

أحمد نظير الأتاسي | Ahmad Nazir Atassi \*

## الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسستي

### Morality and Politics: The Individual and Institutional Dialectic

**ملخص:** حتى لا تقع في العدمية السياسية ونعلن أن السياسة قدرة 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 المؤسستي السياسي. تقترح هذه الدراسة منهجية جديدة في حل معضلة الأخلاق السياسية، بحيث تحتاج 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 المؤسستي 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 الأمريكية.

## 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 وتسيّرهما؛ والمدرسة الواقعية التي يمثلها نيقولا ماكيافيلي (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<sup>(1)</sup>. وتنتهي هذه الدراسة إلى المدرسة الثالثة، ونضيف أن الأخلاق تفاوضية دائماً في جميع أشكالها وحالاتها.

إن العالم الذي يرسمه كانط يبدو جميلاً لكننا لا نعتبره واقعياً، فبالنسبة إلى كانط "إن الأخلاق بذاتها هي علم العمل [عملية] [...] من حيث اشتغالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها [...] إذاً لا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة، من حيث هي علم العمل في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري"<sup>(2)</sup>. 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"<sup>(3)</sup>. وعلى العكس من هذه النظرة إلى علاقة الأخلاق بالسياسة، يرى مكيافيلي 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 نحيها 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"<sup>(4)</sup>، "فعلى الأمير إذاً ألا يحفظ عهداً يكون الوفاء به ضد مصلحته، وألا يستمر في الوفاء بوعد انتهت أسباب الارتباط به"<sup>(5)</sup>. لكن الباحثين لا يعطون مكيافيلي حقه محلاً سياسياً لمنظومة الحكم. أما بالنسبة إلى الحاكم الفرد فإنه "من] المفيد أن يبدو الأمير رحيماً، وفيّاً، حلو الصفات، صادقاً، متديناً، وأن يكون كذلك فعلاً، وليس للمظهر فقط. ولكن يجب أن يتهيأ عقلك لكي تتحول إلى أضداد هذه الصفات عند الحاجة"<sup>(6)</sup>. يقول مكيافيلي ما يقوله كارل شميت بكلمات أكثر "فلسفة"، فبالنسبة إلى شميت "المفاهيم الليبرالية تتحرك عادة بين الإيتيقا (الروح) والاقتصاد (العمل)، وتحاول - انطلاقاً 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 ميكيافيلي، 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'<sup>(7)</sup>. تعني "الليبرالية" هنا المذهب الفلسفي الأوروبي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والذي يضع حرية الإنسان فوق كل اعتبار. وتنفق 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 يتصل من الواقعة الآتية: علينا من أجل بلوغ الأهداف النبيلة في عدة حالات أن نعتمد أحياناً وسائل غير شريفة، أو وسائل خطيرة على الأقل، أو أن نتقبل ما يترتب عليها من احتمالات أو نتائج ثانوية. لكن أيضاً 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 (وهو 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 أياً كان تبرير موقفهم إذ يعمدون إلى رفض أهداف خصومهم"<sup>(8)</sup>. ففي السياسة، وفق فهمنا لفيبر، يصبح حديث الأخلاق مجرد تبرير للتصرفات العنيفة 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، انطلاقاً من أن هذا الموقف أخلاقي؛ لأن الأخلاق تتطلب الحسم. بالنسبة إلى دريدا؛ الأخلاق والسياسة تجتمعان على ثلاث نقاط: ضرورة الفعل، وفعل مسؤول ونتاج من تفكير متأن، وفورية الفعل؛ أي عدم انتظار نهاية التفكير. والزعم الخاطيء 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 نوعياً بين الأخلاق والسياسة بما يقتضيه اختلاف الموقف والتصرف، إلا أن التفاوض هو حقيقة الأمر؛ إذ "ليس فرضاً أن يفاوض الإنسان بين شيئين يمكن التفاوض عليهما. لكن من المحتم أن يفاوض بين شيئين لا يمكن التفاوض عليهما"<sup>(9)</sup>. وإنما تنفق تماماً 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 حرفاً، 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 زمنياً 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 كانظ "الجميل". يعود ريكور إلى أرسطو جاعلاً السياسة وسيلة المجتمع في الوصول إلى السعادة تماماً كما هي الأخلاق<sup>(10)</sup>. 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<sup>(11)</sup>.

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 لاحقاً وبكثافة فكرة المنظومة (نسق) التي يستخدمها لومان. لكن بينما يعتقد لومان أن 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 أيضاً. بالنسبة إلى لومان، وفق هانس-أولريش دالمان، "في المجتمعات ما قبل الحديثة، كان انضمام الناس إلى المجتمع محكوماً بالأخلاق. أما اليوم فإن الأخلاق لا تحيلنا إلى أي منظومة-جزئية مثل المعرفة (العلم)، الإيمان (الدين)، السلطة (السياسة). وتالياً 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"<sup>(12)</sup>؛ أي إن الأخلاق ليس لها وظيفة ولا تؤدي خدمة، أما التفكير،

(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 متطوعاً إلى خير ما؛ فالإنسان يتصرف دائماً مبتغياً خيراً مرغوباً. إذا، إذا كانت كل المجتمعات تبغى خيراً ما، فالدولة، وهي الأعلى بين كل المجتمعات، والتي تحتوي كل ما عداها، تبغى الخير الأعلى والأكمل". ويتابع قائلاً: "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 تناقضاً أصيلاً، 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 الحكام". 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، والتفكير وهو العلاقة مع الذات أي فهم المنظومة لذاتها؛ أي هويتها (فهوية المنظومة القانونية مثلاً 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 أخلاقياً (باستخدام كود الأخلاق)؛ لأنهم "دائموا الخطأ"، بعضهم تجاه بعض؛ أي إن الأخلاق، بالنسبة إلى لومان، تنطبق على الأفراد، فهم فقط من 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<sup>(13)</sup>. وفي هذا الرأي يتفق لومان مع شميت؛ أي إن مجالَي السياسة والأخلاق مختلفان نوعياً. وهو أيضاً رأي ريكور، إلا أن الأخير يعتقد وجود حل لهذا الاختلاف النوعي. ونحن نعتقد أيضاً وجود مثل هذا الاختلاف النوعي الوظيفي، لكننا نؤكد أن المؤسسات، وتالياً السياسة، يمكن أن تطوّر أخلاقها الخاصة بنفس الطريقة التي تطوّر بها الأفراد أخلاقهم ضمن المجتمع.

