

المحاضرة العاشرة: الحقيقة في حقائق الأخلاق.

عندما نطرح سؤال الأسئلة في علم الأخلاق، مستفسرين عن وجود حقيقة إيطيقية ؟ فإننا نفعل بالضبط ما يفعله الإبستمولوجي عندما يطرح سؤاله الأكبر قائلاً هل هناك حقيقة في الحقيقة ؟ هل هناك حقيقة نهائية ؟ هل هناك حقيقة تقول كل شيء مرة واحدة ؟ الكل يعتقد بأن أخلاقه التي نشأ عليها هي الأخلاق الصحيحة والواجب اتباعها، أو نسقه الفلسفي - الأخلاقي، أو أخلاقه الدينية، هي الأخلاق الحقيقية التي لا يمكن تجاوزها أو تكذيبها. وكأن مسألة الحقيقة الأخلاقية شبيهة إلى حد بعيد بمسألة الحقيقة الدينية. إذ عندما نبحث عن التصور الحقيقي للألوهية، نجد تحيز واضح؛ إذ "يعتبر كل دين، أن آلهة الأديان الأخرى هي فقط تصورات لله، لكن تصوره الخاص لله هو في ذاته إلهه - الإله كما يتصوره أن يكون، الإله هكذا على نحو أصيل وحقيقي، الإله كما يكون في ذاته".¹ وبالفعل، فإن العلاقة المتطابقة بين الدين والأخلاق، هو الذي جعل الكثير يعتبر الدين أخلاق والأخلاق دين. وعلى الرغم من أنه يمكن قيام أخلاق لا دينية، لكن فكرة الإلزام الأخلاقي، ولكي تتسم بالصرامة المطلوبة يجب أن تكون ملونة بضرب من الدينية والقدسية والإلزامية المتعالية عن الوجود هنا. بل أن الكثير من الأدوات الأخلاقية لا تتفصل عن الأصول الدينية مثل الالتزام والطاعة والواجب... الخ لذا تقول "إليزابيث أنكومب" Elizabeth Anscombe، وهو ما يقبله رورتي تماماً عندما استشهد بقولها، بأنه "إذا كنت لا تؤمن بالله، فيستحسن أن تسقط مفاهيم مثل "القانون" و "الواجب" من المفردات التي تستخدمها عندما تتخذ قرار ما يجب القيام به".² وبالفعل فإن القانون الأخلاقي ينماهى مع القانون الديني من حيث القدسية والإلزامية، وليست الواجبات الأخلاقية إلا امتداد للواجبات الدينية. وقد رأينا سابقاً، وفي أكثر من موضع، دفاع طه عبد الرحمن الراسخ عن التماهي بين الأخلاق والدين. لكنه يخالف كانط عندما يقول بأن الأخلاق مستمدة من الدين وليس الدين هو المستمد من

¹ لودفيغ فويرباخ: جوهر المسيحية، ترجمة جورج برنشين ونيل فياض، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الثانية، 2017، ص 73.

² ريتشارد رورتي: الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط ودوي، ترجمة محمد جديدي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، عدد 6 - 7، بيروت، ربيع وصيف 2018، ص 437.

الأخلاق. ولربما أن النزعة المطلقة للأخلاق قد انتقلت من الدين، وهذا هو سبب تأكيد كل أصحاب الأخلاقيات الدينية على حتمية تعالي المعايير الأخلاقية عن التاريخ والطبيعية على اعتبار أصلها الإلهي والميتافيزيقي، إن المضامين الأخلاقية نوازل وليست نوابت. لكن المنظور إلى الحقيقة قد حامت حوله الشكوك من كل جهة، فلم يعد الإنسان ينظر ويفهم الحقيقة، مهما كانت، مثلما كان فهما سابقا. بل أن البعض من الفلاسفة ورجال الفكر والأدب، قد أعلنوا قولتهم الملغزة: الحقيقة ليس هناك حقيقة ! فلا يمكن أن نجد اليوم، أي دين، أو أي نظام أخلاقي، تمت استثنائه من الدراسة النقدية التاريخية والجنينالوجية، والتي كشفت حدود وتخوم حقيقته التي تعالت عن التاريخ لقرون وقرون. لم يعد ممكنا تفكير الحقيقة الأخلاقية بعد الهزة العنيفة التي تعرضت لها، بخاصة بعد كشف الطابع العنكبوتي للعقل، والذي يستطيع نسج أي برهان لأي قضية.

وسؤال الحقيقة الأخلاقية، ونحن في زمن زالت كل الحواجز التقليدية التي ضربت الأحجة على الثقافات والحضارات، بحيث أصبح التواصل غير المحدود حقيقية واقعة بالنسبة لكل الثقافات. قلنا أن هذا السؤال لم يعد يحتل الموقع التقليدي. ففي القديم كانت كل ثقافة تربط حقيقتها الأخلاقية بحقيقتها الدينية، وتضرب نسيج متين يلف كل العقول في نسق أخلاقي - ديني متماسك، بحيث لا يتم مقارنته مع بقية الأنسجة. أما اليوم فإن كل الأنساق الدينية والأخلاقية معروضة أمام أعين الغير للدراسة والفحص والنقد، ولم يعد ينفع المواصل في التشكيل المحلي للعقول بعيدا عن أعين الغير اللّامة والفاحصة. مما يعني أن تفكيك الأنسجة، على الطريقة المعكوسة نسجها أو بطريقة عنيفة، وارد لكل ثقافة تأبى فتح نسيجها الأخلاقي على التأمل العقلي. زمن الاستمرار وكأن شيئا ما لم يحدث أو أن ليس هناك تغير حدث، زمن قد ولى بلا رجعة. وكل الثقافات مطالبة بتبرير نسيجها الثقافي لأعضائها ولغير أعضائها. لقد بدأت الأنساق الثقافية تتصدع معرفيا سواء من الداخل عبر التماسف مع السرديات المكونة لها أو من الخارج عبر الدراسات التاريخية والاجتماعية التي تكشف حدود الحقيقة المُشكّلة لأي نسق من هذه الأنساق. أي أن التشكيك أصبح داخليا وخارجيا في نفس الوقت. وحدها الأنساق الثقافية النامية التي تواكب نمو العقول هي القادرة على ترميم ذاتها وتطوير نسقها

بما يتلائم ونمو العقول الفردية التي تأبى الانصياع لإلزامية النماذج التقليدية. والتي اكتشفت أن مفهوم الإلزام الأخلاقي لا يستجيب لمفهوم الإلزام الطبيعي. فالإلزام الحقيقي هو الذي يتضمن تعذر القيام بفعل مضاد للفعل المأمور به، في حين أنه من الناحية الأخلاقية يمكن تغيير طرق الأخلاقية دون أي خلل ما يذكر، ما عدا الاعتقاد بعدم التطابق من الإلزاميات المحلية الجزئية التي لا يمكن أن تكون إلزاما كليا أو عالميا أو طبيعيا بصور كلية.³ فالإلزام الأخلاقي المحلي ليس إلزاما رياضيا أو فزيائيا، بل هو مجرد قانون نفسي يصنع عقبات ذهنية يمكن مسحها بجرة وعي نقدي واحدة.

لقد أصبحت الثقافات في عالمنا المعاصر، متساوية من الناحية الأنثروبولوجية، ولو أن هناك تراتب سياسي واقتصادي يفارقها. فجميع الثقافات أنساق متينة تضمن تأطير أفرادها لما يؤهلهم لأداء أدوارهم الاجتماعية وتنمية قدراتهم الفردية. ومعظم الثقافات قد انخرطت في المسار العالمي الذي يسير نحو الحوار والتفاهم والعاقلة بعيدا عن الانغلاق الصدفي التقليدي. لم يعد اليوم ممكنا أن تستمر أي ثقافة تقليدية في إعادة إنتاج ثقافتها كما كانت تفعل قبل قرن من اليوم. وأصبح الحديث عن حتمية الانتقال من الأخلاق المحلية الطبيعية إلى الأخلاق العالمية التوافقية يزداد يوما بعد يوم بما يناسب المسار العولمي الذي ينمو لولبيا بلا توقف. لذا طُرح مشروع الأخلاق العالمية المشتركة، والذي يعتبر محورا ايطيقيا حتميا، سواء في الأخلاق الدينية أو الأخلاق السياسية والاقتصادية. ومن ثمة طرح سؤال مصدر المواد الأخلاقية لبناء أخلاق عالمية؛ هل نأخذها من الثقافات الدينية الكبرى ؟ هل من الثقافات الفلسفية المعروفة ؟ أم من كل بستان ثقافي يتم انتقاء المشترك والأحسن ؟ الحقيقة أن المشترك الإنساني قد أصبح يتضح شيئا فشيئا بضرب من البداة التي تقول أن للإنسان كرامة أخلاقية لا يمكن التعدي عليها، لكن الممارسات الواقعية لا تثبت مثل هذا الإلتزام. والحرب الأخيرة على غزة وفلسطين مثال مؤسف على ذلك، وصو الرضع والأطفال الذين ماتوا دون معرفة السبب تدمي القلوب وتحرك حتى الضمائر الميتة. وكأن عدوى الأخلاق المحلية قد انتقلت إلى الأخلاق

³ Henri Bergson: leçons d'esthétique- leçons de Moral- leçons de métaphysique, PUF, Paris, 1992, p 51.

العالمية. فوجود المعايير النظرية أهم من الالتزامات الواقعية. وبالفعل، فنحن نحكم على منظومة أخلاقية ما من خلال نصوصها ومبادئها وليس من خلال الالتزام بتحقيقها، وهذه طريقة سلبية ومجردة في تقييم أداء المنظومات الأخلاقية. فرغم وجود أنساق أخلاق كونية، متسقة وقوية في بنيانها النظري، إلا أن الالتزام بها قضية قابلة للبحث من جديد، وكأن شبح التعريف اليوناني القديم للقانون، والقانون الأخلاقي، والقائل بأن القانون نسيج عنكبوت، تتعثر فيه الحشرات الصغيرة، وتخرقه دون أن تشعر الطيور الكبيرة، لا زال يطاردنا إلى يوم الناس هذا. الكل ينسج، لكن القليل من يلتزم. ووجود تشريعات أخلاقية وقانونية للأمم المتحدة، بوصفها كونية وعالمية وإنسانية، لم تنقذ أي من أطفال فلسطين من الإبادة البشعة واللاإنسانية. ما أسهل أن تتسج نصوصا، لكن ما أصعب أن تُنفذ ولو شيئا صغيرا. فالإلتزام الأخلاقي لا يقل أهمية عن التشريع، والقانون الأخلاقي غير القابل للتطبيق يطرح أكثر من سؤال حول مشروعيته بالذات.

ومن المفيد أن نلاحظ أن خطاب المنظومات الأخلاقية التي تتخرط في مشروع أخلاق كونية، يجب أن يتبدل عن خطابها في عرشها الأخلاقي الأصلي. إن ما تعتبره أي منظومة أخلاقية حقيقة أخلاقية راسخة محليا، لا يعطي لها مشروعية تعميمه على الغير. لذا يأتي السؤال الأهم: هل يمكن ترقية منظومة أخلاقية معينة لكي تكون منظومة أخلاقية عالمية ؟ من هي هذه المنظومة المؤهلة لشغل هذا المركز ؟ بالنسبة لنا نحن المسلمين، ووفق نمط التفكير التقليدي، فإن منظومتنا الأخلاقية والدينية، والتي يصعب الفصل بينهما، على الرغم من وجود تفاوت ملحوظ بين الأخلاق بما هي عادات وأعراف والدين بما هو نصوص محددة راسخة ومعلومة الحدود، تمتلك شروط العالمية. لكن أليس من الأخلاقي الانفتاح على تجارب الغير ؟ والذين بدورهم يعتقدون بإمكانية عولمة دينهم وأخلاقهم ؟ بالنسبة لأركون مثلا، ومثلما رأينا ذلك في الفصل الرابع المخصص للأخلاق والضرورة في الفكر العربي المعاصر، فإن المبدأ الأخلاقي الذي لا يمكن رفضه، والذي استبطنه الإسلام ذاته، هو مبدأ معاملة الغير مثل معاملة الذات، وهو المبدأ الذي يعتبر ذهبيا لا يفنى ولا يصدأ. ولو أننا اتفقنا على هذا المبدأ، فإن الخلاف في التفاصيل أمر لا يمكن تفاديه. وبالتالي "في عالمنا المعاصر

المتعدد الثقافات لا يمكن لدين بمفرده، أو فلسفة ما، أو لإيديولوجية منفردة، فرض مثل هذه المعايير الأخلاقية على المجتمع (العالمي) برمته".⁴ وهذا يعني أولاً، وبصورة حتمية، اعتراف الأنساق الثقافية الكلية بطبعتها المحلي والمحدود. إنه شرط للانخراط في بحث عالمي، والخطاب المحلي الذي يقصي الغير أخلاقياً ودينياً، لا يمكن أن يتم استحضاره في الخطاب العالمي الذي يساوي بين الثقافات من الناحية الشكلية. لذا فالانتقال من الأخلاق التي تشكلت طبيعياً إلى الأخلاق التي تتشكل عقلياً، بعد تخطيط وفرز وانتقاء أمر لا مفر منه من أجل وضع الدستور الأخلاقي الكوني.

