

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات له الحمد وله الشكر كما يليق
بجلاله ومعظم سلطانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد عليه أفضل الصلوة
وأزكى التسليم

ولأن شكر الناس من شكر الله فيطيب لي في هذا المقام أن
أسدي أسمى معاني الشكر والعرفان للبروفيسور " نادية بوجلال "
المشرفة على هذا العمل، والتي كانت لي نعم السند ولم تبخل علينا
بالدعم والنصائح طيلة سنوات إنجاز هذا العمل، فلما كل الشكر
والعرفان. كما أدعوا الله أن يحفظها لأهلها ووطنها ويزيدها بسطة في
العلم والتميز والتألق.

كما أتوجه بجزيل الشكر لكل الطاقم الإداري والبيداغوجي بجامعة
مولود معمري بتيزي وزو وكل اللجنة المشرفة على تأطير وتكوين طلبة
الدكتوراه وكل من علمني حرفاً وكل من ساندني وساعدني في إنجاز
هذا العمل.

إِهْدَاء

إلى الذي رأى في بحثي هذا وصفة لعلاجه والذي العزيز.

والتي التي أبقي أمامها طفلة تتوق إلى الجمال والبهاء مهما طال في عمري
التي صبرت وكافحت وكافحت وقاومت وكافحت ومنعت عن نفسها
متاع الحياة من أجل إشراقة نور في عيني.

أمي ثم أمي ثم أمي.... التي أدين لها بحياتي وكل ما أملكه من قوة
وإرادة وأبقي مخلصة لها ومكافئة من أجلها وأقاتل أعدائي بنجاحي من أجلها
أقاتلهم بالحج والأمل والنجاح.

حفظ الله والدتي لأنني أحبها مرتين: أحبها لأنها أمي وأحبها لأنها طيبة
وأطيب من الطيب ذاته.

والتي روح جدي وجدتي فقيدا قلبي وروحي رحمهما الله برحمته وأسكنهما
فسيح جناته. إلى خالتي العزيزة رشيدة وإلى توأم روحي حبيبة وإبنتيها البرعمتين
وقرتا عيني ونبضاتي قلبي أسيل ونورسين حفظهما الله، أذعوا المولى عز وجل أن
يربها فيهما نجادا عاجلاً خيراً أجل في العلم والخلق والصلاح والفلاح.

والتي كل من ساهم في نجاحي من سنوات التحضيري وحتى الجامعي وكل

من ساهم في نجاحي من قريب أو بعيد داخل وخارج الوطن

وكل من تحتفظ بهم ذاكرتي إن لم تسعهم مذكرتي

إليكم جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع.

الباحثة: سليمة دوعة

وَقَدْ عَلِمْنَا

فهرس الموضوعات:

1 مقدمة

الفصل الأول: لوك فيري - مقاربات أخلاقية فلسفية -

12 تمهيد:

13 المبحث الأول: كرونولوجيا الأخلاق.

13 المطلب الأول: مفهوم الأخلاق لغة وإصطلاحا.

20 المطلب الثاني: الأخلاق بين الفلسفة والعلم:

23 المطلب الثالث: القيمة الخلقية من منظور ديني.

29 المطلب الرابع: تمثّل الفعل الأخلاقي بين النظري والتطبيقي:

32 المبحث الثاني: الخلفية الفكرية لفلسفة لوك فيري.

33 المطلب الأول: قراءة لوك فيري للفلسفة اليونانية:

48 المطلب الثاني: لوك فيري والفكر المسيحي.

56 المطلب الثالث: نيتشه وإنقلاب القيمة وآثارها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية:

76 المطلب الرابع: التقنية عند مارتن هيدغر وإنعكاساتها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية:.

95 نتائج الفصل:

الفصل الثاني: لوك فيري وتجديد سؤال الأخلاق

96 تمهيد:

97 المبحث الأول: الأخلاق من النقد إلى التأسيس والرفض.

98 المطلب الأول: الفكر الفلسفي الأخلاقي الإغريقي القديم (المرحلة الأولى).

المطلب الثاني: الفكر الفلسفي الأخلاقي الوسيطى - المسيحي - (المرحلة الثانية):.....	124
المطلب الثالث: التأسيس المعرفي للفلسفة الأخلاقية الإنسانية الأولى (المرحلة الثالثة):	128
المطلب الرابع: زمن التفكيك (المرحلة الرابعة).....	152
المطلب الخامس: المرحلة الإنسانية الثانية: ثورة الحُب (المرحلة الخامسة): Ia	162
révolution de l'amour	162
المبحث الثاني: السعادة وطرق تحصيلها عند لوك فيري .	167
المطلب الأول: فكرة السعادة: من الحضارات الشرقية القديمة إلى المعاصرة.....	169
المطلب الثاني: طرق تحصيل السعادة عند لوك فيري.....	186
نتائج الفصل:	202
الفصل الثالث:المشكلات الأخلاقية المعاصرة في فكر لوك فيري	
تمهيد:	205
المبحث الأول: التحوّلات العلمية الكبرى (نماذج أخلاقية بيوتيقية).....	206
المطلب الأول: مسائل البيوتيقا ومعاييرها.....	206
المطلب الثاني: من علم البيئة إلى فلسفة البيئة أو الإيكولوجيا.....	220
المطلب الثالث: البُعد الجمالي -الإستطقي- في فلسفة لوك فيري.....	261
المبحث الثاني: مكانة الفلسفة الأخلاقية للوك فيري.....	273
المطلب الأوّل: لوك فيري من فلسفة النخبّة إلى فلسفة الفضاء العام (دمقرطة الفلسفة)	276
المطلب الثاني: رؤية نقدية للفكر الغربي المعاصر وفلسفة لوك فيري الأخلاقية:.....	296

نتائج الفصل: 360

الخاتمة: 363

-قائمة المصادر والمراجع: 372

ملخص: 394

مَقْدَمَةٌ

لقد مرّ الفكر البشري بمجموعة من المراحل والأطوار وعرّف الكثير من الأنماط والأنواع فمن القديم إلى الحديث والمعاصر ومن الأسطوري والميثولوجي والديني إلى الفلسفي والعلمي، ومن التفكير في مجالات مادية طبيعية إلى التفكير في مواضيع الإنسان وقضاياها الخاصة وعلاقته بغيره من المجتمعات السابقة والحاضرة واللاحقة. فعبر أنماط هذا الفكر يتجلى الصراع والإختلاف في علاقات _ علاقة الإنسان بالإله أو بالآخر أو علاقته بذاته _ وسَمّها الفنون تارة والإنتفاق تارة أخرى الأمر الذي أدى إلى إتساع رقعة الفلسفة لتشمل مبحثاً فلسفياً أضيف إلى مبحثي الوجود والمعرفة، فكان البحث في المسائل الأخلاقية كمسألة القيمة والمعيار والضمير من الثوابت وما لامسها من مفاهيم وتعريف متغيرة فكرياً وفلسفياً والتي مازالت تثير إستقطاب فلاسفة الأخلاق حتى وقتنا الراهن.

إذ يعتبر البحث عن تقويم السلوك الإنساني من أقدم الموضوعات الفلسفية التي أرقت الفكر البشري في كل الحضارات الإنسانية، على إختلاف مرجعيتها دينية كانت أم علمية أم فلسفية، بإعتبار أن الإنسان هو ذلك الكائن الأخلاقي بإمتياز فهو يحتاج إلى لجم غرائزه ونزواته وإتباع جملة من الفضائل التي يتقاسمها مع غيره من الناس، فيتأثر ويؤثر في من تجمعه معهم الحياة الإجتماعية بكل علاقاتها. ومادام الحال على هذه الوتيرة كان لابد عليه من وضع أسس تقييمية معيارية تتحكم وتلجم ميوله وإندفاعاته وغرائزه والإبتعاد عن التصادم والعنف والنزوح نحو الحكمة والروية.

إذ على الرغم مما حققته الحضارة الغربية من إنجازات مادية في مختلف مجالاتها العلمية والتكنولوجية بل وحتى الإنسانية، وما ترتب عنها من رفاهية مادية لم يسبق لها مثيل في حضارات سابقة تجلّى ذلك في التقدم الكبير الذي شهدته ميادين الطب والبيولوجيا والبيوتكنولوجيا والصناعة والزراعة والتكنولوجيا الرقمية المعلوماتية وشبكات الإتصال والتواصل وغيرها من الميادين التي ساهمت في تطوّر حياة الإنسان المعاصر، أمّا عن القيم الإنسانية فقد عرّف الإنسان المعاصر تراجعاً كبيراً في السلوك الإنساني حيث شهدت العلاقات الإجتماعية تفككاً كبيراً، وبرزت محلها النزاعات الفردية التي غلبت عليها النزوات والغرائز والتنافس المادي لتحقيق المزيد من المنافع والأرباح، وقد ساهم هذا التفكك القيمي في تغيير المعنى الحقيقي للإنسان من ذات ثرية بمختلف القيم الإنسانية إلى كائن مشياً، حيث إنتقل من ذات تفكر وتنتقد وترفض إلى ذات تتقبل وتتخرط في النظام القائم، ذلك أنّ الإنسان المعاصر لا يتعرف على

وجهه الحقيقي إلا من خلال إستهلاك المزيد من البضاعة التي يفتنيتها فأضحى الإستهلاك والتشيؤ والفردانية وتفكك العلاقات الإجتماعية عناوين بارزة للحياة الإنسانية المعاصرة.

لعل هذه التداعيات بتفاعلاتها السلبية هي التي كانت من أهم أسباب التفكك الإجتماعي وهشاشة القيم الإنسانية، لذا كان لزاماً أن تبرز أصوات منادية لإستعادة هذا الوازع الأخلاقي الذي غيبته الحضارة الإنسانية المعاصرة والتي تدعو إلى إعادة الإعتبار للقيم الأخلاقية في المجتمع الغربي المعاصر. والتي نجد من أهم فلاسفتها الفيلسوف الفرنسي **لوك فيري** الذي سعى إلى تشخيص الوضع الأخلاقي في الحضارة الراهنة الغربية منها والإنسانية في بعدها الأخلاقي وجميع مناحي الحياة، وفق قراءة تحليلية نقدية دقيقة مقدما إجتهدات وحلول من شأنها أن تعيد الإعتبار للإنسان الغربي المعاصر وتخرجه من أزماته الوجودية وما أفرزته التقنية والحداثة وما بعد الحداثة في الواقع المعيش.

لقد كان للبحوث الأخلاقية في الحضارات الشرقية القديمة نصيب كبير من الإهتمام فمن الفراعنة إلى الآشوريين والبابليين ومن بتح حتب وأخناتون وحمورابي وغيرهم إلى الحضارة الهندية والصينية. فنجد إسهامات غوتاما بوذا وكونفشيوس ومناص إضافة إلى تقديم تفسيرات دينية غيبية ميثولوجية والمتمثلة في آلهة الخير وآلهة الشر.

وخلافا لهذه المعتقدات والتصورات الأخلاقية الشرقية فقد قدّم الفكر الفلسفي اليوناني رؤية عقلية فلسفية للموضوعات الأخلاقية التي تختلف عن التفسيرات الغيبية في الحضارات الشرقية القديمة. فقد كان لسقراط الفضل الكبير في التأسيس لجملة من القيم والفضائل الأخلاقية في أثينا من خلال نزاعه الفكري وثورته على السفطانيين الذين إستندوا إلى أسس حسية وتفسيرات نسبية للقيم الأخلاقية ومن شدة وفائه لمبادئه الخلقية تقبل حكم الإعدام إحتراماً لقوانين المدينة، هذا التفسير الخلفي إنتقل إلى تلميذه أفلاطون والذي كان وفياً لجل المبادئ والأسس التي قال بها أستاذه سقراط فمن أفكاره تغدى ومن مدرسته تخرج، وقد إستمر هذا النسق الأخلاقي إلى الفيلسوف أرسطو الذي كان بدوره من أنجب تلامذة أفلاطون، فكان له الأثر الكبير في التأسيس لقيم وفضائل أخلاقية لمن جاؤوا بعده كالأبيقورية والتي تعد من أبرز المدارس التي إهتمت بالجانب الأخلاقي وسعت إلى إقامة حياة إنسانية سعيدة بالنظر والمعرفة من خلال التوحيد بين اللذة والمنفعة والسعادة على إعتبار أن لذة البطن أسمى الغايات الأخلاقية التي ينشدها الإنسان بدون خجل أو حياء، شأنها في ذلك شأن المدرسة الرواقية التي جعلت من العيش على وفاق مع الطبيعة مبدأً لها وأن ممارسة الفضيلة هي المنهج القويم والمستقيم في الحياة بما يجعل العقل

الإنساني متفقا مع الطبيعة والوجود الكلي أو العقل الكلي الشامل الذي يحكم العالم ويحقق خير الإنسان وسعادته.

أمّا المرحلة الوسيطية بشقيها المسيحي والإسلامي فقد أصبح الفكر الأخلاقي يغلب عليه التفسير الديني وفق نصوص عقائدية إيمانية، سواء تعلق الأمر بالمجتمعات الإسلامية أو المسيحية في المرحلة القروسطية على إختلاف عقائدهم الدينية فقد كان الصراع واحدا بين دعاة العقل ودعاة النقل في مسألة التشريع والإلتزام الأخلاقي في السلوك والمعاملات الإنسانية أو بالأحرى عقلنة الدين وديننة العقل، كما هو الحال عند الرشدية والأوغسطينية والتوماوية لتمتد رحلة الإجتهدات الأخلاقية في المرحلة الحديثة التي شكلت ثورة فكرية على المرجعية الكهنوتية الكنسية وأخذت بمرجعية العقل والتجربة مثلما ذهب إليها كل من رونييه ديكرت وفرانسيس بيكون.

أمّا في المرحلة الحديثة فقد قدمت فيها الفلسفة الأخلاقية الكانطية رؤية نقدية للمبادئ الأخلاقية مستبعدة كل الأغراض والمنافع، والتي من شأنها أن تتحرف بسلوك الإنسان عن الصورة العقلية المثلى والتي تتبع من مبادئ الأفعال عوض نتائجها ومنافعها فحسب. فهي تتبع من الإرادة الخيرة ومن النوايا الطيبة والنزاهة من كل الأوامر الشرطية لتقف عند حدود الأوامر القطعية العقلية الثابتة، لذلك أُطلق عليها بأنها أخلاق ملائكية ترنسندننتالية متعالية نجم عنها إشكال فلسفي أخلاقي حول الثوابت والمتغيرات ونسبية وإطلاقية المفاهيم والمبادئ الأخلاقية.

أما في المرحلة المعاصرة فقد تزايدت أزمات الإنسان المعاصر من خلال النتائج التي أفرزتها الحضارة الغربية الحديثة، إذ شكلت فلسفة فريديريك نيتشه محطة فكرية هامة ومنعطف فلسفي بالغ الأهمية يتوسط المرحلة الحديثة والمعاصرة، حيث قدم رؤية فكرية بالغة في الجرأة والتحليل والتفكيك والرفض لجملة الأصنام والأوثان الفلسفية والدينية الكلاسيكية القديمة والتي لم تسلم من مطرقتة وإنتقاداته اللاذعة من خلال قلب مفاهيم القيمة الخلقية رأسا على عقب، على إعتبار أن المذاهب الأخلاقية والدينية القديمة تجسد أخلاق الخضوع والخنوع أو الرعاع والعبيد، على خلاف أخلاق السادة أو الأقوياء أو الإنسان الأعلى الذي جسده نيتشه في مشروعه الأخلاقي. كما نجد الحضور الفكري لمارتن هيدغر في مشروع لوك فيري الفلسفي خاصة في مسألة التقنية التي جعلت الإنسان مجرد رقم من أرقام الأرباح والتي فرضتها السلطة العلمية والآلية والتقنية، حيث أصبح الإنسان عبدا خاضعا بعد تحرره من العبودية للقوى الغيبية المفارقة للوجود الطبيعي وفق التصور الهيدغيري، بل أضحت التقنية شكل من أشكال الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة.

من خلال هذا السرد التاريخي الموجز نجد أنّ هذه المراحل والحقبات الزمنية كان لها الأثر البالغ في تقديم لوك فيري لسيرورة فكرية وفق رؤية تحليلية مشوقة، إستند فيها إلى خبرته من حياته العلميّة والإجتماعية وإلى قراءاته الممتعة التي ظل يسيح بها في مختلف المجتمعات والأزمنة والأمصار فهو يعود إلى أقدم الحضارات وإلى الواقع الغربي المعيش، لذا نجده يتأرجح بين التفسيرات الدنيّة اللاهوتيّة والأديان السّماويّة والوضعيّة من جهة وإلى القراءات العقلانيّة والحداثيّة والعلمانيّة واللادينيّة الإلحاديّة من جهة أخرى.

فلقد كان للفكر اليونانيّ القديم الأثر البالغ على فلسفة لوك فيري الأخلاقية فإننا نجده يستلهم من الحضارات الشرقية وخاصّة الهندية منها كما نلمس تأثير التفسير الرواقي أكثر في الحضارات القديمة على الفكر الفلسفي الأخلاقي لوك فيري دون أن يتجاهل المرحلة المسيحية بنصوصها الدينية وإجتهاداتها المعرفية أما عن المرحلة الحديثة والمعاصرة فقد كان لها اليد الطولى والأثر البالغ على أفكار لوك فيري الأخلاقية فنجد مفسرا تارة لنصوص وأساطير قديمة وناقدا لأراء أخلاقية أخرى بغض النظر عن قدمها أو حداثتها ونجده محللا للواقع الإنساني في المجتمع الغربي خصوصا والعالمي على العموم.

لم يكتف لوك فيري بهذا الحد بل سعى إلى تقديم رؤية فلسفية أخلاقية تتماشى وطبيعة الإنسان الغربي المعاصر معرجا على أهم المشكلات وأبعادها السلوكية وتأثيراتها المختلفة في ميادين الإجتماع والثقافة والوجود الإنساني وتأثير وتأثر المجتمعات ببعضها البعض، من خلال التوغل والتعمق في مجريات الوقائع وسلسلة التفكير التي ميزت الإنسان المعاصر.

ولأجل هذا عمدنا إلى إلى تقديم دراسة سعيينا من خلالها إلى الإحاطة بما تحتويه الإشكالية الأخلاقية المعاصرة عند لوك فيري، وما ينجر عنها من إشكاليات فرعية، ففي واقع إكتسح فيه العلم والتكنولوجيا جميع جوانب الحياة، وسيطرت عليه التقنية والعولمة وتتهاوت فيه القيم والمبادئ الأخلاقية وترسخت فيه المركزية الغربية، نجد لوك فيري يبرز بمشروع أخلاقي ينشد الخلاص للإنسان ويقوده إلى تحصيل السعادة من خلال أخلاق جديدة مبدأها الحُب المناقض للإقصاء والتهميش. ولهذا يتسنى لنا طرح الإشكالية التالية: كيف كانت قراءة لوك فيري للأخلاق؟ وهل يعتبر الفكر الأخلاقي الحديث والمعاصر إمتداد لسلسلة طويلة تعود جذورها للفكر الشرقي القديم؟ وهل إستطاع لوك فيري وضع بصمته الفلسفية على الجانب الأخلاقي؟ وهل هذا المشروع الفكري كاف لبلوغ سعادة الإنسان؟ وكيف يمكن تجاوز المشكلات العلمية والبيوتيقية والإيكولوجية والجمالية المعاصرة والراهنة؟ وفيما تتجلى الآليات والحلول التي يمكن بواسطتها تجاوز هذه الأزمات والعوائق؟

وعلى ضوء هذه الإشكالية التي عمدنا إلى معالجتها في بحثنا هذا فقد إعتدنا على مجموعة من المناهج الفلسفية المختلفة باختلاف المواقف والآراء ووجهات النظر الفلسفية، والتي ساهمت بشكل كبير في تبسيط وحل هذه المشكلات العالقة، فقد إعتدنا في بداية بحثنا على المنهج الكرونولوجي والذي من خلاله تطرقنا إلى أهم المراحل والحقب التاريخية المساهمة في تبلور فكر لوك فيري إضافة إلى المنهج التحليلي والذي إعتدنا عليه في تحليل أهم المصطلحات المعرفية وبعض الآراء والمواقف الفلسفية وكذا العمل على فحص ونقد وتقييم المكاسب الفكرية للفيلسوف الفرنسي وعرض سائر الأفكار بطريقة تحليلية تساعد في فهم أفكار البحث، بالإضافة إلى منهج آخر لا يقل أهمية وهو المنهج الإستنتاجي والذي ساعدنا في التوصل إلى نتائج العمل في مختلف المباحث والفصول وكذلك نجد المنهج المقارن نظرا لوجود أطراف فلسفية مختلفة ومتباينة في هذا البحث كمشروع لوك فيري وما يقابله من مشاريع فكرية أخرى كمشروع روجيه غارودي وإدغار موران وطه عبد الرحمن، إذ عملنا من خلال هذا المنهج على التطرق لمختلف الأفكار المتباينة والتي ميزت مختلف الحقب التاريخية والمنطلقات المذهبية والمشارب الفلسفية التي ميزت كل عصر من العصور والتي إستقى منها لوك فيري أفكاره والتي كان لها الأثر البالغ في تشكيل مشروع الفلسفي.

من خلال هذه المناهج التي إعتدناها للإجابة عن الإشكالية الجوهرية ومارافقها من مشكلات فقد إعتدنا على مخطط بحث مكوّن من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة عامة فقد كانت البداية بالمقدمة والتي مهدنا لها بما يشتمل عليه بحثنا وأهم المحطات والمراحل المتضمنة فيه مع عرض مختلف العناصر الموجودة في الفصول الثلاثة.

لقد إنطلقنا في دراستنا هذه بالفصل الأول المعنون ب: لوك فيري- مقاربات أخلاقية فلسفية- والذي إشتمل على مبحثين ويتضمن كل منهما أربع مطالب. فقد عملنا في المبحث الأول على ضبط مفهوم الأخلاق من الناحية اللغوية والإصطلاحية وكذا عرض الأفكار الفلسفية بين الفلسفة والعلم، لنقف عند القيمة الخلقية باختلاف أبعادها الأخلاقية حسب الديانات السماوية سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية. لننتقل إلى تشخيص الفعل الأخلاقي من خلال منطلقاته النظرية وممارساته العملية، أما المبحث الثاني فقد تضمن نظرة كرونولوجية لمختلف الحقب التاريخية والأفكار الفلسفية الأخلاقية التي إستقى منها لوك فيري مشروع الأخلاقي والتي شكلت مرجعيته الفكرية، إنطلاقا من قراءاته للفكر

اليوناني خاصة الرواقي منه، ثم الفكر المسيحي والمرحلة الحديثة خاصة الفكر النييتشوي منه والذي شكل منعطفا فكريا في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، لينهل بعد ذلك من فلاسفة معاصرين منهم مارتين هيدغر.

أما الفصل الثاني فقد كان تحت عنوان: لوك فيري وتجديد سؤال الأخلاق والذي تضمن مبحثين: عملنا في المبحث الأول على الإنطلاق من فلسفات النقد إلى التأسيس ومرحلة الرفض، والذي عملنا على تقسيمه إلى خمس مراحل تاريخية تضمنت الأولى إرهابات الفكر الفلسفي الأخلاقي عند اليونان من خلال عرض مختلف المدارس الفلسفية آنذاك وبعده الإنتقال إلى الفكر الفلسفي الأخلاقي في الحقبة الوسيطية خاصة الفكر المسيحي منه، ثم الإنتقال إلى الفلسفة الأخلاقية الإنسانية الأولى كمرحلة ثالثة لنقف بعد ذلك في المرحلة الرابعة عند مختلف الفلسفات التفكيكية، لنصل أخيرا إلى المرحلة الإنسانية الثانية أو ثورة الحب والتي وقف عندها لوك فيري كأهم مرحلة يستوجب الوصول إليها في مشروعه الأخلاقي. أما في المبحث الثاني فقد قمنا بعرض فكرة السعادة وسبل تحصيلها عند لوك فيري إذ إختص المطلب الأول في البحث عن مسألة السعادة حسب لوك فيري والتي عاد فيها إلى الحضارات الشرقية القديمة مروراً بالحضارات الوسيطية والحديثة وصولاً إلى الحضارة المعاصرة، أما المطلب الثاني فقد عرضنا فيه أهم الطرق أو السبل التي وضعها لوك فيري لتحصيل السعادة إنطلاقاً من كتابه الأساسي المعنون بـ "مفارقات السعادة أو سبع طرق تجعلك سعيداً".

أما عن الفصل الثالث فقد تطرقنا فيه إلى أهم المشكلات الأخلاقية المعاصرة في فكر لوك فيري معتمدين على مبحثين تضمن المبحث الأول الإشارة إلى أهم التحولات العلمية الكبرى، عملنا في المطلب الأول على معالجة مسألة المعايير داخل حقل البيوتيقا حيث عرضنا مختلف المواقف التي ساهمت في التشريع لإعتماد جملة من الأسس والمعايير في مجال التطبيقات البيوتكنولوجية في ميدان التجريب على الكائن الحي. أما المطلب الثاني فقد وقفنا على مشكلة البيئة أو الإيكولوجيا إنطلاقاً من منظورها العلمي إلى أبعادها الفلسفية ذلك أن الإشكاليات البيئية هي جزء لا يتجزأ من حقل البيوتيقا، في حين تناول المطلب الثالث مشكلة لا تقل أهمية عن سابقتها وهي المشكلة الجمالية أو الإستطيقية والتي رغم حداثتها إلا أن جذورها تعود إلى الحضارات القديمة ولهذا خصها فيري بالإهتمام والدراسة. لنتنقل بعد ذلك إلى المبحث الثاني والذي إختص بالبحث عن مكانة الفلسفة الأخلاقية للوك فيري حيث كان المطلب الأول بعنوان: لوك فيري من فلسفة النخبة إلى فلسفة الفضاء العام (دمقرطة الفلسفة)، أما المطلب الثاني فقد

قمنا بعرض جملة الآراء النقدية للفكر الغربي المعاصر من زوايا فكرية وفلسفية مختلفة كأراء روجيه غارودي وإدغار موران وطه عبد الرحمن، مع الوقوف عند جملة من الإنتقادات الموجهة لمشروع لوك فيري وفلسفته الأخلاقية.

وصلنا في الأخير في خاتمة بحثنا إلى جملة النتائج التي ميزت الفكر الأخلاقي في المرحلة المعاصرة عموماً ووجهة نظر لوك فيري التي كانت بمثابة محاولة جادة لخصت عصارة الفكر الأخلاقي منذ القديم إلى أهم المشكلات الأخلاقية الراهنة في ميادينها المتعددة، وما ميزها من إبداع فكري إنتقالاً من التأسيس النظري للنظريات الفلسفية والأحكام الدينية إلى الممارسة التطبيقية الميدانية، ليصل إلى أن الفكر الإنساني أنجع وسيلة تتمثل فيها القيم الأخلاقية إذ أن لوك فيري من أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين سعو إلى تمثيل الفكر الفلسفي الذي يساير واقع الحياة اليومية للإنسان المعاصر على خلاف الأحكام النخبوية والأنساق الكلاسيكية.

أما عن أهم الأسباب التي دفعتنا إلى إختيار هذا الموضوع فإنها تعود إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الذاتية فإنها تتبع من الرغبة في الإطلاع التي تختلج نفسية الباحث والتي تشكل الحافز الذي ينطلق منه الباحث في الحصول على المعرفة وكذا الإهتمام المتزايد بالمشكلات الفلسفية وخاصة المعاصرة منها كفلسفة القيم والأخلاق، وماتطرحة من مواضيع فكرية وإنسانية راهنية وقد وجدنا في فلسفة لوك فيري ملاذاً يجيبنا عن أهم الهواجس والإهتمامات الفكرية التي وقفنا عليها في السنوات الأخيرة والتي ميزت الساحة الفكرية الغربية عامة والفرنسية خاصة، وهو ما جذبنا للبحث أكثر في هذا المجال وكذا غزارة الإنتاج العلمي والمعرفي لدى لوك فيري يوماً بعد آخر إضافة إلى حاجة المجتمعات لتمثل القيم الأخلاقية التي تواكب مشكلات الإنسان المعاصر.

أما الأسباب الموضوعية فتعود إلى طبيعة الموضوع نفسه ولما له من أهمية علمية وقيمة معرفية في حقل الأخلاق والقيم في المرحلة المعاصرة وكذا حاجة المجتمعات الملحة لمثل هذه القيم الأخلاقية المساعدة في حل الأزمات المتزايدة في المرحلة الراهنة، بالإضافة إلى تناقضات الحضارة الغربية والتي سادتها النزعة الفردانية وتغييب الشعور بالغيرية وطغيان النزعة المادية والتي أضحت تشكل هاجساً يميز واقع الحياة الإنسانية المعاصرة الأمر الذي أصبح يفرض الإهتمام بالقيم الخلقية لحل هذه الأزمات الحضارية المعاصرة.

كأي بحث علمي أكاديمي فقد واجهتنا جملة من العوائق والصعوبات في إعداد هذا البحث ففي بداية الأمر واجهتنا صعوبة الحصول على مصادر الفيلسوف لعدم توفرها في المكتبات أو المواقع الإلكترونية إلا بعضها والتي تعد على الأصابع، إضافة إلى إنعدام الدراسات والمراجع المتخصصة في موضوع البحث أو التي إختصت بالبحث في أفكار لوك فيري، ويرجع ذلك إلى إنتشار جائحة كورونا (كوفيد19) والتي حالت دون الإحتكاك بالمراكز البحثية والجامعات داخل أو خارج الوطن، غير أن واقع الفيلسوف لوك فيري نفسه كان عكس ذلك نظرا لغزارة إنتاجه المعرفي والذي لم تواكبه غزارة في ترجمة كتبه وأبحاثه العلمية إلا بعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين لبعض مؤلفات الفيلسوف ونجد من بينهم الإجتهدات التي قام بها سعيد الوالي ومحمود بن جماعة ومصطفى البازي.

إضافة إلى أن البحث في المواضيع الراهنة يجعل من العثور على المعلومة الآنية أمر يحمل الكثير من المغامرة والمخاطرة على خلاف البحث في المواضيع الكلاسيكية، فالبحث مهما كان نوعه يحتاج إلى موسوعية معرفية ومناهج بحثية متقنة على كل الآفاق العلمية فقلة الإهتمام بهذا الموضوع وإنعدام الدراسات البحثية في المراكز البحثية الوطنية والإقليمية والتي لم نجد فيها إلا نزرا قليلا وهو مازادنا إصرارا وعزيمة للخوض في غمار هذا البحث، ولا نهب العصمة لأنفسنا لكوننا في أولى خطوات البحث العلمي والمعرفي فقد إستترنا بجملة آراء وملاحظات أساتذتنا القيمة والتي عملنا ولا نزال حريصين على الإستزادة مما جادت به قريحتهم العلمية والمعرفية.

يعد الحصول على الدراسات السابقة التي تطرقت إلى مثل هذا الموضوع من أهم الصعوبات التي واجهتنا وهذا راجع لطبيعة الموضوع فشخصية لوك فيري لا تزال بعيدة عن الساحة المعرفية الوطنية خاصة وحتى الإقليمية، وبالخصوص في الجانب الفكري والأخلاقي فهو يعرف بأنه وزير تربية سابق تقلد العديد من المناصب في الحكومة الفرنسية بالإضافة لكونه أستاذ فلسفة بجامعة باريس بفرنسا. وهنا نجد أن أهم الدراسات التي عنيت بهذا الموضوع وطنيا نجد فقط رسالة عامر حفيظة والتي كانت بعنوان: " أخلاقيات قيم المحبة عند لوك فيري" بجامعة مولاي الطاهر بسعيدة سنة 2023م، وكذا المقال المشترك للطالبة عامر حفيظة ومحمد عفيان المنشور بمجلة التواصل والمعنون ب: "أخلاقيات المحبة والسعادة وميلاد الإنسانية الجديدة"، المجلد 28، العدد 02، سنة 2022م. وكذا المقال المنشور لأحمد دحماني المعنون ب: " ثورة المحبة والعاطفة في الإنسانية الجديدة" بمجلة الرستمية المجلد رقم 03، العدد

02، سنة 2022م. وقد كانت هذه الأعمال بمثابة الأرضية التي تهيئ للباحثين بعدهم للبحث في مواضيع وإهتمامات الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوك فيري.

لا يخلو هذا البحث كأى بحث أكاديمي آخر من المصادر والمراجع المعتمدة والتي اختلفت وتباينت وتنوعت بين مصادر مترجمة وأخرى بلغة الفيلسوف الأصلية وكذا مجموعة من المراجع والموسوعات والدوريات والمجلات والتي هي محاولات وإجتهادات جملة من الباحثين.

إذ نجد أهم المصادر المعتمدة في بحثنا هذا: كتاب لوك فيري تعلم الحياة أو سأروي لك تاريخ الفلسفة والذي ترجمه إلى العربية سعيد الوالي، وراجعته زهيدة درويش والذي عرض لنا فيه فيري جملة الحقب والأفكار الفلسفية التي ساهمت في تبلور فكره إضافة إلى كتابه أجمل قصة في تاريخ الفلسفة بالتعاون مع كلود كلبياي والمترجم من قبل محمود بن جماعة والذي احتوى على عرض جل العصور والحقب والمدارس الفلسفية من خلال تقسيمه إلى خمس حقب تاريخية، وكذا كتابه مفارقات السعادة أو سبع طرق تجعلك سعيدا، ترجمة أيمن عبد الهادي والذي عالج من خلاله مجموعة من الطرق التي أقام عليها موقفه من السعادة وأهم السبل الموصلة إليها والتي جسدها في طرق تحقق الطمأنينة وسعادة الإنسان.

كتب فيري كتاب آخر بعنوان الإنسان المؤله أو معنى الحياة ترجمة محمد هشام والصادر عن دار إفريقيا الشرق والذي تحدث فيه عن نهاية اللاهوت الأخلاقي، وكذا الأوجه الجديدة للحب لينتقل في آخر الكتاب إلى طرح مشكلة أساسية في البيولوجيا وموقفه منها، بالإضافة إلى كتابه *la révolution de l'amour pour une spiritualité laïque*، والذي عرض من خلاله مسألة الحب بإعتباره المأل الأخير للإنسانية الجديدة والتي تتجلى فيها كل طموحات البشرية الرامية إلى المحبة والمودة والإتفاق والتجانس بعيدا عن التشنج والإقصاء وكل أشكال الإختلاف والتهميش. وكذلك كتابه *Apprendre à vivre 2 la sagesse des mythes* إضافة إلى كتاب *la nouvelle ordre écologique* والذي عرض من خلاله موقفه من البيئة أو الإيكولوجيا وأهم النظريات المدافعة عن حق الأجيال القادمة في الإيكولوجيا وأهم النظريات والمواقف المدافعة عنها.

بالإضافة إلى كتابه *l'anticonformisist une autobiographie intellectuelle* entretiens avec Alexandra laignel وكذا كتابه مولد الإستطيقا ومسألة معايير الجميل وكتابه

la révolution transhumaniste بالإضافة إلى جملة مراجع والتي ساعدتنا في إتمام هذا البحث والذي نجد منهم كتاب فريديريك نتشة أفول الأصنام وكذا هذا هو الإنسان وأسس ميتافيزيقا الأخلاق ومارتن هيدغر التقنية الحقيقية الوجود، كتاب إسماعيل مهانة الوجود والحدثة كتاب نورة بوحناش الأخلاق ورهانات الإنسانية كتب البروفيسور محمد جديدي الأفق البيوتيمي بجزئيه الأول والثاني وكتاب ما البيوتيقا؟ وكتاب عمر بوفتاس البيوتيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، كتاب طه عبد الرحمن سؤال الأخلاق وكتاب توفيق الطويل قصة النزاع بين الفلسفة والدين.

إضافة إلى جملة من الكتب باللغة الفرنسية منها turc gouzagne histoire de la philosophie، وكذا frédéric le noire, le temps de la responsabilité، وكتاب van Potter Anne fagot-largeout, la réflexion، ومنهم ransselaer, bioéthics bridge to the future، بالإضافة إلى جملة من المراجع والتي لا يسعنا ذكرها في هذا المقام والتي ساعدتنا في بحثنا هذا دون أن ننسى جملة من المعاجم والموسوعات والدوريات والقاتلات والمجلات والمواقع الإلكترونية والتي كانت مساعدة لنا في بحثنا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ للمفكر والفيلسوف الفرنسي لوك فيري كم معرفي متزايد ولم يتسنى لنا أن نعثر على كل إبداعاته العلمية نظرا لحدثة أفكاره والتي لم تجد لها إقبالا واسعا في البحث في عالمنا العربي والمغاربي، وعليه يمكن القول أن هذا العمل ما هو إلا بداية لإقتحام مشكلات الفلسفة الراهنة خاصة الأخلاقية والتي سنسعى إلى الإستزادة منها مستقبلا في مباحث علمية قادمة ليبقى مجال البحث مفتوحا لإسهامات الطلبة والباحثين والمفكرين والفلاسفة في المنجزات الفلسفية للفيلسوف لوك فيري والفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة والعالمية الراهنة عامة.

الفصل الأول:

لوك فيري - مقاربات أخلاقية فلسفية -

تمهيد

المبحث الأول: كرونولوجيا الأخلاق.

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق لغة وإصطلاحاً.

المطلب الثاني: الأخلاق بين الفلسفة والعلم.

المطلب الثالث: القيمة الخلقية من منظور ديني.

المطلب الرابع: تمثل الفعل الأخلاقي بين النظري والتطبيقي.

المبحث الثاني: الخلفية الفكرية لفلسفة لوك فيري.

المطلب الأول: قراءة لوك فيري للفلسفة اليونانية.

المطلب الثاني: لوك فيري و الفكر المسيحي .

المطلب الثالث: نيتشه وإنقلاب القيمة وأثارها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية.

المطلب الرابع: التقنية عند مارتن هيدغر وإنعكاساتها على فلسفة لوك فيري

الأخلاقية.

نتائج الفصل.

تمهيد:

تعد القيمة الأخلاقية من أهم المباحث التي أولى لها الفلاسفة إهتمامهم منذ البدايات الأولى إضافة إلى مباحث الوجود والمعرفة، لكونها تهدف إلى تقويم السلوك الإنساني من الصورة السيئة إلى الصورة الحسنة بهدف إرشاده إلى السلوك الأمثل الذي يحقق للطبيعة البشرية سعادتها ويلجم فيها إنذاعاتها الغرائزية ونزواتها الحسية والنفسية، فلا تخلو أي حقبة من الحقبة الفلسفية من هذا الإهتمام والبحث والفيلسوف الفرنسي لوك فيري كغيره من الفلاسفة إذ جعل من الأخلاق ملاذاً يحقق للإنسانية سعادتها ورفاهيتها الأخلاقية الإنسانية، لذلك إرتأينا في هذا الفصل أن نقدم دلالات لغوية وإصطلاحية للمفاهيم الأخلاقية وأهم المراحل التاريخية التي تناولت الفعل الأخلاقي بالبحث والتقييم، التي ميزت كل مرحلة سواء أكانت فكرية فلسفية إنسانية أو دينية سماوية وكذا من خلال مبادئها النظرية وممارساتها العملية، وقد إستلهم لوك فيري مشروعه الأخلاقي من الإرث الفلسفي الذي يعود إلى العصور اليونانية والتي مثلت أوج الرقي الفلسفي الأخلاقي خاصة في الفكر الرواقى وبعده المسيحي، كما نجد له تأثيراً كبيراً في الفلسفات الحديثة والمعاصرة من فريدريك نيتشة إلى كانط ومارتن هيدغر، وعلى إثر هذا يتسنى لنا طرح بعض التساؤلات التي سنعمل على تحليلها والإجابة عنها في مباحث هذا الفصل ومنها: ماهو المدلول اللغوي والإصطلاحي لمفهوم الأخلاق؟ وماهي المشارب المذهبية الأخلاقية التي كان لها أثر واسع على مشروع لوك فيري الفلسفي الأخلاقي؟ وماهي الخلفيات التي كان لها تأثير واسع على فلسفته؟

المبحث الأول: كرونولوجيا الأخلاق.

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق لغة وإصطلاحاً.

أ: لغة: إنَّ الإنسان كائن إجتماعي منطقي ميتافيزيقي متكلم متدين تاريخي وهو أيضاً كائن أخلاقي بامتياز، ذلك أنه منذ وجوده على سطح البسيطة حمل ونقل إلى غيره قيم أخلاقية معينة فالأخلاق ضرورة إنسانية فردية وإجتماعية وهي قديمة قدم الإنسان، والفكر الأخلاقي غير مرتبط بزمان أو مكان كما أنه ليس خاصاً بمجتمع دون آخر أو ثقافة دون أخرى، فالأخلاق في لغة العرب مصطلح أصيل وليس دخيلاً، فهي مأخوذة من الخُلُق وهو يعني الطبع والسَّجِيَّة وقيل فيه المروءة والدين، قال العلامة "ابن فارس": "الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء والآخر ملامسة الشيء، فالخُلُق هو السَّجِيَّة لأن صاحبه قد قَدَّرَ عليه"¹.

الأمر نفسه أشار إليه الفيروز آبادي في القاموس المحيط بقوله: "الخلق بالضم. وبضممتين: السَّجِيَّة والطبع والمروءة والدين"²، وعليه فالأخلاق حسبها تعبير عن صفاء الطبع والسَّجِيَّة التي تسمو بالمرء إلى أفعال خلقية راقية تتبع من طبيعة الشَّخص والتي تنزع بطبيعتها إلى الخير والسلوك الحسن. وهو ما جاء أيضاً على لسان ابن منظور في كتابه لسان العرب قوله: "والخلق بضم اللام وسكونها وهو الدين والطبع والسَّجِيَّة وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثَّواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصَّورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصَّورة الظاهرة"³، فالخلق حسبة إذن هو تعبير عن جوهر الحياة النفسية للفرد ما بدا منها ظاهراً وما خفي منها باطناً، وهي تتضمن ثواب وعقاب نفسيين أو ما يعبر عنه بالضمير الخلقى الذي لا يهتم بظاهر الأفعال ونتائجها فقط بل ينفذ إلى صميم وأعماق النَّفس الإنسانية.

وفيما يتعلق بالنوايا والمقاصد إذ يحاكم الشَّخص على مقاصده في أفعاله وتصرفاته سواء أكانت بالتأنيب والإضطراب النفسي عند الأفعال القبيحة، أو بالإرتياح والطمأنينة تجاه الأفعال الحسنة وبالتالي فهي بمثابة محكمة داخلية، لا تحاسب على نتائج الأفعال والسلوكات فقط بل على النوايا والمقاصد وإن لم

¹ - ابن فارس، معجم المقاييس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، د ت، ص 329.

² - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 3، 1987م، ص 793.

³ - محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 1968م، ص 86.

يقم بها صاحبها على أرض الواقع، وقد تكررت الأحاديث في مدح حُسْنِ الخُلُقِ في غير موضع الخُلُقِ والخُلُقِ والسَّجِيَّةِ فيقال: "خالص المؤمن وخالق الفاجر"، وفي الحديث أيضاً قيل: "ليس في الميزان أثقل من حُسْنِ الخُلُقِ"، وقال القرطبي: "وحقيقة الخُلُقِ في اللِّغة هو ما يأخذ الإنسان به نفسه من الأدب ويسمى خُلُقاً لأنه يسير كالخَلِقة فيه"¹. فالخُلُقِ إذن هو ما يتلاءم مع سجية الفرد وطبعه الشَّخصي فيفرض عليه أدياً وقيماً تهذب من أفعاله. وقد وردت كلمة الخُلُقِ في القرآن الكريم عدّة مرات من بينها قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾²، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾³. وهذا إذ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أن منزلة الأخلاق عالية في القرآن الكريم، فكثيرة هي الآيات التي تدعو إلى تهذيب النفس الإنسانيّة والأمر بالقيام بأفعال خيرة بين النَّاسِ والنَّهي عن الأفعال الشريرة أو القبيحة بينهم، فكانت بهذا للقيم الأخلاقية العليا نصيب وافراً وإهتمام كبير لرسم صورة حسنة لقيم المودة والخير والإحسان، ونبذ الفحشاء والمنكر والبغي وكلّ صور العدوان والإعتداء على ممتلكات الغير وكرامة الآخرين، فالخُلُقِ إذن من الصّفات النبيلة والتي ترفع من مكانة المؤمن وترتقي بها لأعلى درجات المعاملات الراقية، وأنّ هذه الأخيرة كانت سبباً في دخول الأعاجم إلى الدّين الإسلاميّ أفواجاً أفواجاً إعجاباً منهم بالفعل الحسن والقول الصّادق والمحبة بين المسلمين.

والأخلاق في لغة العرب هي: "جمع خُلُق وهو العادة والسَّجِيَّة والطبع والمروءة والدّين، وعند القدماء ملكة تصدر عن أفعال النَّفس من غير تكلف وروية فغير الرّاسخ من صّفات النَّفس لا يكون خُلُقاً كغضب الحكيم، كما يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصّادرة عن النَّفس محمودة أكانت أم مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق"⁴. فالأفعال تنبع من النَّفس الإنسانيّة وتنتج عنها آثار حسنة أو قبيحة، وبهذا فالأخلاق تعبر عن كلّ هذه الأفعال سواء أكانت محمودة أم مذمومة طيبة أم خبيثة، فالقيم الخلقية هي التي تُميز صاحب الخلق الحميد والنّبيل عن الفعل القبيح والدّميم وتميز طبائع الأنفس من طيبة القلب وصفاء الفكر عن سوء النّوايا وخبث القلوب.

فصاحب السّلوك الحسن يوصف بدمائة الأخلاق والسّلوك القبيح يوصف بسية الخُلُقِ، أما عن مفهوم الأخلاق في اللّغة الفرنسيّة Morale-Ethique وبالإنجليزية Morale éthiques وفي اللّاتينيّة

¹- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، دت، ص 227.

²- سورة الشعراء، الآية: 137.

³- سورة القلم، الآية: 04

⁴- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص 40.

Morales¹. وما يُلاحظ من خلال هذا أن آراء الفلاسفة قد اختلفت وتباينت حول مفهوم هذين اللفظين. ولهذا فقد ميّز بينهم طه عبد الرحمن بقوله: "وقد بلغ إختلاف الفلاسفة - أو قلّ إختلاط إحكامهم - الغاية عندما تعدى موضوع الأخلاق الذين ينظرون فيه إلى الإسم الذي يطلقون عليهم، فعمّت فيه فوضى غير مسبوقة فمعلوم أن اليونان إستعملوا للدلالة عن هذا الموضوع لفظ « Ethique » أيّ خُلقي، وهو الذي نقله اللاتينيون إلى لغتهم بلفظ « Morale »، وقد إستعمل المتقدمون من فلاسفة الغرب اللفظين بمعنى واحد بإعتبارهما مترادفين"² هذا من جهة، كما نجد من بينهم الكثير ممن يؤثرون إستعمال هذا اللفظ أوداك.

أردف طه عبد الرحمن قوله حول إستعمال اللفظين من قبل الفلاسفة المعاصرون حيث صرح عن ذلك بقوله: "أمّا المعاصرون منهم أبوا إلاّ أنّ يفرقوا بينهما ولكي يبين ما في المفهومين من تداخل يمضي إلى تفكيكهما يقول: الأوامر والنّواهي التي تدور عليها Morale هي الذات الأصل في أحكام التّحسين والتّقيح التي تدور عليها Morale وهي بالذات الأصل في أحكام التّحسين، والتّقيح التي تدور عليها Ethique، حيث لا يختلفان إلاّ كما يختلف الشّيء عن العلم بهذا الشّيء"³. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أن Morale هي الموضوع ذاته الذي تمّت Ethique بالنظر فيه وحينئذ لا غرو أن ينتهي واضع هذه التّفرة على الإقرار بوجود تداخل بين مسائل المفهومين.

وعليه فإنّ الأخلاق تهدف دوماً إلى تقويم الأفعال والسلوكيات الإنسانيّة سواء أكان ذلك عند القدماء أم المحدثين، فهي تهدف إلى نبذ السلوكات والأفعال الذميمة والقبیحة وإستحسان الأفعال الحميدة والحسنة، فالخير هو خير في كلّ زمان ومكان والشّر شر في كلّ الأزمنة والأمكنة كذلك، وإنّ اختلفت التّسميات والمصطلحات فإنّ الخير هو قيمة خلقية تتشدها جميع الأمم والشعوب وأن الشّر هو صفة ذميمة تتبذها كلّ المجتمعات والأجناس، فالعبرة في مبادئ الأفعال ونتائجها بغض النظر عن العبارات المستعملة في إصطلاحاتها، ويتجلى لنا من خلال التّعريفات السابقة أن الخلق هو سلوكٌ يصدر عن النّفس البشريّة بالفطرة أو بفعل التّعود، وقد يتحوّل السلوك إلى طبع وسجية في النّفس متخذاً صفة الدّيمومة وليس بالحالة المؤقتة فالخلق إذن هو طبعٌ وكسب أو هو طبع يتحقق بفعل الكسب.

¹- عمار طالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصة للنشر، الجزائر، 2006م، ص 62.

²- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1

2001م، ص 15.

³- المرجع نفسه، ص 15.

ب. إصطلاحاً:

أمّا من النّاحية الإصطلاحية فتُعرف الأخلاق على أنّها جُملة القواعد والصّوابط السلوكية التي تواضعت عليها وسلمت بها مجموعة من النّاس، وقد جاء هذا التّعريف في كتاب دراسات في المذاهب الأخلاقية على أنّها: "مجموعة من القواعد والنّواظم السلوكية التي تُسلم بها جماعة من النّاس في حقبة ما، وموضوع الأخلاق هو فرض القواعد التي ينبغي أن يحتذي بها الإنسان في سلوكه"¹. فالأخلاق هي مجموعة من الأسس والمبادئ التي تمتثل فيها مجموعة بشرية في مرحلة تاريخية معينة لتنظيم حياتها الإنسانية، وتتنظم بها سلوكياتها مما يجعلهم يذعنون لها - يخضعون - ويلتزمون بمبادئها وعرفها أيضاً "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي بقوله: "يسمى علم الأخلاق بعلم السلوك وتهذيب الأخلاق أو فلسفة الأخلاق أو الحكمة العملية أو الحكمة الخلقية"².

يُعرف علم الأخلاق في نفس السياق على أنّه: "علم تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه، مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية وركنيتها العقل والاختيار"³. فهو علم يبحث عن سلوك الإنسان والأخلاق كعلم يهتم بالفعل الصادر عن الفرد بالاختيار الحرّ والوعي به، فالوعي والحرية هما الشرطان الأساسيان لتثمين قيمة الفعل الأخلاقيّ ذلك أن قيمة الأخلاق تزداد مكانتها حينما تقترن بوعي الإنسان وشعوره من جهة، وإرادته في أفعاله وحرية إختياره من جهة أخرى، من ثمة تحمل نتائج أفعاله سواء أكانت إيجابية أم سلبية، أيّ الإلتزام بمسؤوليته الكاملة في أفعاله الحرّة والواعية أمّا، عن أندري لالاند فقد عرّف الأخلاق على أنّها: "ما يتعلق بالآداب وإمّا بالقواعد السلوكية المسلم بها في عصر ما في مجتمع معين تكون واقعة إجتماعية سوية بالنسبة إلى نمط إجتماعي معين"⁴.

إنّ فالأخلاق حسب تطلق على الأحكام والآداب التي يمكن أن تكون موضوع ملاحظة ومشاهدة وهي حصيلة قواعد إجتماعية، أيّ تفرضها سلطة إجتماعية وهي التي تفصل بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة داخل نمط إجتماعي معين. فيما يُعرف بالضّمير الجمعيّ والتي تجعل من الشّخص يلتزم بقيم خلقية على ضوء ما تعارف عليه المجتمع أو أفراد الجماعة التي ينتمي إليها، فهو يستحسن ما إستحسن

¹- نهى عبد العزيز، محمود يوسف، دراسات في المذاهب الأخلاقية، تقديم: ماهر عبد القادر، أورتيال، الإسكندرية 2000م، ص 26.

²- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، الكتاب اللبناني، بيروت، ص 50.

³- محمد عبد الله الشراوي، الفكر الأخلاقي، دار الجبل، بيروت، ط 1، 1990م، ص 17.

⁴- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001م، ص 837.

المجتمع ويستهن ما إستهجنه المجتمع فالخير خير لأنّ المجتمع أمر به والشّر شرّ لأنّ المجتمع نهى عنه، وبالتالي ما هو متعارف عليه أنه خير في جماعة معينة قد يعتبر شرّ في جماعة أخرى كإهداء قارورة خمر في عيد الميلاد في المجتمعات الغربية المتفتحة يعتبر فضيلة أخلاقية، في حين تعتبر جريمة خُلقيّة في مجتمعات أخرى محافظة، والإحسان إلى الوالدين والبرّ بهما في كبرهما يعتبر من أعظم الفضائل أمّا تقديمهما للذبيبة إذا تقدم بهما السنّ يعتبر عمل أخلاقيّ نبيل في بعض الجماعات البشريّة، الأخلاق حسب هذا الطرح هي ذلك الصّوت الإجماعيّ الذي يمتثل له ويلتزم بتعاليمه مادام هو صادر عن السّلطة الإجماعيّة التي ينتمي إليها، فالقيم الإجماعيّة مثل الهواء الذي نتنفسه ولا نشعر بوزنه.

أما عن "ابن مسكويه" فقد عرّفها في كتابه تهذيب الأخلاق بأنها: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة"¹. وهنا يبين لنا ابن مسكويه أن الحال ينقسم إلى قسمين:

- منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقلّ سبب.

- ومنها ما يكون مستقداً بالعادة والتّدريب وبالرويّة والفكر ثمّ يستمر عليه حتّى يصير ملكة وخلقاً فهو يتحدث عن الأخلاق المكتسبة والتي تنمو وتثبت بالسعادة والإستمرار.

