

المحاضرة السادسة: المشكلة الأخلاقية المعاصرة بين التآزيم والتطبيع.

مقدمة: في أزمة المفهوم.

بدأ الحديث عن أزمة الفكر القيمي المعاصر ابتداء من ستينيات القرن الماضي. لكن هذه التسمية ذاتها، أي "الأزمة" تحتاج إلى تحديد، لذا فقد قرر "الحبابي" في دفاثره الغدوية demainisme التي تحدث فيها عن أزمة القيم؛ أن مفهوم الأزمة ذاته مأزوم، على اعتبار أنه يُطلق في الكثير من الأحيان في غير موضعه ودون قصد دقيق ومدرس. لذا حق أن نطلب تحديد المناسبات التي تطلق فيها كلمة "أزمة" crise دون إخلال ودون تهويل أو تهوين أيضا. إن البداهة التي تبدو واضحة هي أن الأزمة ليست كلمة مطلقة تطلق دون مراقبة، بل هي على الأرجح مقيدة ونسبية، لأنها مرتبطة كلية بمقارنة وضعين مختلفين، سابق وحاضر. كما أن عبارة "الأزمة" تقديرية في النهاية، أي أن كل منا يحددها وفق "نظرته الكلية للوجود". فالتعريفي يعتبر التغيير والضرورة دالة أزمة، في حين أن التقدمي يعتبر الثبات هو عينه أزمة الإنسان الذي يهدد سيره الطبيعي. لذا سنحاول الكشف عن العلاقات الموجودة والممكنة بين تصور "الأزمة" و"نمط" الإنسان الذي يستعمل هذه الكلمة.

من هذه الملاحظات الأولية، فإن الأسئلة التي نراها مرتبطة بموضوع هذا الفصل المخصص لإستشكال أمر الأزمة الأخلاقية المعاصرة والاستدلال على وجهة نظرنا، تتحدد على الترتيب التالي:

- هل فعلا يمكن الوثوق في مسألة تأزم الأخلاق المعاصرة ؟ أم أن الذي حدث هو تغير فيها فقط ؟ ما هي الحدود الفاصلة بين التغير والتبدل كقانون اجتماعي والتأزم كتوصيف قياسي ؟ ما هو معيار الحكم على أزمة الأخلاق ؟ ما مكونات هذا المعيار إن وجد ؟
- هل أزمة القيم عالمية أم أنها محلية ؟ هل أفول القيمة مثلما لاحظ ذلك "جيانى فاتيمو" ظاهرة غربية حصرا ؟ أم أنها تتسحب على الدول الثالثة أيضا ؟ هل يمكن الحديث عن أزمة القيم الإسلامية خصوصا ؟ أم أنها المنظومة القيمية الوحيدة التي حافظت على هويتها ؟

تبقى ثنائية "الذكاء والخلق" من المسائل التي لا يمكن اغفالها في مبحث أزمة القيم في الفكر الأخلاقي المعاصر. فالقيم ككل، ومنها الأخلاقية لا تتفصل إطلاقاً عن النماذج المعرفية، ونحن نعلم أن هذه النماذج كثيرة ونامية، تظهر وتزول أيضاً. فكيف نحدد ظاهرة الأزمة في سياق نمو النماذج المعرفية الذي يتلوه حتماً نمو قيمياً؟ هل فعلاً أن الفكر الأخلاقي المعاصر مأزوم؟ أم أنه في حالة تطور طبيعي- ناجم عن التطور الباراديغمي- الذي لم نستوعبه فقط؟ ففي بعض الأحيان نرفض الاعتراف بظاهرة جديدة، لأننا ننتكر لتغير النماذج المعرفية بسبب ميلنا للتمسك بالمألوف الذي يشعنا بالأمان الأنطولوجي.

إن الأسئلة المطروحة أعلاه، ورغم تشعبها وسعتها الكبيرة، إلا أنها جديرة بالبحث والاستقصاء، على اعتبار أنها تبحث في قضايا توصف بالبداية من ذوي المنطق التبسيطي الوضوح، أما من يعتقد بالتعقيد والتركيب، ونحن من بينهم، فلا يمكن إلا أن يعتبر طرحها ضرورة منهجية ومطلب معرفي ملّح. وفرضيتنا تقوم على فكرة إن فلسفة الهوية الأخلاقية تهول القضية وتعتبر أن القيم الأخلاقية مأزومة محلياً وعالمياً وإنه ولو لم يحدث انهيار قيمي لكن زلزالاً قوياً قد زعزع الهيكل الأخلاقي. في حين أن فلسفة الأخلاق الصائرة تخفف في اللهجة وتعتبر إن ما تعيشه البشرية الآن لا يعدو أن يكون مجرد تغير في القيم ونمو في العقل والحس الأخلاقيين، نمو أفرز أقول قيم وبروز قيم أخرى وفق منطق طبيعي جداً.

أولاً- في مفهوم الأزمة والأزمة الإيطيقية.

ينبها دوركايم (توفي 1917)، وبالنظر إلى تكوينه العلمي الوضعي، إلى صعوبة إطلاق الأحكام الواقعية المتعلقة بالحياة الأخلاقية لجماعة ما. على اعتبار أن الظاهرة الأخلاقية معنوية أكثر مما هي مادية، تقديرية أكثر مما هي تقريرية، قيمة أكثر مما هي اقتياسية. والحقيقة التي لا يمكن تلافيتها هي أننا جميعاً نميل إلى التعميم الأخلاقي؛ فنقول أن المجتمع المسلم - مثلاً- متمسك بقيم الرحمة في حين أن المجتمع الغربي قد انسلخ عنها، أو ربما العكس عند قائل آخر، أو نقول أن سكان مدينة ما أنهم كرماء في حين أن سكان مدينة أخرى بخلاء... الخ. نطلق هذه الأحكام على الرغم من أنها

تعميم جائر لا يقبله منطق التقرير العلمي، فليس هناك عرق معين أو جنسية ما فاضلة بالكامل مثلما ليس هناك مدينة راذلة بالكلية، بل ليس هناك شخص خير دوماً. إن أخلاقية الإنسان متذبذبة ومتماوجة بحسب الحالات والمراحل والأعمار والمواقف. لذا فمعظم أحكامنا الأخلاقية إنشائية أكثر مما هي إخبارية، لعل هذا المنطق من البحث هو الذي حذا بالوضعيات الإنجليزية إلى اعتبار الأحكام الأخلاقية خالية من المعنى لأننا لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، بقدر ما هي تعبير عن مشاعر غير موثوقة وغير مؤسسة، إنها أحكام رغبوية تنقلت منا ساعة انخفاض مستوى احتراسنا العلمي. لذا فهي أحكام ترضي الإحساس الجمعي الذي يستهدف المنفعة لا الحقيقة أو قل يبغى الاستقرار والتماسك على حساب الوقائع كما هي. هذا، وقد لاحظ بول ريكور الذي خصص مقالة مهمة لدراسة مفهوم الأزمة في مجلة الثيولوجيا والفلسفة عدد 1980 بأن "مفهوم الأزمة رهين أوجه غموض متعددة: فما القاسم المشترك بين مفردات مثل الأزمة العاطفية أو الأزمة الوزارية أو أزمة القيم أو أزمة الحضارة؟"¹ لا نعتقد بأن إطلاق عبارة "الحضارة المأزومة" مدروس بما فيه الكفاية، لأننا لا نمتلك الأدوات الكافية التي تسمح لنا بدراسة تأزم كل القطاعات المشكلة لها، كما أنه من الصعب العثور على أرشيف الحضارات من أجل القيام بمقارنات مقبولة. في الكثير من الأحيان نفهم من كلمة أزمة تعميم غير مدروس وغير دقيق. الأكيد أن كلمة الأزمة تحيل إلى تغير ما، لكن هلا لتغير ذاته أزمة؟ هل يمكن أن تتسم الكينونة، سواء طبيعية أو اجتماعية، بالثبات والاستقرار؟ المنظور الواقعي يقر بأن التغير قانون للوجود، وما لا يتجدد يموت. وبالتالي فالواقعية الحقيقية هي التي تتجدد دون توقف. كان تروتسكي يعتقد بالثورة الدائمة، يجب علينا نحن أن نحقق التجديد الدائم.² سنرى

¹ بول ريكور: هل الأزمة ظاهرة حديثة على نحو خاص؟ ترجمة عومرية سلطاني، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، عدد 36، ربيع 2021، ص 120.

² Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Denoël, édition Gallimard, Paris, 2020, p 83.

لاحقا لأن الأزمة الدائمة لن تعود أزمة مثلما أن الثورة التي لا تنتقف لن تعود ثورة أو نمط ثوري للوجود.

عندما نطرح السؤال التالي: على أي أساس ننق في خيرية جماعة إنسانية ما أو شرية أخرى ؟ أوليس الثقة محصلة قياس في حين أن الظاهرة الأخلاقية لا تقاس بعدد دقيق ! ³ فإننا نعيد مشكلة تقدير تاريخ الأخلاق إلى الواجهة النقدية الفلسفية. إن ذهنية التبسيط وعقلانية البداهة تزيغان التزييف التام النظرة إلى الأخلاق في جغرافيتها وتاريخها. ولكي نتجاوز المنظور التبسيطي الذي ساد الحضارات السابقة دون استثناء، والذي يعتبر أن قوانين كل جماعة هي الخيرة والفاضلة والصالحة مقارنة بالبقية، إنه قانون سلطة الأعراف وسطوتها على العالم كما يقول الشاعر بندار Pindare. ⁴ فعلى أن نتعامل مع الظاهرة الأخلاقية تعاملًا علميًا إلى أقصى الحدود أو قل الاقتراب إلى أكبر الحدود الممكنة للعلمية والمنظور النسبي العلائقي. والاقتراح المعقول الذي قدمه دوركايم هو قياس الأخلاق من خلال إحصاء الجريمة على اعتبار أن السلوك الإجرامي مرتبط بأخلاقية الإنسان، فإن كانت نسبة الإجرام مرتفعة في جماعة ما، فأعلم أن الحياة الأخلاقية مضطربة ومفككة، وهكذا نسبيا مع الانخفاض. لكن، وفي ظل عدم التحكم في إحصاء الجريمة، خاصة في الدول الثالثة أين تخلفت الدراسات الإحصائية حيث لا تدل على الواقع بالقريبة المقبولة، فإن إطلاق حكم تقريبي عن طبيعة الحياة الأخلاقية يبقى أمرا بعيدا عن الواقع كثيرا. فمثلا تعنيف المرأة باعتبارها مؤشرا أخلاقيا، والتي لا تحصى بالصورة المطلوبة نظرا لظروف أخلاقية وتربوية ودينية وعرفية، تؤثر على معرفة أخلاقية

³ Emile Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p 25.

⁴ Hérodote: L'Enquête livre I à IV, traduit Andrée Barguet, édition Gallimard, Paris, 1985, livre III, p 287.

وللاطلاع أيضا على نظرة الأوسطيين المسلمين والمسيحيين لهذه المسألة، مسألة الذات والآخر، يمكن تصفح كتابين مهمين هما:
- ريتشارد سودرن: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص ص 41-106. (الطبعة العربية الأولى 1984 أما الإنجليزية ففي سنة 1963)
R.W. Southern: Western Views of Islam in the Middle Ages, cambridge, 1963.

- عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية- صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001، ص ص 5-9-81-110.

الرجال تجاه النساء مثلا. أو حتى أخلاقية تعنيف الكبار للصغار...الخ. لذا دائما تطرح معضلة علمية الأخلاق أو إمكانية قياس الظاهرة الأخلاقية. وفي حالة التعذر يصبح إصدار حكم دقيق أمر مستبعد ونسبي إلى أقصى الحدود.

ما يمكن أن نقرره، ونؤكد عليه، في هذه المرحلة البحثية، هو أن الحياة الأخلاقية معقدة مثل بقية الظواهر الطبيعية والاجتماعية الأخرى. ومدلول التعقيد هو العلائقية والتشابكية في مقابل الانفصالية، وهذا ما عبر عنه السوسيولوجي موران مجيبا عن سؤال ما التعقيد ؟ : "هو نسيج من المكونات المتنافرة المجمعَة بشكل يتعذر معه التفريق بينهما (...). التعقيد نسيج من الأحداث والأفعال والتفاعلات والارتدادات والتحديدات والمصادفات التي تشكل عالمنا الظاهري".⁵ وبالتالي فإن حقيقة التعقيد وجوهه هو رفض التتميط والاختزال اللذان يخلان بحقيقة الواقع الذي يحمل كل المتناقضات والمتعددات واللامتوقعات...الخ. إن التبسيط هو وليد العقل المثالي المنفصل عن الواقع والمُهدر للتاريخ التي يخزن التفاصيل الضرورية، وكل فكر يميل وفق بنيته الخاصة للتتميط أو التمثيل الفجّ وإلى الاختزال إلى أقل العناصر من أجل التحكم والفهم السهل.⁶ وبالتالي فإن كل مقولات العقل التبسيطي أو قل العقل الديكارتي ليست إلا تعبير عن اغتصاب العقل للواقع من أجل فهم مزيف، إن العقل جهاز تزييف لا مفر منه ! لذا يجب الحذر من عقولنا؛ فهي أداة مزيفة لكنها ضرورية لنا حتى في ادراك نقائصه. وهذه هي مفارقة العقل الإنساني: إنه شر لا بد منه، أداة تزييف لا يمكن إلا أن نستعملها من أجل كشف تزييفها الذاتي. والإنسانية متجددة هي التي "تعتزف بالتعقد البشري وتعتزف بحيوانيتنا وربطنا القوى مع الطبيعية، لكن تعرف خصوصيتنا الروحية والثقافية. وتعتزف بهشاشتنا وعدم استقرارنا وهذياننا ومولينا العدوانية والاستعبادية، وضوح وعمى فكرنا".⁷ بمعرفة هذه الفاصيل

⁵ إدغار موران: الفكر والمستقبل - مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004، ص 16-17.

⁶ المرجع نفسه، ص 106.

⁷ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Op. cit, p 78.

والتعقيدات، لن نسير في طريق إطلاق الكلمات دون دراسة بطبيعتنا ونتائجها. وعمل الرغم من أننا نستقي مفهوم التعقد من موران إلا أننا لا نوافق على تقريره لكيثونة الأزمة الأخلاقية، وكأنه امتلاك مسطرة تحديد الأزمات لكنه لم يفعلها بالطريقة الملائمة.

إن تعقد الظاهرة الأخلاقية يجعلنا نعتقد باستحالة فصلها عن بقية ظواهر المجتمع الأخرى، حتى تلك الظواهر التي تبدو على طرف النقيض منها. مثل ظاهرة الاقتصاد (فلنتذكر ماركس) أو ظاهرة الجنس كمقولة حيوية ومجتمعية (أيضا فرويد) والبنية العضلية أيضا (وهي أطروحة نيتشه حول أخلاق القوة والضعف البيولوجيين). سنحاول في العنصر الثاني البحث عن أصل فصل الظاهرة الأخلاقية عن البقية كتقنية مثالية لتحنيط الأخلاق وسحبها من معترك الحياة الصخب والعنيف حيث كل شيء يفور بقوة. ربما سنكتشف أن مفهوم "الأخلاق النقية" ما هو إلا محاولة لحماية الأخلاق من ظاهرة التغيير التي تتحكم في كل الظواهر الأخرى. فالنقاء مفهوم روحي يقوم على مبدأ المحافظة على حالة ثابتة والاحتياط من كل تبدل طارئ. لكن النقاء يتطلب الجمود والكسل والانسحاب للهامش، لذا فالأحرى أن نحتاط من النقاء لأنه يدل على الموت والبرود ! في المقابل يجب علينا التأكيد على واقعية مفهوم "التلوث الخلقي".⁸ وهو المفهوم الذي يدل على اختلاط الخير بالشر، وحاجة الخير إلى كينونة الشر من أجل تشكل مفهومه وقيمه الخاصين. إن تلوث الأخلاق يدل على ارتباطها بأكثر من سياق وبأكثر من علاقة، مما يدل على انتفاء التصور المرتبط بالنقاء والصفاء المثاليين. فليس هناك قيمة أخلاقية في السماء بمعزل عن المشروطيات المختلفة. والتلوث هنا لا يفهم على أنه انحطاط أو انحدار أو نقيصة مؤقتة، بل هو طبيعة متأصلة، أي شأن طبيعي جدا في الأخلاق البشرية. والظاهرة التي تسترعي الإنتباه هي أن الأكثرية ممن يقرر وجود تأزم أخلاقي هم من ذوي الإتجاه المثالي، سواء الفلسفي أو الديني، وبالعوم فإن كبار السن، الذين عاشوا فترات طويلة، هم الذين يقارنون بين ما كانت عليه القيم وما صارت إليه اليوم، خارجين بنتيجة التأزم والتبدل مصورين مشهد كارثي وقيامي. يقول "هانز كينج" وهو عالم دين معمودي، في ديباجة إعلان برلمان الأديان

⁸ سام هاريس: نهاية الإيمان - الدين، الإرهاب ومستقبل العقل، ترجمة محمد سما العراقي، الطبعة الثانية، 2018، ص 197.

العالمية عن المقاييس العالمية للأخلاق في 04 سبتمبر 1993، شيكاغو، الو م أ: "يمر عالمنا بأزمة أساسية: أزمة اقتصاد عالمي، أزمة بيئة عالمية، أزمة سياسة عالمية. يشكو الناس من كل صوب وحذب من غياب الرؤية الكبرى (...) ضحالة الإحساس بالخير العام. ثمة اجابات قديمة أكثر مما ينبغي لتحديات جديدة (...) (ذكر لكل مساوئ ما وصلت إليه البشرية) (...) إننا ندين كل هذه التطورات، نعلن أن هذا لا داعي له".⁹ وكما هو ظاهر، فإن إغراق العالم في جحيم الأزمة والفوضى لم يُؤشّر بمحددات واضحة ودقيقة، كما أنه يربطه بالتغير الحاصل. ففي تقديره أن التغير والتطور هو سبب الأزمة، لكننا نعتقد بأن ثبات البشرية على حالها سيولد أزمات لا تقل عما يتحدث عنه كينج.

يبقى علينا أن نحلل مفهوم كلمة "أزمة" عموما و "أزمة أخلاقية" تخصيصا. وبعيدا عن كل تحديد قاموسي يستنفذ منا مجهودا كبيرا، سنعمل على مقارنته فلسفيا من أجل الكشف عن كواليس إطلاق كلمة أزمة من خلال السؤال التعقيدي المهم: هل الأزمة حالة عارضة ؟ أم أنها أكثر ديمومة وحضور من "الحالة العادية" أو "اليومية" ؟ هل الأزمة مفهوم "يومي" أم مفهوم "قرني" ؟ [يحدث مرة في القرن] هل مفهوم الأزمة الشاملة مرتبط بالتأزم القطاعي ؟

في الكثر من الأحيان نشعر بأن كلمة "أزمة" ليست شفافة أو بريئة بل تستعمل انطلاقا من خلفيات ايديولوجية غير معلنة أو معنلة. بل أن قرننا مثلا يوصف بأنه قرن أزمات متعددة؛ بحيث أن كل شيء يبدو مأزوما بقوة. ف "لفظة أزمة أصبحت فارغة لفرط استعمالها.(أزمة التقدم، أزمة الحضارة، أزمة المراهقة، أزمة الأزواج [أزمة ثقافية أيضا في ماي 1968 في فرنسا]) (...) إن الأزمة لا تظهر فقط عند حدوث انكسار داخل اتصال، أو عند حصول زعزعة داخل نسق كان يبدو ثابتا، لكنها تظهر أيضا عندما تتكاثر الاحتمالات وبالتالي التقلبات. إنها تظهر بفعل انقلاب التكاملات

⁹ هانز كينج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق ؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة، ترجمة ثابت عيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، 221 - 222.

