المحاضرة الأولى: المسألة الأخلاقية راهنا.

مقدمة:الأخلاق بين الهوية والصيرورة.

لا زلت المسألة الأخلاقية تطارد الفكر العربي الحالي كالشبح المخيف، على اعتبار أنها تضيف همّ على همّ. إذا لم يكتف البعض، سواء كانوا مستشرقين أو حداثيين عرب، التشكيك في وجود فكر عربي أصيل إلى جانب التشكيك في وجود فكر أخلاقي عربي مُحين وفق خصوصيات العصر بعد النهضة في نهاية القرن التاسع عشر. ولئن دفع البعض، من أصحاب خطاب التجديد الإسلامي المضاد لمرض التقليد، لواء التأسيس لأخلاق إسلامية أصيلة خالية من أي عناصر دخيلة، فقد انتهوا إلى ضرب من الأدلجة الإيطيقية بحيث تم التأسيس لأخلاق ناجزة ومنتهية معلومة البداية والنهاية معا. لذا كثيرا ما نسأل متحيرين: كيف ننجح في بناء أو تبني أخلاق غير مؤدلجة ؟ ما السبيل إلى صياغة أخلاق إسلامية غير مؤدلجة ؟ أي مفتوحة على احتمالات اجتهادية غير معلومة النتائج مسبقا. في نفس الوقت الذي نسأل فيه عن سبل عدم السقوط في محضور نقل أخلاق لا تمتُ إلينا بصلة. حقيقية أن هناك أسس لأخلاق عالمية لا يمكن بأي حال تأميمها دينيا أو حضاريا مثل الأخلاق الكبرى المرتبطة بتأثيم القتل والسرقة والكذب...الخ لكن هذه الجذور الأخلاقية ذات الأصول الدينية، والتي تبنتها كبريات الأنساق الدينية الأصلية، تحتاج إلى تحيين شكلي ومضموني لا يستهان به. فلم تعد السرقة اليوم مثلما كانت في أزمان سابقة، إذا ظهرت معان وطرق وآليات جديدة للسرقة تتطلب منا التحيين في الشكل والموضوع والكيفية...الخ.

يظهر الاطلاع على المسألة الأخلاقية، كما طُرحت منذ القديم على يد الشرقيين والإغريق أولا، ثم بعد ذلك في مختلف العصور حتى اليوم، وعند مختلف الفلسفات والمذاهب المتفرقة، أنها تتراوح بين قطبي الهوية والصيرورة أو كل المقولات المشتقة منهما. نقول ذلك على أساس أنه، ولو بصورة شبه اختزالية، يمكن لنا تصنيف الفلسفات الكبرى، وفق معيار الهوية التي تتطلب السكون في التاريخ والفهم، على أساس أنه لا علم إلا بالكليات. والصيرورة التي تشترط الانسياق وراء سيولة الواقع والتاريخ، تلك السيرورة التي لا تعبر إلا عن الطبيعة الحقيقية للوجود. ومن المعلوم أن تأسيس نظرية

المعرفة ونظرية الوجود، قد حدث بداية من اللحظة الهيراقليطية والبارمينيدية، أين تم تفريق الفلسفة ذاتها إلى فلسفة الهوية الناجزة وفلسفة الصيرورة التي لا يمكن أن تتنجز. ولكي لا نخوض في تفاصيل كشفناها في كتابات أخرى، نؤكد بأن تاريخ الفلسفة بكامله ما هو إلا تطوير لهذه الفلسفة أو تلك. مما يعني أن كل الفلاسفة قد اصطفوا سواء وراء الهوية البارمينيدية أو الصيرورة الهيراقليطية. وبمعنى من المعاني، يمكن تثنية الفلسفة وفق هذه القسمة لدرجة يصعب إخراج الأنساق المختلفة منها. وكل فيلسوف عصي على هذا التصنيف الثنائي، يكون قد ولّف بذكاء أو بقلق بين مبدأي الهوية والصيرورة. لذا حق تعديل المقولة الذائعة في تاريخ الفلسفة والتي تقول أنه يكون الإنسان أفلاطونيا أو أرسطيا، بالمقولة التي تقول بكون المفكر هيراقليطيا أو بارمينيديا. إذ أن أفلاطون لم يتحرر حتى نهاية عمره من تعاليم بارمينيدس، هذا الأب المثالي بالنسبة له، وأرسطو الذي نحا إلى وقائع الحركة ونقد الثبات الإيلي في الطبيعيات، لم يستطع التخلص من الجلد الأفلاطوني – البارمينيدي عندما صاغ المنطق وسقف الميتافيزيقيا وفق مقولات الجواهر والأعراض. وكل من فكر بمنطق الثابت والمتحول، لا يستطيع الخروج من الترسمية البارمينيدية والهيراقليطية التي كبّلت العقول حتى يوم الناس هذا. لذا فمن الناحية الشكلية، لم تكن الفلسفة إلا مراوحة بين قطبي أفسس وإيليا. وترسُخ الفلسفتين العقلية والتجريبية منذ فجر الحداثة، لدرجة الحديث عن حداثة عقلية قارية وحداثة تجريبية إنجليزية، يبين مرة أخرى استمرار حضور الروح الإغريقية القديمة في الفلسفة الجديدة، التي كانت تهرول بين هوية بارمنيدس وصيرورة هيراقليطس. وبالنسبة لحالة فلسفية مدهشة مثل فكر هيجل، والذي جمع بقوة وابتكارية بين الصيرورة والفكر، فقد نجح في أن يصهر، بفكره الحار والمتماوج، بين شكلين في حيز فلسفي واحد، أي مهارة الجمع بين الفكر الهووي والواقع الصائر. إذ أن الفكر يحتفظ بماهية الهوية الضرورة من الناحية الشكلية، والواقع يقول لنا بأن التحول قانون لا يعلو عليه قانون. وعندما يكون الفكر جدلي والجدل فكري، فأعلم أنه تم المزواجة بكفاءة اخترقت تثنية قديمة دون أن تنجح في القضاء عليها أو تجاوزها بالكلية. أما حالة أخرى، مثل حالة هيدجر، الذي قبض بقوة فاتنة وجبارة معا، على هوية الصيرورة وصيرورة الهوية، فقد سُكن بروح بارمينيدية طاغية عندما أعلن بأنه لا يمكن فهم الصيرورة بدون هوية ولا الهوية بدون صيرورة. وبمجرد تأكيده على كينونة هوية للصيرورة

يكون قد كشف عن صعوبة التفكير بمعزل عن حكماء ما قبل سقراط. فالهوية في حالة نمو مستمرة بلا نهاية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال غلق أبواب التفكير والكينونة التي تتجدد دوما، لكن نموها الصيروري يتطلب منا قالب هووي لإدراكها، أي أن الصيرورة ذاتها في حاجة إلى هوية لكي تتحدد في مقولات عاقلية. هنا نكشف عقلا يعارك الواقع ويعارك نفسه معا. وعندما ينتهي هيدجر إلى أن هيراقليطس وبارمنيدس يقولا الشيء نفسه في العمق،[1] فهو يعمل، دون نجاح مأمول، على تهوية الصيرورة وتصيير الهوية. هذا ما يجعلنا نفكر في إمكانية تعديل مفهوم الصيرورة الذي قد يعني النمو الطبيعي الذي لا يتحدد إلاّ بالفكر والذي لا يمكن أن يمسكها إلا بمقولات عقلية أي بمقولات هووية. كما يمكن تعديل مفهوم الهوية بما يجعلها نجازة مؤقتة قابلة للفتح في كل مرة وفي كل مرحلة تاريخية. وبهذا يمكن التقريب بين الخصمين الأزليين إلى حين، بغية فهم الصيرورة وتصيير الهوية.

لا زالت حتى اليوم، عملية التوفيق بين الهيراقليطية والبارمنيدية، بوصفها فتحا فلسفيا مبكرا وأساسيا، العملية التي لا يمكن أن تنفذ أو تُنجز بصورة كاملة. فالصيرورة التاريخية حقيقة لا يمكن تجاوزها، بل هي الحقيقة الأكثر ثباتا بالنسبة لنا، وسواء كانت هذه الصيرورة معقولة أم عبثية بلا معنى، فإن مهمة العقل الفلسفي تندرج في إضفاء المعنى عليها. وسواء كان هذا المعنى صحيحا أو مجرد تأويلات تابعة لرؤى وجودية معنية، فإنه يبقى النشاط الفلسفي الوحيد الممكن والمشروع. ما الفلسفة إلا تدوير للتأويل دون أمل على القبض على الفهم الجذري. لكن لا تفكير بلا هوية، تلك الهوية التي تحدد اللغة وتتحدد باللغة. إن اللغة هي ما يجعلنا نؤمن بوجود الهوية. لذا فاللغة هي مسكننا شكلا ومضمونا. ولأننا لا يمكن أن نفكر بلا لغة، فلا يمكننا بالتالي التفكير بلا هوية. الهوية هي ما يقتلنا ويحيينا، ما يضفي المعنى على فكرنا وما يجعلنا أيضا نرفض الفكر باعتباره طغيان العقل على الوجود. وهو طغيان مبرر على أساس أن مقولة الوجود ذاتها من صنع الفكر فلا يمكن القبض عليها باليدين، بل أن معنى الوجود في النهاية مأخوذ كلية من الفكر، ومن المعلوم أن الفكر

[1] Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 106.

لا يمكن أن يتنكر لطبيعته الخاصة. وبالتالي فلو كان الوجود هو الذي يحدد الفكر لجعله تابعا لطبيعته الصائرة، فلا يمكن أن يكون الوجود إلا مفهوما فكريا وشرطا لأي مفهوم مهما كان. هنا بالضبط يتحدد الفصل الكبير والمدهش بين الوجود والفكر. فالفكر موجود لكنه هو الذي يحدد طبيعة وجوده وطبيعة وجود الفكر. مما يؤول في النهاية إلى حتمية تلون الوجود بلون الفكر وتلون الفكر بلون الوجود. ما الوجود إلا فكرة وما الفكرة إلا وجود. لكن المحدد الأول هو الفكر الذي لا يمكن إلا أن يسقط خصائه البنيوية على الوجود. لذا فإن تاريخ الفكر أو الروح، ينتهي وفق منطق الضرورة، إلى صياغة مقولات وأطر تجريدية، تابعة لخصائصه الذاتية، وإلى تشكيل حياة موازية هي حياة الأفكار والمجردات الخالية من الحياة الحقيقية.[2] إن الفكر يخلق اللا حي مثلما أن الحياة تخلق الأحياء أو الكائنات الحية. وفي بعض الأحيان نجد المختلق العقلي أكثر أهمية من الموجود الحسي، أي يصبح الوهم الذي اختلقه العقل أكثر حضورا ومصداقية من البداهة الحسية التي لا تحتاج إلى برهنة أصلا. وفي نفس اللحظة التي يمكن فيها عقلنة الوجود، تدخل خصائص هذا الأخير، وهي الصيرورة والسيلان واللامعقولية، إلى الفكر لتجعله ناميا وصائرا وعبثيا في بعض الحالات.

إذن، ليس الفكر فقط من يخلق الوجود، بل الوجود ذاته، وعلى الرغم من استحالة تحديد مدلوله الفكري الحقيقي، ه الذي يحدد الفكر أيضا. وهنا يظهر بالضبط منطق السببية الدائري، ويصدق قول باسكال في أن كل شيء سبب ومسبب causée et causante وكل شيء واجد ومُوجد...الخ. والحق أن مثل هذا المنطق في التفكير هو الذي يخرجنا من مأزق الواحدية السهمية التي تحدد جهة واحدة فقط باعتبارها الأصل.[3] في حين أن الوجود يكشف عن الأصل المتبادل لكل الموجودات، فلا وجود خالص في موجوديته التي أوجدته. ثم أن الأسباب ذاتها ليست محددة منذ البداية، بل هناك أسباب تتولد متأخرة عن أسباب سابقة عليها، لذا تتحول العلاقات السببية إلى علاقة قابلة للتجدد والحدوث.