أمّا حُسن الخُلق عند الغزاليّ هو: "الخُلُقُ والخُلُقُ عبارتان مستعملتان معاً ويقال: فلان حَسُنُ الخُلُقِ أيّ حَسُنُ الظاهر والباطن، فيراد بالخُلُقِ الصّورة الظاهرة ويراد بالخُلُقِ الصّورة الباطنة"². أيّ أن الإنسان من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدركة بالبصيرة، ولكلّ منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة، فالخُلُقُ هو ما يظهر أمام النّاس ولا يمكن أن يستترّ به عن البشر أو النّاس المحيطين به. أمّا الخُلُقُ فهو طبع نفسيّ أو صفة نفسيّة رويّة قد يستترّ بها عن الآخرين ويظهر للآخرين عكس ما يبطن في سرائره النفسيّة، وهو إلّزام معنويّ يؤمن به الشّخص ويتصرف به في أفعاله حسب ما يؤمن به من مبادئ وقيم خلقية، وعليه فالخُلُقُ عند الغزاليّ يتكون من أربعة أمور: وهي قوّة العلم وقوّة الغضب

¹- أحمد بن محمد ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، المطبعة الحسينية، القاهرة، مصر 1911م، ص 41.

²- أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م ص 77.

وقوة الشهوة وقوة العدل، فالخلق إذن عنده: "ليس الحسن أو القبيح أو التمييز بينهما وإنما الهيئة النفسية التي تُسعد بها النفس ولا يصدر عنها الحُسن أو القُبْح"¹.

فالخلق عند الغزاليّ يمثل لإحدى القوى التي جُبلت عليها النفس الإنسانية من قوى العلم والحكمة والشهوة والغضب، فالفضائل الأخلاقية تمثل الشجاعة في قوى النفس الغضبية والعفة في قوى النفس الشهوانية، والحكمة في قوى العلم.

أما عن الجرجانيّ فقد عبّر عنه بقوله: "الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة، ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر منها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سمّيت تلك الهيئة خلقاً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"². فالأخلاق حسبه تعود إلى طبيعة النفس الإنسانية وما طبعت عليه فهي لا تحتاج إلى رزاة الفكر وروية التدبر، بل تعود إلى هيئة النفس والطبيعة النفسية التي فُطر عليها كلّ فرد فالفعل الخير الذي يماثل هذه الطبيعة، والفعل الشرير لكلّ من جانبها أو خالفها.

يظهر لنا مما سبق أن القيم الخلقية حسب تعريفاتها الإصطلاحية تختلف من مفكر إلى آخر فمنها ما تعتبر أداة لتقويم الفعل الخلقية وإرشاده من الصورة السيئة إلى الصورة الحسنة، ومنها ما تعبر عن إمتثال الفرد للجماعة البشرية التي تُحيط به فهي مجموعة من الأوامر والنواهي المعنوية داخل الجماعة البشرية، فالخير هو خير لأنه يتطابق مع قيم الفرد مع مجتمعه والزائل تكمن في الخروج عن الأطر الاجتماعية التي وضعتها الجماعة البشرية، في حين نجد من التعريفات من يقتصر على أنّ الفعل الخلقية هو الذي يتطابق مع قوى النفس الإنسانية كالشجاعة والحكمة والعفة التي تتوافق مع قوى النفس العاقلة والغضبية والشهوانية، وإن اختلفت هذه التعريفات في صياغتها والمنطلقات التي تنبع منها فإنها تهدف في عمومها إلى تهذيب السلوكات والأفعال البشرية سواء أكانت وفق مدار الإستحسان أم الإستهجان، وسواء أكانت أفعال حميدة وحسنة وخيرة أم أفعال شريرة وقبيحة ومذمومة.

أما عن مفهوم الأخلاق عند علماء الاجتماع فتعرف بأنها ذلك العلم الذي يتخذ من الأحكام القيمة التي تجعل من تقييم الأفعال الإنسانية من حيث أنها خير أو شرّ محوراً لترشيد السلوك الأخلاقيّ. والذي هو بمثابة مجموعة من القواعد التي ترسم للناس معالم سلوكياتهم الأخلاقية وأهم المواقف التي

¹ - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 77.

² - محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007م، ص 101.

تجعلهم يخضعونها لضمايرهم أو الأعراف السائدة في مجتمعاتهم¹. ومن أجل هذا نجد أن أغلب الفلاسفة وعلماء الاجتماع قد تناولوا موضوع الأخلاق وأولوه أهمية بالغة في مباحث دراستهم خاصة ما تعلق منها بمشكلتني: الخير والشرّ الحقّ والعدل والشّعور الوجدانيّ... على الرغم من الاختلافات التي ينطلق منها فلاسفة الأخلاق في التأسيس للقيم الخلقية وكذا منطلقاتهم الفلسفية ومشاربهم المذهبية، ومنها الاختلاف في أساس ومعيار القيمة الخلقية سواء أكانت ثابتة واحدة ومطلقة في جميع العصور والأمصار أم أنها نسبية ومتعددة ومختلفة حسب المجتمعات والأزمنة.

ج. الأخلاق النسبية:

تعني مجموعة قواعد السلوك المقررة في زمان معين وفي مجتمع ما وفي الوقت ذاته تختلف عن المجتمعات في عصور متباينة فمثلاً: أخلاق الفراعنة تختلف عن أخلاق الهنود والصينيين عن اليونان... وهكذا فالقيم الخلقية في مرحلة الجاهلية في البيئة العربية تختلف عن مرحلة الإسلام والأمر نفسه ينسحب عن الأخلاق في المسيحية في العصور الوسطى والحديثة أو المعاصرة، فعمل المرأة مثلاً ودراستها في مجتمعات بدائية ينظر إليه بشكل من أشكال التّحفظ الاجتماعيّ، في حين يعتبر شكلاً من أشكال الرّقي الحضاريّ في المجتمعات المعاصرة، كما أن إهداء قارورة خمر في أعياد الميلاد بين أفراد المجتمعات المعاصرة يعتبر فضيلة أخلاقية إجتماعية في المجتمعات الغربية في حين يعتبر من السلوكات الغير أخلاقية والمنبوذة في المجتمعات التي تتخذ من الدين مقياساً لتقويم سلوكات أفرادها، كما أن بعض الإتجاهات الفلسفية التي تجعل من الذات والمنافع إحدى المطالب الأساسية في تهذيب السلوك الأخلاقيّ مثلما ذهب إليه أبيقور وأريستيبوس القورينائي في العصر اليونانيّ، وهوبز في المرحلة الحديثة أو المذهب البراغماتي برمته في المرحلة المعاصرة على يد ويليام جيمس.

د. الأخلاق المطلقة:

نعني بها الأخلاق المثالية والقيم العليا التي تسعى إلى تقويم السلوك الإنسانيّ بغض النظر عن الصورة الآنية المكانية المؤقتة، فهي واحدة في كلّ المجتمعات والعصور كأساس أخلاقيّ واحد لا يتغير بتغير الأجناس والظروف والأحوال فهي تنطلق من الدين تارة ومن العقل تارة أخرى، على أساس أنّ الدين هو مقوم للسلوك الإنسانيّ ومنزه عن كلّ المنافع والغايات فهو قيمة خُلقية تدفع بالإنسان إلى الخلاص من براثن المادة وأرجاس البدن، وكذلك فلسفات مثالية عقلية تجعل من العقل مصدراً أساسياً للتأسيس

¹ - أحمد زاكي يدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1986م، ص 139.

وتقييم السلوكيات البشرية على اعتبار أن العقل قسمة مشتركة بين جميع البشر وهو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكرت¹، والأمر نفسه ينسحب على إيمانويل كانط الذي اعتبر أن القيمة الخلقية غاية في حدّ ذاتها تخضع للأوامر العقلية المنزهة عن كلّ المآرب والأهداف، وبعيداً عن الأوامر الشرطية التي تخضع لأوامر المجتمع أو ملذات النفس والأهواء على أساس أن الفعل الأخلاقي غاية في حدّ ذاته وليس لتحقيق أيّ هدف ما.

المطلب الثاني: الأخلاق بين الفلسفة والعلم:

حظيت الأخلاق بنصيب هام من الإهتمام لدى الفلاسفة في كلّ المراحل التاريخية بل أنها تعتبر مبحثاً أساسياً عزّف بمبحث القيم إضافة إلى مبحث المعرفة ومبحث الوجود، إذ لا يخلو إتجاه فلسفي من الإشارة إلى البحث في القيم الأخلاقية، وإنّ كانت تختلف في أهميتها من فيلسوف إلى آخر كما أنها تسعى إلى هيكلة الفرد والمجتمع بما يحقق السعادة الإنسانية السامية، إذ تُعدّ الأخلاق إحدى الأهداف الهامة لبلوغ هذه الغاية فتقدم الأمم والشعوب والحضارات لا يمكن بلوغه إلّا بالتّحلي بالروح الأخلاقية والالتزام بالمبادئ القيمة التي تنطلق في أساسها دوماً من إجتهدات الفلاسفة، فمن سقراط قديماً إلى سارتر حديثاً ظلّ الفعل الأخلاقي ملازماً للمباحث الفلسفية رغم إختلاف المواضيع والمناهج الفلسفية عبر هذه الحقب الفلسفية، وفي الوقت ذاته يعتبر علم الأخلاق مقوماً أساسياً لا ينفصل عن الفلسفة الأخلاقية لما بينهما من إتصال وثيق بين الفلسفة الأخلاقية والعلوم الأخلاقية، وهو ما يجعلنا نقف على تحديد مفهومي كلّ منها:

أ. مفهوم علم الأخلاق:

ينقسم مصطلح علم الأخلاق إلى قسمين: علم أيّ مجموعة من الخطوات والمبادئ والأسس المنبثقة من المنهج العلمي فالأخلاق "Morales" تنبثق من الخلق والسّجبة والطبع والمروءة والدين، كما قد ينطبق لفظ الأخلاق على كلّ السلوكيات الصّادرة عن النفس الإنسانية سواء أكانت حسنة أم قبيحة خيرة أو شريرة...، ولذلك فإن علم الأخلاق يهدف دوماً إلى تقويم سلوك الإنسان نحو الصّورة المثلى لتغليب الفضائل على الرذائل وقد عرفه "أندري لالاند" بقوله: علم الأخلاق هو: "علم موضوعه الحكم التقويمي"

¹ - رونييه ديكرت، مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري ومحمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للمكاتب ط3، 1985م، ص 147.

القائم على التمييز بين الخير والشر¹. ومنه فإنه العلم الذي يجعل من الأحكام القيميّة للسلوكات الإنسانيّة سواء أكانت حسنة أم قبيحة موضوعاً خاصاً بها، في حين نجد جميل صليبا يرى أن: "علم الأخلاق هو علم السلوك وتهذيب الأخلاق"². والذي يُعنى بمعرفة القيم التي تُخلص النفس الإنسانيّة من الرذائل وتزكيها وتخلصها من كلّ تلك الآثام والقبايح، وما يمكن ملاحظته هنا تعدد في المفاهيم وتعريفات علم الأخلاق في تاريخ الفكر الفلسفيّ، إذ يسميه البعض بعلم الخير والشرّ من أجل تحديد ومعرفة مفاهيم خاصة بكلّ منها والتمييز بين الأفعال والفضائل الخيرة والحميدة، والسلوكات الشريرة والرذائل المنبوذة لتأسيس مجموعة من القيم لضبط السلوك الإنسانيّ والذي تتجلى معه إنسانيّة الإنسان الكاملة، وذلك بإعتبارها مجموعة من القيم العليا والمثلى التي يصبو لها ويتطلع إليها كلّ إنسان فاضل.

فعلم الأخلاق هو علمٌ معياريّ تقييميّ بعيداً عن الصّورة التّقريرية الواقعيّة التي تصف السلوك البشريّ كما هو واقع عليه بالفعل، بل هو طموحٌ أخلاقيّ يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقيّ وهو ماجاء به أحمد أمين في قوله بأنه: "علم يوضح معنى الخير والشرّ ويبين ما تعني أن تكون عليه معاملة النّاس بعضهم بعضاً ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها النّاس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي"³. وما يمكن إستخلاصه هنا أن علم الأخلاق يبحث في جملة القيم التي تضمن السلوك الإنسانيّ ويحكم عليها بالصفات الإنسانيّة سواء أكانت خيراً أم شراً حسن أو قبيح...

نجد من أهم مفاهيم علم الأخلاق التي تؤكد على أنه علمٌ معياريّ يُنظم العلاقات البشريّة مفهوم وليام ليلي إذ عبرت عنه بقولها أنه: "العلم المعياريّ لسلوك الكائنات البشريّة التي تحيا في المجتمعات... إنّه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصّواب أو الخطأ بالإصلاح والفساد"⁴. ومنه فإن علم الأخلاق هو مايجعل من العلاقات الإنسانيّة وتنظيمها والحكم عليها سواء أكانت حميدة أم مذمومة في الحياة الإنسانيّة والإجتماعيّة، سعياً إلى تهذيب السلوك الإنسانيّ ودراسته لمجموعة من القيم الأخلاقيّة العليا والمثلى وذلك من خلال البحث في عادات النّاس وسلوكياتهم الأخلاقيّة، وجملة المبادئ التي إعتادوا على العمل بها والأسباب الفاعلة التي تحدد نوع السلوك سواء أكان خيراً أم شراً، فهو علم السلوك الذي يبحث عن الغايات القصوى التي تتجه إليها كلّ حياتنا أيّ الخير الأسمى، وبهذا نصل إلى أن الهدف من

¹- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، مجلد1، ط2، مرجع سابق، ص 370.

²- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 50.

³- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب المصرية، مصر، ط2، 1921م، ص 02.

⁴- وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، دار المعارف، الإسكندرية، 2000م، ص 26.

علم الأخلاق هو دراسة السلوكات التي تنصدر عن الإنسان بإرادته وإختياراته وحتى الأعمال التي يمكن تجنب وقوعها بعيداً عن الإرادة والإختيار.

فعلم الأخلاق إذن يسعى من خلال نتائجه إلى أن يسمو بالحياة الإنسانية من أجل تهذيبها ومن أجل تحقيق العدالة الإنسانية وتقويم السلوكات السيئة وتبيين ماهو حسن عما هو قبيح، وماهو خير عن ما هو شرّ ويمكن القول كذلك، إنّ علم الأخلاق هو علم مايجب أن يكون عليه السلوك الإنساني في أفضل صورهِ، وأشكالهِ من خلال وضع مجموعة من المبادئ والأسس التي يمكن قياس السلوك الإنساني من خلالها وإبراز أهمية الخير والحسن والصواب على خلاف الشرّ والقبح والخطأ، على حدّ تعبير "مصطفى عبده" إنّ علم الأخلاق يُعنى: "بالخير حتى يستخدم غاية في ذاته ووظيفته أن يضع المثل الأعلى للسلوك الإنساني لأنه يضع القواعد التي تحدد إستقامة الأفعال الإنسانية ويدرس الخير الأقصى بإعتباره غاية الإنسان التي لا تكون وسيلة لغاية"¹. ومما سبق نصل إلى أن علم الأخلاق هو علم يهتم بدراسة القيم الإنسانية الأخلاقية سواء أكانت إيجابية أم سلبية دراسة علمية، ومختلف الفضائل والقيم والمثل العليا بصفة شاملة ومطلقة وثابتة على كلّ الأفعال الإنسانية بعيداً عن ظروف الزّمان والمكان وأحوال المجتمعات، وما يلحقها من تعديل أو تغيير هادفاً إلى تقويم أفعال النّاس وتعليمهم فنّ الحياة ذلك أن الهدف من علم الأخلاق دوماً هو رسم المنهج القويم، لبلوغ السّعادة الإنسانية والزّفاهية الإجتماعية للفرد والمجتمع معاً.

ب. مفهوم فلسفة الأخلاق: philosophie de l'éthique:

إنّ الإهتمام بالجانب العلمي للقيمة الأخلاقية لا يعني إهمالاً للمجال النظريّ الذي تتمحور حوله السلوكات الإنسانية في الجانب الأخلاقيّ من خلال التأسيس النظريّ المعرفيّ لأهم القواعد الأخلاقية وتجريدها من جانبها العمليّ، ذلك أن فلسفة الأخلاق في أصلها نظرية مثالية عما هو عمليّ واقعيّ فهي تهدف دوماً إلى الرّقي بالقيمة الخلقية في مجالها النظريّ المثاليّ، وتبتعد أكثر عما هو كائن إلى مايجب أو ينبغي أن يكون عليه الفعل الأخلاقيّ ويتجلى ذلك في وضع مجموعة من الأسس الأخلاقية المثالية فهي تسعى أو تهدف إلى بلوغ المثل الأعلى لكمال القيم الأخلاقية، التي تهدف إليها دوماً إذ لا يمكن فصل علم الأخلاق عن الفلسفة الأخلاقية، فهي تصبو دوماً إلى الصّورة المثالية التي تسعى لتقويم السلوك الأخلاقيّ من الصّورة السيئة إلى الصّورة الحسنة، فلسفة الأخلاق تسعى إلى أن تحيط بالفعل

¹- مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م، ص 23.

الخلقِي بصورة عامة كليّة وشاملة على خلاف علوم الأخلاق التي تتخذ من الأفعال والسلوكات الخلقية الجزئية موضوعاً لها، ففيلسوف الأخلاق يسعى دائماً إلى تأسيس المعيار الذي يؤسس للقيمة الخلقية في منطلقاتها الفلسفية، سواء أكانت دينية أم إجتماعية أو عقلية على حسب المنطلقات الفلسفية والمشارب المذهبية التي ينهل منها كلّ فيلسوف ليبنى على أساسها مشاريعه الفلسفية والفكرية.

إضافة إلى ذلك فإنّ الفعل الأخلاقي يهتم بالنتائج والسلوكات الخلقية وماينجم عنها من خير أو شرّ حسن أو قبيح، في حين نجد أن الفلسفة الأخلاقية تغوص في عمق ومضمون الفعل الأخلاقي من أساسه والأسباب الدافعة له والآثار الناجمة عنه على المستوى الفردي والمجمعي، وحتى بين المجتمعات ذاتها لتضفي عليها مناهج فلسفية تعتمد على النقد والتفسير والتحليل بصورة تأملية نظرية مثالية وللتأسيس للنظرية الأخلاقية في عمومها، وبهذا فإنّ فلسفة الأخلاق تسعى دوماً لتنمية الوازع الأخلاقي على مستوى كلّ فرد وتحقيق السعادة الأخلاقية الإنسانية، وغرس المعاني الإنسانية الراقية التي تسمو بالإنسان في أبهى صورة إنسانية أخلاقية تهدف إلى الخلاص من الآثام وتطهير النفس من الشرور تارة وبتّ روح التأخي والتآزر بين أفراد المجتمع تارة أخرى.

المطلب الثالث: القيمة الخلقية من منظور ديني.

يعبر الدّين بوجه عام عن ضرورة الإنسان الوجودية في حياته وذلك للإطمئنان النفسي تارة ولغاية روحية والتخلص من أرجاس البدن وطغيان المادة، وهو أيضاً حاجة إجتماعية تدعو إلى التآزر بين أفراد المجتمع وضرورة أخلاقية تحقق سعادة الإنسان وراحة لضميره، والإستئناس بعلاقات المودة والأخوة بين أفراد المجتمع والمجتمعات فيما بينها، فهو ضروري للفرد والجماعة وللإنسان في علاقته مع كل الكائنات حية أكانت أم جامدة، إذ يجد في الدّين ملاذاً يحقق له قيماً إنسانية وأخلاقية وإجتماعية في الكون برمته. إذ أن الكثير من التساؤلات العقلية يجد في الديانات أجوبة تخبره عما كان وعما هو كائن وما سيكون وعما لا يكون ولو كان كيف كان يكون، فتساؤلات العقل لا تنتهي في هذا الكون عند عالم المعقول والعالم المحسوس وعند عالم الغيب وعالم الشهادة أو عند المجتمعات الغابرة والشعوب اللاحقة، هذه الأسئلة تجد في الديانات أجوبة شافية لها كما أن حالة الإضطراب النفسي لدى كلّ إنسان تجد في الدّين شفاء وعلاجاً لكل ما يختلج النفس الإنسانية، من وساوس وأوهام والمشاكل العالقة بين أفراد البشر والمجتمعات تجد في الشرائع الدينية حلولاً لها، كما أن الأزمات الوجودية الروحية تجد في الدّين حالة من الإطمئنان الروحي والتماسك النفسي وهذا ما يدل على أن العلاقة بين الدّين والأخلاق هي علاقة وطيدة

ووثيقة لا نكاد نفصل فيها بين ما هو ديني عما هو أخلاقي، أو إن شئت قل إنها أخلاقية دينية أو دينية أخلاقية في جميع مضامينها فما من دين سماوي إلا وجعل الأخلاق من أهم الأبواب التي تنفذ إلي أعماق قلوب البشر، فيكيف كانت مكانة الأخلاق في الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام؟

أ. مكانة الأخلاق في الديانة اليهودية:

إن الأخلاق في المجتمعات اليهودية تنبع من الكتب والتعاليم الدينية أي من الثورات والتلمود (العهد القديم) وهو المصدر الرئيسي للتشريع عند اليهود، والذي يمثل التعاليم اليهودية ويجسد كل القوانين الأخلاقية، إذ يتكون التلمود من جزئين هما المشناة* والجمارة: "الذي يعتبر مصدر التشريع الرئيسي لليهود و الخلاصة الشفوية للكتاب العقائدي الذي يفسر ويُبسط كل معارف الشعب الإسرائيلي وتعاليمه وقوانينه الأخلاقية وآدابه، فيتكون التلمود من جزأين هما المشناة والجمارة" ويقول الحاخام فابيان: "الحياة اليهودية -حتى هذا اليوم- مؤسسة إلى حد كبير على التعاليم والأسس التلمودية فطقوسنا وكتاب صلاتنا وإحتفالاتنا وقوانين زواجنا بالإضافة إلى قوانين وأسس أخرى كثيرة مستخرجة مباشرة من التلمود"¹.

التلمود بالنسبة لليهود يمثل سلطة إلهية إلزامية ثابتة ومنها يستمدون فلسفتهم الأخلاقية بإعتبارها ربانية، وبالتالي الإرادة الإنسانية محيدة عن التدخل في الأخلاق اليهودية فهي تأخذ صفة القداسة والعظمة ومما يلاحظ أن الأخلاق حسب تشريعاتهم تحمل الكثير من التناقض واللازدواجية، فهم يذهبون إلى نوعين من التشريعات الأخلاقية نوع يحمل شرائع بإتجاه اليهود فيها بينهم فقط، أما النوع الآخر يمتد إلى علاقاتهم مع الشعوب الأخرى وهنا نجدهم يتجاوزون كل ما هو أخلاقي، إذ لم تعد السلطة الأخلاقية في عقيدتهم تكبح جماح أنفسهم في الإعتداء على حقوق الآخرين ذلك أن فلسفتهم الأخلاقية هي فلسفة عنصرية عرقية تقتصر على المجتمعات اليهودية فقط، فهي في حالة شعور بالطبقية العرقية والفوقية المتعالية على بقية بني البشر، وهذا ما يفسر سر الإعتداء الدائم على غيرهم من الشعوب وخوض الكثير من الحروب الدائمة التي تزج بهم في أتون معارك طاحنة مستدامة جراء فكرة التعاليم المستمد من العقيدة الدينية الأخلاقية التي يؤمنون بها.

* المشناة: وهو الجزء الأول والرئيسي للتلمود كله وقد اعتمد اليهود في كل مكان على هذا الكتاب فهو المرجع الرسمي والموثوق به في قانونهم، الجمارة تكونت من مناقشات ومناظرات علمائهم حول محتويات المشناة وألف الحاجيات وتعود هذه الشروح لفترة طويلة تمتد من القرن الثاني إلى أواخر القرن السادس بعد الميلاد (المشناة والجمارة) وقد أطلق عليها اسم التلمود.

¹- محمد عبد الله الشراوي، الكنز المرصود في فضائح التلمود، دار عمران، بيروت، 1993م، ص 15.

تتص التعاليم التلمودية عن إمكانية إلحاق الضرر بغير اليهودي، فاليهودي: "يستطيع أن يؤذيهم بشكل غير مباشر كأن يزيل السلم مثلاً بعدما يكون الشخص المعين قد سقط في هوة"¹، كذلك التعامل بالربا منبوذ مع اليهوديين مثلهم فقط بينما هو مباح مع غيرهم: "للأجنبي تَقْرَضُ بَرّاً ولأخيك لا تُقْرَضُ بَرّاً"²، فالسرقة تمنع عن اليهود فيما بينهم ومسموح التعامل بها مع غير اليهود وسلب ممتلكاتهم بقوة. كذلك إذ جاء في سفر التثنية الإصحاح العشرون: "حين تقترب من مدينة لكي تحاربها إستدعها إلى الصلح (11) فإنّ أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك (12) وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها (13) وإذا دفعها الربّ إلّك إلى يدك فأضرب جميع ذكورها بحدّ السيف (14) وأمّا النساء والأطفال و البهائم وكلّ ما في المدينة كلّ غنيمتها فتغنمها لنفسك"³.

تبنى أخلاق اليهود على شكل من أشكال العنصرية إذ تفرض ضوابط خلقية عادلة بين أبناء اليهود وسرعان ما تزول هذه الإعتبارات الخلقية مع غيرهم، إذ ينقلب أساس الأخلاق رأساً على عقب، إذ أن الرذائل عندهم والآثام المنبوذة تغدوا فضائل حميدة فهم يعتقدون أنهم الشعب المبجل والمفضل عند الله (شعب الله المختار)، على غيرهم من البشر وكلّ ما يصبو إلى تحقيق مصلحة يهودية فهو عين العدالة والأخلاق ذاتها، وكلّ هذه الأفكار الأخلاقية تنسب إلى الدين وهي بمثابة واجب ديني لا يمكن الحياد عنه أو التملص منه.

ب. مكانة الأخلاق في الديانة المسيحية:

تستمد الأخلاق في الديانة المسيحية من الكتاب المقدس "العهد الجديد" "الإنجيل" وهي ما يعرف بإنجيل متى وإنجيل مرقس وإنجيل لوقا وإنجيل يوحنا، والتي تعمل على شرح التعاليم الدينية وكلّ ما يتعلق بحياة المسيح ومواعظه، فقد كانت إمتداداً للديانة اليهودية لكنها تبدو أكثر تسامحاً وبساطة من اليهودية فهي تسعى إلى نبذ الشّهوات والأهواء كما تمزج بين التّشاؤم تارة والتّفاؤل تارة أخرى، فالتّشاؤم من خلال الإيمان بالخطيئة وإعتبار أن الملمات النفسية إساءة للعقيدة المسيحية والتّفاؤل، من خلال بتّ روح الإحسان والمحبة والمغفرة من خلال الإيمان بشعار "الله محبة"، كما تؤمن بمجموعة الفضائل كالعفة

¹ - إسرائيل شاجاك، الديانة وتاريخ اليهود وطأة 3000 عام، ترجمة: رضى سلمان للمطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 1997م، ص 130.

² - سفر التثنية: الإصحاح الثالث والعشرون، ص 316.

³ - سفر التثنية: الإصحاح العشرون، ص 310.

والحكمة والشجاعة. كما تجمع أيضاً بين الأخلاق العقلية عند اليونان كأرسطو مثلاً والوحي المسيحي وتؤمن بفضائل إيمانية تعبدية كالإيمان والزهد في الدنيا، وتفضيل حياة الآخرة وغرس روح التقاني والتواضع والإحسان إذ جاء في إنجيل متى الإصحاح السادس: "إحترزوا من أن تضعوا صدقتكم قدام الناس لكي ينظروكم وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات"¹.

تقوم الأخلاق المسيحية على إنكار الرغبات وكبح الغرائز الفطرية من الإنسان كما تدعو إلى التسامح لدرجة إحتقار الذات والصبر على الأذى، وبهذا فهي تخالف أخلاق اليهود حيث أمرت بمحبة الأعداء والتسامح معهم، إذ جاء في إنجيل متى الإصحاح الخامس: "سمعتم أنه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم: أحو أعداءكم باركو لأعينكم أحسنوا إلى مبغضوكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات"².

إنقسمت الأخلاق المسيحية في العصور الوسطى إلى قسمين: منها التي تمثلت أقوال المسيح وأعماله وطبقها في حياته وتبعه الحواريون، وهي تعتمد على النقل أكثر من العقل أو الوحي أكثر من النظر والتفكير الحر، فهي تخاطب القلب والوجدان أكثر من العقل والتدبر ومرجعيتها الأساسية هي الأوامر الإلهية السماوية، فكل ما أمر به الدين هو خير وكل ما نهى عنه فهو شر ولا مجال فيها للإرادة والتفكير، والنوع الثاني يتمثل في الأخلاق المسيحية ذات التأثير الفلسفي، وهي تتجلى في ذهنية المفكرين المتدينين والتي تمثل طائفة المحافظين والتي تركز إلى الدين على حساب العقل، فهم يرجعون إلى الله في تقدير الفضائل الخلقية وتمييزها عن الرذائل وليس للعقل أي دور في تأسيس هذه القيم الأخلاقية وهم اللاهوتيون أمثال بيتر أبلارد « PeterAbélard » (1142-1079م) و جون دونس سكوت* « Duns scotus » (1260-1308م) و جيرسون « Gerson » (1881-1959م).

وأسمى تجليات السعادة لديهم أن يكون الإنسان محباً لله.

¹ - إنجيل متى: الإصحاح السادس، 1، ص 08.

² - إنجيل متى: الإصحاح الخامس، 43، 45، ص 08.

* جون دونس سكوت (1265-1308): فيلسوف إسكتلندي ولاهوتي فرنسيسكاني، وواحد من أبرز ثلاثة فلاسفة علماء لاهوت في العصور الوسطى المتوسطة، له تأثير كبير على الفكر الكاثوليكي والعلماء. كان يطلق عليه اسم سكوتوس أو الإسكتلندي مثله كمثل العديد من مواطنيه منذ مولده، ودخل في الرهبنة الفرنسيسكانية في عام 1281م، وتعلم بعد ذلك في كل من جامعتي أكسفورد وباريس، وقد عينا كاهنا في 17 مارس 1291م، نظرا لأن أسقفه قد عين في جماعة ثانية وقد يكون بوسعنا أن نضع ميلاد سكوت في الربع الأول من عام 1266م. (ج. كرامي إجاكوب، تراث العصور الوسطى، ج 1 ترجمة: بدران محمد، مؤسسة سجل العرب، 1965م، ص 195).

أما طائفة المتحررين فقد أضفت على الأخلاق صبغة فلسفية وخاصة مع الفيلسوف توما الإكويني «Tommasod'Aquino» (1225-1275م)، والتي تعود في جذورها إلى فلسفة القديس أوغسطين والتي تقتبس معالمها من الفلسفة اليونانية والأرسطية خاصة، ويُعدّ توما الإكويني ممثل الفلسفة الأخلاقية العقلية في الديانة المسيحية أو بالأحرى فهو أبرز ممثلي الفلسفة الدينية في العصر الوسيط، إذ نجده يعلي من شأن الإرادة والحرية وقوة التفكير العقلي أمام السلطة الإلهية.

ج. مكانة الأخلاق في الديانة الإسلامية:

عاش العرب في شبه الجزيرة العربية منعزلين ولم يقبلوا أيّ دخيل إلى أن جاء القرآن الكريم كأعظم حدث وأعجوبة في تاريخ الإنسانية وليعلن أنه الوحي الأخير، وعلم القواعد الخلقية للإنسانية جمعاء والتي هي بمثابة رحمة للعالمين، غير مميز بين عربيّ أو أعجميّ أو بين أبيض أو أسود إلاّ بالتقوى، فكانت بمثابة أخلاق سامية حدّدت علاقة الإنسان بنفسه وبغيره وسائر المجتمعات وحتى الكائنات الأخرى وفيه تعاليم خلقية من أبسط ضروريات الحياة، من فراش الحياة الزوجية إلى مستوى العلاقات الدولية وفي كلّ مجالات الحياة، فكان باب السلوك والمعاملات مفصلاً لكلّ العلاقات الإنسانية كالإحسان والأمانة وعلاقة الجار والإيثار والصدقات، بل أن إمطة الأذى عن الطريق تعتبر فضيلة إيمانية كبرى يتحلى بها المؤمن في حياته اليومية... وكانت السنة النبوية الشريفة مفصلة لما أجمله القرآن الكريم إضافة إلى مصادر للتشريع الأخلاقيّ كالإجماع والقياس للنظر في القضايا الطارئة والنازلة التي تتطور بتطور الأزمنة، أما عن مصادر التراث الأخلاقيّ في الإسلام فإنه يرجع إلى ثلاث مراجع أساسية أهمّها: "دينيّ: من القرآن والحديث والتّورا والإنجيل وفلسفيّ: عن اليونان وأدبيّ عن الفرس، والهند يعني بصفة خاصة بما يدخل تحت عنوان السياسة المدنية"¹. ومع ذلك فإنّ المصدر الأساسيّ للقيم الأساسية في الإسلام يعود إلى الأوامر الإلهية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، إذ قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾². وقوله صلى الله عليه وسلم: ((إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))³.

فالأخلاق الإسلامية مستمدة من الوحي الإلهي وهي تدعو إلى تعديل السلوك الإنسانيّ ولجم الغريزة والشّهوات الإنسانية، التي تتحرف بالفطرة الإنسانية وتكبح الأهواء والرغبات، وتسعى إلى تحقيق وبلوغ الإطمئنان الروحيّ والتوازن النفسّي من خلال المطابقة بين القيم النظرية والممارسة العملية لقوله

¹ - محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر، 1943م، ص 09.

² - سورة القلم، الآية: 04.

³ - مسند احمد بن حنبل، ج 2، ص 181.

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (3)﴾¹. فهي تشمل الممارسة العملية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والأمم وسائر الشعوب وأساسها وحدة الأصل الإنساني بغض النظر على أجناسهم ولوانهم ومكانتهم الإجتماعية قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾².

لقد تضمنت القيم الأخلاقية في الإسلام جملة من الضوابط في المعاملات والسلوك خاصة منها ما يخص حقوق المستضعفين في الأرض من النساء والرجال والولدان وحقوق الأقليات، ولو من الديانات الغير إسلامية: كحقوق الأسرى والمهاجرين الفقراء وعابري السبيل وكبار السن فكلهم يجدون في الأخلاق الإسلامية ملاذاً يحفظ كرامتهم، بل إن هذه القيم امتدت إلى العناية بالكائنات الأخرى غير الإنسان كالعناية بالبيئة والحيوان والنبات بل أن امرأة سقت كلباً فكانت من المؤمنات وأخرى حرمت قطة (هرة) من الغذاء فكانت بمثابة رذيلة أخلاقية كبرى.

بل أن عمر ابن الخطاب يندب بنته وهي حية قبل نزول الوحي الإلهي دون رحمة أو شفقة على فلذة كبده، ولكن بعد مرحلة الإيمان بالتشريع والالتزام بالشرعية والخلق الإسلامية أصبح يتألم ويتحصر على عثرة حيوان في بلاد العراق رغم بعدها عنه بمئات الأميال، فمن أنبل المعاملات الأخلاقية في الإسلام حسن معاملة الناس عموماً حتى وإن كانوا من غير ملّة الإسلام إن كانوا مسالمين ولا يظهرون العداء لأبناء الأمة الإسلامية بل يجب معاملتهم بالعدل والإحسان وعدم الإساءة إليهم، مع اشتراط دفع الجزية مقابل الخدمات التي تقدم لهم كحفظ الأمن وحقوقهم المحفوظة في العالم الإسلامي، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾³. وفي رواية لأبو داود عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "من ظلم معاهداً أو إنتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"⁴.

جمع الإسلام في الممارسة الخلقية بين الدنيا والآخرة كأهداف يسعى من خلالها المؤمن إلى تحقيق السعادة في الدارين الدنيوية والأخروية لقوله تعالى: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ

¹- سورة الصف، الآية: 02 و03.

²- سورة الحجرات، الآية: 13.

³- سورة الممتحنة، الآية: 08.

⁴- رواه أبو داود، وحسنه ابن حجر.

وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴿١﴾.

وقوله أيضاً: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۗ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَنْبَغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾². وغيرها من النصوص الدينية في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة والمصادر التشريعية الإسلامية والتي تحيط المؤمن دوماً بجملة من الضوابط الأخلاقية والتي تحقق له السعادة في الدنيا والآخرة لنفسه ولغيره وللإنسانية جمعاء.

المطلب الرابع: تمثّل الفعل الأخلاقي بين النظري والتطبيقي:

يُجمع أغلب الفلاسفة الأخلاقيين على أن الأخلاق تهدف دوماً إلى تأسيس مجموعة من القواعد العامة، التي تهدف إلى ضبط السلوك الإنساني وتقويمه من الصورة السيئة القيمة المذمومة إلى الصورة الحسنة الخيرة الحميدة، غير أن ما يعيشه الإنسان في واقعه اليومي وما يأمل إليه من أفكار نظرية كثيراً ما شكّل إختلاف بين الفلاسفة والمفكرين، خاصة في المجال الأخلاقي وفق الإستشكال التالي: هل تتجلى الأخلاق في مجالها الواقعي العملي أم في جانبها النظري المثالي؟ أي بين الواقع العملي والمأمول النظري؟

نجد هنا أن الأخلاق تبدو أحياناً في صورة شمولية تقف في حدود المبادئ النظرية وتارة أخرى تتمثل الأخلاق العملية والتطبيقية في واقع حياة الناس اليومية، فالفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت (Descartes) في كتابه مقال في المنهج قد ميّز بين الأخلاق في جانبها النظري والتي تعتمد على مبادئ فلسفية عقلية مثالية وبين الأخلاق في جانبها العملي الواقعي الموقوت في مجتمع دون آخر، كما يذهب عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برويل (1857-1939) الذي دعا إلى وجوب التمييز بين الأخلاق في جانبها النظري والأخلاق في ممارستها العملية من خلال كتابه: (الأخلاق وعلم العادات الخلقية)، حيث يرى أن الفعل الخلفي الحكيم هو الذي يجمع بين السلوك العملي الذي يتماشى مع القيم والأسس الأخلاقية المثالية³ الأمر الذي يدفع بنا إلى التمييز بين الأخلاق العملية والأخلاق النظرية.

¹- سورة آل عمران، الآية: 14.

²- سورة القصص، الآية: 77.

³- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 50.

أ. مفهوم الأخلاق النظرية:

كثير من المفكرين يجمعون بين فلسفة الأخلاق والأخلاق النظرية كونها تهدف إلى الرغبة في المعرفة، أي معرفة طبيعة القيمة الخلقية وتقويم السلوك الإنساني ومعرفة أساس وطبيعة الفعل الأخلاقي فهو يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني أكثر مما هو كائن في الواقع، أي أنها تبحث في المبادئ والأسس الكلية والمناهج والسبل التي تسعى إلى بلوغ الغايات والمثل العليا السامية لدى الأفراد والمجتمعات، فهي تبحث دوماً عن المقاييس العقلية أو الدينية أو الإجتماعية... والتي تختلف حسب الإتجاهات الفلسفية لكل فيلسوف بعيداً عما هو حسي واقعي إلى ما هو مثالي نظري، مثلما ذهب إليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في التأسيس لقواعد القيمة الخلقية بناء على أوامر العقل القطعية والمنزهة عن كل الغايات والمنافع، وثابت واحد لأنه يصدر عن الإرادة الخيرة للإنسان ونواياه الطيبة، وهو نفس المنحى الذي ذهب إليه الفيلسوف شوبنهاور بإعتبار أن الأخلاق من المباحث الفلسفية النظرية التي توصف بالشمولية والكليّة والإطلاق بعيداً عن الطابع العملي التطبيقي، مثل مواضيع علم المنطق ومابعد الطبيعة، إذ أن فلسفة الأخلاق حسبته تهدف إلى دراسة ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني من حيث المثل العليا والأهداف السامية التي يتحلى بها أي إنسان، والتي تعتمد على التنظير العقلي والمناهج الفلسفية من تحليل وتفسير ونقد...، والتي تعتبر الأرضية التي يسعى علماء الأخلاق إلى تطبيقها على أرض الواقع فهي تبحث في الشمولية ومبادئ الفعل الأخلاقي الكلية عوض جزئياته في ممارساته العملية.

ب. مفهوم الأخلاق العملية:

تُعرف الأخلاق العملية بمجموعة من الصوابت الخلقية حسب زمان ومكان معينين ووفق مجموعة من الأوامر والتواهي الإجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهي بمثابة عادات وقواعد ملزمة والتي تشكل ما يعرف بالضّمير الجمعي في بيئة إجتماعية معينة فهي نسبية ومؤقتة تتغير بتغير المجتمعات والأزمنة من خلال إتصالها بالحياة العملية الواقعية في ممارساتهم الخلقية، فهي تعمل دائماً على تطبيق القواعد النظرية للأخلاق في الجانب الواقعي العملي والذي يُلامس حياة الناس بصورة مباشرة مثل الأمانة والإحسان الخير العدالة والتضامن والتآزر والإيثار...، ومختلف الواجبات التي يتحلى بها الأفراد إتجاه أنفسهم ومجتمعاتهم وحتى مع الكائنات الأخرى كالمحافظة على الحيوانات والبيئة الطبيعية وضمّان حقّ الأجيال القادمة، فالأخلاق العملية تتمثل في الإهتمام ب: "الواجبات المختلفة مثل واجب الإنسان نحو

نفسه ونحو ربّه وعائلته ونحو الوطن والإنسانية بوجه عام، أي أن الأخلاق العملية تعرض لتطبيق الأخلاق النظرية على ظروف الحياة المختلفة الاجتماعية والسياسية وغيرها...¹.

تتناول الأخلاق العملية جميع مجالات الحياة الاجتماعية فهذا "ليني برويل" يؤكد على أهمية الأخلاق التطبيقية العملية أكثر من الأخلاق ذات البعد النظري التأملي، لأنها تلامس الحياة الإنسانية بصورة مباشرة، فهو يدعو صراحة إلى تحويل الأخلاق النظرية إلى أخلاق عملية قابلة للدراسة التطبيقية أي أنها تتعد عن الدراسة التقييمية المعيارية التقديرية إلى دراسة السلوك الإنساني بصورة تقريرية ووصفية كما هي عليه في الواقع، بغية الوصول إلى نتائج وقوانين علمية من خلال اعتماد منهج المقارنة بين المجتمعات المحافظة والمجتمعات التي تتمثل الحرية في حياتها الاجتماعية وبين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة كذلك ومجتمعات أخرى، يغلب على نمط حياتها الثبات والستاتيكية وأخرى ديناميكية تتميز بكثرة الحيوية والنشاط في حياتها العملية كحال النمط المعيشي بين المناطق الحارة والمناطق الباردة مثلاً.

تهتم الأخلاق العملية أيضاً بموضوعات أخلاقية: "كالخير والشرّ والواجب والإرادة والحرية والنّية والقصد وجملة القيم والمثل العليا التي يمكن تحقيقها في الواقع، بعيداً عن مستوى التصورات المثالية العقلية"². وما يلاحظ عن الأخلاق العملية الاجتماعية أنها تتميز بالإكراه والإلزام الاجتماعي مما تشكل ضميراً جمعياً يجعل أفراد المجتمع يمثلونه في حياتهم في معايير الخير والشرّ والحسن والقبح...، وهي ليست ثابتة بل متغيرة بتغير المجتمعات. مهما بدا لنا من تعارض بين الأخلاق في جانبها النظري وممارساتها التطبيقية العملية، فإنّ هذا التعارض يبدو ظاهرياً فقط فالأخلاق العملية مهما بلغت من تجلياتها وتمثلاتها الميدانية التطبيقية والواقعية فإنها لا تخلو من الأسس النظرية والأبعاد القيمة التأملية. مما يفرض علاقة التداخل والتفاعل الوظيفي بينهما فالحكمة الأخلاقية تجمع لا محال بين الجانب النظري والجانب العملي، وعليه فإنّ الفلسفة الأخلاقية النظرية مهما بلغت من التجريد النظري الصوري فهي تسعى لا محال إلى تقويم السلوك الإنساني في صورته الواقعية العلمية والسعي إلى غرس القيم لضمائر الأفراد والعمل على تجسيدها في سلوكهم اليومي بوجه عام.

¹ - موزة أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية، ج1، رسالة ماجستير

جامعة الإسكندرية، 2000م، ص 26.

² - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص 23.

المبحث الثاني: الخلفية الفكرية لفلسفة لوك فيري.

يعد المنطق العملي والفكري لكل فيلسوف هو المنبع الفلسفي الذي يحدد التصور الفلسفي في جلّ مباحثه الفكرية ويعتبر المحطة الأولى التي تشكل بدايات كلّ الفلاسفة، إذ هناك الكثير من الخلفيات الفلسفية التي كان ينهل منها لوك فيري ويمكن أن نحدد في هذا البحث أهم المرجعيات الفكرية التي إنطلق منها وأثرت في تصورات الفلسفية ورسمت أهم أبعاده الفكرية وأهمّ الإستشكالات الفلسفية التي كان ولازال يعالجها، ومنه يمكن أن نتساءل: فيما تتمثل هذه المنطلقات والخلفيات الفكرية التي تأثر بها لوك فيري؟ وماهي الخلفية الأبرز التي كان لها تأثيراً واسعاً على فلسفته؟

ما من شك أن الفلسفة الغربية سواء أكانت حديثة أم معاصرة وراثة تعود في جذورها في أغلب الحالات إلى الفلسفة اليونانية، بل أن الكثير من المفكرين الغربيين يعتقدون بمبدأ فكري حضاري أساسي أن الحكمة ولدت في الغرب وإلى الغرب تعود، والفيلسوف الفرنسي "لوك فيري" من أبرز الفلاسفة الغربيين في المرحلة الراهنة، فهو يعتبر من أبرز الفلاسفة تأثيراً على المستوى الإنساني إذ لم يشذ عن هذه القاعدة في تمثيل الفلسفة الغربية لمنجزات الفلسفة اليونانية ولا نبالغ إذ قلنا: إنّ الفلسفة الغربية قد أعادت بعث الروح الفكرية للفلسفة اليونانية من جديد ومن ملامح هذا التأثير والتأثر للفلسفة والفكر اليوناني على فلسفة لوك فيري نجد تأثير الفلسفة الرواقية على الخصوص والأفلاطونية والأرسطية.

كما يتجلى الفكر الفلسفي المسيحي في المرحلة الوسيطية في الكثير من الأبحاث الفلسفية التي يتناولها لوك فيري ليتجلى هذا التأثير أكثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة كفلسفة فريديريك نيتشه وفلسفة مارتن هايدغر.

- التعريف بشخصية المفكر لوك فيري:

هو مفكر وفيلسوف فرنسي معاصر ولد في مدينة كولومبي عام 1951م، تقلد عدة مناصب سياسية في الحكومة الفرنسية، يعد فيري من بين الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذي أثروا بأعمالهم الفلسفية ونقاشاتهم الفكرية الحقل الفرنسي الفلسفي، إنصبت إهتماماته الفلسفية على العديد من المجالات والمباحث (الإتيقية، الوجودية، المعرفية، السياسية والإيديولوجية..). شارك في العديد من الحصص التلفزيونية والإذاعية بغية تقديم أفكاره الفلسفية للجمهور بطريقة مبسطة حتى يسهل على هذا الجمهور تلقي هذه الأفكار، هذا وقد ألف لوك فيري العديد من الأعمال في الحقل الفلسفي يمكن أن نذكر منها:

الفلسفة السبائية 1985م، هيدغر والمحدثون 1988م، النظام الأيكولوجي الجديد 1992م، الإنسان الإله الثقافة المعاصر 1966م، حكمة المحدثين 1998م، معنى الجميل في أصول الثقافة المعاصرة 1998م ما الحياة الناجحة؟ 2002م، مكافحة الأمية 2009م، ثورة المحبة من أجل روحانية لائكية 2010م، هل يجب علينا شرعة الموت الرحيم ؟ 2010م، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة 2011م، في الحب فلسفة للقرن الواحد والعشرين 2012م، الكاردينال والفيلسوف 2013م¹.

المطلب الأول: قراءة لوك فيري للفلسفة اليونانية:

مما لا شك فيه أن مهد الفلسفة وبدايات التفلسف هو الحضارة اليونانية والتي يتفق أغلب المؤرخين على أنها أبصرت النور حوالي القرن السادس قبل الميلاد (ميلاد المسيح)، وقد سُميت هذه المرحلة بـ "الأعجوبة اليونانية"، وذلك لما ميّز تلك الفترة من عناصر المفاجأة والإدهاش إلا أن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذه الآونة هو: ما هو الفكر الذي كان سائداً قبل ظهور الفكر الفلسفي اليوناني أي قبل القرن السادس قبل الميلاد؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يقودنا إلى جوابين أو إجابتين أساسيتين وفي نفس السياق هما غاية في الوضوح، حيث تتمثل الأولى في أنّ كلّ الحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية أو حتى مختلف الحضارات التي تولدت ونشأت بعيدة عنها تميزت بسيطرة الفكر الديني، حيث كان الدين يحلّ محل الفلسفة آنذاك فالدين هو: الذي كان يقوم بالإجابة عن مختلف التساؤلات المطروحة في تلك المرحلة والذي من شأنه تهدئة النفوس من المخاوف الناجمة عن شعور الأفراد بالخوف من إمكانية الموت. والدليل على ذلك هو العدد الهائل من مختلف المعتقدات والديانات والتي لا زالت آثارها لحدّ الآن حيث كان الاعتقاد أن التحرر والخلّاص يكمن في حماية الإله لهم دون العودة إلى العقل، والسبب الثاني يكمن في طبيعة الحياة والتنظيم والتنظير والحكم السياسي للمدينة والذي كانت الديمقراطية فيه هي الجزء الأساسي والمحور الرئيسي لتحرر وإستقلالية الأفكار عند النخب، وهو ما شجع على ظهور فكر جماهيري يسمح للمواطنين بإدراج أفكارهم والتشاور والنقاش وحرية التفكير، وبالتالي هو ما سمح بولادة فكر حرّ جديد بعيداً كلّ البعد عن الأفكار الدينية وظهر فكر عقلائي جديد يؤيد العقل على النقل

¹ - كمال بومنيّر، في معنى الجميل: كتابات فلسفية إستيطيقية من أفلاطون إلى لوك فيري، منشورات ضفاف ومنشورات الإختلاف الرباط، دار الأمان لبنان، ط1، 2018م، ص 261.

والإنتقال من مرحلة الأسلوب الشفهيّ الرّوائيّ الذي يتضمن جملة من الأساطير والخرافات إلى مرحلة الكتابة وإعتماد أسلوب الحجة والبرهان العقليّ.

إضافة إلى الظروف الإقتصادية والتجارية التي يتمتع بها المجتمع الإغريقيّ فهي تتوسط قارتي أوروبا وآسيا، فكان ذلك بمثابة محطة إلتقاء التجارة البحريّة والبريّة من مختلف المجتمعات والشعوب البشريّة، وينجم عنها إلتقاء مجموعة من الثقافات المتباينة مما ساهم في منتج حضاريّ متنوع ومنفتح على مختلف الأجناس، كما أن للعوامل السياسيّة دور فعال في تنمية الفكر اليونانيّ، فالتاريخ يذكر دور الحاكم بريكليس في تدعيم أصول التعبير الحرّ وإنتشار وتقبّل أفكار سياسيّة متباينة ساهمت في نشأة الفكر السياسيّ الديمقراطيّ وهو الأمر الذي نجم عنده جدلاً حاداً في المدينة بين مختلف المفكرين في مجالات متعددة أخلاقية سياسيّة فكريّة وحتىّ ميثافيزيقية...، دون أن ننكر دور الإسكندر الأكبر وفضله على العلم والمنتج الثقافيّ وما تكليف أرسطو بإدارة حديقة علميّة في مختلف العلوم بها أكثر من ألف عالم في الأرصاد الجويّة والأجنّة، وإرسال بعثات إلى مصر لتقادي فيضانات نهر النيل وتوفير 800 وزنة من الذهب كميزانية علميّة للتكفل بالمنجزات الفكريّة لعلماء والمتعلمين، ما يعادل 4 ملايين دولار حالياً وفق روايات: "ويل ديورانت" في كتابه: "قصة الفلسفة".

كما أنّ للحروب الضارة بين إسبرطة وأثينا والتي دامت حوالي 27 سنة فيما يعرف بحرب "البلوونيس" حيث ألحقت فيها إسبرطة هزائم متتالية على أثينا، مما ساهم في تطوير الفكر الإجماعيّ والسياسيّ والثقافيّ... وتمثل هذه المرحلة في عمومها تجلّي لمرحلة اللوغوس (العقل)، والفلسفة على حساب الميثوس MITOS والتفكير الدينيّ اللاهوتيّ...

يمكن أنّ نشير إلى أن الفكر اليونانيّ في هذه المرحلة لم يعرف نسقاً فلسفياً واحداً بل عرف تجاذب وتنوع فكريّ بين مختلف اللاتجاهات الفلسفيّة، فإذا كان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل قد اختلفوا في تفسير أصل الوجود بين الثبات والتغيير بين الهواء والنار والماء والذرات وغيرها... أو ما يعرف بالفلسفة "النشكونيّة" "فلاسفة نشأة الكون"، فإنّ هذا المسار الفكريّ يختلف مع سقراط وأفلاطون وأرسطو فإنّ جاز لنا أن نسميهم بالفلسفة "الإنسانية"، والتي تجلّت فيما يعرف بإنزال الفلسفة من السّماء إلى الأرض عند سقراط والتي أصبحت تتناول قضايا فكريّة إنسانيّة فكريّة أخلاقية سياسيّة...، والأمر ينسحب على فلسفة أفلاطون التي كانت تصبو إلى المثاليّة في عمومها والتي جانبها فلسفة أرسطو بعدها إذ كانت منطقيّة

واقعية، مما يبين أن الفكر اليوناني قد جسد لمعالم التنوع الفكري وبرز مدارس فكرية مختلفة كالطبيعة والسفسطائية والأفلاطونية والأرسطية والرواقية..