لا بد من الملاحظة هنا أن الممارسين السياسيين أكثر تفاعلاً 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"<sup>(14)</sup>، فالصراع ضد الفساد لن يتحقق بالاقتران على الأخلاق الفردية، فهو في حاجة إلى آليات مؤسسية مثل "القضاء المستقل، وتحديد الغرامات والعقوبات، وحماية كاشف الحقيقة، والتنافس العادل في الأعمال"<sup>(15)</sup>. ويقترح جيراردن ثلاثة محاور لإدخال الأخلاق في السياسة؛ هي: وضع حدود للسلطة، وتحقيق الأهداف الموعودة، ومساءلة السلطة السياسية. وهذه المحاور تتحقق من خلال تغييرات مؤسسية. إننا نلتقي مع هذه الرؤية في أن التحول ممكن، ويجب أن يكون مؤسسياً.

وقريباً من نظرة الممارسين، نجد بعض الفلاسفة الأميركيين الذين بدؤوا منذ ثمانينيات القرن الماضي بالالتفات إلى طرائق عملية لتطبيق الأخلاق في العمل السياسي العام. وذلك بعد أن أظهرت الدولة الأميركية اهتماماً مؤسسياً ودعمًا مادياً 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 Amoralty 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: الشكّية التي تعتبر السياسة غير أخلاقية وترفض تطبيق الأخلاق على السياسة؛ الربيبية تعتبر السياسة لأخلاقية ولا ترى أي جدوى في الخلط بين الاثنين؛ الأخلاقية تفرض على السياسة قيماً معيارية كأهداف يجب بلوغها؛ والبراغماتية التي تعتبر الأخلاق مفيدة للسياسة، ولا تعطي حكماً مطلقاً 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<sup>(16)</sup>. 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<sup>(17)</sup>. وفيما يخص العمل في الشأن العام (من برلمان منتخب ومؤسسات سياسية تنفيذية منتخبة أو غير منتخبة)، يرى الكاتب أن هناك مشكلتين أساسيتين تعوقان تطبيق الأخلاق الفردية في العمل السياسي: الأولى هي مشكلة ما يسمى "الأيدي القذرة" Dirty Hands Problem<sup>(18)</sup>، والثانية هي مشكلة ما يسمى "الأيدي المتعددة" Many Hands Problem<sup>(19)</sup>. المشكلة الأولى معروفة في الأدبيات الفلسفية لأنها مشكلة ضرورة اتخاذ قرارات لأخلاقية من أجل غرض أخلاقي، مثل المصلحة العامة التي يُفترض 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 مثلاً)، 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 الاضطرابات 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 المنتخَبون، والسرية التي تتذرع بها الدولة بوصفها ضرورةً لعملها، وضرورة استخدام العقاب (وحتى العقاب الجنائي) بصفته رادعاً ضرورياً لتطبيق الاخلاق، ومن ثم صعوبة أن تكون الدولة هي نفسها المشرِّع للعقاب والمنفِّذ له (أي إن الدولة لن تعاقب نفسها)<sup>(20)</sup>.

إذا كانت الأخلاق فردية (الدافع فردي والقرار فردي والمسؤولية فردية والعقاب فردي)، فلماذا نفضل 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 فتحرم المجتمع من مؤسسات الدولة وتعرضه للخطر. وحين وضع المفكرون الاختلافات النظرية جانباً والتفتوا إلى الجانب العملي، لم يستطيعوا أن يسحبوا الفردي من المؤسساتي، فقد وجدوا أن المسؤولية تقع على الفرد، فالعقاب، إذاً، 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 أيضاً؟ 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 قادراً من خلال آليات التعلّم على أن يتعلم الأخلاق، فإننا نزعم أن المؤسسة أيضاً قادرة، من خلال آليات مشابهة، على استبطان قواعد خاصة بمجتمع المؤسسات. المؤسسات مختلفة نوعياً عن الأفراد، لكنها في الوقت نفسه مكونة من أفراد (إضافة إلى تعريفات محدّدة لوظائفهم). وهي تقوم بعملها من خلال هؤلاء الأفراد، ويختلف أداؤها باختلاف الأفراد القائمين على وظائفها. وحتى لو تعلمت المؤسسة من خلال هؤلاء الأفراد، وقوانينها الداخلية، فإن جزءاً كبيراً 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 كائناً قائماً بذاته، وليست كائناً مكوناً من مجموع أفراد. وإنما نزعم، وسندعم زعمنا بالحجة، أن المؤسسات قادرة على التعلم وقابلة للردع وقادرة على مراقبة تصرفاتها وتعديلها وفقاً لقواعد أخلاقية تستنبطها في أثناء علاقتها مع بقية مؤسسات المجتمع وأفرادها. الأخلاق منتج إجماعي، وإذا تخيلنا مجتمعاً من المؤسسات فإن الإمكان تخيل نشوء قواعد أخلاقية لذلك المجتمع. وهكذا نحفظ 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 عقلائيًا، 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، وإدًا، متروكة لتطوُّع الإنسان؟ ولماذا لم يكن الرادع شديدًا إلى درجة تجعل خيار اللاأخلاق مكلفًا جدًّا أو مستحيلًا؟ إذا ترك المجتمع مكانًا للأخلاق، 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 إدًا من ربط المعرفة والتفكير والممارسة الأخلاقية بالفواعل الاجتماعية. ومن ثم سنشرح كيف أن التبادل الاجتماعي بين هذه الفواعل يولِّد 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 نسسميها بالأخلاق الفردية، تفشل دائمًا حين تُدخِل في التبادل الاجتماعي فواعل مؤسساتية. يبدو أن آليات الضبط المجتمعي لا تؤدي وظيفة مماثلة ضمن الفضاء السياسي المتميز. ولذلك فإن لومان يرى أن الأخلاق بروتوكولات لغوية وسلوكية تائهة من عهد قديم، عهد ما قبل تمايز الوظائف بنويًا 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 مقارنة من شعبتين:

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

والثانية: فصل الأخلاقي الفردي (والديني) عن السياسي من خلال فرز مستويات أخلاقية متميزة، 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 وتحفظ به وتذكره، أي تستبطنه). وبعد إنتاج الفرد وأخلاقه وضميره، سنحاول تعميم هذه السيرورة الديناميكية على المؤسسات باعتبارها مكونات اجتماعية جديدة، لها ذاكرة، وعندها استعداد أخلاقي بنوي وقادرة على التعلّم واستخلاص النمط الأخلاقي الناشئ عن علاقة المؤسسات



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

## أولاً: 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<sup>(21)</sup>، وهذه الاستعدادات ستكون النواة التي سيبنى المجتمع حولها الأخلاق الفردية، والتي نسميها "بالسوفتوير" الأخلاقي (برنامج الحاسوب، الخوارزمية) Moral<sup>(22)</sup> Software. فمن أجل فصل الأخلاق عن المتعالي وتجزئتها 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 لاحقاً، 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 (1987-1927) 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 بعنوانين سهلة الحفظ حتى يسهل الإحالة إليها لاحقاً: 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)<sup>(23)</sup>.

(21) Jean-Pierre Changeux & Paul Ricoeur, *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 لتتقود عملها. وعلى الرغم من أننا لا نعتقد صواب هذه المقارنة عموماً، فإنها هنا تفي بالغرض المطلوب منها، وهو التفريق بين المنح (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).

للتوقف عند معنى التفسير التطوري Evolutionary Interpretation لبعض سلوكيات الإنسان، إنه تفسير مرتبط بمفهوم التطور الجيني Genetic Evolution؛ أي إن الجينات، من أجل بقائها Survival، تتنوع ردودها على الوسط المحيط ومحفظاته من خلال طفرات جينية، ومن ثم تنتقي بعض هذا التنوع عندما يكون ملائماً لتغيرات الوسط المحيط. نعلم أن أي صفة في الإنسان ليست تعبيراً عن جين واحد، وإنما عن عدد كبير من الجينات، لكن اللغة المستخدمة هنا هي لغة بقاء الجينات، وكأن الجينات توظف الفرد عميلاً لها لينقل نسخها من جيل إلى آخر، وهي في هذا النقل تولد 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. وأحياناً يلجأ الباحثون إلى محاكاة السلوكيات Simulations موضع الاهتمام باستخدام الكمبيوتر، وهنا يستخدمون نظرية الألعاب Game Theory التي تحدد سلوك اللاعبين (استراتيجياتهم) في لعبة تحاكي ظروفًا بشرية معروفة عن طريق حساب المنفعة العظمى للاعبين. عند تكرار اللعبة آلاف المرات، يتبين أي الاستراتيجيات غلب على تصرفات اللاعبين، فيجعلون هذه الاستراتيجيات فرضية في بحوث إحصائية إضافية<sup>(24)</sup>.

إننا نختزل الفرد، في هذا الموضوع فقط من هذه الدراسة، بجيناته. إنه يسعى إلى بقائها بأن يتزوج ويُنتج نسخاً 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<sup>(25)</sup>؛ أي إن مسألة بقائهم لا تهتم إلا بقدر ما يحملون من جيناته، أي بترتيب تنازلي: النفس، ثم الأبناء، فالإخوة، فأولاد الأولاد، فأولاد الإخوة، فأبناء العمومة والخوولة 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<sup>(26)</sup>.

المصلحة الجينية التي تحدثنا عنها تتحقق حين تنتج الجينات نسخاً عن نفسها (كلية أو جزئية). وهذه المصلحة لا تتحقق إلا باستمرار الفرد حياً وتجنبه للأذى الجسدي، وبتأمينه للمسكن والمشرب والملبس، وباستمرار تفاعله مع الوسط بوصفه إنساناً قادراً على التفكير والتذكر 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 سريعاً أن هذه المصلحة ليست إلا البداية لتشكيل منظومات اجتماعية يعيش الإنسان ضمنها وينمو ويحقق بقاءه من خلالها، ويحقق بقاءها أيضاً. 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 الذرة 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) تجنباً للعقاب وتفادياً للأذى الجسدي. إن تجنب العقاب والأذى، وخاصة الجسدي (وتالياً إمكانية تحقق التزاوج)، من خلال الخضوع للأقوى، هو استراتيجية سلوكية نستخدمها جميعاً في بعض الأحيان؛ ففي الطفولة نخضع لأبائنا لأنهم أكبر منا حجماً، وفي الحي والمدرسة نخضع لفروض المتنمّر تجنباً للأذى، والمواطنون يخضعون لقانون الدولة تجنباً للعقاب بالسجن، والدول الصغيرة تخضع لفروض الدول العظمى الأقوى عسكرياً<sup>(27)</sup>.

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 شريكه 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 الأذى بالأذى، 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 يعبر 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 دائماً حتى في حساب الرياضيات. إن تكرار اللعبة في المحاكاة لآلاف المرات، مع السماح باحتمال التعاون، أظهر أن استراتيجية التعاون هي الأبقى<sup>(28)</sup>.