رهان الأخلاق العالمية إذن، هو الانتقال من الوعي المحلي الذي يماهي بين الطبيعة والأخلاق، إلى وعي أوسع يكشف عن اعتبارية ما في الإلزاميات الأخلاقية التي يمكن تطويرها إلى ما هو أكثر عقلانية وأكثر فاعلية وأدائية. فقد كشف "بيتر سينغر" Peter Singer في كتابه "عودة الفلاسفة للعمل" المنشور سنة 1974، بأن المفكرين المنفتحين قد انتقلوا من الموقف الطبيعي حيث يعتبر أن مشارعنا الأخلاقية متطابقة كلية مع الواجبات المحددة اجتماعية، إلى موقف أكثر عقلانية، وهو المتمثل في الكشف عن قابلية كل خياراتنا الأخلاقية للنقض والرفض بخيارات أخرى قد تكون أحسن أو أكثر فاعلية.⁵ تتحول الحقيقة الأخلاقية إلى حقيقة قابلة للتמיד والتوسيع والتحيين. لذا هناك أخلاقيات بديلة، وقد تكون أكثر فعالية من الأخلاقيات التي كنا نعتقد بأنها طبيعية وضرورية وإلزامية. لذا، فإن الأخلاق العالمية، إن أمكن صياغتها بما يحقق الإجماع المطلوب، وهو ما تم بالفعل، يجب أن تكون أخلاق عاقلية خاصة لذكاء النخبة الخبيرة التي تمثل المجتمعات التي تنتمي إليها، بشرط أن لا تكرر الأخلاق الطبيعية المجتمعية التي انبثقت بصورة عفوية من ثقافتهم المحلية. الأخلاق العالمية هي أخلاق ذكاء وليس أخلاق تقليد أو تعميم أو فرض. فليس من الأخلاقي فرض أخلاق على مجتمعات لا تشرك في الحوار الأخلاقي ولا تقتنع بما تم تداوله. فعنصر الإرضاء الديمقراطية

⁴ هانز كينج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق ؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة، ترجمة ثابت عيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 9.

⁵ ريتشارد رورتي: الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي، مرجع سابق، ص 434.

أخلاقي أكثر مما هو نظري فقط. والأكيد أن الإجماع العلمي على القاعدة الذهبية التقليدية أمر لا يمكن الشك فيه. يقول أحد الكاثوليكين المنشقين عن الكنيسة في روما، والذي كان يسعى إلى تأسيس أخلاق عالمية لا تقصى أي كان: "سأكون سعيداً، لو حدث أحياناً أدنى إجماع في المقاييس الأخلاقية في الأقل. سأكون سعيداً إذا تذكر المرء القاعدة الذهبية الصغيرة بالأفعال المرء بالآخرين ما لا يجب أن يفعله الآخرون به".⁶ وحتمية تذكية الأخلاق العالمية من خلال تعقيل المعايير، أي دراستها بطرق عقلية تبريرية، هو أن أي معيار في النهاية هو وليد واقع مخصوص، وبما أن الواقع العالمي الحالي، مخصوص الزمان والوضعية والأهداف، فلا مفر من وضع معايير أخلاقية مقتبسة من هذا الواقع المخصوص. والأكيد أن تنازلات محلية معتبرة ستحدث من أجل القدرة على صياغة معيار أخلاقي من الواقع العالمي الجديد. لكن المسألة نفسية أكثر مما هي حقيقة علمية، فالتمسك بالموروث هي طبيعة الإنسان الذي يعيش في الموقف الطبيعي دون محاولة للوصول إلى الموقف التفكيرى الذي يساعد على ادراك حدود الموقف الأول. يقول في هذا الشأن، ولفرد سيلارز Wilfrid Sellars في مؤلف له تحت عنوان "العلم والميتافيزيقا"، المنشور في لندن سنة 1963 بأن "مصدر المعيار هو توطين الواقعة (...). مصدر الواقعة هو إضفاء الطابع الخارجى على المعيار".⁷ لذا فلا داعي للاعتقاد بأن المعايير الأخلاقية متعالية عن الواقع الحقيقى، بل العكس، فإن مصدر كل معيار هو واقع ومصدر كل واقع هو معيار. فالمعيار واقع متعالي والواقع معيار متنازل. إن ادراك ووعي هذا الحقيقة، عبر طرق بيداغوجية مدروسة، سيخرج الوعي المحدود من الموقف الأخلاقى - الطبيعى إلى موقف أكثر عقلانية وأكثر تفتحاً. بهجة النفس المقموعة التي كانت تعتقد أن الخروج عن المعايير التقليدية المألوفة سيؤدى إلى انهيار السماء على الرؤوس، سيخرج وضعية مرحة تساعد على كشف حدود أي أخلاقية محلية تكرارية لصالح أخلاقية عالمية تواضعية وذكية في نفس الوقت. هذا الموقف علاجي أخلاقي بامتياز. وبالتالي، ووفق ملاحظة باومان، يمكن لنا بكل أريحية الانتقال إلى صناعة أخلاق

⁶ هانز كينج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 32.

⁷ ريتشارد رورتي: الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط ودويو، مرجع سابق، ص 451.

جديدة، تتلائم مع الوضعية العالمية الجديدة.⁸ وما المطالبة بالحوار بين الأديان، إلا وسيلة ناجحة لترقية نموذج أخلاقي جديد، متجاوزا الأخلاقية المحلية، التي تتخذ وراء النصوص الدينية التقليدية الي تُفهم في سياق التفريق أكثر مما تفهم في سياق التوحيد، لأن معظم المفسرين تقليدي التكوين والمرجع والهدف. ومن لم يتأطر في الأفق العالمي لا يمكن أن يحرر النصوص العالمية الطبيعية. الكثير من النصوص الدينية مختطفة من طرف تيارات تترثية لم تفهم بعد اللعبة العالمية التي تستهدف المستقبل بدل الاعتصام في الماضي البعيد، وهو اعتصام يزيد البعد بعدين عن متطلبات اليوم. لا يهدف الحوار بين الأديان إلى توحيد الأديان، فهذا متعذر بأكثر من معنى، بل يهدف إلى تقريب الأخلاقيات المحلية لكي تزيل التوتر الحدودي القيمي لصالح كونية أخلاقية أكثر تفتحاً وأكثر انشراحاً. وفي هذا المسار، فمن الواجب نسيان مقولة الحقيقة التقليدية التي تُرمى كعقبة أمام أي محاولة لتجديد الوضعية الأخلاقية والسياسية الحالية. إن الحقيقة التي تمنع النمو الأخلاقي لا يمكن اعتبارها حقيقة أخلاقية بقدر ما يمكن أن نسميها عقبة أخلاقية. الحقيقة هي التي تحرض على الكشف عن مزيد من الحقائق الأخلاقية بكل أريحية وفي جو من التسامح المعرفي والقيمي. الحقيقة التي لا تتسامح مع الخطأ ليست بحقيقة حقيقية، إنها حقيقة مزعومة. الحقيقة التي لا تحرر، بل تُسجن وتخذق، ليست بحقيقة على وجه الإطلاق.

لا نقصد هنا بالكونية الأخلاقية، تفتيت الحقائق الأخلاقية المحلية، لصالح حقيقة أكثر شمولية وأكثر توسعية. بل أننا نقصد كونية تداولية تستهدف المنفعة التواصلية والوجودية ولا تسعى لتأسيس حقائق أخلاقية جديدة تعيد فرض الإلزاميات التقليدية من جديد. إن مثل هذه الكونية الأخلاقية أكثر ثقلاً وهيمنة على الأخلاقيات التقليدية. ما يجب أن تكون عليه كونية أخلاقية جديدة، هو التواضع النفعي المقصود في صياغة مبادئ أخلاقية معقولة مدروسة متوافقة مع البنية النفسية للإنسان ككل. والإنسان المعاصر الذي نشأ في واقع مختلف عن الواقع السابق، جدير بمعايير تتفهم خصوصية

⁸ بيار - أنطوان شاردل: أي أخلاق للزمن الحاضر ؟ قراءة زيغمونت بومان، ترجمة محمد جديدي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، عدد 6 - 7، بيروت، ربيع وصيف 2018، ص 429.

نشأته وخصوصية أهدافه. فبدل إدانته ولعنه وكرهه، وجب تفهمه والتعاطف مع شرطه الذي لم يخلقه بعلتا يديه. لذا فكونية أخلاقية متشددة ومختزلة لا تقيد في شيء، ومنه فإن تصورنا للكونية الأخلاقية قريب إلى تصور رورتي وماكنتاير.⁹ على اعتبار أن تهذيب الإنسان لا يكون إلا بتهذيب العقل الذي ينتج المعايير. والتهذيب الحقيقي، والذي مارسه العديد من الفلاسفة، هو الكشف عن مشروعية ترك الأخلاق مفتوحة لصالح تحيين وأرضنة تتلائم مع كل عصر. فلا يمكن أن يستمر الوجود العالمي في اعتبار تاريخ الأخلاق ناجز ومنه اتصافه بالكلية والنهائية، بل هناك المزيد لكي يقوله دون حتمية الرجوع إلى الموروثات التي تأبى التجدد والانفتاح والمحادثة.¹⁰ إن الماهية الأخلاقية للإنسان قابلة للتنمية بلا حدود، ولا واحد يمكن له توقيف نمو الهوية الأخلاقية لصالح مكاسب قديمة. السقف الوحيد الذي يمكن أن يحدد التفكير الأخلاقي في العصر الكوكبي، هو سقف عقل الإنسان. وكان الرواقين الإغريق، قد فكروا في تجاوز الأخلاقيات المحلية لصالح أخلاق إنسانية لا تعرف الترسيمات الثقافية أو السياسية أو الدينية المخصوصة. فالإنسان أسبق من الثقافة والدين والدولة أيضاً، أسبقية منطقية وتاريخية معاً، وكل هذه المؤسسات المعنية وجدت من أجله في النهاية، ومن الغريب تشريع أخلاق ضد الإنسان أو نشر الدين الذي يستبح أعراض الناس أو التأسيس لسياسة كارهة للبشر. فهو تناقض مشوش لا ينسجم مع مقصدية الإنسانية التي هي الهدف النهائي والوحيد لأي تشريع مهما كان نوعه. لذا اعتقد فلاسفة الرواق بأن الأخلاق الكونية أكثر أخلاقية من الأخلاق المحلية: "الفضيلة هي التطابق مع القانون الكوني في النزعة الداخلية وفي السلوك الخارجي. وهذا القانون واحد ولا يتغير وهو لجميع الكائنات العاقلة، فليس له علاقة بالخصوصية أو بالظروف المحلية. فالإنسان الفاضل مواطن في العالم، وعلاقته بجميع الكليات الأخرى، بالمدينة، المملكة أو الإمبراطورية هي

⁹ كارل أوتو آبل: العلاقة بين القانون والأخلاق والديمقراطية - فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترسندنتالية، ترجمة عبد العزيز ركح، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، عدد 6 - 7، بيروت، ربيع وصيف 2018، ص 417.