أ: المدرسة الرواقية : إن أغلب المدارس التي ظهرت ما قبل القرن الرابع قبل الميلاد كان يشار إليها حسب ما يميز كل مدرسة وهو ما يميز المدرسة "الرواقية" أيضاً: "فزينون الآتي من كيتون (المولود حوالي سنة 334 ق.م. والمتوفي حوالي 262 ق.م) كان يقوم بالتدريس تحت أروقة مكسوة بالرّسوم وهكذا ولدت كلمة الرواقية"¹. فالرواقية من أهم المدارس اليونانية التي تناولها لوك فيري وإعتمد أفكارها وبين اتجاهاتها وتأثر بها في كتاباته، فهي مذهب فلسفي نشأ في العصر الهلنستي في اليونان وازدهر في غضون القرن الثالث قبل الميلاد على يد زينون الكيتوني، وقد كانت من أعظم الفلسفات الجديدة تأثيراً حيث يؤكد لوك فيري على أنه لم يتم الاحتفاظ بأي من مؤلفات الرواقيين الأوائل وأن كل ما وصل إلينا من أفكار ما هو إلا كتابات من جاؤوا بعدهم حيث يعبر عن ذلك بقوله: "لقد عرفت الرواقية في اليونان حياة ثانية في القرن الثاني قبل الميلاد، وثالثة بعد ذلك بمدة طويلة في روما وخلافاً للمرحلتين الأوليتين فإن الأعمال الكبيرة للمرحلة الثالثة معروفة جيداً من قبلنا فهي لم تصلنا كما في السابق عبر فلاسفة متعاقبين على رئاسة مدرسة أثينا، بل عن طريق عضو في البلاط الإمبراطوري الروماني يدعى سيناك (8-65 ق.م) والذي كان أيضاً محارباً وأستاذاً لنيرون"².

وهنا يوضح لنا لوك فيري مدى أهمية ومدى القيمة الكبيرة التي تكتسبها المدرسة الرواقية وخاصة فلسفتها الممتدة للعصر الروماني والتي لا تزال أفكارها قائمة لحد الآن في الفلسفات الحديثة والمعاصرة والتي تأثرت بأفكار الرواقية خاصة.

ومن أهم الأفكار التي بنيت عليها الفلسفة الرواقية حسب فيري الإهتمام بالفكر الواقعي على حساب الأفكار الميتافيزيقية، وقد تجلّى ذلك في قول فيري: "إن المهمة الأولى للفلسفة تقتضي برؤية ما هو أساسي في العالم، أي ما هو الأكثر واقعية والأكثر أهمية وصاحب المعنى الأهم"³، كما أن هذه المدرسة تؤكد في جلّ فلسفتها على أهمية التناغم والتناسق في الكون وهو ذلك النظام القويم أو ما يعرف بـ "الكوسموس"، وقد سعت المدرسة الرواقية إلى التأسيس لفلسفة تهتم بالفرد المتناغم مع هذا الكون

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة، سعيد الوالي، أبو ظبي للثقافات التراث، الإمارات، ط1، ص 46.

²- المصدر نفسه، ص 47.

³- المصدر نفسه ، ص49.

لتجاوز الإغتراب وتنمية الثقة بالنفس والتحكم في المخاوف وكل أشكال القلق النفسي والتحرر من حالة الخوف والإضطراب والتعايش مع العالم، على أساس عقيدة دينية تؤمن بقضاء الله وقدره في الكون، كل وفي هذا تعتقد الرواقية أن: كل ما يصيب الإنسان هو مُقدر ذلك من أجل تنمية السلوك السليم لدى الفرد له منذ الأزل وملائم له لأنه ملائم لطبيعة العالم وخير له لأنه خير ل "الكل" وعلى المرء أن يرضى بنصيبه ويتقبل قدره لأنه خير له من جهة، ولأنه لا مفر منه من جهة أخرى، هل ألم بك شيء؟ حسن كل ما ألم بك كان مقدرا لك من "الكل" منذ البداية ومنسوجا من أجلك، لا تحب إلا ما ألم بك ونسج لك من خيط مصيرك فأى شيء أنسب لك من هذا؟ وهو ما أكده الفيلسوف الرواقي ماركوس أورليوس (121-180م) - ورأس الإمبراطورية الرومانية الملقب بالفيلسوف على العرش، والذي تحققت فيه إلى حد كبير صورة الحاكم الفيلسوف التي تمثلها أفلاطون في جمهوريته- في قوله: "أسلم نفسك طواعية إلى كلوثو إحدى إلهات القدر ودعها تغزل خيطك على أي شكل شاءت"¹.

في سياق آخر يؤكد لوك فيري على أن: "تقاليد الرواقية تصل إلى القمة حين تعلن أن الروح الأصلية للعالم تكمن في التناسق أي النظام الذي هو في آن معاً قويم وجميل"²، ولكي نفهم ما يرمي إليه اليونانيون بتسمية الكوسموس فإنه يُشبهه إلى حد بعيد: "بحيوان عملاق كل عنصر فيه-كل عضو- مصمم ومركب بشكل منسجم مع سائر الأعضاء بطريقة تثير الإعجاب"³. بمعنى أن كل الأعضاء والأجزاء منسجمة ومتناغمة داخل الكل أو الجسم الكامل من دون أي عيوب أو أخطاء، وقد إمتد الإعتقاد في عبارة "كوسموس" في اللغة الفرنسية إلى عبارة "كوسماتيك"، والتي تعني علم جمال الأجسام والذي يشير إلى فن التزيين الذي يشبه ببيان الكون المنظم وعليه يمكننا القول إن تركيب الكون ليس فقط "إلهي" "ميثوس" كاملاً بل أيضاً عقلاني متطابق مع ما يسميه اليونانيون "لوغوس"، وهي عبارة فرنسية تعني كلمة "منطق" وهو ما يشير إلى ذلك التناسق الرائع للأشياء.

تجسد الرواقية فلسفة تجمع بين الميثوس واللوغوس أو بين ما هو ديني إلهي وما هو عقلاني منطقي بشري من خلال التمعن في العالم، والذي يجسد الفن والجمال البشري وقدره الخلق الإلهي للمخلوقات والكون، "بالنسبة للرواقيين كان إمعان النظر في العالم كما يكون بالنسبة لعالم الأحياء إمعان

¹- ماركوس أورليوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة أحمد عثمان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010 ص322.

²- لوك فيري تعلم الحياة ، مصدر سابق، ص 49.

³- المصدر نفسه، ص 50.

النظر في جسم فأرة أو أرنب لإكتشاف أن كل شيء حَسُنُ الصَّنعة بشكل كامل: العين الرائعة التكوّن لحسن النظر القلب والشرايين لريّ الجسم بالدمّ الذي يسمح بالعيش...¹، وعليه فالفكر الرواقِيّ يؤمن أنّ كل تلك العجائب المَشَار إليها والنظام الكونيّ ليس هو صنع بشريّ إنّما هو صنع إلهيّ وإنّ كلّ ما يمكن للإنسان فعله هو إكتشاف هذا النظام العجائبيّ للكون والذي يفوق كلّ تصورات البشر.

إلا أنّ نظرة الإعجاب بالتنظيم والتناسق في الكون قد تصادف أحياناً لدى أصحاب النظر الضيق والذين تقتصر أفكارهم في بعض الحوادث والظواهر الكونيّة، والتي تفسد في نظرهم ذلك التناسق البديع ومن خلال الوقوف على بعض الحالات الطبيعيّة، والتي تُوحى بالإضطراب في الطبيعة إذ تبدو أنها بشعة ومخيفة في الوهلة الأولى لكن الرواقِيّين يرون أنّها فقط حالات عرضيّة ملازمة للطبيعة الكونيّة تماثل إلى حدّ بعيد بعض الآثار العضويّة في الكائن الحيوانيّ، فالإشمزاز من لبدة الأسد عند النظرة الأولى لا تغنينا عن سرّ الإعجاب في خلقه البديع، وذلك بالتمعن في جمال تناسق وتناغم أعضاء جسده ولهذا نجد أنّ الرواقِيّة تؤكد على التحلي بالنظرة الثاقبة المتمعنة في أسرار الكون العجيبة والخلق الإلهيّ البديع، وتجاوز الإنطباعات المباشرة بالإضافة إلى عدم الوقوع في الآراء السطحيّة التي يتميز بها الأشخاص العاديون الذين يعتمدون على الحدس الحسيّ في أفكارهم بعيداً عن أيّ تروي عقليّ أو برهان فكريّ فيغيب عنهم الإيمان واليقين بالصنع الإلهيّ في الكون والإعجاب بالتماسك الطبيعيّ.

لقد سعت الرواقِيّة إلى التلاؤم والتوفيق بين النظام الكونيّ والعلم الأخلاقيّ حيث ترى أن هناك تكاملاً وثيقاً الصلة بينهما، لأنها تقوم في عمومها على مدى تحقيق التوافق مع الطبيعة باعتبارها جزء من الطبيعة الكلية للكون: "التواصل أو التلاؤم مع الكون هذا هو في نظر الرواقِيّين سرّ كلّ عمل صحيح عادل والمبدأ الأساسيّ لكلّ الأخلاق وكلّ سياسة"²، وقد أثنى لوك فيري على هذا التفسير الأخلاقيّ عند الرواقِيّين والمستمد من التناسق في النظام الكونيّ وما يفسر غياب الأخلاق في عصرنا هو إنعدام هذا التوافق بين ما هو أخلاقيّ وما هو طبيعيّ، كما تعتقد الرواقِيّة أن الفضيلة الأخلاقيّة منزّهة عن كلّ غاية أو هدف وبعيدة عن كلّ ضغط أو ألم فهي قائمة لذاتها، ومن أهمّ الفضائل الأساسيّة عندهم نجد الشجاعة وضبط النفس والعفة والإعتدال والعدالة...³، ويكفي أن يتصف الإنسان بفضيلة واحدة كي يلمّ ببقية الفضائل الأخرى، في نفس السياق يقول الرواقِيّ أورليوس: "إذا عثرث في حياة الإنسان على أيّ شيء

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، المصدر سابق، ص 52.

²- المصدر نفسه، ص 60 61.

³- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1959م، ص 08.

بفضل العدالة والصدق والإعتدال والشجاعة وبإختصار شيء بفضل إكتفاء عقلك بذاته، ذلك الإكتفاء الذي يمكنك من العمل وفقاً للعقل الصحيح...، ذلك أنّ من الضلال أن يوضع شيء آخر من مثل إطرء الناس أو السلطة أو الثروة أو اللذة في منافسة مع الخير العقلي أو الإجتماعي¹.

مادام مصدر الأخلاق عندهم عقليّ فإنهم يستعبدون الإنفعالات النفسية من الأخلاق لأنها صادرة عن النفس لا عن العقل، إذ أن الكمال الأخلاقيّ يكتمل وجوده في تهميش ومحاربة الإنفعالات النفسية والإنصياع والإصغاء لصوت العقل، وهذا يتطابق مع أهم المبادئ الأساسية التي تركز عليها الفلسفة الرواقية القائلة: "إنّ الفلسفة العملية ينبغي أن تقوم على العقل من خلال شعارها المعروف وهو القيام بالعمل وفق أحكام العقل"²، أو بالأحرى قانون العقل والذي ينبغي أن تكون قوانينه متفقة مع قوانين الطبيعة فالهدف من فلسفة الرواقيين الأخلاقية هي وضع قانون عام للسلوك البشريّ، ومن هنا كانت الفضيلة هي أهم قيمة خلقية تسعى إليها الفلسفة الرواقية، ليؤكد ذلك ماركوس أورليوس بقوله: "إذا كان نافعاً لك ككائن عاقل فاتخذه ولكن إذا كان نافعاً لك كمجرد حيوان فإنبده وتمسك بحكم العقل دون مكابرة كن فقط على بينة من أنّك قد أعملت الرأي على نحو صحيح"³.

وبهذا فإنّ الأخلاق عند الرواقيين ترى أن الفعل يكون خيراً إذا كان صادراً عن العقل بعيداً عن المذات والأهواء وإنفعالات النفس وهو ما يحقق التحرر الكامل للإنسان من كلّ الآثام والمذات والشهوات وفي هذا المجال يقول سينكا: "عبوديتك ستكون خطيرة لكن من السهل تخطيها إذا كنت ستكف عن أشياء كثيرة سوف تطلبها"⁴. بالإضافة إلى أن مشكلة خلاص النفس الإنسانية من القلق والخوف وتصور الموت ونهاية حياة الإنسان تشكّل أهم مسألة أخلاقية عند لوك فيري، فقد إنتقد الرواقيين في مسألة تغييب الأنا والذي يعتبر أهمّ مبحث دافعت عنه فلسفة لوك فيري الأخلاقية إذ يقول: "إنّ الرواقية رغم محاولاتها لتخليصنا من المخاوف المرتبطة بتصورنا للموت لكن الثمن هو تغييب الأنا"⁵. وهو ما يبين لنا أنّ تأثر لوك فيري بالفلسفة الرواقية الأخلاقية كان تأثراً يتوافق مع فلسفتهم أحياناً وناقداً أحياناً أخرى لبعض

¹ - ماركوس أورليوس، التأملات، مرجع سابق، ص 61.

² - فريديريك كوبيلسون، تاريخ الفلسفة اليونانية، مجلد 1، اليونان والرومان، ص 509 510.

³ - ماركوس أورليوس، التأملات، مرجع سابق، ص 62.

⁴ - فريديريك كوبيلسون، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 533.

⁵ - لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 93.

أفكارهم إلا أنه في غالب الأحيان يثمن ويثني على أفكارهم وخاصّة ما يمثل بإعجابه بفكرة الإنسجام والتوافق بين نظام الكون والقيم الأخلاقية.

الأخلاق الرواقية في عمومها ممارسة قيمة لتحقيق أغراض وغايات عملية فهي تسعى لتلبية مطمح البشرية جميعاً ألا وهو تحقيق السعادة، وإن كان الرواقيون لا يميزون بين السعادة وممارسة الفضيلة فكل من السعادة والفضيلة تعني العيش على وفاق مع الطبيعة، والتي تعني الوفاق مع العقل الذي يتجلى في الوجود كلّ حيث يشمل عقل الإنسان وعقل الكون أي القانون الكلي الذي يحكم العالم أو الطبيعة سواء أكان طبيعة خاصة أو طبيعة عامة في آن معا أي مسابرة النظام الكلي والقضاء الإلهي. كما أنهم يعتقدون أنّ سعادة الإنسان منعزلة عن الظروف الخارجية للإنسان بل أنّها تتبع من إرادة الإنسان الداخلية وقراراته الشخصية، على اعتبار أنّ الأشياء الخارجية لا تؤثر في شعور الإنسان الداخلي، فالسعادة منوطه بأحكام الإنسان الداخلية وتتبع من إرادته وقراراته وقد عبر عن ذلك أورليوس بقوله: "أمر السعادة إذن منوط بأحكامنا نحن وإرادتنا وقراراتنا وبوسعنا دائماً أن نتوقف عن هذه الأحكام أو نمحوها بخاطرنا محواً وننعم في الحال بالهناء والطمأنينة Atraxia"¹.

كما نجدهم يميزون كذلك بين الألم الجسمي الذي يُعد شيء خارج عن الإرادة والموقف النفسي من الألم الذي يخضع لإرادة الإنسان من الإقرار بالإستسلام للألم أو الإبتعاد عنه، وفي هذا نجد أنّ الحكيم الرواقي: "يتمتع بمتعة نفسية كاملة لا سلطان للأهواء والإنفعالات والأوهام على قلبه لا يجزع في المحن ولا ينخدل في الشدائد، لا يرهن نفسه للأمل ولا يُصغي لكاذب الرجاء يحيًا في سعادة دائمة بالمعنى الرواقي للسعادة أي الحياة المتدفقة في غبطة، المسترسلة في دعة وحنو وإكتفاء ورضًا، الموافقة للعقل ومهما تألم جسده، وتبرّم يُطلّ عقله بمعزل ومُحصناً من أي مجرى يجري في الجسد"².

تتجلى الكثير من القيم الخلقية لدى الفلاسفة الرواقيين والتي تتمثل في جملة من المبادئ والمثل والتي يتمثلها الإنسان مع نفسه ومع غيره من الناس لتحقيق حياة مثلى يسودها الخير والأمان، وتزول معها كل سلوكيات الإنحراف التي لخصها كتاب المختصر للفيلسوف الرواقي إبيكتيتوس_ ولد عام 50م وقيل عام 60م في هيرابوليس hierapolis من أعماله أفروجيا phrygia بأسيا الصغرى كان يتحدث يونانية أمه العبدية ولا يعرف شيئاً عن والده، ولفظ إبيكتيتوس ليست إسمه ولكنها كلمة يونانية لقب بها

¹- ماركوس أورليوس، التأملات، مرجع سابق، ص 387.

²- المرجع نفسه، ص 288.

وتعني الشخص المُقتنى أي العبد، وفي سن الخامسة من عمره سيق إلى روما حيث بيع بثمن بخس في سوق الرقيق لرجل اسمه إيفروديث وهو معتق الإمبراطور نيرون وسكريتيه¹ - إذ حدّد طابع ونموذج السلوك الأمثل والأحسن الذي يلتزم به كل فرد سواء أكان منفرداً أو مع غيره من الناس، من خلال مجموعة من النصائح قدمها في هذا الكتاب وإختصرها في قوله: "إلزم الصمت ما إستطعت ولا تتكلم إلا في الضرورة وبكلمات موجزة، ولكن إذا إقتضى الأمر في أحيان نادرة أن تتحدث فلتتّكّب الحديث في الأشياء الشائعة عن المجالدين أو عن سباقات الخيل أو عند الرياضيين أو عن الأطعمة أو الأشربة تلك الموضوعات المبتدلة للحديث وتتكّب بصفة خاصة الحديث عن الناس، سواء بالذم أو بالمدح أو بعقد المقارنات بينهم عليك أن تستميل رفاقك ما إستطعت إلى الحديث فيما يليق أمّا إذا ألفت بك الظروف بين غرباء فلتصمت"².

نّبّه إبيكتيتوس إلى بعض السلوكات التي تنقص وتهدر من مكانة الشخص في الوسط الإجتماعي الذي يحيّا فيه والتي نجدّها في قوله: "إيّاك وكثرة الضحك سواء بتحيّنه أو بالإطالة فيه إجتنب الخلف تماماً إن أمكن فإذا لم يكن فإجتنبه جهد ماتستطيع، وتجنّب المحافل الشعبية والسوقية، فإذا مادعت الظروف فلتأخذ كل الحذر من أن تنزلق إلى الأسفاف دون أن تدري ولتعلم أنّه مهما يكن المرء تقياً فإنّ رفيق السوء لا بدّ من أن يلوّثه"³. كما دعا في مواضع أخرى إلى العفة في الحياة الإجتماعية حيث عبر عن ذلك بقوله: "أما الجنس فتعفف عنه ما إستطعت قبل الزواج فإذا مارسته فلتكن ممارسة مشروعة. ولكن لا تكن فظاً ولا مضيّقاً تجاه من يستبيحون لأنفسهم هذه الأشياء ولا تكثر من التباهي بأنك لا تفعل"⁴.

في هذا السياق نلاحظ أن إبيكتيتوس يدعو إلى تهذيب الشهوات والإصغاء لصوت الحكمة والتعقل وعدم الإنغماس في براثن الملذات، وقد لخص جلّ مخاوفه من جزاء هذا الإنسياق في قوله: "حين تراودك خيالات متعة مرتقبة فإحذر أن تأخذك بعيداً شأن غيرها من الخيالات بل إنتظر قليلاً وإمنح نفسك مهلة ثم إستحضر في ذهنك كلتا اللحظتين، تلك هي ستنال فيها المتعة وتلك التي ستندم فيها بعد ذلك وتوبخ نفسك. ضع مقابل ذلك بهجتك وغبطتك، إذا أنت تعففت عن اللذة أما إذا بدا لك الوقت ملائماً للإنغماس

¹- إبيكتيتوس، المختصر، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015م، ص 100.

²- المرجع نفسه، ص 71.

³- المرجع نفسه، ص 71 72.

⁴- المرجع نفسه، ص 72.

فإحترس ألا يقهرك سحر اللذة وتخلّبك مُتعتها وإغرائها وضع في الكفة الأخرى كم هو أفضل بكثير إدراكك بأنّها قد إنتصرت عليها¹.

يقدم كذلك إبكتيتوس مجموعة من الإرشادات والنصائح والتي يجب أن يتصف بها كل من يصبوا إلى الإستقامة في السلوك والرزانة في الفكر، كعدم التعجّل في حضور الندوات وإن لزم الأمر فلا بد من الإبتزان في النفس وتجنب النكد والإمتعاض في مجالس العلم، كما يدعوا إلى تمثّل مواقف الفلاسفة أمثال سقراط وزينون عند مقابلة أي شخص وخاصة إذا كان من عليّة القوم أو من ذوي الجاه والسُلطان وكذا تجنب العادات السيئة، التي ينهى عن الإقتراب منها كالبداءة مثلا والتزام الصمت والخجل والإمتعاض والإستياء من الأحاديث في مثل هذه المواضع، وهذا لا يعني أنّ الرواقي يعيش في صومعة عالية وشخصية مثالية متعالية فهو كغيره من الناس يصبوا إلى تحقيق الثروات التي تعود عليه بالحياة السعيدة التي ينشدها أي إنسان.

يمجّد الرواقي الصّحة والمجد وينفر من الفقر والمرض والخمول ولكنه يعالج هذه المواقف ويسعى إلى تلبية هذه الطموحات بطريقة فكرية فلسفية تختلف عن الوسائل التي ينهاجها عامة الناس، لهذا يسعى دائما إلى تلبية أغراض وأهداف خيرة ويتقبل ما سطر عليه في القضاء والقدر وقد ذكر عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية معنى الإرادة الخيرة عند الرواقيين، حيث جاء في قوله أن: "الإرادة إذن تحمل في ذاتها كل خير وكل شرّ ولما كانت الأشياء الخارجية متساوية فالأفعال الخارجية ليست في ذاتها حسنة ولا قبيحة إذا فصلناها عن الإرادة العاقلة التي تحدثها، وليس معنى هذا أنّ كل شيء خير وإنّما الخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية والشرّ هو ما يفعله مع سوء النية، فالعقل والإرادة عند إبكتيتوس أمران متميزان من الأشياء التي يؤثران فيها وأفعالنا ينبغي أن لا يحكم عليها بحسب نتائجها سارة أكانت أو مؤلمة بل بحسب النية التي تصاحبها والحكم على الإنسان بالإدانة أو بالبراءة حسب الضمير"².

يمكن أن نخلص إلى أن الفكرة المحورية للأخلاق عند الرواقيّة تتجلى في المفارقة بين الفضيلة والرذيلة، فالفضيلة هي الخير الوحيد وهي غاية في حدّ ذاتها وليست وسيلة لأي شيء آخر والخير الأعظم هو ما ينجم عنه فضائل جمّة، والشرّ الأقبح هو ما ينتج عنه رذائل كثيرة وهو نجده في فكر إبكتيتوس، الذي يرى أن للفلسفة غاية أخلاقية عملية تدعوا الناس إلى الإهتمام لطريق الحياة الصالحة

¹ - إبكتيتوس، المختصر، مرجع سابق، ص74.

² - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1971م، ص 249.

والإبتعاد عن كل مايسيء للقيم والأخلاق، فالفلسفة عنده هي فنّ الحياة هذا الفن الذي يؤدي إلى بلوغ السعادة والإزدهار الناجم عن الإرادة الخيرة وحدها والتي لا يكتفي فيها الإنسان بالتعلم النظري فحسب، بل يتطلب منه الممارسة والتدريب العملي وكل ذلك ناجم عن الإتصاف بالحكمة المنسجمة مع الطبيعة أو التي تحيا على وفاق مع الطبيعة.

شكّل مفهوم الإنسان مشكلة فكرية في الفلسفة الرواقية بل أنّه شكل محورا لبحث مستفيض في الفلسفة اليونانية عامة والرواقية على الخصوص، إذ لا تخلو أي فلسفة من الفلسفات سواء أكانت قديمة أم حديثة إلا وقد أفردت الإنسان وقضاياها المتعلقة بذاته أو الآخرين أو مايحيط به من أشياء وظواهر متعددة بالبحث والإهتمام، من خلال الوضع الذي هو موجود عليه أو التنبيه إلى الصورة المثلى التي ينبغي أن يكون عليها، وفي كل تلك الحالات يصعب علينا أن ندرس الإنسان كحالة فردية متميزة عن غيرها من الذوات الأخرى فالإنسان إجتماعي بطبعه مثلما يقر به علماء الإجتماع الإنساني.

غير أنّ الفلسفة الرواقية كان لها إهتمام بالغ الأهمية بالإنسان من خلال الإهتمام بمختلف أبعاده الجوهرية والأخلاقية والإجتماعية والسياسية، وجملة التحديات التي يسعى جاهدا من أجل تحقيقها سواء أكانت معنوية كالحرية مثلا أو في الممارسات السلوكية العملية التي يتصف بها الإنسان الحكيم، والتي تتمثل في جملة الخصائص الهامة والتي ميزت الإنسان عند الرواقيين، هذه الأخيرة _الخصائص_ هي التي كانت محط إهتمام جملة من الباحثين والفلاسفة وعلى رأسهم الأستاذة الدكتورة نادية بوجلال من جامعة الجزائر 2 أستاذة وباحثة في الفلسفة اليونانية القديمة، والتي جعلت من البحث في مفهوم الإنسان وخصائصه عند الرواقية محط إهتمامها حيث سعت وعملت جاهدة على حوصلة هذه الخصائص من خلال مؤلفها الموسوم بعنوان "مفهوم الإنسان في الفلسفة الرواقية_ دراسة تحليلية نقدية_"، والتي جعلته يختلف إختلافا كبيرا عن بقية الكائنات، وقد حاولنا أن نجتمع بين هذه الخصائص في العناصر التالية :

1_ الإنسان بإعتباره ماهية:

تتساءل البروفيسور بوجلال في مستهل بحثها حول طبيعة الإنسان ما إذا كانت طبيعة مادية أم روحية؟ أم هي ذات طبيعة ثنائية تجمع بين الأبعاد الروحية والمادية في آن واحد؟ لتجيب بعد ذلك بأن:

أغلب الرواقيين يجمعون على أن الإنسان جزء من هذا الكون والذي لا يستطيع أن ينفصل عنه بل أننا نجدهم يرددون دائما شعارهم الرواقي المؤلف عش على وفاق مع الطبيعة، أو بالأحرى عش على

إنسجام وتناغم مع قوانين الطبيعة والكون، فالإنسان هو صورة مصغرة من هذا الكائن العقلاني الكبير ويحتوي في نفسه على تمثيل مصغر له، وبذلك يأخذ مكانه في الكون أقل بقليل من الآلهة والشياطين وأسمى من الحيوانات التي بدورها تفوق النبات والأشياء غير الحية _ الجماد_ وبهذا تعتبر طبيعة الإنسان طبيعة مركبة تحتوي على التدرجات المختلفة للنفس التي تتصل بها كل الأنظمة داخل الكون. وفي كل أقسامه والعنصر الإلهي موجود وجوداً دائماً ويربطهما معا _ الكون والإنسان _ في وحدة منسجمة¹.

يمكن القول أنّ الرواقيين الأوائل يذهبون إلى التفسير المادي لطبيعة الماهية الإنسانية ويتجلى ذلك مع الشهرستاني، الذي يؤكد على أن الرواقيين يعتقدون أنّ النفس الإنسانية تتألف من جُرمين الأول من النار والهواء والثاني من الماء والأرض، والنفس متجسدة في الجُرم الأول وهو بدوره متجسد بالجُرم الثاني فرغم أنها من النار إلا أنها تفعل أفعالها في الماء والأرض وعليه فالنفس الإنسانية إذن هي مادية لكونها جسم ينحدر إلى الماء والأرض أو ما يعرف بالجُرم الثاني، وعلى هذا الأساس يذهب إبيكتيتوس إلى أن الجسم هو المقياس القويم لحاجيات الإنسان المادية، وهو الخاصية المثلى التي تميزه عن بقية الكائنات والآلهة وتعتبر النفس هي الحاملة للوغوس الإلهي.

في حين يذهب المتأخرين من الفلاسفة الرواقيين إلى التراجع شيئاً فشيئاً عن النزعة المادية إذ نجد أنّ سينكا يميز بين الجسم والنفس بإعتبارهما متعارضان، أما بوزيدونيس فيؤكد على الارتباط بين الجسد والنفس وأن العقل يتعلق بالقوى اللاعاقلة كالرغبات والغرائز الأمر الذي دفع به إلى تقسيم النفس إلى قسمين: منطقية وغير منطقية². لهذا فإن آراء الرواقيين تتأرجح بين مكونين أساسيين لماهية الإنسان هما الجسد والروح، فالإنسان ماهو إلا صورة مصغرة عن العالم ويعتبر العقل هو الشيء الذي يملكه الإنسان بالإشتراك مع الألوهية أما الحياة فيشارك فيها مع الحيوان والنمو يشترك فيه مع النبات.

2_ خاصية الإنسان العاقل والحكيم:

يمزج الرواقيون بين الإنسان والعقل فهما شيء واحد وشيرون نفسه يصرّح: "أن الإنسان عقل قبل كل شيء بل الإنسان لا شيء غير العقل". إذ لا يمكن تصور عقل في غياب كائن يجسده كما لا

¹- نادبة بوجلال، مفهوم الإنسان في الفلسفة الرواقية- دراسة تحليلية ونقدية _، إسكرايب للنشر والتوزيع، ط1

2024_10_27م، ص 134.

²- المرجع نفسه، ص 135.

يمكن تصور إنسان منفصل عن الملكة العقلية التي رُود بها وتميزه عن الكائنات الأخرى، فالملكة العقلية تعتبر من أفضل الملكات التي رُود بها الإنسان لكونها جزء من الإله. في حين يعتقد ماركوس أوروليوس أنّ العقل الإنساني تربطه قرابة الإنتساب إلى العقل الإلهي، فالعقل هو الملكة التي تقود بقية الملكات الأخرى ولا يمكن الإستغناء عنها أمّا بقية الملكات فهي مجرد كماليات يمكن الإستغناء عنها والعيش بدونها، ذلك أنّه جوهر الطبيعة الإنسانية وهو الملكة التي أعدل الإله في توزيعها على البشر، فمثلا كان العقل حاضرا عند الفلاسفة اليونانيين وعلى الخصوص سقراط أفلاطون وأرسطو نجد أنّ الرواقيين يعتبرونه نقطة الإنطلاق في فلسفتهم، بل إتخذوا منه صورة أكثر شمولية من الفلاسفة السابقين إلى درجة يعتبرون فيها أنّ العقل والطبيعة يشكلون نفس الشيء في الفلسفة الرواقية.

يعتقد زينون الرواقي أنّ غاية الإنسان هي العيش وفق الفضيلة وعلى إثر ذلك كان العيش وفق الطبيعة هو العيش وفقا للعقل، لأنّ العقل هو الذي يؤلف جوهر الطبيعة الإنسانية وهو مصدر الفضيلة والحكمة هي أصل كل الفضائل كالتأمل والشجاعة والعفة وضبط النفس والعدل، إذ أنّ من يمتلك الفضيلة يمتلك الحكمة وكل تلك الفضائل مجتمعة تكوّن خلق الحكيم والإنسان الحكيم عند الرواقيين مرادف للإنسان الطيب والخير، وهنا يقول ماركوس أوروليوس: "إذا حصلت في حياة الإنسان على أي شيء بفضل العدالة والصدق والإعتدال والشجاعة وبإختصار شيء بفضل إكتفاء عقلك بذاته، ذلك الإكتفاء الذي يمكنك من العمل وفق للعقل الصحيح ومن قبول ماليس لك بريد أحكام القضاء"¹.

وعلى هذا نجد أنّ الفضيلة الأخلاقية قد تأسست على العقل عند الرواقيين فكما ذكرنا آنفا أنّ الإنسان العاقل مرادف للإنسان الطيب أو الفاضل، فالعقل هو النور الذي يسطع على كل شيء وهو حلقة الوصل التي تجمع بين الإنسان والطبيعة، لذلك أقاموا فلسفتهم الأخلاقية على العقل من خلال العيش وفاق الطبيعة.

الحكيم الرواقي هو الذي يراعي ذاته وقواها في إطار ماتلميه الطبيعة وقوانينها بوصفه جزء من الطبيعة، وعقله جزء من العقل الكلي وهو الذي يريد ماتريده الإرادة الإلهية وهو الذي يعيش على وفاق مع الطبيعة، إنه الفرد الذي يستطيع إحداث القطيعة مع العالم والوقت فلا يندم على مافات ولا ينتظر

¹ - نادية بوجلال، مفهوم الإنسان في الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 147.

مايأتي في المستقبل فيجعل تمثلائه تضع الأشياء في نصابها الحقيقي ويجعل وقته في بعده الوحيد والضروري وهو حاضر الفعل السليم أو الفعل الحسن¹.

الإنسان الحكيم عند الرواقيين يتميز بالقدرة والغنى والحرية والسعادة والكمال والثراء وهو صاحب الفضيلة يكون عمله مستقيماً وكاملاً عن وعي وتعقل وغايته هي الإنسجام مع الطبيعة وموافقة واجباته لها.

3_ خاصية الإنسان المتخلق والفاضل والحر:

يعتقد الرواقيون أن العيش على وفاق مع الطبيعة يشكل المبدأ أو القاعدة التي تقوم عليها الأخلاق الرواقية فالعيش مع الطبيعة هو العيش وفق نظام الكون، وعدم القيام بأي عنف تجاه الطبيعة ذلك أن طبيعة الإنسان هي جزء من طبيعة الكون لكونه قد فُطر وجُبل على ميول تقوده إلى الأشياء التي تناسبه إذ تعد قاعدة العيش وفق الطبيعة هي القاعدة الإيجابية العامة للسلوك الخارجي للإنسان، إذ يقول كريسيب في كتابه الأول نهايات: "أنّ العيش وفق الطبيعة هو في حد ذاته العيش وفق تجربة مايتوافق مع الطبيعة لأنّ طباعنا ماهي إلا أجزاء من الكل، ولذلك كانت النهايات القصوى هي العيش وفق الطبيعة بمعنى حسب طبيعتنا وطبيعة الكل، فلا نفعل أي محذور من القانون فالعقل السليم يظهر عبر كل الأشياء حتى تلك التي يملكها زوس والتي بها يحكم ويوجه كل الأشياء"².

يقصد بالعيش على وفاق مع الطبيعة عند الرواقيين الطبيعة الكلية وليست الفردية أي الطبيعة بمعناها الواسع مع قوانين الكون، أي قانون العقل والإنسان ولعل هذا هو مايشكل الفرق الجوهرى بين مبدأ الأبيقوريين الذي يتلاءم مع طبيعة الإنسان الجزئية الخاصة، ومبدأ الرواقيين القيمي الأخلاقي الذي يتلاءم مع الطبيعة الكونية العامة أي من أجل تحقيق السعادة التي تتلاءم مع العقل الإلهي الذي يحكم كل الكون.

يقدم الرواقيون تصوراً أمثل للفضيلة التي تتبع من فكرة الحفاظ على البقاء وهي تختلف عن الحيوان الذي يسعى إلى تحقيق هذا المطلب بواسطة الغريزة، بينما الإنسان يسلك طريقه إلى ذلك عن طريق العقل والتفكير، فالعيش وفق الطبيعة يعني العيش وفق الطبيعة لكونها تمثل أنبل سبل الخير وغاية الغايات وتطلب لذاتها ولا يطلب بها شيء آخر وتنسجم كلياً مع العقل، فهي تشكل الحكمة في أبهى

¹ - نادية بوجلال، مفهوم الإنسان في فلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 188.

² - المرجع نفسه، ص 154.

صورها، والشجاعة هي الحكمة فيما يمكن إحتماله والعدالة تمثل الحكمة في توزيع الحقوق ذلك أن مصدر الفضيلة هو العقل وعلى هذا نجد الرواقيين يؤكدون على تعلم العلوم لبلوغ الفضائل.

يكن نبل الأخلاق عند الرواقيين في تحقيق السعادة والفضيلة الأمر الذي ينجم عنه بلوغ الحرية التي ينشدها الإنسان الرواقي، وهو الذي يسعى إلى تحرير نفسه من النزوات والرغبات التي تتعارض مع القانون الكلي لكونها تتعارض مع العقل وتكون ضربا من ضروب الجهل، وهكذا إلى جانب العقل توجد الحرية وهي خاصية إنسانية تسيّر جنبا إلى جنب مع العقل في كل الحالات ولكن تبقى القيادة دائما له ذلك أن الإنسان الحر هو الإنسان الذي يفعل مايمليه عليه عقله، لكن ليس كل الناس أحرارا فهناك من تتحكم فيهم الرغبات ويدركون جيدا ماهو الخير ولكنهم يفعلون العكس تحت تأثير الرغبة كحصان جامح¹.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الحرية عند الرواقيين يختلف عن مفهومها عند الأبيقوريين، فإذا كان الأبيقوريون يعتقدون أن الطبيعة الأخلاقية عندهم تهدف إلى التحرر من قيود الضرورة فإن الرواقيون يرفضون الحرية بهذا المفهوم الأبيقوري، ويجمعون على أن الأفعال عندهم تخضع للضرورة الصارمة التي لا مفر منها². فالإنسان الحر حسبهم هو الذي يكابد ويكافح من أجل تجنب الإعاقة والمعاق هو الذي يضع أهدافه تجاه أشياء ليست من نصيبه، ويمد يده أو يلقي ببصره إلى ما لا يملكه، ومن أجل احتفاظ الإنسان بحريته حسب الرواقية لابد له أن يحرس مشاعره وأفكاره وعقله، كما يتوسع الرواقيون في تعميم الحرية من الجانب الذاتي إلى ذلك الجانب الإجتماعي فمتى تمكن الإنسان من تحقيق هذا التوافق بين الجانب الذاتي والجانب الإجتماعي تمكن من تحقيق الحرية والفضيلة والسعادة.

4_ خاصية الإنسان الإجتماعي والسياسي:

لعل أهم خاصية للإنسان الرواقي هو تميزه بالعقل أو اللوغوس وهي الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان، أي إمتلاك خاصية التفكير أي التفكير في ذاته وكل مايحيط به من أشياء وحقائق يتجاوز بها التفكير في إطاره الضيق إلى التفكير في عالمه الواسع، وخاصة في علاقته بغيره من أسرته إلى المجتمع برمته، ففضيلة العدالة هي أسمى فضيلة تتجلى فيها قيمة العلاقات الإجتماعية ومن أهمها

¹ - نادية بوجلال، مفهوم الإنسان في فلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 180.

² - المرجع نفسه، ص 180.

الإحسان الذي يعد فعلاً إجتماعياً نبيلًا والعدالة التي تشمل عدداً أكبر من الجماعات البشرية أكبرها الدولة وأصغرها الأسرة، فهي تحقق روابط صلبة بين الناس الخيرين كما للشجاعة فضل كبير على الأفراد والجماعات بصفة عامة، فالمجتمع هو المجال الذي تتحقق فيه الفضائل الإنسانية والقوانين أو النواميس التي تحرص على تنظيم العلاقة بين الأفراد والمجتمعات.

مثلاً أفرد الرواقيون إهتمامهم بالمجتمع فقد كانت السياسة محطة إهتمامهم كذلك من خلال جملة المبادئ والقوانين التي تحرص على تحقيق الحقوق بين الناس، على إعتبار أنّ الناس متساوون في الحقوق إنطلاقاً من البناء الأساسي للطبيعة الإنسانية التي تسعى إلى تلبية حقوق الأفراد، وفي هذا نجد زينون قد أخذ فكرة السياسة الكونية كقاعدة لأفكاره السياسية فالشعوب أعظم من أن تفترق عن بعضها البعض بواسطة التشريعات المتعارضة، بل لا بد أن يُنظر إلى الناس جميعاً على أنهم ينتمون إلى شعب واحد وكمواطنين في دولة واحدة، فالطبيعة خلقتهم لبعضهم البعض المساواة تحكّمهم والعالم دولتهم التي تدخل تحت حكم الإله وكل إنسان هو في الحقيقة جزء من هذا العالم ولذلك هو في إنسجام مع الطبيعة مادام يفضل الخير الأسمى¹.

الإنسان هو الكائن الوحيد والعاقل والإجتماعي الذي يجسد قيم الفضائل والسعادة لنفسه وللآخرين في مجتمعه، فالفضيلة هي الفن الوحيد الذي يتقنه الإنسان والإله معاً، ففي المدينة أو الدولة تتجلى هذه القيم التي يحقق فيها الفرد الإنسجام مع المجتمع والدولة، فالإجتماع ضرورة إنسانية يقول شيشرون: "كما وضحنا أعضائنا قبل أن نعلم ماهي وظائفها فكذلك فبالطبيعة إتحدنا وإجتمعتنا لنشكل مجتمعاً مدنياً ولو لم يكن الحال كذلك لما كان مكاناً لا للعدالة ولا للطبيعة"².

لا يقف الرواقيون في حصر الفضائل داخل المدينة أو الدولة بل هدفهم تحقيق الفضائل للإنسانية جمعاء، فالفعل الخلقى يستلزم الإنفتاح على الطبيعة الإنسانية الكلية فهم يذهبون إلى أن الإنسان لا يمكنه تحقيق الفضيلة بمفرده، بل أن الآخر مُهم في حياتنا والمجتمع هو الذي يجعلنا نعيش مع الآخر ونستفيد منه في إكتساب أخلاقنا وتطبيقها لدرجة أننا نجدهم يفصلون في ضبط قيم أخلاقية ذات مغزى إجتماعي أو سياسي، كالنهي عن إستعمال الفصاحة في إهلاك أفاضل الناس وأخبارهم أو التأمل في مآدبة دعي إليها إنسان ما أو الغناء في الساحات العامة والحرص على تحقيق العدالة لتحقيق صور مثلى للإنسانية

¹ - نادية بوجلال، مفهوم الإنسان في فلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 202.

² - المرجع نفسه، ص 203.

يتجاوز بها الإنسان الغرائز الحيوانية المتوحشة، لبلوغ أساليب متمدنة يتجلى فيها الخير الأسمى كالمودة والإحترام كي يكبح الإنسان جماح نفسه ويحقق التوافق مع الطبيعة ومع غيره من أفراد المجتمع، كل ذلك بفضل الحكمة والتعقل مع الحرص على العمل والتطبيق والفلسفة هي الوسيلة الوحيدة التي تخضع بها رغباتنا وأهوائنا والقوى اللاعقلانية إلى الحكم العقلية، وبواسطتها يمكن التزود بالأفكار الأخلاقية وتقوية الروح وكل مامن شأنه أن يبعد الشرور عن الإنسانية.

المطلب الثاني: لوك فيري والفكر المسيحي.

يذكر الفيلسوف لوك فيري أن المسائل الدينية التي تعود إلى القرون الوسطى لم تكن محل الإهتمام في نظم التدريس وخاصة في المرحلة التي درّس فيها سنة 1968م، وذلك أن نمط التدريس المعتمد آنذاك والفلسفة منه على الخصوص كان يعود في تاريخه للفلسفة إلى المرحلة اليونانية ليصل مباشرة إلى المرحلة الحديثة متجاوزاً المرحلة الوسيطة، والتي عرفت تأثير الأديان السماوية على الفكر البشري سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية، كما أنه يعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد أي مرحلة الرواقيين حتى بداية القرن السابع عشر ميلادي. إذ يتجاوز فيها قرابة خمسة عشر قرناً (15 قرناً) كاملة والتي تُعتبر بمثابة فجوة معرفية تمّ تغييبها من الفكر الفلسفي عن عمدٍ أو غير عمد والتي تجانب التفسير المنطقي للتاريخ الفلسفي إذ يقول لوك فيري في ذلك: "كنا طبعاً ملزمين بإختيار مقررات التاريخ القديم خصوصاً اليوناني- لكي نصل بعدها مباشرة، ومن دون مرحلة إنتقالية إلى ديكارت كنا نتخطى خمسة عشر قرناً من نهاية القرن الثاني تقريباً أي من آخر الرواقيين حتى بداية القرن السابع عشر"¹، وقد قدّم فيري مجموعة من المبررات العقلية المنطقية للدفاع عن الفكر المسيحي رغم التغييب الممنهج للفكر المسيحي في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة، وإن كان البعض يحمل عداوة للأديان مثلما ذهب إليه الفيلسوف الألماني نيتشه مثلاً، ومع ذلك لا يمكن تجاهل هذه الحقبة التاريخية برمتها إذ يشكّل المثل الأهم للتفتيش الفلسفي عن خلاص يتم بواسطة الله والإيمان وليس بواسطة الذات والعقل وأهمّ هذه المبررات حسبه تتمثل في:

الأول يكمن في عقيدة الخلاص الإيمانية والتي يقوم عليها الدين المسيحي نجد لها جذوراً فلسفية

في الفلسفة الرواقية ونجد لها معاني جديدة وأجوبة إيمانية في الدين المسيحي.

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 95.

أما السبب الثاني فيمكن في أن خصم النصوص الدينية المسيحية يحتاج إلى تبرير عقلي أو إن شئت قل عقلنة الدين، فالنص الديني يجد قوة في الحجاج والبرهان العقلي للإيمان بالشرائع الدينية كما أن الآيات والأدلة الطبيعية حينما تخضع للتفسير العقلي فإنها تجد ضالتها في الآيات الدينية، إذ يصبح العقل في هذا الوضع ضرورة دينية لتبرير النص الديني سواء عند عامة الناس أم الخواص منهم، وقد تجلى ذلك في قول فيري: "إن فهم كبريات النصوص الإنجيلية أي تأمل وتفسير رسالة المسيح... من أجل معرفة، وتفسير الطبيعة التي يفترض بها، بما أنها من صنع الله أن تحمل في طياتها شيئاً مثل طابع خالقها"¹.

أما السبب الثالث فإنه ناتج عما سبقه من أسباب إذ هناك تقارب وثيق الصلة بين الفلسفة الرواقية والديانة المسيحية وخاصة في فكرة الخلاص سواء أكان عقلياً كما هو عند الرواقيين، أو دينياً كما هو الحال في المسيحية إلا أن هناك تلاءم وتوافق بينهما ولا نبالغ إذ قلنا: إن المسيحية على دراية واسعة بالفلسفة اليونانية وخاصة الرواقية منها، وقد تجلى ذلك في الحوار العقلاني والديني حول فكرة الخلاص إذ يقول فيري: "إن الأناجيل وخاصة الرابع منها والذي كتبه يوحنا تعطي شهادة عن معرفة أكيدة بالفلسفة اليونانية وبالرواقية بشكل خاص"².

أما السبب الرابع فإن مضمون الفلسفة المسيحية وخاصة في الجانب الأخلاقي فإنها تتضمن أفكار يمكن تمثيلها وتجسيدها في الفلسفة الحديثة، حتى وإن نزعنا منها الغطاء الديني لما تشمله من فكر إنساني قدمته المسيحية للإنسانية ويمكن قبوله حتى من قبل الملحدون أنفسهم أو باقي التيارات الفكرية المناهضة للمسيحية.

لهذا فإن القفز المعرفي للتأريخ المعرفي اليوناني إلى الحديث مباشرة دون المرور عن المرحلة المسيحية، يعتبر تجاوز علمي يجانب العقل والواقع والتاريخ ولهذه الأسباب مجتمعة يمكن التبرير للمجالية المعرفية والفكرية والتجسير المعرفي المنظم من اليونان إلى المسيحية إلى الحديث.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الخلاص تقدم أجوبة جزئية فقط في الفلسفة اليونانية حيث تعتبر أن الفرد الإنساني جزء من النظام الكوني، والدين المسيحي فقد قدم أجوبة شافية مفصلة لفكرة الخلاص وقد جاء في قول فيري: "... بينما الفلسفة اليونانية لا تترك الأمل سوى خلود جزئي جداً لا واع أعمى يذيب

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، المصدر السابق، ص 97.

²- المصدر نفسه، ص 98.

الفرد في نظام كونيّ أسمى من البشر فإنّ العقيدة المسيحيّة على العكس من ذلك تأخذ على عاتقها فكرة البعث جسداً وروحاً...، لأن ما يعدّ به المسيح هو حقاً "موت الموت"، وهو أنه في نهاية الأزمنة وفي الملكوت السرمديّ سنلتقي من جديد بكل من فقدناهم، وبكلّ من أحبّاهم وسنكون مجتمعين كأفراد حقيقيين بالفعل"¹ وهكذا فإنّ المسيحيّة تقترح حياة أبدية أشدّ إغراء من تلك الفلسفات القديمة.

إذا كان التّفكير العقليّ منفصلاً ومستقلاً عن التّفكير اللاهوتيّ الدينيّ في المرحلة اليونانية بلّ أن الفلسفة ظهرت نتيجة انفصال التّفكير العقليّ عن الإيمان بالكائنات والخوارق الدنيّة اللاهوتية، أيّ من خلال انفصال اللوغوس عن الميثوس، فإنّ الأمر لم يعد كذلك في المرحلة المسيحيّة والتي جمعت بين اللوغوس والإلهيّ وكأنّهما حقيقة واحدة فمعتقي الديانة المسيحيّة يؤمنون بتحول كلمة اللوغوس والتي تجمع بين الإله والإنسان في شخص المسيح، ذلك أن هذا الأخير هو ابن الأوّل لذا قال فيري: "إنّ مريدي المسيح يقدمون كشهود على تحول اللوغوس / كلمة = الله وإلى إنسان = المسيح، وكأنّ هذا الأخير ابن الأوّل"²، وقوله أيضاً: "لم يعد تركيباً لا شخصياً بل على العكس "إنساناً فريداً"، هو يسوع الإنسان الإله"³.

أ. النصّ الدينيّ المسيحيّ والحكمة العقلية توافق أم تعارض؟

لقد شكّلت الفلسفة موضع نفور لدى الكثير من المسيحيين منذ البدايات الأولى ذلك أن مصدر الفلسفة نابغ من العقل لا يجدّ له مبررات منطقيّة في قبول النصّ الدينيّ القائم على الإيمان، والتّسليم بحقائق عينية تفوق كلّ تصورات العقل البشريّ إلّا أنّ هناك آباء الكنيسة من عمد إلى إدخال بكرة العقل في رحم العقيدة الدنيّة، عاملة بذلك على التّوازن بين قوتي العقل والدين واللّتين سيطرتا على إنسان القرون الوسطى، وقد جاهدت المنهجية المدرسانية السكولانية لهذا الإتيان في العالم الأوربي آنذاك، ويعود الفضل في هذا الإنتصار وقبول الفكر الفلسفيّ الأفلاطونيّ لما ينطوي عليه من نزعة روحيّة والتي لا تبدو

¹- لوك فيري، كلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التتوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 2015م، ص 32 33.

²- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 104.

³- المصدر نفسه، ص 104 .

في غيرها من المذاهب الفلسفية الأخرى من الوضوح وهي نزعة تبرر وتيسر المسيحية وتمهد للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي.¹

تجدر الإشارة إلى أن فيري قد أشار في كتابه "تعلّم الحياة" إلى فكرة غاية في الأهمية والتي يبرز فيها مدى العناد والفرض من قبل المحتفظين بالفكر اليوناني، والذين لم يجدوا مبرراً عقلياً لتجسيد فكرة اللوغوس الإلهي في الإنسان حتى صار هذا الأخير (المسيح) ابن الله.

هذا يتعارض مع ما ذهب إليه "القديس بولس" في الرسالة الأولى التي كتبها إلى "الكورنثيين" من كتاب "العهد الجديد"، كما أن هذا الاعتقاد أيضاً وجدّ اعتراضاً فكرياً من قبل اليهود كذلك وتبريرهم لذلك يتمثل في أنه من غير المعقول أن إلهاً يترك نفسه محلاً للتعذيب والصلب من دون أي ردة فعل منه، فهو حسب اعتقادهم إله ضعيف وجدير بالإحتقار لأن هذا يتناقض ويتعارض مع إيمانهم، والذي يتصف بالكلية والقدرة والغضب... وقد عبر عن ذلك "القديس بولس" * على لسان لوك فيري بقوله: "أليس الله قد جعل حكمة هذا العالم؟ فإنه إذا كان العالم، وهو في حكمة الله لم يعرف الله بالحكمة، حسن لدى الله أن يخلص بجهالة الكرازة الذين يؤمنون لأنّ اليهود يسألون الآيات واليونانيون يتبعون الحكمة أمّا نحن فنكرز بالمسيح مصلوباً شكاً لليهود وجمالة للأمم، أمّا المدعويين من اليهود واليونانيين فالمسيح قوة الله وحكمة الله لأن مستجمل الله أحكم من الناس ومستضعف الله أقوى من الناس"²، وهناك رسم لنا القديس بولس الإله في هذه الحقبة صورة عجيبة للإله الذي أصبح في صورة إنسان (الكلمة يصير جسداً) ولكن في شكل ضعيف غير مغضوب ولا مخيف خلافاً لإله اليهود فهو رؤوف ومتسامح لدرجة أنهم صلبوه.

إنّ هذا الضعف وهذا الخوف يُعدّ إلى حدّ ما فضيحة أو جنون فكري لم يجد قبولاً لدى المختطفين بالفكر اليوناني (أي جيل المتأخرين من تلاميذ أفلاطون)، واليهود الذين يؤمنون بإله قويّ وكيّ وقادر وغضوب إلا أن هذه الأفكار قد وجدت رواجاً وقبولاً لدى الكثير من المستضعفين من الناس، الذي وجدوا في المسيحية ملاذاً لهم وراحة إيمانية في هذا الضعف نفسه غير أنّ الأذكى من الناس لم يتقبلوا أفكار الضعف هذه، ولعلّ هذا السبب الذي شكّل نقطة التعارض بين الأذكى أي الفلاسفة والنصّ المسيحي

¹- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مكتبة الآداب بالجمين، مصر، دط، ص 89 90.