[2] ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيته، ترجمة عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 130.

[3] Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Fayard, Paris, 2011, p 147.

ليس هناك أسبابا نهائية محددة مسبقا، بل هناك أسباب تولد متأخرة بسبب تعقيد العلاقات السببية وتشابكها. إن هذه السلسلة التي لا تنقطع هي ما تجعل النسبية ضاربة أصولها في كل الأشياء وفي كل الموجودات وفي كل العلاقات. وبالتالي يصح القول المفارق بأن المطلق الوحيد في الوجود هو النسبية.

كل ما يوجد له سبب، وكل سبب يجعل الأمر مرتبط بسابق ولاحق أي غير حر تماما، ليس هنا سبب سابح بلا أصول، وبالتالي فكينونته نسبية تماما. ويصبح المبدأ أعلاه القائل "المطلق الوحيد هو النسبية" مبدأ لكل المبادئ. وفي الكثير من الأحيان يبدو أن بعض النتائج اعتباطية تماما بالنظر إلى التعالق غير المعقول لبعض الأسباب والنتائج معا. والحقيقة أن مفهوم الصيرورة ذاته، مرتبط بهذه السلسلة اللامتناهية من العلل والمعلولات التي تتحول بدورها إلى علل جديدة. ليس النمو بأوسع معانيه إلا تزاحم منظم أو فوضوي لعدد غير متناه من العلل والمعلولات. لكن النمو ذاته يحقق تقدم ولو بسيط أو غير ملحوظ في مجمل تاريخية الكائن أو الوجود ذاته. وبالتالي فإن لولبية الحركة تخلق تدرجا وجوديا، قد يظهر أنه عميق وخطير أو أنه بلا أي أهمية توصف. وحتى المياه الراكدة، ليست إلا وضعية واحدة في سلسلة من تغيرات أوسع وأكثر تعقدا، لذا فمن يحكم على الوجود بالكينونة والثبات كمن يحكم على المياه بالسكون لأنه يعيش أمام بركة مستنقعة. ليست البركة الجامدة إلا حلقة في سلسلة هوجاء من الإنهمرات والعواصف والانقلابات والاصطدامات التي لا تنتهي. والإقرار بالنمو الأنطولوجي يستلزم أيضا الإقرار بالنمو الأخلاقي الذي هو علة ومعلوم في نفس الوقت. وبالتالي فإن ما كنا نلبسه من ألبسة في الطفولة لا يمكن أن يكون البتة مناسبا لنا في مرحلة المراهقة أو الشيخوخة. لذا فمن حق الجميع دون استثناء أن يفكر تساءليا: "هل الناس مياه راكدة، تتحول إلى طين فقط ؟ العالم يتحرك، فهو شيء حي له حياة وعمر. في فترة الطفولة، كان يرتدي ملابس مختلفة. والآن بعد أن كَبُر، ألقى لفافات الطفولة وأصبح يرتدي بنطلون. ما رأيكم ؟ لفافات الطفولة ومناديل الرضاعة مفيدة طبعا، أنا لا أنكر ذلك. لكنها تصلح للأطفال الرضع (...) أنا أقصد بلفافات الطفولة ومناديل

الرضاعة، القوانين القديمة (...) أصبحت غير كافية".[4] هناك إقرار بفائدة القيم السابقة، قيم الأقدمين الذين شرّعوا وفقا لخصوصياتهم التداولية. لكن بيننا وبينهم تاريخ طويل وعميق من الأحداث الجسام التي غيرت إلى غير رجعة منظومة القيم وخصوصيات الواقع المتعالقان. لا يمكن أن تصلح ألبسة الرضع للأطفال ولا ألبسة الأطفال للشباب، وهكذا دون نهاية. ولئن كانت حياة الأشخاص محددة ومنتهية، فإن حياة المجتمعات أكثر بكثير منها، فالفناء للفرد لا النوع. حتى الآن، لم يفن النوع البشري بالكامل، مما يجعل منظومة القيم تتدور وتتكور مخرجة قيما معينة ومدخلة قيما جديدة. ولا يغتر الجديد بأنه حصّل ما يتلاءم وعصره، لأنه بعد حين، سيتقادم وتتقادم قيمه ويتم إخراجها من سلسلة الحياة القيمة لصالح قيم أكثر تحيينا وأكثر فاعلية. لذا فإن منطق التاريخ من هذه الجهة عادل جدا. هناك تداول على القيم وفق تسلسل الزمن، ومثلما أن الأفراد المولودون يخرجون الأفراد الهالكين من الوجود، فإن القيم تتساقط مثل أوراق الشجر، متيحة الإمكانية لقيم جديدة نضرة وفتية. لذا فإن تطبيع القيم أكثر واقعية من تقييم الطبيعة. وحتى الفكر الديني المتمسك بهوية القيم كابحا قدر الإمكان نموها وتغيرها لصالح عقلانية المحافظة والنجازة، يجد نفسه ملزما بأن يسقط قيما متقادمة، لذا نسمع في التاريخ الداخلي لكل دين بحركات إصلاحية تقويمية، فالإصلاح جوهر كل الأديان بما في ذلك الدين الإسلامي. لا يعني الإصلاح سوى تحييد الأوراق الصفراء القديمة الجافة واستحداث أوراق جديدة أكثر رطوبة وليونة. لأن التراكم والترابط ينتهي إلى لحظة انضغاط تولد إرادة التصريف عن طريق الإصلاح. وحد الإصلاح الديني كونه "سعي لملائمة مثمنة بين تمثّلات القداسة وضرورات الواقع المعيش، وإعادة التناسب بين المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي، ويترجم هذا السعي في حالات الديانات التوحيدية بالملائمة بين الأوضاع التأويلية ومتغيرات العصر".[5] ومن المعلوم أن أصول الديانات التوحيدية الكبرى تعود إلى إرادة إصلاح العقائد المألوفة والقديمة، وكل الأنبياء بداية

---

[4] نيكوس كازانتزاكي: الإخوة الأعداء (رواية)، ترجمة إسماعيل المهدوي، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1967، ص 193-194.

[5] محمد الحداد (تقديم وتعريب): تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى، 2016، ص 8.

من الناصري إلى الهاشمي قد حددوا مهامهم الجديدة بوصفها اكتمالية أو استئنافية. أي أنها إتمام وتصحيح وإصلاح أكثر مما هي ابتداع جذري خالص. هي إرادة الخروج من ضيق الأفق التقليدي، لذا فكل دين يعتبر حداثي في زمانه. ما تجديد الأوراق إلا عملية تحديث. أي تعديل للوائح القديمة التي لم تعد تستجيب لخصوصيات الإنسان الجديد. يقول القس المصلح مواجها القس المحافظ: "اللائحة الجديدة عند (القديس) إلياس الذي اعتبر اللائحة القديمة ساذجة جدا وضيقة جدا إذ تقيده، وكان يصيح: إن الوقت قد تغير، تغيرت الأزمنة، تغير الناس وكذلك شكل السماء والأرض. وقد أضحت الحقائق القديمة مزيفة، وإن الفضائل القديمة هي الشرائط الملفوفة التي كانت تحمي لائحتنا حين كانت مثل رضيع، أما الآن وبعد أن كبرنا فإن من الضروري أن نفل هذه الشرائط كي يسمح لنا أن نتنفس بحرية. إن اللائحة الجديدة يا إخواني ستجلب لكم هذه الحقائق الجديدة والفضائل الجديدة".[6] النمو والحركة والتجديد هو قانون الإنسان الطبيعي، وحده الإنسان اللا طبيعي هو الذي يسعى إلى مناهضة قوانين الكون بأن يَثبت حيث الحركة. ونقولنا السابقة عن الأدب الروائي، كان من قناعتنا بأن الرواية والفن عموما قادران، أكثر من أي نص آخر، على تقديم ما يعجز العلم المتخصص عن تقديمة. لأن الرواية هي الوسيلة المُثلى لمعرفة الإنساني، ولفهم مكونات الإنسان المركبة، ليس الجمال هو الشأن الوحيد للرواية، بل لها شأن فهمي عميق وفسيح قد لا نجده في مكان آخر.[7] وسيظهر في الفصل المخصص للأخلاقيات الشرقية أنها مؤسسة على تشكيل نموذج بشري منزوع من أصوله الطبيعية. وحده العقل المجرد من يعتقد بأنه كينونة متفردة عن كينونة الموجودات الطبيعية الأخرى، في حين أن العقل ذاته هبة طبيعية أو إلهية، فظهوره متأخر جدا عن كينونة الإنسان المادية الحيوية، مما يعني أنه وليد الصيرورة الكونية. تأمل فقط هذا العقل الذي ينكر الصيرورة التي أوجدته ! إن صفة العاقلية ماهية لا تختلف عن ماهية الصفة الحيوانية في الإنسان، مما يعني أن العقل جزء من

[6] نيكوس كازنتزاكيس: فقير الله القديس فرانسيس الأستيزي (رواية)، ترجمة سهيل نجم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية، 2010، ص 346-347.

[7] Edgar Morin: Penser Global – l'homme et son univers, préface de Michel Wievoirka, éditions Robert Laffont, Paris, 2015, p 31.

الطبيعة. فالفرد تابع لجماعته والتي بدورها تابعة لنوعها، هذا النوع ليس إلا عنصر واحد من عناصر طبيعية أخرى غير محددة. لذا فإن وضع العقل الفردي في موضعه الصحيح يجعلنا نربطه باعتباره حلقة في السلسلة الطبيعية الطويلة والمعقدة. وبالتالي فليست أخلاق الإنسان بمعزل عن الطبيعة بمعناها الواسع، أي الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية أو الكونية بإجمال. وتخبرنا دروس الأنثروبولوجيا بأن ديانات الشعوب ليست تاريخية فحسب، بل هي فصلية، فقبائل الإسكيمو يعبدون إله الصيف وإله الشتاء،[8] وهما مختلفان اختلاف الجليد عن الشمس. مما يسمح لنا بالحديث عن أخلاق الصيف وأخلاق الشتاء، وبالفعل، فإننا نلاحظ اختلاف أمزجة الناس بتعاقب الفصول، حيث وفي الحرارة الشديدة تسقط بعض الحدود الأخلاقية لصالح مزاجية قاصية لا تعرف التريث. إن ارتباط الأخلاق بالجسد وسوائله والفصول المتعاقبة عليه، لهي الملاحظة الأولى التي أثبتها الطب الإغريقي واستثمرها الفلاسفة في تفكيرهم النظري.

أولا- النمو الأنطولوجي والأخلاقي.

كل المشكلة الأخلاقية ترتبط بإمكانية رسم طريق واحد يصلح لأن يسير فيه الجميع، سواء من المنظور العمودي أو الأفقي. ولئن كان إصلاح الطريق وارد في كل وقت، فإن تراكم الإصلاحات، الواحدة فوق الأخرى، يجعل البعض يستشكل شأن الإصلاح. لا يعني الإصلاح في النهاية إلا مواجهة الفساد مع المحافظة على الهيكل الكلي للشيء المراد تصليحه. لكن هل ما يراه المتأخر في الطريق هو نفس ما يراه السابق له ؟ الحقيقة أن هناك أشياء لا يراها إلا المتأخرون وحدهم، ولا يمكن للسابقين، سواء القريبين أو البعيدين، وفق حتمية التاريخ والجغرافيا معا، أن يلاحظوا ما هو غير موجود أو لم يتشكل بعد. إن السير في الطريق القديم، يجعلنا نستكشف أمور جديدة، كانت متعذرة لمن رسم الطريق في الأصل. هذه المستجدات هي التي قد تلزم إحداث طرق جديدة وانحرافات ولو مؤقتة. بل أن ماهية الطريق وقيمته لا تظهر إلا في النهاية كما يقول نيتشه.[9] على اعتبار أن

[8] Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 269.
[9] Edgar Morin: la Méthode- tome 6 éthique, éditions Seuil, Paris, 2008, p p 8-39.