¹⁰ ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 482-495.

علاقة ثانوية عرضية".¹¹ وقد أشرنا في المقدمة إلى حتمية كوننا بشرا وعرضية كوننا هويات سياسية أو دينية أو لغوية، عرضية أن ننتمي إلى هذه الجنسية أو تلك، هذه اللغة أو تلك، هذا الدين أو ذاك، عرضية مؤكدة.

في الكثر من الأحيان تتقلب الموازين، وتتحول الوسائل إلى غايات والغايات إلى وسائل، إذ نسمع بأنظمة أخلاقية تُجرم في حق الإنسان من أجل أن تثبت سلطتها وحضوتها. ما هذا الجنون ؟ لم توجد الأخلاق إلا لتكريم الإنسان كنوع والإنسان كفرد. لكن نلاحظ العكس، إذ يتم قتل الإنسان باسم الفضيلة أو إقصائه باسم العدالة...الخ. هنا تتحول الأخلاق إلى وسيلة لتنفيذ الأغراض اللا أخلاقية. الإنسان أهم من الأخلاق حتى، بئس الأخلاق التي تتحقق بتهميش وتقتيل الأفراد. لم يوجد الإنسان من أجل الأخلاق، بل على العكس تماما تم إيجاد الأخلاق من أجل الإنسان، والأخلاق المستقبلية التي ستظهر في الآجال القريبة أو البعيدة، موجهة خصيصا لتوفير حياة الكرامة للإنسان.

ما لا يتقبله مفكري الهوية الأخلاقية أو أخلاق الهوية، هو صعوبة الحياة بلا أخلاق ثابتة وقيم متعالية. إن المؤقت هو ما يزعم هذه الفلسفة الخالدة، ولو أنه لا يمكن الحديث عن فلسفة نهائية وفق تحديد كلمة الفلسفة بالذات، إذ أن الفلسفة لا تعني بلوغ الحكمة بقدر ما تعني طلب الحكمة. وهو الطلب الذي لا نعتقد أنه سينتهي هكذا عند مذهب معين أو عصر معين. إن الفلسفة الأخلاقية الحقة لا يمكن أن تكون واحدة ونهائية في نفس الوقت. لذا صدق ديكارت، ولو عن غير قصد، عندما تحدث عن الأخلاق المؤقتة morale provisoire.¹² وهي مؤقتة تبعا لمؤقتية المعرفة البشرية. والحق يقال، أن هوية الأخلاق تتعارض من حيث البنية مع روح الأخلاق، على أساس أن التأكيد على نجاسة منظومة أخلاقية معينة، يعني غلق الماوجبية لصالح واقع أخلاقي محدد بتاريخ ما. في

¹¹ السدير مانتاير: بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 340.

¹² René Descartes: Discours de la méthode suivi d'extraits da la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, édition GF Flammarion, Paris, 1966, p 51. Et Henri Bergson: lecons d'esthétique- lecons de Moral- lecons de métaphysique, Op.cit, p 55.

حين أن جوهر الأخلاق هو النظر إلى الممكن الأفضل على الدوام، وما يفرق الأخلاق عن أي علم وضعي آخر، هو أن الأولى تقيس الواقع الفعلي على النموذج المثالي، وعندما نغلق على المثالية ونحددها، فلن تبقى مثالية. إن المثال بحاجة إلى تنمية مستدامة من أجل الحفاظ على مثاليته. وعندما يشعر فرد ما، مهما كان تكوينه، بأنه تجاوز الأمثلة الأخلاقية التي نشأ عليها، فاعلم أن هذا المثال أقل مثالية وأقل شمولية من الناحية القيمية عن أفراد الذي يؤطّرهم. هنا يحق أن نتحدث عن أزمة قيمية مثبتة، ولو أننا لا نرتاح لهذه الكلمة، عندما يكون الوعي الأخلاقي الفردي أكثر علواً وتقدماً من الوعي الأخلاقي الجمعي. هي أزمة حقيقة عندما يعجز الفرد عن التنفس الأخلاقي المحدد مجتمعياً، اختناق قيمي تسببه المعايير الجامدة والتي تأبى الحركة ولو قيد أنملة. وهذا ما يجعلنا نعتقد بضرورة أمثلة المثال دون توقف، أي الدفع بالمثال الأخلاقية إلى الإكمال المفتوح دون الاعتقاد باكتمال حقيقي. وهنا تتحول الأخلاق إلى فلسفة والفلسفة إلى أخلاق؛ السعي للتخلق والسعي للحكمة دون أمل في الوصول النهائي. وفي النهاية فإن حد الحكمة، التي تمثل المقطوعة الثانية من الفلسفة، هي العلم والزيادة الأخلاقية. إن نمو العقل العلمي يستتبعه وفق الضرورة نمو المثال الأخلاقي وهكذا دون توقف.

ثم أن نظرية الهوية الأخلاقية، ونظراً لقصور نظرها ومحدوديته، تسير وفق معتقد أن الأخلاق هي من نتجنا وتجعل منا كائنات فاصلة نوعياً. حقيقة أن الإنسان من بين جميع الكائنات، هو الكائن القيمي الوحيد، لكن مثلما أن القيم نتجنا، فنحن أيضاً ننتجها. نحن في نفس الوقت منتجين ومنتجين، فاعلين ومنفعلين.¹³ وبالتالي يصح القول بأننا ننتج الأخلاق التي نتجنا، وهكذا ندخل في نسق دوري لا يمكن أن ينتهي، ولو أننا نشعر بالتطابق الأخلاقي، بين أفعالنا ومعاييرنا، إلا أن المعايير التي تنتج الأفعال، هي مُنتجة من أفعال أولية سابقة. ومثلما رأينا سابقاً، فإن الفصل بين الواقعة والقيمة فصل شكلي في النهاية. ويمكن أن نكشف سيكولوجية الهوية مرة ثانية، من خلال

¹³ Edgar Morin: Penser Global – l'homme et son univers, préface de Michel Wievoirka, éditions Robert Laffont, Paris, 2015, p 14.

التأكيد بأن فلسفة الهوية الأخلاقية الناجزة، عاجزة عجزا نفسيا لا عقليا، عن تتبع أصول القيم ومصدر المعايير. فكل معيار تولّد من التاريخ، وكل ما ظهر في التاريخ يستحيل أن ينفلت من حتمياته المختلفة، وفق الضرورة، سيتعرض للتحويل أو النمو أو حتى الزوال. ثم أن حراس القيم من التمردات الداخلية أو الهجومات الخارجية، يعمدون إلى ضرب أحجة خشنة على أخلاقيات الشعوب المغايرة، من خلال تصويرها على أنها همجيات غريبة لا تمت بصلة إلى النماذج الأخلاقية المثالية. بل أنهم لا يسمحون إلا بالاطلاع على رذائل الأقوام المختلفة. في حين أن قيمة الأخلاقية المحلية لا تكتمل إلا من خلال معرفة الأخلاقية المجاورة وحتى البعيدة. إنه لمن المفيد، يقول ديكارت، أن نعرف شيئا عن أخلاق الأمم المختلفة عنا، لكي يكون حكمنا على أخلاقنا المحلية أصح وأقوم، وهذا لكي لا نسقط في الاعتقاد بأن كل ما خالف عاداتنا هو تجاوز وسخرية ومخالفة للعقل، كما هو حال الذين لم يروا شيئا ما عدا ما هو موجود بينهم.¹⁴ وهذا الوضع حقيقة في كل الحضارات التي تعتبر كل ما عداها بربري أو متوحش معرفيا وأخلاقيا. وبالفعل، فإن كارهي الأخلاق المخالفة، لم يستطيعوا الخروج الفعلي من الحضيرة الضيقة لأخلاقهم المحلية، وهذا العيب الأساسي، يجعلهم عاجزين عن فهم وتفهم مفهوم المخالفة وحتمية المغايرة. والحق أن كل ماهية مغايرة لماهية أخرى، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن ماهية أصلية وماهيات فرعية مشتقة أو مشوهة. فكل واحد منا يعتقد أنه أصل والبقية فروع له أو منه، لكن لا يوجد أخلاق أصلية وأخرى فرعية، كل الأخلاقيات أصلية لذاتها وفرعية بالنسبة لغيرها. وبمجرد ما نلغي الأصلية أو المركزية التي حللناها نقديا في الفصل الأخير، تنهار الفرعية معها. مثلما تتلاشى الطبقة العاملة بصورة آلية عندما تنهار الطبقة المالكة التي تشترطها. هناك أنساق أخلاقية مختلفة قابلة للدمج في نسق أكثر شمولية وفق نقاش إيطقي معقول. لذا هناك تعالق كبير بين المسار الأخلاقي للعقلنة والمسار العقلاني للأخلاق. ولئن كانت الأخلاقيات المحلية طبيعة إلى حد كبير، أي ظهرت بصورة تلقائية من تفاعل عوامل تاريخية وجغرافية واستجابة الإنسان المخصوصة، فإن الأخلاق الكونية التي يمكن أن تكون مفيدة اليوم، هي أخلاق نابعة عن

¹⁴ René Descartes: Discours de la méthode suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, Op.cit, p 36.

تعاقل وتثاقف مقصود من أجل إيجاد قيم صالحة لوضعية كونية مخصصة وحساسة. لذا يحدد هيرماس هذا النوع من الأخلاق بأنها تتدرج في مسار "إرساء نظرية عقلانية في الأخلاق [والتي] لا نعى [أنها] نظرية علمية بل نظرية متوافقة على مقتضيات التعليل في التفكير العلمي الحديث".¹⁵ لذا فالحياة الأخلاقية ليست جوهر ثابت محدد غير قابل للمراجعة، بما أن الحياة ككل ليست جوهرًا، بل مجموعة من الإنبجاسات التي لا تنتهي،¹⁶ فإن الحياة الأخلاقية مثلها، تمثل جملة من الإنبجاسات المتتالية النامية والتركيبية التي لا يمكن أن تتجزأ بضرية واحدة وكلية. لم يلفظ الاحتمال الأخلاقي الإنساني كل ما يجب أن يلفظه حتى اليوم، لذا فلا يجب التسرع في إعلان النهاية، في حين أننا لربما لا زلنا في بداية العقل الأخلاقي في مجمل تاريخ النوع البشري.

لا يمكن لنا، ونحن في هذا العصر الذي تفتحت فيه السماوات بلا أمل في انغلاقها أو كما قال غروندان في تقديمه للترجمة العربية لكتابه الشيق حول التأويلية بأن زمن انطواء الثقافات على نفسها قد ولى،¹⁷ قلنا لا يمكن أن نستمر في التعامل مع القضية الأخلاقية وكأن شيئًا لم يحدث. لا يمكن أن نفكر المسألة الأخلاقية بنفس الطريقة بعد كل هذه النظريات والتحليلات التي قلبت المنظور الأخلاقي قلبًا خاطيرًا. ببساطة لا يمكن أن نفهم الأخلاق، بنفس الكيفية، بعد نظريات داروين وسبنسر ونيشيه وبرغسون وتيسير شيخ الأرض والجابري وموران وطه عبد الرحمن... الخ. كلهم أضاعوا جوانب كانت معتمدة كلية وفق المنظور الهوياتي والتقليدي. للأخلاق جسم لا يتوقف عن النمو، بخلاف الأجسام المادية الفانية.¹⁸ وهذه الخاصية هي التي جعلتنا نتحدث عن الأخلاق الصائرة. وهذه الصيرورة لا تعني السير بلا توجيه وبلا قيم، بل أن هناك تعالق بين الصيرورة والقيم ذاتها،

¹⁵ يورغن هيرماس: نظرية الفعل التواصل، المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 395.

¹⁶ Edgar Morin: Penser Global – l'homme et son univers, Op.cit, p 21.

¹⁷ جان غروندان: التأويلية، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 5.

¹⁸ Henri Bergson: leçons d'esthétique- leçons de Moral- leçons de métaphysique, Op.cit, p 73.