* القديس بولس SAINT PAUL: ولد القديس شاول بولس في السنة الخامسة للميلاد في طرسوس بكليكية من عائلة يهودية تمتعت أسرته بحق الرعية الرومانية وهو ما يفسر ازدواجية إسمه إذا كان يستحضر إسمه اليهودي شاول في المجتمع اليهودي وإسمه الروماني في أوساط الهلنيسية إضافة للثقافة اليونانية التي حصلها في بلده <https://www.mominiun.com/>، article.18:30h.26.02.2024.

²- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 110 111.

آنذاك وهنا يذهب فيري إلى شيء من التفصيل أكثر حينما يعرج على أفكار "القديس أوغسطينوس"* والذي أعاب على الفلاسفة الكبرياء والغرور والتعجرف والذين لم يقبلوا أن يكون المسيح تجسيدا (للكلمة) الإلهي، والذين لم يقبلوا ألوهية تحولت إلى إنسان فإن متواضع معرض للألم والموت.

ب. أوريلويوس أوغسطينوس قديس أم فيلسوف (13 نوفمبر 354 إلى 28 أغسطس 430م):

يعود الفضل للقديس أوغسطين* والذي أعطى للديانة المسيحية مسحة أفلاطونية إذ يذكر الدكتور "عبد المنعم حنفي" في موسوعته الفلسفية: "إن أوغسطين كتب في إقراراته سنة 400 أن التعاليم الأفلاطونية مهدت لإعتناقه للمسيحية وأن الأفلاطونية فلسفة بها كل المبادئ المسيحية"¹. نجد أن الطرح الأوغسطيني في البحث عن السعادة والخير الأعظم وثيق الصلة بما ذهب إليه أفلاطون هذا الأخير الذي يعتقد أن الخير الأسمى والسعادة القصوى في العالم المثالي، وقد كان أوغسطين شديد الإعجاب بفلسفة أفلاطون والأفلاطونية بل هما حسب مذهب واحد إذ عبّر على ذلك في كتابه "الرد على الأكاديميين" إن أفلوطين شديد الشبه بأفلاطون حتى يمكن الإعتقاد بأن أفلاطون بعث في أفلوطين ولذلك فإنه يقول في مدينة الله أنه: "يعلم أن الله خالق وأنه يجب تفضيل مذهب الأفلاطونيين على سائر المذاهب"².

نجد أوغسطين يعوز هذا التفضيل للفلسفة الأفلاطونية لتعزيز مكانة الدين المسيحي فنجد أنه في مركبة الزاهد والقديس المسيحي أكثر منه الفيلسوف العقلاني، وذلك من خلال تقديسه للإيمان وعلو درجة الوحي عن العقل والفلسفة فقرأ أوغسطين للفلسفة اليونانية وعلى الخصوص الأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة منها كانت بمثابة قراءة تنسب إلى القديس أكثر منها إلى الفيلسوف.

فهو يريد دوماً أن يعزز المسيحية كدين عظيم لا يدخل إليه الباطل من أي صوب كما يؤكد دائماً على أهمية الإيمان قبل التعلقل، ويدعوا كل البشر إلى الإيمان دون الخوض في أي جدال قد يؤدي بهم إلى الكفر وعليه فأوغسطين قد إعتد فلسفة أفلاطون التي وجد فيها تبريراً للدين المسيحي كما ذكرنا آنفاً. أما أرسطو فلم يجد له قبولاً في الفكر الأوغسطيني على إعتبار أن فلسفة أرسطو يكتنفها الكثير من

* القديس أوغسطينوس أوريلويوس: ولد في 13 نوفمبر 354م - توفي 28 أغسطس 430م من أم بربرية مسيحية إسمها مونيك وأب وثني روماني وهو موثق بسيط في مدينة تاكيشة (سوق أهراس) بالجزائر (نوميديا)، تلقى تعليمه في تاكيشة منذ السادسة عشر من عمره ثم سافر إلى قرطاج ثم إلى إيطاليا وأكمل دراسته بروما وميلانو. (إبراهيم الزنبيبي، تاريخ الفلسفة من سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2011م، ص 224).

¹ - عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة تونس، نوفمبر 1992م، ص 76.

² - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، إصدارات العوادي، دار الحرية للنشر والتوزيع، ص 35 36.

الوثنية والإلحاد بل أنّ المسيحية لم تتقبل أفكار أرسطو إلاّ مع بداية القرن الثاني عشر (12) بعد أنّ تمّ الإعتماد على ترجمات العرب لكتب أرسطو وفي هذا يقول "غوسدوروف": "إنّ إنبثاق العقلانية في أوروبا أثناء القرون الوسطى المتأخرة، يعود كما هو معلوم إلى دخول الفكر الإغريقيّ والذي دخل إلى أوروبا اللاتينية المسيحية بفضل وساطة علماء العرب، واليهود الذين ترجموا كتب أرسطو وشرحوها أو علّقوا عليها"¹.

معلوم أنّ التّرجمة قد كانت تتم من اللّغة العربيّة إلى اللّاتينية آنذاك فقد كانت لغة العلم بتعبيرنا الحالي بل أنّ الأوروبيون أنفسهم كانوا منبهرين بالفلاسفة المسلمين على غرار الرّازيّ والفارابيّ وابن سينا وابن رشد وغيرهم...، ولا يخفى على أحد أنّ حركة التّرجمة من الفكر اليونانيّ إلى العربيّ الإسلاميّ ومن ثمة إلى اللّاتينيّ كان لها دوراً فعّالاً في الانتقال الفكريّ بين الحضارات، وعلى الخصوص ابن رشد الذي كان الشّارح الأكبر لأفكار أرسطو وخاصّة كتب الطبيعة وما بعد الطبيعة (الفيزيكا والميتافيزيكا).

من هنا يؤكّد القديس أوغسطين كما ذكرنا سابقاً أنّ الحقيقة مرتبطة بالكتاب المقدس والعقيدة لأنّ سلطة العقل البشريّ معرضة للانحراف والزّلل، وأنّ كلّ إنسان في حاجة إلى إرشاد سلطة المسيح المعلنة للإيمان أمر أخلاقيّ من أجل تطهير النّفس الإنسانيّة وردّ الاعتبار إلى الإيمان الحقيقيّ وهذا النّراث الفلسفيّ، فالإيمان بالوحي يسبق البصيرة العقلانية وعليه فالأحداث المصيريّة لتاريخ الخلاص وموت يسوع على الصّليب وقيامته لا يمكن معرفتها وإنّما يتمّ الإيمان بها فحسب.

ج. القديس توما الإكوينيّ والعقلانيّة الأرسطية (1225م - 1274م): thomas daquin

لقد كان القديس توما الإكوينيّ* يسعى إلى التّوفيق بين العقيدة المسيحيّة من جهة وبين الفلسفة اليونانية وخاصّة الأرسطوطاليسية من جهة أخرى، على خلاف القديس أوغسطين والذي إنتصر لأفلاطون فمثالية هذا الأخير كانت تتوافق إلى حدّ ما مع النّعاليم المسيحيّة والتي نجم عنها تغييب لسلطة العقل الإنسانيّ، ولهذا سعى توما الإكوينيّ إلى إحياء الفلسفة الأرسطية حيث كان يولي إستقلاليّة واسعة

¹ - هشام صالح، مدخل إلى التنوير الفلسفي، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص 32.

* توما الإكويني: ولد حوالي 1225م في روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ينتمي لأسرة بومباردية من قرابة فريديريك الثاني، وقد إنتقل من مونت كاسينو إلى جامعة نابولي حيث إنضم إلى رهبنة الدومينيكان ودرس على ألبرت الكبير بكولونيا وباريس، ثم أعلن قديسا كما تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتها تسع سنوات وعين مستشارا للبلط البابوي. (فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص71).

للمعرفة العقلانية مما شكل صدمة فكرية في الأنفس المؤمنة بالديانة المسيحية في القرون الوسطى خاصة والتي كانت مكبله بالتراث الأفلاطوني الذي استفاض فيه أوغسطين بحثاً، فتعاليم الفلسفة الأفلاطونية مثالية في أغلبها وتتوافق مع تعاليم المسيحية والتي تدعو إلى الزهد على لسان رجال الدين، أما عن توما الإكويني فقد وقف على مسافة قريبة بين الفلسفة والدين المسيحي ذلك أن اللاهوت الطبيعي والفلسفة مجال مشترك، وأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتناقض مع الدين حسب توما لأنها قائمة على مبادئ العقل الفطرية البديهية الثابتة وصادقة باعتبارها قسمة مشتركة بين جميع العقول وتتفق كل الأذهان على صدقها أما الدين فهو كذلك صادق لأن مصدره الوحي الإلهي.

مع ذلك فإن هناك الاختلاف ظاهري بينهما ذلك أن الفلسفة مصدرها عقلي والدين مصدره الوحي وإن كانا منفصلان في المصدر فإنهما يتفقان في الهدف، فهدف كل منهما هو الوصول إلى الحقيقة الوجودية الثابتة وإن وجد تضاد بين الفلسفة والدين فعلى الإنسان أن يفتش عن الخطأ في الفلسفة فالدين وحي غير مكذوب، في حين أن إستنتاجات العقل معرضة للخطأ وهذا الاختلاف نابع من اختلاف مصادر كل منهما ولأجل ذلك قال: توما الإكويني في كتابه "الخلاصة اللاهوتية": "إذ ليس ينبغي على الإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل"¹. فهو بهذا يبين أن حقيقة الوحي أوسع من قدرة العقل البشري ومع ذلك فإن الحقيقة التي يصل إليها الإنسان بصفاء عقله يستحيل أن تتعارض مع الوحي الإلهي. وبهذا نجد أن توما الإكويني يدفع كل الشبهات التي تسعى إلى التشكيك في صواب العقيدة المسيحية.

أما في مجال الأخلاق فإن توما الإكويني يرجع الأخلاق إلى الدين شأنه في ذلك شأن أوغسطين فالدين مصدر الأخلاق والمشروع لها، فهي تتبع من الله والإرادة الإلهية هي الأصل في محبة الإنسان لأخيه الإنسان وهي أصل كل الفضائل سواء أكانت فضائل طبيعية أم فضائل عقلية، وهي الفضائل التي عمل فلاسفة اليونان عليها بل أنها كانت مرجعاً لكل الفضائل الخلقية عندهم.

يستند كل من القديس أوغسطين وتوما الإكويني على الإرادة الإلهية باعتبارها مبدأً أساسياً في التأسيس للقيمة الخلقية، فضرورة الإيمان بأن لئله إرادة كاملة في أفعال البشر تتجلى في جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والوصايا العشر في الديانة اليهودية، وبهذا فإن تأسيس الأخلاق حسبها يكون وفق القاعدة التالية: ما أمر الله به فهو خير وما نهى عنه فهو شر

¹- توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الأول، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان 1987م

وهنا يعبر طه عبد الرحمن عن ذلك بقوله: "حيث يؤمن الأخلاقي من الناس والمتدين أن الخير خير لأن الإله أمر به وأن الشرّ شرّ لأنّ الإله نهى عنه"¹.

تلتقي الفضائل الأخلاقية حسبها بالدين تماماً لأنها تنشأ عن طريق تمرين النفس وتعود الإدارة الإنسانية مستعملة في ذلك قوة التدبير العقلي في قيمة السلوك خيره أو شرّه، وهي عبارة عن قانون يفرضه العقل الكلي وهو: "الله" هذه الفضائل الأخلاقية أساسها العقيدة المسيحية وتتمثل في الأمل والحُب المسيحي.

وبالتالي يعتبر القديس أوغسطين أن الدين المسيحي هو مصدر الأخلاق ويتجلى ذلك من خلال تطهير النفس من كلّ الشهوات والنزوات المادية، وأنّ الله هو الخير الأسمى فهو يضمن سعادة الأفراد وهو المبدأ نفسه الذي يؤمن به توما الإكويني من خلال التدبر والتعقل الذي ينبع من الإرادة الإلهية. فالعدالة إذن هي فضيلة من أجل عدم إنتهاك حقوق الناس والشجاعة فضيلة من أجل تحقيق السلام وكلّ هذه الفضائل ناتجة عن التأمل والتدبر العقلي في الإيمان بالله وحقيقة الاعتقاد، فأغسطين يؤكد أنّ الحُب في الله هو مقياس للسلوك الأخلاقي ويتجلى من خلاله حُب الإنسان لأخيه الإنسان إذ يتجرد فيه الإنسان من شهوات الجسد والارتقاء إلى صفاء الروح، وهذا الاعتقاد ينبع من الديني المسيحي في حد ذاته يقول القديس أوغسطين: «وزني هو حبي»². فالأخلاق حسية تمنّ في التحرر من شهوات النفس ورذيلة الجسد وكبح الرغبات الشهوانية والإنصياع الكامل لأوامر الله ومحبه من أجل تغليب قيم الروح والفضائل على شهوات البدن والرذائل.

هنا تجدر الإشارة إلى أن توما الإكويني قد إستند في تحديد مصدر القيمة الخلقية إلى موقف القديس أوغسطين، والذي يؤمن بأن كلّ الخيرات والفضائل تكتسب عن طريق الإيمان فالله هو مصدر كل الخيرات إلا أنّ توما الإكويني يضيف العقل كمصدر ثاني إذ يعتقد أن الفعل الخلقى يستند إلى الإرادة الإنسانية والتابعة من إرادة العقل، وهنا يتجلى تأثير التعاليم الأرسطية الأخلاقية في فلسفة توما الإكويني على إعتبار أن العقل هو بمثابة ملكة للتمييز بين الفضائل والخيرات والرذائل والشهوات مثلما ذهب إليه أرسطو سابقاً، وهنا نجد أن توما الإكويني يقف على مسافة قريبة من أرسطو حينما يستند إلى الفضائل

¹- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص ب 400، ط1، 2000م، ص 31.

² -A. AUGSTINE , **cofessions irans:RSrim** (coffin. varona worte) 1973 book, p 13.

العقلية كما نجده على مسافة أيضاً من أوغسطين حينما يعلي من شأن الفضيلة اللاهوتية والتي لا تعتمد على العقل وإنما على الكتاب المسيحي المقدس بعيداً عن تعاليم أرسطو، ذلك أن المحبة والوجدان العاطفي هما منبع الإيمان والاتصال بالله، أي اتصال المحب بالمحبيب والذوبان فيه وهنا يتجلى بوضوح تغليب العقيدة المسيحية على العقل من أجل بلوغ السعادة القصوى والتي تمثل أعلى مراتب الارتقاء نحو الله.

من هنا نصل إلى أن توما الإكويني كان متأثراً بالفكر اليوناني في تأسيسه للقيمة الخلقية "أفلاطون وأرسطو" إلا أن تأثيره بتعاليم أرسطو الأخلاقية كانت تبدو واضحة وجلية أكثر من تأثير أفلاطون، على خلاف القديس أوغسطين والذي تمثل الأفكار الأفلاطونية إلى حد بعيد على حساب الفلسفة الأخلاقية الأرسطية، إلا أنهما يتحدان في المحبة لله بإعتبار الحب فضيلة أي حب الله، وهي أسمى الفضائل الأخلاقية¹. وفي هذا يتجلى الحوار الأخلاقي الزاقي بين صفاء العقل ونور المحبة فالفضائل الأخلاقية الكاملة هي التي تكون متطابقة مع العقل ومستتيرة بنور الإله وهنا نجد أن توما الإكويني فيلسوف ومفكر عقلي، يعتمد على الحجج والأدلة العقلية دون أن ينفصم عن سلطة الكنيسة فهو يمثل لحظة التناغم بين البرهان الفكري العقلي والصوت الوجداني المؤمن بالله، والفلسفة هي اليد المساعدة لفهم الدين فهو غير قادر على إدراك الحقيقة لوحدها، وهي تحتاج إلى السند الخارجي لبلوغها المتمثل في قوة الاعتقاد والإيمان الديني فقد جمع الإكويني بين ديدنة العقل وعقلنة الدين.

المطلب الثالث: نيتشه وإنقلاب القيمة وآثارها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية:

ما من شك أن فلسفة لوك فيري الأخلاقية قد تأثرت بجملة من الفلسفات القديمة والوسيطية والحديثة على اختلاف أسسها ومذاهبها، فقد نهل من الرواقية في الفلسفة اليونانية ليقف بعد ذلك على نقاط الالتقاء والاختلاف بين الفلاسفة الوسيطيين أمثال القديس أوغسطين وتوما الإكويني في الأخذ بمرجعية الدين المسيحي والتأسيس للقيم الخلقية أو العودة إلى التعاليم اليونانية الأفلاطونية أو الأرسطية منها، هذه المرجعية الفكرية تركت ظلالها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية غير أن فيري لم يكتف بهذا

¹ - حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الإكويني، مجلة العلوم الإنسانية، العدد الثالث أيلول 2016م، ص 183.

الحدّ من منابع الفلسفة إذ نجدُه يصطفي من كلّ عصر أهمّ المعالم الفكرية البارزة لتدعيم مشروعهِ الفكريّ.

نجدُه في المرحلة الحديثة يقف عند محطة فلسفية هامة شكّلت منعطفاً نوعياً في تاريخ الفلسفة الحديثة بل تعتبر مرحلة أفول للحقبة الفلسفية الحديثة والبدائيات الأولى لتشكيل مرحلة الفلسفة المعاصرة ألا وهو الفيلسوف الألمانيّ فريديريك نيتشه، أو ما يعرف بفيلسوف المطرقة، والذي برز في عصر الإنهيار الأخلاقيّ الذي إنتشرت فيه الكثير من المذاهب الرّائفة حسب نيتشه وبذلك فقد أراد أن يهوي بمطرقتِهِ للقضاء على هذه المذاهب الأخلاقية الميتافيزيقية والتقليدية، والتي لم تزد الإنسان إلا انحطاطاً ومحواً لمعالم هويته بفعل الكثير من القيم الأخلاقية الدنيئة والتي سادت الفكر الفلسفيّ الغربيّ الحديث والتي كانت مجرد تعبير عن الضعف والعجز والوهن.

لتحقيق ذلك إعتد على منهج جنيالوجيّ للتقيب عن أصل القيم الأخلاقية معتمداً على مبدأ إرادة القوة في وجه القيم الأخلاقية السائدة آنذاك بغية إرجاع الفعل الأخلاقيّ إلى أصله، أيّ إعادة الإعتبار إلى الإنسان من خلال تفكيك المضامين المعرفية السابقة وقطع درب الميتافيزيقا، وذلك إعتقاداً على بديل أخلاقيّ ألا وهو تثمين وتكريس إرادة القوة بعد إعلانه موت الإله والتأسيس للإنسان الأعلى بإعتباره خالقاً للقيم الإنسانية، ويعتبر نيتشه فيلسوفاً مجدداً ثورياً فتح آفاق معرفية جديدة ومناهج نقدية تركت آثار قوية وعنيفة على المذاهب الأخلاقية السابقة فهو فيلسوف الأخلاق بالأساس، وقبل التفصيل في مذهب نيتشه الأخلاقيّ يجدر بنا وضع سيرة أخلاقية كرونولوجية مختصرة عن هذا الفيلسوف الذي ترك بصمة قوية في فلسفة لوك فيري الأخلاقية فمن هو هذا الفيلسوف؟ وماهي أهم المرجعيات الفكرية التي أثرت في إنتاجه الفلسفيّ؟ وفيما تكمن أهم الآثار التي حددت معالم الفلسفة المعاصرة على إثرها؟

ولد فريديريك نيتشه بألمانيا بمدينة روكين Roecken في الخامس عشر من أكتوبر 1844م، من عائلة متدينة وقد تزامن ميلاد نيتشه مع عيد ميلاد ملك بروسيا "فريديريك فلهم" Friedrich filhem فسمي المولود الجديد باسم الملك تيمناً به وفيما بعد أسقط نيتشه إسم فلهم¹.

لعبت شقيقة نيتشه إليزابيت دوراً حاسماً في حياته إيجاباً وسلباً ومن أشد ما تأثر به نيتشه في حياته وفاة والده وهو في الخامسة من عمره بعد سقوطه من أعلى سلالم الكنيسة (سلم)، وهنا وقع القلق الفكريّ

¹- صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1999م، ص 15.

لدي نيتشه على الإله الذي لم يحمي والده من السقوط رغم أن والده كان خادماً للإله في الكنيسة، مما جعله ينظر إليه بنوع من الإحتقار الطفولي وقد جسد نيتشه في كتابه: "هذا هو الإنسان" Ecco-Homo صورة أسطورية عن أبيه وقد كان يطمح في صغره أن يصبح قسيساً طوال حياته كما كان يردد دوماً قوله: "من عرف أبي يشهد أنه من الملائكة لا من البشر"¹. فمنذ صباه كان نيتشه يمقت روح الشفقة فقد سعى دوماً للقضاء عليها لإعتقاده أن الخطأ يكمن فيها فقد إستلهم روح المحبة وميله إلى التأمل والموسيقى والتفكير المتميز والحماسة والحرارة في الحديث من والدته، في حين إستلهم المثالية من والده فقد كانت تبدو عليه بوادر الفطنة ورزانة الفكر منذ التاسعة من عمره، فلم يكن يقضي وقته في اللعب مثل سائر الأطفال بل كان يهتم بتنظيم الأشعار والخواطر حول النصّ التوراتي حيث يقول: "كنت جاداً حتى في ألعابي"². سبق له وأن ألف مع زميلين له مسرحيات للفنون منها: آلهة الأولمب والأركادال les dieux de l'olymp et un orkadal

درس نيتشه بمدرسة "فورتا" Phorta وهي مدرسة محافظة ولا تسمح بالعدل الطويلة كما أنها معروفة بالتكوين الجيد والنوعي آنذاك، وفي هذه المرحلة أهتم نيتشه بمختلف العلوم كالجيولوجيا وعلم والنبات والفلك واللغة اللاتينية والعبرية وكذلك علوم الحرب والتقنية كما درس اللاهوت والموسيقى وكتاب المأدبة لأفلاطون وتراجيديات إشيل Eschyle بالإغريقية، ففي سنة 1866م أكمل نيتشه مذكراته حول الشاعر الإغريقي ثيوجنس الميغاري "theoginse de megare"، وقد نجح بإمتياز بمسابقة في الجامعة حول الأصول التاريخية لفلسفة ديوجين الأريثي وقد كان لكتاب العالم كإرادة وتمثل للفيلسوف شوبنهاور³ "le monde comme volonte et comme representation" الحدث البارز على أفكاره حيث قلبها رأساً على عقب فقد قال عنه نيتشه يوماً: "لا أعلم أيّ شيطان هتف لي: عدّ إلى منزلك وخذّ الكتاب... ومن دون عناء فتحت الكتاب الذي غنمته وتركته يفعل في فعلته"⁴.

¹- صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، المرجع السابق، ص 16.

²-Daniel halévy, *nietzsle-paris et bernard grasset*.1944, p: 41.

* شوبنهاور: 1860-1788 فيلسوف ألماني معروف بفلسفة التشاؤمية يرى أن الحياة شر مطلق فهو يبجل العدم ويرى في الإنتحار شيئاً جيداً وقد كتب كتاب العالم فكرة وإرادة والذي وضع فيه زبدة فلسفية فلذلك تراه يربط العلاقة بين الإرادة والعقل فيرى ان العقل أداة بيد الإرادة وتابع لها، (إبراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط الى ما بعدالحداثة، مرجع سابق ص 397).

⁴-TarmoKunnas : *nietzsche ou lesprit de contradiction etude sur le vision dumonde de poete pluilosple*, paris nouvelle edtion, latines.1980, p 11.

بدأت علاقته بريتشارد فاجنر*، والذي قضى معه أجمل أيام حياته على الرغم من أنه كان يكبره بحوالي ثلاثون سنة وقد تمت مفارقتها سنة 1876م، حيث كان الوداع الأخير بينهما في مدينة سورننته إذ لم يتفقا في الكثير من الأفكار وخاصةً الفنيّة والموسيقية منها حينما وقعت موسيقى فاجنر في المأزق الذي وقع فيه الفنّ في عصر نيتشه آنذاك، وهي مرحلة التّدجين الفكريّ الذي صاحبه تدجين معرفيّ في مجالات عدّة معرفيّة وفلسفيّة ودينيّة... وهنا نفهم مطرقة نيتشه التي كانت ثورة يسعى من خلالها إلى قلب القيم وتحطيم الأصنام كأصنام الفلسفة أصنام الأخلاق والدين...، حيث كان نيتشه معجباً بالفرنسيين إلى درجة أنّه أعاب على الألمان تعصبهم القوميّ وإحتقارهم للفرنسيين، وقد كان نيتشه يوفي دوماً الدّين لأستاذه حيث كتب عن شوبنهاور وفاجنر وبعض معاصريه في "خواطر في غير أوانها" وكتاب "الخواطر" الذي يضم أربع مقالات تناول في:

- المقال الأوّل: دافيد ستراوش والذي هاجم فيه ستراوش عالم اللاهوت الألمانيّ وصاحب كتاب "الإيمان القديم والإيمان الجديد" «la loi ancienne et la foi nouvelle».
- المقال الثّاني: تطرق فيه لفوائد التّاريخ في الحياة ومضاره.
- المقال الثّالث: تحدث فيه عن شوبنهاور المربيّ والذي أبرز فيه أثر شوبنهاور الفكريّ على نيتشه.
- المقال الرّابع: تناول فيه ريتشارد فاجنر في بايرويوت¹.

ينتقل نيتشه بعد هذا إلى إشهار مطرقة على كلّ مقومات ثقافة عصره في كتابه "إنسان مفترط في إنسانيته" الذي أنهى فيه ما يعرف عند المؤرخين بنيتشه الرومانسيّ، وظهر معه نيتشه الوضعيّ وصدر له بعد ذلك "المسافر وظله" حيث تجلّت من خلاله فلسفته النّقديّة حول مجالات دينيّة وأخلاقيّة وفلسفيّة وكتاب "الفجر" كذلك والذي شنّ فيه هجوماً لا ذعاً على الأخلاق التّقليديّة، وأيضاً كتابه "هكذا تكلم زرادشت سنة 1885م" والذي ركز فيه على الإنسان الأعلى، وحدّد فيه موقفه بوضوح من العقيدة والأخلاق الأوروبيّة آنذاك وبعده ألف كتاب "فيما وراء الخير والشرّ" والذي جسّد فيه مناهج العلم والروح الحرّ وعلاقته بالفلسفة الجديدة والفلاسفة الجدد، وبعده كتاب "جينالوجيا الأخلاق" وهو محاولة منه لنقد

*ريتشارد فاجنر R. Vagner: ولد في ليبزغ بألمانيا في 22 ماي 1813 وتوفي بمدينة البندقية في 13 فيفري 1883 يعتبر أحسن من جسّد "وحدة الفنّون" في العصر الرومانسي وجمع بين ما خلفه بتهوفن والأساطير والفلسفة الجرمانية من أعماله: أوبرا الجينات والحب المحرم والهولندي الطائر وكوهنجرين والشعراء المغتبن وفاجنر توبا. (يوسف السيسي: دعوة إلى الموسيقى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981م، ص 80).

¹ -TarmoKunnas : nietzsche ou lesprit de contradiction etude sur le vision dumonde de poete pluilosple- op cit, p 14.

الأخلاق السائدة كذلك ثم كتاب "إرادة القوة"... وإلى آخر أيام حياته ظلّ نيتشه يؤلّف بغزارة ومنها "قضية فاجنر" و"عدو المسيح" و"أقول الأصنام"... و"هذا هو الإنسان" والذي يعلن فيه التأكيد على علو شأن الإنسان وتقويض الأخلاق المثالية القديمة لقوله: "وآخر ما يمكن أن أعد به لإنجازه هو أن تتعلم الأوثان القديمة ماذا يعني أن تكون أقدامها من صلصال؟ هديني أن أحسن البشرية إنّي لا أقيم أوثاناً جديدة إنني لا أريد سوى الإطاحة بالأوثان القديمة وهو إسم أطلقه على المثل وهو عين مهمتي"¹. ومعنى ذلك أن نيتشه يصب جام غضبه على الأخلاق المثالية القديمة، ويجهز عليها بمطرقة معلنه الإمتياز لعقل الإنسان فحسب أو الإنسان الأعلى، وفي سنة 1889م وقع له حادث في مدينة تورينو الإيطالية وأصيب بعدها بمرض الجنون وأدخل المصحة العقلية وتكفلت أخته إليزابيث بنشر كل مؤلفاته بعدها وفي 25 أوت 1900م توفي نيتشه ودفن في مقبرة الكنيسة في مسقط رأسه "روكن".

كان لفلسفة نيتشه الأثر البالغ على الساحة الفلسفية الأوروبية المعاصرة خلال البدايات الأولى للقرن التاسع عشر من خلال تقويض الأنساق الفلسفية القديمة، وخاصة الأنساق الفلسفية في العصر الحديث أو ما يعرف بعصر النهضة أو عصر الأنوار، وكان للأنساق أمثال ديكارت وكانط وهيجل الحظ الأوفر من هذا التقويض والتحطيم فلم ينجُ الفكر الإغريقي كذلك من المطرقة الننتشوية بإعتباره أساساً متيناً بنيت عليه الفلسفة الغربية الحديثة، وهو ما شكل أزمة كبيرة ومعضلة فلسفية حادة آنذاك - نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين- وساهم في بروز إتجاهات فلسفية تتعارض مع الأنساق والمذاهب الحديثة متجاوزة بذلك الدوغمائية الوثوقية وإعتماد الشك بدل اليقين الساذج والتصديق والإيمان المتسرع الذي كانت تتصف به تلك الأنساق، وعلى إثر هذا يمكن الإعتقاد بأن هناك ثلاث محطات فكرية كان لها الفضل في إزاحة الأفكار الغربية من كبريائها وتحطيم نرجسيتها ومنها على الخصوص: أفكار كوبرنيك التي غيرت مركزية الكون والهجوم على المؤسسات الكنسية في أساسها الإيماني ومعتقداتها العلمية، والثانية هي ما جاء به داروين من أفكار والذي أحدث نقلة نوعية وإعتقادات جديدة حول تطور الكائن الحي، والثالثة تتمثل في التركيز على أهمية اللاوعي في التحكم في السلوكات الإنسانية وهو ما ذهب إليه عالم النفس سيغموند فرويد، من خلال هجوماته وإنتقاداته اللاذعة للفلسفات السابقة والتي تركز إلى ردّ السلوك الإنساني إلى مقدرات الوعي فقط.

¹ -Friedrich Nietzsche, **ECCO HOMO** trad alexandre vialette, 19^{ème} editions, paris, Gallimard, 1942, p 08.

سعت الفلسفة النّثويّة إلى تجاوز الجدل المعرفي القائم بين الفلاسفة العقلانيين من جهة والحسيين التجريبيين من جهة أخرى، والتوفيقية الكانطية التي عمدت إلى التناغم والتوفيق بينهما، وبهذا شكل فريدريك نيتشه محطة رابعة لزعة علياء ونرجسية الفلسفة الغربية ومعتقداتها الأخلاقية وإن جاز لنا التعبير على أن ديكرت هو أب الفلسفة الحديثة، والتي عمرت لقرون فإن فريدريك نيتشه يعد أب للفلسفة المعاصرة بدون منازع فهو الذي حوّل مسار النقاشات الفلسفية من المراكز الجامعية والمحافل الأكاديمية إلى عامة المجتمع بكل أطيافه ومراتبه، وفي هذا يقول "روجيه غارودي": "إننا نلمح بذلك إلى رؤية نيتشه الذي يلهم عن وعي أو لا وعي عددا كبيرا من مبادرات الشبيبة المعاصرة"¹.

تنوعت دراسات فريدريك نيتشه بين مختلف المباحث الفلسفية إبستمولوجية وأنطولوجية وأكسيولوجية فلسفته تميل وتوحي إلى نمط عيش مفعم بالحويّة التي يمتأز بها عصره، على خلاف الفلسفات المجردة الكلاسيكية، كما أن فلسفة الجسد المستوحاة من الإله الإغريقي "ديونيزوس" تعد أنموذجاً جديداً في القضاء على الفلسفات الكلاسيكية وتحطيم العقلية منها والحسيّة والعودة إلى المشهد اليوناني من خلال الإنصراف عن آلهة النبلاء إلى عبادة الإله "ديونيزوس" (إله الخمر وما يتبعه من لهو وشغف ومجون). والتي تجسدت في الأعمال المسرحية لكل من "أيسخولوس وسوفوكليس" وإزاحة العقل عن الآلهة وإعتبار أن الإنسان سيّد نفسه ومصيره وقد جسّدته أعمال "يوربيديس".

شكّل هذا الموروث الفكري في فلسفة نيتشه إعادة الإعتبار للجسد على حساب فلسفة الأنساق الحسيّة والعقلية القديمة، إذ سعى من خلالها نيتشه إلى تحطيم كلّ الأصنام ونسف كلّ التقاليد المتركمة في التاريخ البشري والتي لم ينتج عنها سوى طمس الحقيقة وعدم رؤية الواقع الحقيقي، فمن كلمة "الصنم" جاء الإقتناع بدوغمانيات جافة لا يمكن البرهنة عليها بالعقل بل هي مجرد أوهام تجد ضالتها في الإطمئنان النفسي فحسب، وهو ما عبر عنه نيتشه في كتابه "أقول الأصنام" قائلاً: "كلّ ما دبره الفلاسفة منذ ألفيات لم يكن سوى موميات أفكار لا شيء حقيقي خرج حياً من بين أيديهم"².

يتمثل جوهر فلسفة نيتشه بكونها فلسفة عميقة أو كما يقول هو عن فلسفته دائماً أنّها لم تكن مهتمة بالقارئ المعاصر، ولكن كانت منشغلة وتخطب أساساً قارئاً مستقبلياً ينتمي إلى قرون العصور التالية لعصره حيث كان نيتشه الذي عاش بين القرنين السابع والثامن عشر، إذ جاء في معنى قوله: إلى

¹ - روجيه غارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1988م، ص 37.

² - فريدريك نيتشه، أقول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996م، ص 25.

أين يجب أن نتّجه نحن بآمالنا؟ إلى فلاسفة جدد ... يعيدون تقييم القيم الخالدة ويقلبونها إلى رُود وأناس للمستقبل يعتقدون في الحاضر العقدة القاهرة التي تجبر إرادة الآلاف من السنين على السير في مسارات جديدة. وبالتالي فقد مثلت الأخلاق إشكالية رئيسة بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني وهي حاضرة في كل مؤلفاته ليحتل بحثه التاريخي في تطور النظم والأحكام الأخلاقية مكانة مركزية في فلسفته¹.

هنا بدأت مطرقة نيتشه في تحطيم الأصنام والصنم الأكبر من هذه الأصنام هو: العقل الذي أنشأ المقولات الميتافيزيقية، والتي أفضت إلى العيش في حالة إغتراب بعيداً عن الواقع والإهتمام بعوالم مفارقة مثل مقولة الجوهر والذات والحقيقي والأسمى وغيرها...، وكلها مقولات ميتافيزيقية والتي عملت على تسميم الحياة ونشوتها وحثّ نيتشه الفرد المعاصر أن يعمل من أجل الإنفتاح على قراءات جديدة للواقع والحياة ومن أجل إكتشاف الحقيقة بنفسه.

يدعونا نيتشه هنا إلى فهم الحياة وتأويلها إنطلاقاً من ذاتيته الخاصة جداً بعيداً عن أيّ تأثير من قوى أخرى خارج أسوار الذات ويقندي فيه بأهم تعاليم زرادشت حينما قال لتلاميذه: "إنكم تجلّوني لكن ماذا سيحدث لو إجلالكم هذا تداعى ذات يوم؟ إحترسوا من أن يقتلكم صنماً ما"²، وعليه فإنّ مشروع نيتشه قد قلب الموازين الفكرية رأساً على عقب، وقلب القيم التي هي من صلب مشروعه الفلسفي، ويُعبّر عن هذا في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" بقوله: "إبتهجوا أيّها الإخوة إبتهجوا برفع قلوبكم عالياً لكن لا تنسوا أيّها الراقصون أن ترفعوا أرجلكم أيضاً أو الأفضل أن تقفوا على رؤوسكم"³، وبهذا فإننا نلاحظ أن نيتشه قد غير كلّ المفاهيم وقلبها رأساً على عقب وهذا من خلال إهتمامه بالعودة إلى الذات وتجاوز كلّ سلطة مجانية لها كالنسق والعقل والجوهر...، وسائر المفاهيم الميتافيزيقية بل أنّ سلطة الذات الإنسانية هي أساس تقويم كلّ سلوكيات الأفراد.

يقر هنا لوك فيري بأن نيتشه هو بالفعل من إبتكر فكرة التّفكيك قبل هايدجر وجاك دريدا بكثير إذ أنه يريد على حدّ قوله أن يتفلسف بالمطرقة لتحطيم الأوثان (idoles)، أيّ المثل العليا التي تحملها

- ديانا عبد الجواد حدّارة، الأخلاق المادية ومطرقة نيتشه الجينيةالوجية، مجلة جامعة المعارف، لبنان، العدد 11، ص 103. ¹

²- فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ص 12.

³- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت كتاب لكل ولا لأحد، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية مصر، 1983م، ص 82.

الأديان والميتافيزيقا الكلاسيكية¹، وعليه فقد لاقت أفكار نيتشه قبولاً كبيراً في أوساط الشباب المعاصر وقابله سخط أكاديمي، إذ حاول أن يوجه الفلسفة المعاصرة بإتجاه دراسة الجسد وفهم أسراره ومكوناته والكشف عن عمق هوية الإنسان، كما نلاحظ أن نيتشه في دعوته إلى الذاتية فإنه يولي أهمية كبرى للفرد على حساب الجماعة، أما في مسألة الميتافيزيقا فقد نالت نصيبها من النقد النيتشويّ كذلك ويمكن الوقوف على مؤشرات تجاوز نيتشه للميتافيزيقا، من خلال عبارة متأخرة ترجع إلى سنة 1887م يقول فيها: "كيف حدث في النهاية أن صار العالم الحق حكاية". فهو يعتبر الميتافيزيقا مجرد وهم وقد لخص "جيل دولوز" نقد نيتشه للميتافيزيقا في ثلاث أطروحات أساسية:

الأولى تتمثل في أن بلوغ الحقيقة يكمن في التأمل النظري الخالص وهو قائم على أسس فكرية ذاتية و**الثانية** تعتقد أن مصدر الخطأ يكمن في مصدر خارج عن الفكر وليس من صميم الفكر ذاته، و**الثالثة** ترجع إلى أن أهمية المنهج ودوره في بلوغ الحقيقة هو قرار إراديّ وذاتيّ، وعليه فإن نيتشه يعتبر العالم الذي وضعته الميتافيزيقا الغربية آنذاك يعيش حالة إحتضار على أساس أن الميتافيزيقا تدعي السمو بالإنسان، ولكنها في الواقع تبعده عن واقعه الحيّ وترسم له مثلاً خيالية على الرّغم من أن واقعه الفعلّي لا يلمس أثراً لهذه المثل نهائياً.

نجد أن عمل نيتشه يقوم على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة وهو يريد أن يتجاوز الميتافيزيقا الغربية كلّها وتحويلها إلى **جينالوجيا***، فجينالوجيا القيم في فلسفة نيتشه هي محاولة لإعادة تقييم القيم أيّ تجاوز القيم السائدة لذلك فهو يدعو إلى وضع حرب ضدّ الميتافيزيقا الغربية، وفضح سائر القيم ليتمكن الإنسان الأعلى من تشريع قيم جديدة وفقاً لإرادته ذلك أن فلسفته موجهة نحو المستقبل وهي قائمة على أنقاض الميتافيزيقا، وتسعى إلى نقل التفكير من التّعالي إلى محاينة الفعل في الواقع.

أ. من نقد الميتافيزيقا إلى الجينالوجيا عند نيتشه:

تجدد الإشارة إلى أن بداية دراسة نيتشه للميتافيزيقا تعود إلى المرحلة اليونانية خاصة فلسفة ما قبل سقراط والفلاسفة الطبيعيين، الذين تمحورت أغلب دراساتهم حول تفسير أصل الكون بإرجاعها إلى

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 47.

* **جينالوجيا**: إشتقت كلمة *généalogie* من اللفظة اليونانية *génas* والتي تشير إلى الأصل أما *logie* فهي كلمة مشتقة من *logos* والذي يعني العلم ويقابلها في اللغة الألمانية مصطلح *Herknunft* والذي يعني المصدر أي سبب والانحدار من زمرة دم أو عرق تتخرط فيه طائفة من مستوى رفيع أو وضع. (جمال مفرج، نشأة الفيلسوف النائر، إفريقيا الشرق المغرب، 2003م، ص 29).

مصادر وتفسيرات طبيعية محضة أو ما يعرف بالفلسفة النشكونية، والتي إنقسمت بين أنصار الصيرورة من جهة ومؤيدي الثبات من جهة أخرى وأول ما بدأ به نيتشه بحثه هو طاليس والذي يعتبر الماء هو أصل كل الأشياء، هذه الفكرة التي تبدو من وجهة نظر نيتشه غريبة ذلك أنّ طاليس أقام تصوراته على مصدر واحدٍ ألا وهو الماء الذي يعتبر الوجود وحدة وليس كثرة، في حين نجد أنكسماندر قد إتخذ في تفسيره الوجود منحاً مغايراً تماماً، إذ أعطى بعداً أخلاقياً للوجود وقال بوجود عالمين مختلفين وصولاً إلى فكرة بارميندس في الوجود، هذا الأخير الذي يعتبر الوجود موجود وأن العالم واحداً كما يقرّ بثبات الوجود وفي هذا السياق يقول نيتشه عن هيراقليطس: "إنّ هيراقليطس قد برز وسط هذا الليل الروحاني الذي كان يلف مسألة الصيرورة عند أنكسماندر ليضيئه ببريق إلهيّ فهنا يظهر هيراقليطس ليكرس الصيرورة ... فهو قد يتخلى عن التمييز بين عالم فيزيائيّ وعالم ميتافيزيقيّ بين مجال للصفات المحددة ومجال اللامحدد غير القابل للتجديد"¹.

يمكن فهم قراءة نيتشه للمرحلة اليونانية على أنّها من بين الدراسات المتميزة التي قدّمت آراء مختلفة وتفسيرات متعددة للوجود، إذ نجد أنه أدرج نفسه من بين تلامذة العصور القديمة اليونانية فدراسة الفلاسفة الطبيعيين بقدر ما كانت تحمل تفسيراً طبيعياً مادياً للوجود إلا أنها كانت بمثابة أنطولوجيا مثالية لطالما كانت تتحدث عن وجود متعالٍ إنّها مجرد أنطولوجيا ميتافيزيقيّة، وقد عبر عن ذلك نور الدين الشابي على لسان أحمد عبد الحليم عطية في كتابه: "نيتشه ونقد الحداثة" عن الوجه الميتافيزيقيّ للمعقولية الفلسفية الحديثة حين قال: "يعتبر نيتشه أنّ الفلسفة قد كانت ولا تزال أنطولوجيا ميتافيزيقيّة أي أنّها تسعى إلى أن تثبت الصفات التي تعمل على الوجود فتنتظر إليه على أنه النموذج الأمثل والخير الأسمى"².

يتميز الفكر الميتافيزيقيّ إذن بثلاث سمات أساسية تتمثل الأولى في أنّها فكر ثنائيات فهي تميز بين عالمين عالم ظاهريّ وعالم حقيقيّ، والثانية تتعلق بتفتتها بالوعي إذ تعتبر أن الوعي هو ذلك الشيء الدائم الأبديّ أو ما يسمى بالجوهر "عقلا ونفساً" وهو سبيل كلّ معرفة بما يمتلكه من مبادئ ومقولات توصف بأنها أفكار فطرية أو قبلية، أما عن السمة الثالثة للميتافيزيقيّة فتكمن في ثقنها باللّغة إذ يعتقد هنا

¹- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط2، 1983م، ص 54.

²- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 316.

الفيلسوف الميتافيزيقي أنه يُعبر عن المعرفة السّامية للأشياء بكلماته فاللغة هي المرحلة الأولى التي تستعمل لطلب العلم، وعليه فإننا نجد نيتشه ينظرُ إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أخلاقية ويتخذ منهاجاً خاصاً لها له ثلاث خطوات الأولى هي أن نصف الأحكام الأخلاقية والتي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب وفي هذا التصنيف يتوفر لدينا تاريخ علم الأخلاق، فإذا إنتهينا من إعداد التّاريخ يمكن لنا تفسير الوقائع الأخلاقية ونعرف ماتدل عليه وتليها خطوة أخرى تتمثل في الحكم على كلّ صنف من هذه الأصناف للسمو بها في الحياة .

كما ينبه نيتشه إلى ضرورة التّمييز بين الفعل الأخلاقيّ والحكم الأخلاقيّ ذلك أن الحكم الأخلاقيّ على الأفعال غير ثابت ومختلف باختلاف الناس، أما عن تجلي الميتافيزيقا في الدّين والفلسفة فتكمن في التّدرج مثلاً : إنّ الله يعاقب الذي يحبه ويجعلنا نشعر بمتعة أثناء إحساسنا بالألم، أما الفلسفة فإنها تحمل قيمة ميتافيزيقيّة من خلال البحث عن الفائدة الأسمى (الخير الأسمى والحقّ الأسمى والجمال الأسمى...) لذلك يوجد الكثير من الميتافيزيقا على نطاق واسع في كلّ الفلسفات.

أما عن الفنّ فهو يحتل مكانة الصّدارة في فلسفة نيتشه حيث تستدعيه فلسفته بشكل قوي فهو نشاط ميتافيزيقيّ بإمتياز يتعدى كونه مجرد نشاط خاصّ بالفنان، ليتحول على يديه إلى منظار للحياة وعليه لم يكن لنقد نيتشه للميتافيزيقا من هدف إلاّ القضاء على ماتدعيه من سمو وتعال عن هذا العالم وماتضفي عليه من الفضائل وماتصبو إليه من السّمو بالإنسان، غير أنّها في واقعه الحيّ لا ترسم له سوى مثلاً عليا خياليّة تجعله في حيرة مستدامة بين المثل البعيدة وواقعه الفعليّ الذي لا يجدُ لهذه المثل من أثر وقد نجم عن حيرته هذه أنواع شتى من الإنحرافات.

فقد عمد نيتشه بنقده للميتافيزيقا الغربية تجاوز القيم الأخلاقية السابقة والسّائدة وفق منهج جينيالوجي، والذي يعتبر وسيلة للتّقيب والكشف عن حقيقة ومصدر القيم وبالتالي فهي حسبته تمثل: "البحث عن قيمة القيم والتّقويم الذي تنشأ منه قيمتها بالذّات، فهي (الجينيالوجيا) عنصرٌ نقديٌّ ومبدع في آن واحد إنّها تبحث عن أصل التّقويمات ونسبها إلى عنصرها القيميّ الأوّل"¹، فالجينيالوجيا إذاً حسب نيتشه هي طريقة عمل بها من أجل الكشف عن أصل القيم وذلك من خلال العودة إلى مصادرها الأولى فهي قائمة على جانبي النقد والبناء. فالنّقدي يتمثل في معارضة كلّ القيم المطلقة والمثاليّة والدينيّة

¹ - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م

والميتافيزيقية فهي تهدف إلى طمس حقيقة الوجود حسب نيتشه، أمّا عن الجانب الإبداعيّ فإنه يتمثل في ضرورة إعادة تقويم التّقويمات التقليديّة والعمل على خلق قيم جديدة. فالجنياولوجيا تقوم على حركة النّقد المزدوج إذ يقع على عاتقها إرجاع الظواهر الأخلاقية إلى منابعها الأولى كما تقوم بتحديد قيمة تلك المصادر.

لهذا فقد كانت الجنياولوجيا بالنسبة لنيتشه نتيجة لحاجة ماسة لنقد القيم الأخلاقية التي ينبغي أن تُطرح على بساط البحث لمعرفة الشّروط والأوساط التي وجدت فيها، ويرى نيتشه أنّ القيم الأخلاقية التي كان الغرب متشبهاً بها في الفترة الحديثة تعارض الوجود الإنسانيّ لكونها زائفة، فهي تبعث القلق والغثيان وتهدف إلى قمع الغرائز والقضاء على منابع الحياة كونها تعتمد على أخلاق مثالية تمثل: أخلاق الشّفقة والرّهد والتّصوف وهي تحمل أعراض المرض والإنحطاط وتمثل قيم عدميّة تعكس حسب نيتشه: "عوارض العطف والكآبة لقد فهمت ذلك إنّها أخلاق الشّفقة، هذه الأخلاق التي كانت تصيب حتّى الفلاسفة وتجعلهم مرضى... يكفي أنّ نذكر أفلاطون وكانط وآخرون يتفقون حول نقطة واحدة هي الشّفقة"¹.

يتبين هنا أنّ القيم الأخلاقية المثالية التي تتحلّى بقيم الشّفقة والتّراحم والتّعاطف هي سبب تدهور الحضارة الغربية في العصر الحديث، وقد نجم عنها آثار وخيمة على حياة الأفراد والمجتمعات وأدت إلى العدميّة، لهذا دعا نيتشه إلى إعادة النّظر في أصل هذه المثل والقيم لما تمثله من إنحراف وتزييف واضح للوجود الإنسانيّ، والجنياولوجيا هي الأداة الوحيدة للكشف عن هذا الزيغ والإنحراف فهي منهجٌ أوليّ لتحليل فكريّ الإنحطاط والعدمية اللتان لازمتا الثقافة الغربية الحديثة، فوجب إذن حسب مراجعة كلّ القيم والتّراث الأخلاقيّ الذي أخذت منه وعملت به المجتمعات الحديثة بفعل التّأويل الميتافيزيقيّ والدينيّ الذي أفرغها من معناها الوجوديّ، لذا فإننا نجد أنّ النّقد الجنياولوجيّ النّيتشويّ يرفض جميع الأخلاق القائمة على مبادئ عليا وعوالم مفارقة وقد جاء في قوله: "على الأخلاقين الآن أن يتقبلوا نعتنا إيّاهم بالالأخلاقين نظراً لكونهم يشرحون الأخلاق...، وكأنّ الأخلاقيين القدماء يعطون أكثر مما يشرحون وهذا ماجعل أخلاقيّ الوقت الحاضر يقعون في هذا اللبس وهذه النّتيجة غير سارة"².

¹-Friedrich Nietzsche, *la généalogie de la moral*, 7edit, Henri Albert· Gallimard, paris, 1994 p:16.

²- فريديريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001م، ص 124.

لأجل هذا أعلن نيتشه حرباً على القيم والمبادئ المطلقة بهدف تبديد الأوهام والأكاذيب التي أقيمت عليها منذ زمن طويل، كونها تركز على دعائم ميتافيزيقية لذا وجب هدم الميتافيزيقا من جذورها إلى نهايتها، فالنقد الجنيالوجي موجه ضد كل التيارات القديمة والحديثة والتي تعتمد على أي مبدأ ميتافيزيقي، إذ هي عرضة للتحطيم والتهديم النقدي الجنيالوجي ومنها القيم الأخلاقية لدى سقراط وأفلاطون والقيم المسيحية والمشروع الأخلاقي الكانطي.

تسعى الجنيالوجيا حسب نيتشه إلى رفض الأخلاق بمعناها القديم كونها عرضة للمرض والإنحطاط الذي لازم المجتمعات الغربية الحديثة، فهي أداة لهيمنة القوى الإرتكاسية (العوام) ورفض هيمنتها على القوى الفاعلة، لذلك سعى نيتشه إلى قلب القيم الأخلاقية وإزاحة الستار عن الأقنعة الميتافيزيقية والتي لازمت القيم الأخلاقية القديمة وتحرير الإنسان من قبضة العدمية التي كانت قائمة على أساس فلسفي أو لاهوتي ديني، إذ وضع الأخلاق السقراطية والأفلاطونية والمسيحية وأخلاق الواجب عند كانط في كفة واحدة فهي كلها تعبر عن المرض والإنحطاط ومناهضة لغرائز البشر.

إضافة إلى ذلك فإن قيمة النقد الذي وجهه نيتشه للأخلاق التقليدية السائدة تكمن في تحريرها من النّصـور المثالي المطلق حيث يبين من خلال منهج الجنيالوجيا تباين القيم الأخلاقية وإختلافها من مجتمع إلى آخر، إذ لا توجد قاعدة عامة تحتكم إليها من أجل تشريع قيم أخلاقية مطلقة، بل هناك أنظمة مختلفة ذلك أن قيمتا الخير والشر تختلفان من عصر إلى آخر ومن مجتمع لآخر لهذا وجب تحطيم كل مبدأ أخلاقي مطلق، وهدم كل القواعد العامة التي قد تتحول إلى صنم (أصنام) يتخذها الناس للعبادة وأساس لتشريع تقويماتهم وسلوكياتهم الأخلاقية.

تتجلى قيمة النقد النيتشوي للأخلاق حسب المنهج الجنيالوجي في ردّها إلى إرادة القوّة ألا وهي ردّ الاعتبار للإنسان بعد أن جرده من صورة القيم الأخلاقية التقليدية، والتي أعطت له صورة الإنسان العاجز الذي يركن إلى الراحة والكسل بفعل تفسيرات فلسفية ميتافيزيقية أو لاهوتية دينية وجرّد القيم الأخلاقية من القوى المفارقة للإنسان، إذ أصبح هو واضع القيم وخالقها بإرادة القوّة والتي تمكنه من تطوير حياته وتقويمها وإثرائها وعليه يمكن القول إنّ الأخلاق مع نيتشه أصبحت تعبر عن طموح الإنسان ورغبته المتجددة في التحرر من كل القيود سواء أكانت ميتافيزيقية أم دينية، وهدم كل محاولة لبناء أسس أخلاقية مثالية ومطلقة ليفتح بذلك نيتشه المجال للنقد الأخلاقي للإنسان ليكون هو الخالق لقيمه وواضعها هو بنفسه.