المتأخر، وكل جيل جديد متأخر على سابقه، يمتلك زوايا نظر أوسع وأعمق ممن سبقه. وهذا المبدأ ليس تكريسا لأفضلية الجديد الحالي، بل هو تكريس حتى لأفضلية الجديد السابق والجديد اللاحق. إنه منطق التاريخ ليس إلا، فكل جديد مآله أن يكون قديم، ولا يمكن الاستمرار في جديته دون حدود. إن الدخول والخروج من الوجود هو قدر الموجودات، فلنفعل بذلك بكل هدوء وبكل قناعة وثبات. فلنكن شهداء الصيرورة الصامدين والقابلين !

سيظهر أدناه، في الفصل المخصص للأزمة الأخلاقية، سواء في بعدها المفاهيمي العام أم في النموذج المحددة مجتمعيا في الجزائر، الجدل الكبير الذي وقع فيه الفلاسفة وفلاسفة الأخلاق، حول "مفهوم الأزمة الأخلاقية". حيث أن الجميع بما في ذلك الفلاسفة الأكثر حذرا وتريثا، يعتقدون بأننا في عصر مأزوم أخلاقيا بل مأزوم في كل جوانبه. وبالنسبة لإدغار موران، والذي غادر الأراضي المعيارية لعقلانية البساطة والوضوح، لم يتوان في التعبير عن قلقه من الوضع الأخلاقي الراهن. وعلى الرغم من تخصيصه لدراسة مقتضبة لكنها ذات دلالات مهمة لموضوع "علم الأزمة" crisologie إلا أنه لم يكن يدقق في مسألة وجود أزمة أخلاقية معاصرة من عدمها. وفي الكثير من الأحيان يبدو لنا أن خمود الشيخوخة هو من يدفع الكثير لإعلان التأزم وانحطاط القيم. فكل جيل قديم يتأسف على ما ضاع من قيم أصيلة وقوية وعادلة، في حين أنه وفي مرحلة الشباب وفورة القوة، كان قد تبنى أخلاقا تقدمية وثورية وكان يصف الجيل المحافظ بالجمود والغباء والمحدودية.[10] يقول موران، في الجزء الخامس من المنهج، محددا العلاقة بين التقدم العلمي والوضعية الأخلاقية، وهو قول يجمع عليه الأغلبية من الفلاسفة: "إنني من بين أولئك الذين يعتقدون أن التطورات التقنية والاقتصادية لحضارتنا مرتبطة بتخلف سيكولوجي وأخلاقي".[11] لا نوافق موران في هذا التحديد على أساس أن مقياس حكمه لم يكن معتدلا ولا عادلا، أي حكم على ظاهرة جديدة بمقاييس قديمة، وهذا

[10] Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 301.

[11] إدغار موران: النهج – إنسانية الإنسان– الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 259.

لا يصلح على اعتبار أن الموضوع الجديد يتطلب طرائق جديدة. بل يمكن الإقرار بأن هناك أخلاقيات جديدة للأزمة الجديدة، وتأسس الأخلاقيات التقليدية على الآمرية، سواء كان مصدرها ديني أو عقلي خالص أو اجتماعي عُرفي، لا يجعل من الأمر خاصية ثابتة ودائمة للأخلاق. إذ أن عصر الحرية والديمقراطية يستوجب تحديد طرق أقل آمرية وأقل حدة مما كان. لذا نجد ليبوفيتسكي يحدد بصورة واقعية مختلف تحولات الأخلاق في الأزمنة الديمقراطية القائمة على قبول التعددية وحرية الضمير وتخفيف الإلزاميات إلى الحدود الدنيا. أصبح للمبادرة الفردية وزن ثقيل في أخلاقيات ما بعد الواجب .[12] وفي السياقات الإسلامية كرّس طه عبد الرحمن بعض الملاحظات لنقد الأخلاق الفقهية القائمة على إصدار الأوامر دون عناء البحث عن علل وجود الأمر، أو التفكير في تطوير أخلاق قائمة على القناعة الذاتية للفاعل. لذا نجده يقول في آخر إصداراته سنة 2021 ما يستكمل ما كان قد قرره سابقا: "الآفات العملية التي دخلت على الفقه الإئتماري هي:

- تجريد العمل الديني: إفراغ مفهوم الاقتداء، وهو عماد التدين، من مضمونه العملي.
- حجب التعلق بالذات الإلهية: يعتبر الاهتمام بالأوامر والنواهي مستقل عن الاهتمام بالذات الآمرة الناهية". [13] وقد سبق لطه، في كتاب 2017، تحت عنوان دين الحياء، الكشف عن مختلف إخفاقات الأخلاق الفقهية في زمن لا يحتمل في الأفراد الأوامر مثلما كان يحتملها الإنساني السابق. لعقلانية الأوامر القطعية، دون محاولة للفهم، سياق قد انتهى بانتهاء ظروفه. لذا وجب التفكير في استبدال الأمر بالفهم ، والأكيد أن المجهود اللازم لذلك، هو الذي جعل الآمريين يفضلون ما لا يبدد طاقتهم ويقلق كسلهم.

[12] Gilles Lipovetsky: le crépuscule de devoir- l'éthique indolore des nouveaux temps démocratique, édition Gallimard, Paris, 1992, p 320.

[13] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الإئتمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 165- 166.

من الظاهر جدا، أن انتقال البشرية من نموذج الآمرية الذي تَحكّم في المجتمعات منذ القديم حتى الأزمة الحالية، إلى نموذج المسؤولية الفردية الواعية، قد ألزم علماء الأخلاق في التفكير بـ "إطيقا" تلاءم هذا الانتقال. وفي المدارس بمختلف مستوياتها، لم يعد التعليم قائم على التلقين الأمري أو الأمر التلقيني، بقدر ما أصبح يعمل قدر الإمكان على إشراك المتعلم في المعرفة والقيمة. وأصبح الأطفال يسألون عن أصل بعض القيم والسلوكيات المألوفة بالنسبة لنا لكن غير المألوفة بالنسبة لهم. ولم يعد بالإمكان التغاضي عن أسئلتهم التي لا تنتهي ولا تقتنع بما هو موجود فعلا. لذا، فإن عصر التلقين بلا فهم قد ولىّ، وليس لنا كجيل مسؤول سوى تقديم القيم في قالب معقول ومبرر قدر الإمكان. وأصبح من غير الممكن إملاء الأخلاق والتضامن والمسؤولية بطريقة مجردة عن سياقاتها وخصوصياتها. كما لا يمكن لنا أن "نحمل الأذهان على ابتلاعها كما نلقم الإوز بواسطة قمع".[14] أصبح على عالِم الأخلاق، سواء كان ذي مرجعيات دينية أو علمانية، أن يبرر كل قيمة يقدمها للأجيال الجديدة. والظاهر أن انتقال معظم البشرية من نظام الأسرة الممتدة إلى نظام الأسرة النواة، الذي سببه تطور وسائل وطرق ونظم الإنتاج المادي، قد ساهم في طي الأخلاقيات الآمرية التقليدية لصالح أخلاقيات مبسطة مؤسسة على الاقتناع الشخصي والتبرير العقلي. وأصبح الأطفال يسألون على تراتبيات القيم في الحياة وعن إمكانية إعادة ترتيبها وفقا لوضعيتهم،[15] بعدما كانوا، وفق النموذج الآمري القديم، يقبلون التراتب كما يقدم لهم بلا نقاش أو تعديل. ففي حال الأطفال، كل شيء مألوف بالنسبة لنا، يمثل لهم وضعية تحتاج إلى تبرير. بالنسبة للأطفال لا يوجد شيء عادي في هذه الحياة، وأبسط الأشياء، موجودات أو علاقات أو قيم، بحاجة إلى تبسيط وتبرير من أجل قبوله، فحتى الدجاجة والبيضة يثيران دهشة كبيرة.[16] وليس لنا الحيز الكافي لإثبات أن القيم الأخلاقية تتبع النموذج الثقافي

[14] إدغار موران: تعليم الحياة– بيان لتغيير التربية، ترجمة الطاهر بن يحي، إصدارات الملحقية الثقافية السعودية في فرنسا، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 121.

[15] جوستاين غاردر: أسئلة وتساؤلات، صور أكين دوزاكين، ترجمة سكينة إبراهيم، دار المنى، أوصلو، 2012، ص 60–62.

[16] جوستان غاردر: مرحبا... هل من أحد هنا ؟ ترجمة أماني العشماوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 9.

المخصوص لكل عصر. إذ أن أخلاق الحداثة أخلاق آمرية الطابع، في حين أن أخلاق ما بعد الحداثة هي أخلاقية ذاتية الطابع: "بينما يعبر الأدب (Morale) منبعثا من الخارج (إيكسوجين) بناء على الواجب، فإن الأخلاق (éthique) منبعثة من الداخل (أندوجين) بناء على الإرادة الشخصية. تكون الأخلاق بذلك مبدأ تجسيدا لما بعد الحداثة، تماما كما كان الأدب يؤطر الحداثة".[17] وهذا ما يجعلنا نستبعد وحدة الأخلاق تاريخيا، كما نستبعد تجانس الأخلاق أفقيا على أكثر من صعيد.

ثانيا- أزمة أخلاقية... عمى أخلاقي.

قلنا أنه على الرغم من أن موران قد بدأ كتابه حول مفهوم الأزمة بأن هذا المصطلح، أي الأزمة، لم يخضع أبدا للمساءلة،[18] إلا أنه هو ذاته يستعمله بنوع من التساهل غير المبرر. لأن مفهوم الأزمة مرتبط بزمن عسير وعصيب وزائل. ولئن سايرناه في الربط بين خصائص الأزمة وخصائص اللاتقين واللا توازن العنيف، فمن الصعب أن نجد مرحلة تاريخية لم تعان فيها الأخلاق من الشك والاختلال. فالأغلبية يتصورن التاريخ الذي ينحدرون منه تصورا مثاليا، عندما يعتبرون العصر التأسيسي لحضارتهم أو عرقهم أو دولتهم، عصر أخلاق مثالية أو مثالي من الناحية القيمية وبقية النواحي. في حين أن الحقيقة خلاف ذاك. إذ ليس هناك مرحلة تميزت بالمثالية الأخلاقية والكمال القيمي. فلكل مرحلة اختلالاتها التي قد ندركها نحن اليوم أو نعجز عن ادراكها بفعل أثر الكتابة التاريخية أو قلة المصادر الموثوقة. ثم أن التاريخ يكتب وفق رغبات ما، مما يجعل الأحداث مؤولة وفق هذه الرغبات. ومن ثم يتم مسح الآثار الحقيقية والواقعية للحظة التأسيسية، وهنا يبدأ الانحراف التأريخي لصالح هذه الإرادة أو تلك.

---

[17] جيل ليبوفتسكي وإليت رو: الترف الخالد- من عصر المقدس إلى زمن الماركات، ترجمة الشيماء مجدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 160.

[18] إدغار موران: في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 7.