فالقيم تنبثق وفق صيرورة ما، والصيرورة ذاتها تُخرج قيما ما إلى الوجود، وهذا التكرور والتطور، هو كل، يمكن اعتباره القانون الشامل للحقيقة الأخلاقية. وبما أن النمو البشري، من كل الجوانب، غير قابل للتنبؤ الدقيق،¹⁹ بخاصة على المستوى المتوسط والطويل، فإن تحديد نهاية ما للأخلاق البشرية هو ضرب من التعسف تجاه المستقبل. وخطأ نظرية الهوية الأخلاقية الأساسي أنها تُفرغ المستقبل من حقيقة الأساسية، كونه غير معروف على وجه الدقة. وبالتالي فإنها تعتقد بنهاية التاريخ الأخلاقي، بل تؤكد نهايته منذ اللحظة التي تأسست فيها قيمها الأساسية. وهنا تختلف نظريات الهوية الأخلاقية في تحديد تاريخ تأسيس معاييرها. لكن تتفق بأن نهاية المعنى الأخلاقي حقيقة لا يمكن تجاوزها دون تجاوز قداسة الأصول. ولو أردنا تحديد قانون للتاريخ والمستقبل الأخلاقيين، لقلنا أن "التحول الأخلاقي" *la métamorphose éthique*،²⁰ هو القانون الأساسي. واستعمالنا لعبارة التحول، مدروس من جانبين اثنين؛ عدم تصديق نظرية الهوية الأخلاقية والتي تحنط القيم المكتسبة لصالح الماضي فقط، وعدم تصديق نظرية الثورة الأخلاقية أيضا، على أساس أنها تشرع لاقتلاع الهويات الأخلاقية. إن عبارة التحول الأخلاقي كفيلة بتجاوز رذيلة كلا الطرفين، فليس لنا هوية ناجزة لكن لا يمكن أن ننفصل عنها أيضا في حالة كينونتها. ولا يمكن لنا، وفق قناعاتنا المعرفية، والواقع العلمي الحالي، أن نتموقع في الأطراف القاصية، فليس هناك ثبات مطلق بلا ارتباطات ما مثلما ليس هناك تغير عاصف بلا أصول يرتبط بها. وهذه الوسطية لا تعني خيارا معتدلا لإرضاء هؤلاء أو هؤلاء، بل يعني أن كلا الطرفين يرفض فصل الحنطة عن الزؤان. ففكر الهوية المطلقة يحتفظ بكل شيء بما في ذلك الفضلات، وفكرة القطيعة المطلقة ترمي بكل شيء بما في ذلك الأساسيات. ونحن نعلم بأنه لا يمكن أن نقول إما التطور أو التقهقر. لكن الأجدر أن نقول أن هناك نمو وتقهر معا. وهذا هو القول الكفيل بتوصيف الواقع والتاريخ معا. فنحن مطالبون بمعرفة ما يجب تنميته *croître* وما يجب تخفيضه أو تقليصه *décroître*. فما يجب تنميته هو الاقتصاد البيئي، واقتصاد الصحة، واقتصاد الخير العام، أو اقتصاد التضامن، والتربية الجديدة. وما يجب خفضه هو اقتصاد الحرب

¹⁹ Edgar Morin: *Penser Global – l'homme et son univers*, Op.cit, p 63.

²⁰ Edgar Morin: *Penser Global – l'homme et son univers*, Op.cit, p p 102-111.

بما هو اقتصاد الرعونة وعدم المنفعة للبشرية.²¹ وهذا المنطق من التفكير هو الذي يعبر عن الواقع العلمي والأخلاقي الحقيقي، على اعتبار أن واقعنا ليس بالواقع الملائكي وليس بالواقع الجحيمي. لسنا ملائكة ولا شياطين، نحن بشر فقط. فالوضع الملائكي هو الذي يجعلنا نعتقد بالهوية الثابتة، والحق أن هذا الكمال المفترض يغري بالسكون والتقليد، في حين أن الوضع الجحيمي يجعلنا نفكر في الفصل والثورة والقطع. نحن في وضع واقعي يتأرجح بين النقصان وإرادة الكمال، لكنه الإرادة التي لن تكتمل. وجدل النقصان والكمال، هو الذي يحرك الحياة العلمية والاقتصادية والأخلاقية معا. "إن تجارب تحقيق الجنة على الأرض كانت دوما تؤدي إلى الجحيم على الأرض، إلى الشراسة، إلى الكراهية، إلى التدمير المتبادل، إلى الدم، إلى العنف، إلى العريضة".²² وفي نفس الوقت لا يجب الاعتقاد بأن وضعنا الأرضي وضع جحيمي لا يطاق، بل فيه من النعم ما يجعلنا نقبله ونتلذذ به ونطلبه دون توقف. وهنا يمكن لنا حل معضلات ميتافيزيقا الأخلاق من خلال علم نفس الأخلاق.²³ فالاعتقاد بالنعيمية يولد أخلاق الهوية والاعتقاد بالانحطاطية ينمي أخلاق القطع القاصية. لكن وضعيتنا الواقعية ليست بهذه ولا بتلك، فنحن بشر فقط، ولا يمكن أن نكون أكثر أو أدنى. وبالتالي فإن كلا من النظرية المطلقة الأخلاقية التي تماثل الهوية الأخلاقية من جهة، ونظرية العدمية الأخلاقية التي تسقط كل معنى أخلاقي من جهة أخرى،²⁴ هما نظريتان لا تصفان الحقيقة ولا تدققان في الواقع الأخلاقي. ثم أن كل نظرية تولد الأخرى دون أن تعي ذلك. وتاريخ الأخلاق هو تاريخ التداول بين المطلقة والعدمية. فالإطلاق الأخلاقي الذي يدوم عصورا طويلة يفرز عديمين أخلاقيين يسقطون أي معنى للقيمة، وانتشار العدمية الأخلاقية، وهو الانتشار الذي لاحظناه بعد الهجمة الشترنرية والنيشنوية الشرسة، استتبعها عودة ملحوظة لنظرية الأخلاق المطلقة. بل أن العمران

²¹ Op.cit, p 81.

²² نيكولاي برديايف: فلسفة اللامساواة- رسائل إلى قادة الثورة الروسية، ترجمة بسام مقداد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، قطر، 2017، ص 23.

²³ لودفيغ فويرباخ: جوهر المسيحية، مرجع سابق، ص 105.

²⁴ المرجع نفسه، ص 112.

الإيطيقي للدكتور طه عبد الرحمن، والذي يوحد بين القيم الدينية والقيم الأخلاقية، هو استجابة قوية للعدمية الأخلاقية التي فتحها التجديد ما بعد الحداثي الذي دشنه بحق فيلسوف العدمية الأخلاقية فريدريك نيتشه (توفي 1900). وعدمية نيتشه ذاتها كانت استجابة مبررة لطغيان المطلقية الأخلاقية المسيحية والعقلية الحداثية، مطلقية أغلقت كل الاحتمالات ونشرت عمى أخلاقي يرفض رصد أي تحول تاريخي محتمل. هذا هو النمو الفلسفي الذي يتداول بين هذا وذاك. إذن هناك تقارب بين النمو الأخلاقي الواقعي والاستجابة النظرية التي تؤسس أنساق في المقابل.

وبالفعل، فإن كل الفلاسفة الحاليين، الذين شخصوا ما أسميناه بالأزمة الأخلاقية المعاصرة، قد استجابوا للتغيرات النوعية التي حدثت بفضل عوامل عديدة لا يمكن اختزالها في واحدة صمنية. فنأخذ مثال الفردانية الأخلاقية، وهي التي وصلتنا، نحن الثالثيين والمسلمين، بفعل الضرورة الإعلامية والتقنية. فقد اعتقد العديد من المفكرين أن "ما يهددنا اليوم، من الناحية الأخلاقية، هو الهُمل المعمم، وتحلل الرابط الاجتماعي وانتصار النزعة الفردية والتي يعبر عنها باللفظ الإنجليزي "التشترق cocooning".²⁵ وهذا ما خلق وضعاً أخلاقياً خارجاً عن الدين. ومن المعلوم أن لفظة الدين في اللغة الفرنسية، والتي أخذته من اللاتينية، يدل على الربط والتواصل. وحسب ميشال سير، فإن الوضع اللاديني الذي تجسد في الأخلاق الفردية أو سطوة الفردية، لا يخص الإلحاد فقط، بل أنه يشمل أكثر، هذا الإهمال الذي نجده قاعدة أخلاقية عامة انتشرت أكثر فأكثر. لكن يجب أن نشير إلى أن الشعور بالانفصال بين العلاقات، والإهمال المنتشر بين الأفراد، لم يكن ممكناً إلا بعد تركز أخلاقيات الترابط المشترك. وهذه الأخلاقيات ليست خريجة الدين فقط، بل هي محصلة نمط اجتماعي - اقتصادي معروف.

ويحلل الفيلسوف المادي الفرنسي، أندريه كونت سبونفيل، ظاهر عودة الأخلاق في عصرنا، وهي الظاهرة المرافقة لظاهرة عودة الدين مثلاً أين أكد الكثير رصد ظاهرة انبعاث التدين بعد فترة من

²⁵ أندريه كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية؟ ترجمة بسام حجار، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 25.

الإنطفاء والخمول، من خلال استعمال أكثر من مسطرة تاريخية. حيث استعان بالتقسيم التاريخي الذي اعتمده فردناند بروديل، أكبر مؤرخ فرنسي في مدرسة الحوليات، لفهم التاريخ البشري في كتاباته التاريخية المعروفة، والذي عدد التاريخ المستند على الفترة القصيرة والتاريخ المستند على الفترة الطويلة والتاريخ المستند على الفترة المتوسطة.²⁶ يربط كونت سبونفيل ظاهرة العودة إلى الأخلاق بظاهرة العلمانية المتولدة عن الموقف الحدائي الغربي الذي انتهى إلى إعلان موت الإله على يد نيتشه. وانخراط الوعي الأوروبي في الإلحادية، سواء بفعل الوعي الفلسفي السابق الذكر، أو بسبب سيطرة الفلسفة المادية الماركسية على وعي جيل أو أكثر. ومن المعلوم أن تغييب الدين، يؤدي إلى اعتماد الإنسان على نفسه عوض الاعتماد على الإله. وبالتالي يتحول حافز لتفعيل الأخلاق بعدما كانت مندمجة في الدين بصورة كلية، ونحن نعلم التعالق بين الديني والأخلاقي، بل أن معظم الديانات الكبرى تستبطن النسق الأخلاقي التابع لها. لذا فغياب الدين لم يؤدي إلى غياب الأخلاق، بل إلى بروز أخلاق إنسانية خالصة. يقول مستشكلا ومستدلا: "ما علاقة موت الآلهة وعودة الأخلاق ؟ ما عاد الله يجيب عن سؤالنا "ماذا ينبغي لي أن أفعل ؟" أو غدت إجاباته أقل فأقل نفاذا للسمع الاجتماعي. لذا فنحن في أمس الحاجة إلى الأخلاق. حاجتنا إلى الأخلاق تزداد بمقدار ما يقل تديننا (في المجتمع العلماني)".²⁷ وبالتالي فإن سبونفيل يؤول القولة التي أعلنها واشتهر بها الروائي الروسي دوستوفيسكي Fiodor Dostoïevski (1881/1821) والقائلة بأنه "إذا مات الإله أو أنه غير موجود، فإن كل شيء مباح"،²⁸ تأويلا معكوسا ومخالفا لمجمل التأويلات. فمن المعلوم بأن هذا

²⁶ فرنان بروديل: المتوسط والعالم المتوسطي، تعريف وإيجاز مروان أبي سمرا، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 21. أيضا فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 80. "الزمان مثله مثل المكان يُقسم".

²⁷ أندره كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية ؟ مرجع سابق، ص 26-27.

²⁸ أندري جيد: دوستوفيسكي - مقالات ومحاضرات، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1988، ص 204.