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 وتعرفها أيضًا في البحث السوسولوجي. وهذا ينهننا 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، فيظهر 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 (نقصًا) 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": أيساعد ب، وب 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 يستهان 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 ب: "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<sup>(29)</sup>.

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 إحياءات بالواجب والإلزام، فهي تتحاييل 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 كثيراً من الأدلة التي تدعم المنشأ اللاواعي (الحديسي)، 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)<sup>(30)</sup>.

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 من هم داخل الجماعة وتمييزهم وتفضيلهم عن من هم خارجها، يدل على أن الإنسان مصمّم 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 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 إذاً إلى وضع السلوك الأخلاقي في الجينات وتالياً 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 وجوداً متعالياً للإنسان (الذات الإنسانية، العقل، الروح)، أو أن نثبت إمكانية أن تتطور كل المجتمعات وأن تؤدي كل التفاعلات الاجتماعية، مهما كان عصرها وسياقاتها، إلى نفس المؤدى، وهو الضمير والأخلاق. إن علم النفس التطوري يعطينا هذه الإمكانية انطلاقاً 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 والاستقراء 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<sup>(31)</sup> Emergence.

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 أيضاً 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 لاحقاً عن تطور المعايير الأخلاقية المجتمعية بناءً على الاستعدادات الأخلاقية الفردية فليس من الضروري التأكيد على أن المجتمع هنا يسعى إلى بقائه أيضاً<sup>(32)</sup>.

## 2. حلقة تغذية راجعة إلى التعلم الفردي

الاستعداد الأخلاقي، كما رأينا، لا يعني سلوكاً حتمياً معروفاً لكل نوع من الحوافز الخارجية، فالمنح 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 المنح (أو الفرد بوصفه منظومة) لمحفز يستدعي حساباً (معالجة) أخلاقياً. ولفظة "أخلاقية" هنا تعني، كما أشرنا سابقاً، إنتاج تقييم مسمى أخلاقي (بناءً على معايير أخلاقية)، وإنتاج سلوك يلتزم بالتقييم أو يعرف أن هناك ثمناً يجب دفعه ودروساً يجب تعلمها. إن النقطة الأساسية هنا هي تأكيد وجود حلقة تغذية راجعة سيجري من خلالها إنتاج السلوك والتعلم.

(31) ينظر:

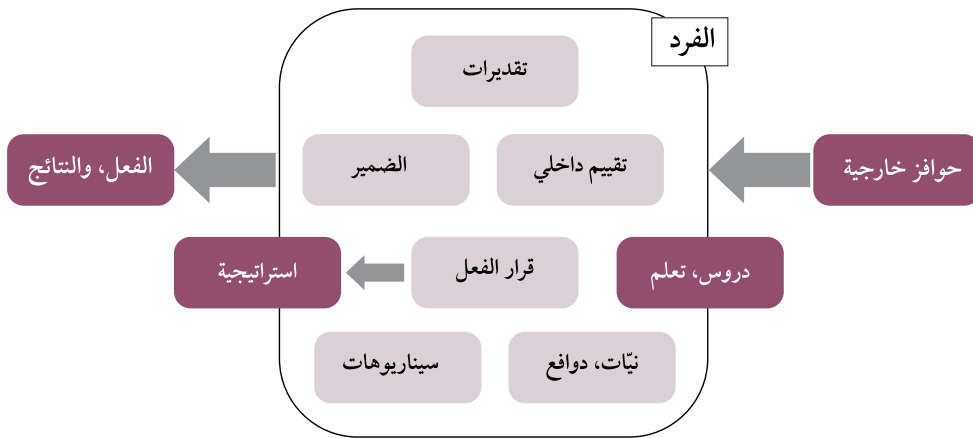
Gianfranco Minati, "Ethics as Emergent Property of The Behavior of Living Systems," *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, vol. 1 (Oxford: EOLSS Publishers, 2002).

(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، من المستهدف؟ من المراقب؟
- د. تقييم داخلي: تقييم أخلاقي (جيد، سيء)، تقييم نفعي (نافع، ضار)، تقييم شعوري (محبب، بغض)، 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 (المدخل)، ليست بهذه البساطة السببية؛ أي هل يصنع "السوفتوير" المخرَج السلوكي الأخلاقي من خلال تطبيق خوارزميته على المدخل. وهل يوجد "السوفتوير" الأخلاقي في كل فرد بنفس القوة؟ وهل يعطينا المدخل نفسه، وبشكل حتمي، المخرَج المتوقع نفسه في كل مرة؟ هل "السوفتوير" الفردي هو نفسه ذلك الاستعداد الأخلاقي البيولوجي؟ ألسنا هنا نعيد إنتاج الفطرة نفسها، لكن بأسلوب ملتو، 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 الأمريكي 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 الأمريكي جاي فوريستر (1918-2016)<sup>(33)</sup>. تقوم المنظوماتية على فكرتي التمايز والانتظام Distinction And Organization، ويمكن النظر إلى كل ظاهرة اجتماعية على أنها نتاج لعبة سوداء من الديناميكيات التي تأخذ من الوسط المحيط مدخلاً (الحافز)، وتعطي للوسط المحيط مخرجاً (في حالتنا: سلوك أخلاقي)، هو ردة فعل على الحافز تعبر عن المنظومة وتزيد من فرص بقائها. كل الاهتمام ينصب على دراسة تلك اللعبة السوداء التي تحوّل المدخل إلى مخرج. التمايز عن الوسط هو وجود تلك اللعبة السوداء، والانتظام هو الديناميكيات (العلاقات والقواعد) داخل تلك اللعبة 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 أول وهلة تكهن أنه من مكوناتها، وهو وفق التعبير (الكليشييه) "أكبر من مجموع أجزائها".