وليس موران وحده الذي يكتب عن الأخلاق الحالية بنبرة تأسف وحسرة، بل نجد أيضا المفكر الإنجليزي "زيغمونت باومان"Zygmunt Bauman، الذي حدد ملامح الأزمنة بعد حداثية بخاصية السيولة. ويُحّمل هذه الكلمة بحمولات سلبية أكثر مما هي إيجابية، على الرغم من أن السيولة قد تدل على تجاوز الصلابة الفكرية والأخلاقية، أي تجاوز الإيديولوجيات المغلقة والآمريات الصارمة. فهو يتحدث عن "العمى الأخلاقي" وقد اشترك سنة 2013 في تأليف كتاب بهذا العنوان والذي يدل على فقدان الإحساس الإتطيقي،[19] باعتباره السمة الأكثر خصوصية لأزمنتنا الحالية. لكن هل هناك عمى أخلاقي حقيقة ؟ لا يمكن تصديق ذلك، ولعل العبارة الأكثر معقولية أن هناك منظور أخلاقي جديد، وبما أن هناك نظر ومنظور فلا يمكن الحديث عن "العمى" بالمطلق. هناك تحول في الأخلاق ولا يمكن التأكيد على انعدام الأخلاق أو أفولها، هناك تقليص في بنية الأخلاق التقليدية لكن في نفس الوقت تمت فتوحات أخلاقية جديدة لم تكن معلومة ولا مطروحة سابقا. وتظهر صحة هذه المنظورية في أن هناك خيور جديدة أو قل فضائل جديدة ظهرت في زمن العولمة السائل، مثل المساعدات الإنسانية، والتطبيب بلا حدود، والتكافل الدولي تجاه الكوارث العظمي، وتبادل الخبرات العلمية...الخ، ولكن وفي نفس الوقت، ولأننا لسنا في وضع مثالي، فهناك شرورا جديدة ظهرت مرافقة لهذه الفضائل مثل الشرور الطبيعية التي تنتشر مثل انتشار موجهات الهاتف أو الراديو أو التلفاز، وما جائحة كورنا (كوفيد 19) إلا مثال على عولمة الشر الطبيعي، إلى جانب شرور إنسانية على شاكلة انتشار الجريمة بكل أشكالها، الاستغلال التي تخضع له الدول والشعوب الضعيفة والمافيا العالمية والفساد...الخ. "الشر رفيق دائم وأصيل للوضع البشري، لكن أشكاله وتجلياته، لاسيما في صورها الحالية الخاضعة لحالة السيولة، إنما هي ظواهر جديدة كل الجدة (...) السوائل في صيرورة دائمة".[20] إذن ففي مقابل عولمة الخير هناك عولمة للشر، ولعل هذا ما كان يقصده باومان وزميله في الكتاب

[19] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص ص 18 – 25.

[20] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 19.

Leonidas Donskis ، المفكر والعضو في الاتحاد الأوروبي بين 2014/2009، بـ "الشر السائل" أي أن الشرور التقليدية التي كانت محدودة وجامدة، أضحت اليوم معولمة وسائلة مثل الفيضان القاتل. وبالتالي فكل من يعتقد بإمكانية سيادة الخير لوحده في هذا العالم فهو ينظر إلى الأمور من منظور متفائل غير واقعي، حقيقة أن كل إنسان يتمنى غياب الشر، خاصة على مستواه الشخصي والعائلي، لكنها مجرد أماني لا تلزم إلا مشاعر العبد الضعيف، فالشر موجود ولا يمكن لنا مهما أتينا من ذكاء القضاء عليه. ولعل الأخلاق المانوية هنا أكثر واقعية من التفاؤل المسيحي الطائر في السماء. ومن المفيد أن نلاحظ بأن التفائل يعطل السير أكر مما يدفعه،لأن التشاؤم يدفعنا إلى الفاعلية ومحاولة التصرف والتجاوز نحو الأحسن والأمثل.[21] لذا يقول "ليونيداس دونسيكس" بأن "تاريخ الصراع بين الديانة المسيحية والرؤية المانوية [يكشف أن] المسيحيون يرون أن الشر معصية أو نقيصة يمكن التغلب عليها، بينما يرى المنويون الخير والشر واقعين متوازيين ومتصارعين على الدوام. التفاؤل رؤية مسيحية تقوم على الإيمان بأن الخير يمكن أن يتغلب على الشر (...) كان القرن العشرين دليلا واضحا على أن الشر ما زال على قيد الحياة وبصحة جيدة".[22] وليس لنا، من منظور واقعي أن نتصور زوال الشر يوما ما في وجودنا الأرضي، فحتى المشاريع الخيرية المقصودة للمساعدة والإجلاء...الخ تستجلب معها، على شكل أعراض جانبية غير مرئية، شرورا قد تفوق في خطورتها الخيور المُراد تحقيقها. ونظرية إيكولوجيا الفعل، والتي تحدث عنها موران، التي تدل على أن نوايا الفعل الخير قد تتحول إلى نقيضها بسبب الظروف الواقعية التي ينجز فيها الفعل،[23] مما يعني استقلال الفعل، بسبب تعقد الواقع عن إرادة الفاعل، وهي نظرية صحيحة وحقيقة ولا يمكن بأي

---

[21] ألبير بابيه: دفاعا عن العلم، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1946، الطبعة الأخيرة، 2015، ص 114.

[22] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 23-24.

[23] Edgar Morin: la Méthode- tome 6 éthique, Op.cit, p 70-71. Et Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 153. Et :
Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Denoël, édition Gallimard, Paris, 2020, p 29.

حال تصور عكسها. لأن الآلاف من الوقائع تدل على حصول نتائج شريرة من إرادات خيرة، أو حتى العكس، الحصول على نتائج خيرة من إرادة شريرة. لذا فليس الخير والشر بالشفافية والوضوح الذي نعتقده، فالخير يستجلب الشر مثلما الشر يستجلب الخير، فقط اعتقاداتنا النفسية هي من تفصل بينهما الفصل المألوف.

إن أخلاق الصيرورة التي نؤسس لها، ليست أخلاقا مثالية تتصور إمكانية بلوغ مرتبة وجودية ينعدم فيها الشر بصورة كلية. وشرور الوضع البشري الحديث، والتي يندد بها الكل، ليست وضعية منحرفة أو شاذة. بل بالعكس هي وضعية طبيعية، على أساس أن كينونة الإنسان ذاتها تستوجب الشر الأخلاقي على الأقل، أما الشر الطبيعي فلا يجب أن نسأل عن أسبابه أو التفكير في تجاوزه أو حتى طبيعته، فهو شرا بالنسبة لنا وليس شرا في ذاته. فالمرض، والذي يشتكي الكثير من ازدياده الحالي وتعقده، هو وضعية طبيعية بالنظر إلى تغير نمط التغذية وطريقة الحياة والعمل وتبدل المناخ. لذا فإن تحرر الإنسان من بعض العقبات التقليدية مثل العمل المجهد والسفر المتعب وسوء التغذية...الخ قابله ظهور أمراض جديدة لم تكن معروفة من قبل. إذن فهناك توزان معقول بين حضورية الخير والشر. بل لربما أن تخفيف الألم اليوم قد فاق كل التوقعات، لكنه يستجلب ألما جديدا غير منظور في المدى القريب. لربما أن البعض من الفلاسفة، ومنهم باومان بالذات، يعتقد بإمكانية نهاية الشر عن طريق تغيير طريقة الحياة الحالية. "الشر أصيل في الطريقة المشتركة لوجودنا – في العالم. فالقضاء على الشر، إن كان ذلك أمرا يمكن تصوره، لا يتطلب أقل من مراجعة كاملة وجذرية لطريقة الحياة التي نحياها".[24] لكن لا يبدو أن الأمر معقول وبسيط لهذه الدرجة. بل أننا نندهش لقدرة باومان الجمع بين الأطروحة القائلة بحتمية الشر وأصالته، وإمكانية القضاء عليه. ليس الشر ضيف في الوجود، ليس الشر في ضيافة خيرية الوجود، بل هو وجود أصيل وشرعي ولا يمكن التشكك في كينونته الأصلية. هو صاحب الدار ونحن ضيوف، إنه لا يقل أصالة عن الخير. بل أن الحقيقة المُرة هي أن الوجود ليس خير أو شر في ذاته، بل نحن فقط، هذه الموجودات الدودية البسيطة، من يزن

[24] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 78.

هذا الوجود ويقيمه كما نشاء. والمشكلة أن لكل شخص ميزانه الخاص، الذي يُقلبه وفق حاجاته وأهوائه، لذا فقيم الوجود تتعدد بتعدد قيم الرؤوس كما قال قديما هوراس "ربما يوجد عدد من التفضيلات بقدر ما يوجد من الأشخاص".[25] وبالتالي، فإن خيرية وشرية الوجود مجرد كلمات نقولها، ولا تعكس أي صلاحية واقعية أو وجودية. ثم أن الفرد الذي يلعن الماء في فصل الشتاء هو ذاته الذي يستنجد بكل أمنياته ودعواته لإحضاره في فصل الصيف، وقس على ذلك بقية الأمور. وما كان يطلبه الإنسان في شبابه باعتباره الخير الأسمى، سيسخر من أمنياته في كهولته، باعتبارها شرور كان بالإمكان تفاديها. فلا يجب الثقة في تقييمات الإنسان، وما التقييمات إلا أمنيات وأهواء تزول بمجرد زوال السحابة التي تغطيها. وكما يقال فإن شيطان اليوم يتحول إلى رب المستقبل ويصبح رب الأمس شيطان اليوم.[26] فتبادل بين وضعيات الخير والشر، باعتبارها وضعيات أخلاقية، من الأمور التي يمكن إثباتها دون أي مشقة. والنظر إلى التاريخ، من زاوية أشمل، وبلا تورية أو انتقاء، يكشف حقيقة ما نقوله وما قاله كل مفكر واقعي يتفطن إلى أن التفاؤل الإطيقي لن يغير من واقعية الشر شيئا.

ودعوتنا إلى انتهاج طريق الواقعية الأخلاقية، دعوة مبررة من زاوية تطبيع الأخلاق بدل تخليق الطبيعة. فالوجود بأوسع معانيه، خلو من القيمة، ونحن فقط، الأنابيب المفكرة والمتخيلة، من يلبسه القيم التي ترضي أهوائنا المتقلبة والمتجددة والمتناقضة. فحتى تصور النعيم، الذي هو الخير المطلق، مرتبط بمعطيات قد تكون مضحكة بالنسبة لنا. فخادم الكنيسة يتصور الجنة على هواه: "شمس حانية، ومطر رقيق هادئ وزهور متفتحة في أشجار الليمون، ونارجيلات وأحاديث ذات شجون إلى أبد

[25] أمرتيا سن: العقلانية والحرية، ترجمة شهرت العالم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 118-312.

[26] فرانسوا دوس: التاريخ المفتت- من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 320.

الآبدين".[27] فما هي الجنة بالنسبة لمن لا يدخن ولمن يعيش في صحراء محرقة شمسها ؟ إن المخيلة الأخلاقية للإنسان لا تختلف عن أي مخيلة أخرى قد تثير الاستغراب والدهشة. لذا فإن نظرية الأخلاق الصائرة أو صيرورة الأخلاق تنطلق من أن أهواء البشر لا يمكن أن تصنع واقعا أخلاقيا، بل أن الواقع الأخلاقي هو الذي يصنع الأهواء الأخلاقية. ولكي نقيم حوار أخلاقي عقلاني لا بد لنا أن ننطلق مما هو مشترك بين الناس. فالفلسفة الحقة لا تقبل ولا تقرر إلا ما يقبله كل إنسان عاقل la philosophie établit seulement ce que chacun lui concède.[28] وللهذيان مساحة أخرى لا تعنينا في هذا السياق.

ثالثا– أخلاق الصيرورة.

مبدأ الصيرورة الأخلاقية مؤسس على مسلمة أن البشرية لم تلفظ كل أخلاقها الممكنة. وكل التشريعات الأخلاقية السابقة قد ارتبطت بظروف محددة، وكلما تطورت الظروف تطور التشريع الأخلاقي. لذا فإن الأخلاق البشرية مشروع في طور الإنجاز، ولن يكتمل إلا مع فناء الإنسان ذاته، آخر إنسان بالذات. ومنه فإن مقولة "الابتكار الأخلاقي" مقولة مقبولة وطبيعية جدا. ومن ينكرها، سواء من علماء الأخلاق وعلماء الدين وحتى علماء النفس،[29] هم في النهاية أصحاب مبدأ هوية الأخلاق أو الهوية الأخلاقية. لأنهم يعتقدون بأن الهوية الأخلاقية للإنسان هوية ناجزة ولا يمكن أن تنمو أو تتطور. وسنرى مع أفلاطون مثلا، في الفصل المخصص لدراسة مفهوم الفضيلة، وهو الفصل الأول، أنه لم يكن يتصور إمكانية فهم الفضيلة دون تحديد ما يكون فضيلة بلا تحديدات

---

[27] نيقوس كازانتزاكس: المسيح يصلب من جديد (رواية)، ترجمة شوقي جلال، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1982، ص 12.