الروائي قد قالها في سياق ربط أي أخلاقية ممكنة بالاعتقاد بوجود الله، وبأن العدمية الدينية تؤدي إلى انهيار القيم الأخلاقية، على اعتبار أن قيم الفعل تستمد مشروعيتها القصوى من الوجود الميتافيزيقي الثابت والمنفصل عن الواقع المتحرك والسلوك المتبدل. في حين أن سبونفيل يعتقد بأن ابتعاد الدين وانحساره يؤدي إلى انتعاش الأخلاق، سواء عن طريق الخطاب أو الالتزام، إذ عندما يشعر الإنسان بأنه بلا سند ورائي، تتضخم فيه المسؤولية الأخلاقية ويصير هو المسؤول عن كل شيء، لأنه لا يجد أي سند آخر يحمله مسؤولية الأفعال والعالم ككل. لقد كان الإله يتقاسم المسؤولية مع البشر، بل ربما كان يحملها كلها عنهم. لكن عندما لا يكون موجود، يصبح الإنسان وحيدا ومسؤولا ومتخلفا.²⁹ حدث للإنسان ما يحدث للعصفور بعد أن يطير من عشه النعيمي، يجب أن يتحمل المسؤولية لوحده وإلا مات جوعا أو يتم اقتراحه. في حين يتأول الدكتور طه عبد الرحمن عبارة موت الإله وانتشار الإباحية libertinisumus، وهو الذي لا يفصل بين الدين والأخلاق كما أظهرنا سابقا، قائلا: "مقولة "إذا مات الإله، فكل شيء مباح" عبارة عن شاهد، ليس كمثله شاهد، على بلوغ الحضارة الملكية الغربية نهاية الخروج من الحياء، ولما كان الحياء، دليل حياة الإنسان، ولم يبق في هذه الحضارة منه شيء، فلا مفر من أن يكون إنسان الحضارة المعاصرة عبارة عن "إنسان ميت" مهما ادعى العكس".³⁰ إذن، فالذي مات ليس هو الإله، بل حياء الإنسان هو الذي مات، إذ أنه تجرأ على إنهاء القيم الدينية من خلال التكرار لمصدرها الحقيقي الذي هو الله. وبالفعل، فإن السرديات الما بعد حدثية تحدثت عن موت الإنسان، لكن الموت الحقيقي له، هو موت أخلاقي، لأن وقاحته جعلته يعتقد بموت من خلقه. لذا يستبدل طه، قولة الروائي الروسي، بقولة أخرى، تتساق مع أخلاقه الدينية ودينه الأخلاقي قائلا أن موت الإنسان هو الذي يستلزم الإباحية الحقيقية. أي إذا مات حياء الإنسان، فإنه يبيح لنفسه أن يعتقد بموت من لا يموت. ثم أننا اليوم، ودون أن نشعر، ندين بصورة تلقائية الإباحية الأخلاقية،

²⁹ أندره كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية؟ مرجع سابق، ص 27.

³⁰ طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإنتماري إلى الفقه الإنتماني، الجزء الأول: أصول النظر الإنتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 211.

على الرغم من أن مصطلح "أباح" لا يدل على أي انحراف خطير. بل أن الإباحة هي الأصل في أي فعل، إلا إذا أثبتت مساوئه العواقبية عكس ذلك. ويجب أن نتبين بأن الإباحة والحرية هي أساس أي فعل واعي. والتشدد rigorismus الأخلاقي لا يمكن أن يكون مثمرا على المدى البعيد، لأنه يؤدي إلى تشكيل أخلاقيات جامدة وتصنعية مفرغة من الحب الصادق والقناعة الحقيقية.

بالنسبة لتفسيرنا لظاهرة عودة الأخلاق بعد سبعينيات القرن الماضي، مؤسس على فرضية التداول الدوري بين الوضعيات القيمية. فمثلا قلنا بأن الهيمنة الدينية في العصور الوسطى قد أدت إلى إنتاج موقف حدائي مفرط في رفضه للدين، خاصة في السياقات الفرنسية التي لم تعرف إصلاحا يخفف التوتر بين الموقف العقلي والموقف الكنسي. وتكرس الأنوار العقلية لثلاثة قرون متتالية، مع ملاحظة العقل الأوروبي لمخاطر العقل ذاته وإخفاقاته المتعددة، قاده إلى التخفيف من حدة العلمانية وحنينه إلى الموقف الديني القديم الذي لم يخنف كلية. وما يقال على الأخلاق لا يختلف كثيرا عما يقال عن الدين، فبعد سيادة مرحلة تحررية إباحية إلى حد معتبر، والتي بلغت أوجها في الستينيات من القرن الماضي، وبعد النقلب من إباحية إلى أخرى، وبعد تجرع مرارة العدمية الأخلاقية، تأكد للضمير الأوروبي بأن منع المنع، والذي هو شعار جيل الثمانستيني (1968) الذي طالب بالتححرر الأخلاقي،³¹ لم يكن مطلبا معقولا وممكنا وناضجا. وأن القيم هي ما تجعلنا بشر حقيقيين. لذا أعاد الاعتبار للأخلاق، ورمم ما اعتقد أنه قد هدمه كلية، وأصبح يؤمن بقدسية القيم وعلو المعايير كفاصل بين واقع ومثال يجعلنا نطفوا ولو بدرجة فوق أنفسنا المتهاكمة. فحتى أرذل الناس، لا يمكن أن يتخلى عن احتكامه إلى معايير ما، يهتدي بها في فوضويته الأخلاقية. ثم أن الإباحية ذاتها لا تخلوا من معيارية ما، فلا تفهم إلا بالنظر إلى المثالية الأخلاقية. وحتى أقبح المنظمات الإجرامية، تحتكم إلى معايير مثالية تدين كل من اخترقها من أعضائها. لذا فإن الخروج من القيم، والكينونة فيما وراء الخير والشر، وضعية غير قابلة للتصور. وبهذا قرر ليبوفيتسكي بأن القرن الواحد والعشرون سيكون قرنا

³¹ Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam): Changeons de Vois- les leçons du coronavirus, Denoël, édition Gallimard, Paris, 2020, p 12.

أخلاقيا أو لا يكون le XXI siècle sera éthique ou ne sera pas³² وتزايد الاهتمام بالمواقف الأخلاقية، إن دراسة أو فعلا، لا ينفصل عن ترسيخ الدراسات الإنسانية في كل مسارات التكوين المخصصة لكل المستويات. إذ لا يمكن أن ننكر بأن الوعي الكوكبي والأخلاقي قد بلغ درجة لم يبلغها التاريخ البشري من قبل. بل يمكن أن نشير إلى قوة الأخلاق العالمية العابرة للحدود المحلية مقارنة بالأخلاق المحلية، فانتشار المنظمات الخيرية، مثل الأطباء بلا حدود، ومنظمة الإغاثة العالمية، والمئات من المبادرات الشخصية والحكومية... الخ دليل على حس أخلاقي عالمي رفيع المستوى. لكن هذا لا يجعلنا نعتقد بأننا في وضعي أخلاقي ملائكي، بل على العكس تماما، فالشرور سائلة مثل الخيور، بل أن المشاريع الخيرية الكبرى هي في النهاية تصحيح لوضعيات أنتجت الشرور الهائلة للحضارة الغربية الرأسمالية التي أصبحت منجما لإخراج الكوارث المتصورة وغير المتصورة. وهكذا، تنتج الخيور الشرور مثلما تنتج الشرور الخيور، وما الواقع البشري إلا تداول لهذه القيم التي لا توجد الواحدة منها بمعزل عن الأخرى.

لا يمكن أن نعتبر الوضعية الأخلاقية الحالية بمثابة الوضعية النهائية للعقل الأخلاقي البشري، وهذا لعدة أسباب، منها:

أولاً- لا يمكن التقرير بوجود تجانس أخلاقي سواء على المستوى التاريخي أو الجغرافي. فهناك مراحل أخلاقية أكثر من مراحل أخرى، وهذا ما حللناه أعلاه. كما أن هناك أماكن أخلاقية أكثر من أخرى. وهذا ما نجده في الحالة الدينية أيضا، إذا هناك أماكن أكثر تدينا من الأخرى، مثلما أن هناك مراحل، بخاصة مراحل النشأة للديانات والحركات الإصلاحية، أكثر التزاما من الأماكن الأخرى.

ثانيا- المفهوم الأخلاقي مفتوح على كل الاحتمالات الممكنة، إذ قد تغدوا الأخلاق ضرب من الموضوعية التي تتطلب التصرف بكل حيادية بعيدا عن الخير والشر معا. وقد لاحظ باومان، بحسب تقرير بيار - أنطوان شاردل أن "النماذج الحالية لا تشجع، على الأقل صراحة، على أي سلوك لا

³² Gilles Lipovetsky: le crépuscule de devoir- l'éthique indolore des nouveaux temps démocratique, édition Gallimard, Paris, 1992, p 12.

أخلاقي لكنها لا تيسر أيضا الخير. الفعل الاجتماعي غير مكترث، أي لا خير ولا شر".³³ وهذا يثبت أطروحتنا القائلة بأن الأخلاقي مجرد عنصر من نسق اجتماعي أوسع وأعقد. فالناس لا يتصرفون دوما وفق دوافع أخلاقية خالصة، بل أن الأنانية دافع قوي، إلى جانب دوافع أخرى مثل المنفعة والسياسة والاقتصاد والمتعة والدين...الخ.

ثالثا- أن الوضعية الأخلاقية في التاريخ لم تكن مستقرة مثلما يعتقد أصحاب نظرية الهوية، إذ يتصورون بأن العهود السابقة كانت أخلاقية ممثلة بالفضيلة وأن القيم كانت باذخة ومنتشرة في كل مكان. في حين أن ظاهرة أخلاقية المجتمعات السابقة ظاهرة متعذرة عن القياس والحساب وتعذر المقارنة، كما أن المراحل المعتبرة لا أخلاقية بالمرّة، مثل مرحلة الجاهلية، لم تكن كذلك، إذ يمكن إثبات عدة فضائل لها، وقد تكفل الدكتور محمد عابد الجابري بتأكيد انتقال صفة المروءة الجاهلية إلى العقل الأخلاقي العربي اللاحق للإسلام. كما أن أحاديث كثيرة قد تم تناقلها عن الرسول تنثني على بعض أخلاقيات الجاهلية. وقد أظهرنا هذا في الفصل السابع حيث قابلنا بين تصور الجابري وطه عبد الرحمن للمسألة الأخلاقية. وفي تقديرنا أن الاعتقاد بكمال الأخلاقية الماضية وانحطاط الأخلاقية الحالية هو استمرار لتصور قديم جدا يعود إلى الشاعر الإغريقي هزيود، ومن ثمة أفلاطون لاحقا وكل المثاليين، الذين يعتقدون أنه كلما ابتعدنا عن الأزمنة الأصلية، أزمنة تأسيس الديانة أو المدينة أو الإيديولوجيا، انطفأت شمعة الأخلاق المثالية الكاملة شيئا فشيئا. لكن على العكس، يمكن لنا أن نثبت بأكثر من دليل بأن الأخلاق في تحسن مستمر في بعض الجوانب، وليس كل تغير هو انحدار مثلما أن ليس كل تغير نمو. ثم أن المرء، يمتلك النزاع إلى المغالاة والتضخيم في تقدير المواقف، بحيث إذا كان محيطه ميسور يعتبر كل العالم كذلك، وإذا كان مؤزما، تجده يولول بصيحات القلق والكرب ويعممها على العالم. وعندما نقرأ عنوان كتاب يقر بأن "العالم في أزمة" World in crisis

³³ بيار - أنطوان شاردل: أي أخلاق للزمن الحاضر ؟ قراءة زيغمونت بومان، مرجع سابق، ص 428.