لا تشمل هذه الرؤية المجتمعات البشرية بل تشمل الكون بأسره. الكون مؤلف من منظومات متداخلة ومتشابكة يمكن تصنيفها في مستويات (بردايمات من التنظيم والعلاقات): الفيزيائي، والكيميائي، والعضوي، والبيولوجي، والاجتماعي، والنفسي الواعي، فالمجتمعي البشري. وفيما يخص المجتمع البشري، نرى توجهاً واضحاً، غير خطي، في التطور من مجتمع القرية الزراعية إلى الإمبراطورية. وضمن المجتمعات نرى تمايزاً 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 تجريداً، 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).

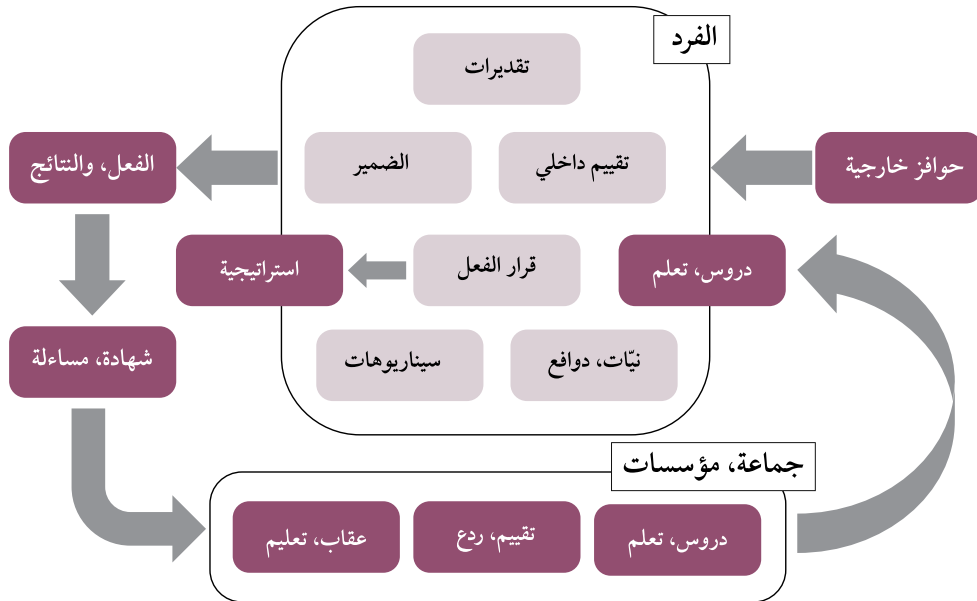


الرؤية للكون، تعطينا المنظوماتية أدوات وصف وتحليل موحدة لكل المنظومات. يمكننا إذاً أن نصّف الفرد بأنه منظومة، وكذلك أن نصّف أي جماعة بشرية متلاحمة بأنها منظومة؛ أي إنهم أفراد متميزون من بقية المجتمع، تربطهم علاقات كثيفة (قواعد وبروتوكولات وسلوكيات) يتبادلون من خلالها رساميل (مادية ورمزية).

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 ضوءها، من أجل سلوك أفضل من أجل البقاء، فلا يوجد هدف أو غاية غير البقاء. أما عملية التغيير الداخلي المستمرة فإنها تستقر على حالة روتينية (نقطة استقرار Stability Point) تعطينا السلوك الأمثل الذي يحقق البقاء. وتعمل هذه التغذية الراجعة على مستويين: فردي وجماعي؛ الأول سينتج "سوفتوير" سلوكياً أخلاقياً مستقرًا، والثاني سينتج معايير أخلاقية جماعية مستقرة أيضاً، 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 عنصراً مكوناً في منظومة اجتماعية أكبر (الشكل 2). سنمثل تأثير المجتمع في الفرد الواحد في علبة التغذية الراجعة المعنونة "جماعة، مؤسسات". وتالياً، ستحدث عن "السوفتوير" الفردي بصفته انبثاقاً على مستوى منظومة الفرد، وستحدث لاحقاً عن المعايير الأخلاقية بصفته انبثاقاً على مستوى منظومة المجتمع.

## الشكل (2)

### الفرد في منظومة المجتمع - حلقة الضبط السلوكي



المصدر: من إعداد الباحث.

يجيش الفرد طاقته ويضع الاستراتيجيات الملائمة لتحقيق الفعل الذي جرى إقراره. يصبح الفعل حقيقة ويدخل في الوسط المحيط بحيث يصبح رمزاً أو نصاً يحمل رسائل، ويمكن تفسيره وتأويله. قد يكون للفعل نتائج محسوسة، وقد يكون له نتائج شعورية عند الآخرين. وضعنا هذه الرسائل والتأويلات والمشاعر كلها في علبه 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 (مثلاً بأفراد وجماعات ومؤسسات)، بعد اكتشاف الفعل ونتائجه، بإشهار الفعل وكشف ذلك الإشهار، وبتحويل أنظاره إلى الفاعل ووضعه تحت ضوء المراقبة (الجميع سيتحدث، الجميع سيراقب). سيسأل المجتمعُ الفاعلَ ويستمع إلى كل الشهود والمعنيين (الشهادة). كل جماعة خضعت لتأثيرات الفعل ستشارك في الشهادة؛ لأن بقاء تلك الجماعة سيكون موضوعاً على المحك؛ إن الفعل مع تأثيراته يشكل تحدياً وجودياً 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، وستحدث لاحقاً 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 المعلمة) أدواتها الردعية (على الفرد الفاعل وعلى الجميع ليتعلموا)، ثم ستنتقي الجهة التي أطلقت التقييم العقاب الاجتماعي الملائم الذي يتماشى مع حجم الدرس الذي يجب تعلمه 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 "التعلم الأخلاقي الفردي". سيحدث المجتمع نفسه (أو يكرس) وظائف المراقبة والردع والعقاب والتعليم/ التعلم المجتمعي. إن التعليم/ التعلم هو الوسيلة الوحيدة لاستبطان المعايير الأخلاقية ومنع تكرار الأفعال المؤذية.