[28] Ludwig Wittgenstein: Recherches philosophiques, traduit de l'allemande par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean- Luc Gautero, Dominique Janicaud, Elisabeth Rigal, édition Gallimard, Paris, 2014, § 599, p 201.

[29] سيمون دوبوفوار: الجنس الآخر، الجزء الأول: الوقائع والأساطير، ترجمة سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2015، ص 72.

جزئية متغيرة وقابلة للتبدل. لقد كان ينفر من كل تعيين خاص ومتطور ومختلف للفضيلة. لم يكن يستطيع تأسيس مفهوم الفضيلة إلا على مفهوم الهوية أي ما هو عام وناجز ومغلق وكلي. وهذا النموذج الذي تأطر فيه أفلاطون، مبرر في عصر سيطرت فيه الفلسفة التصورية التي طورها هو أكثر فأكثر. لقد كان أفلاطون وكل الفلاسفة الذين تأطروا في فلسفة عقلانية النجازة عاجزين عن تصور المتعدد باعتباره الحقيقي. كانوا يعتقدون أن النمو حالة غير حقيقية ولا يمكن فهمها والقبض عليها، لأنها في حالة حركة تعيق عملية القبض المفهومي. كانوا يؤمنون بأن الفكرة أهم من الواقعة، وبأن التاريخ الممكن قد انتهى كلية وما على المفكر إلا أن يحتفظ بالحقيقة المكتشفة ليتمتع بجمالها ومصداقيتها. لكن هم لا يعلمون أن التاريخ مفتوح على كل الإمكانيات، وأن القرون في حياة الفرد هي مجرد أيام في التاريخ الكلي الذي لا يمكن التنبؤ بما يمكن أن يخرجه من جوفه. إن فلاسفة الأخلاق التقليدين، ولأنهم لا يريدون رؤية الحقيقة الجديدة، اقتلعوا أعينهم من أجل الاطمئنان بأنهم لن يبصروا المستقبل الأخلاقي.[30] لكن هيهات، فمنظور العقل ليس إلا صورة باهتة لما تراه العين الحادة.

إن الفصل الحقيقي بين الذكاء النظري والذكاء العملي هو ما يخلق الأوهام الأخلاقية. حقيقية أن أرسطو قد ميز بين العلوم على أساس وسائل التحصيل (عقل أو إرادة) ونتائج التحصيل (حقيقة أو منفعة)، كما استمر كانط في نقد العقل الخالص من جهة ونقد العقل العملي من جهة أخرى، ولو أنه قد ربط بينهما من خلال تخليص الأخلاق من أي غرض تجريبي غير خالص، إلا أنه لم يؤمن يوما بثقل الواقع على الأخلاق عندما أراد أن يقصي المتغيرات الظرفية من بناء النظرية الأخلاقية. إن الخلوص أو النقاء هو المرض المزمن للعقل الاخلاقي. الربط الحقيقي بين العقل النظري والعقل العملي يكون من خلال "إذكاء العقل الأخلاقي" وجعل الأخلاق تفكر بنشاط مثلما يفكر العقل النظري. وفي بعض الأحيان نتساءل ما جدوى الحديث عن عقل عملي لا يستمد من العقل النظري المواد اللازمة لتجديد وتحيين أخلاقياته. ولقد كان فيتجنشتين، هذا الفيلسوف الباذخ، يعتقد في أحد رسائله

[30] لودفيغ فويرباخ: جوهر المسيحية، ترجمة جورج برنشين ونبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الثانية، 2017، ص 42.

إلى بول إنغلمان سنة 1917، أن الصلاح Goodenss وثيق الصلة بالذكاء Smartness.[31] هذا هو الربط الحقيقي والفعّال بين العقلين العلمي والأخلاقي. وعندما يكون العقل الأخلاقي بلا تفكير، أي سائر في طريق التقليد والنمذجة فقط، فليس هو بعقل أصلا. هذا الربط هو الذي يسمح بالترافق والتعالق بين الذكاء والفعل الأخلاقي، وهو الذي يبرر أيضا سيولة الشر على حسب توصيفة باومان. فسيولة الشر من سيولة التفكير، لذا فلا يجب أن نطمح إلى تثبيت المقولات الأخلاقية في ظل حركية المقولات النظرية. وقد عبّر Amartya Sen ، المنوبل في الاقتصاد، على هذا الربط من خلال اعتقاده بأن الشخص الذكي سيكون هو الأفضل والأفضل هو الذكي.[32] حقيقة أن الواقع قد يلغي هذا الانسجام بين الذكاء والخيرية، لكن لا يجب أن نحتسب الشرور المتولدة من الذكاء فحسب، على اعتبار أن الشر هو الوجه الأخر للخير أيضا.

يبدو أنه يجب علينا أن نغير المنظور إلى الأخلاق بصورة كاملة، ففي حين أن أصحاب الهوية الأخلاقية يتذمرون من تغير القيم وتعددها ونموها، بل يفكرون ويصغون مخططات فكرية وتربوية من أجل المحافظة الأخلاقية وتجميد السيولة القيمية، نجد أنفسنا نفكر في كيفية تصريف النمو الأخلاقي بشكل طبيعي بعيدا عن كل العقبات التي قد تؤخر هذا النمو بلا أي علة معقولة. فنمو العقل النظري في مقابل كبح النمو الأخلاقي، هو ما يسبب الشغب الصيروري الطبيعي والاجتماعي، وفي كل الأحيان فإن تأخير ما هو طبيعي لا يفيد الإنسان ولا يخلق إلا فوضى في حلقات الطبيعة. وقد كان فولتير في كتابه essai sur les moeurs [مقال عن العادات] يؤكد على "استحالة تحقيق أي تقدم أخلاقي دائم في غياب التقدم الفكري. فلن تتيسر للقوى الأخلاقية للإنسان أية حيوية بغير استنارة الفهم".[33] فالتقدم في الاستنارة والفهم العام هو المحك الحقيقي والوحيد حقا لتقدم أية حضارة.

---

[31] أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 71.

[32] المرجع نفسه، ص 131.

[33] إرنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997، ص 57. أو

ثم أن التقدم ليس فعلا صناعيا بل هو ظاهرة طبيعية ناتجة عن تراكم الخبرات، ما يمكن فعله، كمهمة صناعية، هو تسريع التقدم من خلال إعمال الذكاء التسييري والتصريفي في سياق تجنب إهدار الزمن بلا طائل. ومعلوم أن الفارق الحضاري بين الأمم زمني في صميمه، فالتقدم لا يحدث إلا في الزمن والتأخر أيضا زماني الطابع.

ولو أننا نخالف موران في مسألة تقرير وجود أزمة أخلاقية معاصرة، إلا أننا نوافقه على أن المسألة الأخلاقية ليست بسيطة وواضحة مثلما كان يُعتقد سابقا في براديغم التبسيط الحداثي. فيها من التعقيد، على شاكلة تعقيد الواقع وتعقيد المعرفة، بحيث يستحيل تمييز الخير عن الشر أو التفريق بينهما مثلما تعودنا ذلك. فليس هناك خير وإلا يستجلب شر، وليس هناك شر وإلا يستجلب خير. واقتصاد الطبيعة أسحن مثال على هذه البتادلية بين الحياة والموت، بين النمو والضمور، بين العصود والنزول. بل أن ما نعتبره خيرا قد يكون شرا وما نعتقده شرا قد يكون خيرا. والقرآن الكريم ذاته عبر عن سوء التقدير الأخلاقي عند الإنسان، بسبب قصور ومحدودية النظر، قائلا: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.[البقرة، 216] ما يعلمه الله يعبر عن المنظور الأكثر شمولية للكون وتاريخ الإنسان، لذا فأحكام بعض الفلاسفة تتسم بالجزئية والتسرع في الحكم من خلال تقرير أحكام ناجزة حول حقائق مفتوحة وتاريخ يتنجز، في حين أن ما تعيشه البشرية اليوم، لا يمثل بأي حال من الأحوال، مجمل ما يمكن أن تحققه البشرية في تاريخها ومستقبلها. وما يمكن أن نعتبره أزمة أخلاقية اليوم، وفي مجمل كينونة البشري، قد يكون خيرا أخلاقيا يساهم في نمو البشرية العلمي والأخلاقي. وبالتالي فلا يمكن تعميم وضعية محددة ومؤقتة لجعلها تشمل ماهو واقع وممكن للإنسان. وفضيلة موران في تشخيصه الأخلاقي هي ربطه الأخلاق بالإنسان مما سماه بالأنثروبو– أخلاقية anthropo-éthique. وهو الربط الذي يمكنه أن يموضع الأخلاق في مكانها الصحيح، إذ أن أنسنة الأخلاق هو الذي يتيح فتحها على كل ممكنات الإنسان

Ernest Cassirer: the blroblem of Knowldge- philosophie, science, and hystory since hegel, translated William H. Woglom and Charles W. Hendel, Yale University Press, London, 1950, p 266.

الكامنة. وهذا يخرجنا من دائرة الهوية المغلقة والثابتة نحو الاختلاف والصيرورة الدائمة. وتقوم فكرة أنسنة الأخلاق، والتي تعتبر فكرة نظرية أكثر خصوبة من ظاهرة أخلقة الإنسان التي تقوم بها كل المجتمعات كلٌ على مستواها، على جملة من الشروط النظرية وهي:

- الأخذ بعين الاعتبار الشرط الإنساني في إطار وجودنا المركب. والحديث عن الشرط الإنساني يستلزم فهم سطوة السياقات على الأفكار. وكل السياقات التي قد تكون مدروسة أو عفوية، هي التي تجعل الأخلاق مُسيقة أي تستجيب لسياق أسبق منها. والسياقات في ذاتها تعبر عن تعقد الوجود، بحيث لا يمكن الإقرار ببساطة عن هوية السبب وهو النتيجة. بل كل شيئ سبب ونتيجة في نفس الوقت.

- العمل على جعل وعينا الشخصي يصبو نحو اكتمال الإنسانية داخل أنفسنا. فالانتقال من أخلاق الفرد إلى أخلاق الجماعة فأخلاق الإنسانية هو المسار الصحيح والطبيعي. بخاصة ونحن في عصر أصبح فيه الخير معولم مثله مثل الشر، ولم يعد بالإمكان التفكير في الفرد والجماعة بمعزل عن الإنسانية ككل. والمثل الأخلاقي والديني التقليدي، الذي تجسد في الأديان العالمية قد أظهرت إمكانيات تجسده في زمننا الحالي.

- الأخذ بعين الاعتبار مصيرنا الإنساني.[34] على اعتبار أن ما يهم الإنسانية اليوم هو مستقبلها وكينونتها الآتية وليس ماضيها الذي يشوبه الكثير من الغموض وعدم الفهم. في عصر الأخلاق المشتركة مع الطبيعة، يصبح مستقبل الإنسانية هو البند الثابت في كل تشريع أخلاقي. لذا نجد العديد من الدراسات حول أخلاق المستقبل، بدل دراسات حول أخلاق الأصالة وأصول الأخلاق.

[34] إدغار موران: تربية المستقبل – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال ومنشورات اليونيسكو، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 99-100.