ب. من نقد الأخلاق التقليدية إلى إرادة القوة والإنسان الأعلى:

إستعمل نيتشه منهجه الجنيالوجي في دراسته للقيم الأخلاقية القديمة والسائدة وجد أنها في مجملها أداة لإنهيار وخراب المجتمعات الغربية الحديثة، وعليه فقد سعى إلى تحطيمها وتقويضها من أساسها ليتمكن الإنسان الأعلى من تعمير الكون ككلّ وذلك من خلال خلق قيم أخلاقية جديدة يشرعها بإرادته بعيدا عن كلّ القيم الأخلاقية التي تحمل أسس ميثافيزيقية، سواء أكانت عقلية فلسفية أم دينية مفارقة للواقع الإنساني، فقد أراد بذلك أن يبدع وينشأ قيماً أخلاقية ضمن مستوى نفسي وإجتماعي محايت لواقع الإنسان ذاته لذلك نجد أن نيتشه قد حمل على عاتقه إستئصال هذه القيم التقليدية السائدة من أساسها لما يكتنفها من غموض وإبهام ومفارقة وتعال عن الحياة الإنسانية، وفي هذا نجده يقول لقد حملت على عاتقي القيام بمهمة لا يمكن أن تكون بأيّ حال من الأحوال مهمة الجميع، سأهبط إلى الأعماق وسأقوم بإخترق العمق وبتفحص نسق ثقة راسخة وإيمان عميق منذ ألفي سنة والفلاسفة الذين هم نحن تعودنا على البناء ومعاودة البناء فوق أرض إعتقدنا أنها صلبة، بالرغم من أننا نشاهد اليوم إنهيارها تباعا ولهذا سأبدأ بنسف ثقتنا في الأخلاق.

يرى نيتشه من خلال دراسته للمجال الأخلاقي عن طريق منهجه الجنيالوجي أن هناك أنواع عديدة من القيم الأخلاقية، والتي كانت على الدوام ضد الطبيعة الإنسانية لدرجة أن كلّ واحدة من هذه الأخلاقيات كانت قادرة على تقويض الإنسانية على إعتبار أن الفعل الأخلاقي يتميز بالغيرية وإنكار الذات، وتغلب عليه ذهنية التضحية والشفقة والرّحمة ولذا سعى إلى فضح الأوهام التي أوقعت نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى من الناس أو ما يعرف بالطبقة المنحطة، ليصل في النهاية إلى أنّ كلّ الأنماط الأخلاقية التي وجدت على وجه الأرض ترتد إلى نمطين أصليين من الأخلاق: أخلاق السادة وأخلاق العبيد فقال: "إنّ أخلاق العبيد في جوهرها أخلاق منفعة هنا بؤرة تولد ذاك التّضاد الشّهير بين الخير والشّرّ...، فوق أخلاق العبيد يثير الشّرير إذن الخوف أما وفق أخلاق السادة فيثير الحسن الخوف ويريد أن يثيره في حين أن الإنسان السيء يعد حقيراً ويبلغ التّضاد أوجه حينما تنتهي أخلاق العبيد، تبعاً للمنطق الخاص به إلى إصاق مسحة من الإزدراء بمن نسميه خيراً أيضاً، لأن الخير ضمن

نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على كل حال الإنسان اللاخطر، إنّه طيب القلب وغبي قليلاً وكما كانت الغلبة لأخلاق العبيد كلما أظهرت اللغة نزوعاً إلى التقريب بين اللفظين خير وغبي¹.

يعتقد نيتشه إذن أنّ الأخلاق التي توارثها البشر هي التي ضيعت الحضارة الإنسانية كونها تغرس الضعف والإستكانة والعطف في الإنسان بدل القوة، ففكرة الزهد مثلاً قضت على كل طاقات الإنسان وهي فكرة إستعملها رجال الدين للقضاء على قوّة الإنسان، وأن كل الوسائل التي كانت توصف بأنها أخلاقية إنسانية قد كانت لا أخلاقية للغاية وأن هذا الإعتقاد الأخلاقي التقليدي السائد لا علاقة له بالأخلاق البتة.

أعلن نيتشه أن عصرنا هذا هو عصر موت الإله المسيحي وهذا بمثابة إعلان عن عدم الإيمان به ففي إعتقاده أن أشعة فجر جديدة قد لامست العقول الحرّة بسماع خبر موت الإله القديم، ويعني بذلك موت الفكرة المتجاوزة والمفارقة للمادة ونهاية فكرة المركز المتجاوز للكائن الإنساني، وهي النهاية الحتمية للميتافيزيقا وما يترتب عنها من موت فكرة الحقيقة المثالية، ويعتبر كل شيء بعد موت الإله إعتباراً جديداً فالأرض هي المقياس الأخير والإنسانية المرجع الأول في تفسير حقائق الكون ولا بدّ من إتساع الطريق أمام قوّة الإنسان الخالقة وأن تزاح كل العقبات من طريقه، كما تجدر الإشارة إلى أن كارل ياسبرز يعتبر أن موت الإله عند نيتشه لا يعني ولا يقصد به عدم وجود إله أو عدم الإيمان به بل أن موت الإله مرتبط بالعدمية والتي كانت نتيجة إيمان الإنسان بالعقل ومقولاته، ونعني هنا أن نيتشه ينتهي إلى قتل الإله ميتافيزيقيا لا لشيء إلا أنه غير جدير بالوجود، فالحقيقة التي تبقى ماثلة للعيان هي الحياة على الأرض التي تبقى إحياء قوّة الحياة فينا وتستحق كلاً هو ضعيف عوض أن يستسلم الإنسان للوصف الدنيي والأمني (الأمنيات) التي يفتحها باب الموت.

تبتعد كلمة موت الإله عن أيّ مدلول أو معنى ديني ولا تعني سوى موت كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلق للإنسان، ولا يعبر هذا الموت إلا عن التحوّل إلى الإنسان والأرض كما نعني بموت الإله المحافظة على الطابع البطولي للوجود الإنساني حيث تنقلب المثالية والميتافيزيقا وتفتح إمكانات الإنسان للحريّة ويعني بموت الإله العدمية، أو ذلك السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوروبا وما يتبعه من

¹ - فريديريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تبشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1، 2003م، ص250.

إعادة تقويم القيم فموت الإله إذن هو تحرر الإنسانيّة وإمكانيّة خلق قيمها من جديد لأجل بلوغ مرحلة الإنسان الأسمى ولتحقيق التحرر لابدّ من إقصاء الإله ووضع سُنن جديدة تتغنى بالحياة، لذلك كانت صرخة نيتشه بفكرة موت الإله دعوة صريحة للتحرر من قبضة تلك القيم المطلقة، والتي أمنت بها الإنسانيّة وغربتها ودفعتها التي الإنتحار ونشأ عنها إنحطاط ودمار وخراب الإنسان، لذلك سعى نيتشه إلى تحطيم كلّ الأصنام والمقدسات بمطرقته الهدامة في وجه الفلسفات التّقليديّة والإملاءات الدّينيّة وسحق كلّ تلك الأشكال، وفتح درب جديد أمام مشروع الوجود الخلاق وإجتثاث هذه القيم من جذورها مادامت لا تخدم مطالب الإنسان.

تمثل فكرة إرادة القوّة عند نيتشه مبدأ أساسياً ورئسيّاً لتأسيس أخلاق جديدة بل وصل لحدّ تأليف كتاب بعنوان "إرادة القوّة"، والذي حاول أن يبرر فيه تجليات القوّة في النّفس والطبيعة والمعرفة والمجتمع... الخ، وقد عبر عن ذلك بقوله: "تساءلت عن علّة الأمور وعن القوّة التي ترغم الحيّ عن الإنقياد والتّحكّم فتجعله خاضعاً حتّى إذا حكم ولعلي توصلت إلى سير قلب الحياة إلى الصّميم فأصغوا إلى قولي أيّها الحكماء، لقد تيقنت وجود إرادة القوّة في كلّ حيّ"¹

من هذا فإنّ إرادة القوّة حسبهُ تعني جوهر الوجود أو هي ذلك الجوهر الأعمق للوجود الإنسانيّ والحياة حسبهُ لا تتحقّق إلّا بإرادة السّطو على الآخرين والسّطو على ذاتها كذلك، ويعتبر أن الحياة كفاح دائم وأنها قد أودعته سرّها وحتمت عليه أن يتفوق على ذاته كي يجد ما هو أسمى فيه إذ يرى أن إرادة القوّة كامنة حتّى في مجال التّضحية والخدمة المتبادلة بين نظرات العاشقين، إذ نجد أن الأضعف يتوجه بكلّ السّبل من أجل التّربّع على قلب الأقوى والإستيلاء على قوته، وبذلك فإنّ إرادة القوّة هي الجوهر الذي يسكن العالم في كلّ مظاهره كالطبيعة والمعرفة والمجتمع، فالرغبة في المعرفة تعتمد على قوة إرادة القوّة التي تجعل الموجود في متناول التّفكير كما أن بناء المعرفة لا يعني أن العالم الخارجي هو من ينسخ صورته في الإنسان، بل الإنسان الذي بواسطة إرادة قوته يفرض شكلاً للعالم يتوافق مع منظوره الخاصّ ومن أهمّ المفاهيم المعبرة عن القوّة في المجتمع نجد الإستغلال والصراع والسيطرة والطغيان...

على الرغم من سمعة هذه المصطلحات السيئة إلّا أنها حاضرة حسب نيتشه في المجتمع وفي الإنسان الذي بواسطة إرادة قوته يفرض شكلاً للعالم والحياة، فمن منظور نيتشه هي عبارة عن كفاح

¹- فريديريك نيتشه، هكذا تكلمت زرادشت، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2016م، ص 144.

وصراع وحرب تقتضي إرادة القوة والنمو والسيطرة ومجابهة قوة أخرى تستمد منها هذه القوة ماهيتها وتنوعها واختلافها وفي هذا السياق يقول نيتشه: "إن الحياة في حد ذاتها هي بالدرجة الأولى تملك وعدوان وإذلال لكل ما هو غريب وضعيف وهي إضطهاد وصلابة وقسوة لما يريد المرء أن يفرضه كأشكال خاصة به، إنها تجسيد وإنما هي على الأقل إستغلال"¹. إلى جانب هذا فإن إرادة القوة هي محرك للصراع والذي يمكننا من التوغل في أعماق النفس الإنسانية، فالغاية من الحياة هي تجسيد لإرادة القوة والتي تحدد الصراعات على خلاف ما ذهب إليه داروين والذي يعتقد أن البقاء للأقوياء، هذه الفكرة حسب نيتشه خاطئة كونها تحفز الضعاف والرعاع للتحالف فيما بينهم وتشكيل قوة تمثل نجاح الأكثرية من العوام على الأسياد، وقد تجسد هذا الإعتقاد بعد الثورة الفرنسية في الفترة الحديثة والتي كرست لقيم العدالة والمساواة والطبقة العامة من الشعب (الضعاف) إندثرت من خلالها قيم السادة (الأقوياء) وتخلى الناس عن أخلاق العظمة والبطولة والقوة، لذلك رفض نيتشه هذه القيم التي تتغنى باللطف والشفقة والعدالة واصفاً الأوروبي العامي بالمبتذل والحقير ليؤكد أن الأقوياء على إختلاف أنواعهم من عظماء ونبلاء وأرستقراطيين وعنيفين وقساة والمحاربين المستبدين هم خالقي ومبدعي القيم، أما عن قيم طبقة العبيد أو القطيع كما يسميها نيتشه فهي ناتجة عن ضعف وتقهقر الغرائز وتمثل الإنحطاط والجشع وفقدان القوة (وهم طبقة الشعب أو العبيد أو الرعاع أو القطيع).

يرى نيتشه أن قيم العبيد الأخلاقية تتبع من الشعور بالعجز والحقد العنيف والذين على الأقوياء والنبلاء الأرستقراطيين فأخلاق القطيع هي أخلاق متكررة لغرائز الحياة، لذلك ينبغي على الإنسانية أن لا تتجه بجهودها إلى رفض طبقة العوام أو الأكثرية من الشعب بل وجب عليها النهوض بأقوى وأفضل الأفراد من أجل تجسيد "الإنسان الأعلى" والذي يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق أخلاق القوة كدواء يشفي الغرب من المرض، والإنحطاط الذي ينخر جسده ولا يمكن تحقيق الإنسان الأعلى أو الأسمى إلا في حالة إكتمال عملية تغيير القيم حيث تزول قيم الضعف والهوان، يقف الإنسان الأعلى أمام كل عقيدة هرمة موقف الضاحك والمزدي. يؤكد نيتشه على لسان زرادشت: "أمرت بأن يهدموا كل قديم وأن يقفوا أمام كل عقيدة هرمة ضاحكين مستهزئين بمعلمهم وقديسهم وشعائهم ومخلصي عالمهم، أمرتهم أن يهزؤوا من صرامة حكمائهم وحذرتهم من المفزعات السوداء المنصوبة على شجرة الحياة"².

¹ - Friedrich neitzche, **par delà le bien et le mal**, tard hemri Albert paris : le brairie générale, France paris, 2000, p 322.

² - فريديريك نيتشه، هكذا تكلمت زرادشت، مرجع سابق، ص 35.

إذن الإنسان الأعلى حسب نيتشه إنسان لا يهاب الموت ولا المخاطر فهو كائن غير أخلاقي ثائر على كل الأخلاق الميثافيزيقية الكلاسيكية القديمة المفارقة والمتعالية على واقعه الإنساني والطبيعي متجاوزاً أخلاق الرّاع والقطيع وعامة الشعب، وخالق لقيم جديدة تتجلى فيها عظمة القوة والصّراع وإذا خيّر الإنسان بين المحبّة والضعف والقوة والهيبة فعليه أن يختار الثانية بل إذا وجد الإنسان شخصاً على وشك الهلاك وإن لم يستطع إنقاذه فليجهز عليه فإن لم يعلمه كيف يعيش فليعلمه كيف يموت، لذا نجد نيتشه قد دعا إلى إعادة هيكلة المنظومة السوسولوجية للمجتمعات الحديثة وذلك بتصويب المناهج التربوية وإضفاء دلالات جديدة على بعض المفاهيم في العلاقات الإجتماعية كالصداقة والحُب والزّواج ومفاهيم أخرى مرتبطة بالجانب الأخلاقي، لذا يمكن القول إنّ الأخلاق حسب نيتشه تعبر عن طموح الإنسان في الحياة ورغبته في التحرر من كل قيد إذ يمكن اعتبارها لا أخلاقية لأنها تصل إلى هدم كل القيم القائمة على أسس ميثافيزيقية مثالية ليفتح المجال للإنسان كي يكون هو خالق لأفعاله وواضعها.

يؤكد لوك فيري على أن فلسفة نيتشه من أهم الفلسفات التي أحدثت قطيعة مع الإنسية الجديدة والتي سمحت بجعل الإنسانية أكثر إحتراماً لنفسها وذلك من خلال القضاء على نمط الإيمان التقليدي وإبراز نمط إيماني جديد، يكمن في التدين بدون إله أو تحطيم وتهديم المعبودات التي ساهمت في إنحطاط الفكر الغربي الحديث، وهو ما عبر عنه لوك فيري على لسان نيتشه في كتابه تعلم الحياة بقوله: "إنّ قلب المعبودات هكذا أسمي كل المثل - هو مهنتي الحقيقية- إنّ إختراع كذبة العالم المثالي هو سبب فقدان الواقع لقيمه لمعناه ولحقيقته...، لقد شكلت كذبة المثل حتّى وقتنا الحاضر اللعنة على الواقع وصارت الإنسانية نفسها كذابة وخاطئة حتّى غرائزها الأكثر عمقاً أيّ حتّى عبادة القيم المضادة التي كان بمقدورها أن تضمن لها نمواً ومستقبلاً أفضل...¹. ففي مرحلة ما بعد الحداثة بدت الديمقراطية حسب نيتشه مجرد وهم ديني جديد على خلاف ما كان يبتغيه كانط وسائر الجمهوريين، لكونها أسوء الأوهام وإنّ كانت تبدي في الظاهر قطيعة علمانية مع العالم الدينيّ فهي مجرد شكل ضعيف ومنحط للإنسانية يقودها إلى النّفاهة وينتقص من قيمتها، فنيتشه نقيض إذن للديموقراطية ولا نستغرب حسب فيري إذا كان نيتشه من أكبر ملهمي النّازية.

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، المصدر السابق، ص 229.

فقد كانت قناعته أن كلّ المثل سواء أكانت دينية بشكل واضح أم لا يمينية أو يسارية محافظة أو تقدمية روحانية أو مادية كلّها تتبع من تركيبة دينية لأنها تصبو إلى خلق واقع، (ما ورائي أفضل من هذه الدنيا) وتخيل قيم أسمى من الحياة ومفارقة للحياة، فهي مجموعة من القيم الفوقية حسب التعبير الفلسفي والتي تهدف إلى نكران الواقع الإنساني وإدانة الحياة في نهاية الأمر حسب ما يسميه نيتشه بالعدمية، أي أنها تجعل الإنسان خارج هذا الواقع فالفكرة المركزية لكل فكر نيتشه: "أنه لا وجود لعالم آخر خارج واقع هذه الحياة لا فوقه ولا تحته لا في السماء ولا في جهنم، وأنّ كلّ المثل المشهورة التي تطمح إليها السياسة والأخلاق والدين ليست سوى (معبودات) وبهرجات ماورائية وأوهامها لا ترمي إلا للهروب من الحياة قبل أن تنقلب ضدها"¹.

لم تتخلص الفلسفات الحديثة من الأفكار الطوباوية الدينية فهي الأخرى لم تنجو من المطرقة النييتشوية ومجمل القول: إنّ لوك فيري يعتقد أنّ نيتشه لم ينشأ أو يكون مشروع أخلاقي جديد كما يدعيه بعض النييتشويين، بل أنه عدو للأخلاق وهو الذي سمى نفسه بالالأخلاقي إذ كانت له الجرأة في السخرية علناً من أي نوع من الروحانية وأعلن أنه لم يؤمن بوجود إله، وقد عبر لوك فيري على أن نيتشه لم يتوقف عن مهاجمة أخلاق المحبة والعطف والغيرية بكلّ أشكالها سواء أكانت مسيحية أم غير ذلك بل أنه كان شديد الحماس لبغض الأعمال الخيرية بل أكثر من ذلك فهو شديد الفرح لوقوع بعض المصائب والتي تصيب بعض البشر كتدمير بعض البيوت نتيجة هزة أرضية في مدينة نيس مثلاً، وهنا يبدي أسفه لأن حجم الكارثة كان أقل مما كان يتوقع وتكتمل فرحته أكثر عندما علّم بتفجير بركاني اجتاح جزيرة جاوا والتي هلك على إثره مئتا ألف كائن دفعة واحدة حيث تمنى لو دمرت مدينة نيس عن آخرها، وأن يهلك أهلها عن بكرة أبيهم، ومع هذا يتساءل لوك فيري هل يتسنى لنا البحث عن قيم أخلاقية في المشروع الفلسفي النييتشوي؟ وهل نكلف أنفسنا بالتساؤل حول قيم إنسانية أخلاقية للضعفاء والبائسين في المجتمع؟ وهل لهم حظ في الوجود والحياة الفاضلة حسب نيتشه؟

إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات تقودنا إلى الإعتقاد الجازم بأن نيتشه حسب ما ذكره لوك فيري يعتمد إلى إلغاء كلّ القواعد والنظم، بل يجب منع المنع حتى أن الأخلاق البرجوازية ماهي إلا إختراع وُجد من قبل رجال الدين من أجل تحرير النوازع النفسية المؤثرة في الفنّ والجسم والإحساس، وهنا يعتبر بعض قُراء نيتشه أنه متمرّد وفوضويّ ورسول للتحرر الجنسيّ وتحرير الجسد بالإضافة إلى ذلك بغضه الشديد

¹ - لوك فيري، تعلم الحياة، المصدر السابق، ص 232.

لكل شكل من أشكال العقيدة الثورية سواء أكانت إشتراكية أم شيوعية أم فوضوية، ليعرج بعد ذلك إلى الصراع النفسي بين العقل والعاطفة لدى كل شخص ويقرّ بضرورة الانتصار للعقل لأن الإنساق وراء العواطف ينجم عنه خطر الإنزلاق إلى هاوية حماقة الخالصة، أمّا فيما يتعلق بمعارضة نيتشه للمسيحية فإنه يعتبر نفسه المسيح الدجال والمهاجم الأشرس للمسيحية وأن استمرار المثال المسيحي هو جزء من أكثر الأمور المطلوبة بشدة للمجابهة.

يصل في الأخير لوك فيري إلى أنّ هذه العظمة التي إتّصف بها نيتشه في مواجهة الأخلاق التقليدية سواء أكانت دينية أم فلسفية هي التي تلخص الأخلاق التنتشوية برمتها، فهي أخلاق ترشد إلى البحث عن حياة جيدة تجعلنا نكتسب أكثر قوة أو ما يسميه بإرادة القوة، والتي لا يفهم منها إرادة السيطرة أو إرادة الحصول على المال والسلطة بل هي رغبة قوية وعميقة وقصوى للحياة وهي التي تجنبنا أيّ تمزق داخلي في النفس الإنسانية كالشعور بالذنب عندما يغضب الإنسان من نفسه، مثلاً فهي تشلّ النفس لدرجة حرمانها من كلّ أنواع الفرح، ففي بعض الألعاب الرياضية مثلاً نجد اللاعب يحجم مثلاً عن ضرباته بدل أن يوجهها وهنا نرى أنها تجسد ندماً مخفياً أو خوفاً لا واعي يحمله في جسده.

وقف نيتشه في محطة أخرى على فكرة العود الأبديّ والذي نعني به المقياس الأعلى لمصالحتنا مع الحاضر ولتوافقنا الكامل مع الحياة التي نعيشها والرّجاء في عودها الأبديّ، والذي هو بمثابة أمنية نسعى إلى تحقيقها وإعطائها بعداً مضاعفاً من الأبدية، ويؤكد نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت أن فكرة العود الأبديّ ممكن أن تحل محل الميتافيزيقا والدين كونه يتعلق بمذهبه في الخلاص ومتحرر من الأوهام والذي يأتي بعد تفكيك العدمية، التي أطيح بها تحت ضربات المطرقة وأوثان الميتافيزيقا والدين وأوثان الأنوار وحقوق الإنسان والتّقدم...، فالعود الأبديّ هو مذهب يسمح بانتقاء لحظات العظمة في وجودنا والذي يستحق أن يتجدد كعدد لا متناهي من المرات وأن يختار في مرتبة الأبدية.

فالعود الأبديّ إذن من أقوى لحظات وجودنا فهو يضاهي إلى حدّ ما الأمر القطعيّ الأخلاقيّ الذي نادى به كانط والمتمثل في إحدى قواعده القائلة: "إعمل بحيث يمكن لقاعدة فعلك (الهدف والغاية التي تعترزم تحقيقها)¹ أن تتخذ قانوناً كلياً". ويفهم منها أن الغاية المبتغاة أو المرجوة من هذا الفعل الأخلاقيّ لا تنشأ مصلحة الفرد الخاصة بل المصلحة العامّة أيّ تلك الأهداف التي تخدم الخير المشترك

¹ - لوك فيري وكلود كلبايي، أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 299.

والصالح العام وليس المصلحة الشخصية الأنانية، وهنا نجد أن نيتشه يأخذ بهذه الفكرة الأخلاقية الكانطية ليجعل منها صيغة أمره الخاص أمر العود الأبدي، وعليه فكرة العود الأبدي هي حكمة بلا جزاء ولا إلزام ولا جحيم ولا جنة فهي ليست في السماء بل في الأرض ومن خلال هذا سيتخلص الإنسان من الخوف من الموت.

ج. الانتقادات التي وجهها لوك فيري لفلسفة نيتشه الأخلاقية:

يؤكد لوك فيري في كتابه تعلم الحياة على أن الأفكار التي عرضها سابقاً حول فكرة نيتشه وفلسفته لم تكن تمثل سوى ذلك الجانب المشرق من أفكاره الفلسفية، والتي لم تطلها عين النقد أو التقييم حيث يؤكد في هذا على ضرورة فهم السياقات والأفكار الفلسفية والفكرية قبل سوق أي من الاعتراضات ذلك أن الانتقاد يتطلب الكثير من الوقت والجهد وبالتالي، فإن فيري يعتبر نيتشه فيلسوفاً عظيماً وعبقرياً ويعبر عن حبه الشديد له وإن كان في الواقع يتحفظ على الكثير من الآراء والتي تدخل في باب الاعتراضات حول فكر نيتشه وفلسفته، ولعل هذا هو السر الذي يعترف به لوك فيري نفسه في أنه لم يصبح نيتشويّاً على الرغم من إهتمامه الكبير بنيتشه ومؤلفاته التي يوليها إهتماماً بالغاً الأمر الذي يعني وجود الكثير من الاعتراضات حول الفلسفة النيتشوية، والتي نجد منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

يتمثل أول اعتراض وجهه لوك فيري لنيتشه في إبطاله لعقيدة Amor fati والتي نعني بها حُب القدر وهي عبارة لاتينية تستخدم للتعبير عن نظرة لاحية، ترى أن كل ما يحدث في حياة الشخص من ضمنها الفجع والمعاناة كأشياء إيجابية أو على الأقل كأشياء مطلوبة ونجد أغلب هذه الإعتقادات يونانية أو في الحضارات الشرقية القديمة وحتى في المذاهب المعاصرة، فهي عقيدة قائمة على المبدأ القائل ندم أقل أمل أقل، حب أكثر للواقع كما هو أو بالكامل إذا أمكن¹. مما يفرض على الإنسان حبّ الواقع كما هو وهذا الواقع كما هو معلوم يحتمل وجود نوعان من الناس هم الجلادون والمعذبون وهم دون شك جزء من هذا الواقع وعليه فإننا حسب هذه العقيدة Amor fati والتي توصينا بحبّ الواقع كما هو نجد أنفسنا مجبرين على حبّ الجلادين أيضاً، حتى لو كانوا نازيين وهنا يتساءل فيري كيف يمكننا إذا تجنب إتهامنا

¹ - لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 297.

بالتواضع والتعاون مع الشرّ في ظلّ هذه العقيدة؟ فإذا كنا ملزمين على قبول الواقع كما هو يعبر فيري عن هذا الأمر في معنى قوله: إنّه لم يلتقي أبداً بحكيم رواقّي واحد يحب العالم في كلّ المناسبات والظروف حتّى لو كان قوياً شديداً أو يمتنع دائماً عن النّدم والرّجاء. هل هذا يعتبر ضعف ووهن وجنون أو نقص في الحكمة أم أن هذا أيضاً راجع إلى عقيدة فذرة؟

بصراحة لا يمكن معرفة إلى أين تأخذنا هذه المغالطات وهل يمكن أن نكون كجميع الناس وألّا نحب العالم حين لا يكون محبوباً وأن نحبه عندما يكون محبوباً؟¹، إنّ واجب عقيدة الخلاص هنا والقبول بالقدر يقدم لنا النّذر القليل من العون ذلك أنه غير قابل للتطبيق تماماً لأن لا أحد يحب الواقع حين يكون قاتلاً إلّا إذا كان في صورة الجنون وهنا تولد لدى النّيثويين المحدثين تمجيد عظمتهم المطمئنة، وذلك بنيل السّعادة على حساب الضّعفاء والمساكين الذين حكم عليهم العيش في الخوف والشّقاء علماً أنّ الشّقاء الذي صاحب نيتشه في كلّ فترات حياته كان من أصدقائه أو من النّساء لذا كان الشّقاء هو السّمة البارزة في حياته.

إضافة إلى ذلك فإنّ مؤلفات نيتشه الثّائرة والسّاخرة من مفاهيم الدّيموقراطية وحقوق الإنسان والجمهوريّة والإشتركيّة وكلّ تلك المعبودات كما يسميها نيتشه، قد وجدت ظلّاتها عند السّلطة الإستبداديّة الدّكتاتوريّة فقد وجدت الفاشيّة والنّازيّة ملاذاً لها ومصوغاً فلسفياً للهيمنة وتكريس مبدأ القوّة عوض العدالة والحقوق وغيرها...، بل أن كتب نيتشه قد احتفظ بها هتلر وأهداها لموسوليني بطبعة أنيقة ومجلدة كما أن ميل نيتشه لكراهية الإنسيّة والدّيموقراطيّة قد استخدمت كنموذج للسياريّة الثّقافيّة المتطرفة في ستينات القرن الماضي، إضافة إلى فلسفة إرادة القوّة التي قد تتسبب بطموحات الإنسان المعاصر نتيجة الوقوع تحت رحمة القوانين العمياء للسوق والمنافسة المعولمة.

المطلب الرابع: التقنيّة عند مارتين هيدغر وإنعكاساتها على فلسفة لوك فيري الأخلاقية:

تعتبر الفترة المعاصرة من أهم المراحل الفكرية التي أحدثت إنقلاباً فكرياً هاماً نجم عنه ميلاد فلسفة جديدة تختلف اختلافاً جذرياً عمّا سبقها من العصور، ولعلّ أبرز هذه الإنقلابات الفكرية تكمن في تحطيم قيود الفكر الكنسيّ والإنصياح لسلطان العقل والإهداء بنور العلم، كما تميزت بسيطرة الجانب الماديّ على الجانب الرّوحيّ وإنهيار الكثير من القيم الأخلاقيّة وإهمال الإنسان وفقدانه لهويته الحقيقيّة مما نجم عنه أزمة تشاؤم عالميّ لدى الإنسان المعاصر، الأمر الذي فرّض إعادة الإهتمام بالوجود

¹ - لوك فيري وكلود كلبايي، أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 303.

الإنسانيّ وبروز العديد من المفاهيم كالوجود والحرية والكرامة والقيم وسائر المعاني التي تسعى جاهدة إلى إعطاء الإنسان مكانته القيميّة والوجوديّة في المرحلة المعاصرة، يعتبر "مارتن هيدغر" من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين أحدثوا إنقلاباً في المفاهيم وخاصّة في مسألة الوجود الإنسانيّ بطريقة جديدة وعليه نتساءل: ما مدى تأثير الفكر الفلسفيّ لمارتن هيدغر على الفكر الغربيّ المعاصر بل وعلى الإنسانيّة جمعاء؟ وماهي أهم الأفكار التي كان لها الأثر البالغ في فلسفة لوك فيري؟

كان لمارتن هيدغر الأثر الكبير في فلسفة أغلب الفلاسفة المعاصرين وهذا راجع إلى مكانة هيدغر في النسق الفلسفيّ الغربيّ وخاصّة فيما يتعلق بنظرية الزّواين حول الوجود الإنسانيّ والتي جسّدها في أشهر كتبه والمعنون بـ "الكيونة والزّمان"، ولد لمارتن هيدغر Martin Heidegger في 26 سبتمبر 1889م في بلدية مسكيرش جنوب ألمانيا كان والده رجل دين وأمه تنتمي إلى عائلة المزارعين حيث تعلم اليونانيّة في معهد كلاسيكيّ سنة 1903م تحت إشراف سبستيان¹. تميز هيدغر بغزارة إنتاجه الفكريّ إذا كان له ما يقارب أربعة وسبعين مجلداً، فكان له إهتماماً بالغا بالأصالة الفلسفيّة إذ نجده يعود دوماً إلى أصل الفلسفة فيتخذ من تاريخها سنداً ومرجعاً له خاصّة الفلاسفة اليونانيين أمثال: سقراط كما، قرأ للعديد من الفلاسفة مثل: هيغل ونييتشه وهوسرل وغيرهم... كان لكتابه "الكيونة والزّمان" الأثر البالغ في إزدهار الفينومينولوجيا في الأوساط الفلسفيّة في أوروبا إذ تُرجمت مؤلفاته إلى العديد من اللغات من أهمها "مشكلة الواقع في الفلسفة الحديثة 1912م، ومذهب الحكم في النفسانيّة 1914م وكتاب كانط والميتافيزيقا 1929م وكتاب مدخل إلى الميتافيزيقا 1953م، حظيت هذه المؤلّفات بصدى واسعاً خاصّة في الأوساط الفكريّة الغربيّة إذ فتحت مجالاً واسعاً للدراسات الأكاديميّة نظراً لشهرتها العاليّة، توفى لمارتن هيدغر في 27 ماي 1976م بمسقط رأسه وكتب على قبره عبارة "السّير بإتجاه النّجمة ولاشيء إلا ذلك".

تعدّ مرجعيّة لمارتن هيدغر الفكريّة من أبرز المرجعيّات التي تركز إلى أصالة الفكر اليونانيّ خاصّة الأرسطوطاليسيّ منها، فقد شكّلت الفلسفة الأرسطيّة دافعاً قوياً عند هيدغر للبحث في الوجود الإنسانيّ حيث يطلق أرسطو على الوجود معانٍ مختلفة كالوجود الضروريّ والوجود بالعرض والوجود بالقوّة والوجود بالفعل...، إلا أن هيدغر لم يكتف بهذا التفسير الأرسطيّ للموجود والذي يجعل كلّ موجوداً موجوداً فالأنطولوجيا حسب أرسطو تبحث في الجوهر والعلّة الكلّيّة التي أطلق عليها إسم العلم الأوّل أو الفلسفة الأولى فقد قسّم الوجود إلى عشرة أجناس سماها بالمقولات أولها: الجوهر ثمّ الأعراض التّسعة (الكم والكيف والأين والتمتى والفعل والإنفعال والوضع والإضافة والملك) ففكرة الوجود تشرف على

¹- لمارتن هيدغر وآخرون، قريبا من هيدغر، ترجمة حسونة مصباحي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2018م، ص 08.

جميع تلك الأجناس العليا أما المقولات فهي تقال على جميعها لأنها من حيث ذاتها موجودات والوجود الأعلى من التصورات لأنه لا يمكن تصويره بغيره إنّه تصور قائم بذاته¹.

يميز أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل فالوجود بالفعل أو المتحقق يكون بذاته وهذا معطى يخص الإله ووجود بغيره وهذا يخص المخلوقات، أما الوجود بالقوة فهو الوجود بالإمكان وهو الوجود الممكن في الذهن فقط والوجود الجوهرى القائم بذاته أو ما يسمى بالتولوجيا أو اللاهوت حسب أرسطو فإنه "المحرك الذي لا يتحرك"، وأن من أهم صفاته أنه أبدي ومعقول كما أنه فعل محض وفعله التعلل القائم بذاته وهو معشوق لأنه علة الخير فهو المحرك الأول وعلّة النظام الذي يعلم القوانين العامّة التي تحكم العالم، نجد أن هيدغر قد أخذ عن أرسطو مبدأ العلة وتجلّى ذلك في قوله: "إنّ الشواهد حول مبدأ العلة التي شكلت من الآن محصلة ووضعت هذا المبدأ في الأفق الذي فتحه أرسطو ورسم خطوطه وقد تمكننا في النهاية من تحويل صيغة المبدأ إلى شكل مختصر "لا شيء دون علة ولا شيء لماذا"². وما يمكن ملاحظته هنا أن الميتافيزيقا قد كانت تُعنى بالبحث في الوجود بما هو موجود حسب أرسطو في حين نجد أن هيدغر يسعى إلى البحث في الموجود و يرمي إلى تجاوز التفكير الميتافيزيقي الأرسطيّ إذ يعتقد أن السؤال عن الوجود أصبح في طيّ النسيان، بل الأجدر هو البحث في الموجود وهذا هو الفرق الأنطولوجي بين أرسطو وهيدغر، فقد وصف هيدغر الوجود الإنسانيّ في حالة إشتغاله بالموجودات داخل العالم هو من أجل تحقيق غاية ما تكون على نطاق أوسع من غائيّة أرسطو، إذ أنه أخذ من غائيّة أرسطو جانبها الشكلي فقط فهي غائيّة تعتمد إلى إدراك الموجود الإنسانيّ، فإن كانت الغاية القصوى حسب أرسطو هي السعادة وتحقيقها فإن غاية هيدغر تتمثل في الموت.

أما عن المحطة الثانية والتي كان لها تأثيراً واسعاً على فكر مارتين هيدغر فهي فينومينولوجيا إدموند هوسرل، فالفينومينولوجيا وإنّ كان يصعب تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً فيمكن القول بشكل عام أنها منهج ينحصر في وصف الظاهرة أو في وصف ماهو مُعطى على نحو مباشر، وعليه فالفينومينولوجيا إذن: "هي الظاهرة وهي لفظ مشتق من اللاتينية phenomenon وذلك في مقابل Nomen أيّ الباطن، والظاهرة تعني الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس التي تدور حولها المعرفة عامّة وأما في المعجم العربيّ فهي مشتقة من ظهر يظهر ظهوراً وتعني ماظهر من الشيء، وأن ظاهر الشيء يقابله باطنه"³.

¹- محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث، القاهرة، (دط)، 2002م، ص 103.

²- مارتين هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة جاهل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1996م، ص47.

³- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة في التحديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون للثقافة العامة، بغداد دط، 1991م، ص 52.

الفكرة العامّة التي تقوم عليها الفينومينولوجيا هي الرجوع إلى الأشياء نفسها أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون تأثر بالأحكام المسبقة، وهنا نجد هوسرل يُعبّر عنها بقوله: "الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد وهو مجال الواقع المعيش أو الخبرة من حيث هي كذلك، والماهيات التي تمثل في هذا المجال"¹، أما عن أن المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي فهو يقوم على فكرة جوهرية مفادها أن الأشياء لا توجد كأشياء في ذاتها بكيفية خارجية وقبلية وفي إستقلالية مطلقة بالنسبة إلينا، بل أنها تظهر كأشياء يفترضها أو يقصدها الوعي فكلمة فينومينولوجيا تسير إلى منهج جديد في الوصف الفلسفي وقد مرّ بثلاثة مراحل هي:

تتمثل المرحلة الأولى في الرّد السيكولوجي: وهو ذلك الإتجاه الذي كان سائداً طيلة القرن التاسع عشر والذي كان يهدف إلى ردّ التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية، وهنا أدرك هوسرل أن الرّد السيكولوجي هو الذي يجعل كلّ من المنطق والرياضيات إحتمالية.

أما الثانية فهي المرحلة الوصفية للظواهر: وهي مرحلة تعبر عن وصف الظواهر كما تبدو لنا في الإدراك المباشر وصفاً بحثاً لا نجد فيه تدخل للأحكام المسبقة أو تلك الفروض الفيزيائية أو السيكولوجية، ويبرز في هذا الوصف بحثه في الخصائص الأساسية للظواهر وموضوع هذه الدراسة هي الماهيات وما الوعي إلا مجرد جزءاً من هذا الوجود الذي هو حقيقة نفسية تستلزم ضربات من التحليل القسدي.

تليها المرحلة الترنسندننتالية: وهي التي تهدف إلى البحث الفلسفي في الذات أو الشعور بغض النظر عن تلك الجوانب التجريبية من الذات والتي تستبعد العالم الطبيعي.

أما عن خطوات المنهج الفينومينولوجي فإن هوسرل يعتقد أن نقطة البحث الفلسفي الصحيح تتمثل في البحث في الشعور وهو نفسه ماذهب إليه ديكرت سابقاً، غير أنه تجاوزه حيث يعتبر أن الشعور هو شعور بشيء ما أو مايعرف بالقصدية وعليه نجد أن المنهج الهوسرلي قائم على ثلاث خطوات:

1- تعليق الحكم (الإبوحية): حيث يتم في هذه الخطوة إستبعاد تلك الأحكام المسبقة ووضعها بين قوسين من أجل إقامة قضايا يقينية وبقبلها كل إنسان.

¹ - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مصر، دت، ص 318.

2- مرحلة البناء: وهنا يتم إستبعاد أيّ عنصر تجريبيّ من قبل الباحث وذلك من أجل تكوين نظرية فلسفيّة، حيث يظهر لنا هنا الشّعور كقصد متبادل ومتكون من جانبيين قالب وموضوع، الأول يمثل الجانب النظريّ والثاني يمثل الموضوع نفسه، هنا ينهي هوسرل التّعارض الموجود بين الذات والموضوع إذ يصبحان وجهان لعملة واحدة، فلم تُعدّ الذات لوحدها مدركة من دون موضوع خارجيّ ولم يعد للموضوع الخارجيّ أيّ أهمية في الإدراك من دون وعيّ ذاتيّ فالمعرفة هاهنا ذا تتم نتيجة التفاعل الشّعوريّ القصدّي والمحايدة بين الذات والموضوع في آن واحد.

3- مرحلة الإيضاح: وهي تعني تحليل موضع البحث تحليلاً وصفيّاً خالئاً وبعيداً عن كلّ تفسير وهنا تتجلى الصّلة الوثيقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا وعلم النّفس حيث تتداخل فيها ثلاث مناطق النّفس والبدن والشّيء¹، وفي هذا نجد أن هيدغر يتفق مع هوسرل حيث لا يستطيع أن يشير إلى الشّيء ذاته في أيّ ظاهرة إذ أنهما يرفضان الثّنائية الكانطيّة التي تفرض وجود عالم من الحقائق يقف وراء عالم من المظاهر كما يتفقان كذلك في وصف الظاهرة كما تظهر نفسها، وعليه أصبحت الفينومينولوجيا على يدّ هوسرل وصفيّة من حيث المبدأ ذلك أنه يعود بها إلى الجذور اليونانيّة، أمّا هيدغر فقد وجد في فينومينولوجيا هوسرل أدوات تصوّريّة ومنهجاً يمكن أن يسلط الصّوء على كينونة الوجود الإنسانيّ وذلك عن طريق الكشف عن أصالة وجوده.

أمّا المنهج الفينومينولوجيّ عند هيدغر فقد إستخدم منهجاً محدداً بنى عليه نسقه الفلسفيّ بحيث أن الفلسفة الذاتيّة عنده بدأت تدخل في الفينومينولوجيا بشكلٍ واضحٍ، وذلك من خلال الجمع والتّقريب بين فلسفتي هيجل وهوسرل، وهنا يقر هيدغر أنّ الفينومينولوجيا لها الفضل الكبير في إثارة الإهتمام بالأنطولوجيا وهنا نتساءل عن ما مدى تأثير الفينومينولوجيا على الأنطولوجيا الهيدغريّة؟

يهدف هيدغر إلى إنشاء فلسفة قائمة على أساس تحليل الوجود العينيّ المفرط فهو متمسكٌ بوصف مواقف الإنسان الوجوديّة العينيّة وهو ذلك الوجود الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها والتي تضرب بجذورها في تحليل الوجود الفرديّ. ويختلف مع هوسرل في نقطة أساسيّة ذلك أن هذا الأخير يضع الوجود بين قوسين من أجل تجديد الظواهر وطريقة ظهورها أمام الوعي المتعالي، أمّا هيدغر فإنّه يوجه بحثه نحو تحديد وتركيب الوجود العام ومن هذا فإنّ لهما مذهباً يسلك كلّ منهما طريقاً مختلفاً عن الآخر تمام الاختلاف، فهيدغر يفترض وجوداً فيما وراء المعطى المباشر ويتعد عن الصّيغة التي يتطلبها منهج هوسرل، وما يشهد لهيدغر أنه لم ينكر تأثير أستاذه هوسرل رغم معارضته له وتجلّى ذلك خاصّة في كتابه: "الكينونة والزّمان": "فهو يتقدم بالشّكر إلى أستاذه الذي ساعده على تطوير

¹- صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتين هيدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000م، ص 65.

موضوعه خلال سنوات الدراسة في فررايبورغ وذلك بفضل إشرافه الشخصي والإطلاع الأكثر بحرية للأعمال غير المعروفة والمتعلقة بالمجالات المختلفة للبحث الفينومينولوجي¹.

ما أدى بهيدغر إلى إختيار المنهج الفينومينولوجي المستمد من فلسفة أستاذه هوسرل كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع المدروس لأنه يراعي خصائص الظاهرة الإنسانية ومُميزاتها.

أ. مشكلة الوجود عند مارتن هيدغر:

يشكل جوهر الإنسان ماهية أساسية لفهم الوجود لذلك إنصبت فلسفة مارتن هيدغر حول الوجود وخصائصه، فمسألة الوجود من أكثر المواضيع مناقشة في تاريخ الفلسفة منذ العصر اليوناني وإن كانت تهتم برؤية أنطولوجية للكون، فإن الفلسفة المعاصرة سعت إلى دراسة وجودية الإنسان ذاته وفي هذا المنحى سعى هيدغر لإعادة إنتشال الإنسان المعاصر من محنة الضياع التي يعيشها، والتي كان لها مجموعة من العوامل المساهمة في تغييب الذاتية الإنسانية والتي أهمها التطور المادي والصناعي والتسابق نحو التسلح العسكري وكثرة الحروب والإنغماس في الحياة الإستهلاكية وإهمال جوهر الوجود الإنساني الأصل، وبروز أزمة التشاؤم العالمي لدى الإنسان المعاصر، لذلك تمحورت تساؤلات هيدغر حول التفكير في الوجود وتحليل تركيباته وكشف العلاقة بين الإنسان والعالم بإعتباره موضوع للبحث والإهتمام.

يعتبر مفهوم الوجود من المفاهيم الشائكة في الفكر الإنساني عبر العصور حيث تعددت التفسيرات واختلفت باختلاف الحقب الفلسفية والرؤى الفكرية من إتجاه فلسفي إلى آخر، ففي اللغة العربية يعبر عن معنى ظاهر للعيان، أما في اللغة الأجنبية فالوجود مشتق من Ess وهو بمعنى Etre وضدها العدم أو اللاوجود أما في التعريف الإصطلاحي فإنه ماينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل حادث وقديم وبه يصح أن يُعلم الشيء أو يُخبر عنه².

نجد من تعريفات الوجود كذلك أنه يعبر عن الحقيقة التي نعيش فيها وهو في هذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة أو الحقيقة النظرية، وفي الفلسفة الوجودية يعني الدّزائن أو كينونة الإنسان الداخلي وحياته ككائن حيّ في حين نجد أن الوجود عند هيدغر: "لايقبل البرهان للتدليل عليه بل للإيضاح والكشف فإستخدم الإحالة أو الإشارة وذلك بالإشارة إليه لأن الوجود إسم مشترك بين كلّ الأشياء والأحياء وهو يشمل السائل الذي يسأل عن معنى الوجود"³. أما عن الفلسفة المعاصرة فإنّ الفلسفة الوجودية جاءت

¹- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ط1، 2012م، ص 49.

²- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص 24.

³ - Martin Heidegger, **introduction à la métaphysique**, traduit de l'allemand, par Gilbert Kahn, édition Gallimard Paris, 1967, p 205

كردّ فعل ضدّ الفلسفات الكلاسيكية والحديثة، وذلك من أجل العودة للإنسان نفسه وإعطاء صيغة جديدة للوجود الإنسانيّ فهي تعبر عن حالة القلق الوجوديّ الوجدانيّ الذي تملك العالم خاصّة بعد نشوب الحربين العالميتين ومارافقها من آثار وخيمة على الإنسان في مختلف مجالات حياته، كما نجد أن من أهم خصائصها ومسلّماتها الحرّية والاختيار والماهية، فالمعرفة تتبع من العالم الداخليّ للإنسان بالإضافة إلى مسلّمات أخرى كالقلق والمخاطرة...

تعود البذور الأولى لنشأة هذه الفلسفة إلى أقدم العصور والتي من أهمّها نجد سقراط وبارميندس وأفلوطين والحلاج والسهرورديّ والقديس أوغسطين وباسكال...، غير أنه في المرحلة المعاصرة فإنّها تعود إلى الأب الرّوحيّ للوجوديّة ألا وهو: "سورين كيركغارد" والوجوديّة بدورها تنقسم إلى نوعان يتمثلان في الوجوديّة المؤمنة: وهي التي تعبر عن قيم المسيحيّة والتي نجد من أهم أنصارها: "كارل ياسبرس وغابرييل مارسيل" ويتميز هذا النوع من الوجوديّة بنوع من الأمن والحرّية ووجود معنى للحياة في حين أننا نجد النوع الثّاني من الوجودية والمتمثلة في الوجودية الملحّدة والتي نجد من أهمّ أعلامها: "مارتن هيدغر وجون بول سارتر" ويدعو هذا النوع من الوجوديّة إلى العدميّة والموت على عكس سابقتها.

هنا نجد مقولة: "لا بدّ أن ينتمي إلى هذا الفريق أيضاً الفلاسفة المؤمنون الذين ينظرون إلى الوجود البشريّ على أنه يتجاوز ذاته في إتجاه الله، ومن ناحية أخرى فإنّ نيتشه وسارتر وألبرت كامو ينظرون للوجود البشري على أنه يتجاوز ذاته في إتجاهه إلى العدم"¹. ومنه فالفلسفة الوجوديّة تسعى بالدرجة الأولى إلى أن تكشف جوهر الوجود الإنسانيّ ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على فهم كينونة الوجود.

فالدّراين من أهمّ المفاهيم الأساسيّة التي إنفرد بها هيدغر إذ يستحيل ترجمته إلى لغة غير الألمانية فهي كلمة تثير إشكاليّة من نوع خاص وهي تعني في اللغة الألمانية الدّارجة "الوجود"، لكن هيدغر يقسم الكلمة إلى مقطعين Da وتعني هناك والمقطع الثّاني Sein وتعني الوجود، وبالتالي فإنّه بدمج المقطعين تصبح الكلمة تعني " الوجود هناك". فالوجود إذن عند هيدغر يطلق عليه إسم الدّراين والذي يكشف عن علاقته بالوجود الإنسانيّ بنفس الطريقة التي يمتلك بها وعيه، فالدّراين إذن هو: ما لا يميز الموجود الإنسانيّ عن بقية الموجودات لأنه يمثل فهم الإنسان لماهيته والإهتمام بوجوده وكينونته فكلّ الكائنات تشترك مع الإنسان في صفة الكينونة والوجود، لكن الإنسان وحده هو الذي يعي كينونته عن بقية الموجودات الأخرى فهي لا تمتلك وعياً لإدراك كينونتها، فقديماً كان يقصد بالدّراين أيّ إنسان لكن مع هيدغر أصبح الدّراين هو الإستحضار المحض للكينونة التي نكوّنها وننشئها في كلّ لحظة وهي

¹ - جون ماكوري، الوجودية، ترجمة عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1990م، ص 82.

تتصف بالحضور الدائم الأصيل والمتصورة للموضوعات التي نواجهها في كلّ مرة، فالإنسان هو الذي يحمل أمانة الوجود على كاهله ويتحمل مسؤوليتها فوجوده ليس إعتباطياً فهو الوحيد الذي يملك إمكانية التساؤل حول وجوده وعلاقته بالأشياء المحيطة به فإملاك الوعي هو: بداية إكتشاف الإنسان لكيونته وبداية خوض مسيرته الأنطولوجية.

يختص الدّزّين بالحياة الإنسانية والوجود الإنساني والذي يهتم بالديمومة والإستمرارية للوجدانيات الحيوية وقد جسده فلسفة الحياة " لدلتاي " والفلسفة الوجودية "سورين كيركغارد"، هذا الأخير الذي يعني به الوجود المشخص على خلاف هيدغر الذي يقصد به الوجود المحض، فالدّزّين لا يمكن فهمه إلا بواسطة وجوده ذلك أن الفهم يعتبر آلية من آليات التفكير والوظائف العليا للعقل وهو أهم خاصية جوهرية يتميز بها الموجود الإنساني أي التفكير في الوجود، ومن خلاله أيضاً يستطيع الإنسان أن يملك الإرادة والوعي وذلك بإختيار إمكانية وإعدام بقية الإمكانيات الأخرى، فهو من يختار نفسه بنفسه إذ يحسم إختياره في الأخير من طرف الدّزّين نفسه فقد يفشل أو ينجح في إختياراته فإن نجح يوصف في هذه الحالة بالتعالى والسّمو كونه حقق كينونته بفعل حريته وإرادته، وعليه فإن إنطلاقة الدّزّين تكمن في الذات الباطنة وليس في الخارج، وإذا فرضت على الدّزّين إمكانيات من طرف الآخرين أو أي إكراه خارجي يكون قد فقد حريته وإنسانيته ولم يرق إلى كينونته كونه لم ينبع من ذاتيته، فماهية الوجود لا تتفصل عن أحوال وجوده حيث يقرّ هيدغر بألوية الوجود على الماهية على غرار ماجاء به سارتر أي أن الإنسان يوجد ثم يختار ما يكون عليه على خلاف الموجودات الأخرى التي تسبق ماهيتها وجودها.

ينقل الوجود حسب هيدغر من الإمكان إلى الواقع عن طريق حرية الإختيار والإرادة التي تسعى إلى إنتقاء ممتلكاتها وتحقيقتها واقعيّاً في العالم، وبالتالي فإنّ الدّزّين يتجه بإهتمامه ووعيه لبقية الموجودات والتألف معها، وعليه فإنّ الماهية الجوهرية للوجود الإنساني ونقطة الإنطلاق الأولى لفهم الكينونة حسب هيدغر تكون وفق طابع أنطولوجي عميق ليحقق مهمة البحث الأساسية لديه وهي البحث عن ماهية الوجود، فالدّزّين ليس له بُعد إستمولوجي منعزلاً عن العالم بل له معنى أنطولوجي يحيا في حضن العالم والمعرفة عند هيدغر إذن أنطولوجية وليست إستمولوجية مثل كانط والوضعيين الجدد...

