًا لما يرى النفعيون. ثم إنها لا تأتي، وفقًا لهيغل، من الأمر العقلي الكانطي القطعي الذي ينطوي على افتراض أن حياتنا الأخلاقية تدور في إطار أو خلفية عالم اجتماعي عقلاني، وأن هذه المؤسسات يجب أن تصمم بوصفها وسيلة لضمان الحريات.

الأمر ذاته يقاربه رولز في العدالة إنصافًا، فهي عدالة مؤسسات اجتماعية سياسية واقتصادية، أو لِنقُل "دولة مؤسسات"، تنشأ وتبنى وفقًا لدساتير قائمة على مبادئ تعاقدية بشأن العدالة الضامنة للحريات الرئيسة الأساس (المبدأ الأول)، ولصورة من صور المساواة، أو الحد من التفاوتات، وتنظيمها لمصلحة الأقل انتفاعًا أو الأكثر عوزًا، عبر توفير شروط مساواة منصفة في فرص الوصول إلى ما يسمح بالتفاوت فيه من مراكز ووظائف (الشق الأول من المبدأ الثاني)، وتوزيع الثروة في سياق العمل التعاوني المنتج بطريقة مستمرة (الشق الثاني من المبدأ الثاني، وهو مبدأ الفرق). إن الطرح الرولزي الليبرالي السياسي الاجتماعي يناقض الطرح الهيغلي بشأن الدور المطلق للدولة ومؤسساتها وقداستها والمدى غير المقيد لتدخلاتها، مثلما يناقض النفعية الجذرية المستعادة في الليبرالية الجديدة وفلسفتها الليبرتارية بشأن التقليل من أهمية الدولة والدعوة إلى الحد من دورها وتدخلاتها، ولا سيما في الاقتصاد والسوق (دولة الحارس الليلي أو الحد الأدنى).

يرى رولز أن هيغل ليبرالي تقدمي إصلاحي معتدل، ولا سيما بشأن ليبرالية الحرية، الأمر الذي يشترك فيه مع مل وكانط وروسو (ورولز ذاته في العدالة إنصافًا)، على أنحاء متفاوتة، ولكن رؤيته بشأن كيفية المشاركة السياسية على أساس غير فردي (من خلال طبقات وجماعات ونقابات)، ثم إنه ينكر الحقوق الطبيعية، وأن الدولة لا تنشأ وفقًا لعقد اجتماعي سياسي أصلي مفترض، وأن لها الحق في خوض الحروب تحقيقًا لمصالحها العقلانية التي لا يجب أن تكون معقولة بالضرورة، أو محصورة في الدفاع عن النفس، وأنها جوهر عقلاني قائم بذاته، تتناقض مع أهم التصورات الليبرالية ونظريات العقد الاجتماعي بشأن الدولة الديمقراطية الدستورية الحديثة وطبيعتها ونشوئها وشرعيتها المستمدة من شعبها (روسو وكانط خاصةً)، إلى جانب إمكان السلام التعاقدي الكوني المستدام بين دول ذات أنظمة دستورية (كانط)، وما إلى ذلك مما يقاربه رولز ويطوره ويبني عليه في نظريته بشأن العدالة إنصافًا، وطرحه التعاقدي الكوني لتحقيق العدالة والسلام بين شعوب ليبرالية مساواتية وأخرى ذات نظم اجتماعية سياسية هرمية بثقافة وتقاليد تشاورية سمحة، في كتابه **قانون الشعوب**، وفلسفته الليبرالية السياسية كلها التي بنيت على أسس كانطية وروسوية، على نحو خاص.

صدر حديثًا

عدنان فلّاحي

الحديثية المتخيَّلة

انقطاع بين أبي حنيفة وأبي حنيفة المتخيَّل

إن المذاهب الفقهية، ولا سيما المذاهب الفقهية السنية الأربعة، على الرغم من اختلافاتها في الفروع، لها في النهاية مبادئ ومصادر للاجتهاد نفسها. لكن، مع مرور الوقت والابتعاد زمانيًا عن القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي - المعروفة باسم عصر تدوين التراث - تتضاءل سيولة الأفكار وتعدد الآراء، وتجتمع أسس المذاهب الفقهية في حزمة واحدة ونواة مشتركة؛ فالأساس الاستدلالي لما نعرفه اليوم بالمذهب الحنفي وموقفه من الكتب الرئيسة للأحاديث السنية - مثل **صحيح البخاري** و**صحيح مسلم** وغيرهما من الصحاح - وكذلك نوع تعامله مع الأحاديث النبوية، وخاصة أخبار الآحاد بشكل عام، لا يختلف جوهريًا عن المذاهب السنية الأخرى، مثل المذهب الشافعي أو المذهب الحنبلي.

لكن الفحص الدقيق للوثائق والأدلة القديمة يظهر أن هناك اختلافات بين نهج الإمام أبي حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، والسرد السائد والغالب لكيفية التعامل مع الأحاديث في المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى. فهناك انقسامات وانقطاعات أساسية جرى إسكاتها بمرور الوقت ورُفضت في النهاية؛ لذا يبدو أننا في تاريخ الأفكار نواجه "أبو حنيفتين": الأول هو "أبو حنيفة" في أعمال القدماء، والثاني "أبو حنيفة المتخيّل" في أعمال المتأخرين.

تبين Tabayyun

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيِّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100–125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800–3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800–3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: http://www.....

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly أو Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

تبيّن
Tabayyun

Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
    i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
    ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.

دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

تبيُّن Tabayyun
فصلية محكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويفوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشّح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثيّة لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثيّة المتبعة في المركز

للاطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:
https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The–Arab–Center–Board–of–Directors–Approves–Amendments–to–the–Arab–Award.aspx

---

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org

---

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $	للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $	للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $	للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $	للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965–11 رياض الصلح 2180–1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

دراسات

سفيان البراق
إشكالية الحرية في الفكر العربي
المعاصر بين لطفي السيد وعبد اللّه العروي

ترجمات

إليزابيث آنسكوم
الفلسفة الأخلاقية الحديثة
ترجمة: نجيب الحصادي

مراجعات الكتب

عبد الكريم عنيات
مراجعة كتاب:
من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية
لعبد القادر ملوك

محمد عثمان محمود
مراجعة كتاب:
محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق
لجون رولز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	20 جنيهًا	السودان	20 جنيهًا		

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع المطرقة – منطقة 70 – وادي السنا – ص.ب: 10277 – الدوحة – قطر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

ISSN 2305-2465
46