فالمشكلة البيئية، والتي أصبحت أكثر قوة وطرحا يوم بعد يوم، على الأصعدة المحلية والعالمية، تجعلنا نفكر في تشريعات أخلاقيات تتجاوز ممحاكاتنا المحلية التقليدية حول الخير والشر الفرديين. فكل المجتمعات تعاني من التلوث بلا استثناء، بل أن الدول المتخلفة والفاشلة تبيع حقوق التلويث للدول الكبرى. وبهذا فهي شريكة في الجريمة الأخلاقية ضد الطبيعة. وبما أن هناك أنواع حية قد مُحيت من هذا الوجود، فليس بالبعيد أن يغادر الإنسان من خلال إقصاء نفسه من الكينونة، وهو إقصاء استجلبه جنونه الذكي وذكاءه المجنون.[35] لذا فمستقبل الأخلاق أكثر أهمية من تاريخ الأخلاق. فالتاريخ هنا لا يساهم إلا في تعميق الخلافات الأخلاقية، في حين أن المستقبل هو الذي يوحد جهود البشر، كل بقدراته، في التصدي للصعوبات الأخلاقية والحيوية التي تواجهنا. على الإنسان إبداع الأخلاق دون توقف، من أجل مواصلة الكينونة الممكنة والمحتملة. تجعل الأخلاق الصائرة مستقبل الأخلاق أكثر أهمية من تاريخها، هذا المستقبل الذي سيسقط لا محالا في التاريخ وهكذا دون توقف. وتوجه الأخلاق الصائرة إلى المستقبل من أجل تفادي الوقع في خطأ الهوية الأخلاقية الذي يعطل الصيرورة بلا أثر حقيقي وفعّال. وفي الحقيقة أن تعطيل الصيرورة يدخل في العملية الكبيرة للصيرروة ذاتها، مما يعني أن تدفقها أقوى من أي عائق مؤقت أو عرضي.

وبما أن المستقبل مجهول على مداه المتوسط والبعيد، فلا يمكن لنا التنبؤ بوضعية الأخلاق البشرية الآتية. ولن يكون هذا الجهل مزعجا في منطق الأخلاق الصائرة، لأننا لا يمكن تسقيف وتوجيه مسار المغامرة الإنسانية. فما نعتقد أننا نعرفه حول الماضي ليس إلا عناصر مجزئة ومنتقاة. ليس المستقبل بأحسن حال من الماضي، وجهلنا بهما كبير ومستدام. وبما أن طريق المستقبل مفتوح على أكثر من احتمال، فإن طريق الأخلاق يتحدد ونحن نشق هذا الطريق بالذات. ولكم أُغرم موران بالبيت الذهبي للشاعر الإيطالي "أنطونيو ماشدو" Antonio Machado الذي كتب عن ارتسام الطريق للبشرية السائرة والصائرة: نكتشف الطريق خلال السير، أيها الماشي لا يوجد طريق، المشي

[35] ألان فايسمان: العالم من دوننا، ترجمة أمين الأيوبي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 357.

هو ما يصنع الطريق.[36] (Toi qui chemines; il n'ya pas de chemin, le chemin se fait en marchant) .إن شعار الأخلاق الصائرة هو رسم المعايير أثناء المسير، وإصلاحها أثناء الإبحار، واعتبار الرحلة مغامرة غير معلومة النهاية، وتوسيع قائمة الركاب لتشمل الإنسانية ثم الكونية ولما لا كل الكونية الممكنة، مع ترسيخ الاختلاف والتشريع للتعدد في إطار وحدة شكلية.

تأبى نظرية صيرورة الأخلاق أن تتبنى مبدأ الأخلاق العالمية والكلية والشاملة، لأن هذه الفلسفة التي تنطلق من عمومة وعالمية المبادئ، تنسى بأن فكرة العالمية ليست إلا توسيع وتعميم لحالة عقلية أو واقعية مخصوصة الظروف والنوايا والأغراض. فليس هناك أخلاق بدون سياق، وليس هناك نظرية أخلاقية دون اسم مكان أو ظرف زمان أو اسم علم أو صفة محدودة تسبقها. والإصرار على تجريد الأخلاق من سياقاتها هو تعبير عن إرادة هيمنة لا غير. فـ "من المألوف في الفلسفة الأخلاقية أن تكون المبادئ الأولى عامة وعالمية. وتكون المبادئ عامة عندما يمكن ذكرها من دون استعمال أسماء علم أو أوصاف محددة جامدة. وتكون عالمية عندما يمكن تطبيقها من دون الوقوع في عدم الاتساق أو اللاترابط المتهافت، على جميع الأشخاص الأخلاقيين".[37] إن التعميم الأخلاقي حيث لا يصلح هذا التعميم هو في الأصل فعل لا أخلاقي. لأنه يتجاهل عن قصد أو غير قصد السياقات الأخلاقية الفعلية. وحتى النظريات الفلسفية العقلية المثالية، فإنها تجهل أو تتجاهل نظرية إيكولوجية الفعل التي حددناها أعلاه. وتتصور الإنسان باعتباره كائن عاقل فحسب، كما تتصور أن هناك سلاسة قوية ومباشرة بين النية والفعل والواقع. لذا فالتعدد والاختلاف والنمو هو ما يغذي نظرية أخلاق الصيرورة، ومنها تتغذى أيضا.

---

[36] إدغار موران: تربية المستقبل – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص 108. أيضا:
Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 300.

[37] جون رولز: العدالة كإنصاف – إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 216.

الذي يرى أن الإصلاح الديني أصلا لكل الإصلاحات الأخرى نسميه أصوليا على اعتبار أنه يعتبر الدين أصلا لكل تغير إيجابي ممكن،[38] والذي يعتقد بأن الإصلاح الأخلاقي هو نقطة انطلاق أي إصلاح مجتمعي محتمل، نسميه أصولي أخلاقي أو أخلاقوي. على اعتبار أنه يجعل الأخلاق العصب الوحيد الذي يمكن أن يحمل المصل الإصلاحي إلى بقية الأعضاء، في حين أن الحقيقة الواقعية تقول بأن هذا الإصلاح الأخلاقي، مرتبط سلبيا وانفعاليا بإصلاحات أخرى مثل الإصلاح الاقتصادي والمالي والمجتمعي والعلمي والتربوي والسياسي...الخ. فلا يمكن تأسيس الإصلاح من منطلق واحد فحسب، على أساس أن السببية دورية وليست سهمية. ولئن كنا نعتقد بقوة ومركزية الإصلاح التربوي في كل المجتمعات، على اعتبار وظيفتنا العلمية والبيداغوجية التي دامت لحد اليوم أكثر من عشرين سنة، وعلى أساس أن التربية هي التي تحدث تغييرا هادئا وعميقا ومستداما، إلا أنه لا يمكن إهمال الجوانب الأخرى مثل الجانب الصحي، إذ لا يمكن للطفل الذي لا يتلقى رعاية صحية نوعية أن ينجح في التعليم والفهم، والجانب الاجتماعي إذ أن نوعية السكن يساهم في التحصيل...الخ. لذا فإن المدخل التربوي في الإصلاح، وإن كان مُهما، فلا يمكن اعتباره مركزيا بالمفهوم القوي للمركزية. ليست المركزية أو الجهوية القطاعية إلا عرض جانبي للتخصص أو الإفراط في التخصص. فالرجل الاقتصادي يرى الحل في إصلاح الاقتصادي والسياسي في إصلاح السياسة والرياضي في إصلاح الرياضة...الخ. ولو جمعنا هذا الشمل لتوصلنا إلى أن الإصلاح الحقيقي يجب أن يكون متزامنا ومترابطا ومتعالقا بدون أدنى فصل أو تصدع. فلا يمكن للإصلاحات إلا أن تكون مترابطة لكي تتم النتيجة المرجوة les réformes sont interdépendants .[39] لذا يمكن لنا التقرير بأن عقلانية المركزية هي نتيجة سلبية للإفراط في التخصص. ومعلوم أن التخصص عُمى جديد قد أصاب النظام العلمي والوظيفي للحضارة الحالية، على أنه عمى قابل للتطبيب من خلال إعادة الأهمية للفكر الشمولي الذي يوسع منظار الرؤية لتشمل أكبر مقدار من المجالات. وقد اقترح

[38] سافيرويو ماركينولي : برادايم الإصلاح والخطاب ما بعد – الديني في الهندوسية الحديثة، ترجمة محمد الحداد، ضمن كتاب تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 17.

[39] Edgar Morin: La voie- pour l'avenir de l'humanité, Op.cit, p 298.

مفكرين وحكماء فتح المسالك بين التخصصات لفك العزلة الضاربة عليها. ولئن كان هناك من يقترح أن يتم تدريس الأخلاق في أقسام الاقتصاد في ظل الشح الملاحظ،[40] أو تدريس الأخلاق في كليات الحرب ومدارس التكوين العسكرية،[41] فيجب في المقابل تدريس الاقتصاد لأقسام الأخلاق والدين، وقس على ذلك بقية التخصصات. وهذا يعني أن المركزية الأخلاقية لا تختلف في شيء، من حيث عيوبها، عن مركزية الاقتصاد أو السياسة أو الفن...الخ. والاقرار بتعدد المراكز هو إلغاء لمبدأ المركزية بالذات، وفي هذا تتساوى العقول والتخصصات وتتفاعل في تعالق تبادلي مُثمر. وحدها السياسة الحكيمة من تستطيع تسيير هذا التعدد لصالح نسق كلي متكامل يخدم الفرد والجماعة والبشرية والكونية تراتبيا.

كنا قد طرحنا في بداية المقدمة أكبر معضلة يعانيها الفكر البشري، سواء من الناحية النظرية الخالصة أو النظرية الأخلاقية، وهي مشكلة الوقوع في أدلجة الأخلاق. والفكر الذي لا يخضع للمراجعة المستدامة مُعرض وفق منطق الضرورة للوقوع في مطبة الانغلاق الإيديولوجي. وقد حصلت هذه الانغلاقات أكثر من مرة في تاريخ البشرية. وما العنف البشري إلا نتيجة حتمية للسقطات الإيديولوجية التي تضرب عوازل إسمنتية على أفكار لم تكتمل بعد ولن تكتمل أبدا. وعيب الأيديولوجيا الأساسي هو عجزها عن تجاوز التاريخ والجغرافيا وإعلان نجازتها حيث لا نجازة فعلية أو مأمولة. وقد لاحظ هيجل بأن عجز الإيديولوجيا يكمن في إخفاق تجاوز الزمن، مثلما لاحظ ماركس أن الإيديولوجيا هي الإخفاق في تجاوز الطبقة.[42] لذا فنظرية الأخلاق الصائرة تطرح مشروع أخلاق تُسقط هذا العجز على أكثر من مستوى، سواء التاريخي أو الجغرافي أو السياسي أو حتى الديني.

---

[40] وائل حلاق: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 283.

[41] ديفيد فيشر: الأخلاقيات والحرب. هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرون ؟ ترجمة عماد عوّاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 414، 2014، ص ص 176–244.

[42] لويس ألتوسّير: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، تحرير النص والتعليق عليه ج. م. غوشغاريان، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 266.

فالأخلاق المفكرة والمتفكرة، تعي جيدا زمنها وطبقتها وأرضها ونظامها السياسي...الخ. وهو الوعي الذي يسمح لها بأن تنفلت من كل ما يشكل لها عوائق النمو والتحرر. لذا فالأخلاق الصائرة هي الأخلاق المضادة لأي أدلجة ممكنة. هي الأخلاق التي لا تقبل أن تتأطر في فضاء ضيق تاريخيا وجغرافيا ومنظوريا ومعياريا.