إلى عدوات، وعندما تتحول الانحرافات السريعة إلى نزعات، وعندما تسارع مسارات مهدمة / مفككة وعند حدوث قطيعة في صلب التنظيمات، وبالتالي عند اجتياح مسارات منفلة من كل رقابة وميالة إلى التضخيم الذاتي أو إلى التصادم القوي مع مسارات عدائية أخرى تتفلت هي نفسها من كل رقابة.¹⁰ لذا يمكن الحديث عن أزمة تحديد لفظة "أزمة" على اعتبار أن الكل يستعملها استجابة لمواضعاته الفلسفية والمذهبية. لكن الذي يهمنا هنا أكثر هو كيفية توظيف هذه الكلمة، لذا وجب التمييز بين التوظيف المحايد والتوظيف المشحون بالقيم السلبية. فهناك من يتحدث عن الأزمة كأنها شيء لا يجب أن يكون، لا يجب أن تحدث، الأزمة كإزعاج وقلق...الخ. في حين أننا نرى أن مفهوم الأزمة مفهوم إجرائي ووصفي أكثر مما هو مفهوم قيمي إيجابيا أو سلبيا. لذا فعندما نستعمل كلمة أزمة، فإننا نصف ظاهرة وصفا محايدا ومستقلا بمعزل عن كل إدانة، بل أن الأزمة ظاهرة واجبة الوجود في حياة الإنسانية على اعتبار أن الصيرورة هي قانونها النهائي. وعندما نضع هذا السؤال أمامنا: هل يمكن أن نكون بلا أزمات؟ فإننا ندرك لا محالة أن الأزمة - مهما كان مجالها - تشكل وضعية طبيعية لتطور الإنسانية. إن تاريخ الإنسان هو تاريخ أزماته المتتالية. ففي المجتمعات الغربية، يقول موران الذي نقتبس منه فكرة تطبيع الأزمة، نجد: "أزمة الحضارة، أزمة القيم، أزمة الثقافة، أزمة العائلة، أزمة الدولة، أزمة الحياة الحضرية، وأزمة الحياة القروية. [و] هي جوانب متعددة لكيان مجتمعاتنا، الذي يبدو كيانا مأزما، وهي مجتمعات تهددها هذه الأزمة، لكنها تتغذى من الأزمة".¹¹ إن هذا النص يعلمنا قضية قد تبدو مرفوضة لذوي الفكر التبسيطي وهي أن الأزمة ضرورية لحياتنا، ولا حياة بدون أزمات، لذا تتحول الأزمة من الوضعية الهامشية إلى الوضعية المركزية. إن تاريخ الحضارة هي تاريخ أزماتها. فقط الإنسان الكسول حضاريا من يخاف من الأزمات

¹⁰ إدغار موران: إلى أين يسير العالم؟ ترجمة أحمد العملي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 24.

[هذا النص مقتطف من كتاب "من أجل الخروج من القرن العشرين" باريز، فرنان ناطان، 1981، الفصل 3.]

¹¹ إدغار موران: إلى أين يسير العالم؟ مرجع سابق، ص 25.

ويأمل السيرورة المريحة والهنئية الخالصة من كل الإزعاجات. لذا نجد من الفلاسفة من يطلق صيحة مرحلة لـ "حب الأزمة" ونمذجة "العيش في خطر".

يمكن أن نلمح طريقتين متعارضتين، على الأقل، في توظيف كلمة أزمة: فهناك من يعتبرها مرادفة للتغير والثورة والتجديد وهناك من يعتبرها مرادفة للثبات والتقهر والمحافظة. وهذا الاختلاف نابع من طبيعة التوجه الفكري العام للفيلسوف. فبالنسبة لمفكر تقدمي فإن الأزمة تدل على "الركود والاجترار وانتصار الماضي".¹² أما بالنسبة لمفكر محافظ فإن الأزمة تدل على التجديد والتغيير والتبدل على سنن الأوائل المرجعية. وهذا ما يجعل المفكر الموضوعي يدرك ما في هذا الاستعمال من اختلاف: "مفاهيم الأزمة هي: التطور، الثورة، التقهر".¹³ وكما هو ظاهر فإن ذات الكلمة تحتوي على معاني نقيضة: التطور والتقهر، التقدم والتراجع، الأمام والخلف أو قل الأمامية والتخلفية. فإن تطور الإنسان فهناك أزمة، وإن تقهر فهناك أيضا أزمة. وبيّن جدا أن سبب هذا التناقض هو خلفية المفكر ونظرته المخصوصة للعالم.

أما المسألة التي يجب أن ندركها بعمق حكيم وبحكمة مُحيطَة، فهي أن "الأزمة" ليست حالة طارئة على تاريخ الإنسانية أو أنها حالة شاذة في مسار سويّ رتيب. بل أنها تشكل الهيكل الصلب لكل تطور. وربما أن القضية التي تُعفي أصحاب الفكر التقدمي من النقد العنيف هو اعتقادهم بالأصل التغييري للتاريخ الإنساني مما يجعل النمو والتبدل هو قانون الطبيعة والمجتمع معا من جهة والركود والجمود حالة شاذة لهما. إن الإنسان المأزوم هو الكاره للتغيير، أي الكاره لقانون الطبيعة والمجتمع معا.¹⁴ والحقيقة المؤسفة أن المقاومة العمياء للقوانين هي المدخل الحتمي لنفق مظلم لا ينتهي. في حين أن النجاح الحضاري مرهون بالتنبيه لهذا القانون الكوني الذي لا يعرف تبديلا: قانون

¹² نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل - بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010، ص 22.

¹³ إدغار موران: إلى أين يسير العالم ؟ مرجع سابق، ص 42.

¹⁴ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل - بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مرجع سابق، ص ص 86-93.

الضرورة الذي لا يتغير أو قل "قانون التغير الذي لا يتغير" حسب عبارة كارل بوبر الجميلة [المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون]. وقد عبّر موران عن النظرة المعقولة لمفهوم الأزمة، بعيدا عن أي تحيز مذهبي أو اعتصام عُصابي فكرولوجي قائلا: "إننا نوجد في قلب صيرورة حيث إن الأزمة تبدو لنا، لا كحدث عارض داخل مجتمعاتنا، وإنما كنمط وجودي (...). يقول أنطونيو نيغري: إن الأزمة ليست نقيض التقدم، وإنما هي صورته ذاته".¹⁵ ماذا يعني هذا القول ؟ إنه يدل على أن التقدم يحمل في داخله خاصية أزماوية، وأن الأزمة لا تدل على تطور خاطئ أو غير مدروس أو منحرف، بل أن كل تطور يولد أزمة، وكل حل لهذه الأزمة يولد أزمة جانبية أخرى... الخ وهكذا دون نهاية. إن تاريخ الإنسان ما هو إلا تاريخ أزماواته الذاتية التي لا تنتهي. وكل نجاح مهما كان مدويا فإنه يحمل آثار جانبية حتمية تُسمى أزماوات، وهي في الحقيقة ليست كذلك، لأنها نواتج ضرورية لهذا التطور. ومن أراد تلافي الأزماوات فعليه الامتناع عن التقدم والحركة، ومن أراد الركود - وهذا مستحيل عمليا وتاريخيا - فكأنه أراد العدم أو الانعدام. إن كاره التغير إنسان عديم ! الإنسان العدمي ليس هو من يُهدر المعنى بل هو من يُهدر الأزمة. وينهى موران تحديده الموضعي لكلمة أزمة قائلا بأنها تدل في النهاية، وبالنسبة لكل الأطراف مهما اختلفوا في منطلقاتهم، على "ظهور اللايقين" في وضعية تبدو يقينية.¹⁶ ويقصد بذلك أن صعوبة معرفة الأحداث المستقبلية بضرب من الوضوح والثقة يولد الشعور بالأزمة. فالخوف من الحالات غير المتحددة هو الذي يشعُرنا بالأزمة. وفي ظل هذا التصور، ومع العلم بأن مستقبل الإنسانية مجهول كلية، فإن الأزمة لا تصبح حالة طارئة يمكن رفعها، بقدر ما تمثل حقيقة تراجيدية لا يمكن تجاهلها أو تلافيها. لكننا نريد أن ننبه إلى ما لم يُنبه إليه موران في هذا السياق، وهو أن مفهوم الأزمة لا يتعلق فقط بالحاضر والمستقبل، بل أيضا يمكن الحديث عن أزمة الماضي. كيف ذلك ؟ وما معنى ذلك أيضا ؟ إن الأغلبية من المفكرين والفلاسفة يعتقدون بأن الماضي معروف لنا معرفة كاملة، في حين أننا نتشكك في ذلك على أساس أن أسرار الماضي لا تقل في خطورتها عن أسرار المستقبل. كوننا نجهل حقيقة الماضي مثلما نجهل

¹⁵ إدغار موران: إلى أين يسير العالم ؟ مرجع سابق، ص 24-25.

¹⁶ إدغار موران: إلى أين يسير العالم ؟ مرجع سابق، ص 19.

ما ستكون عليه الحقيقة في المستقبل. فالتاريخ من صنع العقل الإنساني المتحيز والمغرض والتابع والمصلحي...الخ، ولا يمكن لعقل يتميز بهذه النقائص أن يمتلك حقيقة الماضي، لذا فإن لا يقين الماضي يعادل لا تعين المستقبل. وإن كان الأمر كذلك فإن "أزمة المعرفة التاريخية" تطرح بنفس الحدة التي تطرح بها "أزمة المعرفة المستقبلية". أو "أزمة الحياة المستقبلية". لذا فالإنسان محاط بأزميتين معرفيتين: من الخلف الماضي ومن الأمام المستقبل. وهنا تتحول الأزمة إلى ثابت وجودي بعدما كنا نعتقد بأنها طارئ معزول في الحاضر. ليست الأزمة ضربة مفاجئة وخاطفة وموجعة، إنما هي نواتج طبيعية ومنطقية لوجود ونمو الإنسان. ولئن كانت "ما بعد الحداثة هي أزمة الحداثة ذاتها"،¹⁷ فإن الحداثة هي أزمة ما قبل الحداثة ذاتها. والحضور الدائم للأزمة يجعلها أقل أزمة مما نتصور، لذا يجب أن نخفف من الطابع النادر والصادم لكلمة أزمة، لتتنزل إلى مرتبة الموقورية والاعتادية. باختصار يجب علينا أن نقوم بعملية "تطبيع" الأزمة، فهي شأن طبيعي توجد في قلب وجودنا نحن. فقط من يخسر مواقع أو مكاسب هم من يعتبرون التغير أزمة يجب إدانتها والخوف منها. لذا قلنا أعلاه أن التوجه المحافظ هو من شحن لفظة "أزمة" بالمدلولات السلبية والقذحية المخيفة. لأنهم يفقدون مكاسب سابقة بسبب التبدل والنمو التراكمي الذي يولد نقلات نوعية. هذه النقلات بالضبط هي ما يسميها الحزب المحافظ بالأزمة وما هي بالأزمة على وجه الحقيقة.

فلنتأمل الآن مدلول عبارة "الأزمة الأخلاقية" من أجل رصد مختلف التوظيفات التي نستعملها في الكثر من الأحيان للدلالة عن قلق أخلاقي أو قل "قلق في الأخلاق". ويعبر الأمين العام السابق لمنظمة اليونسكو السيد "كويشيرو ماتسورا" عن هذه الحالة متشككا: "هناك فكرة شائعة جدا بأننا نجتاز اليوم أزمة قيم (...). فيعزرون هذا التراجع إلى ازدهار العولمة التي تحصر اهتماماتنا بالتطور التقني. [المادية لا تقيم أي وزن للقيم]. [ف]كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟"¹⁸ من الظاهر جدا أن هذا

¹⁷ بول ريكور: هل الأزمة ظاهرة حديثة على نحو خاص؟ مرجع سابق، ص 135.

¹⁸ جيروم بيندي (إدارة وإشراف): القيم إلى أين؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بين الحكمة - قرطاج ومنشورا اليونسكو، دار النهار، بيروت، 2004، ص 11.

الحكم الشائع الذي يتحدث عن أزمة أخلاقية منبثق من التصور التتريشي لمدلول الأزمة كتغير وانقلاب. وهو الذي يربط بين الأزمة الأخلاقية والتطور المعرفي من خلال اقامة ربط تناسبي بين نمو المعرفة واضمحلال الأخلاق.¹⁹ ومن المؤكد أن هذا التصور يستند على خلفية مضمرة لكنها خطيرة في نفس الوقت وهي أن الأخلاق تتناسب طرذا مع حالة الطبيعة والفطرة والسليقة وتتناسب تناسبا عكسيا مع حالة التطور المعرفي والنمو العلمي والبعد عن اللحظة التأسيسية الذهبية. ولا يخفى على أحد أن روسو، من بين العديد من الفلاسفة، هو الذي أذاع بقوة هذه الأطروحة في رسالته المعروفة بـ خطاب في العلوم والفنون. حيث قرّر فيها، مثلما أشارنا سابقا، أن تقدم العلوم والفنون قد أثر تأثيرا سلبيا عن وضعية الأخلاق. وهي أطروحة متوافقة مع سياق فلسفته العام القائل بأن الإنسان الطبيعي أكثر خيرية من الإنسان الاجتماعي وأن التفاوت السياسي هو أصل التفاوت الظالم على خلاف التفاوت الطبيعي الذي لا يضر أخلاقيا.²⁰ ولئن تتبعنا نظرية الدكتور "طه عبد الرحمن" القائلة بأن الفلسفة ما هي إلا علمنة للدين أو أنها "لاهوت مقتّع" مثلما قال قبله نيتشه،²¹ فإننا نعثر عن أصول دينية – أو قل مسيحية في أطروحة روسو والتي تؤكد أن الإنسان النظري قد لا يكون أخلاقيا لأنه يحتكم إلى قيمتي الحقيقة والخطأ، في حين أن الإنسان الأخلاقي الذي يُعَيَّر بالخير والشر لا يحتاج مطلقا إلاّ إلى التقليد والمحافظة والطاعة لما كان سابقا من سنن. إن إنسان المعرفة قد يسأل

¹⁹ روسو: مقال في العلوم والفنون، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص ص 17-43. ونجد موقفا مشابها لدى الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه الأخير: دين الحياء – من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 165. يقول: "التقدم العلمي والتقني يضر بالتقدم الأخلاقي، بينما التقدم الأخلاقي لا يضر بالتقدم العلمي والتقني."

²⁰ Jean – Jacques Rousseau: du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, bookinng international, Paris, 1996, p 177.

²¹ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1 – الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 124. وأيضا طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الإثتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 26-127. بالنسبة لنيتشه يمكن النظر في:

Friedrich Nietzsche : Aurore – pensées sur les préjugés moraux – fragments posthumes début 1880-printemps 1881, traduit Julien Hervier, édition Gallimard, Paris, 1980, § 4 [310], p 442.

يوما عن أصل القيم، وبهذه التساؤلات يحفر شيئا فشيئا ويسقط حجرا تلو الآخر عن أساسيات الأخلاق القديمة، ليزعزعها في النهاية. وفق هذا التوجه فإن الإنسان الخير الجاهل أفضل من الإنسان العالم الشرير. لكن يمكن ببساطة الإطاحة بهذا المنطق الأول لصالح الثاني. على أساس أن المعرفة خير والجهل شر كما كان يقول سقراط قديما. ثم أن النمو العلمي يتطلب الشك والتخلي عن الفكر القديم لصالح كشوفات جديدة، لذا فإن منطق العلم لا يجب أن يكون أخلاقي بالمرّة، أي لا يجب أن يحترم المبادئ التي تفتقر إلى الضمان المنطقي.

لو حاولنا الكشف عن أسماء الفلاسفة الذين يؤكدون أن هناك تغيرا حدث في العالم جعل الأخلاق الإنسانية في أزمة، لوجدناها في معظمها أسماء محافظة في توجهها الفكري، على اعتبار أن كل محافظ هو محافظ على الأمور كما هي دون تغير كبير. وإن قبل بتغير فسيكون هامشيا سطحيا لا يمس الأساسات القديمة. إن التترّيثي يقبل التغيير الخفيف لا التغير الثقيل. في حين أن دعاة تطبيع النمو الأخلاقي، والذين ينكرون وجود أزمة أخلاقية، يعتقدون، ووفقا لمنطقتهم ونظرتهم للعالم، أن هذا التغير في القيم الأخلاقية ليس عجباً، ولا يستوجب نداء الإغاثة القيمية. لأن الذي يستوجب فعلا الاعتقاد بالأزمة هو ثباتها وجمود محتوياتها في مقابل النمو المتسارع للعقل النظري. إنهم الفلاسفة الذين يطالبون بتحقيق انسجام بين نمو العقل الخالص ونمو العقل العملي، بل أنه من الضروري حدوث هذا الترافق بين نمو وتطور العقليين: العلمي والعملي. والفصل الذي أحدثه أرسطو بينهما، عندما صنّف العلوم إلى نظرية وعملية وإنتاجية أو شعرية،²² فصل أنتج الكثير من المتاعب لاحقا. ويمكن أن نلاحظ بعض الفلاسفة المجددين أو قل المدمرين، ضد كل محافظة أخلاقية، يبعثون استغاثة تدل على الأزمة بسبب جمود القيم الأخلاقية على حالها، وليس بسبب تغيرها، لذا نجدهم يدعون لقلبها قلبا عنيفا من أجل تحقيق نمو أخلاقي به تتجاوز الإنسانية نفسها وتقفز على عقائدها وعقدها المتركمة. وما نصوص نيتشه الداعية إلى "قلب جميع القيم" Essai d'une transmutation de toutes les valeurs [وهو العنوان الفرعي لكتاب إرادة القوة] إلا نموذجا يدل

²² Aristote, la métaphysique, traduit Jules Barthélemy – saint-Hilaire, édition Pochet, Paris 1991, livre E, § 1025 b-1028 a, p 217.

على ذلك التوجه الذي يجعل التغيير الهدام للقيم هو المخرج من أزمة القيم.²³ أما الثبات والمحافظة فهو مصدر الأزمة بالذات، فالركود يسبب التعفن في القيم الأخلاقية، لذا فالمخرج الطبيعي هو الدعوة للنمو القيمي. وفق منطق الطبيعة، فإن نمو الشجرة يقتضي إسقاطها للأوراق القديمة واستبدالها بالجديدة، مثلما أن الثعبان يبذل جلده كل عام، فيجب على الإنسانية أن تجدد المضامين الأخلاقية قلما اقتضى الأمر ذلك. بل أن هذا الاستبدال حتمية وليس خيارا وترفا، لأن النمو النظري يؤثر في الواقع الاجتماعي الذي يُدفع إلى الاستبدال الجزئي للقيم كاستجابة لهذا النمو. والفكر الاجتماعي وتاريخ العقلية، الذي يدرس التغير في البنى والمضامين والذهنيات، يدرك جيدا مدلول التغير التراكمي والحتمي للقيم في سياق النمو الاجتماعي.

وعندما نتحدث عن النمو الاجتماعي، فلا نقصد به قانون التقدم الذي تحدث عنه فلاسفة التنوير والحداثة بضرب من التفاضل المفرط. إننا نميل إلى استعمال عبارة "الصيرورة الاجتماعية أو الأخلاقية" للتعبير عن النمو الاجتماعي والحضاري الذي يفتح عل كل النتائج المحتملة. والفرق بين الكلمتين أن التقدم يدل على النمو التاركمي في اتجاه ايجابي تصاعدي، في حين أن الصيرورة تدل على النمو في الاتجاهين معا، ولا يمكن بأي حال التقرير بأن مكاسب العقل في نموه أكثر من اخفاقاته، بل أن كل كسبة ما يقابلها نكسة ما. فقد "تم اعتبار التقدم *progré*، منذ كوندروسيه، بمثابة قانون التاريخ البشري. يبدو أن العقل والديمقراطية، والتطور العلمي، والتطور التقني، والإقتصادي والتقدم الفني، غير قابلة للفصل (...). لكنه التقدم انتهى إلى الشمولية والحروب العالمية في القرن العشرين".²⁴ فالنمو لا ينتج فقط الخيور، بل أن مقدارها يتناسب ويتطابق مع شروره. ولا يجب التعجب من هذا المنطق. فالإنسان إنسان، ولا يمكن أن يصنع وضعاً مثاليا خال من النقصان، ولا يمكن لنا بلوغ وضع نموذجي في التاريخ المتغير دوماً. إن الإنسان في نفس الوقت عاقل ومجنون، صانع

²³ Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, tome 1, traduit Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, § 299, p 137- § 315, p 147. Et:

Friedrich Nietzsche : Par de là le bien et le mal - Prélude à une philosophie de l'avenir, traduit Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991, § 202, p 202-203.

²⁴ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Op. cit, p 84.

وأسطوري، اقتصادي ومبذر. أي إنسان مركب homo complexus.²⁵ وعندما أراد باسكال أن يحدد ما هو الإنسان ؟ لم يجد أحسن من وصفه بأنه "دودة الأرض المفكرة"، فهناك شرط المزدوج للإنسان له. وعندما نطالبه بوضع ملائكي يتوسل من أجل ذلك بأدوات شيطانية. فكم ما سلام تحقق بأعنف الحروب!