كما أنه يتجاوز الثنائية الديكارتية التي تفصل بين الذات والموضوع فهو يعاكس الكوجيطو الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى "ادرك وجودي لأنني موجود في هذا العالم"، فمعرفة أنفسنا تتم قبل معرفتنا للعالم غير أن مفهوم العالم عند هيدغر يختلف عن المعنى القديم الذي يمثل جملة الكائنات الموجودة في الطبيعة، أمّا عند هيدغر فهو عنصر من عناصر الدّزّين إذ يستحيل تفسير العالم دون اللجوء إلى الدّزّين الماهويّ وعليه نجده يقول: "إننا نصف العالم، وصفاً فينومينولوجيا سوف يعني بذلك أن نبين كينونة الكائن القائم داخل العالم...، الكائن داخل العالم هو الأشياء أشياء طبيعية والأشياء ذات

القيمة¹. وعليه نجد أن هيدغر يلحّ على أن هناك إلتحام قوي بين الدّزّين والمحيط الدّيّ نعيش وفقه من خلال معاشرته للأشياء والتّعاطف مع كينونة الوجود الإنسانيّ وكيفية وجوده تتوقف على فهم العالم وإِتخاذ موقف منه بالضرورة.

يقوم الدّزّين بعملية إدراك الموضوعات التي تقع تحت إستجابته وتفاعله وحاجته لها فيلتقي في بداية الأمر بالأشياء التي توجد في حياته اليومية، لينتهي بجعل وسط الأشياء ليصبح في النهاية العالم عالمها، وهو ما يطلق عليه هيدغر الأدواتيّة وهي الموضوعات التي يستخدمها الإنسان وتكشف عن جوهرها من خلال إستعمالنا لها، فالوجود مع الدّزّين الآخر أيّ علاقتي مع الموجودات التي أوجد معها مختلف عن علاقتي مع الأدوات ووجود الذات في حالة تفاعل مع الآخرين فالإنطواء والإنغماس والإنعزال يجعلها تتوهم بعدم وجود الآخر فالوجود مع الآخر أو الغير هو مكوّن من مكونات الأنّيّة التي تمكن من فهم الدّزّين لنفسه أنطولوجياً. ذلك أن الإنسان إجتماعيّ بطبعه ويستحيل وجوده بمعزل عن الآخرين فقديماً قال أرسطو: إنّ الكائن الحيّ الذي يعيش بمفرده إمّا أن يكون إله أو حيواناً مفترساً فالمجتمع كالهواء الذي نتنفسه ولا نشعر بوزنه وفلسفة هيدغر بدورها ليست فردية وذاتية متطرفة، وذلك أن الكائن الآخر يمتلك هو ذاته كينونة الدّزّين فالوجود مع الآخرين هو أهم مقومات الدّزّين والإنسان هنا يجد نفسه أمام إختيارين إمّا الإغتراب أو التّنازل والإنحطاط للشئيئية أو إختيار المواجهة الحاسمة وإمّلاك الدّزّين لحريته، فبمجرد إرتباط الإنسان وإنفتاحه على العالم ومع الآخرين يجعل منه إنساناً يملك رابطة وجوديّة أساسها الشّعور والإهتمام كشبكة أنطولوجيّة وسط المحيط المنفتح بكلّ أسسه على العالم.

ب. مشكلة التقنيّة عند مارتين هيدغر:

نظراً للتحوّلات التي لازمت المجتمع الغربيّ في نهاية القرن الثامن عشر والبدائيات الأولى للقرن التاسع عشر من تطور علميّ وتقنيّين، ونظراً للظروف الإقتصاديّة والإجتماعيّة وماخلّفته الحداثة الغربيّة من آثار على الإنسان الغربيّ، وإنّ كانت إيجابية في جانبها الماديّ فإن الوجود الإنسانيّ قد لازمته الكثير من المعاناة والآلام ومرافقتها من قلق وتشاؤم فكان لزاماً أن ينصب الإهتمام إلى الوجود الإنسانيّ وقد مثل هيدغر رهاناً جديداً وذلك من خلال عودته إلى الوجود الحقيقيّ للإنسان خصوصاً، وأن ثورة العلم والتقنيّة جعلت الإنسان مجرد رقم من أرقام الأرباح التي فرضتها سلطة العلم والتقنيّة وأهمّلت كلّ الجوانب الإنسانيّة القيميّة والروحيّة وأصبح يرمز للوجود الإنسانيّ في جانبه الماديّ فقط، وعليه يمكن أن نطرح بعض التساؤلات والتي عمل هيدغر فيها على إعادة الإعتبار للوجود الحقيقيّ للإنسان وعليه نتساءل فيما

¹ - مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 147.

تتمثل أشكال التقنيّة حسب هيدغر؟ وماهي أهمّ الأزمات التي نجمت عن التقنيّة في مرحلة الحداثة الغربيّة؟ وماتأثيرها على الوجود الإنسانيّ؟

لا ريب أن الحداثة الغربيّة قد أحدثت ثورة بالغة في ذهنيّة الإنسان الغربيّ الحديث والمعاصر وذلك من خلال تجاوزه للسلطة الدنيّة والقفز على مركز الكهنوت وإعادة الإعتبار إلى مركزيّة العقل والإنسان ومارافقها من تطور علميّ وتقنيّ، والتي شكّلت الإنطلاقة لبداية العصر الحديث وحتىّ المرحلة المعاصرة فقد كان العقل والذات من أهمّ الرّكائز الأساسيّة لبناء الحداثة الغربيّة إنطلاقاً من الشكّ والحجة والبرهان والإستدلال على حساب الخضوع والخنوع للسلطة الأبويّة الكهنوتيّة، إذ أصبح للعقل مكانة علياً في التشريع والتأسيس لمختلف النظم السياسيّة والإجتماعيّة والأخلاقيّة وغيرها...، والذي إمتدت ظلّاه إلى التطور العلميّ والتقنيّ المذهل فبعدهما كان الإنسان أسير للطبيعة وإتخذ منها آلهة تعبد ويتقرب إليها بالقرابين زلفى أصبحت الطبيعة أسيرة لدى الإنسان بفعل العقل والعلم والتقنيّة، فالإنسان بعقله صال وجال وطار ماطر وكان على الطبيعة قهار. فالعلم هو مؤسس العقل الحديث وذلك نتيجة ما أحدثه من تغيير في مناخ المجتمع الغربيّ على خلاف المرحلة الوسيطيّة والتي شهدت ترهيب وتكليل وتشريد للعلماء على غرار ماحدث للعالم البولنديّ كوبرنيكوس 1473م- 1543م، حول نظريته القائلة بدوران الأرض والكواكب حول الشّمس على خلاف الإعتقاد السّابق حول مركزيّة الشّمس والمستمد من التفسيرات الدنيّة والذي يعتبر الكتاب المقدس حقائق مطلقة وثابتة والتي حالت دون إنتشار تلك الأفكار العلميّة، إلى أن آمن غاليليو (1564م-1642م) بنظريّة كوبرنيكوس ودعمها بوسائل تقنيّة لتأكيدا وإثباتها على أرض الواقع، وذلك بواسطة المقراب أو التلسكوب وعلى إثرها عمدت الكنيسة إلى مصادرة كتب غاليليو وكوبرنيكوس وفرضت تعديل فكريّ على كثير من الأفكار والتي لا تتفق مع قناعاتها.

وبهذا الإعتبار فإنّ غاليليو هو مؤسس الحركة العلميّة في العلم الحديث وقد إكتملت مع العالم الإنجليزيّ إسحاق نيوتن ورافقتها نظريات ومجالات علميّة متعددة، كعلم الجيولوجيا والبيولوجيا كنظريّة النّطور ونظريات فيزيائيّة عن الطبيعة تجانب الإعتقاد الدنيّ الذي كان سائداً سابقاً ومن هذا المنطلق تجاوز العقل العلميّ الحديث السّلمة الدنيّة والتي تعتمد تفسير دنيّ يتنافى مع الواقع ويخلص في الإصغاء للسلطة الكهنوتيّة فقط، وقد شكل هذا التطور العلميّ ثورة علميّة في الأوساط المعرفيّة في المجتمعات الغربيّة الحديثة والمعاصرة إلّا أنه قد نجم عنه آثار سلبية على الوجود الإنسانيّ والذي أصبح مجرد رقم رياضيّ في ميزان الرّيح الماديّ والتّجاريّ والإقتصاديّ، ولم يعد يصغي لنداء الكينونة الإنسانيّة خاصّة بعد أن أثرت التقنيّة الآليّة على جميع مناحي الحياة، وبذلك لم يعد العلم الحديث يكتفي بإكتشاف

قوانين الطبيعة بل أصبح بفعل التّقيّة يجرب إمكانيات جديدة لمجرى طبيعة لم تكن موجودة مثل الكيمياء التي تنتج مواد ومعادن جديدة والزّراعة التي تحولت إلى صناعة تغذية¹.

فأثار العلم على التّقيّة كانت مذهلة في المجتمعات الحديثة خاصّة في مجال العمل والأدوات التي يستعملها بكفاءة تقنيّة ومهنيّة عالية، وفي الوقت نفسه تمّ الإستغناء عن العنصر البشريّ في كثير من المهن الإقتصادية وهو ما شكل أزمة وجوديّة وما خلفته من قلق ومعاناة نتيجة البطالة والفقير وبهذا يكون إنسان هذا العصر قد أعلن إنسحابه من الأرض في براءتها واندماج في عالم التّقيّة، بغية الإستحواذ والهيمنة على الأرض بالوسائل التّقيّة المذهلة، وعليه يمكننا إعتبار أن التّقيّة قد أشرفت على المشروع الحدائيّ بما أنها أداة للهيمنة والقضاء على كلّ ما هو روحانيّ في العالم حتّى صارت ماهيّة الإنسان بما ينتجه وعلاقاته تحكمها المصلحة الإنتاجيّة. وقد إمتد هذا التّفكير إلى ميدان الأخلاق أيضاً وذلك بإعتبارها الخاصيّة الإنسانيّة الروحانيّة الأولى فالتّطور التّكنو-علمي أذى إلى أفول كلّ المسائل الإيتيقيّة لتشهد القيم والأخلاق تحولات جذريّة في هذا العصر حيث تتخذ الأخلاق مع بداية عصر النّهضة الأوروبيّة ميزة جديدة، مخالفة لتلك التي كانت في العصور الوسطى فقد كانت الأخلاق علاقة بين الإنسان والله لتتحول من إنسان لإنسان حيث تكون القيمة الخلقية من صنع الإنسان بما هو إنسان فلا تعنيه الخطيئة²، وتجاوزاً لهذا الإشكال حاول علماء الفكر الحديث بناء فكر أخلاقيّ مرافق للعلوم الطبيعيّة والإنسانيّة وكذا الأمر في العلوم التّجريبية التي سعت إلى بناء علم أخلاقيّ تجريبيّ جعل من العلوم التّجريبية أساساً له، فقد وضع "جرمي بينتام" المنفعة كهدف أخلاقيّ يشمل جميع الأفراد داخل المجتمع كما إستخدم "جون ستيوارت ميل" المفهوم العلميّ الفيزيائيّ لبناء علم الأخلاق، إضافة إلى المذهب الوضعيّ الذي إتخذ من المنهج العلميّ وسيلة لذلك أمّا "أوغست كونت" فيرى أن الملاحظة والتّجربة يشكلان قاعدة أساسية في الأخلاق، وذلك من خلال الإحاطة بالظروف الإجتماعيّة والبيئيّة وآثارها على العضويّة الإنسانيّة في حين جسد " ليفي برويل" أهمية الأخلاق في دراسته للعادات والتّقاليد بإعتبارها واقعة علميّة في زمان ومكان معين، وذلك بالإعتماد على التّعليل والتّفسير الشّموليّ والمستمد من التّطور العلميّ.

كلّ هذه المرجعيّات الأخلاقيّة كان لها الدور الأهم في جعل العلم أساساً للأخلاق ونشأ عنه بداية الرّوال التّدرجيّ للوعي الدّينيّ في الحياة الأخلاقيّة، الأمر الذي دفع بهيدغر إلى تشخيص أسس الحداثة الغربيّة والآثار التّقيّة والعلميّة على الوجود الإنسانيّ.

¹ - إسماعيل مهانة، الوجود والحداثة في مناظرة العقل الحديث، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2012م، ص 144.

² - نورة بوحناش، الأخلاق والزّهانات الإنسانيّة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013م، ص 108.

لقد عدد هيدغر مجموعة من الأسس المقومة للحدثاثة والتي نجد منها:

_ التّطور العلميّ الذي شهدته الحضارة الغربية في المرحلة الحديثة بعد التّحرر من قيود الإنصياح للتفسيرات الدّينيّة لمختلف ظواهر الحياة الإنسانيّة والفيزيائيّة والميتافيزيقيّة.

_ بالإضافة إلى النّقنيّة الميكانيكيّة والتي إستفادت من تطبيق المفاهيم الرّياضيّة في العلوم الطّبيعيّة.

_ كذلك الإستفادة من التّطور النّفافيّ والذي تزامن مع التّطور الحضاريّ الماديّ فالنّفافة هي تلبية للمصالح العليا للإنسان وإنعكاس للرقى الحضاريّ في المجتمعات الغربيّة.

_ الإمتثال لسلطان العقل على حساب السّلطة الأبويّة للكهنوت الكنسيّ.

إنّ هذه المقومات التي أكّدها هيدغر كإحدى المقومات الأساسيّة للحدثاثة الغربيّة تُمثل إحدى الأجوبة المعاصرة للتساؤلات التي فرضها "إيمانويل كانط" في كتابه نقد العقل الخالص، فالعلم هو أحد الأدوات الرئيسيّة لإمكانية تحقيق المعارف كما أن التّجربة الفنّيّة تمثل حدود التّجربة الدّوقية الإستطقيّة وإنزياح الإله من العالم ما هو إلّا ذلك الوجه العلمانيّ في الحدثاثة الغربيّة.

إنّ تشخيص هيدغر للحدثاثة هو تشخيص كليّ وشموليّ لمكوناتها وسماتها وأسسها وخلفياتها الفكرية، ولذا أطلق هيدغر مجموعة الصفات والتسميات بعضها شبه محايد كالحديث عن العصر النّفانيّ والعصر الذّريّ والعصر الصّناعيّ وعصر الموضوعيّة وعصر السّيرنيتيكا وبعضها الآخر لا يخلو من نقد سلبيّ، فالعصر الحديث هو عصر غياب المقدس وعصر العموميّة وعصر الغياب الكامل للمعنى وفقدان الوجهة، والغايّة والقصد وسيادة ماهو عبثيّ عصر المحنة والعناء عصر العوز والفقر عصر الشّدّة والخصامة¹.

يعتقد هيدغر أن منجزات الحدثاثة الماديّة قد غيّبت قيمة الوجود الإنسانيّ وقد دار جدال بين هيدغر والفيلسوف "أرنست كاسيرر" - Arnest Cassirer - (1874م-1945م) سنة 1929م والذي مفاده أن كل الحضارة الغربيّة منذ ديكارت تعمل من أجل رفاهيّة الإنسان وراحته الماديّة، هذا الإنسان السّاعي للإزدهار الماديّ يرفضه هيدغر بعنف ويرفض كلّ الحضارة الصّناعيّة السّاعيّة إلى إنسان قاهر لقساوة وضعه الطّبيعيّ المتصف بالصّراع مع كلّ القوى الطّبيعيّة المعاديّة، ويؤكد هيدغر رفضه للحدثاثة وهذا راجع للأصل أيّ العودة إلى الجرمانيّة الأولى وذلك من خلال تأكّيده على الصّلة العرقيّة الوثيقة بين اليونانيّين والألمان بل يزعم أن الألمان ينحدرون من أصل يونانيّ، ونجده يعبّر عن ذلك بقوله: "لم يكن

¹ - محمد سبيلا، مسألة الحدثاثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث وراثاءه، مجلة تبين، العدد 09، 2015م، ص09.

الموجود بالنسبة لمفكري اليونان موضوعاً، إنّما نعتقد دون شك أن الموجود حين يحضر أمامنا كموضوع أيّ كموضوعيّة يظهر لنا بصفاته الأمل بوصفه مايكون حاضراً أمامنا بذاته هذا الرأى هو رأى خطأ¹.

وعليه فقد أحصى هيدغر مجموعة من السّمانّة لنتائج التّقنيّة على الوجود الإنسانيّ والتّي نجدُ منها: إستكشاف الموارد الطبيعيّة وإكتشاف الطاقات التّي تكمن بداخلها لتتحول بعد ذلك لمواد قابلة للإستهلاك، بالإضافة إلى إستعمال العقل الآداتيّ على المعرفة والعمل وإبتعاد الإنسان عن طبيعته وإفصاله عن كينونته الدّاتيّة ومايصاحبه من تيه ووهم وجودي لدى الإنسان المعاصر، وعليه فإنّنتقادات هيدغر للتّقنيّة ترجع بالأساس إلى تهميش التّقنيّة للوجود الإنسانيّ ولذلك نجده يدعو إلى مراجعة كلّ الأفكار والقيم وخاصّة بعد إنتشار العولمة، ومارافقها من تطور تقنيّ أصبح الإنسان مجرد أداة للإستهلاك وسلب خصوصيات المجتمعات ومحو شخصيّة الأفراد وجعلهم مجرد أداة أو آلة إنتاجيّة للعلم والتّقنيّة ويذهب " آلان تورين" Alain Touraine* (1925م)، إلى أن الحداثة ليست هي الإنتقال من عالم متعدد من تنوع الآلهة إلى وحدة عالم إكتشفه العلم على العكس تمثل الإنتقال من الصّلة بين المتناهي في الصّغر والمتناهي في الكبر بين الكون والإنسان إلى القطيعة التّي جاء بها الكوجيطو الديكارتيّ الذّي إستبعد غزو الأحاسيس والفرديّة البرجوازيّة في القرن الثّامن عشر، لتتنصر الحداثة مع العلم حينما يخضع السلوك الإنسانيّ للوعي سواء أسمى هذا الوعي نفس أم لا، وليس للسعي والإمتثال لنظام العالم إنّ الدّعوة لخدمة التّقندم والعقل هي أقلّ حداثّة من الدّعوة إلى الحرّيّة وإدارة المرء المسؤولّة لحياته الخاصّة². ففي نظر هيدغر فإنّ الكائن الإنسانيّ لا يحتفظ بإستقلاله التّام وسط تطور التّقنيّة الحديثة بمعنى ينجم عنه سلوك تقنيّ صناعيّ تُمحي معه إستقلاليّة الفرد، ويصبح الفرد مجرد موظف لدى التّقنيّة أو أداة فاعلة لتحقيق الرّبح بإعتباره رأس مال ثمين.

أصبحت التّقنيّة أداة سيطرة على كلّ مناحي حياة الإنسان فهي تتحكم في كلّ ظواهر الطبيعيّة والإنسان وتوجه كلّ نشاطاته التّقافيّة والسّياسيّة على الرغم مما يبدو عليه في الظّاهر، أيّ أن الإنسان هو المتحكم في التّقنيّة كونه هو من إبتكرها، غير أن هيدغر يفند هذا الإدعاء إنطلاقاً من نتائج التّقنيّة لا من ماهيتها فما يبدو من تحرر الإنسان في عصر التّقنيّة ما هو إلّا وهم فقط، فقد كان الإنسان في المرحلة

¹- Martin Heidegger, *le principe de la raison*, Gallimard,1962, p 95.

* آلان تورين، عالم إجتماع فرنسيّ من مواليد 1925م حاصل على شهادة دكتوراه عام 1955م يعرف بأبحاثه في السّوسولوجيا والفلسفة من أهم أعماله الفلسفيّة نقد الحداثة / موقع <https://bilarabiya.net>. أطلع عليه يوم 12-12-2020. سا 15.30.

²- آلان تورين، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص 274.

الوسيطية أسيراً لسيطرة الكهنوت اللاهوتي ومع تطور الحداثة لم يبلغ تحرره الذاتي وإنما حدث نوع من التحول في السيطرة والولاء فقط إذ أصبح تحت رحمة التطور التقني وشهد نوع من الانفصال والمفارقة لكيونته الذاتية، وهنا يخلص هيدغر إلى أن هيمنة التقنية على كل مناحي الوجود وإستعباد الكائن الإنساني وقد شكلت إنحراف عن الغاية التي وجدت من أجلها التقنية، فبدلاً من أن تكون أداة حرية وإستقلال لدى الإنسان المعاصر جعلت منه أداة إستعباد فقد معها كيونته وأبعاده الإنسانية الزامية إلى تحقيق إرادته وإثبات وجوده الحقيقي.

يطرح مارتين هيدغر موضوع ماهية التقنية من خلال علاقتها بالإنسان فعوض أن تصل به إلى الراحة، والطمأنينة في هذا الوجود ألفت به في متاهات جمّة مما دفع به طرح العديد من التساؤلات حول حقيقة التقنية، وما إذا كانت تمثل الإنسجام مع الوجود الإنساني أم أنها تمثل الوجود الزائف الذي يؤدي به إلى الإغتراب والإنزال والتهميش والإبتعاد عن الموطن الأصلي الذي يحيا فيه ككائن وجودي مستقل بإرادة وحرية تامة تحفظ كرامته وكيونته الذاتية، أم أن التقنية قد سحبت من الإنسان هذا الإستقرار والموطن الذي يحقق فيه سكينته وسعادته وإطمئنانه الذاتي، فالتقنية حسب هيدغر Technique على الرغم مما حققته في زمن الحداثة من إكتشافات وإختراعات وآلات تقنية متطورة ومع ذلك فإنها زجت بالإنسان في أتون أوهام ميتافيزيقية لا تقل في أبعاده عن الإغتراب والمفارقة التي يعيشها في الميتافيزيقا التقليدية، فالإنسان لم ينفصل عن الميتافيزيقا بل غير من أنواعها فقط من ميتافيزيقا فلسفية إلى ميتافيزيقا تقنية ومن عبودية كهنوتية إلى عبودية آلية تقنية مادية.

لهذا يرى هيدغر أن فعل مجاوزة الميتافيزيقا بعد اليوم ضرورة لا بدّ منها من أجل إستعادة حقيقة الوجود وهذا بإعادة طرح سؤال الوجود من جديد، ولن يكون ذلك بغرض تحصيل الجواب وإنما بإثارة الأسئلة على الدوام وبهذا الشكل ستفتح على عصر يكون فيه للفكر موقع قدم ولكن هناك بالذات حيث بخطوة خاصة ثم بلوغ الدرجة القصوى للتأمل، وعليه أن يكتفي فقط بتهيئة حالة إستعداد للكلام التي تحتاجها البشرية اليوم¹. وعليه فإن هيدغر يعنقد أن التقنية بتأكيداتها على الفائدة فقط دون غيرها فهي تتصل من جذورها التاريخية والأنطولوجية الوجودية، إن الخطر الذي تحسسه هيدغر يأتي من ماهية التقنية باعتبارها إستفساراً: "إن مصير الإنكشاف ليس في حدّ ذاته خطراً من بين الأخطار بل هو الخطر عينه لكن إذا كان المصير يسودنا على طريقة الإستفسار فهو إذن الخطر الأقصى"². فالتقنية تشكل خطراً يهدد علاقة الوجود الإنساني بإستمرار ففي ظلّ النّقد التقني المذهل لازالت علاقة التقنية بالكائن

¹- مارتين هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، 1998م، ص 119.

²- مارتين هيدغر، التقنية الحقيقية الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م

الإنساني مهتدة دوماً فهو خطر أصاب كينونة الإنسان في الصميم إلى درجة يتعذر معها العودة إلى ماهيته الأصلية وفيما يعنيه هيدغر أنه ليس ضدّ التّقنيّة أو ضدّ ما يُسمى شيطانيّاً في التّقنيّة، ولكنه يسعى دائماً إلى أن يفهم ضدّ ما يسمى شيطانيّاً في التّقنيّة ولكنه يسعى دائماً إلى أن يفهم ماهيّة التّقنيّة.

يعتبر سؤال التّقنيّة من أهم إشكاليات الفكر الفلسفي المعاصر لكونها تهدد وجود الإنسان وماهيته وقد شكل هذا الهمّ الوجوديّ محور إهتمام العديد من الفلاسفة المعاصرين، وذلك بغية إيجاد آليات وحلول تمكن الإنسان من التّكيف والتّلاؤم مع التّقنيّة دون أن تؤدي به إلى سلب حريته وإلى الإغتراب عن وجوده الحقيقيّ وتهميش الكينونة الإنسانيّة، وهذا ما يبين التّأثر العميق للوك فيري بالفيلسوف الألمانيّ مارتن هيدغر إذ يعتبره الفيلسوف المعاصر الذي أعطى مفهوماً أشمل للتّقنية وتحليلاً فلسفياً قيماً لها وعليه يقول لوك فيري: "يبقى في نظري الفيلسوف المعاصر الرئيسيّ هيدغر رغم أنه كان هو أيضاً أحد آباء المؤسسين للتّفكيك...إنّه الوحيد برأبي الذي عن عالم اليوم - عن ما يسميه "عالم التّقنية" - تفسيراً يتيح فهم سبب إستحالة التّوقف عن موقف نيتشه على الأقل¹. فحسبه إنّ هيدغر يعدّ من أبرز الفلاسفة الذين تحدّثوا عن ماهيّة التّقنيّة وأبعادها كما يعتبر هيدغر إمتداداً لفلسفة نيتشه والذي شكّل منعطفاً فكريّاً هاماً بين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة. وقد وصف لوك فيري هيدغر من خلال كتابه "تجاوز علم ما وراء الطبيعة" أن هيمنة التّقنيّة هي السّمة البارزة في العالم المعاصر والتي بدأت تنتشر في مختلف مناحي الحياة الطبيعيّة والإجتماعيّة في القرن الثّامن عشر، وكان لها تأثيراً على الحياة الديمقراطيّة غير أن هذه الفكرة القائلة بمشروع السّيطرة على الطبيعة والتّاريخ والذي رافق التّطور المذهل للعلم الحديث وأعطى فكرة الديمقراطيّة وإنقلب عكس المبادئ والمنطلقات التي وجد من أجلها، فلم تبلغ السّيطرة على العالم مداها بعد ولم تبلغ الديمقراطيّة البناء الإجتماعيّ لعالم أكثر عدالة وأكثر حرّيّة وهو مايشكل خيانة عظيمة للوعد التي بشرت بها العقلانيّة والإنسيّة الحديثة.

فحسب التّعبير الشّهير لديكارت أنّ المعرفة العلميّة تتيح للإنسان أن يصبح هو السّيد والمالك للطبيعة كونه يشبه الإله خالقه بل تقريباً فطموح الإنسان إلى السّيطرة على الطبيعة هو طموح أزلّي نتيجة الصّراع الدائم بين قوّة الطبيعة من جهة وقوّة البحث العقليّ والعلميّ من جهة أخرى، ولا يخفى على أحد أن المرحلة الحديثة قد شكّلت هيمنة علميّة على الطبيعة بعد أن كانت غامضة بل ومقدّسة في بعض العصور، إذ أصبحت تحقق غايات الإنسان بعد أن أراح عنها كلّ الإعتبارات الغيبية فالشّجرة لم تعدّ كما كانت في قصص الجنّيات كائناتاً سحريّاً يمكنه التّحول إلى ساحرة أو إلى وحش خلال اللّيل بل مجرد قطعة خشب لا روح فيها، فلا شيء يمنعنا من تحويلها إلى قطعة أثاث أو وضعها في أتون المدفأة

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 311.

لندفنتنا¹. فالطبيعة برمتها قد تفقد سحرها حينما تتحول إلى مخزن ضخم يستطيع كلّ البشر أن يغرفوا منها ما يريدونه أو تتحول لملاعب رياضيّ هائل، أيّ أنها تصبح في متناول الإنسان كأداة للاستغلال حسب أغراضه وأهدافه الخاصّة.

وما يمكن الإشارة إليه أن العلم الحديث منذ ولادته لم تكن له أهداف مثل التي حققتها التّقيّة في المرحلة المعاصرة بل كان هدفه فهم العالم والقدرة على بلوغ الحرّية والسّعادة، ولم يكن محصوراً في تقنيّة صرفة بل أنه كان يهدف إلى تحرير العقول والإنفلات من الخرافات والظلاميّة القروسطيّة وبالفعل فقد خرج العقل منتصراً من سلطان الكهنوت الدّينيّ، وتجلّى ذلك في نجاح الثّورة الفرنسيّة سنة 1789م والتي قامت على الشّعار الفلسفيّ والسّياسيّ القائل: "أخفقوا آخر ديكتاتور بأمعاء آخر قسيس" هذا التّقدم العلميّ أسس لتطور آخر هو التّقدم الحضاريّ والذي تجلّت فيه التّقيّة بكلّ أنواعها، كما ساهمت المنافسة في إنتشار الكثير من الآلات والأدوات التّقيّة المختلفة كمثال الهاتف النّقال الذي كان مرتبطاً بتصوّر مشروع أو مثال ليصير النّتيجة الوحيدة للمنافسة بذاتها، وهذه المنافسة قد أسست هي بذورها لما نشير إليه اليوم بعبارة العولمة التي ظهرت كنتيجة آليّة للتّنافس الحرّ بين مختلف مكوناته، فهي تكمن في وفرة الشّركات والمختبرات العلميّة ومراكز البحث نتيجة المنافسة والمقارنة بين المؤسسات الإنتاجيّة والصّناعيّة من أجل زيادة الإنتاج وتطوير المعارف، وذلك بغية توفير حاجيات الإستهلاك فهو إقتصاد يعمل كالإنتقاء الطبيعيّ عند داروين من خلال منطق التّنافس المعولم فكلّ مؤسسة لا تعمل على تطوير منتجاتها يكون مصيرها الزّوال والموت، وعليه فالنّقد التّقيّ ليس له أيّ هدف غير بقاءه في السّباق مع منافسيه الآخرين ولهذا السّبب وقعت البشرية بفعل تطور التّقيّة في غايات أخرى غير غاية التّحرر وإسعاد البشر والتي كانت في عصر الأنوار وفلسفة القرن الثّامن عشر، بل نكاد نجزم أنها مجرد آليّة لا غاية لها ومجردة من أيّ هدف محدد إذ ليس بإمكان أحدٍ الآن أن يعرف إلى أين يقودنا دوران العالم نتيجة هذه المنافسة الجشعة.

يسمي هيدغر العالم الذي نعيش فيه حالياً بعالم التّقيّة بل أن حتّى كلمة التّقيّة أصبحت متداولة في لغتنا اليوميّة فقد نقول عن رسام أو عازف البيانو أنه يملك تقنيّة صلبة ونقصد بذلك أنه يستطيع عزف أو رسم مايشاء، وقد نصف طبيباً بأنه جيد بمعنى تقنياً جيداً في الطّب ولا يخفى هيدغر أن عالم التّنافس التّقيّ المعولم أو تحويل العالم إلى التّقيّة في تاريخ الفكر يعود إلى عقيدة نيتشه المسماة ب "إرادة القوّة"، والتي دمّرت كلّ المعبودات وكلّ المثل العليا والذي ظلّ فكره يخدم دائماً الحركة الدائمة للرأسماليّة الحديثة فحسب فكر هيدغر فإنّ نيتشه هو مفكر التّقيّة بإمتياز، والذي يرافق أفول المعنى وإختفاء المثل العليا لمصلحة إرادة القوّة الوحيد والأوحد والذي كان من أكثر المزدريين للمثل العليا ويعتقد هيدغر أن الدّيموقراطيات تتبنى تركيبه عالم التّقيّة، لكونها شديدة الإرتباط بالنّظام الليبراليّ القائم على

¹ - لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 317.

المنافسة الحرة بين الشركات الإنتاجية، وهذا النظام هو الذي يحرض على التقدم اللامحدود للقوى المنتجة كما أنه على الصعيد السياسي، فالانتخابات مثلاً تأخذ شكل تنافس قوى للوصول للحكم وفي ذلك تتجلى روح التقنية أي مجتمع التنافس المعولم فلوك فيري يرى أن التقنية من منظور هيدغر ذات بعد فلسفي تجلت فيها الفلسفة النيتشوية فيما عرف بإرادة القوة أو إرادة الإرادة.

فالعالم التقني لم يعد في أساسه إلى العقلانية الديكارتيّة فقط بل إلى المذهب النيتشويّ كذلك والذي هو بمثابة الإكتمال الأقصى للميتافيزيقا الذاتيّة، وإن كان أتباع نيتشه ينكرون طابع الميتافيزيقا عنه بإعتباره أكبر ناقدٍ لأوهام الميتافيزيقا ويقول في ذلك لوك فيري: "ولفهم هذا الموضوع المركزيّ في فكر هيدغر، وهو موضوع يمكن أن يصدّم ورثة نيتشه إذ لا يعتبرون هذا الأخير ميتافيزيقيا البتة، بل على العكس أكبر ناقدٍ لأوهام الميتافيزيقا ولا بدّ بالتأكيد من أن نرى على أيّ تأويل لمفهوم إرادة القوة النيتشويّ يعتمد هيدغر: "هذا التأويل ويريد الكشف عن الطريقة التي يدشن بها نيتشه زوال كي لا نقول تصفية الأهداف التي ظلت إيديولوجيّة الأنوار العقلانيّة والإنسانيّة تنسبها إلى التّقدم"¹.

وبالتالي فإنّ التّحكم في العالم عن طريق التقنية وجعل الإنسانية أكثر حرية وسعادة أضحت هدفاً مهماً بل أصبح التّحكم من أجل التّحكم الزيادة في قوتنا، ومنه أصبح الحديث عن إمكانية إستبدال العقل الموضوعيّ بالعقل الآداتيّ، وكذلك تعويض العقل العمليّ (المعقوليّة الأخلاقيّة) بمتطلبات تقنيّة خالصة ومحاولة الانتقال من العبارات المجردة إلى دلالاتها العينية وبين هيدغر أن بنية إرادة القوة لنيتشه تشكل البنية الميتافيزيقية لعالم التقنية أو الصورة الأخيرة للذاتية الميتافيزيقية، ذلك أن الرأسمالية الحديثة بعد أن إتخذت شكل العولمة الليبرالية أصبحت تمثل إرادة القوة كتنويّة جامحة وقد سيطر هذا المنطق على كلّ قطاعات الوجود الإنسانيّ كالبحث العلميّ أو الطبّ أو وسائل الإعلام والسياسة وغيرها...

قد أصبحت المنافسة تمثل المعيار الوحيد لإضفاء المشروعية الإجتماعية على كلّ أفعالنا في كلّ المجالات، وبالتالي أصبحت منزلة الإنسان غير فاعلة ودون طائل أو هدف وهو مانع عنه سيادة التقنية أو سيادة إرادة القوة والتي جعلت من الإنسان الحديث مجرد موظف لدى التقنية، وهوما يرى لوك فيري أنّ هذا التّصور لعالم التقنية: "يشتمل على تطبيقات عديدة ممكنة بوسعنا أن نقرأه قراءة تقنويّة (بمعنى هيدغر) تتناول الأسواق الماليّة والعولمة الإقتصاديّة والماليّة أو كذلك وسائل الإتصال الجماهيريّ وهذه أيضاً مسخرة أيضاً لعالم التقنية، ومن ثمة عبادة السرعة وتسايق الإعلام بل وأيضاً الزوال التّدرجيّ للإعلام لفائدة مجرد التّواصل"². ويعترف لوك فيري هنا بأنّ ما أخذه من هيدغر لا يطابق المعنى الدقيق

¹- لوك فيري، كلود كلباي، أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 307.

²- المصدر نفسه، ص 311.

لأعمال هيدغر ذاتها بل هي أمثلة ولغة خاصة بلوك فيري ومع ذلك يمكن أن نستخلص منها بعض الأفكار التي تحيط بالتقنية والمنظور إليها بما هي صيرورة لعالم القوة.

في الأخير نجد أن فيري وفي إنتقاده لعالم التقنية لم يتوقف عند النظام الرأسمالي الليبرالي بل ذهب لمنتجات التقنية والتنبؤ بالنظام الشمولي والذي يقصد به السيطرة على كافة جوانب حياة الفرد، وهو أحد النتائج الحتمية للتقنية، فيقول فيري في هذا: " لقد توصل التفكير الهيدغري إلى التنبؤ بمستقبل الدولة الكليانية باعتبارها نتيجة حتمية للتقنية"¹. ولذلك فإن إنتشار التقنية يؤدي إلى إختفاء مكانة الإنسان داخل الطبيعة بحيث يصبح مجرد أداة مثله مثل باقي الأشياء المادية، فقد ابتكر الإنسان الحديث التقنية أملاً منه في خدمة وجوده وتحقيق سعادته ورفاهيته المادية والمعنوية على حدّ سواء ولكن الواقع أثبت وجود نتائج سلبية عديدة للتقنية وآثارها خاصة في هيمنتها على الطبيعة والعالم، فقد أصبحت تشكل تهديداً للإنسان ذاته إذ أضحت هي التي تتحكم فيه وتحكمه عوض أن يتحكم هو فيها حسب ماعبر عنه هيدغر، وقد تجلى ذلك على حسب تعبير لوك فيري أن مايتيح لنا هيدغر فهمه هو أنّ العولمة المتحررة في طريقها إلى خيانة أحد الوعود الأساسية للديموقراطية.

كلّ هذا يمثل أحد السلبيات الناجمة عن التطور التقني حسب هيدغر وعليه يمكن القول أنّ التقنية بقدر ماكان لها دوراً فعالاً في السيطرة على الطبيعة وعلى العالم، وكان لها الأثر البالغ في تغيير نمط الحياة الإجتماعية والثقافية، وفي مختلف المجالات المتنوعة خاصة فيما يعرف بالزقي الحضاري المادي وكذا الإقتصاد المعولم ومانجم عنه من أنماط ثقافية وسياسية ديموقراطية خاصة في المجتمعات الليبرالية فإنّ لها من جهة أخرى سلبيات ومثالب جمّة شخّصها هيدغر، وبعض الفلاسفة المعاصرين في أنها قد عملت على تغييب الوجود الإنساني فبقدر ماكان لها من تطور ماديّ إلا أنها أودت بالإنسان في أتون المعاناة النفسية وأزمات التشاؤم العالمية لدى الإنسان المعاصر، بل المعاناة من أوهام ميتافيزيقية أو إنّ صحّ التعبير تقنية ذات أبعاد ميتافيزيقية وخيمة على الأنطولوجيا الإنسانية.

فأصبحت الكينونة الذاتية مفارقة بل نحن نعيش حالة من الإغتراب النفسي وصعوبة الإندماج الذاتي ومع الآخرين كذلك بل ومع كلّ مايحيط بالإنسان دون الحديث عن الإستنزاف المتسارع للخيرات والثروات الطبيعية، وذلك بفعل الوسائل التقنية المتطورة فلو كان للطبيعة لسان ينطق لصرخ بأعلى صوته منادياً بالحفاظ على حقوق الأجيال اللاحقة بل حقوق الحيوان وحقوق الجماد، كلّها أصبحت تحت رحمة التسارع التقني المذهل والشركات العالمية العملاقة التي تتقن في إبتكار وسائل وأدوات للتقيب وقد تصل إلى حدّ التدمير مادامت الأرباح متسارعة. فكانت التقنية سلاح ذو حدين تطور ماديّ وحضاريّ مذل

¹- لوك فيري وآلان روني، نقد الأنوار، ترجمة المصطفى بازي، 04_06_2015م، ص 162.

وإغتراب وإنعزال وتهميش للفرد الإنساني بل لبعض المجتمعات برمتها، لذلك توجب على البشرية أن تستثمر في التّقنيّة وأدواتها فيما يفيد البناء لا الهدم وأن تتسلح بالعلم والقيم الأخلاقية والمثل العليا وتصبح أداة في يد الإنسان الأخلاقيّ الواعي، والذي يضمن سعادته وسعادة غيره والمحافظة على بيئته وحقوق الأجيال القادمة بعده، لهذا وجب الإمتثال للقيم الفكرية التي نادى بها المفكر المعاصر هانس يونس من خلال واجب التحلي بالمسؤولية الأبوية تجاه البيئة أو الإيكولوجيا، وإعتبارها بمثابة مسؤولية الآباء تجاه أبنائهم والذين ينفقون ويسهرون على رفايتهم وعلى ضمان مستقبلهم عوض الإفراط في إستنزاف خيراتها دون المحافظة على مستقبل الأبناء وتركه مجهولاً تعبت به كوارث الزمن.

نتائج الفصل:

كخلاصة عامة لهذا الفصل يمكن التوصل إلى مجموعة من النتائج:

الأخلاق كقيمة نبيلة ملازمة لسلوك الإنسان تسعى دوماً إلى ضبط الأفعال والتصرفات وتوجيهها إلى الصورة المثالية الحسنة والتي تجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان، بعيداً عن صور التوحش والهمجية والإعتداء ونشر قيم الألفة والتعاون والتآخي والمودة بين أفراد المجتمع الواحد والمجتمعات المختلفة.

نالت المباحث الأخلاقية إهتمام الفلاسفة والعلماء عبر التاريخ فبعدما وضع الفلاسفة الأسس النظرية والفكرية التي يبنى عليها الفعل الأخلاقي، فإن العلماء قد وجدوا في القيم الأخلاقية حلاً يسترشدون به في حماية الكائن الطبيعي والبيئي و البشري بمختلف القيم الأخلاقية التي تراعي حدود وحقوق هذه الكائنات وحمايتها من التعسف، وضرورة الإعتناء بها بما يرسم حياة فاضلة تجمع بين إكتشافات العلم وقيم الأخلاق.

تمثل حصيلة الأخلاق إرثاً إنسانياً أخذ من الإجتهدات الإنسانية العقلية عبر الحضارات المتعاقبة ومن القيم الدينية السماوية التي تتادي بالحفاظ على سلامة الكائن البشري، والحفاظ على الكائنات الأخرى من خلال كتب منزلة تدعو إلى المودة والإحسان والإيثار وغيرها من قيم الإحسان والتعاون والتآزر ونبذ الإعتداءات والحروب، وإنتهاك حقوق الإنسان والحيوان والكائنات المختلفة وتضمن خلاص الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية.

يجمع المشروع الأخلاقي للوك فيري بين الإجتهدات الفكرية المتعاقبة في مختلف الحقب التاريخية والتي كان لها الأثر البالغ في التفكير الموسوعي الشامل لديه، فقد إنطلق من الفلسفة الأخلاقية الرواقية ووقف عند الفلسفة المسيحية خاصة في مسألة الخلاص ولكنه لم يكن سجين هذه الأفكار القديمة بل نجده ينهل من الإنجازات الفكرية الحديثة والمعاصرة خاصة لدى الفيلسوف الألماني فريدريك نتشه ومارتن هيدغر، ليصل إلى مشروع خاص به يجعل من الإنسانية عنواناً تتجلى فيها أبرز معالم الفعل الأخلاقي الذي يجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان وينبذ كل أصناف العدوانية والإقصاء والتهميش ويعيد الإعتبار إلى إنسانية الإنسان والتي يمكن أن تعيد له كل الإعتبارات الإنسانية والأخلاقية المسلوبة منه.

الفصل الثاني:

لوك فيري وتجديد سؤال الأخلاق

تمهيد.

المبحث الأول: الأخلاق من النقد إلى التأسيس والرفض.

المطلب الأول: الفكر الفلسفي الأخلاقي الإغريقي القديم (المرحلة الأولى).

المطلب الثاني: الفكر الفلسفي الأخلاقي الوسيط - المسيحي - (المرحلة الثانية).

المطلب الثالث: التأسيس المعرفي للفلسفة الأخلاقية الإنسانية الأولى (المرحلة الثالثة).

المطلب الرابع: زمن التفكيك (المرحلة الرابعة).

المطلب الخامس: المرحلة الإنسانية الثانية: ثورة الحب (المرحلة الخامسة).

المبحث الثاني: مسألة السعادة وسبل تحصيلها عند لوك فيري.

المطلب الأول: فكرة السعادة: من الحضارات الشرقية القديمة إلى المعاصرة.

المطلب الثاني: طرق تحصيل السعادة عند لوك فيري.

نتائج الفصل.

تمهيد:

لاشك أن الفلسفة والأخلاق مفهومان متكاملان لازما بعضهما البعض منذ بداية التفكير الفلسفي فإن كانت المباحث الوجودية حول أصل الكون ومصيره قد جلبت إهتمامات الفلاسفة لفترة طويلة من الزمن، فإن المسائل الأخلاقية لم تفارق الإنسان في المراحل السابقة والآنية لكون السلوك الأخلاقي يحتاج إلى تدعيم وتوجيه وإرشاد وتقييم وتقويم ولهذا نجد أن المراحل الفلسفية في تأسيسها للقيم الأخلاقية والفلسفية، تأخذ في حساباتها دوماً آليات فلسفية متنوعة منها النقد تارة والتفكيك والرفض تارة أخرى، فهي تأخذ شكل التأثير والتأثر أو التلاحق أو التلاحق المعرفيين فالقديم يلاحق الحديث والحديث يعمل على نقد وتفكيك الأفكار القديمة، وقد يقبل منها أو يعارضها ويجانبها ويعمد إلى تأسيس أفكار جديدة وعلى هذا الأساس وجدنا أن القيم الأخلاقية نجدها تترجح بين الثوابت والمتغيرات عبر العصور وتتوع الجماعات البشرية من مجتمع إلى آخر.

فالقيم الأخلاقية النبيلة ثابتة في مبادئها ومنطلقاتها التنظيرية غير أنها متعددة ومتنوعة في ممارستها الميدانية التطبيقية، ولذلك نجد أن القيم الخلقية متباينة عند الطاوية مع غيرها من البوذية وإن كان للجانب الحسي دور أساسي في التأسيس للقيمة الأخلاقية عند السفسطائيين فإن سقراط يسلم التنظير للمبادئ الأخلاقية لسلطان العقل وحده، وعلى هذا النحو سار أفلاطون على منوال أستاذه غير أن الطابع المثالي الذي ميز فلسفته بصورة عامة كان له الأثر في فلسفته الأخلاقية كذلك وهو الأمر الذي نجد له تفسيراً آخر عند أرسطو، الذي يقدم لها تأويلات واقعية تراعي الطبيعة البشرية تارة والطموح الإنساني الذي يهدف إلى ترسيخ قيم أخلاقية نبيلة تارة أخرى.

كثيراً ما يُعرف الفعل الأخلاقي بأنه فضيلة بين رديلتين كالشجاعة التي تمثل وسطاً ذهبياً بين الجبن والتهور، والأمر نفسه نجده في الفلسفة الأبيقورية والرواقية من منطلقات اللذة والحواس إلى قيم العقل والخلاص، لتأتي بعدها مراحل أخرى وسيطية وحديثة ومعاصرة تركز إلى النص الديني تارة وإلى سلطان العقل والتجارب تارة أخرى وفلسفات أخلاقية معاصرة تمثل ثورة معرفية على سابقتها خاصة في الفلسفات النيئتشوية. كل هذه الحقب التاريخية كان لها أثر بالغ في فلسفة لوك فيري والذي يُعتبر أن الإنسانية التي تتجلى فيها معالم ثورة الحب والتي تمثل الملاذ الأخلاقي الإنساني المثالي من خلال وضع مجموعة من السبل الأخلاقية التي تحقق سعادة الإنسان حسب لوك.

المبحث الأول: الأخلاق من النقد إلى التأسيس والرفض.

تتميز الفلسفة في جوهرها بنمطٍ من التفكير يجعل منها نموذجاً معرفياً متميزاً عن أنماط المعارف البشرية الأخرى سواء أكانت تفكيراً دينياً أم يومياً ساذجاً أم علمياً، وسائر ضروب التفكير البشري وعليه يعتبر النقد في الفلسفة من أهم الأسس والركائز والآليات التي ينبغي أن تتوفر في أي فيلسوف، بل يمكن القول إن الفلسفة هي ذلك التفكير النقدي الذي يعمل على دراسة المعارف الفلسفية بروح نقدية بناءة، وقد تناول العديد من الفلاسفة على مرّ العصور جملة المعارف الفلسفية السابقة لهم والتي تناولوها بالنقد تارة وبالتمثلة لها وتبنيها في مسار الفلسفة الحديثة بعدها تارة أخرى، ولم يشذّ الفيلسوف الفرنسي لوك فيري عن هذه القاعدة إذ كثيراً ما نجده يسعى إلى الإلمام بالفلسفات السابقة لعصره متأثراً بها وناقداً إيّاها ويستلهم منها مصادر فلسفية تؤسس لمشروعه الفكري المعاصر، فنجدته يدرس الفلسفة منذ بدايات تشكلها في المرحلة اليونانية وما سبقها من محاولات فلسفية عبر الحضارات الشرقية القديمة مروراً بالفلسفة الوسيطة وما شهدته من صراعٍ أو توافق بين المعقول الفلسفي والمنقول الديني، ليعرج بعد ذلك على المرحلة الحديثة وهي حقبة زمنية شهدت ثورة معرفية أسست لروح العلم والعقل والذات والناسوت عنوة في وجه الكهنوت واللاهوت.

ليقف عند الفلسفة المعاصرة وما تناولته من مشكلات العلم والأنطولوجيا الإنسانية والبراغماتية المعرفية وآثار التقنية الوخيمة على كينونة الإنسان ومختلف المشاكل الإنسانية، الناتجة عن التطور العلمي المذهل، وأهم النظريات الأخلاقية التي سعت إلى كبح جماح التهافت التجاري والمادي الذي تأثر سلباً على الإنسان من جهة والبيئة من جهة أخرى، فقد برزت محاولات فلسفية أخلاقية ترمي إلى إعادة الاعتبار للقيمة الأخلاقية للإنسان ومكانته الاجتماعية والثقافية وعلاقاته بالمحيط الحيوي والمادي ومسؤوليته التاريخية مع الطبيعة ومع الأجيال اللاحقة، ويظهر من هذا أن لوك فيري قد تناول التاريخ الفكري للفلسفة من زاوية تحليلية نقدية بناءة وعليه نطرح التساؤل التالي: ماهي هذه المحاولات الفلسفية التي عالجه لوك فيري عبر الحقب الزمكانية التاريخية؟ وماهي أهم المشكلات والمسائل التي وقف عندها إنطلاقاً من النقد إلى التفكير ثم الرفض؟

المطلب الأول: الفكر الفلسفي الأخلاقي الإغريقي القديم (المرحلة الأولى)

تعتبر الفلسفة اليونانية المحطة الأولى في تاريخ الفكر الفلسفي حسب لوك فيري وهي مرحلة تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية بين الفكر الميثولوجي الذي تناول جملة الأساطير القديمة والتفكير الخرافي واللاهوتي والتفسير الطبيعي لأصل ظواهر الوجود على إختلاف مدارسهم، ليصل إلى المرحلة العقلية والتي أسست للبدائيات الأولى للتفكير الفلسفي الحقيقي، والتي إتصفت بروح نقدية لما سبقها من أفكار بشرية منذ أن أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض وتليها محاولات فكرية راقية خاصة الأفلاطونية والأرسطية منها، دون تجاهل للفلسفة الرواقية والتي ينهل منها لوك فيري إذ يعتبرها مرجعاً أساسياً لفلسفته الأخلاقية ومورداً فكرياً خاصة ماتعلق بفكرة الخلاص.

قبل هذا نجد لوك فيري يقف عند محطة ميثولوجية قديمة كانت تمثل سلطة معرفية في تلك المرحلة ونمطاً فكرياً يدرس الوجود في ثوب ميثولوجي يجعل من الآلهة المصدر الأول في تفسير ظواهر الكون، ويذعن لها الإنسان ويخضع لها في كل سلوكياته ويعلن لها الولاء في كل مسار حياته اليومية وفي علاقاته بالآخرين وبالطبيعة ومابعد الطبيعة من أمور غيبية مجردة وهنا نجد هوميروس وإن اختلفت الدراسات الحقيقية حول شخصيته إذ يعتبره البعض مجرد شخصية وهمية وليس لها وجود حقيقي وما شعره إلا مجموعة أشعار أدباء اليونان، قد نسبت إليه خاصة فيما يسمى " بالأوديسا - odyssey " و" الإلياذة - Iliad " فهي شخصية وهمية سميت هوميروس في حين نجد فريق آخر يعتبر هوميروس شخصية حقيقية ذلك أن الإلياذة والأوديسا تنسبان إليه وهي إحدى إبداعاته، فهوميروس ولد في القرن العاشر إلى التاسع قبل الميلاد وأن تسمية هوميروس تعني: " الزهينة " نتيجة لوقوعه في الأسر.

اشتهر هوميروس بالبلاغة والخطابة وفصاحة اللسان وقوة الحجّة والإقناع ونباهة الفكر والإحساس الشاعري المرهف كما أن البعض ينسب نشأته إلى أزمير والبعض الآخر ينسبه إلى سلاميس، في حين أن فريق آخر ينسبه إلى رودس، فمن خلال قصائده الشعرية نلتمس بعض الأفكار الفلسفية منها أن ما حدث في الحرب لم يكن صدفة بل هناك قانوناً وضرورة وراء وقوع الأحداث كما أن إيمانه بوجود الآلهة وتحكمهم بالناس عن طريق العرافين، على الرغم من أن الإنسان يحكمه عقله هنا يتجلى التناقض والإختلاف بين إنسان تُسيره الآلهة وبين الإنسان الذي يتحكم عقله في تصرفاته وسلوكاته، وقد تجلت في

شعر هوميروس كذلك نظرات متفرقة عن الكون ونظامه ومحاولات فكريّة لمعرفة أصل الشرّ والخطيئة على حدّ سواء¹.