تكمن مفارقة نظرية أخلاق الهوية في أنها تختم الاجتهاد الأخلاقي لصالح ترسيخ تقليد تكراري موهوم. ونقصد بوهم التقليد أن الذي يعتقد أنه يكرر تقليد راسخ، هو في الحقيقة لا يقلده بالصورة التي يتخيلها، بل أن هناك تغيرات طفيفة، في الأغلب لا يدركها، تطرأ على تقليده، تراكم هذه التعديلات غير المرئية، ومع مرور السنين والأجيال، يؤدي إلى نقلة نوعية ظاهرة. ومن المعلوم أن المبدأ الماركسي الأرثودوكسي هو حتمية الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغير الكيفي. ولئن كان التقليد الإسلامي عندنا، يلّح على إيجابية الاجتهاد المعرفي والعلمي، من خلال تخصيص الأجر المعنوي حتى للاجتهادات الخاطئة، فإنه يصطدم بدعوة مضادة وهي الرسوخ الأخلاقي الذي يعني المراوحة في المكان. فكيف لنا أن نجتهد نظريا ونجمد عمليا ؟ يبدو أن المسألة لا تمر علينا بالسهولة المنتظرة، إذ أن الدعوة للنشاط النظري لا تستقيم مع الدعوة للخمول العملي أو الأخلاقي. من الواجب النظر في المرض المزمن المتعلق بخمول الغدة الأخلاقية، من خلال التحريض على الاجتهاد الأخلاق وتفعليه أو تطبيعه. وهذا ما لاحظه "بن نبي" عندما قال: "إن التقليد الخلقي يقتضي التخلي عن "الجهد الفكري" حتما، أي عن الاجتهاد الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي".[43] لذا فالمسألة تؤول إلى احتمالين اثنين:

- إما أن الدعوة المعروفة إلى الاجتهاد[من اجتهد وأصاب له أجران، ومن اجتهد وأخطأ له أجر واحد] دعوة شكلية أكثر مما هي حقيقية. ولئن ذاعت مقولة غلق أبواب الاجتهاد بعد

[43] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، 1986، الإعادة 2002، ص 86.

اكتمال المذاهب الفقهية الأربعة، فإن مؤرخا مقتدرا مثل وائل حلاق أسقط هذه المقولة لصالح صياغة أكثر نسبية. إذ أن هناك تقليد في الاجتهاد واجتهاد في التقليد، والفقه الإسلامي إلى يوم الناس هذا، لا زال يجتهد ولو في حدود ضيقة وشكلية.

- وإما أن العقل الأخلاقي الإسلامي، وعلى الرغم من طغيان النزعة المحافظية عليه، فهو ليس محافظا بالدرجة التي نعتقدها. أي أن هناك اجتهاد أخلاقي طفيف، يظهر في كل عصر استجابة للتجديدات الموازية في مجالات الحياة الأخرى. وبالفعل، فإننا نلاحظ، من الناحية الاجتماعية، سقوط العديد من الأخلاقيات التي لم تعد تستجيب بنجاح لخصوصيات العصر العولمي، وبالمقابل تم تبني أخلاقيات جديدة، سواء كانت محلية المضمون أم أجنبية، من أجل التعبير عن خصوصيات المجال التداولي الجديد.

من هنا يتبدى لنا أن غلق أبواب الاجتهاد الفقهي في السياقات الإسلامية، ولو أن هناك من تشكك في مثل هذا الحدوث، قد أثّر في خلق تقليد أخلاقي نمذج أخلاق الهوية على حساب أخلاق الصيرورة. واستقر نمط أخلاقي لعشرات من القرون دون تجديد يُذكر. إلى غاية صدمة الحداثة التي خلقت تحولات معرفية وأخلاقية أصبحت أكثر وضوحا من أي وقت مضى. وقد تناول العديد من الدارسين، ظاهرة عدم التناسب بين النمو العلمي والنمو الأخلاقي، وهو التفارق الذي يخلق أزمة تمس الأخلاق أكثر مما تعيق العقل النظري. والسبب الظاهر، أو الأقرب إلى القبول، هو أن تغيير الأفكار أكثر سهولة من تغيير الأفعال. وعندما يحدد بن نبي، في منتصف خمسينيات القرن الماضي، واقعة الطفرات العلمية في مقابل المراوحة الأخلاقية،[44] فهو يريد أن يبين التصدعات التي تصيب العقلين العلمي والعملي، أو آثار عدم التناسب بينهما. وسنرى في الفصل الأخير، الذي خصصناه لنقد الأخلاقوية، بما هي عملية مركزة الأخلاق على حساب الميادين اللا – أخلاقية الأخرى، أن الدكتور

[44] مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر بادنونغ، ترجمة بد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر– بيروت ودار الفكر – دمشق، الطبعة الرابعة، 2006، ص 57.

طه عبد الرحمن يعتبر النمو العلمي مضر بالنمو الأخلاقي، لكن العكس غير صحيح. أي أن النمو الأخلاقي لا يضر العلم في شيء. لكن الحقيقة ليست كذلك دوما. فالحياء والاحترام الأخلاقي تجاه المورث الفكري يعيق عملية النقد المعرفي. لذا نجد الحداثة الغربية، قد تجاوزت حدود الاحترام إزاء كل ما يتعلق بالماضي، باعتباره سببا في مراوحة طويلة الأمد. فالعصور الوسطى، في نظر الحداثيين، قد أهلك العقل الأوروبي، بسبب التصلب الأخلاقي – الديني الذي كبّل الذكاء وجعله في وضعية خادم بدل أن يكون في وضعه الأصلي وهو العطاء دون رقابة أخلاقية أو دينية أو عقائدية.

قلنا أن ملاحظة بن نبي أعلاه والتي تقول أن هناك تصلب أخلاقي في مقابل سيولة علمية ظاهرة، في تقديرنا، لم تكن نابعة عن دراسة سوسيولوجية مدققة، بقدر ما هي انطباع يصيب كل جيل تجاه المستجدات. ثم أن الطبيعة الإنسانية محافظة في العموم، على أساس أن المحافظية هي من يتيح للإنسان أن يركن إلى الاطمئنان والرتابة السلوكية، في حين أن روح التغير، تتطلب جهد وعدم استقرار وشغب وتحول، وهو ما يميل الجيل القديم إلى تفاديه. وظاهر عدم الانسجام بين النمو العلمي والنمو الأخلاقي، والتي من الصعب التحكم فيها بطريقة علمية، هي ما اعتبره بن نبي ظاهرة مؤكدة،[45] في حين أن الدرس السوسيولوجي والإحصائي قد يكشف شيئا مخالفا. ثم أن التغير العلمي لا يؤدي مباشرة إلى التغير الأخلاقي، بل أن تراكم جملة من التغيرات العلمية هو ما يؤدي إلى التغير الأخلاقي وفق مبدأ تراكم التغيرات الكمية لحصول التغيرات النوعية. ويسقط بن نبي هذه الظاهرة التي تعتبر معاصرة، أي عدم تطابق العقل العلمي مع العقل الأخلاقي، على حادثة إسلامية قديمة معروفة بموقعة صفين والتي كرست الاختلاف الغليظ المنهى عنه في القرآن، لذا نجده يقول: "هذا التخلف بين الضمير والعلم كان هو السبب المباشر في الانفصال الذي حدث في العالم الإسلامي في "صفين"، فالقرآن باعتباره نظاما فلسفيا كان علما يتجاوز في مداه آفاق الضمير الجاهلي بطريقة فريدة، فنتج عن ذلك انفصال بين أولئك الذين تمثلوا الفكر القرآني الجديد، وأولئك الذين استعبدتهم حمية الجاهلية وأفكارها الاجتماعية، وشرائط الحياة التي جاء القرآن ليمحوها محوا من طبائع الناس

[45] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 124.

(...) محاولات الجمع بين الفكر القرآني والضمير المتخلف الذي ما زال يتهرب من الحقائق المنزلة كان السبب في هذا الصراع كله".[46] والحق أن هذه القراءة تفترض أن القرآن خطاب فاصل وإطلاقي، في حين أنه استعاد البعض من العقائد التي كانت معروفة في المناخ الفكري المسمى جاهليا. والتجديد القرآني كان نسبيا وإلا لما أمكن استيعابه من طرف ما نسميه بوعاء التلقي الأول. لكن التعارض بين العقل القرآني الذي أقر بحقائق جديدة، والمألوف الأخلاقي موجود ولا يمكن إنكاره، فقد كان الخليفة عمر بن الخطاب يستنكر الحقوق الجديدة المحصلة للمرأة، قابلا كل شيء في هذا الخطاب الجديد، أي القرآن، ما عدا تغير وضعية المرأة التي ألفها تابعة خاضعة سلبية. وهذا يؤكد حقيقة تقدم العقل العلمي على العقل الأخلاقي، لكنه تقدما لا يمكن أن يشكل مساحة كبيرة بالحجم الذي يمكن أن يتصوره البعض مثل بن نبي.

وعندما نبحث عن عجز المسلمين الأوائل عن الالتزام بمحددات الوحدة الدينية التي أقرها القرآن، فإننا نصطدم بتأويلين اثنين، كلاهما صلب وصعب:

- غلبة الطبيعة البشرية: فالاختلاف سنة الله في خلقه مما يدل على أن الوفاق المنتظر من الفئة الإسلامية الأولى وفاق مأمول أكثر مما هو وفاق معمول أو قابل للمعمولية. ومسألة الوحدة مرتبطة بطريق الحقيقة، فعندما تتوحد الصفوف، تترسم الحقيقة باعتبارها واحدة. لكن الاختلاف يمس بمصداقية الحقيقة. واختلاف المسلمين الغليظ، بعد وقت قصير بعد وفاة النبي، بل أثناء وضع النبي في حفرته بالذات، قد خلق شك في حقيقة الوحدة ووحدة الحقيقة. والحق أن كل الديانات تقدم نفسها باعتبارها واحدة وعالمية، هذا ما نجده مثلا عند بعض الهندوس،[47] وحتى في المسيحية التي ادعت أنها الطريق الروحي الوحيد نحو

[46] المرجع نفسه، ص 124-125.

[47] سافيرويو ماركينولي: برادايم الإصلاح والخطاب ما بعد – الديني في الهندوسية الحديثة، ترجمة محمد الحداد، ضمن كتاب: ضمن كتاب تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 29-30. يقول فيفكانندا: ديانتنا ديانة كونية، إنها تضمينية، وتتسع لكل المثل العليا. إن مثل كل الأديان القائمة الآن قابلة لأن تُضمن في ديانتنا(...)

الخلاص، وما اسم الكاثوليكية الإغريقي إلا دالة العالمية والشمولية. لكن، وبعد الانقسامات والإصلاحات التي انطلقت منذ القرن الرابع عشر، تبخرت هذه العقيدة لصالح تعدد الحقائق وتنوع الصراطات المستقيمة.[48] وهذا حال الإسلام منذ موقعة الجمل وصفين، حتي اليوم، يمكن الحديث عن مذاهب كثيرة في الفقه والتصوف والكلام والأصول. فوحدة المسلمين في اختلافهم واختلافهم في وحدتهم. ومن ثمة فلا يجب استنكار الجمع بين الثلجنار، فلا معنى للوحدة بلا اختلاف مفترض ولا مدلول للاختلاف دون وحدة متخيلة. إنهما وحدة متناقضة وتناقض موحد.

- عدم كفاية الكلمة: هل يمكن لكلمة، ولو كانت أثقل ما يسمع على الإطلاق أن تغير طباع مجتمع تغيرا سريعا وجذريا أو سحريا ؟ عندما نطرح هذا السؤال، ليس في نيتنا الاستخفاف بالقوة الدلالية والشكلية للخطاب القرآني، بل في نيتنا التنبيه على الإجراءات الواجب اتخاذها لتحويل الوحي إلى دروس لتربية النشء. القرآن عملة وجب صرفها لتكون متداولة بين الناس، وإلا تحول إلى كنز محنط بلا فائدة. لذا فإن الذكاء المطلوب هو تحديد إجراءات واقعية من أجل تحويل هذا الرأسمال الديني الثقيل لكي يصبح منهج حياة. والحق أن مثل هذا التحويل يتطلب استراتيجية مقصودة ومتابعة عن كثب، ثم أن الثمار لا يمكن أن تقطف في الآجال العاجلة، وإن تم التراخي في متابعة العملية، فلن تقطف أيضا في الآجال البعيدة. وإنصافا للتاريخ الإسلامي، تجدر الإشارة إلى أن المجتمع الإسلامي الأول، قد خصص للمسجد، الذي كان جامعا لكل أمور المجتمع، مكانا هاما في المدينة الإسلامية. فقد كان المركز على الدوام، سواء من الناحية المادية أو الرمزية والمعنوية.