فلنأخذ مثال على فيلسوف يجعل التغير السريع، الذي هو سمة الحضارة المعاصرة في شقها الغربي بخاصة، سببا للأزمة الأخلاقية العالمية والثالثة معا. ونقصد به الدكتور "محمد عزيز الحبابي" الذي خصص أحد دفاتره الغدوية – مثلما أشرنا في مقدمة الفصل – لمشكلة القيم وبالتحديد أزمة القيم. يقرر بدايةً أن لأزمة القيم العالمية عدة أسباب، وفي هذا التقرير فضائل فكرية عديدة، لا يمكن إنكارها، على أساس أنه يقول بأنه لا يوجد سبب واحد لأي ظاهرة مهما بدت بسيطة. لكن السبب الذي يعتقد بأن أساسي ومحوري هو التقدم السريع، يقول في هذا التشخيص: "الأسباب الرئيسية لأزمات القيم: مشكل المعاصرة هو السرعة [في التقدم العلمي والتقني] (...) لقد أفقدت السرعة العالم استقراره".²⁶ هذا التقرير المبدئي يعكس الخلفية الفكرية لصاحبه، على أساس أن السرعة في النمو العقلي يسبب عقبات كثيرة للمبادئ القيمية وعلى أساسها القيم الأخلاقية. ومن الواضح جدا أن هناك تسارع في تطور الفكر العلمي العالمي مقارنة بالعصور أو قل القرون الماضية القريبة، فما حققه الإنسان الغربي خصوصا- في القرنين الماضيين: التاسع عشر والعشرون من تقدم علمي وتقني فاق ما حققته الإنسانية جمعا خلال الآلاف من القرون، بل يفوق ما حققته منذ ظهورها إلى بداية القرن الثامن عشر. وهذا يعود لأسباب موضوعية معروفة مثل الاستقرار السياسي والتوسع الديمقراطي، وارتفاع مستويات التعليم ورعاية الطفولة من الناحية التربوية، والكشف عن الفوائد الكبيرة للاستثمار العلمي أو العلم كاستثمار. والذي فك الفواصل الزمنية بين النظرية العلمية المكتشفة والتحقق التقني لها، بحيث أصبح الاختراع ينمو بصورة مذهشة وأصبح أيضا يستثمر في نمو النظريات العلمية،

²⁵ Op. cit, p 78-79.

²⁶ محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية – الدفتر الأول: أزمة القيم، دار المعارف، القاهرة، 1991، ص 20.

وهذه الجدلية بين العلم والتقنية فجّرت طاقات ابداعية لم يكن يتصورها الإنسان القديم يوما. عصرنا هو عصر تقارب كبير بين العلم والتقنية حتى تولد مصطلح [نظام العلم- تقنية] *technoscience* الذي سلّم السلطة للمستقبلي. وغيّرت المنظور القديم الذي كان يجعل مستقبل الإنسانية في الماضي المتحقق سلفا (العصر الذهبي) إلى منظور جديد يجعل مستقبل الإنسان في المستقبل فعلا. وهو كما يظهر رد للوضع إلى طبيعته لأن المستقبل مضارع وليس ماضي. بمعنى أن عقل الإنسان قادر على تغيير قدره بصورة جذرية من خلال القضاء على المشكلات العويصة التي كانت تعيقه مثل المرض والظلم والمجاعات... الخ.²⁷ والإشارة للنزعة الفكرية التي تجعل كمال الإنسانية في ماضيها الذهبي، ولكل حضارة تاريخ بداية ذهبي خاص بها، يساعدنا على معرفة علة التصدع الحاصل بين العقل النظري أو العلمي والعقل العملي أو الأخلاقي. فعقيدة البداية الذهبية في كل حضارة هي معيار قياس القيم بحيث تتحول هذه الفترة التاريخية الحقيقية أو الوهمة إلى مقياس لكل قيمة أخلاقية تتشد المثالية والكمالية، مما يضيفي على هذه القيم صفة التمامية والثبات والقدسية... الخ. إن القيم في هذا النسق التصوري كاملة ومنتهية وجاهزة للتطبيق ولا مجال للنظر في أصلها وحقيقتها أو في مراجعتها؛ أما تجاوزها فهو ضرب من العصيان الأخلاقي والهرطقة الإيطيقية أو قل الخروج عن الصواب القيمي. لكن تقدم العقل العلمي في ميدان الطبيعيات، وليس للعلم من مهمة حقيقية إلا التقدم دون كلل لدرجة أن العلم يقابل تناقضيا الاستقرار والثبات، أدى إلى تقدم في مستوى آخر وهو الإنسانيات مما أفرز مناهج نقدية كشفت عن زيف الاعتقاد بالقيم المثالية الخالدة. من هنا تسبب العقل العلمي في ازعاج العقل الأخلاقي الذي استراح واعتصم عند القيم القديمة التي عدّت مثالية ومقدسة وكاملة. ومن هنا أيضا تنفسر وتتحل عقيدة أو عقدة ترذيل المعرفة أو ازدراء الإنسان العالم - الشرير وتمجيد الإنسان الجاهل - الطيب.

²⁷ جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ترجمة منى عفراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1954، ص 234.

يواصل الدكتور الحبابي تحليل مسألة الأزمة الأخلاقية المرتبطة بعصر السرعة قائلا: "أصبح العلم صريع السرعة. قيم اليوم كثيرة الشبه بالموضات، فهي كذلك، عابرة، لأنها لم تعد تتجذر في أعماق الإنسان، ولم يبق لها سند متعال".²⁸ هذا النص يوجهنا للمساءلة التالية: كيف حدث أن تولد وترسخ الاعتقاد بأن شرف القيم في ثباتها وديمومتها؟ أليس هو الكسل في التشريع الأخلاقي؟ لماذا نخاف من ديمومة العابر *le jetable*؟ في حين أن الواقع "للأسف" هو عابرية الدائم. إن مفهوم الموضة يحيل مباشرة إلى قانون الحياة الحقيقي الذي يكشف عن ديمومة الزائل وثبات التغير وصيرورة الهوية. فالتذمر من كَوْن القيم موضوية يدل على ترسخ عقيدة القيم الخالدة التي لا تشيخ ولا تتمزق ولا تبهت، أي القيم التي تخترق الأزمنة صامدة شامخة بلا حراك. والنص كما هو ظاهر يربط مباشرة الثبات بالتعالى: إذا كانت القيم إلهية المصدر فهي ثابتة أما كل ما يشرع له الإنسان إيطيقيا فهو مُعرض للزوال والتصدع مثل زوال الموضة. وهنا نلاحظ التقارب الكبير بين عقيدة القيم الذهبية في الماضي وبين تصور التعالي الإلهي. إن الدين هو مصدر الاعتقاد بثبات ووحدة القيم. لكن هذه المسألة تبقى صحيحة بالنظر إلى الدين من الداخل فقط، أي بالنظر إلى معتقي هذا الدين أو ذاك. فنحن المسلمون نعتقد بثبات قيمنا الأخلاقية لأننا نؤمن بمصدرها الإلهي، لكن بالنسبة لمعتقي الديانات الأخرى، وحتى الأكثر قربا منا مثل النصرانية واليهودية، يرفضون اعتبار قيمنا الأخلاقية من أصول إلهية. إن مشكلة رد الأخلاق إلى الدين يصطدم بصعوبة نشرها بسبب اختلاف العقائد. لذا نجد الدكتورة "فرجيني هيلد" *Virginie Helde* تقر بأن ربط الأخلاق بالدين يعتبر حلقة ضعيفة عكس ما يعتقد الأغلبية من اضعاف قداسة الدين على القيم الأخلاقية: "عندما تعتمد نظرية أخلاقية على دين معين فإن قدرتها على اقناع من يعتقدون دينا آخر ستكون ضئيلة. بالمغايرة، يمكن للنظريات

²⁸ محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية - الدفتر الأول: أزمة القيم، مرجع سابق، ص 29. ويقول في نص آخر ما يشابه ذلك: "قال ج فوكاد: إن الغرب يعي الخطر المعنوي الذي يهدده، فتقدم المعارف العملية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبها تضعف القيم الأخلاقية وتهافتها"، ص 39. وبنفس النبرة تقول وزيرة الثقافة المغربية سابقا (1994-1998) وسفيرة اليونيسكو السيدة عزيزة بناني ما يلي: "لقد أثر عالم اليوم التتمية في بعدها المادي، مضحيا في أغلب الأحيان على مذهب إله التقدم المادي بعدة قيم أخلاقية وروحية." ورد القول في كتاب: القيم إلى أين؟ مرجع سابق، ص 27.

الأخلاقية التي تعتمد على العقل أن تنجح في حوز الدعم في كل انحاء العالم وكل الثقافات. إن إحدى نقاط القوة في نظريات الأخلاق السائدة كالأخلاق الكانطية والمنفعية، هي استقلالها عن الدين. فهي تناشد العقل الكلي فقط".²⁹ ففي الديانات نفترق أما في العقل فإننا نتفق، لأنه أساس الحوار والتفاهم والتناطح. لقد كان الدين في الكثير من المواقف التاريخية سببا في الخصومة والاختلاف والتناحر، على الرغم من أنه موجه، في أصله وغاياته، للوحدة والتآخي والتكامل. هذه هي مفارقة "الدين الجامع" بين مبادئه النظرية وتحققاته التاريخية، ولا أحد يمكن أن ينكر هذه الحقيقة. ولو أن العنف لم ينشأ من الدين فقط، إلا أن الأديان قد تسببت في الكثير من الصراعات الدموية والانقسامات الثقافية والطبقية. في النهاية الأديان شأنها شأن الإنساني، لها من النجاحات مثلما لها من الاخفاقات.

إن ربط القيم الأخلاقية بالمتعالى الدينى قد يؤدي إلى الفرقة الأخلاقية أكثر مما يؤدي إلى الإجماع الإيطيقي الذي ناشده كل فلاسفة الأخلاق منذ القديم إلى اليوم. فالاعتقاد بتحقيق وحدة أخلاقية فرع من فروع الاعتقاد بتحقيق وحدة دينية، وهذا ما لم يتحقق واقعا إلى غاية اليوم، وربما - وبالنظر إلى واقع المجتمعات الحالية، لن يتحقق إطلاقا. فكل خيريه ولكل شره، مثلما لكل دينه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون، 6] هي ما يقابل قولنا: لكم خيركم وشركم ولي خيري وشري. وحتى "الوحدة الإيطيقيّة" العقلية لا الدينية لا يمكن أن تتحقق على أساس أن لكل العقول نماذج تنظر من خلالها للواقع، فنحن لا نرى الواقع إلا من خلال باراديغم سابق يمثل نظارة ذهنية تُظهر الأمور على ما يُريد هذا النموذج وليس على ما هو عليها حقيقة. لذا فإن مشروع "إجماع أخلاقي" كما تصوره البعض من فلاسفة الأخلاق أمثال الدكتور Pier Cesare BORI الذي ألف كتاب تحت هذا العنوان،³⁰ يمثل يوتوبيا بالمعنى السيئ للكلمة. لأنه إجماع ينتهي إلى اقضاء أحد أو

²⁹ فيرجينيا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 356، الكويت، 2008، ص ص 32-33-67.

³⁰ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 15.

الكثير من الأنظمة الأخلاقية التي تعتبر، بحجة أو بأخرى، ناقصة أو قاصرة أو متناقضة أو مغلقة...الخ. والأکید أن معظم الخلافات الفكرية متأتية من سوء تقدير مفهوم الواقع والمأمول، أو الإيديولوجي واليوتوبيا. ولئن كان هناك نوعين من الواقعية وفق ملاحظة موران وزوجته السوسيولوجية أبو السلام:

- الأول هو الاعتقاد بأن الواقع الراهن مستقر. ويجهل بأن الحاضر هو محصلة عمل قوى تحتية. لكن هذا الواقع خالص وبسيط: "أن تكون واقعي، يا له من يوتوبيا" كما قال برنارد كروثيوسن.

- الواقعية الحقيقية هي التي تقول بأن الحاضر هو لحظة في صيرورة. هو الذي يحاول أن يحدد العلامات، ضعيفة جدا في التلاشي، والتي تعلن التحولات.

فهناك نوعين من اليوتوبية، وفقا للتثنية في مفهوم الواقعية أو الإيديولوجية المسيطرة:

- اليوتوبية السيئة: هي التي تريد أن تلغي كل الصراعات والاضطرابات وتحقيق التناغم والكمال. في حين أن ليس هناك شيء أكثر اهلاكا مثل الكامل.

- اليوتوبية الجيدة: هي غير قابلة للتجسيد في الحاضر، لكن تتوفر على إمكانيات تقنية وعملية للتحقيق. مثلا يمكن تأسيس نظام عالمي يحقق السلم في الأرض بين البلدان. مثلا إمكانية تغذية كل سكان الأرض.³¹

وهذا التحديد يساعدنا على حسن التوضع الأخلاقي، فليس هناك وضع أخلاقي مثالي لا في الماضي ولا في الحاضر. فالإنسان يتأرجح بين الخير والشر، بين النموذجي والمتحقق. ومثلما لم تتحقق وضعية مثالية تامة في الماضي، فلن تتحقق في المستقبل مهما نما ذكاء الإنسان. الإنسان في التاريخ نسبي وفق منطق الضرورة، ولا يمكن له أن يخلق وضعاً أخلاقياً مستقراً في رمال متحركة.

³¹ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Op. cit, p 82-83.

تتواصل الحملة التدمرية تجاه الأخلاق الحالية، بوصفها، في اعتقاد الكثير من الفلاسفة والمفكرين، خالية ومفتقرة لكل القيم الماضية الذهبية الناصعة. لدرجة وقوعهم في تعميم جائر، وهو التعميم الذي أشرنا إليه أعلاه في البداية. فعندما يقول الحبابي بهذه النبرة التدمرية التي تتم عن غياب الحس التاريخي المطلوب من كل مفكر حذر: "تلاشت القيم الروحية التي كانت تنسق علاقة الضعفاء بالأقوياء وترى في الجميع وازعا يدفع إلى الحق والعدل والمعروف".³² فلا يسعنا إلا أن نندهش من هذا التعبير غير المراقب، لأنه عمليا لم تتلاش هذه القيم الروحية، فاختزال البعد الروحي أمر مستحيل بالنسبة لكائن روحي البعد في أصله. فحتى الملحد له روحانية الإلحاد! قد تغطي النزعة الاستهلاكية عند الناس، وهذه ظاهرة موجودة ومدرسة منذ الخمسينات من القرن الماضي، لكن روحانية الإنسان لا يمكن انتزاعها. وحتى اليوم هناك علاقة أخلاقية بين القوي والضعيف، بل ربما أن المنظمات الدولية الإنسانية المتخصصة في الإغاثة والمساعدة... الخ قد عبرت، أحسن من أي وقت مضى، عن روحانية أخلاقية فائقة مقارنة بالأخلاقيات الماضية أين كان العنف والتلذذ بكوارث الجيران هو السائد. ونحن نلاحظ هبات تضامنية دولية قوية في الكوارث الطبيعية، ومساعدات حيوية دائمة لا تتوقف. لذا فلا يمكن الإقرار، هكذا بجرة كلمة بسيطة خفيفة، بغياب الروحانية الأخلاقية المطلوبة. إن هذا النمط من الخطاب يدل على تمجيد القيم الأخلاقية الماضية على حساب القيم الحاضرة ولو اقتضي ذلك تغييب الحقائق والتنكر للوقائع. إن منظمات الإغاثة الدولية ومنظمة أطباء بلا حدود والهلال والصليب الدوليين والمنظمات الإنسانية المختلفة... الخ كلها دالة على نمو الحس الأخلاقي وحضور روحانية إنسانية لم تكن موجودة في تاريخ الشعوب الماضية التي كانت عدائية أكثر مما كانت روحانية وإنسانية. ثم أن الإقرار بروحانية الأخلاق الماضية وماديتها اليوم، يقتضي منهج إحصائي مقارن، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إطلاقا. لأنه لا يتسنى لنا تكميم الظاهرة الروحية الأخلاقية في العصور الماضية ولا حتى في زمننا الحالي. وعندما نقول أن العبارة التي اقتبسناها من عند الحبابي مفتقدة للحس التاريخي، فإننا نقصد أنه لم يتوخ الخذر المطلوب من خلال تمجيد الماضي

³² محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية - الدفتر الأول: أزمة القيم، مرجع سابق، ص 32.

دون حساب وترذيل الحاضر دون أدنى اعتبار. وهكذا يتحول التقدير الذائع حول "الأزمة الأخلاقية المعاصرة" إلى مجرد تعبير عاطفي غامض عن الانزعاج من تبدل القيم. ونحن على يقين بأن قيم الماضي لم تكن روحية كلية ولم تكن مثالية أيضا. وإذا أخذنا نص آخر للدكتور الحبابي، فإننا نتأكد مرة ثانية من غياب هذا الحس التاريخي المطلوب. يقول: "بات المؤشر الاقتصادي هو المهم الأول لكل الشعوب وأساس تحركاتها".³³ والسؤال الذي يطرح نفسه مباشرة بعد هذا القول الذي يوحي بأن عصرنا الحالي هو عصر طغيان القيم المادية في حين أن العصور السابقة هي عصور القيم الروحية الخالصة، هو التالي: هل فعلا غاب المؤشر الاقتصادي في العصور السابقة؟ ولئن كنا نعلم أن مرجعة الحبابي إسلامية خالصة من أي نظرة نقدية فإننا نطرح السؤال الآخر والأكثر تحديدا: هل غابت القيم الاقتصادية في الحياة السياسية - الأخلاقية الإسلامية في عصرها الذهبي؟ إن كتب التاريخ الإسلامي تقدم لنا نصوصا تؤكد دون حاجة إلى لف برهاني بأن بعض المواقف تُظهر غلبة القيم الاقتصادية على القيم الروحية أو الدينية. ولنا مثال في صراع القيم الفتحية الدينية والقيم المالية الدنيوية حين أمر أحد الخفاء منع دخول الذميين للإسلام من أجل دفع الجزية، وكأنه يقول أن الدولة الإسلامية أو قل بيت مال المسلمين يحتاج للمال الدائم أكثر مما يحتاج إلى الدخول للإسلام أفواجا. إن محاولة "تأخير" القيم الاقتصادية أو تقزيمها في حياة الشعوب ليس إلا ذرّ الغبار في العيون. فالتاريخ الإسلامي، مثله مثل أي تاريخ آخر، لم ينفصل عن فاعلية القيم الاقتصادية في الحياة الدينية.

هل بلغت الأزمة القيمية المعاصرة درجة إنتاج إنسان أعمى أخلاقيا؟ هل علينا أن نصدق من قال بوجود ظاهرة "العماء الإيطيقي"؟³⁴ في زمن أصبح الإنسان المعاصر يرى كل شيء، بله يرى أكثر مما هو مطلوب؟ الحقيقة التي نعتقد بها هي أنه ليس هناك عماء أخلاقي، بل العكس تماما حيث انتج الفكر الأخلاقي نظريات تدل على وجود "نظر أخلاقي" عميق ومتقدم ومتعدد لم يبلغه أي

³³ محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية - الدفتر الأول: أزمة القيم، مرجع سابق، ص 47.

³⁴ المرجع نفسه، ص 33.

عصر من العصور السابقة. هذا هو الفرق بين مفكر تترشي يرى اللحظة الذهبية في الماضي الذي انقضى وبين المفكر التقدمي الذي يرى أن الحاضر أكثر خبرة وحنكة من الماضي وفق منطق تراكم الخبرات ومنطق القزم الذي يرى أبعد مما يراه العملاق وهو على كتفه. إننا نعتقد أن الحاضر الأخلاقي أكثر نضجا وأوسع نظرا لأنه استطاع تجاوز نقائص الماضي القيمي سواء في جانب الممارسة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية. ألم يكن هوبز، الفيلسوف العقلاني الفذ، يقول عن حق وحكمة بأنه "لو كان علينا أن نحترم العمر [والتشديد من عندنا]، فإن الحاضر هو الأكبر سنا".³⁵ إن نضج الحاضر أمام الماضي مما يدعونا إل احترامه مسألة أخلاقية في الأساس، وقد كان باسكال يعتقد بأن القدماء أكثر شبابا من المتأخرين عنهم. لأن تراكم الخبرات يعطي الأفضلية للحاضر دوما، ولا حاضر دائم أو خالد، لأن كل حاضر سيتحول بعد لحظات إلى ماض يجب تجاوزه، لذا فإننا عندما ندافع عن الحاضر، فإننا لا ندافع عن حاضرنّا الآن، حاضرنّا نحن، بل عن الحاضر مطلقا، لأن حاضرنّا سيتحول بعد عشرات إلى ماضي قليل الخبرات إزاء حاضر جديد ثري. إن الاعتراف بقيمة الحاضر هو اقرار بتواضع الإنسان، وكلنا يقرّ بأن التواضع فضيلة أخلاقية قلّ من يتصف بها. لكن تراكم خبرات الحاضر مقارنة بالماضي، لا يعني أن الحاضر أحسن في كل الجوانب من الماضي، فللتقدم فاتورة يجب دفعها. وقد أشرنا سابقا أن مفهوم الصيرورة أثرى وأعمق وأكثر صدقية من مفهوم التقدم الخطي.

إن تطور الأخلاق لا يدل على أن هناك أزمة أخلاقية، ولو أننا دائما نبكي على أطلال الأخلاقيات القديمة والماضية، حيث كان التلميذ يحترم - يخاف معلمه، والطفل يقدر - يرتعب من

³⁵ توماس هوبز : اللفيثان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة دينا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، أبو ضبي، الطبعة الأولى، 2011، ص 673. وقد تأسس نظام مستقبل ينظر للعالم من هذا المنظار، يسمى نظام التطور الذي يقوم على افتراض قاعدي فحواه: "اللاحق في الزمن أفضل من السابق"، لكن هذا المنظور قد يستغل لتبرير أطروحات غير علمية من "النزعة الهيلينية" [المغالبة في تقدير الهلينية] المنتكرة لقيمة كل الحضارات السابقة لأنها المتأخرة زمنيا. يرجى التوسع من خلال الاطلاع على كتاب: مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 110.