³⁴، فلا يمكن قبول هذا التقرير على أساس أنه تعميم لا يستند إلا على تشخيصات محدودة وقد تكون غير دقيقة. فلا يمكن تصور العالم، في لحظة من لحظاته، وهو خال من المنافسة والحروب والغش والمخابرات والتخطيطات العدوانية...الخ لكن لا يمكن أيضا تصور العالم خال من النيات الخيرة والمساعدات الغذائية والطبية من المنظمات التي تعمل على الإغاثة والتخفيف من الآلام...الخ. وأما عن سيطرة القوة، أو قل حكم القوة، واستغلال القوات الصغرى لما يمكن استغلاله، ومقاومة الضعفاء بما أوتوا من وسائل...الخ فهو وضع العالم منذ ظهرت المدنية وتشكلت الحضارات الكبرى، وتصور العالم في علاقات أخوة وندية وسلام، هو اليوتوبيا المثالية بعينها، وهي الوضعية التي لا يمكن أن تتحقق، وليس هناك أي مكان يمكن أن تتحقق فيه. لذا فنداء الاستغاثة الأخلاقي، والذي نسمعه في بعض الأحيان دون محددات علمية وموضوعية، لا يمكن أن يفيد في شيء، ما عدا لفت الأنظار التي سرعان ما تعود إلى مسير الموقف الطبيعي. وحتى إعلان حالة الطوارئ البيئية، والذي يتضمن تقرير الأزمة الطبيعية ومن ثمة الإنسانية، لم يتم حتى اليوم، والأكد أن هناك أسباب علمية أكثر مما هي سياسية لهذا التأخر في الإعلان عنه. وإذ نقول هذا، فنحن لا نستهيئ بالخطر الحقيقي الذي تعيشه الأرض وبالتالي الإنسانية، لماذا نعجز دوما عن تسمية الأشياء بمسمياتها الدقيقة، بدل اللجوء إلى خطاب التهويل الذي يضخم أشياء ويقزم أشياء، فحتى نظريات الأزمة البيئية لم تسلم من الشكوك وتتهم الانحراف في لعبة الفساد المالي والمنافع المادية. والذي يعتقد أن العالم على شفا حفرة من نار، ينسى بأن هناك مجتمعات تحصى إنجازاتها وتتطلع إلى وضعية أكثر فأكثر استقرارا وكمالا. فلا يمكن أن نُقنع اليوم، الإمارات العربية المتحدة، التي هي في أوج النمو والعطاء، أن علامات قيام الساعة قريبة بسبب خطايا المسلمين !

لا يمكن أن نعم حالة مأزومة خاصة ومحددة، لنجعلها تشمل العالم بلا استثناء، فكوننا في وضعية مرض، لا يلزم غيرنا في أن يعيش نفس الوضعية. ولعل المنظور المتسرع، الذي يهول

³⁴ غابرييل كولكو: العالم في أزمة - نهاية القرن الأمريكي، ترجمة عمور سلام وأحمد حالي والطيب غوردو، نشر مؤسسة الكتب، لندن، الطبعة الأولى، 2015، ص 35.

خطاب الأزمة ويعممه، لا يدري أن الأوضاع المستقبلية وحتى الحاضرة غير معلومة بالكامل. والحقيقة الأخلاقية لا زلت مفتوحة على كل الاحتمالات. ف "نحن لا نستطيع أن نقرر اليوم وهنا أين تقع الحقيقة في نهاية المطاف. فنحن جميعا نسير في الطريق. الحقيقة كما هي بالفعل لن تتكشف إلا في النهاية".³⁵ في حين أن الأغلبية منا، يغلق الحقيقة قبل أن تتحقق بالفعل، وهو الإغلاق الذي يدل على قصور النظر والتسرع الذي لا يفيد في تغيير الأمر في شيء. وإذ نتفهم الصرخة الأخلاقية البيئية التي تستهدف لفت الأنظار إلى الأخطار المحدقة بالوجود البشري، فلا يمكن أن نتفهم الصرخة التي تؤكد، تأكيد ظن وجعل، بأن العالم مأزوم أخلاقيا لدرجة أنه لم يعد محتملا. هذا الموقف يعكس التصور الحدي، والذي لا يتقبل أن تكون الوضعية الحقيقية لا هي بالخير بالتمام ولا هي بالشريرة بالكامل، ويواصل في الاعتقاد أن الماضي البعيد أو القريب، كان أبيضاً بصورة كلية، وأن واقعنا الأخلاقي الحالي أسود قائم. في حين أن الخيور تولد الشرور مثلما الشرور تولد الخيور، بل ليس هناك تقارب واقعي ووجودي أكثر من تقارب الخير والشر، فهما متعايشان ومتعاقبان الواحد وراء الآخر. وتصور وضعية أخلاقية مستقرة هو تجميد لحركة الوجود التي لا تعرف التوقف. والخلط بين مفهوم التغير ومفهوم الأزمة هو أكبر مطبة يقع فيها أصحاب الأخلاق الهووية. وعندما يتساءل موران قائلاً "هل التطور المستمر يمثل أزمة مستمرة أيضا؟"³⁶ فإنه يدعونا، في الحقيقة، إلى التفرقة بين الوضعيتين، وعندما تكون الأزمة مستمرة، فلن تكون عندئذ أزمة بل هي وضعية طبيعية وجب التعايش معها. والذي يعتقد أن الأزمة قد تدوم قرون متتالية مثلما كتب بن نبي: "الأزمة التي تهمنا ليست الأزمة التي تدوم خمسة أيام، بل هي الأزمة التي تدوم لسنين (...). ربما تدوم القرن إلى لم نلتفت إليها بكل جد وعناية".³⁷ فهو لا يفرق بين ديمومة الأزمة وأزمة الديمومة. فلا الدائم يدوم ولا الزائل

³⁵ هانز كينج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 31.

³⁶ إدغار موران: في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 76.

³⁷ مالك بن نبي: مجالس دمشق - محاضرات أُلقيت في عامي 1971-1972 حول دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 2006، ص 103.

يزول. وما نسميه اليوم أزمة صحية، بسبب انتشار الفيروس التاجي الذي انطلق في ديسمبر 2019 بمدينة يوهان الصينية، لم يعد أزمة حادة، بل وضع طبيعي، ثم أن المئات من العدوى الصحية عبر التاريخ، تجعلنا نعتبر هذه الأزمة حدث عادي وطبيعي، وقد أشار العديد من الأطباء وفلاسفة العلم والمفكرين، إلى حتمية ظهور فيروسات كورونا (التاجية) les coronavirus وفيروس إيبولا قبل أن تظهر بالحجم الذي نعرفه الآن بين سنتي 2019 و 2020.³⁸ ونحن على مداخل العام الجديد، 2021، نسمع بأن أجيالا جديدة من الكورونا فيروس قد تطورت بشكل أكثر خطورة. والتنبؤ بالتغير الآتي لا يدخل إلى خانة الأزمات، بل فيما هو منتظر حدوثه وفق منطق الضرورة.

يمكن أن نثبت بأكثر من دليل، بأن الهبة الأخلاقية الحالية لم يحدث لها سابق في التاريخ. إذ أن الجمعيات العلمية التي تدافع عن البيئة، والمنظمات المستقلة التي تدافع عن حقوق الإنسان دون تمييز، والجمعيات المحلية التي تسعف المرضى والمحتاجين، قد أصبحت أكثر عددا وأكثر نشاطا. وهذا يدل على أن هناك حركة أخلاقية نشطة تجاه الواقع كما هو. وإن كان لا يمكن لنا السؤال عن سبب هذه الوضعية المزرية، لأنه سؤال لا يسعنا في الشيء الكثير، فإن الفعل الأخلاقي، في حدوده المتوسطة دالة على صحة أخلاقية حقيقية. "ما يسمى بمناهضة العولمة ربما يكون أقوى حركة تعبر عن العولمة الأخلاقية في العالم اليوم".³⁹ لكن هذا لا يسمح لنا التقرير بأننا في وضعية أخلاقية مثالية وبأن واقعنا في أحسن حال. ومن يلوم النزوع الفردي، باعتباره المسبب الأول والأساسي لما نحن فيه اليوم من وضعيات سلبية على كل الأصعدة، فليُنظر إلى وضعية الفرد في المجتمعات التقليدية الكلاسيكية، حيث لم يكن يدل على أي ذاتية معتبرة. "ففي المجتمعات الشمولية (الهرمية) يكون

³⁸ Edgar Morin: Penser Global – l'homme et son univers, Op.cit, p 104.

³⁹ أمارتيا صن: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص 128.

الأفراد ثانويين بالمقارنة مع الكل الاجتماعي، وليس لهم أي وجود مستقل معترف به".⁴⁰ وبالتالي فالنزعة الفردية الحديثة والحالية، هي تصحيح لوضع لم يكن طبيعي ولا عادل ولا أخلاقي. ثم أن الفردانية المسؤولة، التي دعت إليها بعض الفلسفات الوجودية، هي فردانية أخلاقية تماما ولا يمكن وصفها بغير ذلك. وبزوع الفردانية التي قد تسير في طريق التضخيم، سيؤدي إلى الموقف النقيض أين يتم المطالبة بعودة الوضعية الجماعية التي تستتب فيها الأمور، وهذا المطلب مسموع اليوم أكثر فأكثر. وهذا التداول هو جوهر الحياة الأخلاقية في المنظور الأكثر سعة للتاريخ الإنساني. لذا فلا يجب إرسال ولولة طغيان الفردية وتحميلها كل أوزار الأزمات البشرية، فأين كنا يوم كان الفرد لا شيء، نكرة بلا أي قيمة أخلاقية. ولو عايش أصحاب النظريات اللا فردانية الاضطهاد والتعطيل والتفكيك الذي عاشه الفرد في الأزمنة الشمولية السابقة، لما تجرأ على نقد الفرد أو تأثيم الأنانية وحقوق الإنسان وحرية الفكر.

حقيقة أن الحداثة قد أحدث فصولا لوصول تقليدية كانت مألوفة للإنسان، بحيث أن هذه الفصول قد خلقت وضعيات جديدة دفعت بالوضعية إلى التبدل. فمثلا أن الحداثة قد فصلت الإنسان عن الكون بعدما كان جزءا تابع له انتقل ليكون متحكما فيه، كما تم خلق أجهزة مفاهيمية منفصلة كلية عن اللغة المألوفة مما أدى إلى انفصال الكلمات عن الأشياء وتشكل عالم من المعاني والرموز لا يمت بصلة إلى الواقع المحسوس. كما انفصلت التقنية العلمية عن إرادة الإنسان، وأصبحت في نسق مستقل يصعب التحكم فيها.⁴¹ إن هذه الفصول التي اعتبرها البعض دالة أزمة الحداثة، لا تدل على الأزمة من منظورنا الصائر. لماذا نعتقد بأن الوضع الأصلي هو تبعية الإنسان للكون؟ ولماذا نعتبر الوضع الأصلي هو تبعية الكلمات للأشياء أو تبعية الأدوات للإرادة. لا يمكن أن نجيب إلا من خلال منظور العادة البشرية، إذ أن تعود الإنسان على وضعية

⁴⁰ جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ- الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 222.

⁴¹ Alain Touraine: critique de la modernité, les éditions Fayard, Paris, 1992, p 265.

لعشرات أو مئات القرون، لا يدل على أنه الوضع الأصلي. ثم أنه من الصعب التأكيد على أن الحركة هي أصل التغير ! لماذا لا يكون التغير أصلً للثبات ؟ تشخيصنا المؤكد في جعل الثبات خير من التغير، يعود إلى سطوة الميتافيزيقا الإغريقية القديمة، حيث الثابت والأزلي خير والمتغير والحادث شر. ومثلما أن المثالي يشخص الأزمة في التغير، فإن الواقعي يشخصها في الثبات. ونحن نعتقد بأن لا معنى للثبات في ظل التغير ولا معنى للتغير في ظل الثبات. وقد أشرنا في المقدمة إلى فكرة هيدغر الذي يرى بأن ما يقوله فيلسوف الصيرورة هو نفسه ما يقوله فيلسوف الهوية. فالهوية تظهر في الصيرورة والصيرورة تظهر في الهوية. وتغير نمط إدراك العالم في الأزمنة الحديثة، والعمل على إسقاط النموذج القدامى الذي يرى المقدس في كل ذرة من ذرات العالم، ولنعلم أن كلمة العالم ذاتها كلمة دينية إعجازية لأنها تدل على العلامة أو الآية الإلهية، قد أدى إلى صدمة الوعي التقليدي الذي اعتاد على رؤية المقدس في العالم والعالم في المقدس. هذا التغير أدى، بحسب ملاحظة أدورنو Theodor W Adorno ، إلى "أزمة المعنى المحايث للعالم الذي ارتفع عنه السحر".⁴² لكن هذا التغير لا يجب اعتباره تغييراً نهائياً ليس بعده تغير، بل ستطراً العديد من التغيرات التي قد لا تنتهي، وما كنا نعتبره أزمة بسبب تغير وضعها، سيطراً عليه تغيراً آخر، يعتبره أزمة جديدة، وهكذا فالجديد الذي يعتبر ثورياً إلى حدا ما، سيتحول إلى وضع مستتب على شكل تقليد، لكن لن يطول الأمر لكي يتعرض إلى صدم جديد، ويتحول الذي كان أزمة إلى فعل أزمة جديدة عليه وهكذا دواليك في تراكم لا يعرف التوقف.