إن حضن ديانتنا الفيدانتا (الهندوسية) يتسع للجميع. ويقول راداكريشنان: الفيدنتا (محور الهندوسية) ليست دينا بين الأديان، بل هي روح الأديان، والروح الدينية في معناها الأكثر كونية، والأكثر عمقا.

[48] ألبارتو كافاليون: اليهودية وجدلية إصلاحهم/ إصلاحنا، ترجمة أحمد المسعي، ضمن كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 78.

لكن هل حقق المهمة بالنجاح المطلوب ؟ هنا يمكن الاجتهاد في تتبع تفاصيل المسألة، من أجل الكشف عن الخيارات الكبرى التي جعلت الديني تابع للسياسي أكثر مما كان السياسي تابع ونابع من الديني.

ليس سهلا تقديم التقريرات العلمية حول أهم ظاهرة اجتماعية وهي التغير، إذ يتطلب الأمر مناهجا وإحصاءات ومقارنات. وهذا ما يصعب تطبيقه على الظواهر التاريخية بعكس الظواهر الحالية. وتقرير حدود التغير المعرفي والأخلاقي الذي حدث بعد نزول الرسالة القرآنية ليس بالأمر الهين. وكل النصوص التي نستعملها في فهم التغيرات أنذاك تفتقر إلى المنظور العلمي الذي نحتاجه. لكن وعلى الرغم من أن تلك النصوص ليست موضوعة بغية المعرفة العلمية المباشرة، إلا إنه يمكن لنا، وهذا ما فعله بعض الحداثيين، الكشف عن حقائق تثبت أن التغير لم يكن مطلقا مثلما يتصوره أصحاب العقل الإسلامي التقليدي التمجيدي اللا تاريخي. وكل الاختلافات التي تم توثيقها تدل على أن فهم الوحي المستجد لم يكن إلا في إطار أطر تقليدية سابقة، وهذا شرط للفهم لا يمكن تجاهله، ثم أن تغيير الأخلاقيات يتطلب من الوقت أكثر مما نعتقد، وقد رصد الجابري في كتابه التأريخي الإطيقي، أكثر من نمط أخلاقي كان يؤطر العقل الأخلاقي العربي، بما في ذلك أخلاق المروءة الجاهلية وأخلاق المصلحة الإسلامية وأخلاق الفناء الصوفية، وبعد ذلك دخلت عوامل خارجية أطّرت هذا العقل بطرق مختلفة ودرجات متفاوتة. هذا ما جعله يقرر بأن "عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم، وليس عالما واحد، لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافة بالجمع، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد".[49] مما يعني أن الهوية الأخلاقية الإسلامية التي قد تشير إلى وحدة هذا العقل، مجرد تصور بعيد كلية عن الواقع الحقيقي. وسنكشف في الفصل السابع عن الفرق بين التصور الصائر للأخلاق والذي يعترف بالتعدد كهوية حقيقية وبين التصورر الهووي الذي تبناه طه عبد الرحمن. ومن المعلوم أن هناك تطابق تام بين الصيرورة والتعدد

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

من جهة والهوية والوحدة من الجهة المقابلة. وكل تصور هووي ينمذج الوحدة يؤول في النهاية إلى ضرب من الروحية المغالية في موقفها، "فالتوحيدية الأخلاقية هي أخلاقية روحية".[50] لأن الروح يفترض اختزال التعدد والتكوثر الواقعي لصالح انسجام واتحاد فكري لا مادي. ومجمل أزمات علم الأخلاق والديانات الكبرى، هو التوفيق بين التعدد الواقعي والوحدة المطلوبة. وحتى العولمة الحالية، وعلى الرغم من أنها تسمح بالتعدد المادي للثقافات، إلا أنها فرضت وحدة شكلية تطرح العديد من المشكلات بخاصة على الثقافات التقليدية التي تمسكت بقوة في تراثها السابق. لذا فعندما يتحدث بول ريكور، بحسب ملاحظة Amina Crisma أستاذة الحضارة الصينية في كلية الآداب والفلسفة في جامعة بادو الإيطالية، على الكونية الواقعية universalité Concrète التي تتأتي في سياق مفهومي معاكس للكونية المجردة أو الشكلية، فإنه كان يقصد "كونية قادرة على أن تجمع كل التجارب والتنوعات الثقافية، مع الاحتفاظ لكل ثقافة بقيمتها الذاتية".[51] لكن الواقع الذي لا يمكن نكرانه، هو أن الثقافات التي أبت الصيرورة وفق المبدأ الطبيعي، تتعرض كل يوم، لمزيد من الضغوط من طرف الثقافات النامية بلا توقف. ومن أبى النمو معتقدا بكفايته يجد جسده الثقافي مضغوط من كل جهة لصالح نمو الثقافات الأخرى. فالعالم المعاصر لا ينتظر الثقافات الكسولة، والتنافس بين الثقافات أشرس من التنافس بين الشركات. وواقع الحال أكثر وضوحا في هذا الشأن، لأن مبدأ الهوية الثقافية لدى البعض من المجتمعات جعلهما تدفع فاتورة باهضة وهي التنازل عن بعض القطاعات الثقافية المحلية لصالح ثقافات وافدة بقوة الصيرورة.

لو أردنا الكشف عن اللحظات التاريخية التي يحدث فيها القلق بين مضمون العقل النظري ومضمون العقل الأخلاقي، لوجدنا أن مراحل الاضطرابات الاجتماعية الناجمة عن الحروب والثورات

---

[50] أوليفيه صيّادي: فكرة الإصلاح في اليهودية خلال القرن التاسع عشر. التجربة الألمانية، ترجمة محمد الحداد، ضمن كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 90.

[51] أمينا كريسما: الكونفوشيوسية وروح الإصلاح، ترجمة محمد الحداد، ضمن كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 37.

والانقلابات العنيفة، تؤدي في معظم الأحيان إلى فوضى العقلين. أما في الحالات العادية، أين تكون ثقافة معينة في حالة نمو طبيعي، فمن الممكن جدا ملاحظة ضرب من الانسجام بين حجم المعارف النظرية وطبيعة العقل الأخلاقي المتولد عنها. فهنا ينبغي أن يكون "التطور المادي معادلا بتطور أخلاقي جمعي".[52] ومعلوم أن التطور المادي هو صورة حقيقية للتطور العقلي، ما عدا الحالات التي يتم فيها نقل عالم الأشياء دون عالم الأفكار، مثلما هو حادث اليوم في بعض البلدان التي تعيش آخر منتجات ما بعد الحداثة بعقلية ما قبل حداثية. وهذا ضرب واضح للخلل الحاصل بين العقل النظري والعقل الأخلاقي، سيؤدي في النهاية إلى هجانة غريبة يصعب فهمها وفك نسيجها الفوضوي.

والمشكلة الأخرى التي تستبطنها الأغلبية من المجتمعات التقليدية هي ظاهرة حجب الاختلاف والتورية عليه. بل التأسيس العقلاني لنبذ الاختلاف ونمذجة الوحدة، سواء في عالم الأفكار أو عالم القيم الأخلاقية. إذ نجد الواحد منا لا يحتمل الأخلاقيات المختلفة عنه، وهذا يعود إلى تكوينه القاعدي الذي يتقبل الهوية وينبذ الاختلاف. ومن مخاطر حجب الاختلاف، حسب ملاحظات عالم الصينيات الفرنسي فرنسوا جوليان Francois Jullien، هو الانتهاء إلى ضرب من الغرائبيةexotisme التي تجعل المرئي مختلف بسبب غرابته وغريب بسبب اختلافه.[53] وبين الخوف من الغريب ومحبة الغريب، فرق كالفرق بين أخلاق الهوية وأخلاق الصيرورة. ومحبة المختلف يتطلب كفاءة تربوية تغرس في الأعماق مبدأ وحدة النوع البشري رغم اختلاف الثقافات، والأخلاق النامية هي التي تتجاوز الفرد إلى المجتمع إلى الإنسانية، من أجل تكريم صورة الإنسان بغض النظر عن ثقافته المخصوصة. فكوننا ننتمي إلى هذه الثقافة أو تلك، لا يشكل أي حتمية أنطولوجية، لكن انتماءنا إلى الإنسانية وضعية لا يمكن تغيرها إطلاقا، فنحن بشر بالضرورة وجزائريين أو فرنسيين أو كنديين بالمصادفة. وقد أكد

---

[52] ألبارتو كافاليون: اليهودية وجدلية إصلاحهم/ إصلاحنا، ترجمة أحمد المسعي، ضمن كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 86.

[53] أمينا كريسما: الكونفوشيوسية وروح الإصلاح، ترجمة محمد الحداد، ضمن كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مرجع سابق، ص 38.

"لويس دومون" Louis Dumont (1998/1911) على أن الفردية أسبق قيمة من أي فكرة مهما كانت جامعة وشاملة وحقيقية، بما في ذلك الإيديولوجية الحديثة. ولا يمكن التضحية بالعلم الصائر une science en devenir في سبيل العلم الناجز.[54] فقط المغفلون وأصحاب المنافع من يصدقون الأفكار الكبرى التي توجه العالم. ثم أن تغيير الثقافة أو الجنسية أمر وارد ويحصل كل يوم، لكن التغيير من الإنسانية إلى اللاإنسانية أو إلى إنسانية مغايرة متعذر في الحالة الراهنة. لذا فإن الأخلاق التي لا تحب المختلف هي أخلاق ناقصة تحتاج إلى تعليم وتربية معا،[55] الأخلاق بلا محبة تحتاج إلى أخلاق جديدة لتأهيلها. فنحن لسنا كائنات أخلاقية في الأصل، بل نسعى لأن نكون كذلك. لذا فالتربية على قبول المخالف، يتأسس قاعديا من خلال تعليم مجموعة من القيم المنفتحة، بدل تعليم عقائد إطيقية منغلقة ومعادية للغريب. ثم أنه لزم للقيم القاعدية أن تكون قابلة لربطها بالقيم الجديدة، بدل جعلها نهائية ومتصلبة لا تقبل أي تلقيم أو تنمية أو توصيل مع المستجدات من القيم المحلية أو العالمية. إن البرمجة على التواصل والنمو الإطيقي مسألة في غاية الأهمية، ووجب أن تكون أساسية في النظام الأخلاقي الحالي. لأننا ملزمين بتهيئة النشء للاندماج في العالم بدل تهيئته للانعزال المحلي القاتل أو لمعاداة كل ما هو مختلف. إن التهيئة للإنسانية أهم من التهيئة للمحلية. فالمحلي اليوم، جزء أساسي، تحتاجه الإنسانية ويحتاج هو إليها. وهذا ما يمكن أن نسميه بالتواصلية الأخلاقية التي تعتبر كفاءة مطلوبة ضمن مجموع التواصليات الأخرى، سواء كانت علمية أو سياسية أو اقتصادية أو عسكرية...الخ. ولعل فتح أفاق لأخلاقيات بلا ميتافيزيقا مغلقة، يعتبر سبيل مهم لتحقيق

[54] Louis Dumont: Essai sur l'individualisme- une perspective anthropologique sur l'idiologie moderne, édition du Seuil, Paris, 1983, p 17.

أيضا: زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 146. "أنا إنسان بالطبيعة وفرنسي بالمصادفة. أما الألماني فيقول: أنا ألماني في الأصل، إنسان بفضل ألمانيتي".

[55] Edgar Morin: la Méthode- tome 6 éthique, Op.cit, p 227.

التواصل المطلوب.[56] لكن هذا لا يعني بتاتا التنكر للعقائد، بقدر ما يتطلب تليين العقائد المانعة للتواصل الحضاري والأخلاقي.

[56] يورغن هابرماس: أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص 248.