جاره...الخ. إلا أن الأجيال اللاحقة ستبكي أيضا على أطلال أخلاقيتنا التي كنا نعتقد أنها منحرفة والتي تبدو لهم في نفس الوقت "جنة إيطيقية". هذا هو قانون تاريخ الأخلاق الذي يشبه قانون الموضة، فعندما نتأمل كيفية لباسنا قبل عشر سنوات مضت نبتسم سخرية من سخافتنا الهندامية.³⁶ والملاحظ أن الجميع يستشهد بأخلاقيات الماضي الطفولية والتي كنا فيها نحترم معلمينا وجيراننا، لكن الحقيقة التي لا يمكن التكرار لها أنها لم تكن مواقفنا أخلاقية على الحقيقية، والتمييز بين الاحترام والخوف من العقاب المعنوي والبدني ضرورة لا يمكن تجاهلها. إنه احترام زائف، لأن التلميذ الضحية كان يصطنع موقفا أخلاقيا أمام معلم أقرب إلى الجلاد منه إلى المربي. لذا فحينما أستمع إلى هذه الاستشهادات التي يبرهن بها الجميع على انحطاط الموقف الأخلاقي الحالي، فإني أتأسف من نسيان تلك البواعث التي لم تكن إلا استجابة شرطية لإرهاب تربوي حقيقي. لم نكن نحترم معلمينا بل كنا نخشاهم ونخشى سلطانهم الجائر الذي يمتد من القسم إلى الساحة إلى الشارع وحتى المنزل، فأى أخلاق وردية نستشهد بها للبرهنة على تأزم الأخلاق الحالية ! الأخرى أن الأزمة في تلك الأخلاق التي لم تؤسس على شرط الحرية التي إن غابت غاب الموقف الأخلاقي تماما.³⁷ فهل هناك حرية ما في أخلاقيات احترام - خوف المعلم - الجلاد. إن الاحترام موقف راشد، والطفل في سن سابقة عن الرشد. لذا فمن الصعب اثبات هذه الأطروحة الشائعة والتي تقول أن التلميذ قديما كان يحترم معلمه، الأخرى أن نقول أنه كان يرهب من معلمه !

نريد أن نضع الحدود الواضحة بين التغير الأخلاقي والأزمة الأخلاقية. ما حدث فعلا هو تغير، تغير ليس بد منه، فلم يحدث أن استقرت الأوضاع على حالها لفترة غير محدودة. حقيقة أن النماذج القيمية التقليدية تميزت بالاستقرار النسبي، مثلها مثل النماذج المعرفية، الفارق الوحيد هو أننا في زمن لم تبق النماذج مهما كانت، قيمة أو معرفية، تملك نفس القوة الاحتمالية. إن بين "زوال الدائم" أو "ديمومة الزائل" فرق بسيط جدا. لكن لم يستطيع أصحاب الفكر التريثي الصلب وعيه أو قل تقبله.

³⁶ Descartes : Discours de la méthode suivi d'extraits de la dioptrique, des météores..., éditions Garnier- Flammarion, Paris, 1966, p 45.

³⁷ Kant: critique de la raison pratique, traduit F. Picavet, Félix Alcan, Paris, 1888, p 22.

فالقراءة النقدية للنماذج الأخلاقية عبر العصور يعلم أن المسألة لا تعدو أن تكون مرتبطة بسلطة الزمن الذي قد يطول أو يقصر بالنسبة لتلك النماذج. لذا كنا قد أشرنا إلى نقص الحس التاريخي عند الدكتور الحبابي عندما يتحدث عن القيم الأخلاقية، والأرجح أنه لم يستطع التخلص من قاعدة ذكرى الماضي الأخلاقي الذهبي التي سيطرت على معظم العقول. يقول دروكايم مشخصاً هذه الظاهرة العامة: "وكذلك فإن المفكر الأخلاقي لا يستطيع التحرر من تأثير الأفكار التي نشأ فيها، نظراً لتأثره بها. بل إنه لن يصل بعد طول استدلال إلا إلى الأفكار التي أثرت فيه دون أن يشعر. وهذا ما يجعل لكل مجتمع مدرسة خاصة بها في الفلسفة الأخلاقية مرتبطة بطبعتها".³⁸ لذا فإن الدكتور الحبابي لم يفعل إلا إثبات فكرة انغرست في ذهنه بفعل التنشئة الاجتماعية وهي فكرة المسار الإنحداري الحتمي للحياة الأخلاقية أو مبدأ وجود الأخلاق الناصعة في الماضي البعيد. وما حصل للحبابي قد حصل للوسولوجي الفرنسي المقتدر إدغار مروان، الذي وضع علم الأزمات لكنه لم يُفعله عندما تحدث عن الأزمة الأخلاقية المعاصرة. في حين أنه يمكن اثبات عكس ذلك على الرغم من أن الحيز البحثي غير كاف. إن الأزمة غير موجودة في الحياة الأخلاقية هكذا بالملق، بل موجودة في طريقة تفكيرها لدى بعض الفلاسفة. ثم أن نظرية الماضي الذهبي ليست إسلامية خالصة، بل هي من أحد أهم مبادئ الفلسفة المثالية التي تأسست في حكمة هوزيود وفلسفة أفلاطون... الخ. إن الفقد يجعلنا نرى المفقود مثالي ونموذجي نحنُ إليه، هذه هي سيكولوجية الأخلاق الماضية المثالية.

ثانياً - جينالوجيا الأخلاق النقية.

يعبر إدغار موران أحسن تعبير عن عدم وجود تطور خطي بسيط ونقي في تاريخ الإنسانية بصفة كلية قائلاً أن "الكوكب يعيش أهوالاً بركانية مثلما أنه يسير في طريق النمو".³⁹ وهذا يدل على أن كل شيء يوجد مع نقيضه الأقصى، فالأخلاق تنمو في جو لا أخلاقي، مثلما المعرفة تنمو في

³⁸ Emile Durkheim: de la division du travail social, Presses universitaires de France- Quadrige, Paris, 2eme édition, 1991, p 392.

³⁹ إدغار موران: إلى أين يسير العالم ؟ مرجع سابق، ص 20.

أحوال الجهل، والخير ينبثق من برائين الشرور بمختلف أنواعه... الخ. لذا فإن تصور "النقاء والسكينة" من أكبر التصورات توهيما في الفكر. فكل شيء موجود في كل شيء مثلما كان يقول أحد الطبيعيين الإغريق المتأخرين.

من المعلوم أن عقيدة ثبات القيم وعالميتها من أشهر العقائد التي تمسك بها الفكر الإنساني واطمئن لصحتها. لكن الفكر النسابي الذي كشف عن خبايا القيم وتفاصيل نشوئها ونموها الملتوي، تنبه إلى أن كونية القيم ومطلقيتها أمر موهوم. بل أن مقولة الخير ذاته ليست إلا تعميم لأفعال جزئية ناقصة ومغرضة: "من الخطأ اعتبار القيم غايات نهائية (...). القيم ما هي إلا تعميمات ناقصة أو كاملة لبعض ضروب من الخير الملموسة".⁴⁰ وبما أن كل قيمة من القيم قد نشأت في ظروف معينة، فإنها ستتبدل وفق تبدل هذه الظروف. لذا فالخلود لا ينطبق على القيم، ولئن بدا بعضها خالد لعصور طويلة، مثل تشجيع المساعدة وتحريم القتل، فإن تفاصيل كثيرة تثبت أنها تقييمات تتبدل وفق الظروف، و"ما تمجيد قتل العدو" إلا علامة على تعرض القيم المثالية لتحويرات واقعية قاهرة من خلالها تخضع القيم العليا شكليا لمصالح المجتمع الذي ينغلق على منافعه ويجعل القيم وسائل.⁴¹ وكل القيم تقريبا عرفت استثناءات جعلتها تُغلب المصالح الوقتية النسبية على المضامين المثالية المطلقة.

سنفترض أن المصلحة الاجتماعية والاقتصادية للمفكر هي أصل اعتبار القيم ثابتة ومطلقة وأزلية ومن ثمة أبدية. ونقصد بهذه المصلحة تقوية الروابط الاجتماعية القومية على حساب الحقيقة التاريخية والعلمية. ولو أننا في عصر تجانس القيم الاقتصادية بفعل ظاهرة العولمة بمختلف أشكالها، إلا أن القيم الأخلاقية تبقى مختلفة ومحلية إلى أقصى الحدود.⁴² ولو أنه تم علمنة بعض قيم التسامح، إلا أنها في النهاية ضرب من الدبلوماسية الأخلاقية، ونقصد بهذه العبارة تبادل مجاملات أخلاقية فحسب، في حين أن كلٌ يقدر قيمه المحلية ولو أنها مشوهة. وكما قلنا سابقا فإن التأكيد على نقاء

⁴⁰ جون ديوي: الديمقراطية والتربية، مرجع سابق، ص 253.

⁴¹ Henri Bergson: les deux sources de la Morale et de la religion, librairie Félix Alcan, Paris, 11 ème édition, 1932, p p 18- 53.

⁴² جيانى فاتيمو: نحو أفول القيم ؟ ضمن كتاب: القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 37.

القيم تأكيداً ذو أصول دينية، لكن النظر إلى المسألة من وجهة نظر إنسية خالصة يؤدي إلى الاعتقاد بتعقدها. يقول مفكر التعقيد الأخلاقي الدكتور "ادغار موران" مبينا تفاصيل التعقيد وطبيعته: "إن مشكلة القيم في القرن الواحد والعشرون تأتي من التعقيد الأخلاقي. حتى يومنا هذا، كانت مسألة تأسيس القيم بمنتهى البساطة: أعطى الله شرائع للبشر من أجل عمل الخير (...). حصل تبدل مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، ولا من المجتمع، وإنما من الفرد ذاته، وفقا لنظرية الإلزام الجازم عند كانط".⁴³ فالموقف اللاهوتي، وفق منطلقاته، سينتهي حتما إلى تبسيط القيم على أساس أن الإله واحد والخير - وفق الضرورة - يكون واحدا مثل الشر تماما. لكن المنطلق الإنسي، والذي يفترض تعدد التجارب الإنسانية عبر التاريخ الصائر، فإنه سينتهي إلى أن الظاهرة الأخلاقية متعددة ومتشابكة ومتعلقة مما يجعلها أبعد الظواهر عن البساطة والاختزال المفترضين. لكن ماذا يعني تعقد الأخلاق حسب موران ؟ "تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بوجود نزاعات بين مُلزمات أخلاقية تتمتع جميعا بنفس الأهمية؛ تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بعدم اليقين النهائي فيما يتعلق بمحصلة نوايانا الأكثر صدقا، وباحترامنا للقيم".⁴⁴ وكما هو ظاهر، فإن التعقيد يدل على عدم الوضوح، على عدم النقاء أو عدم البساطة. وجمعنا قد عانى مرة واحدة على الأقل صراعا أخلاقيا حادا نظرا لتنافس قيمتين كيلاهما خير أو كلاهما شر. مما يجعلنا نعيش حالة "دوار أخلاقي" أو قل "مرض أخلاقي" نعجز فيهما كلية عن التصرف والتحرك، وأليس هذا العجز ذاته دالة على التعقيد الأخلاقي ! يتطلب مفهوم التعقيد الأخلاقي الحديث عن "الإصلاح الشخصي والتنشيط الأخلاقي" *revitalisation éthique*. ومفاده أنه لا يجب تحويل الإنسان إلى كائن كامل أو مقدس، لكن يمكن تطوير ما هو أحسن فيه أي قدرته أن يكون متضامنا ومسؤول ومنخرط في جمعية خيرية... الخ.⁴⁵ بهذا المعنى تكون الأخلاق شيئا ما نتعلمه وننميه وإحساس نغيره وفق المقتضيات والظروف، وليست ماهية ثابتة تكون بمعزل عن الواقع

⁴³ ادغار موران: أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن 21، ضمن كتاب: القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 103.

⁴⁴ ادغار موران: أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن 21، ضمن كتاب: القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 107.

⁴⁵ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): *Changeons de Vois- les leçons du coronavirus*, Op.cit, p 79.

ومستقل عنه بالكامل. مفهوم التعقيد الاخلاقي يتعالق بصورة مريحة مع مفهوم الأخلاق الصائرة، على اعتبار فرضية انعدام الماهيات العقلية والأخلاقية معا. وكل من يرفض التقدم الأخلاقي، فإنه قد خسر موقعا أو منفعة أو رمزا ما.⁴⁶ وبالتالي تتحول الهوية الأخلاقية إلى ايدولوجيا الحزب المحافظ المنتفع من الوضعية الراهنة والساكنة. مما يجعله يتحسس من الواقع الأخلاقي ويصفه بالإنحرافية والتأزم والشذوذ. لكن الواقعية الحقيقية، التي هي نفسها فلسفة الصيرورة الأخلاقية، تعترف بأن هناك علاقة جدلية بين الموجود والمأمول، بين الواقع والممكن، وأن الاستمرار على نفس المنوال متعذر تاريخيا ومنطقيا. والواقعية الحقيقية أو قل "الواقعية الواقعية" هي التي تقترح أفكار تظهر أنها يوتوبية بالنسبة للواقعيين الرسميين، لكنها قابلة للتحقق التاريخي.⁴⁷ هي التي تُعلم أن المُستبعد اليوم ممكن غدا أو بعد غد، وأن الأكثر واقعية هو وقوع غير المتوقع في الواقع الحقيقي.

ثالثا - أفول الأخلاق الإنتمارية: أو المعنى الجديد للأمر الأخلاقي.

الأكيد أن دعاة تأزم الأخلاق المعاصرة، يستندون لتأكيد أطروحتهم القائلة بأننا نعيش أزمة أخلاقية حادة لم تحصل إطلاقا في تاريخ الإنسانية، على ظاهرة "أفول الواجب" في الواقع الغربي على وجه الخصوص. ويقارن هذا الأفول بأساس الأخلاق التقليدية القائم على مبدأ الواجب والإلزام، ونحن نعلم أن الكثير من الفلاسفة، باختلاف مذاهبهم قد ربطوا بين الأخلاقية والأمرية.⁴⁸ بحيث أن

⁴⁶ سام هاريس: المشهد الأخلاقي - كيف سيحسم العلم سؤال القيم الإنسانية، مرجع سابق، ص 125.

⁴⁷ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Op.cit, p 82.

⁴⁸ سنذكر مجموعة من الأمثلة التي ينتمي أصحابها إلى مذاهب أخلاقية متنافرة جدا:

- كانط: نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966، ص 65. يقول معبرا عن أساس الأمرية في الأخلاق: "يكون القانون الأخلاقي ملزما، بالنسبة للكائنات العقلانية، ملزما يأمر يقينيا، وذلك بسبب كون القانون غير مشروط وتكون علاقة إرادة كهذه بهذا القانون هي الاعتماد أو التبعية التي تتخذ اسم الالتزام (...). يدعى الواجب". ومن المعروف أن مقولة الواجب أساسية في مذهب كانط على الرغم من تركيزه على الحرية كأساس للأخلاق. ولن ندخل في هذا التناقض الظاهر، لأنه يحتاج إلى حيز أطول لفكه.
- دوركايم: علم اجتماع وفلسفة، ترجمة حسن أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1966، ص 69. يقول "الفعل الأخلاقي [قائم على] الواجب والخير".

الخنوع للأوامر، سواء إلهية أو سلطانية أو عشيرية أو ذاتية، هو مقياس وجود الأخلاقية. وفي حالة غياب الأمر وبزوع الحرية الفردية فإن كل شيء مباح، وهذا هو الحد الذي يعلن نهاية الأخلاق وبداية الهمجية. يقول دويستوفسكي "إذا مات الإله، فكل شيء مباح" والإله هنا هو صورة الواجب والإلزام. لذا فإن الكثير يصف الأزمنة المعاصرة بالعدمية والإباحية نظرا لاعتقادهم بانعدام المعنى الأخلاقي وأقول الممنوعات بمختلف أنواعها وذيوع مبدأ "منع المنع" أو "تحرير التحريم" أو "حضر الحضر" على حد تعبير ليبوفيتسكي الذي لاحظ أن شعارات أحداث ماي 68 قد نطقت بهذه العبارة.⁴⁹ وفي هذا الشأن تقول الأستاذة جاكلين روس [في مختصرها التعليمي تحت عنوان: la pensée éthique contemporaine] في السياق التهويلي الذي انتقدناه سابقا: "عصرنا هو عصر افلاس المعنى والفراغ الأخلاقي النظري الذي يدل على زوال المرجعيات التقليدية (...). أزمة الأسس في العلم والفلسفة والحقوق تمس الأخلاق النظرية كذلك. بل إن أسس الأخلاق النظرية والأخلاق قد زالت".⁵⁰ لكننا نلح على القول أن التغير شيء والزوال أو الأفول شيء آخر. إن عدم التركيز على التفاصيل الصغيرة هو الخطأ الذي يقع فيه الكثير من الفلاسفة. التغير هو ما حدث في الحياة الأخلاقية المعاصرة لا غير. ولا يمكن أن نفتتح بزوال الأسس في الأخلاق، بل ما حدث هو تغير وتعدد الأسس. لا يمكن تصور زوال الأساس، لأن في هذا القول تناقض، ولا يمكن تصور بنية ذهنية مهما كانت، نظرية أو أخلاقية، بلا أساس. إن غياب الأسس يفترض أساس جديد حتما، وهذا ما نقصده بالتناقض أعلاه.

ومن المهم، بالنسبة لنا، أن نعترف بظاهرة انتقال الأخلاق - الغربية خاصة - من الخاصية الأمرية إلى الخاصية اللا أمرية. مما سمح للبعض من علماء الاجتماع النابهين بالكشف عن ظاهرة "أفول الواجب" وهو عنوان أحد كتب "جيل ليبوفيتسكي". والذي درس ببصيرة علمية دقيقة ظاهرة

⁴⁹ جيل ليبوفيتسكي: مملكة الموضة زوال المتجدد - الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة دينا مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017، ص 282.

⁵⁰ جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 13.

الفردانية الحداثية والمابعد حداثية، حيث قرر أن الأزمنة التي وصفت بالمابعد حداثية تعيش ثورة فردانية ثانية بعد الثورة الفردانية الحداثية والتي كانت عنوانا بارزا لها.⁵¹ وتصف المحللة النفسانية الفرنسية "جوليا كريستيفا" الوضع الجديد على الشكل التالي: "لم يعد من الممكن للثقافة الحديثة أن تكون ثقافة تحريم (...) التساهل في تحريم الممنوع الأخلاقي، والديني والسياسي. (وهم السلطة وأزمة القيم). طبيعي أن هناك دائما بعض المحرمات التي لا يزال من الصعب انتهاكها".⁵² وقد استعملنا هذا النص - عن قصد - من أجل تحديد مقولة "أفول الواجب" التي نعتبرها قوله تقول أكثر من اللازم. بل فيها من التسامح المعرفي أكثر من الواقع، فهي توصيف تضخيمي لظاهرة موجود فعلا، وقد اعتاد علماء الاجتماع وحتى البيولوجيين والإيكولوجيين سلوك نفس الفعل: صيحة ضيق مفرطة للتنبيه على ظاهرة تبدو لهم جديدة وخطيرة. فهل فعلا أن الواجب قد أفل؟⁵³ من أجل ذلك وجب علينا استعراض مختصر لنظرية ليبوفتسكي. مع الإشارة إلى نظرية طريفة - نوافق عليها كلية - وهي آخر نظريات الدكتور طه عبد الرحمن حول ضرورة نقل الفقه الإسلامي من الأمر إلى الائتمان، أي من الإلزامية الفوقية القسرية إلى الإلزامية الأفقية التربوية. وعندما نقول فقه فإننا نقول بلغة أقل قانونية وتشريعية الأخلاق. لأن الفقه الإسلامي هو الذي يحدد الأطر النظرية والقانونية للفعل الأخلاقي.

يمكن الحديث عن انتهاء صلاحية الأخلاق التقليدية في عصر عرف تحولات كبيرة. ولئن كانت الأخلاق السابقة قائمة على أساس الواجب الملزم لكل فرد، فإن البحث عن أساس جديد، غير الواجب

⁵¹ جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 7.

⁵² جوليا كريستيفا: أمراض النفس الجديدة، ضمن كتاب القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 455.

⁵³ لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، 2002، ص 101. ويعتبر فيري من الرافضين لنظرية "أفول الواجب" التي نظر لها Gilles Lipovetsky، حيث يقول: "إنني أضل مقتنعا بأننا لا نعيش اليوم عهد "ما بعد الواجب". لكن سنرى لاحقا أدناه أنه يقدم أمثلة تدل على رفضه للواجب بالمفهوم التقليدي.