ستحدث هنا عن منظومة الفرد. إن كل الآليات التي جرى تفعيلها لاتخاذ القرار الأخلاقي الفردي قابلة للتعلم، 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 التعلم الأخلاقي الداخلي مدى الحياة، لكنه يتبلور ويستقر مع نضوج شخصية الفرد ليعطينا الضمير والقدرة على المعالجة الأخلاقية. إن الضمير هو الانبثاق الداخلي الناتج من التعلم. 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. داخلياً؛ على مستوى الفرد: الضمير (استيطان المعيار الأخلاقي، توليد الردع/العقاب الداخلي، توليد الالتزام)، وتوليد التقييم الأخلاقي الداخلي، والقدرة على التعلم من التغذية الراجعة المجتمعية.  
 ب. خارجياً؛ 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، وتحقق الفائدة المجتمعية المرجوة منها.

تؤدي هذه المعالجة الأخلاقية الفردية، على الرغم من الآليات المجتمعية، إلى اختيار الفرد سلوكيات لأخلاقية (أو حتى مسيئة للوسط المحيط)، حتى التفكير التطوري لا يستطيع إلغاء هذا الاحتمال، لا بل قد يدعّمه. إن الأنانية خيار موجود دائماً، وقد يكون خياراً مجدياً في تحقيق مصلحة الفرد إلى درجة أن الفرد قد يتحمل عقاب الجماعة (في حال كُشِفَ الفعل اللاأخلاقي) من أجله. ذكرنا سابقاً المحاكاة الكمبيوترية وسيلة لتحديد السلوكيات الأخلاقية المفيدة للبقاء، وذكرنا أن السلوكيات الناجمة تظهر وجوداً مستقرّاً 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 استقراراً عبر الأجيال أيضاً. وبناءً على هذه الملاحظة، لا بد لنا من اعتبار السلوك الأناني مفيداً تطورياً 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 تغيير 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 كثيراً 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 امتلكننا 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 السوسولوجيا منذ ظهورها علمًا مستقلًا عن الفلسفة قائمًا على جمع معلومات ميدانية: هل يمكن الانطلاق من الفرد والوصول، بآلية ما، إلى الجماعة؟ كيف يمكن الانتقال من المتحوّل الفردي، الميكروي Micro، إلى المتحوّل الجماعي، الماكروي Macro؟ سنجد حل هذه المعضلة، على الأقل في حالتنا، في منهجية المنظوماتية.

في الفيزياء الإحصائية Statistical Physics يمكن، 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<sup>(34)</sup>، فإن عملية الجمع تساوي الصفر، باعتبار أن حركة الإلكترونات عشوائية. ويلاحظ المراقب العارف أن الحساب نفسه ممكن أيضًا في حالة جزيئات الماء داخل خرطوم، ويعطي نتيجة مشابهة. فإذا فكرنا 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 رياضياً باستخدام نفس المفاهيم والحسابات، وهذا ما نسميه بالتمذجة Modeling؛ أي العبارة الرياضية التي تصف 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 تبعد 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: منقوطة من مصطلحين: كهراطي ومغناطيسي. يسير التيار الكهربائي في الدارات الكهربائية بفعل فضاءين ناظمين يؤثران في الإلكترونات داخل النواقل: كهراطي ومغناطيسي. وهما موجودان دائماً معاً، ولذلك يصلح الحديث عنهما بوصفهما فضاء واحدًا "كهراطيسي".

وإما تحديد الفضاء الناظم لحركة الفواعل كلها؛ وتحديد عملية الجمع التي ستقلنا 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، إحصائياً، يُظهرون نفس السلوكيات تحت تأثير نفس الحوافز.

القواعد هنا متضمنة 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 بطريقة على شكل ضمير فردي، والتي يجري تطبيقها على الأفراد عند كل حادثة. في الحال هذه، يبدو أننا ضحية تفكير حلقي Circular Thinking، حيث المسبب يعطينا النتيجة، ثم تعود النتيجة لتعطينا المسبب؛ أي إن القواعد (الداخلية أي التقييمات والتقديرات والضمير؛ والخارجية أي التقييم والردع والعقاب) تعطينا السلوك الأخلاقي الفردي. ثم نزع أن الانبثاق الخارجي، أو الانضباط الأخلاقي الجمعي، يعطينا المعايير الأخلاقية وأدوات الردع والعقاب العامة، التي تعطينا التقييمات والتقديرات والضمير الفردي المنبثق داخلياً. إن هذا الانطباع صحيح، لكنه ليس منطقاً حلقياً، إنه انعدام السببية بسبب وجود حلقات التغذية الراجعة، حيث الناتج يصبح مدخلاً والمدخل يصبح ناتجاً. 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 دائماً يمسح الساحة لمحاولة الكشف عن الأنايين	آليات الكشف عن المخادعين الأخلاقيين (مؤشرات)
تقدير احتمال الفضيحة، تجربة الفضيحة	الإشهار: من خلال الفضيحة، الغيبة، النميمة، كلام الناس	آلية الفضيحة
تقدير احتمال التائب، الاستماع إلى السنة 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 المركز

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

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 أيضاً 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 أيضاً فإنه لا بد من أن يكون هناك تشابه في الآليات المستخدمة، أو أن يكون هناك تعديل للآليات الفردية لتستطيع العمل على المستوى الجمعي. وقد وضعنا في العمود الثالث الجزء المخفي في الشكل (2)، وهو الجزء المتعلق بالتعلّم المجتمعي. كما أن الفرد يخصص أجزاءً من الدماغ للضمير والمعالجة والذاكرة، فإن المجتمع يخصص أيضاً 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 معايير الأخلاقية الخاصة (السمعة، والتقى، والكرم، والجوايسيس، والقسم)، والقصاصون (والمغتابون) يتذكرون الأحداث وحيثياتها، والجمهور المتفرج والناقل للفضيحة يؤدي دور الكاشف والمراقب، والأمثال والأشعار والكتب المقدسة والقصاص 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 يتعلم من خلال تطوير آلياته الأخلاقية السابقة الذكر.