إذا كان كل تغير في المنظور أو شك في المؤلف، يسبب أزمة، فالعالم ككل مخزون لأزمات لا تعد ولا تحصى. بل نحن نذهب إلى أكثر من ذلك، حيث أنا نعتبر الأزمة مرحلة طبيعية في أي نمو سواء كان فكري أو حضاري أو أخلاقي أو حتى ديني. ومن المعلوم بأن الفكر الديني هو الذي يؤثم التغير والتأزم لصالح الهوية والاستمرارية. لكن كل المعتقدات الدينية، قديمها وجديدها، قد تعرض إلى تغير في المنظور. وعندما يقول "غوشييه" موضحاً موقف "هازار"

⁴² تيودور ف أدورنو: نظرية استيطيقية، ترجمة ناجي العونلي، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 381.

بأن "الشك المفاجئ بصحة الشرعية الهابطة من السماء هو أحد الأسباب القوية التي خلقت أحد أقوى مظاهر "أزمة المعتقد الديني الأوروبي" التي يحبها كثيرا بول هازار Paul Hazard.⁴³ فبإمكاننا أن نؤكد، على خلاف منظوره، بأن الشك في شرعية السماء ليس موقفا جديدا ولا مفاجئا، بل هو لصيق لكل الرسائل الدينية. وبالتالي، فإن الشك لا يمكن أن يكون صادما إلى هذه الدرجة، فكل الأديان تشك في المعتقدات الأخرى في نفس اللحظة التي يتوجه الشك إليها. إن الشك موقف ديني أصيل، لكنه موجه للخارج دون الداخل والركن الأول في الإسلام، وهو الشهادتين، ذات صبغة شكية وسلبية من خلال إنكاره تصور معين للألوهية (لا إله إلا الله)،⁴⁴ وهذا ما يميزه عن الموقف الفلسفي الذي يشك في كينونته الداخلية ذاتها، من خلال شك الفلسفة في الفلسفة.

من الضروري علينا أن ننقل من عقلانية الشمولية الأخلاقية، التي تعتقد بأن القيم، ولكي تكون كذلك، يجب أن تتسم بالشمولية وتغطي كل الأزمان. لكن المفهوم الواجب كشفه، مثلما فعل البعض، هو التأكيد على خروج الأخلاق مثل خروج الأجيال. وقد كان الكاتب لوران جوفران (في صحيفة ليبراسيون) قد ابتكر مفهوم "الجيل الأخلاقي"، لوصف شببية اليوم (من 1980 إلى 2000).⁴⁵ وهو مفهوم صحيح إلى حد كبير، على اعتبار أن فهم الأجيال المتعاقبة لنفس القيم لا يمكن أن يكون متطابقا، إضافة إلى إيجاد قيم جديدة تتلائم مع الأفكار الجديدة. وبما أننا في زمن التسارع العلمي، حيث أن الإبداعات التقنية والعلمية تفوق كل تقدير، فإن الأخلاق تسير هذه السرعة إلى حد معتبر. وبالتالي يقر البعض قائلًا بأن القيم اليوم، هي قيم قابلة للتلف السريع من الأغراض القابلة للرمي.

⁴³ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية - مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 57.

⁴⁴ مصطفى شريف: الإصلاح في الإسلام راهنا، ضمن كتاب: محمد الحداد (تقديم وتعريب): تجارب كونية في الإصلاح الديني (محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى 2016، ص 191.

⁴⁵ أندره كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية ؟ مرجع سابق، ص 8.

لكن هذا تهويل لا يعكس أي واقع موجود، إذ أن القيم أبداً تلفا من الأشياء، وعلى الرغم من تعرضها للتبدل والتغير الجزئي، إلا أنها لا تموت إلا بعد أجيال عديدة. وزوال بعض العادات الأخلاقية أمر حتمي نظرا لتغير الأطر الواقعية والعقلانية التي تحتضنها. فليس من الحكمة أن نواصل الإيمان بأن زيارة الأضرحة المقدسة قد يغير من الحالة الصحية للمريض في شيء، على أساس أن أجهزة السكاير والIRM قادرة على كشف العلة في نفس الوقت الذي يستغرقه المريض للدورات سبع مرات حول الضريح. ربما يعتقد البعض أن هذا السلوك ليس أخلاقي، لكنه قيم، أي تسيره قيم مجتمعية راسخة. لقد عوض جهاز السكاير المزار التقليدي، الذي هو شبه به في شكله، وأجدر بإنسان اليوم أن يتبرك به بدل التبرك بخرافات بالية لا تعكس أي مصداقية. لئن وجب علينا أن نعتبر أن القيمة الأخلاقية لزيارة الأضرحة، في وقت انعدام وشح التطبيب، فعل وقيمة مبررين كل التبرير، بل هي ما يجب فعله. فلنلاحظ أن التغير هو قانون الوجود الذي لا يمكن بأي حال توقيفه أو إبطاله. لكن كارهي التغير، أو الخائفين من التغير، لهذا السبب أو ذاك، نفسي أو نفعي، يأبون الاعتراف بهذه الحقيقة، والتي إن قبلناها بذهن صاف ومتقد، لأمكن استغلالها لصالحنا في كل الأحوال. إن الخوف من التغير هو ذاته الخوف من التفكير والخوف من الحداثة، لأن الحداثة ليست إلا التفكير الجديد في الوضعيات الجديدة.

أما الذين لا زالوا يتشبثون بحتمية استخلاص الأخلاق من الدين لوحده، فمن الممكن التنبيه إلى أن الدين يحتوي على أخلاق، وهذا أكيد لا شك فيه، لكن الدين ليس كله أخلاق، فإلى جانب المدلولات الأخلاقية والعملية، هناك عقائد نظرية صرفة وهذا ما تباحثه علم الكلام الإسلامي أو الثيولوجيا (اللاهوت) في المسيحية. والواقع العالمي الحالي، الذي يتميز بالانفتاح والموضوعية والحوارية إلى حد كبير، يجد صعوبة منهجية في تأسيس الأخلاقيات الكونية على الأديان، لأن هذا يؤدي إلى التفريق أكثر من الترابط. وهذا ما حللناه في الفصل الأخير. وقد وضع عالم الأديان المقتدر هانز كينج Hans Küng (1922 / ؟)، وهو زميل يوسف فان إيس المستشرق الكبير في جامعة توبنجن بألمانيا، خبرته الطويلة في البحث عن الأخلاق والأديان، عندما رفض ربط الميثاق العالمي للأخلاق

بالدين، وهذا ليس موقفاً إلهادياً لرجل تكوّن دينياً، بل هو وعي منه بأن الأخلاق الإنسانية يجب أن تخترق الديانات المحلية بما في ذلك الديانات الكبرى مثل المسيحية والإسلام: "لم أوافق على وضع اسم الجلالة (الله)، مثلي مثل الدلاي لاما Dalai Lama، على وثيقة المقاييس العالمية الأخلاقية لأنه لا ينطبق على جميع الأديان. إن هذا لا ينطبق على الملاحظة واللا أدريين جميعاً، الذين لديهم مقاييس الأخلاقية. لكنهم لا يريدون الإعلان عنها باسم الله".⁴⁶ وهذا الموقف يتطابق مع موقف العديد من الفلاسفة أمثال بول كيرتز Paul Kurtz وفرجينيا هيلد Virginie Helde. وخلافهم مع أطروحة طه عبد الرحمن واضحة، على أساس أنه يلجّ على حتمية استخراج القيم الأخلاقية من المتن الديني الإسلامي حصراً. وما يجعلنا نستغرب هذا الموقف المتصلب، هو إغفاله ردود أفعال الديانات الأكثر قرباً من الإسلام مثل المسيحية واليهودية، ناهيك عن الديانات الآسيوية التي توطر الملايير من البشر، واللا أدريين والملحدين الذين لا يمكن إخراجهم من الدائرة الأخلاقية على الرغم من خروجهم من الدائرة الدينية.

لقد وجدنا تطابقاً وتقارباً بين موقف البروفيسور هانز كينغ وموقفنا الذي حللناه في الفصل الأخير تحت عنوان نقد الأخلاقية. وهذا يقويه أكثر فأكثر، في انتظار توسيعه وتعميقه في دراسة مستقلة تأخذ مسار "نقد العقل الأخلاقي". فهو يعتقد بأن حصر الوجود البشري في الدين فقط يؤدي حتماً إلى ما يسمى بالثيوقراطية، الذي يدل على حكم الدين أو الإله عن طريق ممثليه، ولا يخفى على أحد

⁴⁶ هانز كينغ: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟ الدين والأخلاق في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 111. يقول الدلاي لاما (ولد سنة 1935 بالتبت) مؤكداً ذلك: في العالم العلماني الذي نعيش فيه اليوم، لم يعد الدين وحده كافياً لأن يكون أساساً أخلاقياً (...). ما نحتاج إليه اليوم هو نهج أخلاقي لا مرجعية فيه للأديان (...). ما يلزمنا هو أخلاق علمانية. قد يبدو غريباً أن يصدر هذا الرأي من شخص عاش منذ سن مبكرة في زي الرهبنة. غير أنني لا أرى تناقضاً في ذلك. إن إيماني يوجب عليّ السعي وراء تحقيق الخير والمنفعة لجميع الكائنات الواعية، كما أنه يلزمني أيضاً بتجاوز تعاليمي الخاصة كي أصل إلى أولئك الذين ينتمون لديانات أخرى وأولئك الذين لا ينتمون لأي دين. نقلاً عن:

الدلاي لاما: ما وراء الأديان - أخلاقيات لعالم كامل، ترجمة ياسمين العربي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، 2022، ص 12.