الإلزامي أصبح حتمية لا مفر منها.⁵⁴ ولكن كيف يمكن تصور أخلاق بلا إلزام ؟ أليس هذا نقض ذاتي لمدلول الأخلاق ! كيف يمكن أن نكون خيريين دون الشعور بضرورة وحتمية هذا الفعل ؟ هل يجب أن نشحن كلمة الواجب بمدلولات جديدة لم يتعارف عليها الفكر الأخلاقي التقليدي ؟ الحقيقة أن مبدأ الواجب التقليدي يتوجه لخدمة المثالية الشمولية على حساب الفردانية، هو تضحية بالفردية والتفردية على حساب الجمعية والكلية، لأن خضوع الفرد العيني للواجب الأخلاقي يدل على تبعية الفردي الجزئي الفاني للجمعي الكلي الخالد. أي أن مبدأ الواجب قائم على مسلمة ضمنية وهي الحفاظ على شعلة المبادئ الخالدة من خلال وقود الفردية. لا قيمة للفرد العيني في ظل شمولية المبادئ الأخلاقية الكبرى. نحن في خدمة الأخلاق وليس الأخلاق في خدمتنا: هذا هو المبدأ الضمني المستور للأخلاقيات التقليدية. وهذا هو ملخص أطروحة "جيل ليبوفتسكي G. Lipovetsky: عهد ما وراء الواجب، في مجتمع ما بعد أخلاق، مجتمع أخلاق الحد الأدنى، لدى مغيب الواجب. يقول [في أفول الواجب، قالمار، ص 215]: "إن مبدأ المسؤولية يبدو على أنه عين روح ثقافة ما بعد الأخلاقية. فإذا امتنع فصل نداءات المسؤولية عن تقديم فكرة الإلزام الأخلاقي كانت سمة هذه النداءات المميزة هي أنها لن تدعو في أي مكان إلى تضحية الذات على مذبح مثل عليا رفيعة".⁵⁵ لذا فإن فكرة أفول الواجب هي حلقة جديدة من حلقات لا تنتهي من الصراع الأبدي بين الفرد والمجتمع، بين الزائل والدائم. وهي تعبير أخلاقي عن فكرة هابرماس الفلسفية أو قل الأنطولوجية حول الانتقال من عصر الميتافيزيقا إلى عصر ما بعد الميتافيزيقا postmétaphysique من خلال نقد المثالية التي احتضنت

⁵⁴ جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

⁵⁵ المرجع نفسه، ص 41. ويقول ليبوفتسكي في نهاية كتاب "عصر الفراغ" على شكل تنذير كتبته سنة 1993 (مع العلم أن الكتاب قد نشره سنة 1983 أي بعد عشرة سنوات من طبعه)، رابطا بين خصائص الحداثة الفائقة وبنية الأخلاقيات الجديدة؛ بأنه "ليس هناك تناقض بين ازدهار الفردانية والتطلعات الأخلاقية الجديدة، ما دام الأمر يتعلق بأخلاقيات متساهلة، ليس فيها واجب ولا عقاب، وتتكيف مع سطوة الأنا. وبذلك فإن برامج التصديق على القنوات التلفزية لا تعيد إحياء روح الواجب الذي يعصر القلب، وإنما تعبر عن أخلاقيات عاطفية مؤقتة ولا تحتاج إلى بذل مجهود". يمكن العودة لـ

جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ- الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 238.

الكلي واليهويّ والخالد والمستقل.⁵⁶ والمسألة التي تجعل مبدأ الواجب الأخلاقي ساقطاً نحو الغروب، حسب ليبوفتسكي، هو نمو المجتمعات الديمقراطية. ومن الواضح أن الديمقراطية الإنسانية لم تبلغ درجة من النمو والازدهار مثلما بلغته في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. سواء من حيث نمو تقنيات التمثيل السلطوي ونمو الحريات واتساع سيادة الشعب... الخ. أو من حيث الإشادة بنموذجية النظام الديمقراطي، إذ أصبح مدح الديمقراطية بديهية سياسية حتى من طرف الملوك. ونموذجية السياسات الديمقراطية لا يدل إلا على اتساع مجال الحريات وتحرر ضمائر المواطنين من كل الإلزاميات التقليدية: تجاه الإله، تجاه الملك، تجاه الأعراف، تجاه الأسرة... الخ. إن المدلول الحقيقي للديمقراطية بما هي حاكمية إنسية هو مقابلة الحاكمية الإلهية، أي أن حكم الشعب هو ما يقابل حكم الإله أو الملك الذي يمثل الإله فيما يسمى بالتفويض الإلهي.⁵⁷ وازدهار الديمقراطية يدل على تخفيف ثقل الواجبات في أعماق معانيها، تدل على تغليب الفردية على ضغوطات الجمعية. لذا فإن المجتمعات الديمقراطية أو قل المجتمعات ما بعد - الملكية أو الديكتاتورية داخلية بالضرورة في نموذج حياة ما بعد - أمري، أي ما بعد واجبي.⁵⁸ حتى أن العنوان الفرعي لكتاب لبوفتسكي أقول الواجب le crépuscule du Devoir 1992 هو: "أخلاق غير مؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة" l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques - . وعلى هذا الأساس، فيمكن الحديث عن مرحلتين من تطور الأخلاق حسب ليبوفيتسكي:

- 1- أخلاق الحداثة: أسست الأخلاق مستقلة عن الدين. (أخلاق علمانية) حتى 1950:
- الانعتاق من الدين، إرساء حقوق الفرد والاستقلال الذاتي، الواجب العلماني محل الواجب الديني تجاه الخالق.

⁵⁶ Jürgen Habermas : la pensée post métaphysique – Essais philosophique, traduit par Rainer Rochitz, Armond Colin, Paris, 1993, p 47.

⁵⁷ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994، ص 82.

⁵⁸ جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 104.

2-مرحلة الحادثة الزائدة [يجب التنبيه إلى أن لبيوفتسكي يميز بين ما بعد الحادثة والحادثة الزائدة، هذه الأخيرة مرحلة جديدة لما بعد الحادثة]: مرحلة ما بعد الواجب، تفكيك الواجب ذاته، ومن علاماتها: حب الذات، السعادة الفردية، الحقوق الخاصة. أخلاق الحدود الدنيا *éthique minimal*: أولوية احترام الإنسان، تنمية الأخلاق الذكية في المؤسسات وعلاقتها بالبيئة، الصرامة في مبادئ حقوق الإنسان الأساسية.⁵⁹ والتفرد كتعبير عن الأصالة الذاتية في مقابلة المجتمع.⁶⁰

ولأن الواجب مؤلم من خلال الضغط على الذات حد التضحية بها في الكثير من المواقف، فإن أخلاق الحدود الدنيا أو الأخلاق الأصغرية تمثل أخلاق عدم إيلاء الذات من خلال التخفيف من ثقل الواجب تجاه القيم الكبرى. ف "الأخلاق النظرية اللامؤلمة تقع على بون آلاف الأذرع عن الواجب الصعب والشاق: لقد سقطت الديمقراطيات فيما وراء الواجب، وانتظمت، ليس "دون إيمان ولا قانون"، بل بحسب أخلاق نظرية ضعيفة أصغرية، دون "التزام ولا جزاء (...)" فالأخلاق المختارة لا تأمر بأية تضحية عظيمة، بأي انتزاع من الذات لا إعادة مطلقا لتأليف واجب بطولي بل مصالحة القلب واليد. [أقول الواجب، قالمار، ص 14-15] (...) إن أخلاق عصرنا تستهدف في الغالب النظر الأصغري واللامؤلم".⁶¹ إذن يمكن اختصار نظرية أخلاق أفل الواجب بأنها أخلاق غير مؤلمة،⁶² أي لا تزج الضمير الفردي الذي نشأ في الديمقراطية ونمذجة حقوق الإنسان والحرية والذاتية. وقد كان الفيلسوف لوك فيري يرى في الموت من أجل الوطن مثلاً تقاهة أخلاقية، بعدما كانت سابقاً إلزاماً مقدساً تجاه

⁵⁹ الزواوي بغورة: الفكر الأخلاقي لما بعد الحادثة - الفلسفة الفرنسية نموذجاً، مجلة عالم الفكر، أكتوبر - ديسمبر 2012، ص 100-101.

⁶⁰ جيل لبيوفيتسكي: تنويع الأصالة، ترجمة محمد بن الطيب وعادل النجلاوي، دار أدب للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2022، ص 477.

⁶¹ جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 105.

⁶² المرجع نفسه، ص 134.

الأمة والله معا. يقول: "لا مجال، بعد الآن، للموت من أجل الوطن والزهرة على البندقية والابتسامة على الشفاه".⁶³ هنا نلاحظ كيف انتقل مضمون الواجب بين الأخلاق التقليدية أي أخلاق الحداثة والأخلاق الجديدة أو أخلاق الحداثة الفائقة انتقالا جذريا. كل الإلزاميات التقليدية انتقلت من المجرّد إلى الشخص.

الحقيقة أن التفكير في حقيقة نظرية "أفول الواجب" ينتهي إلى صعوبة نظرية حادة: أوليس الخروج من الواجب يكون تحت شعور الواجب ذاته. إن طرد الواجب لا يكون إلا بواجب آخر ! مما يفضي إلى امتناع ظاهرة غياب الواجب: فعندما يغيب الواجب فإن ذلك تحت تأثير واجب آخر، لذا فلن يغيب الواجب اطلاقا. وبالفعل فإن التشكيك في نظرية غروب الواجب قد طرح من طرف العديد مؤرخي الأخلاق مثل لوك فيري، لذا تقول جاكليين روس معبرة عن هذا التشكيك: "هل أتى عهد "ما بعد الواجب" أم أن الأخلاق النظرية هي الباقية، صخرة لا تتزعزع من المطلب الإنساني ؟"⁶⁴ كما أن الغروب لا يدل إلا على الشروق المنتظر أو الجديد: غروب معنى تقليدي للواجب وشروق معنى جديد جزئيا. لذا فلا يجب فهم الأفول فهما سلبيا، بل كل أفول ونهاية ليسا إلا شروع وبداية، بل ليس هناك فراغ محسوس بينهما. يقول فيلسوف ما بعد الحداثة والنائب البرلماني الأوربي "جيانى فاتيمو" معبرا عن هذه اللحظة الخفية: "أفول لا تعني فقط انحدار الشمس ساعة المغيب، وإنما أيضا التماعة الضوء التي تؤذن بالشروق".⁶⁵ لذا فإن أفول الواجب التقليدي يتلوه مباشرة، بل ربما قبل أفوله بقليل، بزوغ نوع جديد من الواجب من حيث هيكلته أو صورته أولا ومن حيث مضامينه أو مادته ثانيا. وقد خصص الفيلسوف الألماني المعاصر أكسل هونيث دراسة مهمة خصصها لمشكلة الحرية عموما

⁶³ لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، مرجع سابق، ص 104. ويضيف في الصفحة 109: "إن الحب الذي كان مخصصا في الماضي للألوهية أو لكيانات متعالية على البشر مثل الوطن والثورة قد تأسن". وهذا القول يكاد يتطابق مع بعض استنتاجات ليوبوفيتسكي الذي يقول في آخر فقرة من كتابه حول ما بعد الحداثة: "كيفما كانت حال الأخلاق، فقد ماتت ثقافة التضحية، ولم نجد أنفسنا في واجب العيش من أجل شيء آخر من غير ذواتنا". يُطلب العودة إلى: جيل ليوبوفيتسكي: عصر الفراغ- الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 238.

⁶⁴ جاكليين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 50.

⁶⁵ جيانى فاتيمو: نحو أفول القيم ؟ ضمن كتاب: القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 36.

والحرية الأخلاقية على وجه التخصيص؛ فيها شخص مثلما شخص وليام جيمس وأخوه الروائي هنري جيمس Henry James الظاهرة المرضية المرتبطة بالحرية الأخلاقية. إذ يمكن أن تطبق الحرية الأخلاقية تطبيقاً مرضياً أي غير سويّ، وعلى الرغم من أن الحرية هي عماد الأخلاقية مثلما أقر بذلك كانط وغيره، إلا أن التعسف في استخدام الاستقلالية يضيف إلى تشوه أخلاقي. "الشخصية المستقلة أخلاقياً- والتي تتمظهر في الإنسان الذي يعتقد بأفول الواجب- لا يجب أن تتسّى طبيعة علاقاتها مع مختلف الجهات الأخرى، لذا يجب أن تتساءل عما سيكون صحيح فعله أخلاقياً وليس باعتبارها كائناً مفصّلاً من كل رابط"،⁶⁶ سواء كان رحماً أو وظيفياً أو اجتماعياً بالمعنى الأشمل. وعلى الرغم من أن التأكيد على ثباتية الأخلاقية أمر تجاوز الزمن، ولم يعد في الإمكان التنظير لفلسفة أخلاقية واحدة ومغلقة وناجزة مثلما تروم المرجعيات الدينية تحقيقه،⁶⁷ إلا أن هناك عنصر ماهوي في أي أخلاقية وهو الارتباط بالغيرية مما يستلزم عدم قبول وجود حرية أخلاقية مطلقة، لأن هذا التأكيد هو انحراف للحرية نحو ما نسميه بالمرض الأخلاقي *pathologie morale* أو قل مرضية الحرية الأخلاقية. لذا فالأخلاقية تكون واقعية بتحديد الحرية الأخلاقية،⁶⁸ وما عدا ذلك، وفي أي اتجاه اثباتي أو إلغائي للحرية، تكون الأخلاقية مثالية لا تستجيب لمتطلبات الواقع.

في تقديرنا أن كتاب جيل ليوفيتسكي الموسوم بأفول الواجب المنشور سنة 1992، هو أحسن مؤلف عبّر حقيقة ومن خلال احصاءات دقيقة عن الظاهرة التي نسميها "الأخلاق الصائرة". فهو لم يتحدث عن أزمة أخلاقية بلهجة عدمية وولولة الفقد العزيز للقيم مثلما فعل البعض من الفلاسفة، بل قام بتوصيف التحولات التفصيلية في مفهوم الخير وكيفية تجسده وعلاقة الديمقراطية بالأخلاق... الخ. فضيلة هذا الكتاب أنه قام بإحصاء التحولات الأخلاقية. ومفهوم التحول متجانس كلية مع مفهوم

⁶⁶ Axel Honneth: le droit de la liberté- Esquisse d'une éthicité démocratique, traduit Frédéric Joly et Pierre Rusch, édition Gallimard, Paris, 2015, p 181.

⁶⁷ وليام جيمس: فلسفة الأخلاق والحياة الخلقية، ضمن كتاب إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 106.

⁶⁸ Axel Honneth: le droit de la liberté- Esquisse d'une éthicité démocratique, Op.cit, p 177.

الصيرورة، لأن هناك مكاسب أخلاقية مثلما أن هناك اخفاقات قيمية مقارنة بالأخلاقيات الكلاسيكية. ولئن كنا قد انتقدنا إدغار موران سابقا على تأكيده القطعي على وجود أزمة أخلاقية، إلا أننا ننشئ عليه عندما يتحدث عن تحول أخلاقي.⁶⁹ لأن مفهوم التحول يستند إلى منطق الواقع وليس إلى منطق العقل الخالص، التحول مفهوم أكثر ملائمة من مفهوم الثورة الأخلاقية أو الأزمة الأخلاقية، لأن بنيته نسبية واتصالية وليست مطلقة وانفصالية. مفهوم التحول ذاته مقتبس من العلوم الطبيعية والحيوية، مما يجعله مفهوما تجريبيا بعيد عن التنظيرات الفلسفية أو العواطف الأدبية. و"لفهم مفهوم التحول يجب النظر إلى ما يحدث في الشرنقة: انحلال ذاتي وخلق ذاتي (...). كل واحد منا عرف التحول من خلال البويضة".⁷⁰ فنحن ككيانات فردية عبرنا العشرات من التحولات البيولوجية، مما يعني أننا أيضا عرضة للتحولات الأخلاقية. وقد كنا سابقا نلج على ضرورة تطبيع الأخلاق أي النظر إليها مثل الظواهر الطبيعية. ونظرية الأخلاق الصائرة هي التعبير عن الدعوة إلى تطبيع الأخلاق، فالطبيعة والمجتمع الطبيعي صائران بلا نهاية.

نعود الآن لنظرية الدكتور طه عبد الرحمن التي انتهت من صياغتها عام (2017) من أجل استخراج العناصر التي تساعدنا في تصور واضح لأخلاق لا أمرية في مجال الأخلاق الفقهية الإسلامية. ومن الملاحظ أنه قد افتتح آخر مؤلفاته (دين الحياء في ثلاثة أجزاء تفوق الألف صفحة) بتحديد مفهوم الإنسان المعاصر، وفي هذا الفتح دخول حقيقي لأحد الفلاسفة العرب - أي طه عبد الرحمن - لهم الإنسان دون تحديد، فهو مفهوم بمشكلة الإنسان ككل وعوراته أو سوءاته المختلفة، بل انشغل بهم العالم بأسره. وكان قد انتهى إلى هذا الهم في مؤلفه القوي "شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق" (2016) مستفهما: "السؤال الذي طالما أرقنا همه، وهو: كيف نواري سوءة العالم الكبرى ؟"⁷¹ لينطلق من جديد في بحث خصائص الإنسان المعاصر كتصور تشكل

⁶⁹ Edgar Morin: la Méthode- tome 6: éthique, éditions Seuil, Paris, 2008, p 202.

⁷⁰ Op.cit, p 204.

⁷¹ طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 549.

وأصبح واضحاً جداً. وكما هو واضح في العنوان الفرعي للكتاب، فإن المشكلة مرتبطة بظاهرة "الخروج عن الأخلاق" في الحضارة الغربية المعاصرة. ولئن كنا لا نعتقد بواقعية هذا التشخيص بصورة كاملة مثلما لا نعتقد بحقيقة نظرية "أقول الواجب" بالشكل الإطلاقي، فإن الدكتور طه عبد الرحمن يتحدث عن "الخروج عن الأخلاق الدينية أو أخلاق الفطرة" كسبب من أسباب سوءة الإنسان المعاصر. لهذا فيمكن تصنيفه مع الفلاسفة الذين أطلقوا صيحة الأزمة الأخلاقية الحادة. والحقيقة أن قراءة أعمال كل من محمد عزيز الحبابي وطه عبد الرحمن يكشف عن التقاطعات المهمة في النظرة للوجود والتاريخ، إن طه استأنف بعض النظرات التي طرحها الحبابي في نسق أكثر منطقية.

أول ما أشار إليه الدكتور طه عبد الرحمن بعد تحديد مفهوم الإنسان المعاصر والفرق بين نظريته في الميثاق ونظرية العقد الاجتماعي الأكثر ذيوفاً من بين كل النظريات السياسية، هو تقسيم الفقه إلى قسمين:

1- الفقه الائتماري: التكليف = ظاهر الأحكام الشرعية. موضوعه استنباط الأحكام الشرعية.
= العمل بالظاهر القانوني.

2- الفقه الائتماني: الأمانة = القيم الأخلاقية التي هي في ضمن هذه الأحكام الشرعية.
موضوعه استخراج الأحكام الأخلاقية = العمل بالباطن الأخلاقي. = مهمة المربي.⁷²

وكما هو ظاهر، فإن الفقه الذي ساد كل تاريخ الحضارة الإسلامية لم يخرج عن طابعه الأمري، أي أنه يستصدر القوانين الشرعية ويأمر بتنفيذها حرفياً دون أي مجال للمناقشة ما عدا تكييف النوازل مع ظروف المكان والزمان. أي أن هناك طرفين متقابلين: الشارع الأمر والعبد المأمور. لذا كان اسم هذا الفقه هو "الائتماري" لأن روحه أمرية خالصة مما يجعلها آلية لا تعكس الإرادة والقناعات الفردية. في حين أن الفقه الجديد الذي يقترحه لا يحمل طرفي الأمر والمأمور، بل هو مؤسس على الشعور

⁷² طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 21-23.

بالأمانة ذات المضمون الأخلاقي في أحكام الشريعة الإسلامية. لذا فروحه تربوية وليس أمرية. مما يجعله ينفذ للباطن الأخلاقي للإنسان. إن الفرق بين الفقهاء كالفريق بين من يأمر ويذهب لامباليا وبين من يكشف عن حقيقة التشريعات ويعلمها بالتدريج ولا يذهب حتى حصول الاقتناع بها من خلال كشف مضامينها الأخلاقية العملية العميقة في ذات الإنسان.