إن الاستعداد لإنتاج المعيار الأخلاقي فردياً وجمعياً يطرح احتمالات كثيرة جداً لهذه المعايير، فكيف يصل المجتمع إلى معايير موحدة ومتفق عليها (ونعني هنا الجماعة الأخلاقية)؟ إن الجماعة مثل أي منظومة تسعى إلى البقاء، والمنظومة الأخلاقية تفعل ذلك، ولا تكون موجودة إذا لم يجر تطويرها وإعادة إنتاجها عبر المئات من الأجيال. إن تكريس التقييم الأخلاقي في معيار أخلاقي معين هو عمل اجتماعي وسيرورة تطويرية تظهر وتبلى 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 ينتج 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. داخلياً، انبثاق الضمير يخص منظومة الفرد (ميكروي) ويستعمل التعليم مُدخلًا من المجتمع. أما خارجياً، 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 يفعل "السوفتويرات" الفردية ويحقق الانضباط الأخلاقي لأفراد المجتمع، وهذا الانضباط هو عملية الجمع التي تحدثنا عنها في بداية القسم، إنه المتحوّل 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 بالبنوية الوظيفية. لكنه لا يعتبر الأخلاق منظومة قائمة بذاتها لأنه لم يجد لها وظيفة بنوية 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 وتنحيها متى ما جرت تنحية الدين. الأخلاق مُنتج اجتماعي كان موجوداً ولا يزال موجوداً. 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 المعمّم في المجتمع والمستبطن في الأفراد لا يعني بالضرورة الالتزام، أو الانضباط، الأخلاقي. لا بد أن ينتج المجتمع، كجزء من فضاءه الناظم سلطة على الأفراد تجعلهم يفعلون ضمايرهم "وسوفتويراتهم" الأخلاقية الفردية، ويلتزمون بإنتاج سلوكيات (أفعال) أخلاقية. فما هي هذه السلطة؟ وجدنا أن الضمير يستبطن 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 أوزاناً ضئيلة جداً للأفعال الأنانية وأوزاناً عالية جداً للأفعال الأخلاقية عند قيامه بالحساب الأخلاقي. وعندما يقوم الفرد بتقديراته الداخلية، فإن احتمال اختيار الفعل اللاأخلاقي يصبح ضئيلاً جداً. 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 المستبطن ترافقه سلطة مستبطنة.

وخارجياً 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 تُنتج تجارب شعورية تدرج 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، تستعرض العنف والتهديد بالعنف، المادي والمعنوي، على نحو مباشر، وآلية التعليم تستهدف تفعيل "السوفتوير" الأخلاقي الفردي على نحو مباشر أيضاً. يمكننا إذاً 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 تناسب أيضاً مع تلك الشحنة.

#### 4. أمور عالقة: التعميم والمستويات العليا

أوضحنا سابقاً أن كل مستويات كولبرغ تفترض التبادل الاجتماعي، وأكدنا أن الحلقة الأخلاقية لا تعلق 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



عليًا"، 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<sup>(35)</sup>.

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 نظرة غاية في ذاتها، وترى أن هناك مصلحة مشتركة للبشرية جمعاء تجب العناية بها<sup>(36)</sup>.

ربما كان مفهوم المصلحة العامة أوسع من الضمير الفردي، إلا أنني أرى أن هاتين المرحلتين تعبّران عن انحياز إلى الأخلاق الليبرالية الغربية باعتبارها أخلاقاً كونية. الفرد الذي يعيش في قرية ولا يعرف أبعد منها سيطور مع الزمن والتجربة إحساساً بالمصلحة العامة. لا بل إن الجماعة، مهما كبرت أو صغرت، ستولد فكرة المصلحة العامة بصفقتها انبثاقاً من أجل الحفاظ على ثقافتها. لا يحتاج الفرد أن يكون جزءاً 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، يصح عدم تبجيل العَلَم الوطني فعلاً لأخلاقياً، وخرق قانون السير فعلاً لأخلاقياً، وعدم الالتحاق بالخدمة العسكرية الإلزامية فعلاً لأخلاقياً. إنه مستوى آخر من الأخلاق، حديث، يبجل الدولة ويعتمد عليها في إغلاق الحلقة الأخلاقية.

أما المستوى السادس فأراه أيديولوجياً بحثاً، يجعل الفردانية الليبرالية الغربية مستوى أعلى، لا بل كونياً، 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 ستعبر 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 يفرض نفسه يوماً قوة شاملة وفضاءً ناظماً لمجتمع عالمي، فينتج منظومة أخلاقية عالمية، إلا أننا لا نرى ذلك متحققاً إلى الآن.

(35) Krebs, p. 768.

(36) Ibid.

## ثانياً: من الفرد إلى المؤسسة أخلاقياً

### 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 أفراداً، 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 ناظماً هي منظومة. وتتصرف المنظومة تجاه الوسط المحيطة بصفقتها وحدة، إنها علبة سوداء، تتلقى مدخلات، تعالجها باستخدام جهود الأفراد، وهي أدوار ووظائف، وتنتج مخرجات تؤثر في الوسط المحيط بكل أنواع منظوماته، أفراداً أو مجموعات أو مؤسسات.