كان هوميروس كثير الأفكار شديد المراقبة كثير البحث لايقع بصره على شيء إلاّ تحرّاه ولا طرق مسمعه خبراً إلاّ إستحلاه، فقد كان كثير الرّحلات والطواف فهو يخزن منها الفوائد ويجمع منها الأفكار والأخبار من إيبيريا (إسبانيا) وإلى أزمير مروراً بإيثاكة (ثياكي) في الأرخيبيل اليونانيّ، فقد أبدع في نظم الشعر وأودع شعره كلّ خلة محمودة خلّد بها ذكرى المحسنين إليه وكان يكتسب رزقه بالإنشاد في منازل الأغنياء نتيجة سيطرة الفكر اللاهوتيّ على المجتمع اليونانيّ آنذاك، وعليه فالآلهة عند هوميروس تحمل شخصاً إنسانيّة لا تختلف عن البشر فهي تأكل وتشرب وتتزوج وتتنقل وتحب وتكره وتساعد النّاس إلاّ أنها تملك صفة الخلود خلاف للبشر ما عدا ذلك فإنها تشبه البشر، وهذا الاعتقاد نجده عند كثير من المفكرين فالآلهة والبشر يجمعهم عرق واحد فقد جاء في النّميّة السّادسة لبنداروس: "من عرق واحد فقط كلّ البشر والآلهة كلانا من رحم أمّ واحدة نتنفس ولكن بعيدة هي الشّقة في قوتنا الفاصلة بيننا لدينا هناك لا شيء ولدى الآلهة هناك صلابة البرونز ولهم في السّماء عرش خالد لا يتزعزع"².

إنّ هذه العلاقة بين الآلهة والبشر عند الإغريق ووفق هذا النمط من التّفكير الميثولوجيّ كان له الأثر الكبير في بزوغ التّفكير الفلسفيّ، والانتقال من التّفكير الدينيّ اللاهوتيّ الشّفهيّ والمتمخيل الأسطوريّ إلى التّفكير الفلسفيّ القائم على الكتابة والحجّة والبرهان العقليّ والانتقال إلى مجتمع المدينة ومارافقه من نظم سياسيّة وثقافيّة وإجتماعيّة والتي ساهمت في إنتشار الجدل الفلسفيّ، وبروز بيئة ثقافيّة كان لها التأثير حتّى على العصور اللاحقة، على خلاف الحضارات الشّرقية الأخرى والتي كان فيها التّفكير الدينيّ والأسطوريّ هو المهيمن والمسيطر ولم يترك مجالاً للعقل لكي يتحرر من الرّكود والتّقليد الأعمى وإذا دققنا النّظر في المنطق الذي كان يسود الميثولوجيا اليونانيّة نجده يحمل في طياته إرهابات وبذور التّفكير المنطقيّ العقليّ، وخير دليل على ذلك أن آلهة الأساطير اليونانيّة آنذاك لم تكن لها سلطة مطلقة إذ كانت تحمل صفة البشريّة في بعض الأحيان إلاّ أنها تتميز عن البشريّة بصفة الخلود فهي خاضعة

¹ - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص 45.

² - ه. فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط2

لقوانين الضرورة والقدر كبديل لقانون الطبيعة وهو ما نلمسه في أشعار هوميروس، وهي من الأسباب التي ساهمت في بروز التفكير العقلي الفلسفي.

تجدر الإشارة إلى أن شعر الإلياذة والأوديسا وغيرها من الأساطير اليونانية كانت تحمل طابعاً ثقافياً وعقلياً أكثر منه عاطفياً، فهو يعتمد على العقل والمعارف أكثر من الكائنات الخفية المفارقة إلا قليلاً وكل هذا يدل على أن ثمة مجموعة من الأسباب والعوامل التي سوّغت لآلية الانتقال الفكري من التفكير الميثولوجي اللاهوتي إلى التفكير العقلي الفلسفي، وهذا ما يعكس خصائص التفكير الإغريقي المتجه نحو العقل والعلم والذي يتحدد بشكل واضح في الفلسفة الأيونية فالروح التي سادت الأشعار الهوميرية هي نفسها الروح التي إعتمدت عليها الفلسفة في بداية ظهورها، مع فرق صغير يتمثل في أن الفلسفة كانت تعتمد على النقد بدل التصديق المباشر¹.

ومن نماذج الانتقال من الفكر الميثولوجي إلى التفكير العقلي الفلسفي عند الإغريق نجد شخصية نلتس فيها بذور فلسفية، على غرار شخصية هوميروس وهو شاعر الملاحم الإغريقية " هوزيود" والذي ولد سنة (846 - 777 ق.م) في أسرة فقيرة والده كان مزارعاً إشتغل بالرعي وبينما كان يرعى قطعانه على سفوح جبل مدينته، خُيل له أن ربات الشعر قد نفث في جسمه روح الشعر، فأخذ يكتبه ويغنيه ويكسب الجوائز في المباريات الموسيقية أما قصائده فهي " أنساب الآلهة والثيروجينا - the theogony - "فهي تتحدث عن أنساب آلهة الإغريق وأسمائهم ومنازلهم وأعمالهم، أي طريقة تولد الآلهة وهي تتكون من ثمان مئة وثمانية وعشرون بيتاً (828) وهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

- القسم الأول: عظة لأخيه برسيس.

- القسم الثاني: مجموعة من القواعد الزراعية والملاحية.

- القسم الثالث: مبادئ أخلاقية دينية.

- الرابع الرابع: تقويم للأيام السعيدة والمشؤومة².

فأشعار الملاحم عند هوزيود تتضمن معالم علمية أكثر من أشعار هوميروس كونها تناولت أصل العالم وتفسيره وذلك بإرجاعه إلى خليط غامض تتكون منه الموجودات، بفعل قوة توليد دافعة يسميها "الحب"، كما درس الأخلاق وكان يصر على أهمية العدالة والجدير بالذكر أن الأساطير اليونانية قد

¹ - أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة، ترجمة عزت فرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م، ص 12.

² - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 46.

مهتد الطررق للأفكار الفلسفية على إختلاف مشاربهم ومذاهبهم الفلسفية المختلفة كفكرة " الكاوس " (choos) وفكرة الحب " إيروس (Eros) " بإعتبارها قوة خالصة كونية.

يعتبر هوزيود هذه الفكرة هي أول الآلهة والتي تطورت فيما بعد عند فلاسفة بعده أمثال أنبادوقليس وبارمينيدس، بل أنها إمتدت إلى حقب فلسفية حديثة ومعاصرة أو فيما يعرف بنظرية الحب الكوني، إضافة إلى ذلك أن فكرة نشأة الكون وإنبثاق العالم والروح والمادة حسب الفلاسفة المالطيين الذين : "كان تفكيرهم موعلا في البدائية بحيث يستعصي عليهم التمييز بين الروح والمادة وبين الحياة والجسد والقوة والكتلة وليست هذه النزعة المادية أو الفلسفة (المادة الحية) ببعيدة جدا عن الإحيائية البدائية، أي الإعتقاد بأن كل ما يتحرك أو يتغير أو ينم عن فعالية من أي نوع إنما يقوم بذلك لأنه ذو حياة"¹، وفي هذا حجة بالغة على أن الفكر الفلسفي لم يولد دفعة واحدة بل تكون بالتدريج منبعثا من رحم الفكر الميثولوجي لينتقل إلى الفكر العقلي المعتمد على البراهين والحجج الفكرية.

إعتمد لوك فيري منهاجا سرديا لطرح أهم أفكار هذه المرحلة مبرزا نقاط هذا التحول المعرفي حول حقائق العالم و الوجود فهوزيود حسب لوك فيري قد مثل هذا الإنتقال المعرفي على غرار هوميروس، فقد وضح هوزيود في كتابه "أصل الآلهة" كيف كانت تسود الفوضى العالم بين الآلهة وكيفية تحقق التناغم والعدالة في الكون، إذ يعتقد لوك فيري أن الأساطير اليونانية بلا إستثناء تحوم حول كيفية الحفاظ على هذا النظام (الكوسموس) فما عبر عنه هوزيود من خلال الميثولوجيا اليونانية كلها تسعى نحو مسألة تحقيق التناغم في هذا العالم والحفاظ على الكوسموس، فحسب لوك فيري فإن بدايات تشكل التأمل الفلسفي عند هوزيود تجلى في تصوراته عن الآلهة، والتي جسدت الصراع القائم بينهما حول الحكم ومنها محاولات زيوس تجسيد العدالة وفي ذلك يتجلى تجاوز الفوضى إلى النظام و يعتبر لوك فيري أن الأسطورة اليونانية لم تكن فلسفة مكتملة في تاريخ الفلسفة ولم ترقى إلى التأمل العقلي بل إن بدايات الفلسفة المكتملة نجدها في فلسفة أفلاطون.

¹ - ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009م ص22.

أ_ أفلاطون: (427-347 ق.م). platon

يقول لوك فيري يقول: "لن نجد إلا عند أفلاطون ولأول مرة عملا فلسفيا مكونًا بحق ومتوسعا بالكامل في كل واحد من المستويات المكونة لمادة الإختصاص"¹. معنى هذا أن أفلاطون يمثل لحظة حاسمة على غرار أستاذه سقراط في تجاوزه للفكر الأسطوري فهو يشكل مرحلة إكمال ونضج الفكر العقلي الفلسفي في أبلغ صورته، لذلك يعتقد لوك فيري أن فلسفة أفلاطون هي عملية علمنة للميثولوجيا اليونانية وفتح طريقة جديدة في إدراك المنزلة البشرية التي تمثل بحق بدايات إستعمال العقل والعزوف عن الأساطير، خاصة ماتميز به أفلاطون من أسلوب المحاججة والبراهين العقلية والتي كان يستعملها في المحاورات الأفلاطونية وماتضمنته من خطاب فلسفي رصين وراق.

يرى فيري أن الشكل الحوارى يكون الأساس في أعمال أفلاطون ويبين سلفا في حد ذاته الحاجة الملحة إلى محاجة عقلية تميز الفلسفة عن الميثولوجيا، ففي المحاورات الأفلاطونية يتجلى خطاب يهدف إلى غايتين مختلفتان منها مايمثل غرضا فلسفيا وعلميا، ويرجع إلى البحث عن الحقيقة ومايتجسد في فلسفة أستاذه سقراط ويقابله ضرب من ضروب الإغراء والتأثير السحري الذي يستعمل الجدل من أجل الجدل والذي يجانب الحقيقة بإعتماد أساليب بلاغية خطابية تشكل ظاهرة لغوية صوتية بعيدة عن الفكر العقلي الرصين، وهو ماتجلى في الفكر السفسطائي الذي يمثل لغة شعرية وأقوال مغرية تأخذ شكل التأثير السحري في المستمع سواء تعلق الأمر بجمهور يتقبل حديث الأساطير أو امرأة تستلطف الحديث إلى المضجع وهي حالات تستهدف الرضا والقبول بعيدا عن الحقيقة.

تجسد المحاورات الأفلاطونية التعارض الصارخ بين هذين الصنفين من الخطاب خطاب الفلاسفة من جهة والذي يسعى إلى بلوغ الحقيقة وخطاب السفسطائيين الذي يتقن في سرد بلاغة الخطابة وإتقان فنون الإغراء والمراوغة في التعبير، ليعمد بعد ذلك أفلاطون لصياغة نظرية معرفية جد هامة في مسألة الحقيقة معارضا بذلك النسبية السفسطائية والتي كانت تحوم حول الحقيقة أو تتجاهلها من أجل أغراض خفية إيديولوجية تارة أو مادية منفعية تارة أخرى، تحت شعار "إنما خلقت الحكمة لكي تباع"، بينما الحقيقة عند أفلاطون تجاوزت السداجة السفسطائية والمقاصد الأنية إلى الحقيقة المثلى وفق مبدأ التعرف

¹- لوك فيري وكلود كلبايي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص91.

فكثير مانجده يردد أن "المعرفة تذكر والجهل نسيان" أي أنها نظرية قائمة على (anamnése) أي تذكر الأفكار التي كانت في أنفسنا قبل أن نتحد مع أجسامنا لحظة مجيئنا إلى هذا العالم.

حسب نظرية أفلاطون فإن البشر كانوا يقيمون في عالم المثل قبل ولادتهم وهو نوع من الفردوس يجمع بين الأنفس وأن النفس خالية من الجسم ومفتقرة إلى الأعضاء الحسية وكانت النفس في حضور مباشر مع الحقيقة وفي تطابق كامل معها، وبولادة الجسم تهوي النفس (sema) في ذلك السجن الذي هو الجسم (soma) ومن ثمة تغيب عنها الحقائق وتكتفي بظلالها فقط لأن الحواس تخدع الإنسان فيما يمتلكه من معارف فنحن نرى العصا منكسرة في الماء ولكنها في الواقع مستقيمة، كما أن الإحساس بالمرارة لشراب لذيذ عند شخص مريض يجسد بالفعل الخداع الحسي للحقائق التي يعمد العقل دوماً إلى تصحيحها بما يمتلكه من أفكار فطرية سابقة يسعى إلى تذكرها، وفق نظرية المثل الأفلاطونية والتي تماثل لحظة الصعود من كهف مظلم وملامسة نور الشمس لأول وهلة أو مايعرف فلسفياً بالشمس الأفلاطونية.

إمتد هذا الاعتقاد إلى الفلسفة الديكارتية ففي هجومه اللادع على خداع الحواس والذي عبر عنه في حديثه " لا أتمن لمن خدعني ولو مرة واحدة في حياتي " فوجد ديكارت في كتابه " تأملات ميتافيزيقية " يحلل قطعة الشمع فيقول: "إنها تبدو لنا في شكل صلب لا رائحة له حين تكون باردة وتبدو لنا في شكل سائل له رائحة عندما نقرّبها من النار فإن إقتصرنا على إنطباعاتنا الحسية، نضطر إلى إستخلاص أننا إزاء واقعتين مختلفتين، كالذكاء وحده إذ يحلل تحليلاً نقدياً تلك المعلومات الصادرة عن الحواس يسمح بإكتشاف الحقيقة وهي أننا إزاء حالتين لمادة واحدة ويمكن أن نقول نفس الشيء عن حالات الماء الثلاث بحسب درجة الحرارة التي يوجد عليها الصلبة السائلة الغازية وعن عدد لا محدود من الأوضاع حيث تكشف الحواس عن نقائصها"¹.

لتؤكد نظرية أفلاطون على أن النفس البشرية قد إطلعت على الحقائق في عالم المثل ولكن سقوطها مع الولادة ونزولها بالجسم دفعها إلى نسيان كل ماتعرفه على الأقل في المراحل الأولى من حياة الإنسان، يعتقد أفلاطون أن المثل المفارقة للواقع الحسي تمثل وجوداً مفارقاً لهذا الوجود فهو عالم متعال يمثل المصدر الحقيقي للمعرفة ولا يتم إدراكه بالحواس وإنما بالعقل فقط، فالعقل يمثل الجوهر الحقيقي الذي تتجلى فيه كل المعارف الأزلية الثابتة والتي تتضمن حقائق مطلقة كالخير الأسمى والجمال الأسمى

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 95.

والحق الأسمى على خلاف الوجود الحسي الزائف والذي تتجلى فيه ظلال الحقائق فقط أي الأشياء المتشابهة فقط للعالم العلوي الحقيقي.

من طبيعة الحواس أنها تخذع صاحبها ولا تكشف إلا عن ظاهر الحقائق فقط أما كنه الأشياء وجوهرها فيمكن بلوغه بالعقل وحده ويلعب التذكر معرفة والجهل هو النسيان، فقبل عودة البشر إلى الأرض - حسب رواية الجندي آر الذي سقط شهيدا في المعركة التي دامت 27 سنة بين إسبرطة وأثينا والتي ألحقت فيها إسبرطة أبشع الهزائم بأثينا - فهم يشربون من نهر ليث وهو نهر النسيان، فهو يسرف في الشرب أكثر ويتعذر عليه تذكر الحقائق التي كان يحياها ويعيشها في عالم المثل إن هذه الأسطورة تجسد رحلة البحث الثاقبة إلى بلوغ الحقيقة ولحظة الإنبهار فيما يسميه بالشمس الأفلاطونية عند ملامسة حقائق الأشياء ويمثل هذا في أسطورة الكهف بقوله: "تخيل رجالا قبعوا في كهف وهم مقيدون بحيث لا يستطيعون الإستدارة وراءهم وكل ما يرونه هو ظلال التماثيل الخشبية التي تمر أمام نار خلفهم، ولنفرض أننا أطلقنا سراح أحدهم وأرغمناه على الإستدارة نحو الضوء المنبعث نحو النار ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وإذا أرغمناه على رؤية الشمس ألا تظنه سينبهر ولا يستطيع في البداية رؤية الأشياء الحقيقية"¹.

تجسد في هذه الأسطورة الموجودات المتغيرة في العالم الحسي والتي تشكل المعارف الأولية التي يعرفها الفيلسوف في بداية أمره ولكنه سرعان مايكتشف أن ما يظهر له في عالم الحس مجرد وهم وظلال فقط للحقائق المطلقة، التي ينبغي عليه أن يجاهد حواسه وغيره من الأشخاص المحيطين به ويتحرر من الأسر الذي فرض عليه كي ينفلت من أرجاس البدن وبرائث المادة ويرتقي إلى العالم العلوي أو العقلي الذي تتبجس منه صفاء المعارف في هذه الشمس الأفلاطونية والتي ذكرناها سابقا، أو لحظة بلوغ العالم المعقول ومن خلال هذا سعى أفلاطون إلى ضرورة التمييز بين عالمين عالم المثل وعالم الحس، وهنا يكمن سر إختلاف أرسطو عن أفلاطون وهو التمييز بين هاذين العالمين ذلك أن: "التفرقة تستلزم أن المثل مفارقة وهذا ما سيجعلنا نظن أن الحقيقة العقلية تأتي فقط لتضاعف الحقيقة الحسية ونجد أنفسنا أمام حقيقتين دون أن نفهم كيف يمكننا أن ننتقل بين العالمين"².

¹ - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م، ص 247.

² - Jean brun, **Platon et l' académie**, 4eme édition, paris, puf, p 29.

سعى أفلاطون إلى إزالة هذا اللبس المعرفي عن طريق فكرة الجدل والذي يعلمنا من خلالها كيف تدرك الأشياء والحقائق العقلية مباشرة والذي يتدرج عبر مجموعة من المحطات المعرفية، والتي تبدأ بالتخيل ثم الإعتقاد ويليهما الإستدلال ليصل أخيرا إلى المعرفة الحقة، فالمعرفة ليست في متناول جميع البشر بل الفيلسوف فقط هو الجدير ببلوغها وهذا ما يصف به البعض أفلاطون لأنه يمثل فكر النخبة على خلاف المعارف العامة مما يبين أن الفكر الكنسي قد وجد ظالته في أفكار أفلاطون أكثر من أفكار أرسطو والتي كانت يطغى عليها الجانب الواقعي على خلاف المثالية الأفلاطونية.

فحسب أفلاطون إذن أن ما يشكل بنية العالم وتناغمه هو المثل والكيفية التي تنتظم بها، فالمثل ذاتها تشكل مثلا أخرى أعم منها وأسمى وكلها تتدرج تحت ثلاثة مثل عليا تحتويها هي الخير والجمال والحق فالنفس عند أفلاطون هي مصدر الحقيقة والفيلسوف هو الأولي بإدراكها بعد أن يتحرر من أوهم الحواس والتقاليد البالية، ومن أهم العلوم لديه والتي تشكل أهمية كبرى في الوسائط المعرفية لبلوغ الحقيقة نجده يركز على الرياضيات أو المبرهنات - théorèmes -، والأشكال الرياضية ماهي إلا نموذج للمثل العقلية الخالصة والتي تنعكس على الواقع المادي وتطبق عليه وتتجلى في صلب الظواهر المادية التي يمكن ملاحظتها ويأتي بعدها علم الفلك الذي يوليه أفلاطون أهمية بالغة للتحقق من تناغم العالم ونظامه البديع، إضافة إلى علم الموسيقى الذي يمثل علاقة مثينة بين هذه العلوم إذ تستجيب بنية الألحان والإيقاعات لعلاقات رياضية من خلال إهترزاز أصابع العازف على آتته وفي ذلك تجلى للفكرة القائلة بأن العلاقات الرياضية والهندسة، التي تحكم حركات النجوم والكواكب يمكن عكسيا أن تطابق موسيقى خاصة بالأجرام السماوية.

برز في هذا إتجاه فلسفي متأخر ذو نزعة أفلاطونية محدثة وهي بمثابة تقليد للفكر الأفلاطوني ظهرت في القرن السادس من التاريخ الميلادي، والتي أعادت الإعتبار إلى المدرسة الأفلاطونية - والتي نقشت على الحجر في مدخل الأكاديمية وهي المدرسة الشهيرة التي كان يدرس فيها أفلاطون تعاليمه الفلسفية وهي مطلة على مكان البطل اليوناني الشهير " أكاديموس"، وكان يعد أرسطو من أنجب تلامذته مدة تُجاوز العشرين سنة من التعليم فكان يسميه بالعقل لفطنة تفكيره ونباهته العلمية - هذه العبارة القائلة لا يدخل عليا إلا من هو عالم بالهندسة.

كان لتمييز أفلاطون بين النفس والبدن الأساس المتين الذي أقام عليه نظريته الأخلاقية فهو يعتبر أن النفس كانت تعيش في عالم المثل والذي يمد بظلاله على عالم المحسوسات (عالم المادة). فعالم المثل هو عالم العقل والروح والأفكار الأبدية والمطلقة والتي تسعى النفس إلى الصعود وإلى العودة

إليه بعد مفارقة عالم البدن والتي كانت قد سجنّت فيه عند الولادة، فالبدن يعتبر حاجزا سميكا بين النفس والفضائل العليا وهو مفهوم إستقاه أفلاطون من المبدأ السقراطي القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يمكن توليدها من ذات الإنسان عن طريق الحوار ولهذا كانت كتابات أفلاطون بأسلوب المحاورات¹. متجاوزا بذلك الطرح السفسطائي الذي كان ينسب الفضيلة إلى لذات الفرد الحسية وفي هذه الحالة يستحيل التمييز بين الخير والشر ذلك أن الفعل الواحد قد يسبب لذة لدى البعض وألما لدى البعض الآخر. فالشراب مثلا يبدو حلوا عند شخص عادي وينتهي بالمرارة عند شخص سقيم، فطبائع الأبدان قد تختلف في إستجاباتها لمثيرات سابقة عليها من شخص لآخر .

فالسفسطائيون يعتبرون أن العاطفة أو الوجدان هي أساس تقييم الأفعال الخلقية في حين ينسبها أفلاطون إلى العقل وهو جانب مشترك بين جميع الناس لحظة الإحتكام إليه على خلاف الحالة الوجدانية التي لا تعرف ثباتا أو إستقرارا بل تتغير من حال إلى حال ومن شخص إلى آخر، فقد رفض أفلاطون الإدعاء السفسطائي القائل بأن الأخلاق تهدف إلى غاية خارجية تحقق رغبات للنفس قد تولد لذة أو تجلب منفعة خارجية أي في أثارها ونتائجها البعدية، بل أن الأفعال الخلقية تتضمن جزاءها في باطنها فهو يعتبر غاية في ذاته ومن ثمة نجد أن الفضائل ترتقي بالإنسان إلى الأخلاق النبيلة والمطلقة ومن يصغي إلى سلطان العقل يرتقي إلى عالم المثل عالم الصفاء وعالم النقاء وعالم الخير الأسمى ومن إتبع هواه عاش في عالم الرذيلة والشرور، فما على الإنسان إلا تحرير نفسه من قيود البدن وإستئصال شهواته والسمو بنفسه إلى عالم المعارف العقلية وبلوغ عالم المثل وعالم الخير الأقصى، فالفضيلة عنده هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق منه السلوك².

لا تكمن اللذة عند أفلاطون في اللذة الحسية بل هي التي تغتبط بالحكمة و الحياة الكريمة هي المطلب الحقيقي للنفس والجهل هو علة الإعتراض عنها والإمتناع عليها، وهكذا يسعى أفلاطون إلى أن تتخلص النفس من سجنها ألا وهو الجسم، ولا يتأتى لها ذلك إلا بلجم وكبح جماح النزوات والرغبات والأهواء والإنصراف عن اللذات والإقبال على حياة الزهد والحرمان. وقد قدم أفلاطون صورتين متميزتين عن الخير فإنه في : " الأولى يدعوا إلى العزوف عن الحياة والتوجه نحو الموت ويدعوا في الثانية إلى

¹ -Turc.gouzagne, **histoire de la philosophie**, paris, Édition fisehbacher, 1950, p 64.

² - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1983م ص 140.

الأخذ بشيء من الحياة فإنه يعتقد أن الجمع بين الصورتين في تناسق وإنسجام يؤدي إلى الخير على الرغم من أنه يميل في كثير من الأحيان إلى الصورة الأولى على حساب الثانية¹، ويميز لنا أفلاطون بين نوعين من الفضائل: إحداهما فطرية والأخرى مكتسبة إذ نجد أن النوع الأول قائم على معرفة الخير ونية القيام به، أما الثاني فهو ناتج عن التعليم والتعلم، وعليه فإن الفضائل الأخلاقية تكمن في الإنسجام والتناغم بين قوى النفس الثلاث القوى الشهوانية وفضيلتها العفة والقوى الغضبية وفضيلتها الشجاعة والقوى العاقلة وفضيلتها الحكمة، ويقتبسها أفلاطون من شكل الإنسان فالدماغ للحكمة والعقل والصدر للشجاعة والغضب والبطن للشهوات والعفة فهي تتماثل مع طبيعة الكائن البشري.

تتطبق النفس الغضبية على الجنود والمحاربين والذين يتصفون بصفة الشجاعة والمروءة والإقدام فالعدالة، حسب أفلاطون تقتضي إحترام التفاوت الذي ينبني وفق هذه الطبقة أي خضوع الأدنى للأعلى وأن كل طبقة تخدم طبقة أخرى وفق مبدأ التدرج حتى يصل إلى مرحلة التجريد، والذي يتجلى معه بلوغ العقل الخير الأسمى مما يفرض حياة آمنة وسعيدة ومزدهرة في مجتمع المدينة .

يمزج هنا أفلاطون بين السياسة وقيم الجمال والأخلاق وأن الأجدر بالحكم هم الفلاسفة الحكماء وإليهم يرجع الفضل الأكمل لتحقيق العدل، لأنهم وهبوا حياتهم للموت وأماتوا الشهوات بإنفرادهم للتأمل وحياة الحكمة بغية تحقيق الخير الأسمى والأقصى في عالم الخلود والسعادة المثلى التي ينشدها أي إنسان، فمن واجبنا حسب أفلاطون: "أن لا نبيع الفضيلة أو نفرط في شيء منها بأي ثمن، كما لا يجب أن نخشى الموت أو نرهبه مادامت الروح لن تموت بل يجب إنتظاره في شجاعة وإستقباله في غبطة مادامت غاية الحكيم هي التخلص من الجسم"²، ويمكن إجمال ماذهب إليه أفلاطون في فلسفته الأخلاقية في جملة الأفكار التالية :

إنّ إشباع النفس بالمعرفة والحكمة قادرة على إماتة الشهوات وكبح جماح النفس ولذاتها الغير منتهية، فهي كالماء المالح كلما إزداد منها الإنسان شرباً إزداد عطشاً ويظهر هنا تأكيد رفضه للعشق القائم على الشهوة وتجاوزها بضرورة معرفة الفضائل في واقع وحياة الإنسان.

تتجلى الفلسفة الأخلاقية كذلك في التحلي بالقناعة وضبط النفس والترفع عن السعادة الدنيوية الأنية فمكمن الخير بالنفس وموطن الشر في الجسد، كما أن معالجة الفضائل الأخلاقية تكمن دوماً في

¹- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت لبنان، ط1، 1984م، ص 182.

²- المرجع نفسه، ص 182.

التطرق للخير الأسمى والذي لا يمكن إلا من خلال التحلي بالفضائل السامية في العمل و تحقيق كل سبل الخير في الدولة من خلال دمج السياسة بالقيم الخلقية.

بلوغ الفضيلة أو الحكمة يكمن فيها خير الإنسان وسعادته النبيلة والسامية على خلاف دعاوى السفسطائيين القائلة بأن تلبية مطالب الذات هو إستجابة لنداء الطبيعة، فالطبيعة حسب أفلاطون لا تدعو الإنسان إلى العمل على دمار نفسه ولذلك نجده لا يتردد في تطبيق أقصى أنواع العقوبات على المنحرفين عن الفضائل وركونهم في الرذائل.

يتجلى لنا تأثيره كذلك بالمذهب الفيثاغوري القائل بأن الجسم هو مصدر شقاء النفس ومصدر جميع الشرور، فالجسد هو سجن النفس الذي يمنعه من بلوغ العالم الأعلى فما على النفس إلا أن تتخلص من نزواتها بالتطهير والمجاهدة.

إن الأخلاق عند أفلاطون تنتهي إلى نوع من الزهد والنسك فنجده يقول في ذلك: "على الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي أنهم يتدربون على الموت، وأن يكون الإنسان ميتا تكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس أليس الرجل الذي تراه ساعة الموت هو الذي لا يحب الحكمة ولكنه يحب الجسد"¹.

يصل لوك فيري إلى أنّ نظرية المثل الأفلاطونية هي بمثابة تفسير لتناغم الكوسموس وهي بذاتها نظرية في المعرفة، كما تُعد مذهباً أخلاقياً ومثلاً أعلى في السياسة وتصوراً حكيماً للحياة الطيبة وبالطبع فإن المسألة تكون أشد تعقيداً وأكثر ثراءً ودقة في تفاصيل المدونة الأفلاطونية، إذ سعى أفلاطون عن وعي إلى رد تعدد المشكلات الكبرى التي تواجه البشرية إلى رجم واحدة تتكفل بتفسير كل الحقائق وفق نظرية عالم المثل عالم السعادة عالم النقاء والصفاء والخير الأسمى والجمال الأسمى والحق الأسمى.

¹- أفلاطون، محاوره فيدون، ج1، ترجمة نجيب بلدي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1961م، ص 177.

ب- أرسطو: (384 - 322 ق.م): **Aristote**.*

مثلما أسلفنا الذكر سابقاً إنّ أرسطو يُعدّ من أنجب تلامذة أفلاطون في أكاديميته فهو يتميز بالذكاء الخارق وعلاقته الوطيدة بأستاذه أفلاطون، إلّا أنّ أرسطو يقول عنه قوله الشهير: "أحبّ الحقّ وأحبّ أفلاطون إلّا أنني أحبّ الحقّ أكثر" إذ نجد أنّ أرسطو يتعارض مع أستاذه أفلاطون في عدّة نقاط وتناولها بالتّقد وخاصّة منها نظرية المثل الأفلاطونيّة والتي يعيب عليه فيها إهماله للحواس وتركيزه على العقل فقط بإعتباره المصدر الوحيد للمعرفة، إذ نجده يولي أهمية كبرى للتجربة والملاحظة الناتجة عن الخبرة أيّ خبرة الفرد في حياته اليوميّة فهيّة أيّ كائن حيّ أو أيّ شيء مركب من صورة ومادة فالصورة تعطيه الصّفات المشتركة للنوع الواحد، أمّا المادة فهي تعطيه صفاته الفرديّة الخاصّة به، ومن ثمة ليس بمقدور الإنسان إلّا أن يتوصل إلى بلوغ المثل بل على العالم الحقّ أن يتسلح بالملاحظة الواعيّة والتّجربة المستمدة من الخبرة إذ أنّ كلّ شيء مركب من صورة ومادة.

يعتقد لوك فيري أنّ فيزياء أرسطو كان لها تأثيراً بليغاً على العصور اللاحقة خاصّة في العصر الوسيط عن طريق توما الإكوينيّ والكنيسة الكاثوليكيّة بل أنّها تركت بصمتها في عصر النّهضة، وأيضاً فيزياء غاليلي والتي كانت بمثابة الرّحم العلميّة خاصّة فكرته في تناغم العالم والقائلة بفكرة الغائيّة فقد كانت الفيزياء الأرسطيّة المرجعية المهيمنة على الفكر الطبيعيّ مايزيد عن ألف وخمسة مئة سنة، إذ أنّها لا تخلو من المصطلحات الفيزيائيّة العلميّة والعالميّة من المفردات التي يستعملها أرسطو القادرة على الإيحاء وقد إشتقت منها الكثير من الألفاظ منها *Physis*، والذي أتى منه اللفظ الفرنسيّ *physique* وهي الطبيعة، *Archie* والتي نجدها في *Archétype* أيّ في *monarque* وتعني المبدأ، *kniseos* المتأثيّة من *kinesis* أيّ الحركة ولدت ألفاظاً مثل *kinesithérapeute*، أو *cinéma*¹.

* أرسطو: (384 - 322 ق.م) **Aristote**: ولد ببلدة سطاغيرا شمال اليونان وتتلّمذ بأكاديمية أفلاطون لقبه أستاذه بالعقل لشدة ذكائه واسعة إضطّاعه قضى بالأكاديمية نحو 20 سنة رفقة أستاذه أنشأ مدرسته الشهيرة وسميت باللوقيون يسمي أرسطو وأتباعه بالمشاؤون نسبة لمدرسة المشائين له مجموعة من المؤلفات نذكر منها: فن الشعر ما وراء الطبيعة الأخلاق النيقوماخية والسياسة والسماع الطبيعي والنفس والكون والفساد والخطابة والمقولات أو قاطيغورياس وهي إحدى الآثار المنسوبة إلى أرسطوطاليس والتي ناقش فيها مسألة المقولات وتعتبر من ضمن الكتب المنطقية المسماة بالأورغانون وهي بمثابة مقدمة لكتاب العبارة (عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفيّة، مرجع سابق، ص36).

¹ - لوك فيري وكلود كلبايي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص108.

يرى لوك فيري أنه من المدهش أن نلاحظ في مدارس الأطفال أن المعلمين يفرضون على التلاميذ القيام بتمارين حول سقوط الأجسام وفق نظريات أقرب إلى نظرية أرسطو منها لنظرية غاليلي أو نيوتن، كون المقاربة الأرسطوية تتطابق مع التجربة الساذجة في حياتنا اليومية (الأجسام الثقيلة تسقط والأجسام الخفيفة ترتفع) في حين تفترض قوانين غاليلي بناء الملاحظة حول سقوط الأجسام بحسب التسارع وزمن الحركة، ويمكن اعتبار نظرية أرسطو في الفيزياء نموذجاً لنظرية فلسفية لها أهمية تاريخية فحسب.

أما فيما يخص الأخلاق عند أرسطو فنجدته مرتبط بالسعادة والفضيلة فكما تمّ تحصيل الفرد من الخير والسعادة كلما إكتمل الفعل الأخلاقيّ عنده، وقد إقترنت السعادة عنده أيضاً بمفهوم اللذة إذ إعتبر أن تحقيق اللذة والسعادة يعبر عن إكتمال الفعل الإنسانيّ وتحقيق الغاية المثلى الخير الأسمى وعليه يقول أرسطو: "كلّ إنسان متفق بشأن إسم هذه الغاية إنّها السعادة إنّها ما يبحث عنه النّاس جميعاً وهو ما دفع كلّ أفعالهم وما يرغبون في ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة، ولكن بالرغم من أنهم جميعاً يتفقون في الإسم فإنهم غير متفقين فيما عداه والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيراً بشكل لا يقل عن العامّة في معنى كلمة السعادة هذه فبعضهم يقول: "إنّ الحياة لذّة وآخرون يقولون أنها تقوم في التّخلي عن اللذات"¹. إذ يربط أرسطو بين السعادة والفضيلة إرتباطاً وثيقاً إلى درجة أنه يمزج بينهما، فالفضيلة تبقى وسيلة من أجل تحقيق السعادة، والسعادة هي غاية نهائية لجميع الإتجاهات لأنّ السعداء هم الذين يستمتعون بجميع الخيرات.

كما أنّ كلمة سعيد قابلة للأخذ والرّد بقدر ما يكونه الإنسان من حياة رغيدة أمنة ومستقرة وهي ما تحقق للإنسان ما هو خير وهي تتكون بواسطة التّعلم لما يمكن تصوّره في العالم الخارجيّ، فالسعادة ليست فعل يوم واحد أو مدّة قصيرة من الزّمان بل هي دائماً تتماشى مع حياة الإنسان وتكون طبيعته وتجدر الإشارة إلى أن فلسفة أرسطو عقلية واقعية تعتبر الأخلاق بمثابة علم عمليّ، يهدف إلى تحقيق غاية مومن دون هذه الغاية يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو أن يتصرف وأن الخير الأسمى الذي يمكن أن يختاره الإنسان لذاته ويمكن أن يكفي لوحده لتحقيق سعادة الإنسان، فالإنسان مدني بطبعه ولا يمكن يبلغ الكمال إلّا في المدينة فالخير هو ما يهدف إليه الجميع حسب أرسطو في مقدّمة كتابه:

¹ - وولتر ستيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الأنوار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 2005م، ص204.

"الأخلاق إلى نيقوماخوس" إذ يفصل الغايات ونجده يتساءل عن ماهية الخير في كلّ واحدة من هذه الغايات فيقول: "أليس هو الشئ الذي من أجله يُصنع كلّ الباقي؟ ويعدد الأمثلة التي يشرح بها رأيه فيقول في الطبّ مثلاً، هو الصحة وفي فنّ الحركات العسكريّة هو الظفر وهو البيت في فنّ العمارة وهو غرض آخر في فن آخر لكن في كلّ فعل وفي كلّ تصميم أدبيّ الخير هو الغاية نفسها التي تبتغى"¹.

يرى أرسطو أنّ أهم عنصر في الحياة الخيرة عند عامّة النّاس يكمن في فعل الخير كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة ويعرض هذه الكمالات من خلال ملاحظته التحليلية الخالصة للشعور الخلفيّ الشائع في عصره، فمعرفة الخير الأعظم هي الغاية القصوى للإنسان الذي يتوقف عليه توجيه الحياة إذ يجمع عامّة النّاس أنّ الخير الإنسانيّ الأعظم والأقصى هو السعادة، فالسعادة عند أرسطو تقوم على العقل والنفس كما ترتبط السعادة بالفضيلة كذلك والفضائل عند أرسطو نوعان أو صنفان:

الأولى تتمثل في الحسّ والثانية تتمثل في حياة التأمل والنظر المجرد فإذا كانت الأولى مرتبطة بإخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل، فإنّ الثانية ترتفع بالإنسان إلى أعلى المراتب بالفضائل حسبه تنقسم إلى فضائل خلقية وأخرى عقلية، فالأولى تكون نتيجة التربية والثانية نتيجة التعلّم أما التّعود على الفضائل الخلقية فهي تكسب لذة عند صاحبها وهي ترشد للفضيلة وقيمة اللذة وصلاحيتها تعدّ كأداة للتربية والتّهذيب، فالفضائل قد ينجم عنها ضرر على صاحبها إنّ إستعملها بإفراط أو تفريط فهي شبيهة إلى حدّ تشبيهها بالغذاء المعتدل الذي يعطي للصحة نمواً متكاملًا بينما الغذاء المفرط أو الغير كافي يمنع الصّحة من توازنها، وهنا نجده يركز على ما يسميه بالوسط الذهبيّ فكلّ فضيلة هي وسط بين رذيلتين فالشجاعة مثلاً هي وسط بين التهور والجبن، الفضيلة هي: "ملكة والممارسة شرط نمو الملكة وإستقرارها فالفضيلة تتطلب علاوة على العلم وقبل كلّ شيء أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما إختيار الفعل لذاته ثمّ المثابرة"². ذلك أن الفعل يصدر عن ملكة ثابتة ولا يمكن إحتساب الفضيلة على أنها وسط حسابي بين الإسراف والتّقدير وكذا الإعتدال هو وسط بين الغرور والمسكنة أو الدّلّ والتّواضع وسط بين الخجل وإنعدام الحياء والدّعابة هي وسط بين المجون والفضاضة، فالوسط هو وسط إعتباري يتغير بتغير الأفراد والظروف وملكة العقل وحدها هي التي تستطيع مراعاة هذه الظروف.

¹- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1979م ص192.

²- ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، مطبعة الترقّي، دمشق، سوريا، ط1، ص72.

إنّ الفضيلة التي تكلم عنها أرسطو ليست هي الفضيلة التي تكلم عنها سقراط حيث إعتبرها معرفة وبطبيعة الحال هي كافية لتحقيق الخير، كما أن أفلاطون على حدّ تعبير أرسطو قد أهمل عاملاً يتحكم في الإنسان ألا وهي الشهوة لأنها تتغلب عليه وتضعفه كما أنها تأتي بالطبع وتكتسب بالطبيعة نفسها بواسطة التربية والتعلم والتعود والتدريب فعلي حدّ تعبير يوسف كرم: "ليست فضيلة طبيعية وإنما الطبيعيّ فينا قوى وإستعدادات، تكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أيّ بطبعها على حالات معينة وتتعلم كما يتعلم أيّ فنّ بإثبات أفعال مطابقة لكمال ذلك الفنّ، وتفقد بإثبات أفعال مضادة والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إثباتها وبهذا يبدو للتربية من أهمية كبرى"¹.

الفضيلة ملكة أيّ أنها ليست طبيعية في الإنسان بل هي عادة للنفس تكتسب بالميران فالإنسان مثلاً لا يعتبر عادلاً إلا إذا عدل في الفضيلة، ولا يعتبر عفيفاً إلا إذا عفّ ولا يعتبر سجيناً إلا إذا سجا ففعل الخير يُعتبر عادة إنسانية تكتسب بالممارسة اليومية فالطبيب مثلاً: لا يعتبر طبيباً حقاً إلا إذا زاول الطبّ وأجاده من دون عناء، والفضيلة لا غاية لها فهي سلوك بلا إفراط ولا تفريط فحسب أرسطو: "الفضيلة ملكة إختيار الوسط العدل لا يريد من الوسط الرّياضيّ على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير بل يريد وسطاً إضافياً يتغير بتغير الظروف والأشخاص، والشّجاعة وسط العدل بين الإفراط هو التهور والتفريط وهو الجبن والسّخاء وسط بين إفراط وهو الإسراف وتفريط وهو البخل وكذلك العفة وسط إفراط بين الشّدّة وتفريط وهو الجمود"².

يقرر أرسطو هنا أن شروط تحقيق الفضيلة لا بدّ أن توفر ثلاث عناصر: هي العلم والإرادة والثّابت فلا يمكن وصف الإنسان بالفضيلة، إلا إذا تحققت فيه هذه الشّروط كما يلح على أن الفضيلة الأخلاقية تكمن في عدم التّطرق وتحاشي التّطرف في السلوك وإيجاد الحدّ الوسط بين الطرفين ففضيلة الشّجاعة هي وسط بين رذيلتين الجبن من طرف ورذيلة التهور من جهة أخرى، وفضيلة الكرم هي الحدّ الأوسط بين البخل والتّبذير وفي هذا يرى أرسطو: "إنّ الفضيلة تكمن في عدم التّطرف وتحاشيه في السلوك البشريّ وإيجاد الحدّ الأوسط بين طرفين بين البخل والتّبذير، فالفضيلة حسب المفهوم الأرسطيّ ملكة خلقية إرادية راسخة في النّفس وتجعل صاحبها قادر على تخطي الإفراط وإختيار الوسط بينهما بناء

¹- حسن محمد العطار، نظرية الفضيلة في فكر اليونان الإسلامي في دراسة مقارنة، مؤسسة نافد للطباعة والنشر، ط 1

2021م، ص 23.

²- المرجع نفسه، ص 26.

على مبدأ عقليّ سديد ومادامت الفضيلة وسط بين رذيلتين فإنّه لا إفراط ولا تفريط كما يرى أرسطو الرذيلة هي الإبتعاد عن الوسط والميل إلى أحد النقيضين¹.

نجد أن الفضيلة عند أرسطو تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله وفي إتيان الأشياء الجميلة منها في ترك المخازن، فالذي لا يرى فعل الإعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل الخير وعمل الأشياء الجميلة، فالفضيلة هي فعل الخير وقبول الأشياء الجميلة بأنواعها فالفضيلة جميلة وكلّها مقصودة به وجه الخير فالرجل السخيّ والجواد يعطي لأن العطاء الجميل يعطي كما ينبغي أو يعطي للذين يلزم إعطاءهم ويقدر ما يلزم وبمراعاة جميع الأركان التي تكون العطية الحسنى، من المهم في فلسفة أرسطو تركيزه على الجماعة وإعتبار الفضيلة تضحية وصدقة تؤدي إلى التدبير الأفضل للمدن والمجتمعات، وهو الذي يؤدي إلى السعاد ففلسفته الأخلاقية ركزت وتركز على الجماعة والفرد وسط الجماعة فهي تحقق فضيلة المجتمع ولا معنى للفضيلة عنده من دون الفعل الأخلاقيّ الذي ينقلها من حالة القوّة إلى حالة الفعل.

كلّ الخيرات في فلسفة أرسطو الأخلاقية هي وسائل وليست غايات فالخير يختلف من شخص لآخر ومن غير المعقول أن يكون الخير واحداً بالنسبة للطفل والرجل فهي تختلف من شخص لآخر. وهي ليست واحدة لدى الجميع فالخير الأقصى عنده هو ممارسة القوى الإنسانية لوظائفها وفقاً للفضيلة ولما كان الإنسان مركبات من جسم ونفس أيّ جزء حيوانيّ وجزء عقليّ، فقد ميّز أرسطو بين صنفين من الفضائل بمعنى أن الفضيلة هي الخير الأقصى وعلى أنها المهارات المناسبة لأيّ قوّة من القوى حيث أنها تقدم على قوى الإنسان بداء ووظائفه فهي تتعلق إذن بتفكير الإنسان وإتباع عقله، ومع ذلك فإن أفكار أرسطو الأخلاقية على الرغم من أصالتها وعمقها فقد إكتنفها مجموعة من الإعتراضات منها: أن فكرة الوسط الذهبيّ القائلة بأن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين، لا تصلح أن تكون أساس لكلّ الفضائل كالصدق مثلاً. إضافة إلى الغاية الموجودة في الأخلاق الأرسطية تتناقض مع دعوته إلى إعتبار الأخلاق ذات طابع عمليّ.

أمّا عن مسألة العدالة عند أرسطو فإنه يعتبرها وسط بين إفراطين فهي ليست مطلقة لأنها فضيلة بالنسبة للغير، وهي ليست جزء من الفضيلة بل هي الفضيلة كلّها فهي أتمّ الفضائل وهي إعطاء كلّ ذي

¹ - جلول خدة معمر، الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر الغربي المعاصر، إشراف صايم عبد الحكيم، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، 2010م-2011م، ص11.

حقّه والعمل على إحترام حقوق كلّ فرد فالعدل في الفلسفة اليونانية هو أحد القضايا الرئيسيّة الأربعة وهي الحكمة والشّجاعة والعدل والإعتدال، وقد قسّم العدالة إلى عدّة أقسام: عدالة وهي تعطي بها لكلّ إنسان عدالة متبادلة ويقصد بها أرسطو تبادل النّاس للخيرات أو المنافع بعضهم على بعض فهي أقرب ما تكون إلى العدالة الإقتصاديّة.

العدالة الأرسطيّة إذن هي فضيلة حكمتها التّوسط والمساواة وتكون في خدمة الإنسان وغيره قبل أن تكون خدمة أنانيّة للشخص نفسه فهي فضيلة أخلاقيّة معرفيّة، وقد نظر أرسطو للعدل على أنه فضيلة دولة أكثر من فضيلة فرد ولا يمكن للمجتمع أن يقوم بدونها فهي أساس إستمرار حياة الجماعة، سواء تعلق الأمر بالحاكمين أم المحكومين ومن دونها يسودها الظلم والقهر، ففي هذا تلتقي العدالة مع القانون بإعتباره مجموعة من القواعد الملزمة التي تنظم حياة الأفراد في المجتمع وتضع المعايير الفاضلة بين مالهم وما عليهم.

العدل من جهة نظر أرسطو هو إلّزام بالقانون وعدم الخروج وهو ينقسم إلى نوعان: عدل توزيعيّ سياسيّ إجتماعيّ وعدل قانونيّ تعويضيّ، كما يربط العدل التّوزيعيّ بالإستحقاق والجدارة حيث يقول بالمساواة والتي تتحتّم على الأحرار والأكفاء... كما يؤكّد كذلك على أن مسألة العدالة ترتبط في جوهرها بوجود جماعة سياسيّة كجماعة مثلاً لها إمتداد في الطبيعة البشريّة، وهي ليست نتيجة لإتفاق أو تعاقد عشوائيّ ولا تقف عند الصّوريات الماديّة فحسب فهي مسألة ترتبط إرتباطاً قويّ بوجود جماعة سياسيّة. وبالتالي فهي تعني النّظر إلى إعطاء الجماعة السياسيّة على أنّهم متساوون فيما بينهم وتقتضي القبول بشيء من التنازل ولأجل ذلك كانت فضيلة العدل من أهم الفضائل على وجه الإطلاق لذا قلنا أن العدالة تنظر إلى جماعة من منظور سياسيّ، على أن الكلّ متساوون فيما بينهم في الحقوق والواجبات وهذا ما يتحدث عنه أرسطو في أن فضيلة العقل التي هي أهم الفضائل الإنسانيّة.

حسب نظرت لوك فيري لفلسفة أرسطو الأخلاقيّة فإنّه يرى أنه يستمدّها من كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، وهو إسم ابنه الذي يتبادر إلى أذهاننا أن الكتاب يتوجه إليه والذي يجسد فيها تفكيره الأخلاقيّ ويتجلى في إتساقه مع الفكرة القائلة أنّ كلّ كائن يمتلك مكانه الطبيعيّ الذي ينبغي عليه الإلتحاق به كي يضطلع بالدور المسند إليه في التّعاغم الكونيّ، إذ يتصور: "أرسطو القيم وفق سلم تراتبيّ تطابق كلّ درجة فيه الصّفات المتفاوتة في الرّفعة والدور المتفاوتة في الثّقل والتي تناسب فرداً ما بحسب طبيعته وموقعه في نظام الكوسموس ذلك ما ستكون عليه رحم المجتمع الإقطاعيّ وهنا سينطلق تاريخ

أوروبا الثقافي والسياسي برمته"¹. وبناء على هذا فإن كل واحد له مكانه الطبيعي وموقعه في التراتب الكوني والفكرة الغالبة على هذه الإتيقا الأرسطية هي أن الفضيلة بالنسبة لكل فرد ستمثل في تحقيق الصفات الخاصة بطبيعته في إكمال توازن عادل لا زيادة على اللزوم ولا تقدير، ومن الصعب أن لا نحس لأول وهلة شعوراً بالغرابة أمام هذه الطريقة في تناول مسألة الخير والشرّ فما أبعدا عن التصور الذي لنا اليوم عن الأخلاق والمؤسسة على مبادئ الإنسانية الديمقراطية والتي علمنة الرؤية المسيحية لمساواة البشر أمام الإله، وعليه يختصر فيري أن الفضيلة في نظر أرسطو هي بالنسبة إلى العين أن تبصر على نحو كامل بالنسبة إلى الإنسان أن تكون له أعلى المواهب الطبيعية والتي يمكن للفرد أن يمتلكها والتي تعطيه أفضل منزلة في تراتب النظام الكوني والتي يمكن أن يتمها على أحسن وجه.

ج. الأبيقورية: Epicuranisme :

يذكر تاريخياً أن الظروف السياسية والثقافية قد تغيرت في بلاد الإغريق خلال العصر الهلينيستي وذلك راجع لإنفتاح اليونان على التراث الحضاري الشرقي والغربي، فأصبحت بذلك الثقافة اليونانية في هذه الحقبة التاريخية ملكاً مشتركاً لجميع بلدان البحر الأبيض المتوسط إن ذلك الإمتزاج بين الثقافتين اليونانية والشرقية هو ما يطلق عليه تسمية الهلينيستية لما تميزت به من كثرة العلوم الواقعية وتنوعها والعودة إلى تلك المذاهب القديمة، خاصة مبادئ السلوك الأخلاقي وكذا إمتزاج المذاهب الشرقية ذات الطابع الصوفي بالفكر اليوناني، كما تميزت بصراع دموي مرير بين الفرس و اليونان وإنتصارات الإسكندر المقدوني الذي أحدث ثورة في التراث العلمي والثقافي فكل شعوب البلاد التي تعرضت لغزو الإسكندر المقدوني أخذت مناهل الثقافة اليونانية وإشتركت معها في الحضارة الإغريقية.

فبعد أن فقدت اليونان إستقلالها السياسي حدث نوع من الإنتكاس في القيم الأخلاقية الأصيلة وبروز صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية، فقد تغيرت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك والعمل وإنعكاف الفرد على ذاته لإيجاد الطمأنينة الداخلية في عالمه الباطني بعد أن فقد حريته وإستقلاله في العالم الخارجي بمعنى العزوف عن السياسة حول واجبات المواطن وحقوقه إلى الإيمان بالقواعد الأخلاقية التي تحقق سعادته الفردية وإطمئنانه الشخصي، فجملة المذاهب التي نشأت بعد أرسطو من رواقية وأبيقورية قد إبتعدت عن النظر الفلسفي وإنصرفت إلى الأخلاق قواعد السلوك على خلاف الوضع الأخلاقي الذي كان سائداً في أبحاث سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل، بل هي مجرد أخلاق تحقق نوع

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 110.

من الطمأنينة السلبية في صورة الأتراكسيا عند الأبيقوريين، وصورة الخلو من الإنفعال أو الأباسيا عند الرواقيين وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية برجوع الإنسان إلى نفسه وإنعكافه على ذاته، وعدم ربط غايته بشيء له إتصال بالعالم الخارجي أو الكون الأكبر فهي تنشذ الخلو من الإنفعال وشفاء النفس من كل التأثيرات الوجدانية فهي أقرب ماتكون إلى الصوفية الأخلاقية¹.

فقد كانت المدرسة الأبيقورية من أبرز المدارس التي إهتمت بالجانب الأخلاقي وهي فلسفة مغايرة لفلسفة أرسطو الأخلاقية ومؤسسها أبيقور (340 - 270 ق.م)، والذي قامت فلسفته على جعل الحياة الإنسانية سعيدة بالنظر والمعرفة ويعتبر الأبيقوريون أول من قدمو الحساب الكمي للفضائل من حيث المدة والخصوبة والإمتداد .