ولو طرحنا سؤال على الدكتور طه قائلين: لماذا عمدت تقسيم الفقه قسمين ؟ أي لماذا تقسيم الفقه بالذات ؟ وليس علما آخر من علوم الدين عند المسلمين ؟ لكان جوابه كالتالي: إن الفقه هو العلم العملي الذي يميز الهوية الإسلامية. والعمل في النهاية لا يدل إلا على الأخلاق، لذا كان همه أخلاقي في الدرجة الأولى، ومن مس الفقه بالتفكير فإنه مس بالضرورة الأخلاق. إنه يستهدف "تفكير الأخلاق" أو قل "النظر في الأخلاق" هذه الأخلاق التي لا تتفصل عن الأسماء الحسنى، حتى أن كلمة الاسم تدل على السمو، والقيمة هي ما يسمو بالإنسان لأعلى الدرجات الإنسانية.⁷³ إن أسماء الله أخلاقٌ والتخلق يكون بهذه الأسماء. ولئن كانت أخلاق الإنسان المعاصر قد ماتت، بل أن هذا الإنسان ذاته ميت القلب، فإن الطريق إلى إحياء هذا القلب الميت، وهذه الأخلاق المأزومة حد الانهيار لا يكمن في الفقه الأمري، أي الفقه التقليدي، لأنه عاجز عن مخاطبة إنسان تشبع بالعقل والحرية وقيم الحداثة. لذا قرر الدكتور طه بأن "منهج الإكراه المبني على الأوامر القاهرة، والذي يتبعه الفقيه الإئتماري لا ينفع في إحياء الإنسان المعاصر".⁷⁴ وهنا نفهم جيدا ظاهرة أقول الأمر، أو قل

⁷³ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماري، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماري، مرجع سابق، ص 27-275.

⁷⁴ المرجع نفسه، ص 30.

ولئن سمحنا لأنفسنا أن نعمم انطلاقا من ملاحظات فردية خاصة، فيمكن أن نستنتج أن الإنسان المعاصر لا يحتمل الأمر، بل حتى الأمر اللطيف أو الأمر في صيغة طلب. وقد حدث أن رأيت في يوم الجمعة بالمسجد الحادثة التالية: دخل مصلي وجلس في رواق مخصص للمشى، وهذا يعيق فعلا عملية دخول وخروج المصلين. فقام قِيم المسجد المكلف بتنظيم المصلين، وطلب منه الجلوس في المكان المخصص للصلاة، لكن رد فعل المصلي كان قويا عندما أخذ حذاؤه وخرج من المسجد تماما. أنظر كيف أن الإنسان يرفض الأمر أو الطلب حتى في بيوت الله، التي ترمز للطاعة والعابدية... الخ. لا يحتمل هذا الإنسان أن يُراقب ويؤمر، حتى لو كان الأمر متعلقا بمسألة تنظيمية سطحية، فما بالك لو كان الأمر متعلقا بقضية عميقة تمس المبادئ الأخلاقية ! إن هذا المثال يدل فعلا

أقول الواجب الذي يطلب من الفرد التنازل عن ذاته لصالح أوامر فوقية، إن الإنسان المعاصر لا يقبل ألم الضغط على إرادته الحرة واستقلاله المكتسب منذ قرون الحداثة الأربعة الأولى. وعلى الرغم من كل هذه المكاسب في العالم الغربي، فإن حال العالم الإسلامي لم يتغير حيث سيطر التفكير الإلزامي: "النظر الإئتماري قد يسيطر على العالم الإسلامي عموماً؛ ولم يبلغ منهم فئة مبلغ "الفقهاء" ممارسة لهذا النظر الإئتماري (...). الفقه عبارة عن النموذج الأمثل للنظر الإئتماري".⁷⁵ لكن المسألة ذات الأهمية القصوى تتمثل في كيفية سحب الفقه من "الأمر" إلى "الأمانة"؟ وكيف نجعل المسلم خاصةً يتعامل مع الأمر الفقهي الظاهر تعاملًا أخلاقياً باطنياً؟ هل الأمر الفقهي موجه لذاته؟ الحقيقة خلاف ذلك في تصور الفقه الجديد، لأن كل أمر فقهي ما يحتوى على قيمة أخلاقية ما مرتبطة باسم إلهي ما. لذا فلا يجب النظر إلى الأمر مجرداً، بل من اللازم ربطه بالقيمة الأخلاقية المستمدة من أسماء الله الحسنى.⁷⁶ هكذا يجب التعامل مع الأمر في الفقه الجديد (أي الإئتماري) حيث لا يجب اعتباره أصلاً له بل شرطاً فقط لأن ليس كل الأفعال الأخلاقية نتيجة حتمية للأوامر، فالوقائع تثبت أن الكثير من الأفعال الخلقية ننجزها طواعية بلا أدنى أمر. يقول طه شارحاً الوضع بين ما شاع في الأفهام وحقيقة الوضعية بين الأخلاقية والآمرية: "استقر في الأذهان أن الآمرية (الإلهية والإنسانية) هي أصل الأخلاق (...). لكن الآمرية شرط في الأخلاق وليست أصلاً لها. لأن وصف الآمرية بكونها أصل الأخلاق يوجب وجود الأخلاق حيثما وجدت، وهذا غير صحيح".⁷⁷ فلو أخذنا مثلاً قيمة "الحياء" التي هي أم الفضائل الإسلامية، فسوف نجد أنها مأخوذة من أحد أسماء الله الحسنى وهو "الحي". والمسألة التي تدين الفقه التقليدي أنه لم يهتم بهذه القيمة التي تستحق أن يؤسس

على أن الواجب الذي هو الوجه الآخر للأمر، أصبح قضية غير محتملة إطلاقاً. مما يسمح القول بتحول في قيمة الواجب والانزعاج من الأمر كظواهر أخلاقية بدأت تبرز عند الإنسان المعاصر.

⁷⁵ المرجع نفسه، ص 82-83.

⁷⁶ المرجع نفسه، ص 112.

⁷⁷ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماري، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماري، مرجع سابق، ص 166-167.

لها علم تحت اسم "علم الحياء" نظرا لاهتمامه بالأمر فقط مع العلم بأن قيمة الحياء لا تتقيد بأمر.⁷⁸ وينتهي الدكتور طه بسؤال يَعِدُ ببحثه في الجزء الثاني من دين الحياء قائلاً: "السؤال الكبير الذي سوف تشغلنا الإجابة عنه في الكتاب الثاني: كيف يكون الحياء الوسيلة الأخلاقية التي يتوصل بها إلى إحياء الإنسان المعاصر بعد موته، مخرجة إياه من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان، كما يتوصل بها إلى حفظ الإنسان الحي من أن يموت، مثبتة إياه في حالة الائتمان؟"⁷⁹ هذا السؤال يحمل فرضية الموت الأخلاقي للإنسان المعاصر، لذا فالتحدي الأكبر هو في إحيائه من خلال قيمة الحياء التي تولد الحياة الحقيقية. وبما أن الإنسان المعاصر (الميت أخلاقياً) "لا يكره شيئاً كراهيته أن يأمره أحد أو ينهاه"،⁸⁰ فإن الفقه الأمري لا يجدي نفعا في إحياء أخلاقه الميتة مما يدل على ضرورة تعليمه وتربيته بالفقه الائتماني الذي يؤسس طريقته على أسس بيداغوجية إقناعية تأخذ باليد درجة فوق درجة لحد الاقتناع الإرادي بدل الضغط القسري.⁸¹ أما الجواب الذي يقدمه الفقيه الائتماني فهو التالي: "إخراج الإنسان المعاصر من حال الخيانة إلى حال الأمانة يوجب مقاومة ظاهرة التجسس التي هي من أشنع التحديات الأخلاقية التي تتعرض لها الانسانية؛ وقد حددناها بخصائص خمسة: الغلو في المراقبة، والنفوذ إلى باطن الأشياء، والنفوذ إلى الحياة الخاصة، وطلب الاحاطة بكل شيء، والرغبة في التحكم في كل شيء".⁸² لذا فقد عُدَّ التجسس منافسة إنسانية حقيقية للصفات الإلهية المعلومة مثل السميع والمحيط والعليم... الخ. بل أن مشروع الحداثة في بدايته قد تأسس على استبدال الإله بالإنسان: أي تأليه الإنسان وأنسنة الإله. وكل الفلاسفة تقريباً ابتداء من ديكارت وانتهاء بنيتشه قد

⁷⁸ المرجع نفسه، ص 205.

⁷⁹ المرجع نفسه، ص 235.

⁸⁰ المرجع نفسه، ص 249.

⁸¹ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 224-248. تعرض هذه الصفحات حديث مطول حول طريقة المربي في استدراج المتجسس للتوبة عن اعتقاداته الخاطئة.

⁸² المرجع نفسه، ص 220.

عملوا على كشف قدرات الإنسان المهدورة من طرف الفكر الديني الأوسطي، لذا كانوا إنسيين حدائين في مقابل الإلهيين الأوسطيين.

قد يعتقد معتقد بأن نظرية الدكتور طه عبد الرحمن القائلة بضرورة الانتقال من فقه الأمر إلى فقه الأمانة، أو قل من الأخلاق الأمرية إلى الأخلاق الإئتمانية هي نقل لنظرية ليبوفتسكي السابقة التحليل. لكن الأمر ليس كذلك، لأنه وإن قبل بمبدأ تقديم أخلاق لا أمرية أي إقتناعية، إلا أنه يرفض بشدة الأخلاق الصغرى [أخلاق الحدود الدنيا *éthique minimal*] في السياقات الإسلامية، إذ نجده يقول: "أخلاق الإسلام ليست أخلاق دنيا، وإنما أخلاق قصوى: تتضمن أقصى ما يمكن من القيم التي تُحصّن الإنسان من الآفات وترقيه في الدرجات (...). أخلاق الحجاب هي الأخلاق القصوى".⁸³ ومن الظاهر أن العبارات تمثل رد فعل على نظرية أخلاق الحد الأدنى لأنها تجعل الإلزام الأخلاقي محدود جدا. كما أن طه يعتبر المجتمعات الديمقراطية التي شرّعت للحرية والفردانية والاستقلال... الخ قد عملت على تمويت الأخلاق الفطرية في الإنسان.⁸⁴ رغم هذا التعارض، إلا أنه يمكن أن نلاحظ تقاطع مهم بين نظرية ليبوفتسكي حول أفول الواجب والإيطيقا الأصغرية وبين نظرية طه عبد الرحمن حول "الفقه والأخلاق الإئتمانية"، إذ كلاهما يركز على ضرورة تكييف الأخلاق مع خصائص العصر الجديد. وهذا يدل على أنهما واعيانه بضرورة التفكير من جديد في شأن الأخلاق وإعادة النظر في مفهوم الواجب والأمر الأخلاقيين. والحقيقة تقال بأن الإنسان المعاصر - ليس بالمعنى القاسي الذي حدده طه عبد الرحمن - قد تشكل تشكلا جديدا جعله ينفر من أشكال القسر القديمة، ونمو مستوى التعليم وانتشار المعرفة بصورة ديمقراطية... الخ كلها تجعل وضعية الإنسان أكثر وعيا وأوسع

⁸³ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 150.

⁸⁴ للاطلاع على الموقف القاسي من الديمقراطية أو الشعبانية كما يسميها يمكن الاطلاع على الكتب التالية:

- طه عبد الرحمن: روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية،

2012، ص ص 256 - 333.

- طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماني، مرجع سابق،

ص ص 214 - 222.

منظورية. وفي هذا الوعي اعتراف بضرورة تنمية الأخلاق بحسب نمو المعرفة والسياسة أو قل ربط نمو العقل العملي بنمو العقل الخالص. لذا حق الحديث عن الأمور التقليدية والأمريات الجديدة anciens et nouveaux impératifs⁸⁵. مما يدل على ضرورة تنمية الأخلاقي في مستوى متناسب مع تنمية المعرفي. وهذا ما سنحاول الكلام عنه في العنصر الموالي.

رابعاً- نمو الذكاء ونكوص الأخلاق: معضلة صيرورة العقل الخالص وكيونة العقل العملي.

السؤال الذي حيرنا كثيرا وكنا قد ناقشناه سابقا، هو سؤال الاضطراب بين الثابت الأخلاقية والمتغيرات المعرفية. هل يمكن العثور على قيم أخلاقية تمتلك من السعة والعمق والشمول ما يجعلها تستجيب لكل الوضعيات المعرفية الموجودة حاليا والممكنة مستقبليا ؟ ولئن كان هناك من يعتبر "كونية القيم واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم"⁸⁶، فإن هناك من يعتبر القيم الأخلاقية الدينية ذات الأصل الإلهي، على العكس فوق كل تاريخ وتوسع كل تجارب الإنسان مهما امتدت وتطورت ونمت. عودة متجددة لصراع المنطق الترتيبي المطلق والمنطق التجديدي النسبي في الساحة الأخلاقية بالذات.

لن نخوض في هذه الجدلية التي لا تنتهي إلى مخرج مقنع، بل سنحاول فقط البحث في معضلة التعالق بين المعرفة والقيم. ولئن اعتبرنا القيم الأخلاقية بمثابة مسند وهيكل يحدد تصرفات الإنسان، فإن نمو أفقه النظري ومعارفه العلمية المتعلقة بالكون ونفسه ومجتمعه، سيطرح بالضرورة امكانية توسع أفق القيم الأخلاقية. إن نمو العقل النظري يطرح مشكلة دخوله في هيكل أخلاقي ضيق عليه بفضل تطور النظر العلمي، بمعنى آخر أن المسألة تشبه العلاقة بين جسم الوليد الصغير الذي لا يتوقف عن النمو وألبسته التي قُمشَت أو فُصلت لسن معينة فقط، إذ بعد أن ينمو تصبح هذه الملابس الحاوية لجسمه الصغير ضيقة مزعجة وربما مميتة. سيشعر الإنسان الذي تطورت ونمت خبراته

⁸⁵ Hans Jonas: le principe responsabilité- une éthique pour la civilisation technologique, traduit Jean Greisch, les éditions du CERF, Paris, 1991, p 30.

⁸⁶ عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية- صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، مرجع سابق، ص 33.

المعرفية، بضيق الأخلاق القديمة التي حددت في عصور بعيدة حيث المعرفة النظرية كانت محدودة. لقد ناقش الدكتور طه عبد الرحمن العلاقة بين التقدم الأخلاقي والتقدم العلمي، لكنها مناقشة متحيزة لصالح كونية القيم ولم يفتح على المشكلة بصورة كافية وخالصة. يقول في هذا الشأن: "التقدم الأخلاقي متقدم على التقدم العلمي والتقني، ذلك أن هدف التقدم الأخلاقي هو تجديد روح الإنسان، بينما هدف التقدم العلمي التقني هو اشباع شهوات الجسم (...). التقدم الأخلاقي يستغرق وقتاً قد يمتد لأجيال، لأنه تحول يحصل في داخل الإنسان، بينما التقدم العلمي التقني لا يستغرق مثل هذا الوقت".⁸⁷ وكما هو ظاهر فإنه يشق المسألة إلى شقين:

1- أن التقدم الأخلاقي موجه لروح الإنسان في حين أن التقدم العلمي - التقني موجه لجسده، مما يجعل التقدم الأول أولى وأعلى وأهم من الثاني. وفي هذا التقسيم مغالطات عديدة على أساس أن التفرقة بين الروح والجسد هذه التفرقة الجائرة غير مقبولة. وهو الذي انتقد شر انتقاد النزعة التقسيمية للحدثة الغربية. فالعلم يخدم الروح مثلاً الأخلاق تهتم بالجسد. لذا فنحن لا نرى أسبقية طرف على الآخر، لا أسبقية منطقية ولا أسبقية زمنية. بل ينموان معاً في تشابك مطلق: العلم ينمي الأخلاق والأخلاق تراقب العلم والعمل في مسار متعلق بصورة قوية. وتاريخ العلم أثبت أنه غير العديد من القيم الأخلاقية مثل ظهور "حبوب منع الحمل" وتعديل "قيمة الشرف" لدى المرأة. كما أن الثورات العلمية الجديدة في علوم الحياة بصورة خاصة قد دفعت الدول النشيطة إلى تأسيس هيئات لدراسة الآثار الأخلاقية لهذا التطور العلمي.⁸⁸

2- يزعم الدكتور طه عبد الرحمن أن تقدم الأخلاق أبداً من تقدم العلم، وهذا ظاهر ومثبت واقعياً، ولكن تعليل ذلك ليس بديهياً. فهل فعلاً السبب يعود إلى الطابع الجواني للقيم الأخلاقية ؟

⁸⁷ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 165-166.

⁸⁸ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لندن، الطبعة الثانية، 2012، ص 136.

أوليس العلم من أصول ذاتية مرتبطة بكيان الإنسان ككل وليس بقوته العاقلة فقط ؟ نحن نفترض أن السبب في النمو السريع للعلم في مقابل التبدل البطيء للأخلاق يعود إلى ضرب من الكسل القيمي لدى الإنسان من جهة، وهنا نتذكر نص طريف لنييتشه يقول في فقرته الأولى: "سأل شخص رحالة زار بلدانا وشعوبا وعددا من القارات فيما إذا كان هناك سجية محددة اكتشفها عند البشر في الأماكن التي زارها. فأجاب: "لدى البشر في كل مكان نزوع نحو الكسل". ويعتقد العديد، أنه كان يتعين عليه أن يقول: جميعهم خائفون، إنهم يبحثون عن ملاذ في العادات والآراء (...) حين يمقت المفكر العظيم البشر، فإنه يمقت كسلهم: فنتيجة كسلهم يبدو الناس مثل منتوجات مصنع".⁸⁹ والسعة الكبيرة للقيم الكبرى من الجهة الثانية. لأن القيم الأخلاقية الهيكلية بلغت من السعة والاشتراك ما يجعلها راسخة حد الثبات لدى كل الناس. في هذا الشأن يقول الدكتور محمد أركون في أحد نصوصه المخصصة لمقارنة الأسس الأخلاقية بين الديانات الكبرى [يحمل عنوان: الآخر في النصوص الكبرى لليهودية والمسيحية والإسلام] ما يدل على ذلك من خلال الاستشهاد بنص تلموذي وآخر إنجيلي وآخر من القرآن الكريم ومن الأحاديث المنسوبة للرسول (ص) وهي نصوص ذي دلالات بالغة في شمولية القيم الأخلاقية الكبرى: " تلموذ بابل - السبت: "لا تفعل ما لا تحب أن يفعله لك. هنا تكمن الشريعة كلها والباقي تفاصيل (...) إنجيل لوقا: 31/6: وكما تريدون أن يعاملوكم فكذلك عاملوهم (...) سورة البقرة، 177: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. وقال الرسول الكريم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه".⁹⁰

⁸⁹ فريدريك نييتشه: شوبنهاور مريبا، ترجمة قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، فقرة 1، ص 17-18.

⁹⁰ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 313-314.

وكما هو ظاهر، فإن النصوص التوحيدية الكبرى متفقة تماما في الجذر الأخلاقي الكلي، وما اختلافها إلا في التفاصيل، بل أن نقاط الاتفاق الأخلاقية أكبر من نقاط الاختلافات. لكن هذه النصوص التي استشهدنا بها أعلاه ونظرا لعمرها الزمني الطويل، يبدو أنها لا تستوعب تطورات الإنسانية التي عرفت أشواطاً كبيرة جداً. أقول يبدو، في حين أن الحقيقة عكس ذلك، فقد استطاعت الحفاظ على صلاحيتها دون أدنى تأخر نظراً لأنها قبضت على المشكلة الأخلاقية الأصلية: الإنسان الذي أشكل على الإنسان. فمشكلة الأخلاق إنسية خالصة، من التزم بأسسها عدّ أخلاقياً بالكامل. لكن تفاصيل داهمة غزت الإنسان الحالي بسبب نشاط العقل النظري، فالمشكلات الأخلاقية المنجزة عن البحث العلمي في مختلف تشعباته قد طرحت أسئلة معقدة أكثر مما شرعته النصوص الأخلاقية الكبرى السابقة الذكر. وكمثال على ذلك نورد الحادثة المعروفة بفضيحة بلمتور Baltimor،⁹¹ والتي أثارت العديد من القضايا الأخلاقية الشائكة منها:

⁹¹ ديفيد رزنريك: أخلاقيات العلم - مدخل، ترجمة عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 316، 2005، ص 20. وملخص الحادثة هو: "إنها ورقة بحثية أجراها العالم الحاصل على جائزة نوبل ديفيد بالتيومر D. Baltimor بالاشتراك مع آخرين (في مجال الطب: ادعى البحث أن التجارب قد بينت أن إيلاج جين غريب إلى فأر يمكن أن يحث جينات الفأر على إنتاج أجسام مضادة تحاكي هذا الجين الغريب. فإذا كان هذا الادعاء صحيحاً فإنه يحمل اقتراحاً بإمكان السيطرة على الجهاز المناعي عن طريق استخدام جينات غريبة لتجعله ينتج أجساماً مضادة (...)) لكن حتى اليوم لم يتأكد العلماء الآخرون من هذا البحث من خلال التجارب)، وكان هذا البحث محل شك من حيث احتواؤه على بيانات خادعة. وخلال صيف 1991 تناولت صحيفة نيويورك تايمز الأمريكية هذا الموضوع في صفحتها الأولى (...)) وهو بحث ظهر سنة 1986... كان هناك طالبة بحث ما بعد الدكتوراه تدعى مارغوت أوتول M.Otool تعمل في معهد وايتهد، وكانت تحت إشراف أحد مؤلفي البحث وهي تريزا إمنشي كاري. وهنا أثارت مارغوت المزيد من الشكوك حول هذا البحث، وخصوصاً عندما وجدت سبع عشر صفحة من تعليقات إمنشي تناقض نتائج هذا البحث، كما أن مارغوت فشلت في إعادة إجراء التجارب الخاصة بهذا البحث، مؤكدة أن كثيراً من هذه التجارب إما أنها لم تجر البتة أو أنها لم تثمر نتائج أقرها هذا البحث. فجرت مارغوت فضيحة هذا البحث (...)) وبعد التحريات الدقيقة من طرف مكتب الكونجرس انتهى التقرير سنة 1994 إلى أن إمنشي قد لفتت معطيات تجريبية ونتائج كاذبة ومضللة. ورأت جامعة Tufts أن تعتذر إمنشي عن الاستمرار في العمل (...)) لكن إمنشي تمسكت ببراءتها، فقد انتهى قسم الصحة والخدمات الإنسانية إلى أن الدليل المقدم ضدها إما أنه غير موثوق به، وإما ضعيف، أو متناقض... وعندئذ أعادتها جامعة Tufts وخصوصاً بعد أن وجدت هيئة المحلفين أنها غير مذنبية (...)) وعلى الرغم من أن بالتيومر لم يتهم بارتكاب الغش والخداع، فإنه استقال من منصبه بوصفه رئيساً لجامعة روكفيلر في ديسمبر 1992 بسبب تورطه في فضيحة عمل يحمل اسمه (...)) ومن أجل إزالة الأخطاء

1- هل كان ينبغي على بالتييمور أن يهتم أكثر ببحث أجرى تحت إشرافه ؟ وهنا يتحول العمل العلمي إلى التزام أخلاقي لا يقل عن الالتزام المهني.