الردائل والمساوئ التي انجرت عن مثل هذا الحكم.⁴⁷ ونفس الموقف سيتكرر إذا جعلنا الأخلاق هي كل شيء، سيطغي العقل الأخلاقي ويهيمن على الإنسان ويجعله كائن ضميري متضخم الإحساس القيمي. لذا حق الحديث عن الإتيقراطية أو الإتيقا- قراطية أو حكم الأخلاقي، الذي سيكون حكما برذائل ومساوئ لا تختلف عن الحكم الديني أو الثيوقراطية. ونحن ندورنا نعتقد أنه لا يجب على الأخلاق أن تكون حاكمة أو مهيمنة، لأن هذا يتعارض مع أسسها الأكثر قاعدية، وهي القناعة والحرية والإرادة. ف "لا نستطيع فرض الأخلاق على أي إنسان".⁴⁸ وعندما نفعل ذلك، تتحول إلى قواعد ضاغطة تُعلم التظاهر أكثر مما تعلم الالتزام الطوعي العميق. حقيقة أننا نتعلم الأخلاق، بخاصة في مرحلة الطفولة عن طريق الضغط بكل أنواعه، لكن عندما نكبر، تتحول الأخلاق إلى قضية ندافع عنها، ونلتزم بها بمحض إرادتنا. فكيف يمكن أن نلزم أمم رائدة، بل قد تكون أكثر رشدا منا أن تتبنى قيمنا الأخلاقية ؟ في تقديرنا أن تعليم الأخلاق أو نقلها يكون عن طريق النمذجة، فعندما نكون نحن نموذج يقتدي به في هذه الأخلاق، فيمكن أن نكون قد قدمنا خدمة لمنظومتنا الأخلاقية وللإنسانية. فهل نحن في مستوى هذا التحدي ؟ إن فرض الأخلاق يعني تحولها إلى قوى ضغط أمرية لا تحقق المطلوب وهو مساعدة الإنسان على تحسين علاقاته وحياته ككل. فالأخلاق علم مساعد لتحسين ظروف الحياة،⁴⁹ وليست أداة لطمس الحياة وتحويلها إلى سجن قيمي يفصل وينفر ويخلق علاقات توترية. وهنا يلتقي طه عبد الرحمن مع هانز كينغ في حتمية نقل الأخلاق البشرية من الأمرية الصلابة إلى مرتبة الحب النابع من تقديس الإنسان ووضعه في موضع أعلى من كل القيم الأخرى. فلم توجد الأخلاق إلا من أجل الإنسان، وهذه الأخلاق التي تهين وتقتل وتقيد الإنسان تكون قد لعب دورا لم يكن مخطط له في البداية. فقط الأخلاق كإيديولوجية منغلقة هي التي يمكن أن تضحي بالإنسان من أجل تحقيق مبادئها الجامدة. لذا فإن كل نسق أخلاقي، يهين الإنسان لتحقيق وجوده، لا يمكن إلا اعتباره أخلاق غير أخلاقية، لا يمكن أن تستمر في مواجهة تحديات

⁴⁷ المرجع نفسه، ص 115.

⁴⁸ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴⁹ المرجع نفسه، ص 151.

الإنسان الذي يتطلع دون توقف نحو كرامة أكبر وحقوق أوسع. وبالتالي فأبي أخلاق تصبوا أن تكون عالمية في روحها، يجب ألا تكون إيديولوجية،⁵⁰ وهذا من خلال مراجعة مبادئها باستمرار، ومن خلال التضحية بالمواد التي فقدت مبررات وجودها وصلاحياتها عوض التضحية بالإنسان، والذي وجدت من أجله في الأصل. فليس القانون الأخلاقي إلا فكرة من أجل الإنسان، ولم يوجد الإنسان للخضوع لفكرة مغلقة وناجزة وخائفة.

عدم الانزعاج من العادات الأخلاقية الأشد تنافرا، والترحيب بالاختلاف في التعبير عن الخير والشر، هو الموقف الطبيعي الذي يجب أن يقفه فيلسوف الأخلاق الواعي بحقيقة الوجود الإنساني بعيدا عن أي محاكمة. وبعيدا عن أي تشنج أو تفضيل أو إقصاء، نفضل الفرح إزاء تنوع أخلاقيات البشرية بدل التذمر من الاختلاف وفقدان الوحدة الأصلية، التي هي وحدة متوهمة أكثر مما هي حقيقية. وهذا الموقف المتفتح هو أساس الولوج إلى الأراضي المعيارية للروح الحداثية والعالمية، لأن الإجابة عن سؤال مشروعية الاختلاف يمكن أن نلحه من الأخلاقيات المحلية لكل جمهورية ولكل ثقافة. وبالتالي فكل نسق أخلاقي حقيقته الخاصة التي لا يمكن أن تُعمم على البقية، هذا وتعتبر القاعدة الأخلاقية الذهبية، التي خلّفتها لنا الأديان العالمية، القاعدة التي تفك كل سوء فهم أخلاقي.

كان بالإمكان أن نُعنوان هذه الخاتمة بعبارة "فضائل الأخلاق الصائرة"، إيماننا منا بأن هناك رذائل في أخلاق الهوية. فتحرياً القيم، أي تكيفها مع الأوضاع المختلفة والمتجددة، فضيلة تمثل في النهاية تاج كل الفضائل، وحتى القيم التي نعتبرها خالدة كانت يوما ما متأقلمة مع وضع جديد، أي كانت متمردة بالنظر إلى الموروث السابق. وفي كثير من المناسبات، يعد التمسك بقيمة مثالية وثابتة، ضرب من الانتحار الفردي أو حتى الحضاري. وبالتالي فإن التمسك بما سماه نيتشه بـ "فضائل الحياة

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 206. ورد في البند الأول من إعلان الأخلاق العالمية: "نحن لا نعني بالمقاييس العالمية للأخلاق إيديولوجية عالمية جديدة، ولا ديناً عالمياً موحداً يتجاوز جميع الأديان الموجودة، ناهيك عن سيطرة دين واحد على سائر الأديان. بل نقصد بالمقاييس العالمية للأخلاق إجماعاً أساسياً فيما يخص القيم الرابطة الموجودة، والمعايير الثابتة، والمواقف الأساسية الشخصية". ص 225.

الصاعدة *les vertus de la vie montante* هو المسار السوي في حضارة الإنسان.⁵¹ ومن ثمة فإن خيار "فضائل الانحدار" من أسوأ الخيارات الثقافية. بل أن هناك تعالق قوي بين الحضارة الصاعدة وقيمها وبين الحضارة المنحدرة وقيمها. فقلما تتخذ ثقافة في عصر انحطاطها قيما صاعدة ونامية ونشطة. لذا يترجح لدينا أن أخلاق الهوية هي أخلاق الحضارات النازلة أو الآفلة، مثلما أن طغيان الماضي المثالي أو المُمثل هي خاصيتها الثانية. وهنا تتحول الأخلاق، عن طريق فلسفتها، إلى أداة لتبرير وضعية المجتمع في مساره التاريخي. فلسفة الأخلاق التي تشرع لأخلاق الصيرورة تفعل ذلك من أجل تقوية الحياة الصاعدة، أو الحياة التي يراد لها أن تكون كذلك، في حين فلسفة أخلاق الهوية هي التي تُشرّع، وبكل قوة مفهومية، للأخلاق الناجزة في الماضي، أي أنها تشرع للحياة الماضية نحو الانحدار أو المنحدرة أصلا.⁵² هنا تكون وضعية الحياة، بمثابة المشرع لنوعية الأخلاق التي يتبناها مجتمع ما أو حتى فرد ما. فأخلاق أبيقور الشيخ المريض لم تخرج عن أخلاق النقاهاة التي تطلب انعدام الألم بدل اللذة الإيجابية.

فالأخلاق التي تطلب إرادة الموت والنهاية *le vouloir-mourir*، أو كما سمينها سابقا بإرادة النجاة، ليست إلا خلاصة مركبة لوضعية ما. إذ أن هناك علاقة وطيدة بين وضعية الانحطاط وقيمة نكران الذات، مثلما أن حالة الصعود الشخصي أو الحضاري، تتطلب إبراز الذات وتضخم الأنا وامتلاء الشخص. بالنسبة للحياة الصاعدة، لا يمكن أن تكون الأخلاق إلا تعبير عن صعود وصيرورة نشطة نحو قيم غير معلومة بعد. يتحول الابتكار الحضاري إلى ابتكار أخلاقي. ومثلما أن العلم والفن مفتوحان على كل الاحتمالات، فكذلك الأخلاق لا يمكن أن تقبل الختام والنجاة النهائية.⁵³ فلا يمكن أن نقنع الشاب النامي بنهاية الأخلاق، مثلما لا يمكن أن نلزم الشيخ الذي ختم كل شيء

⁵¹ Friedrich Nietzsche: le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, traduit Jean-Claude Hémery, édition Gallimard, Paris, 2004, p 53.

⁵² فريدريش نيتشه: قضية فاغنر - نيتشه ضد فاغنر، ترجمة علي المصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 71.

⁵³ Friedrich Nietzsche: le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, Op.cit, p 73.

بالانفتاح على تجارب قيمية جديدة. هذا ما يجعلنا نقول أن فلسفة الأخلاق تابعة للوضع الحضارية للمجتمع والوضع الفيزيولوجية للفرد. ففي حالة الشاب نكون قد كبلناه وهو مخزن النشاط وفي حالة الشيخ نكون قد دفعناه للجري والقفز حيث لا طاقة له لذلك. كما أن أخلاق العصور الميتافيزيقية لا يمكن أن تكون نفسها أخلاق العصور ما بعد الميتافيزيقية التي تتسم بالتححرر من كل الزامات النسق والهوية المثالية ومثالية الهوية.⁵⁴ لا يمكن صياغة نفس المنظومة الأخلاقية لعصور مختلفة، وقد رأينا سابقا مع ليبوفيتسكي أن للأزمة الديمقراطية قيما أخلاقية مخالفة للأزمة الملكية. لذا، فعندما يقترح مفكر مثل باتزغ G. Patzig فرضية أخلاقيات دون ميتافيزيقا،⁵⁵ فمن أجل التأكيد على أن ديمومة الأخلاقيات الميتافيزيقية ليس مضمونا في تاريخ لا يكف عن التجدد.

تنتهي الأخلاق وتتضح بصورة كلية، يوم نتيقن من نهاية التاريخ البشري دون رجعة. لكن ما دامت الحقيقة غير ناضجة، بل لا يمكن أن تتضح، فلا يمكن الحديث عن نضج الأخلاق أو إمكانية نضجها. هذا ما تحدثنا عنه سابقا من خلال التأكيد على التعالق المطلق بين العقلين النظري والعملي. فمثلا أن الحقيقة لا تتضح، فالقيم أيضا لا يمكن أن تكتمل. وفي النهاية يمكن التأكيد على أن مقولة الحقيقة ذاتها قيمة من القيم، وما يجعل الحقيقة لا تتضح هو أن القيم في حالة نضوج غير منته. ومثلا أن الحقيقة تولد كل يوم نامية متطورة، فإن الأخلاق تتحسن وتتغير دون توقف، فهي مسار ناقص دوما، وبحاجة إلى تنمية وتعقيل مستدامين. وبعض القيم الأخلاقية التي كانت تمثل منتهى الكمال والوقار، اتضحت معالم قصورها وحتى سذاجتها مع مرور الزمن. لذا حق التأكيد بأن الأخلاق مسار ناقص من حيث طبيعته، مما يجله يكتمل دون أن يصل.

بالنسبة لأخلاق الهوية، فيما أن قيم الصدق والكذب ثابتة من الناحية الشكلية والمضمونية، فإن هذا يستتبع أن الخير والشر ثابتان شكلا ومضمونا أيضا. لكن هل يمكن أن نصدق ذلك ؟ حقيقة

⁵⁴ Jürgen Habermas: la pensée post métaphysique-essais philosophiques, traduit Rainer Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993, p 37-39.

⁵⁵ يورغن هابرماس: أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص

أننا من دعاة ربط العقل النظري بالعقل العملي، لكن ليس الخير مرتبط هكذا ببساطة بالصدق وليس الشر معادل للخطأ أو الكذب. فالأخلاق تتعلق بمصلحة الإنسان المتجددة، وفي سياقات مخصوصة يتم اعتبار الخطأ العلمي خيراً. يقول جوشوا دي غرين (له كتاب ما وراء الأخلاق: لماذا تهتم العلوم العصبية الإدراكية بالأخلاق، 2014): "لا يجب التفكير في المفاهيم الأخلاقية من حيث الصواب والخطأ، بل من حيث أنها تخدم المصالح البشرية".⁵⁶ وهذا بالضبط مع يجعل علم الأخلاق أقل منطقية وأقل موضوعية مما يعتقد البعض، مما يعني صعوبة تعميم أي نسق أخلاقي. ومشروع الأخلاق الكونية التي تشمل الجميع مجرد يوتوبيا نظرية لا يمكن أن تتحقق بأي حال من الأحوال. والاعتقاد بإمكانية تعميم مذهب أخلاقي، سواء كان ذو مرجعية دينية أو فلسفية أو عرقية متعذر كلية. لأن الأخلاق العملية خيارات أكثر مما هي منطقيات.

⁵⁶ جيمس دافيسون هنتر وباول نيديليسكي: العلم والأخلاق - بحث في أسس الأخلاق، ترجمة عبد الرحمن عبد العزيز البقمي، مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولى، 2021، ص 192.