بما أننا سنتحدث عن الأخلاق والسياسة، فإننا سنتحدث بالتحديد عن المؤسسات السياسية. والمؤسسة هي منظومة تقوم على أدوار معرّفة وسلطات واضحة، يخضع الأفراد فيها لمخطط تنظيمي (غالباً هرمي)، وفضاء ناظم (بروتوكولات وسلطة)، ويقومون بأدوار محدّدة 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 مدخلات واضحة ومخرجات واضحة، وكل المدخلات والديناميكية موجّهة نحو إنتاج المخرجات، وتستطيع المؤسسة، أكثر من أي منظومة أخرى، أن تتصرف بصفقتها 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 ضميراً خاصاً بالمؤسسة، وثانياً على مستوى شبكة المؤسسات، تقوم بعملية جمعية تعطينا المعايير الأخلاقية للشبكة وآلياتها الأخلاقية؟ إن نشوء المؤسسات في المجتمعات حديث جداً (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، وتطور المعايير والآليات الأخلاقية على مستوى المجتمع.

### 2. حلقة تغذية راجعة مؤسسية

نحتاج إلى مجموعة من الآليات الفكرية التي تؤدي إلى إنتاج سلوكيات أخلاقية. ودائماً، 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 اعتمدهنا 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 توزيع هذه الروابط<sup>(37)</sup>؛ أي إن التعلّم 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 التعلّم 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 تُصدّر 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 ومجمعة) في البقاء. سنحاول تخيل 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 استعداداً أخلاقياً مؤسسياً؛ 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 السير وجمع البيانات عن عمل المؤسسة داخلياً وخارجياً، بما في ذلك الأفعال وأثارها والتقييمات الأخلاقية الفردية التي يطلقها الأفراد على عملهم داخل المؤسسة وخارجها.

(37) وفق النموذج العصبي الترابطي، فإن لكل رابط (وصلة بين عصبونين مثلاً) وزناً يعبر عن أهمية هذا الرابط. وحتى يصل الدماغ من فكرة ألف إلى فكرة باء متصلة بها منطقياً فإنه يتبع الروابط ذات الأوزان الأعلى. كلما زاد تعرّض الفرد لرابط بين فكرتين (أي أصبحتا منطقتين 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. وقياس 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 المستخدمة 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 أيضاً 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 المتخذة، 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 المتخيّلة المشار إليها لا تعني وجود بني خاصة تقوم بهذه الوظائف. نعم، هناك تغيير بنوي يضمن التعلّم، لكن هذا التغيير موزّع 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 المؤسستي؟ كما رأينا فإن العقاب (ألم داخلي) أساسي في عملية التعلّم الفردية، وبما أننا نعمم بناءً على عملية التعلّم والاستبطان فيجب أن نتخيل عقاباً مؤسستياً قادراً على إنتاج التعلّم داخل المؤسسة. لكن هل تحس المؤسسة بألم داخلي يمكن أن تحتفظ به في ذاكرة الضمير المؤسستي وأن تعيد تذكره عند القيام بمعالجة أخلاقية؟ إن الألم آلية للبقاء، وهي ذاكرة يولدها العقل عندما يتعرض الجسد لخطر قد يؤثر في بقاءه. إذاً يجب أن يكون ألم المؤسسة مرتبطاً 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 مصمّمة لكي تبقى بالرغم من تعيّر 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 المؤسستي. وقد يكون الألم المؤسستي في أحد أشكاله ألماً فردياً يحفّز على التعلّم، لكن مثل هذه العقوبات لن تكون مجدية إذا تعيّر الأفراد بسرعة؛ ما يؤدي إلى نسيان الدروس المستفادة أو إلى الإفلات من العقاب الفردي. ويجب أن يكون هذا العقاب متوافقاً 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 أخلاقياً للمؤسسة. وتزداد الرخاوة في حالة المؤسسات السياسية بسبب ما ذكرناه من حصانة السياسيين المنتخبين 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 أخلاقاً 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 عقاباً مؤلماً يحفزها على التعلّم ويردعها عن تكرار الفعل اللاأخلاقي. فهل نستطيع أن نحل معضلة الأيدي القدرة أو معضلة الأيدي المتعددة؟

هل يمكن لسياسي أو لمؤسسة سياسية أن يدّعي أنهما كانا يعملان من أجل الصالح العام حين اتخذنا 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 سيورة التعلم المناسبة لتلك الحلقة (الحلقات). لا يمكن أن يتذرع السياسي بالمصلحة العامة معطياً 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 حلاً عاماً وشاملاً، وإنما تساعدنا في صياغة القضايا الأخلاقية، ومن ثم إيجاد حلول لها: هل هي قضية فرد (تعسف في استخدام السلطة مثلاً) أم قضية مؤسسة (أخطاء في العمل مثلاً)؟ هل تفعّلت حلقة التعلّم المناسبة (من يقوم بالتفاوض ولصالح من، 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 (من تعرض للعقاب؟ ما الدروس المستخلصة؟ من تعلّم من تلك الدروس؟) إن هذه الأسئلة أفضل من الانطلاق من قوائم المعايير الأخلاقية العامة المترامية 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 بصفاتها فاعلاً اجتماعياً 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 وسيقتضي على الحجة الأخلاقية. إن المؤسسة فاعل قادر على التعلّم، وتحمل العقاب، وبناء ضمير يردعه عن الأفعال اللاأخلاقية.

إن ما قدمناه في هذه الورقة ليس حلاً شافياً وإيماً 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 مقارنة 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 بالفردي 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 المؤسسية ظاهرة جديدة نسبياً بالمقارنة مع الزمن التطوري، فإنه من المبكر الحكم على احتمال نجاح أي من السيناريوهات المتخيلة. من الصعب تصميم تغيير شامل ونجاح 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 وضح الأخلاق فيها هو خطوة أساسية في عملية التطور. إن التطور المجتمعي، كما هو التطور الطبيعي، يجري من خلال طفرات (أي تغييرات طفيفة)، وهذه الطفرات تأتي من مبادرات إنسانية ناتجة من التفكير والنقاش ثم التجريب.

## References

## المراجع

### 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.
- فير، 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، نيقولا. 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 Ricoeur. *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 Amortality 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).