2- إذا لم يكن أشرف جيدا على البحث، أكان ينبغي إدراجه كمؤلف ؟ تطرح هنا مشكلة استغلال الذبوع العلمي واللقب الأكاديمي لتسلق درجات النجاح.

3- هل كان ينبغي الدفاع عن مارغوت أوتول بعد أن فجرت الفضيحة ؟ (حيث وجدت صعوبات في ايجاد منصب عمل).⁹² وهي المسألة المتعلقة بالتداعيات الاجتماعية والمهنية لمشكلة ذات أصل علمي خالص، وتشعب الأحكام القيمية وتعقدها الكبير، لدرجة أن الحكم الأخلاقي النهائي يتطلب سنوات من المداولات. بل قد يتعذر إصدار حكم أخلاقي صائب بنسبة كبيرة.

إن المثال المذكور لا يدعو إلى ضرورة مواكبة العقل الأخلاقي للعقل العلمي، بل يظهر أن العقل الأخلاقي يخطو مع العقل النظري نفس الخطوات: الحافر على الحافر. مما يدل على أن العقل الأخلاقي، عندما يترك بحرية كاملة، فإنه سيكون ندا للعقل العلمي، وفي البعض من الأحيان سيستبق النظر ويتنبأ أخلاقيا بالنتائج المنتظرة من البحث العلمي. لذا فلا يمكن وصف العقل الأخلاقي بالكسل، بل أن وصاية العقل الأخلاقي التثري هي الذي يكبح جماح العقل العلمي المتحرر أو الطبيعي. لأن أساس العقل الأخلاقي هو الثقة والتكرار والمطابقة في حين إن أسس العقل العلمي هو

المتضمنة في البحث عمل بالتييمور برفقة فريق المؤلفين على صياغة تصحيح لعملهم في دروية Cell (أي مجلة خلية وهي التي نشر فيها البحث) وقد أكد على أن كثيرا من التناقضات في البيانات المسجلة تعود إلى عدم الدقة وليس إلى الغش.

ويورد الدكتور دافيد رزنيك مثال آخر في خاتمة كتابه ص 283-284: "تحديد الجنس: اثنان من علماء الوراثة هما إلزابيث إكسنتوس وميشيل فولوبندر توصلا إلى عقارين يتحكمان في جنس الذرية... لاستخدامهما في المجالات الزراعية.. هل ينبغي إباحة البحث في تطبيق مثل هذه العقاقير على البشر ؟

⁹² ديفيد رزنيك: أخلاقيات العلم - مدخل، مرجع سابق، ص 24.

الشك والتجديد والمخالفة. وعندما نعمل على أخلة العقل النظري، فإننا نكبحه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

خامسا - التنوير المتجدد ورهان الأخلاقيات المستقبلية.

القضية التي نعتقد بأنها صحيحة ولا يمكن التكرار لها هي أن العقل العملي الأخلاقي يحذو حذو النعل على النعل مع العقل العلمي أو النظري. وبما أن العقل النظري مفتوح، إن لم نقل لا زال في طفولته البحثية، فذلك نقول أن العقل الأخلاقي مفتوح ولا يمكن غلق باب الاجتهاد الأخلاقي. هذه القضية معارضة للقضية الترتيبية التي تجعل العقل الأخلاقي مغلق ناجز مسيح لا يمكن الابتكار في قيمه أو تجديدها أو تعديلها، مع امكانية التجديد في النظر العلمي الديني. إن هذه النظرة العرجاء ترفض إحصار التعالق العلمي - الأخلاقي الذي غدا مسألة واضحة وبديهية. وفي الحقيقة، ولكي لا نطمح الدرس التراثي، فمن المهم الإشارة إلى أن بعض الفلسفات الجديدة قد عملت على الفصل بين العقل القيمي والعقل العلمي، ونخص بالذكر الفلسفة الوضعية في أصولها الأولى وفي تطوراتها اللاحقة، حيث نمذجت المعرفة العلمية المتخصصة في حين أرذلت المعرفة القيمية إلى درجة جعلها ما قبل علمية. وهذا ما لاحظته إدغار موران، وهو مفكر التعقيد الذي كرس حياته العلمية لإثبات هذه الأطروحة من كل جوانبها، حيث يقول في الجزء الرابع من موسوعة المنهج: "الحقيقة أن الأخلاق والمعرفة كانتا وثيقتي الصلة في الثقافة الإنسانية؛ في حين تتأسس الثقافة العلمية على الفصل بين حكم القيمة وحكم الواقع".⁹³ فصل تحت ذريعة التمييز بين مرحلة البحث العلمي الصارم وبين المعرفة الشعبية التي لا ترتقي لدرجة العقل العلمي في الصرامة والموضوعية. على الرغم من أن العلم مهما ادعي الصرامة والموضوعية لا يمكن أن ينفصل عن الثقافة المجتمعية السائدة. فهل فعلا يمكن أن نأخذ مأخذ الجد الأطروحة الوضعية التي تجعل العقل العلمي قبسة منعزلة عن المناخ الثقافي الذي نشأ فيه ؟ يقول الحبابي متنبها لاستحالة هذا الاقتلاع المزعوم: "العلوم لا تطفو على سطح بحيرة

⁹³ إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 306.

معزولة. إنها كما يقول أحد الخبراء J. Prigogine (حائز على جائزة نوبل، في كتابه: la nouvelle alliance, métamorphose de la science, Paris) جزء من الثقافة وأنها لا تنمو إلا باندماجها في الثقافة (...). فالعالم إنسان أولاً قبل أن يصير فيزيولوجيا أو فلكيا (...). تحاصره الأسئلة الماورائية: من نحن؟ ماذا وراء الأشياء؟ وماذا بعد الأشياء؟ من أين أتينا؟ ما مستقبل الإنسان؟⁹⁴ ومن المعلوم أن كل هذه الأسئلة الميتافيزيقية والقيمية والشعبية تتغلغل في ذهن العالم قبل أن يكون عالماً وتوجه تفكيره، أدرك ذلك أم لم يدرك. ومن هذا المنطلق واصل موران إعلان مطلبه التصحيحي من أجل تحديد العلاقة الصحيحة بين العقلين العلمي والأخلاقي قائلاً: "تطالب بحقل التواصل بين المجال العلمي والمجالات الاستمولوجية والفلسفية والأخلاقية التي ظلت إلى الآن منفصلة (...). وأن تتفتح الفلسفات على المعرفة العلمية التي تعدل أو تجدد إشكالياتها. (التحاور بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية والقيم / حوار بين المعرفة اللائكية والأسطورية والدين)".⁹⁵ والحق يقال أن التواصل والتفاعل بين هذه المجالات ليس مهمة يجب على أي باحث أن ينجزها، بل هي موجودة قبل الذات المفكرة، فقط المطلوب هو كشفها والاعتراف بها وإظهار تفاصيلها.

يبدو أن التمسك بالقيم الأخلاقية التقليدية المنعزلة عن المستجدات العلمية التي أصبحت تؤثر في كل جوانب الحياة البشرية، سينتهي بنهاية سلبية بالنسبة للأخلاق ذاتها. ستصبح منظومة الأخلاقية التقليدية المغلقة منعزلة عن الحياة الحية والنشطة للعالم المعاصر، والأخلاق التي بقيت مجرد كلمات ميتة، لا يمكن لها أن تؤثر على الواقع.⁹⁶ لذا وجب على المنظومة التقليدية أن تنشط لكي تجد مكانها ومكان لبضاعته في الحياة الجديدة. وفي تقديرنا أن لفظة طه عبد الحركم حول تجديد الأخلاق الفقهية تصبوا في هذا الاتجاه، فنقده أخلاق الأمر هو الذي يتيح لها التحين والاستمرار.

⁹⁴ محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية - الدفتر الأول: أزمة القيم، مرجع سابق، ص 60-61.

⁹⁵ إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، مرجع سابق، ص 476-477.

⁹⁶ Catherine Halpern : L'éthique comme boussole in: Sciences Humaines: Quelle éthique pour notre temps ? N 22, hors-série, Mai - juin, 2017, p 3.

السؤال الموالي هو كالتالي: ما مدلول المطالبة بالاعتراف الواضح بتعاليق العقل الخالص والعقل العملي ؟ لكي نجيب علينا أن نتتبع نتائج الفرضية السيئة بل قل الخاطئة لكن المسيطرة على العقول والقائلة بالانفصال بين حكم الوجوب وحكم الوجود.⁹⁷ أو بصيغة كانت التفرقة بين فلسفة الأخلاق وفلسفة الطبيعة.⁹⁸ أول هذه النتائج هي تثبيت وتكليس العقل الأخلاقي في مكتسباته القديمة على أساس أنها ناجزة ومنتهية ومغلقة، ما علينا إلا الحفاظ عليها وتكرارها ونمذجتها حد القداسة. أي أن النتيجة الحتمية هي تعطيل العقل الأخلاقي. وهو تعطيل يخدم منظومة القيم التراثية القديمة على حساب القيم الجديدة التي يجب أن تتجس بسبب نمو العقل العلمي.

وضعنا عنوانا لهذا العنصر على صيغة تدل على أن التنوير وهو فعل عقلي ونظري، فعل لا يمكن أن ينتهي أو ينجز بلا مراجعة. لذا كتبنا "التنوير المتجدد" للدلالة على أن التنوير – على الأقل حسب التحديد الكانطي المشهور –⁹⁹ كلما خرج من وصاية ما وقع في وصاية أخرى تستعبده مما يجعله ينشط ويعمل على التحرر من جديدة. وهذه النظرة تتجاوز التحديد المغلق للتنوير في تاريخ الفكر الأوروبي وتاريخ الفكر الإنساني بعامة. على أساس أن التنوير مهمة لم تنتهي بعد، والأرجح أنها لن تنتهي ما دام الإنسان موجود ويفكر بحرية. ولئن كان التنوير فعل متجدد باستمرار، فإن العقل القيمي يجب أن يكون تنويريا على حسب العقل التنويري الخالص أو الفلسفي. وهذا ما يجعل للعقل الأخلاقي مهمة لا تنتهي ولن تنتهي ما دام الإنسان على قيد الحياة القيمية. إن الأخلاق لتبدو لنا فجة دوما، غير ناضجة، بحاجة لتتبع متواصل وتنمية لا تنتهي. لذا فإن الفجاجة الأخلاقية والقيمية حقيقة لا يمكن تجاوزها على الإطلاق. هذه الوجهة من النظر هي التي تعطي لنا أمل التفكير الأخلاقي. يجب على العقل التنويري أن يشك في ذاته دون توقف،¹⁰⁰ مثلما يجب على العقل

⁹⁷ Emile Durkheim: sociologie et philosophie, Librairie Félix Alcan, Paris, 1924, p p 117-120.

⁹⁸ Kant: critique de la raison pure, traduit A. tramesaygues et B. Pacaud, édition Félix Alcan, Paris, 1905, p 647.

⁹⁹ Paul Hazard: la pensée européenne au XVIII siècle – de Montesquieu à Lessing, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1963, p 40.

¹⁰⁰ هابرماس: القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 150.

الأخلاقي أن يشك في أسسه ومحتوياته وهيكله دون توقف. في ظل هذا الانفتاح فقط يمكن الحديث عن أخلاق مستقبلية تُراجع نقائصها دون توقف. لأن الذي يعتقد بكمال عقله الأخلاقي فإنه لا محالة قد وقع في رذيلة أخلاقية قاذعة تتمثل في تمجيد الذات بلا حدود. إنها أنانية في النظرية الإيطيقية. إن أي منظومة قيمية قد تدخل، دون أن تدرك ذلك، في نفق لا أخلاقي مظلم، لا يخرجها منه إلا المراجعة المستدامة لهذه المنظومة، وقد أثبت تاريخ الأخلاق وقوع قيم أخلاقية سامة بالنسبة للمؤمنين بها في أقطع الرذائل، وهذا ما جعل برغسون يتحدث عن أخلاق مغلقة لا تمت إلى الأخلاق المفتوحة بصلة ما.¹⁰¹ وهو محق في ذلك لأننا نجد منظومات أخلاقية معينة تجعل القتل مقدسا والخداع واجبا والزنا فضيلة... الخ.¹⁰² فكيف يمكن تصحيح هذه المنظومات لولا افتراض ضرورة النظر التجديدي والنقدي الإنفتاحي ! وقد تيقن فلاسفة فرانكفورت في جيلها الأول وما تلاه من أجيال بأن العقل التنويري قد يقع في إظلامات إن لم يعمل على مراجعة مسلماته دون توقف. وما العنوان المشهور بـ "جدل التنوير" إلا دالة على أن التنوير الذي يعتد به العقل الحداثي قد يكون جدليا، أي يثبت بطلانه، في حالة جموده على مكتسباته الأولى في القرن الثامن عشر. يجب على التنوير أن يعيد النظر في ذاته إذا كان لا يريد أن يخدع الناس كليا.¹⁰³ ليست المخادعة إلا زرع الاعتقاد بحدوث إنجاز

¹⁰¹ Henri Bergson: les deux sources de la Morale et de la religion, Op.cit, p 290.

¹⁰² روسو: إميل - أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، دون سنة، ص 28. يقول معبرا عن أخلاق الإسبرطيين: "كان الأسبرطي خارج اسبرطة طموح بخيل أناني، أما داخل أسوار بلده فهو نزيه عفاً عادلاً". وفي هذا الشأن أيضا يقول الدكتور مارتن برنال Martin Bernal مؤرخاً لفكرة اضمحاء القدسية على ما هو مدنس في طبيعته في سياق هيمنة نماذج مختلفة: "صنفت هجمات الأوربيين المسيحيين على الوثنيين الأفارقة والأمريكان على أنها "حرب عادلة". ومن المعروف أن أباء الكنيسة قد تحدثوا عن الحروب المقدسة. ونحن نعلم أن أي حرب تعبر عن اللحظة القصوى لسقوط الأخلاقية، فلا يمكن للإنسان أن يكون أخلاقياً في حروبه. إن الحرب مهما كانت مبرراتها تمثل خروج عن طور الأخلاقية. في قول برنال يمكن العودة لـ: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، مرجع سابق، ص 345.

¹⁰³ يوغن هابرماس: الدين والعقلانية - نصوص وسياقات، ترجمة حسن صقر، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، الطبعة الأولى، 2016، ص 141.

كامل من أول حدث، في حين أن الحقيقة هي أن كل فعل يبدأ جنينيا وينمو بصورة تدرجية نحو كمال لن يبلغه بالسهولة المنتظرة.

سادسا - أليس من الطبيعي الخروج عن الطبيعي ! في حتمية النمو الأخلاقي.

في بعض الأحيان نندهش لما وصل إليه الفكر الغربي من نتائج ووضعيات تبدو لنا خارجة عن طبيعة الإنسان وطبيعة الطبيعة ذاتها. لكن لماذا الاندهاش والحال أنهم لم يفعلوا سوى أنهم شغلوا هذه المكلة المسماة "عقل" وجعلوها تنمو بحرية طبيعية فيما وراء التقبيدات المختلفة والقمع متعدد الأبعاد. فلو أخذنا مثلا أي قيمة أخلاقية منتشرة في الغرب، مثل التسامح، لكان لنا موقفا مستغربا من إنسان لا يعرف معالم محددة وحقيقة لذا يقبل كل مخالف وكل شاذ وكل غريب. في حين أننا نحن، في سياقاتنا الإسلامية مستعدون للموت من أجل فكرة ربما تكون مزيفة أو خاطئة. وقد نجد مفكرا مثل نيتشه يعلن قائلا أن: "الموت من أجل الحقيقة: إننا لن نحترق من أجل آرائنا: لأننا غير واثقين جدا منها. وربما نحترق من أجل أن تكون لنا آراء ويكون لنا الحق في تغييرها".¹⁰⁴ لا يمكن للغربي المتشكك - عموما - أن يموت من أجل حقيقة ما أو من أجل قيمة ما، في حين أننا قد نموت من أجل قيمة مزيفة أو حقيقة خاطئة. فلماذا هذا الفرق النوعي ؟

لقد كان الرجل الجاهلي النموذجي المتعصب يشعر بالاعتزاز الأخلاقي بعد دفن ابنته حية، لأنه استجاب بنجاح لمنظومة قيمية معترف بها كل الاعتراف. تكمن قيمة الإسلام الأخلاقية في طرحه سؤال مشروعية هذا التصرف غير المعقول والمتناقض ذاتيا [إذا كان كل رجل يدفن ابنته، فلن تبقى هناك امرأة قط، ولن يكون هناك رجل إذن، ومن ثم لا يمكن نظريا أن يبقى رجل يقوم بهذا الفعل أي يدفن ابنته لاحقا]. لذا كان التصحيح الأخلاقي هي المهمة الأساسية التي قام بها الإسلام: تغيير

¹⁰⁴ فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الثاني، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، 2001، فقرة 333، ص 216.

مضامين الخير والشر ونقل بعض السلوكيات من طرف إلى آخر.¹⁰⁵ لذا فأى منظومة قيمية قابلة للمراجعة لأن المجتمع، وفق منطق سهولة التقليد، قد يجد نفسه يمارس فضائل هي في الحقيقة رذائل أو العكس. لكن السؤال الجريء الذي يتهرب منه الكثير هو: هل فعلا تم تجاوز فترة الجاهلية بما هي عصبية الانتماء واعتزاز القبلية ووهم النقاء العرقي تجاوزا كليا بعد أن بسط الإسلام نموذجَه القيمي الجديد ؟ التاريخ الأموي يثبت أنهم لم يتخلصوا كلية من ذلك، بل استمروا في الانغلاق العرقي على عكس مضمون العديد من النصوص القرآنية الواضحة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات، 13]. لذا فيمكن الحديث عن أخلاق عنصرية في النموذج السياسي الأموي مما يدل على أنهم لم يتخلصوا من الجاهلية رغم التنوير القرآني والسُنوي.¹⁰⁶ بل هناك من يذهب إلى تأويل ما حدث في سقيفة بني سعد بأنه انتصار لأخلاق القومية الضيقة عندما رفض المهاجرين مشاركة الأنصار في تسيير شؤون الدولة المحمدية الناشئة وتم: "تدشين سيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين".¹⁰⁷ فالقول القرآني يحتاج إلى تفعيل مدروس وتدرجي من أجل جعل قيمه موضع تنفيذ وجعلها سارية المفعول، أي حية بين الناس وليس مجرد نصوص منسوخة. فالأخلاق تحتاج إلى سياسة وإلا أصبحت مجرد شعارات جميلة دون أي رصيد عملي.¹⁰⁸ بل يمكن التأكيد بأن الأخلاق بلا سياسة ضعيفة والسياسة بلا أخلاق ظالمة. وهنا نفهم جيدا إلحاح الدكتور طه عبد الرحمن على ضرورة اعتماد فقه الأمانات التربوية بدل فقه الأوامر الإلزامية. فالظلامية قد تكون تحت مصباح التنوير مباشرة، مما يدل على

¹⁰⁵ فاطمة المرينسي: السلطانات المنسيات - نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة معلي وعبد الهادي عباس، د ط، دمشق، ص 234.

¹⁰⁶ فاطمة المرينسي: هل أنتم محصّنون ضد الحريم ؟ (نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء)، ترجمة نهلة بيبضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دون سنة، ص 99.

¹⁰⁷ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996، ص 98.

¹⁰⁸ Sciences Humaines: Quelle éthique pour notre temps ? N 22, Op.cit, p 11.

أن التنوير ليس لحظة مركزية تحدث فقط، بل يجب أن تكون موضوع عناية وترميم ومتابعة دائمة من أجل تكريس قيمته بصورة تدريجية لتدخل في وعي ولاوعي الإنسان بهدوء انسيابي لطيف.

لذا فإن التنوير المتجدد هو التعبير عن النمو الأخلاقي المستمر، فليس هناك منظومة أخلاقية، مهما أوتيت من ثقل أنطولوجي، قادرة على تقديم كل شيء دفعة واحدة وبصورة سحرية. بل يجب الاجتهاد في التأسيس لها في ديمومة منهجية تتخللها متابعة مدروسة. والقول بالنجاسة الأخلاقية هو علامة على وضعية غير طبيعية للعقل تفوق في خطورتها ونتائجها الهامشية السيئة ترك العقل العلمي يفكر دون حدود أو معالم هادية. لقد خلق الله الإنسان مزودا بعقل، له من الاستعدادات ما يعجز العقل ذاته على تصورها. لذا فإن ترك، هذا العقل في جانبه الأخلاقي، ينمو نموا طبيعيا دون ربط أو تقييد [تذكر أن العقل يعني الربط والتقييد]، هو الوضع الطبيعي. وفي حالة خروج العقل الأخلاقي من طور الفطرة (أو الطبيعة) كما يتصورها الدكتور طه عبد الرحمن، فإن هذا تحقيق لطبيعة العقل ذاته. فالخروج عن طور الطبيعة هو من طبيعة العقل. إن ربط العقل الأخلاقي هو نوع من الكسل في تتبعه وتحمل نتائجه الجديدة، كسل لا يختلف عن كسل المربيات اللواتي يقطعن الرضع بشدة بسبب عدم تحملهن حركاتهم المزعجة.¹⁰⁹ فالعقل الأخلاقي الحر يحتاج إلى متابعة مستمرة، وهذا ما عجز عنه أصحاب دعوى غلق باب الاجتهاد الأخلاقي، لذا قرروا أن كل شيء أخلاقي قُدم دفعة واحدة وبالجمل، وما علينا إلا الاستذكار والاستحضار. هنا نكون أمام موقف يُسقط

¹⁰⁹ روسو: إميل - أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مرجع سابق، ص 35. يقول معبرا عن سبب نشأة القمط حسب اعتقاده: "لا أدري من أين جاءت هذه العادة الخرقية ؟ (القمط) ... الطفل الحر يحتاج لرعاية مستمرة، أما الطفل المكبل فلا يحتاج لرعاية ومن هنا في الغالب نشأت فكرة القمط." ونجد نصا مهما لدى كانط يقول فيه: "إن الشعوب المفتقرة إلى الثقافة لا تعرف القمط (...). تترك لأطفالها حرية استعمال أطرافهم. أما نحن، فمن أجل راحتنا الخاصة، نلف الأطفال كالموميات (...). إن القمط لشيء يقلق الأطفال، وعدم القدرة على استعمال أطرافهم يغمرهم بنوع من اليأس. فيعتقد عندئذ أنه يمكن تهدئة صراخهم ببعض الكلمات. ولكن لنقمط إذن إنسانا راشدا...". يرجى التوسع من خلال العودة لـ:

إمانويل كانط: تأملات في التربية (1776-1787)، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 32.

ويصف لوك فيري بدوره ظاهرة القمط بأنها "ممارسة مرعبة". العودة لـ: لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، مرجع سابق، ص 118.

خصائص المقدس على طبيعة القيم وخصائصها، ولئن كان يجب على أي باحث منصف وموضوعي أن يقر بأن الديني والأخلاقي متشابكان حد الوحدة في الكثير من الأحيان، إذ أن المقدس خير بالضرورة والخير الأقصى يتقدس مع مرور الزمن. بل أن الكثير من القيم الأخلاقية تتدثر بالصفة الدينية من أجل أن يُفرض الاحترام عليها.¹¹⁰ فالارتباط بين الأخلاقي والديني ليس من المسائل المستجدة، بل هو أمر قديم لا نعلم له بداية، لذا فإن أي محاولة اليوم لفصلهما فصلا واضحا يصطدم بممانعة قوية وشرسة من كلا الطرفين. ونقطة الارتكاز الحقيقية في هذه الوحدة هي تصور الإله: فهو مثال الخيرية الكاملة التي لا يمكن تصور أعلى منها، كما أنه حامي القيم والضامن الحقيقي والأعلى للنظام الأخلاقي كما يتصوره البشر.¹¹¹ ومن الأمور المعروفة جدا في الفلسفات المثالية المناهضة لكل إنسية أخلاقية أو ذاتوية قيمية أن "الإله هو مقياس الخير والشر".¹¹² هذا هو رد أفلاطون على تراهات السفسطائية التي أنزلت القيم منزلة إنسية مخزية. ومن الواضح أن كون الإله هو المعيار يدل على وحدة الديني القدسي مع الأخلاقي المعياري. فالمقدس لا يسكن فقط في ميدان الدين، بل يرتحل ويمتد إلى ميدان الأخلاق.¹¹³ وهذا هو علة قدسية الخير وخيرية المقدس. وهذه هي علة تعطيل نمو الحس الأخلاقي على افتراض أنه مرتبط بالمقدس الثبات والكامل، في حين أن فكرة المقدس ذاتها قد عرفت نموا كبيرا لا يمكن تجاهله، على اعتبار أن الإنسانية لم تستطع حتى اليوم الاتفاق حول ماهية المقدس وحقيقته وخصائصه، كما أن المجتمع الواحد قد عرف أطوار متعددة في تصوره للقدسي. ولا داعي للتفصيل أو التمثيل لأن هذه المسألة مبثوثة في كتب تاريخ الإنسانية بصورة متكررة. ولئن كانت فكرة القدسي فكرة نامية ومتحولة إما ببطء أو بسرعة أو حتى بشكل ثوري في بعض المراحل، فإن الموروثات الأخلاقية لا تشذ عن هذه القاعدة. فأی مجتمع، مهما كانت بنيته وتركيبته، يتكور حول موروثه الأخلاقي ناميا ملتقا من خلال اسقاط بعض القيم والتقاط بعضها الآخر

¹¹⁰ Emile Durkheim: l'éducation Morale, Op.cit, p 8.

¹¹¹ Op.cit, p 10.

¹¹² أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، الكتاب الرابع، ص 225. وعبارة أفلاطون كاملة على لسان الأثيني: إن الله وحده هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي ولك، مقياس الأشياء ككل.

¹¹³ Rudolf Otto: le sacré – l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, traduit André JUNDT, petite bibliothèque Payot, Paris, 1968, p 19.

أواستنباتها...الخ. وحتى دوركايم - في مجتمعه الفرنسي العتيق والمحافظ - قد لاحظ أنه لا يمكن أن يقتنع بما وصل إليه من موروث أخلاقي ثابت، فهو بحاجة لتنمية خلقية، لا يمكن له أن يقتنع بما قدمه له الأجيال السابقة من قيم، هي قيم غير كافية، لابد من الاجتهاد في إضافة قيم أخرى، وإلا صعب عليه التنفس القيمي.¹¹⁴ مثله مثل جسم الإنسان الذي يطلب المزيد من القيم الغذائية في أطوار نموه المختلفة. لذا فالنمو الأخلاقي مسألة حيوية وضرورية في حياة المجتمعات. لكن النمو لا يعني السير سهما إلى الأمام فقط، فقد تحدث نكسات في النمو تسبب في تعطل العقل الأخلاقي أو نكوصه إلى البربرية، وهذه من خاصيات الأخلاق الصائرة وصيرورة الأخلاق. حيث تتفتح طرق جديدة وتتغلق أخرى قديمة بعد نسيان الناس لمسلکها، والنمو يكون في أكثر من اتجاه مما يجعل الصيرورة توسعية و متموجة دون توقف.

خاتمة أخلاقية: في حدود الأزمة الإيطالية.

هكذا تساءل مواران في نهاية كتابه الموسوعي "المنهج": "هل يوجد الباراديغم الغربي الكبير اليوم في أزمة؟ هل دخلنا عهد الثورة الباراديغمية؟ (...). إن الأزمة قائمة، متعددة الأشكال والأبعاد (...). إلا أن الباراديغم الغربي لم يتصدع بعد. توجد منذ الآن أزمة أسس الفكر مفتوحة في الفلسفة والإبستمولوجيا والعلم، غير أننا ما زلنا عاجزين عن الاستناد إلى غياب الأسس. تم الإعلان عن أزمة المجتمع وتشخيصها والتتديد بها، بيد أن نهاية "الحضارة الصناعية" لم يبرز فجراً".¹¹⁵ ولو أردنا تخصيص السؤال موضوعيا وحضاريا لكان لنا السؤال التالي: هل هناك أزمة أخلاقية فعلا؟ هل الباراديغم الأخلاقي الإسلامي مأزوم إلى درجة تستلزم إطلاق صيحة تحذير وضيق؟ نجيب بما بدنا به من أن صيحة الأزمة ليست بريئة، بل تابعة للمتکلم، ولكل متکلم خلفيته ونظرته للعالم والإنسان. لذا وجب تعديل سؤال "ما الأزمة؟" الذي قد يكلفنا فصولا بأكملها من البحث والتنقيب

¹¹⁴ Emile Durkheim: l'éducation Morale, Op.cit, p 15.

¹¹⁵ إدغار مواران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، مرجع سابق، ص 465-466.

والتحليل إلى سؤال "من يقول بالأزمة ؟" والذي بدوره يثبت مرجعية الفاعل الفكري دون موارد لا طائل من ورائها إلا الإعياء. وهذا ما حللناه أعلاه.

مفهوم الأزمة، كما أشرنا سابقا، مرتبط بالخلفية الفكرية للفيلسوف، كما أنه مرتبط بالباراديغم الذي يتنفس فيه المفكر. ولئن كنا جميعا نميل إلى نشدان الواقع الأخلاقي المثالي في الماضي في مقابل التذمر من واقعنا القيمي المتردي، فالأكيد أن أبنائنا في المستقبل سيقعون في نفس الإحساس، وهذا يبين وجود قانون سيكولوجي على أسسه ينكص الإنسان أخلاقيا. هذا ما نريد التنبيه له؛ ضرورة التمييز بين الموقف العاطفي المؤسس على القانون النفسي (أو قل العادة النفسية: فلنتذكر ملاحظات هيوم المشابهة) وبين الواقع الموضوعي. ودليلنا على ذلك أن التقرير بوجود أزمة أخلاقية يقتضي التحسب، وهذا ما لا يمكن تحقيقه من زاويتين:

- صعوبة تكميم الظاهرة الاجتماعية والنفسية معا. والظاهرة الأخلاقية داخلة في الإشتين. إذ لا يمكن قياسها مثلما لا يمكن تصنيف المجتمعات أخلاقيا، فأى حكم يبقى مجرد تعميم جائر واستقراء مغلوط. والشاذ أكثر من القاعدي بكثير.

- إعلان الأزمة مرتبط بمقارنة وضع سابق بوضع لاحق أو راهني، وعلى فرضية إمكان قياس الأخلاق الراهنة، فنحن لا نملك أي معرفة حقيقية عن الحالة الماضية، فقط نمثك مخيال أو ذكريات مشوهة منحرفة. فنجد الفكر التثريثي مثلا يقارن بين الازدهار الأخلاقي في صدر الإسلام الأول في مقابل التخلف الحالي مع العلم أن كل ما نقل إلينا عن هذا العصر هو قُبسات انتقائية لا تعكس حقيقة الواقع الأخلاقي. لذا فنحن نصادق كل المصادقة فكرة الدكتور "علي أومليل" خاصة في كتابه التراث والقطيعة، طبع دار الحداثة [القائلة بأن التراث لا يعكس حقيقة الواقع كما هو أو أن ليس هناك تاريخ بل فقط عمل انتقائي للمؤرخين.¹¹⁶ وما يصدق على التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي يصدق لا محالة على التاريخ الأخلاقي.

¹¹⁶ محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990، ص ص 88 - 102.

نحن نمتلك مخيال أخلاقي عن الماضي وليس حقيقة أخلاقية موضوعية. فالمنقول التراثي ليس إلا قبسة ذرية من الواقع التراثي الذي لا يمكن لأي مؤرخ أو كاتب مهما أوتي من قدرات أن يلم به وينقله كما هو. لذا قلنا أعلاه أن جهلنا بالماضي يعادل جهلنا بالمستقبل.

كنا قد طرحنا، على افتراض وجود أزمة أخلاقية، وهو ما لا نعتقد بصحته، مدى شمولها على الإنسانية ككل. أي هل الأزمة الأخلاقية واقع غربي فقط أم أن الواقع الإسلامي الأخلاقي مأرزم أيضا؟ المواقف تتباين هنا، فالفلاسفة في الغرب، بمختلف تياراتهم قد أشاروا إلى تبدل الواقع الأخلاقي من الناحية الموضوعية أو إلى ضرورة تبديل هذا الواقع كاستشراف وتطبيب. وهو ما قام به أيضا الفلاسفة المسلمون حاليا، كل بتوجهه وكل بأيديولوجيته، فالبعض سحب الخطاب الغربي ليعممه على الواقع الإسلامي، والبعض الآخر قارب المسألة من خلال مقارنة الواقع بالتراث المنتقي. لكنهم توصلوا إلى أن القيم الروحية قد زالت وفي أقل الأحوال قد تبدلت، بحجة أن الإنسان الحالي "ذو بعد واحد" أو كما يقول موران "الإنسان المتأخر أخلاقيا".¹¹⁷ وللأسف فإن هذا البعد لا يمثل البعد الروحي الأخلاقي - بقدر ما يمثل البعد النباتي *démontions végétative* الخالي من أي أفق متعال عن الحياة الحسية.¹¹⁸ لكن تبقى كل هذه الأحكام، ولئن كان لها نصيب من الصحة، ليست صحيحة بالكامل. بل مجرد تعميمات غير حذرة. فهل فعلا أن المجتمع المعاصر خالي من القيم بصورة كلية؟ هل نحن بلا أسس أخلاقية؟ يجيب "كويشيرو ماتسورا" الذي سبق أن استشهدنا بكلامه بطريقة تدل على روح النسبية الحذرة قائلا: "أنتجت العولمة أرضية بغاية الجدة، صارت معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة. هل هذا يعني أننا نسير إلى عالم يخلو من أية قاعدة سلوكية؟ لا أظن ذلك. فالقيم موجودة دائما. ويمكننا القول إنه في تاريخ الإنسانية ومن دون أي شك لم يكن هناك من القيم بالقدر

¹¹⁷ ادغار موران: أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن 21، ضمن كتاب: القيم إلى أين؟ مرجع سابق، ص 106.

¹¹⁸ محمد عزيز الحبابي: دفاتر غدوية - الدفتر الأول: أزمة القيم، مرجع سابق، ص 45-46. وفي سياق قريب لاحظ بن نبي الاستراتيجية الاستعمارية في الإفكار الأخلاقي من خلال انزال الإنسان الأهلي من الحياة التأملية إلى الحياة النباتية عن طريق جعله يفكر في كيفية البقاء على قيد الحياة فقط، ومن يخاف من الجوع لا يمكن أن يرقى قيمه. يمكن التوسع من خلال العودة ل: مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثالثة، 1973، ص 20.

الذي نشهده اليوم".¹¹⁹ هذا التقرير يعكس المسألة رأساً على عقب: فبعدما كنا نسمع أن القيم قد قلت حد الانقراض كما انقرضت بعض الأنواع الحيوانية والنباتية بسبب التغير العنيف للمناخ، أصبحنا نسمع عن نمو وازدهار وتكاثر قيمى ! ولا غرابة في ذلك، فهناك من القيم ما لم يكن يسمع به أو يتقبله كقيم أصحاب الحضارات السابقة. وهذا يؤول إلى المسألة التي حللناها أعلاه تحت مسمى "النمو الأخلاقي". فهل نحن في ندرة أخلاقية كما يدعي أصحاب الأزمة أم نحن في وفرة أخلاقية تتم عن نمو أخلاقي سليم ؟ هنا نكون قد عدنا على بدء: جدل أخلاقي لا مخرج منه بسهولة، لكل أطروحته، ولكل براهينه !

إذن، ومن كل ما سبق تحليله، يمكن اثبات وهم القول بالأزمة الأخلاقية المعاصرة، لأن الذي حدث أنه ظهرت "أخلاقيات جديدة"، وانزاحت المعاني الأخلاقية دون أن تغيب اطلاقاً، تبدلت دون أن تختفي.¹²⁰ إن الهلع من التغير لا يبرر صحة الأزمة المدوية التي نسمعها. كما أن الفيلسوف الإيطالي "جيانى فاتيمو" قد ركز على ضرورة التمييز بين الواقع الغربي وغيره مما يدل على خطأ تعميم الحيز الحضاري للأزمة الأخلاقية: "ليس بإمكاننا أن نفرض على البلدان النامية موقفنا إزاء أفول القيم. هذا الموقف يجب أن يتحقق عندنا أولاً".¹²¹ فالتغيرات الحضارية والاقتصادية والدينية التي عرفها الغرب لم تحدث بنفس الشكل والدرجة في العالم الثالثي، مما يعني أن تقرير الأزمة الأخلاقية "لابد أن يتغير، إن رفعا أو وضعاً. لذا فنحن نميل، وفق ملاحظات عديدة بسطناها أعلاه، إلى تأكيد أطروحة انعدام أزمة أخلاقية مع اثبات وجود تغير أخلاقي، وهو أمر طبيعي غير مأزوم، لذا كانت مقاربتنا متمحورة بين مفهوم التأزيم - وهو اصطناع أزمة حيث ليس هناك أزمة أصلاً - والتطبيع على أساس أن التغير هو قانون الطبيعة والمجتمع والتاريخ والحضارة، لذا فلا يجب أن نصدر دعوى استغاثة أمام ظاهرة طبيعية جداً: تغير القيم. ويضيف الفيلسوف - البرلماني قانلاً

¹¹⁹ القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 11.

¹²⁰ جيروم بندي: مقدمة عامة، ضمن كتاب: القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 23.

¹²¹ جيانى فاتيمو: نحو أفول القيم ؟ ضمن كتاب القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 40.

ومدعما ما قلناه: "جدة الموقف تكمن في طريقة عيشنا للقيم".¹²² في علم النفس نتحدث عن الشخصية الناجحة من خلال القدرة على التكيف مع المستجدات، لذا فالنجاح الأخلاقي مرهون بالقدرة في التكيف مع الواقع الأخلاقي الذي تغير فعلا، والذي لن يتوقف عن التغير أبدا. إن القيم تتحول وفق ظروف معقدة مرتبطة بالإنسان والطبيعة، وفي هذا التحول تُحولنا معها دون أن نشعر. القاعدة التركيبية يمكن صياغتها على الصورة المورانية [نسبة لعالم الاجتماع المعاصر الفرنسي ادغار موان] التالية: "نحن نحول القيم الأخلاقية التي تحولنا بدورها". تعالق بين الإنسان وما ينتجه من قيم كفيل بتبرير التبدل الأخلاقي كقانون طبيعي - اجتماعي. إن الفرق بين من يقول بأزمة قيمية حادة وبين من يقول أن ما حدث هو تحول قيمى طبيعى، هو كالفرق بين من يولول وجلا لانهايار موهوم للقيم وبين من يعمل على فهم هادئ مطمئن لها. لذا سننهي هذه المحاولة البحثية بقول الأمين العام السابق لليونيسكو السيد "كوبشيو ماتسورا" والذي كان هادئا في نظرتة لحال القيم الأخلاقية: "لا توجد أزمة قيم، بقدر ما توجد أزمة تحديد معنى القيم، وفي الاستعداد والأهلية في ادارة شؤوننا".¹²³ إن الأزمة الحقيقة في تقديرنا هو رفض الاعتراف بالشأن الطبيعي الذي هو تبدل القيم. فهل أنت من أنصار تأزيم القيم أم من أنصار تطبيعها ؟ فكَر ! فإن تفكير القيم أسبق من تفكير الوجود.

¹²² جيانى فاتيما: نحو أفول القيم ؟ ضمن كتاب القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 41.

¹²³ القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 12.