فقبل الحديث عن الأخلاق الأبيقورية تجدر الإشارة إلى الفيلسوف اليوناني أرسطيبوس القورينائي (435 - 366 ق.م) والذي ينحدر من أصول أمازيغية تعود لشمال شرق ليبيا، تتلمذ أرسطيبوس في صغره على يد السفسطائيين، وإستلهم منهم النزعة الحسية في مجال السعادة كما تتلمذ على يد سقراط وأخذ عنه الكثير خاصة في مجال الحكمة غير أنه إتجه نحو التطرف على خلاف سقراط إذ وحد بين المنفعة واللذة والسعادة، وجهر بالدعوة إلى اللذة كغاية قصوى لحياة الإنسان بل أن مصدر كل خير هي لذة البطن، فاللذة هي الخير الأعظم هذا هو صوت الطبيعة فينا فلا خجل ولا حياء فهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية، إذ صرح بأنها نداء الطبيعة فينا فمن الظلال أن نستحي من إروائها أو أن نتردد في إرضائها، وإذا كان العرف الإجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها وجب إحنتار العرف والإستخفاف بالأوضاع الإجتماعية المألوفة، ومن هذا أنكر لذة العقل والروح وإقتصر على اللذة الحسية العاجلة هي الخير الأسمى وماعاق إروائها فهو شر².

فحسب أرسطيبوس إذن إن هدف كل الناس هو بلوغ أكبر قدر من اللذائذ وتجنب الألم يعتقد فلاسفة اللذة أن المتعة هي الشيء الوحيد الذي يجعل الخير ذو قيمة، فأفعال الخير هي التي يترتب عنها نتائج سارة وأحيانا قد تكون بعض اللذات مصدر قلق وألم، ففيلسوف البذور يسعى إلى بلوغ اللذة الحاضرة ولا يفكر في المستقبل الذي يؤدي الى الشقاء والعناء، ومادام أن الغريزة هي المحرك الوحيد لأفعال الإنسان فإن معيار اللذة والألم هو المعيار الوحيد لقياس الأفعال الخيرة والشريرة، وبالتالي فاللذة حسب

¹- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970م، ص 08.

² - https://mdonita.blogspot.com./2014/10/philosophie_of_ethics,htm/?111.24-03-2024 .

أريستيبوس هي المصدر الوحيد للحياة فالبشر كما هو متعارف عليه يطلبون اللذة وينفرون من الألم ونفس الحال بالنسبة للحيوانات، كما أنه على الحكيم ألا يخشى الآلهة والموت، ومن هنا يبلغ السعادة فهذه الطمأنينة لا تعتبر في بعض الأحوال على أنها غاية أي أن أبيقور يري أن الغاية الوحيدة هي اللذة لأن الطمأنينة لا قيمة لها إلا بقدر ماتكون تابعة لهذه الغاية ومنتجة لها¹.

المبدأ الأخلاقي الذي إهتم به الأبيقوريون هو القائم على تفسير فكرة اللذة، واللذة التي يقصدها هي اللذة التي تدوم وينبغي على الإنسان أن يتحمل أي ألم تنتج عنه لذاته كما تجدر الإشارة إلى أن أبيقور يختلف عن غيره من القورينائيين الذين يقعون باللذات الوقتية التي تدوم فترة قصيرة، بل يقصد باللذات التي تشمل مجالات عدة ويستبعد اللذات التي نجم عنها ألم أكبر منها، بل إن اللذة الحقيقية هي التي تتجم عنها لذة أوسع وأكبر منها إضافة إلى أن اللذة العقلية أكبر من لذة الجسم كلذة الأكل مثلا فالجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فبإمكانه أن يتلذذ بتذكر المتع التي مضت ويأمل في لذة مستقبلية فهدوء البال وطمأنينة النفس أفضل وخير لذة يطلبها الإنسان، فالأبيقورية تحتكم إلى أربعة معايير في الأخلاق: "المعيار الأول هو مشاعر اللذة والألم والمعيار الثاني الإحساس والمعيار الثالث المفاهيم والمعيار الأخير هو فعل الفهم الحدسي فهذه المعايير كلها أشكال التجربة الطبيعية المباشرة وأساس الأخلاق الأبيقورية يتحدد في المعيار الذي يحدد ما هو خير وما هو شر، أي أن اللذة هي مقياس الخيرية في السلوك"².

فالمعرفة والذكاء وتحرر النفس من الخوف هي أفضل اللذات وأرفعها منزلة والخير الأسمى حسب أبيقور ليس في اللذة بل في التحرر من الألم، وأن اللذة العقلية هي أسمى جميع اللذات أي لا يجب على الإنسان أن يشبع لذاته ورغباته فقط كالأكل والشرب مثلا بل يجب أن يتطلع إلى المعرفة والذكاء، وعليه فالأبيقوريون يطالبون بالعيش حياة هادئة لا إنفعال فيها وغلبو هدوء البال والنفس على اللذات التي ينتج عنها آلام وإنفعال، كما فضلو اللذات العقلية كالتأمل ودراسة الفلسفة والصداقة على اللذات الجسمية والتي تقترن بالألم ومجالها أني ومحدود، فنجد دوما الأبيقوريون يؤكدون على الإبتعاد عن اللذائد التي تتجر عنها آلام وإنفعالات ومن هذا نجد أبيقور يصنف اللذات إلى ثلاث أنواع وهي اللذائد الطبيعية الضرورية واللذائد الطبيعية غير الضرورية واللذائد غير الطبيعية وغير الضرورية.

¹ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهيلينية والرومانية، ج2، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988م، ص120.

² - أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2009م، ص183.

_ فالذائد الطبيعية الضرورية: هي اللذائد التي لا يمكن للإنسان أن يستغني عنها لأنها طبيعية فيه وضرورية له، كالأكل الذي يضمن إستمرار الحياة وهي نوعان: حركية وسكونية، الحركية: تكمن في إشباع الرغبة والحاجة والسكونية: وهي التي تأتي بعد إشباع الحاجة أي عند الإنتهاء.

_ اللذائد الطبيعية غير الضرورية: وهي التي تصدر عن الغرائز كالرغبة الجنسية مثلا فهي طبيعية في الإنسان ولكنها غير ضرورية، ويمكن للإنسان أن يعدل فيها ويحققها في الحد الأدنى الذي يضمن إستمرار النوع الإنساني.

_ أما عن اللذائد الغير طبيعية والغير ضرورية: فهي التي تقوم في النفس ولكنها غير طبيعية فيها كذلة المال والكرامات الإنسانية فهي ليست متأصلة في الإنسان ويمكن الإستغناء عنها كحب المال والتأنق في اللباس، وهذا النوع الأخير لا يعتبر ضروريا بل هو مكمل فقط للنوازع والميولات والرغبات الإنسانية .

أما عن الفضيلة عند أبيقور فهي تمثل الخير الأقصى وهي ناتجة عن تحقيق الذات وتجنب الآلام، فالفضيلة ضد الرذيلة وهي العمل الحسن عكس الرذيلة التي هي العمل السيء والقبيح فالفضيلة هي نفسها اللذة وهي ليست خيرا في ذاتها بل هي ناتجة عن المتعة واللذة التي توفرها، ومن هنا يحدد أبيقور أربعة أنواع من الفضائل وكل فضيلة مصدرها اللذة.

- فالأولى: هي الحكمة أو مجموع اللذات التي تؤدي إلى تحقيق السعادة.

- الثانية: هي العفة وضبط النفس والتي تمكن الحكيم الأبيقوري من أن يرتب شهواته.

- الثالثة: هي الشجاعة وهي الفضيلة التي تمكن الإنسان من التخلص من خوفه وتحقق للنفس الإنسانية السعادة والإطمئنان.

- الرابعة: وهي فضيلة العدالة والتي تمكن الإنسان من أن يعيش في أمان دائم.

إن هذه الفضائل الأربعة الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة تساهم في تشجيع الإنسان نحو دراسة الفلسفة وبلوغ المعرفة.

من أهم المباحث التي ميزت الأخلاق الأبيقورية كذلك تأكيده على قيمة الصداقة فمطالب الإنسان لا تقتصر فقط على الشهوات كالأكل والشرب و فقط، بل إكتسابه لمودة الأصدقاء والثقة المتبادلة معهم تحقق لذة أكبر فالشخص الذي يعيش بدون أصدقاء يعيش حالة من الخوف والإضطراب الدائمين، فمن خلال قيم التعاطف والمشاركة الوجدانية والعشق الذي يقوم على التبادل بين الرجل والمرأة ذلك أن

الصداقة أقوى من العشق فالعاشق يغار على عشيقه في حين أن الصديق لا يمنع صديقه من تكوين صداقات أخرى.

تبنى الصداقة الحقيقية عند أبيقور على النزاهة والثقة التامة فالحكيم الأبيقوري ليس على استعداد فقط أن يضع ممتلكاته تحت تصرف صديقه، بل لن يتردد في أن يضع حياته في خطر من أجل صديقه ويضحي بها¹. وهنا يخلص أبيقور إلى اللذة التي تتولد عنها لذات أخرى كما يعتقد أن للذات أنواع طبيعية وضرورية كحاجة الإنسان للأكل وطبيعية وغير ضرورية كالزواج مثلاً، وغير طبيعية وغير ضرورية كالسياسة والحروب، أما الفضيلة فهي التي تتحدد في إصابة اللذة فإذا استطاع الإنسان أن يتجنب أكبر قدر من الآلام استطاع أن يحقق الفضيلة كما يصل أبيقور إلى أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش بدون أصدقاء فعن طريق السعادة يعيش الإنسان في أمان دائم، على خلاف المنعزل الذي يعيش في خوف مستدام وعليه فلا يمكن فصل الصداقة عن اللذة.

د- الرواقية: la stoicisme.

يعتقد لوك فيري أن للفلسفة الرواقية الأثر البالغ في الصيرورة التاريخية الإنسانية خاصة في مجال الأخلاق فهي محطة يونانية هامة وقف عندها لوك فيري على غرار الفلسفة الأخلاقية الأبيقورية إذ يعتبرها لوك فيري -الفلسفة الرواقية- بالأعجوبة اليونانية، إذ كانت الحضارات السابقة عن الحضارة اليونانية سجينة الفكر الديني فكانت الأديان تقوم مقام الفلسفة وتقدم إجابات الإنسان عن مسألة الخلاص وزرع الطمأنينة لتهدئة المخاوف الناجمة عن الشعور بالموت، فكان البشر يجدون راحتهم وحلولاً لمشاكلهم في حماية الآلهة لهم وليس في استخدام عقولهم في حين ينفرد العقل اليوناني بالبحث العقلاني وينفلت من المعتقدات الدينية بسبب طبيعة النظام السياسي للمدينة والذي فسح مجالاً ديموقراطياً للناس وكان لحرية التعبير الفضل في استقلال الفكر عند نخب المجتمع اليوناني، وشكل تحولاً فكرياً لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية، فساد النقاش والتشاور وإقامة الحجج أمام الجمهور من دون أي قيود أو ضغوط دينية أو سياسية وانتشرت مدارس فلسفية فكرية مختلفة فعلى سبيل المثال: فإن الأب المؤسس للمدرسة الرواقية زينون (334-262ق.م) والذي كان يدرس تحت أروقة مكسوة برسوم ومنه نشأت كلمة الرواقية، والتي تحمل هذا المعنى وهي دروس مجانية حيث ترك أثراً عظيماً على تلامذته بعد وفاته ككليات

¹- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، منتدى سوراأزيكية، دط، دت، ص139.

داسوس (331 - 239 ق.م) وكريزيب دوسول (280 - 208 ق.م) لتمتد الرواقية بعدها بقرون وذلك بعد ميلاد المسيح بروما¹.

فالرواقية هي مذهب أخلاقي للحياة والحياة الباطنية على الخصوص فالفلسفة تعني لهم ممارسة الفضيلة، وهي ذلك المنهج القويم والمستقيم في الحياة، والذي يعدنا على أن نحيا على الفضيلة وصناعة نسلك بها من السبل أقومها إلا أنها تحولت في العصر الروماني إلى مذهب في الأخلاق، فأبنتكيوس كان يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان من أخلاق، أما ماركوس أوريليوس فكان يحمّد الإله أن كفاه عبء البحث في الطبيعة والمنطق فالأخلاق حولهم هي البحث في الميول الطبيعية السابقة عن الإرادة والرؤية ويشترك فيها الإنسان مع الحيوان، فهي ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي تنتمي إليها، فالطبيعة الإنسانية تبحث عما يلائمها والبعد عما لا يلائمها إلا أنهم هاجموا أنصار الأبيقورية في قولهم بمبدأ اللذة كمعيار للقيمة الخلقية أمثال: "أريستيبوس القورينائي" وإنما دعوا إلى الحياة وفق للطبيعة، فالطبيعة عندهم مثل العقل الذي يُعدّ بمثابة القانون الذي يسري على الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على حدّ سواء.

المبدأ الأخلاقي عند الرواقيين هو: "العيش وفق الطبيعة" أي حسب ما تقتضيه الطبيعة وقد كان شعاراً مقدساً ومتداولاً عندهم: "عش على وفاق مع الطبيعة"، فالحياة هي وفاق مع الطبيعة ووافق مع العقل في الآن ذاته أي موافق لمجموعة الأشياء في الكون بأسره لأنّ العقل لا يختص بالإنسان وحده وإنما بالوجود الكلي والعقل الإنساني ما هو إلا جزءاً من هذا العقل الكلي الشامل، الذي يحكم العالم ويحقق خير الإنسان وسعادته أي يحيا دائماً وفق للطبيعة الكلية وفي هذا يقول: عثمان أمين على لسان مرقسوريليوس: "كلّ شيء يلائمني إذا لاءمك أيها العالم وما جاء في الوقت الملائم بالنسبة إليك فليس متقدماً ولا متأخراً بالنسبة إليّ، وكلّما جاءتني به فهو لك أيتها الطبيعة فهو ثمرة عندي، وكلّ شيء يأتي منك وكلّ شيء فيك وكلّ شيء يعود إليك"². فكلّ الأشياء والموجودات في الطبيعة تنظمها قوانين كلية ضرورية وشاملة والإنسان بإمكانه أن يكتشف هذه القوانين.

تعتبر المدرسة الرواقية من أول المدارس التي تحدثت عن الواجب وأن الحياة الفاضلة تعدّ طاعة للقانون وواجب الإنسان يتم وفق قانون النظام العقلي للكون، فهو جزء منه وعليه مهمة يؤديها في هذا

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص46-47.

²- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة، مصر، القاهرة، ط2، 1959م، ص205.

الكون إذ أن فكرة الواجب كان لها مكانة كبيرة في فلسفة الرواقية وفي هذا يروي عثمان أمين في كتابه رواية أرسلها فيها الإمبراطور: تيسوسقس باسيانوس (79 - 69 ق.م) -vespasien- إلى هلقديوس برسكوس -helvidius priscus، الرواقى والتي يأمره فيها أن يتخلف يوماً عن الذهاب إلى مجلس الشيوخ فقال الرواقى: "في مقدورك أن تحول دون إنتخابي عضواً في مجلس الشيوخ ولكن لا بد من الذهاب إلى المجلس ما دمت عضواً فيه.

فأجاب الإمبراطور ليكن ذلك فأذهب ولكن لا تتكلم.

قال الرواقى: "أنا ساكت ما دمت لا تسألني عن شيء".

فقال الإمبراطور: لكن لا بد أن أوجه إليك بعض الأسئلة.

فقال الرواقى: إذن لا بد أن أقول ما أراه حقاً.

قال الإمبراطور: إذا تكلمت بما تريد أمرت بقتلك أو نفيك.

فأجاب الرواقى: ومتى قلت إنني من الخالدين؟ فأنت تؤدي مهمتك وأنا أؤدي مهمتي فمهمتك قتل الناس أو نفيهم ومهمتي أن أموت دون وجل وأن أذهب إلى المنفى من غير جزع ولا إبتئاس¹. ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة الرواقية تجعل من الواجب مبدأ أساسياً في مذهبها الأخلاقي، فالإنسان مكلف بمهمة يؤديها في هذا الكون فهو جزء من الطبيعة وعليه أن يسري ممثلاً للقانون العام الذي يحكمها مصغياً لعبارة زينون الشهيرة "عش على وفاق مع الطبيعة".

يمكن تقديم مجموعة من المؤاخذات على الفلسفة الأخلاقية اليونانية ونخص بالذكر هنا المذاهب الأبيقورية والرواقية واللذان شكلتا محطة أخلاقية هامة من الإصغاء لصوت العقل، وتجاوز مرحلة الإصغاء إلى اللاهوت الشرقي القديم كما نجد أن مرجعية هذه المذاهب قد أثرت في الفكر الغربي الحديث والمعاصر ومع ذلك فإنها تكتنفها مجموعة من النقائص والمثالب والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

حدّدت الأخلاق الرواقية صورة أو نموذج للحياة السعيدة والتي يعيشها الإنسان في حياته الدنيا دون أن يعير اهتماماً لما وراء الحياة أو الطبيعة، كما قدّمت صورة مثالية مثيرة للإعجاب في رسم معالم

¹- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص220.

الحياة السعيدة والتي ترتبط بالحاجات الأساسية للإنسان جسميّة أكانت أم نفسيّة إلا أنها قد أخفقت في كيفية ربط الأخلاق بما يمكن أن يحفز الإنسان على الإستمرار في الإلتزام والإنضباط بإعتدال فإعتدال الأخلاق على الفوائد يدفع بالإنسان إلى الإفراط باللذة.

من طبع اللذة أنها آنيّة ومؤقتة وتختلف من شخص إلى آخر مما قد يدخل الناس في أتون فوضى من القيم الأخلاقيّة، ويدفع بهم إلى الصّراع والتشابك مادامت القيم الأخلاقيّة ليست واحدة لدى الجميع فما يعود على صاحبه باللذة قد ينجم عنه آلام ومضار بالنسبة لشخص آخر.

أما ربط الأخلاق بالثواب والعقاب فيدعو إلى ضبط النفس والإعتدال ومواصلة الإلتزام الخلقيّ بإستمرار من أجل بلوغ الثواب المنتظر في الحياة الأخرى، كما أن المذهب الأبيقوريّ قد أكد على الجانب الماديّ للإنسان كذلك وأهمّل الجانب العقليّ والروحيّ فكانت الفضائل عندهم مجرد أداة لإشباع الحاجات الماديّة والحسيّة فقط، فقد سيطر عليهم السعي الغرائزيّ الحيوانيّ إلى اللذة الحاضرة دون التّفكير في عواقبها ومن المعلوم أن إشباع اللذات يعتبر أمر طبيعيّ في الإنسان وليس من مصلحة العقل أن ينكر تماماً مبدأ اللذة، ولكن مهمة العقل أن يعمل على كبح الجراح المتزايدة في الإنغماس في اللذات والشّهوات على حساب روية الإرادة وحكمة العقل وقيم المجتمع فلو كانت اللذة أساس الأخلاق لكان كلّ الناس فضلاء لأنّ اللذة ملازمة لكلّ كائن إنسانيّ أو حيوانيّ ولكنّ من طبيعة الأخلاق السمو والرّقي بالإنسان لأعلى المراتب الساميّة والنبيلة، وليس النزول والإنغماس في براثن اللذات والغرائز والنزوات والشّهوات وبذلك فإنّ حياة اللذة هي في الحقيقة حياة التّشتت والتّحكك والتّمزق والإنفصال والفوضى والإضطراب ولا ترقّ اللذة أن تعبر عن المطالب الأخلاقيّة النبيلة، التي يتخذها كلّ إنسان عاقل كأخلاق الأمانة والصدق وبدل الجهد والإتقان والشّعور بالواجب والشرف والإلتزام وإحترام الآخرين.

بتمجيد الأبيقوريّة لمكاسب اللذة والنّفور من الألم فإنّها تنزل بالإنسان إلى مستويات دنيا إذ يصبح عبداً متلذذاً أسيراً لشهواته ونزواته ويقرب بها إلى الحيوانيّة أكثر، مما يرتقي بها إلى صفاء عقل الإنسان المتكامل وبالتالي تصبح حياته كلّها مجموعة من الشّهوات المتناقضة التي تسودها الفوضى والإضطراب. ولو إفترضنا أن الأخلاق تتخلص من اللذائذ الفرديّة الذاتيّة فلا بدّ أن تتحدد مشروعيّة اللذة بما يحدده القانون¹.

¹ - إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، دط، 1968م، ص130.

كما أن مسألة العدالة عند أبيقور تمثل مجرد إتفاق بين الناس من أجل تفادي الأضرار بينهم فهي بمثابة عقد إجتماعي لا يمكن تطبيقها إلا في مجتمعات معينة ولا يمكن أن ترقى إلى قانون كلي عام يشمل جميع المجتمعات، إذ يعبر عن هذا أبيقور بقوله: "إنّ السبب الوحيد الذي يجعل الناس يتصرفون بعدل هو أن من يفعل الظلم لا يستطيع أن يتأكد من عدم إفتضاح أمره، وهنا من يرتكب الظلم يشعر بالخوف من النتائج التي قد تعود عليه من خلال فعلته وبالتالي لن يعيش في إستقرار وأمان بل يعيش في خوف وإضطراب دائم"¹.

فعلى غرار الأبيقوريّة فإنّ المذهب الأخلاقيّ الرواقيّ قد أعلى من شأن العقل وأهمّل دور العاطفة والروح والإنسان كلّ متكامل يمزج بين العقل والوجدان والعاطفة والروح، وإنّ التّركيز على أهميّة العقل فقط على حساب المكونات الأخرى للإنسان يعدّ إنحرافاً عن القيمة الأخلاقيّة المثلى التي يُنشدها الكائن الإنسانيّ الذي لا يستطيع أن يحقق سعادته في الحياة إلاّ بالإنسجام بين هذه العناصر لكي تتحقق الوسطيّة والإعتدال في ضبط السلوك الإنسانيّ من دون إفراط ولا تفريط، كلّ هذه التناقضات قد وجد لها الدّين الإسلاميّ حلاً تعلي من شأن العقل وتصغي إلى صوت الروح وتعطي للوجدان والعواطف نصيب وتعمل على ترويض الشّهوات واللذات وفق الأطر الأخلاقيّة المحددة لها، كما نجد أن ديكارت حديثاً يوجه نقداً لاذعاً للرواقيّة من خلال قوله: "كنت بالعكس أشبه كتابات الوثنيين القدماء الباحثة في الأخلاق بقصور بالغة الجمال والفخامة لم تُبنِ إلاّ على الرّمْل والوَحْل"².

فهم يعتقدون أن فلسفتهم تقوم على التّجرد من الأهواء والعواطف وتحمل الآلام الحسيّة فهم يرفعون من درجات الفضائل ويمجدونها لأعلى تقدير من كلّ الأشياء في العالم، والتّجرد من الحسّ والأهواء والكبرياء عندهم هو تأليه الحكيم واليأس هو أن الرواقيين يقولون بالإنّتحرار..، وقتل الأبرياء حسب جميل صليبا يشير إلى قصة بروتوس والذي حكم على أبنائه بالموت وقام بتنفيذ العملية بنفسه.

في الواقع إنّ الرواقيّة حسب برتراند راسل هي عنصر يؤكّد أنهم حريصون فإذا تعذر عليهم أن يكونوا سعداء كان في إمكانهم أن يكونوا فضلاء وعليه فلنقل ما دنا رجال فضيلة فليس المهم من أن نصبح سعداء، هذا مذهب يمكن إبطاله وهو مذهب نافع إذا ما تدهورت أحوال العيش لكن لا يمكننا إعتباره مذهب صحيح تماماً فهو مذهب لا يدّل على الإخلاص لأصحابه بمعنى حقيقي من معاني

¹ - أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص184.

² - رونييه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1970م، ص88.

الإخلاص¹. وبهذا فالرواقية وبتركيزها على الواجبات لم تستطع بناء أساس أخلاقي للمجتمع بأكمله ومع ذلك فإنه يحسب لها تأثيرها في الفلسفات الأخلاقية اللاحقة منها خاصة الفكر الفلسفي المسيحي.

المطلب الثاني: الفكر الفلسفي الأخلاقي الوسيط - المسيحي - (المرحلة الثانية):

ما من شك أن الفلسفة الأخلاقية الرواقية قد كان لها تأثيراً بالغاً على الفكر الفلسفي في القرون الوسطى خاصة المسيحية، إذ إنفردت عن غيرها من الفلسفات الأخلاقية القديمة في هذا التأثير على الفكر المسيحي ومنها الدعوة إلى العدالة وخدمة الوطن ومعالجة المرضى ومساعدة الضعفاء وقد نجحت في تربية النفوس تربية صالحة، فقد كان للرواقية أثراً عملياً ونظرياً على السلوك الإنساني خاصة ما تعلق الأمر بتهديب ميوله وغرائزه الفطرية قبل البحث في مثله العليا حول ما يجب أن يكون عليه السلوك الأخلاقي فقد إقتبس منظور الفكر المسيحي من الرواقية خاصة في مجال الأخلاق الكثير من القيم والمبادئ فكانت مدرسة للفضيلة والتدين وتمسك رجال الدين بعبادة الإله ومحبه وسموه أباً إذا كانت الرواقية المذهب الأخلاقي السائد في روما، وقد مهدت الرواقية بتعاليمها الأخلاقية الأرضية الخصبة لقبول الإنجيل بل من الباحثين المسيحيين من إعتبر أن الرواقية هي أصل المسيحية إذ أن الكثير من المسيحيين الذين قد نشؤوا على مبادئ التعاليم المسيحية في القرن الثاني للميلاد، ولما إعتنقوا الدين المسيحي جمعوا بين الرواقية والمسيحية في موضع واحد طالما أنهما يلتقيان ويشتركان في فضيلة واحدة وهي محبة البشر عامّة من دون تمييز عرقي أو لغوي أو ديني فالمسيحية تقول: "لا يهودي ولا يوناني لا عبد ولا حرّ لا نكر ولا أنثى كلهم في يسوع المسيح"².

حسب إبيكتيتوس إن الله هو أبّ الناس وأنا كلّنا إخوة ولا ينبغي لأحد أن يقول: أنا أثيني أو أنا روماني بل يقول أنا مواطن ووطني هو الكون، وأنتك إذا كنت قريباً لقيصر أحسست إطمئناناً فكيف يكون مدى إطمئنانك الذي تحسه لو كنت قريباً من الله إننا لو عرفنا حقّ المعرفة أن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد لرأينا أنه يستحيل أن يتم بنا سرّ حقيقي، لقد تجسدت هذه الأخلاقيات خاصة في رسائل بولس الرسول ويمكن أن تلمس تأثير المذهب الأخلاقي الرواقي في المسيحية من خلال "باسيليدس" الفيلسوف المسيحي (132م) ببسط كوسمولوجيا علم نشأة الكون، والذي أعاد تأويل المفاهيم المسيحية عن

¹- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2010 ص413.

²- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص273.

طريق الفلسفة الرواقية بعبارة -الولد غير المولود أو الأب العقل Nous، المبدأ المنظم أو الكلمة logos إلى حصافة phronesis والحكمة (صوفيا) والقدرة Dunanise إذ ذهب باسيليدس إلى أن الخطيئة هي نتاج مباشر للوجود الجسماني، وأعلن من خلال هذا عن تكييف المقولات الأخلاقية الرواقية مع الدين المسيحي فالإيمان عنده ليس هو القبول العقلاني لنفس تمتلك إرادة حرّة وبالتالي إنّ كلّ من يحيا في تناغم مع قانون الطبيعة سيبقى متحرراً من التوازن الجسدية وسيكون في حالة خلاص¹ - كما يوافق بولس الرسول* الرواقية في نظرتة إلى وظائف الدين فهو لا يهتم بإقامة الشعائر الخارجية، ويرى أن إقامة ما يسميه عبادة ملائمة للعقل وعلينا أن نشكر الله لننال رضاه وأن نحمده بأن نحيا حياة نقيّة بريئة من العيوب.

تبنى بولس كذلك رأي الرواقيين في نظرتهم لصورة الحكيم التي تنطبق على صورة الرسول في نظرهم وتتجلى في عدم إكترائه بما يحيط بالإنسان من ظروف خارجية إذ لا دخل عنده في نجات الإنسان وسلامة روحه، ولقد قال المسيح عليه السلام: "لا تبالوا بصولة الملوك في الإفصاح عن الحق بين أيديهم فليسوا يملكو منه غير البدن وأما النفس فليس لهم عليها سلطان". وهوما يتطابق مع موقف الرواقيين في الثبات على الحق وهو يشترك مع الرواقيين أيضاً في إزدرائه للذة بصفة عامّة ويتفق معهم في القول كالمسيحيين بأننا يجب أن نحب أعدائنا، وبهذا تتجلى صورة المقارنة بين صورة الحكيم عند الرواقيين وصورة الرسول الذي بعثه الله إلى الأرض فكلاً منهما أعرض عن الخيرات الخارجية وتخلي عن الأهواء. تَغنى الرواقيون بحكيمهم الذي يحقق لهم مثلهم الأعلى فقد صاغ بولس وأتباعه لشخص الرسول تصورات كلّها من المدح فهو الملك الحقيقي وهو القدس الكامل، وأخذت المسيحية مفهوم الحق الطبيعي من تعاليم الرواقية وتجلّى ذلك في فكر القديس أوغسطين والذي ميّز بين نوعين من القانون الطبيعي والوضعي باعتبارهما أساس الحياة الإجتماعية، فالقانون الوضعي عند أوغسطين لا يختلف في جوهره عن القانون الطبيعي الرواقيّ فهو قانون يكتشفه الناس بالعقل ويحترمونّه جميعاً والقانون الوضعي يجب أن يصدر عن القانون الطبيعي، فهو أضيّق نطاقاً منه وهو تابع له ويتضمن إقرار الدولة بالملكية الفردية

1- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 277.

* بولس الرسول: يهودي روماني من طرطوس تربى في أورشليم وكان يدعى شاول فهو ناشر للمسيحية ومفسرها (م33) تأويلاته الواسعة هي التي أخذت بها الكنيسة وقامت عليها كعقيدة وهي التفسيرات والتأويلات التي إعتبرها الكثير من المصلحين المسيحيين من بعد أصولاً للرواقية ووثنية للمسيحية ولقد حبس في القدس مرتين وسبق إلى روما وقطع رأسه سنة 67م. (عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1992م، ص 119).

وحمايتها فالملك الحقيقي هو الله خالق الأشياء إذ يخول للفرد حق الملكية المشروعة وليس الإستيلاء عليها¹، وعليه فلما جاء القرن السابع عشر ساحت الفرصة لمحاربة الإستبداد بناء على الحق الطبيعي والمساواة الطبيعيّة.

يري لوك فيري أن الفكر المسيحيّ يُعدّ تصوراً جديداً لمعنى الحياة الإنسانيّة غير أن المنبع الدنيّ يفرض نفسه في الفكر المسيحيّ أكثر من التّصورات العقلية وعلى الأقل في البدايات الأولى لظهور الدّين المسيحيّ، ومن أجل ذلك كانت الفلسفة خادمة للدين أو إنّ شئت قلّ أن القساوسة هم من إقتحموا الفكر الفلسفيّ ولكن وفق ضوابط دينيّة تضاهي إلى حدّ بعيد التّدرّج المرحليّ الذي مرّت به الفلسفة في الفكر اليونانيّ في خلاصها من الميثولوجيا، وإستعادتها لاستقلاليتها وهي المراحل التي إستعادت فيها الكنيسة الكاثوليكيّة فلسفة أرسطو بعد ما كانت بجانب التّمودج الكوسمولوجيّ الأرسطيّ والذي كان يتعارض مع الرّؤية الأرستقراطيّة للكون والمجتمع، وتجذر الإشارة هنا إلى أن الكنيسة الكاثوليكيّة تعتمد عبر القديس توما الإكوينيّ كمذهب مؤيداً إلى أيّامنا هذه نموذجاً كوسمولوجيا موروثاً عن أرسطو في حين أن: "رسالة المسيح كما تريدها الأناجيل لا تقتأ (تنسف) هذه الرّؤية الأرستقراطيّة للعالم، وهذا يفسر من جهة أخرى أنه يوجد في ذات الوقت بين المسيحيّين تقليديّون متمسكون بتصور طبيعيّ naturaliste للعقيدة وإنسانيّون بحقّ معارضون بقوةّ الوزنات parable des talents، الوارد عندّ متى Mathieu، وهو بلا شكّ مقطع الأناجيل المعبر بأكثر قوّة عن الانقلاب في وجهة النظر والذي أدى بالمسيح إلى سحب المشروعيّة عن القيم الأرسطيّة لإستبدالها بقيم المساواة والحرية².

أ- وجهة نظر لوك فيري في القطعيّة المعرفيّة مع العالمين اليهودي واليوناني:

يري لوك فيري أن الفلسفة المسيحية قد جاءت بأفكار فلسفيّة جديدة مغايرة للفكر اليونانيّ السّابق والذي أحدث إنقلاباً جذرياً مع الفلسفة اليونانيّة واليهوديّة، على إعتبار أن الفلسفة المسيحيّة قد كانت أكثر قبولاً ومعقوليّة في طرحها وقد تجلّى ذلك في قوله: "إنّ ستنشأ المسيحيّة (فلسفة في الحبّ) قطيعة مع التّراتب المعقول الذي يكبره اليونان وكذلك في القطيعة مع التّقليد اليهوديّ الذي يسند دوراً مهيمناً إلى

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، دط، 1979م، ص49.

² - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص122.

القانون (على الرغم من أن موضوع الحب حاضر فيه سلفاً بقدر كبير) وبالتأكيد يتعلق الأمر في نظر المسيحية بحب في الإله مختلف من وجوه عديدة عن الفكرة التي نتصورها عنه اليوم¹.

يؤكد لوك فيري على أن الأخلاق والمبادئ التي تنص عليها المسيحية لها أثرها ومتجذرة في تاريخ الفكر الفلسفي، فالمسيحية منحت الإنسان الكرامة ونادت بالمساواة عكس ما قدمته اليونانية من أخلاق أرسطراطية والتي وعدت الإنسان بالخلص من الموت عن طريق الإيمان والحب، وما نلاحظه أن الفكر المسيحي يتميز بأكثر معقولية من الفلسفات السابقة عليها، ولهذا نجد رأي لوك فيري في هذا أن الجواب المسيحي هو في ذات الوقت أكثر إنسانية من جواب اليونانيين كونه مشخص أكثر من الإعتقادات اليونانية في مسألة الخلاص فالمسيحية قد قدمت أجوبة شافية لمحاولة تخلص الإنسان من الموت ونهايته.

ما يجسد فكرة القطيعة المعرفية حسب لوك فيري مع العالمين اليهودي واليوناني هو ذلك التعارض بينهما فعند اليهود نجد تصوراً دينياً لإله متعال لا يمكن إدراكه ولا تمثله، وطبيعته يمكن فرضها على الطبيعة بالقوة والهيمنة والإستقلال في شكل واجب إلزامي، أما عند اليونانيين فنجد عندهم ألوهية محايدة للعالم ومتطابقة مع الطبيعة ونظام الكون وتتوافق معها بحيث يتجلى فيها تناغم جميل وبديع بين الكوسموس والإلهي أي مشكلة منتظمة بينهما، في حين نجد أن المسيحية تقترح توافق بين الطبيعة والقانون ولكنه توافق مختلف تماماً عما سلكه اليونانيين، فهو يرى أن الحب وحده يضمن توافق النية التي تحكم الفعل مع روح القانون، وهو وحده يؤمن الوحدة الوثيقة بين الميل الطبيعي والغاية الأخلاقية ولهذا السبب يجعل بلا فائدة وجوب الخضوع لأوامر إلزامية.

يرى لوك فيري أن: "رسالة المسيح تتمثل بالتأكيد في إلغاء القانون بإعتباره كذلك وفي إبطاله من حيث هو قانون أمر وإلزام قطعي، بمعنى أن الحب يجعل صورة الواجب لا طائل من ورائها لأن هذه الصورة لا تعود إلى الفصل بين الطبيعة والقانون"²، إضافة إلى ذلك فإنه يقف عند مسألة الخلاص بين اليهودية واليونانية والمسيحية إذ يؤكد على أنه يوجد بينها تناقضات رهيبية فالوعد بالخلص يعدّ ذو بعد شخصي فردي، وقد جعل من الحب في الإله أسمى قيمة يصبح فيها الجميع متساوون أمام الإله الأثر الذي أحدث قطيعة كبرى مع الرؤية الأرسطراطية لدى اليونانيين وهنا نجد أن المسيحية قد أحدثت تحولاً

¹- لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 126 127.

²- المصدر نفسه، ص 140.

جزئياً مع التّصورات القديمة والتي كانت سائدة عند اليونان والرومان إذ سرعان ما أضفت عليها مرجعية دينية وفق صورة تعبدية تنبع من الرسالة الإنجيلية، ففي أغلب المواضع التي إستعملت المسيحية الفلسفات القديمة خاصة اليونانية منها الأفلاطونية والأرسطية فقد أضفت عليها صفة القداسة الدينية وجعلت الفلسفة خادمة للدين، حيث ظلّ العقل الفلسفي لفترة طويلة من الزمن أسيراً للنصوص الدينية المسيحية إلا في محاولات فلسفية متأخرة والتي برز فيها نوع من الكفاح للإنتصار إلى العقل والإنسان وهي الحقبة الإنسانية والتي يعتبرها لوك فيري تمهيداً للمرحلة اللاحقة من الفكر الفلسفي الحديث.

المطلب الثالث: التأسيس المعرفي للفلسفة الأخلاقية الإنسانية الأولى (المرحلة الثالثة):

يعتقد لوك فيري أن المرحلة أو الحقبة الثانية من الفكر المسيحي قد شهدت مرونة فكرية خاصة مع الكنيسة الكاثوليكية والتي قبلت أن تدمج في عقيدتها عناصر من فلسفة أرسطو وذلك ما ذهب إليه بيك دي لاميراندول (1463-1494م) Pic de la Mirandole، إذ كانت الحياة تحسب بالنسبة للفلاسفة اليونانيين في العصر القديم بعلاقتهم بالكوسموس أما بالنسبة للمسيحيين فتحسب حسب علاقتها بالإله بينما في الفلسفة الإنسانية فإنها تعيد الإعتبار إلى الإنسان ذاته وذلك راجع لعاملين أساسيين ألا وهما العقل والحرية، بإعتبار أن الإنسان حرّ فله كامل الحقوق التي تحمي وتضمن له حريته الفردية والتي لا يتنازل عنها وله تاريخ وهو ناتج عن ما حققته حريته من إنجازات وهو تاريخ تقدم الفنون والعلوم والعادات، وقد مرّت هذه الإنسانية تاريخياً حسب لوك فيري بمجموعة من المراحل والأطوار أولها عصر النهضة، والذي سعى إلى نقد الأحكام الفلسفية والدينية والاجتماعية المسبقة، وذلك بالعودة إلى المصادر اليونانية والرومانية وصولاً إلى عصر الأنوار مروراً برونيه ديكارت والذي يعتبر أبّ للفلسفة الحديثة والمؤسس لقواعد المنهج العقلي، لنجد بعده إيمانويل كانط والذي حدد حدود التفكير العقل البشري مقدماً بذلك رؤية نقدية حول العقل المحض الخالص والعقل العملي ونقد ملكة الحكم وأسس ميتافيزيقا الأخلاق وصولاً إلى هيجل وماركس اللذان أسسا لقاعدة شكلت أكثر إتساعاً في قوانين التاريخ الجمعي: " فمن أهم ما يؤمن به الإنسان هو أن العلم والعقل بشكل عام أداتان مهمتان للغاية يمكن أن نستخدمهما في مناحي الحياة، ولا ينبغي النظر في أيّ معتقدات على أنه ممنوع الخوض فيها أو غير خاضعة للإستقصاء العقلاني"¹. هذه النزعة تجلى فيها الإيمان بسلطان العقل والثقة فيه على خلاف سلطة الدين

¹ - ستيفن لو، الإنسانية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء ورا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016م ص09.

والكهنوت والثقة في سلطة المعرفة القائمة على تفسيرات علمية وضعية في مقابل التأويلات الغيبية الميتافيزيقية وقد أسست لمشروع إنساني جديد يقتر بفعالية الذات وأهميتها في بلوغ الحقائق.

على خلاف سلطة الكهنوت كان لموضوع المعرفة الإنسانية الأهمية البالغة في هذه المرحلة وإن اختلفت التفسيرات بين التيارات تنتصر لأهمية العقل ومقولته المثالية على حساب التجارب والخبرات الحسية، في الوقت الذي أكدت فيه تيارات فلسفية أخرى على أهمية المعرفة الإنسانية مؤكدة بذلك على دور الواقع الحسي التجريبي، وقد إمتد هذا الإعتقاد إلى الفلسفات المعاصرة فمنها من تؤكد على أهميته الذات وأخرى تقتر بدور الموضوع الخارجي ومنها من تسعى إلى المحايثة الشعورية بين الذات والموضوع. ومنها من إنتقلت من المرحلة الإنسانية إلى المرحلة الأنثروبولوجية فيما ذهب إليه كلود ليفي ستروس (1908-2009م) cloude levi- strouss لاحقاً، وما تجمع عليه هذه الفلسفات بحقبها التاريخية الحديثة والمعاصرة هي التأسيس لسلطة الإنسان المعرفية الذاتية الوضعية في مقابل السلطة الدينية الغيبية فقد كانت فكرة الحرية مطلب أساسي دافعت عليه الفلسفات الحديثة وسعت إلى تحقيقها، وفي ذلك يقول لوك فيري: "يمكننا القول: إن الفلسفة الحديثة هي فلسفة الذات وهي فلسفة إنسية أو حتى ترتكز على الإنسان أو بالمعنى الإشتقائي أنها رؤية للعالم الذي يضع الإنسان في مركز كل شيء"¹.

تميزت هذه المرحلة الحديثة كذلك بتجاوز المنهج الأرسطي بالمنهج الديكارتي العقلي والمنهج البيكوني التجريبي، وقد سمى فرانسيس بيكون منطق الجديد والأداة الجديدة ولذلك بغية تمييزه عن منطق أرسطو، كما تجاوزت الميتافيزيقا والغيبية الكلاسيكية بمباحث المعرفة وأدواتها ومصادرهما كما عملت هذه الفلسفة على الإقتراب من دقة العلم ومناهجه وتفصيلاته وتجاوزت بذلك مسائل التوفيق بين العلم والدين وإعتبرت تعاليم الكنيسة قسماً من أقسام التاريخ فحسب.

لقد جعلت الفلسفة الحديثة من الإنسان موضع إهتمامها الأول والذي قدّمت حوله العديد من التساؤلات المعرفية كما كان العلم من أهم المواضيع والتي قدّمت دراسات نقدية، بفعل الإكتشافات العلمية المتسارعة في هذه المرحلة كذلك، وقد عملت الفلسفة الحديثة على إثراء الفكر الحر وأهمية النقد والتحلي بالروح العلمية بعيداً عن أي إقصاء ديني أو جنسي أو عنصري، وتجدر الإشارة إلى أن الفلسفة الحديثة قد أصبحت تميل إلى المعالجة الواقعية للظواهر بعدما كانت في الماضي تقدم تفسيرات غيبية ميتافيزيقية

¹- لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص213.

فقد أحدثت بذلك طفرة جديدة تتمثل في تساؤلات معرفية حول اللغة والوجود الإنساني والتأسيس للحكم السياسي المستمد من عامة الناس فيما يعرف بالحكم الديمقراطي، على خلاف نظام الحكم الاستبدادي الدكتاتوري والذي يقرّ بالسلطة المطلقة للحاكم وهي مرحلة ثمنت من القيم الإنسانية كالحقوق والواجبات والعدالة والمساواة والإعتراف بحقوق الغير والمرأة والطفل وغيرها...، ليكتمل البحث في هذه المواضيع المعرفية في الفلسفات المعاصرة اللاحقة ومن أهمّ الإتجاهات الفلسفية في العصر الحديث والتي أحدثت فرقاً معرفياً نذكر منها الفلسفة العقلانية وعلى الخصوص الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت.

أ- رونييه ديكارت*: (1596 - 1650م): Rene descartes

يقرّ لوك فيري في كتابه الإنسان المؤله عن منهج ديكارت: "فإذا كان يجب إلغاء الماضي وإذا الشك الصّارم وإخضاع الآراء والمعتقدات والمسبقات، التي تكون قد مرّت من غربال الفحص التقديّ الدقيق فإنه من الملائم ألا نسلم بما يمكننا أن نتيقن منه بأنفسنا"¹. ساهم ديكارت حسب فيري في التأسيس لهذه الرؤية الإنسانية في عصر النهضة وقد بادر بإنجاز الفعل الثوري الشهير أو ما يعرف بالصفحة البيضاء إذ استبعد فيها كلّ ما هو آت من الماضي وكلّ الأحكام المسبقة كي يهيئ الذهن لتقبل النهج الذي اشتهر به في المنهج الشكيّ إذ قال في كتابه مقال في المنهج: "كنت أتصور أنه يجب على إستبعاد كلّ ما أستطيع أن أتخيل فيه أدنى شك بإعتباره كاذباً على الإطلاق وذلك حتّى أرى إنّ بقي بعد ذلك شيء في إعتقاديّ يكون تماماً غير قابل للشك"². وقد عمد ديكارت بكلّ جرأة إلى الإطاحة بموروث الحضارة السابقة والتي كانت في أغلبها مكبلة بقيود كهنوتية ليسلم القيادة في الأخير للعقل بإعتباره عدل الأشياء قسمة بين الناس، وبإمتثال البشر لصوت العقل ليصبح الناس وكأنهم أسياد الطبيعة ومالكوها سعياً منهم للتخلص قدر المستطاع من الإكراهات الطبيعية والاجتماعية وإستبدالها بالمشاريع الإنسانية

* رونييه ديكارت: (1596م - 1650م): فيلسوف فرنسي ولد في 31 مارس 1596م بمدينة لاهية يعد رائد الفلسفة الحديثة ويلقب بأب الفلسفة الحديثة وفي الوقت نفسه رياضياً ممتازاً لذلك نجده قد ابتكر الهندسة التحليلية درس بمدرسة لافليش لليسوعيين بدأ مرحلته الفلسفية في البحث عن معرفة يقينية متشابهة لذلك اليقين والدقة الموجودة في العلوم الرياضية إنتقل فيما بعد ليتحصل على شهادة ليسانس في القانون إلى جانب الدراسة إنخرط ديكارت فيما بعد في صفوف الجيش، له جملة مؤلفات منها: مقال في المنهج وقواعد لهداية العقل والعالم أو كتاب النور تأملات في الفلسفة الأولى ومبادئ الفلسفة وكتاب في النفس. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 489)

¹ - لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام إفريقي الشرق، ط1، بيروت، 2002م، ص33.

² - لوك فيري وكلود كبلياي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 40.

الخاصة وهذا ما يسمح بتحقيق الحرية، على إعتبار أن تاريخنا ليس مفروضاً علينا وقد نجد أنفسنا أحراراً حسب ديكارت في الإنقلاب على تقاليدنا وتاريخنا كي نمارس ضدّ الأحكام المسبقة الموروثة عن الماضي أو ما يسمى بحق الجرد أو البيان المفصل.

وقد اشتهر ديكارت بشك المنهجيّ معتمداً على الشك في كلّ الإعتقادات التي ورثناها وكلّ الأحكام المسبقة التي نملكها والآراء الجاهزة التي تؤثر على فكرنا والمتقبلة من الخارج، من دون نقد أو تمحيص فهو لا يقبل من الأفكار إلا ما هو بديهيّ وواضح للعقل وهي الأفكار التي تصمت أمام الشك الأكثر شراسة والتي يطالها التعبير الشهير الوارد في مقال في المنهج: "أنا أفكر إذن أنا موجود" وفحوى هذا القول هو الصيغة التي لا يطالها الشك ولا الريب ويمكن توثيقها بدقة من خلال: "إن هذه القضية je suis, j'existe ، أنا كائن أنا موجود صادقة بالضرورة كلما نطقت بها أو تصورتها في ذهني" ذلك أن العبارة : إذن أنا موجود، فالصيغة الأولى كانت تثير إشكالاً لأنها تقترض بالفعل مروراً بالإستنتاج "إذن " فلم تكن مشروعيتها مضمونه يعدّ في هذه المرحلة من التفكير الديكارتّي، ومن هنا جاءت الصيغة الثانية الخالية من "إذن" والتي تعني اليقين الحدسيّ المباشر والذي يحصل لنا عن وجودنا الخاص حالما نفكر فيه وبهذه القضية الأولى نمسك بفكرة تقلت من الشك"¹.

إعتماد على هذا يمكن إعادة بناء الأفكار الإنسانيّة برمتها بل إعادة بناء صرح العلم والفلسفة من جديد فمن خلال إستبعاد كلّ ما يتسبب في خداع العقل من أفكار مظلمة كخداع الحواس وخداع اللّغة الجارية، إلا أن هذا لا يغير من بدهاة الأفكار الحقيقية والتي تسلم من الشك ولا يغير من قناعة الوجود الإنسانيّ حتّى وإن بدت المخيلة وجود شيطان مكر يسعى لخداع الفكر، فإنّه يقرّ وفق مبدأ البدهاة أنه يفكر ومادام يفكر فهو موجود بكلّ تأكيد.

فالمنهج الديكارتّي والذي يتمناه ديكارت يجعل من كلّ الآراء موضع شك كي يتخلص من كلّ الأحكام السابقة، ويصبح الذهن عبارة عن صفحة بيضاء خالية من كلّ تقليد نتج عنه قطيعة معرفيّة فلسفيّة مع العصر القديم خاصّة فيزياء أرسطو ونسق نقطة إرتكاز "أرخميدس"، وما يعرف عن منهج الشك الديكارتّي أنه محطة معرفيّة هامّة في تاريخ الفكر الفلسفيّ والذي شكّل نقلة نوعيّة ومحوريّة لبناء معارف صحيحة ويقينيّة ولم يكن شكاً هداماً للمعرفة مثلما عرف عند مذهب الشكاك أو اللادريين، أي

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص39.

الشك من أجل الشك بل هو منهج بناء يهدف إلى بلوغ الحقائق والدقة والوضوح في المعارف ولذلك فقد وضع جملة المعارف السابقة موضع الشك والريب، فكان الشك في الحواس من أولى خطوات الأدوات المعرضة للشك والتي رفض أن تكون مصدراً للمعارف كونها تظهر ظاهر الحقائق فقط وتخفي جوهرها فهي معرضة للخداع ولا يمكن الوثوق بها والإلتئمان إليها كرؤيتنا لقرص الشمس، والذي يبدو بحجم صغير يضاهاه شكل تحمله الأيدي دون عناء أو تعب، ولكنه في الواقع يمثل من شكل الأرض أضعافاً مضاعفة أو كرؤيتنا لعصا في الماء والتي تبدو منكسرة لأول وهلة ولكنها في الواقع مستقيمة كما أن الشراب يبدو حلو عند شخص سليم ولكنه ينتهي بمرارة عند شخص آخر، عليل وفي هذا يقول روني ديكارت: "كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها تلقيته بالحواس غير أنني وجدت خادعة ومن الحكمة ألا نطمئن لمن يخدعنا ولو مرة واحدة"¹.

إمتد شك ديكارت إلى الأفكار العقلية ولم يتوقف عند الحواس فحسب إذ أن كثيراً من الناس يعتقدون أنهم أعلم الناس بحقائق الأشياء لكن ديكارت يردّ على أنه ثمة شيطان ماهر يعيث بروابطهم العقلية الصرفة، بين المعاني والأفكار فالمعرفة التي تحدث بواسطة الأحلام هي عرضة للشك فما نعتقده من حقيقة في الأحلام يبده ضوء النهار، كما شك كذلك في عالم اليقظة وعالم الأحلام فلم تسلم العلوم القائمة على الأفكار الغامضة من الشك والريب كذلك أو نقول: إن الثقة بها قليلة كعلوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى، أما عن العلوم الدقيقة خاصة ما يرتبط بالحساب والهندسة فإنها معصومة من الشك لكونها تنطلق من أمور بسيطة بديهية وواضحة وتظهر جلية لصفاء العقل ويمكن التأكد من مشروعيتها وفي هذا عبر ديكارت بقوله: "أما الحساب والهندسة وما شاكلها من علوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وخاصة جداً دون إهتمام كبير، بمبلغ تحقق الأمور في الخارج أو عدم تحققها فهي تحنوي على شيء يقيني لا شك فيه"².

أما عن مصدر ضمان الحقائق والمعارف عند ديكارت فهو يعود إلى الجوهر الذي يضمن كمال الحقائق وهو مرتبط بالذات الإلهية دون غيرها، فالله هو الجوهر أو الكمال الأسمى الذي لا يتضمن أي نقص أو حدّ للكمال فهو أصل ومصدر كل الموجودات والحقائق.

¹ - روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات دويرات، بيروت، ط4، 1988 ص 14.

² - مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1996م، ص90.

لقد تجاوز ديكارت الطرح التقليديّ لواحدية الوجود سواء أكانت مادة أم روح في حين نجده يقرّ بهما معاً ويؤكد على دور المادة والروح في فكرة الوجود، فالروح تؤدي بنا إلى اليقين في المفاهيم الثابتة والمطلقة في حين أن المادة تحلينا إلى التغير والنسبية لذلك يعدّ ديكارت فيلسوف الثنائيات حيث جمع بين الروح والمادة، أما عن قواعد المنهج الديكارتي فقد اعتبرها ديكارت وسيلة معرفية هامة لبلوغ المعارف وهي مترتبة وفق النحو التالي:

1: قاعدة البدهة والوضوح: وهي تتبع من تأثر ديكارت بالرياضيات والتي تتجلى فيها هذه القاعدة في أوسع معانيها فقد كان يتلذذ بالرياضيات ليقيم براهينها وجلائها ووضوحها، فالبديهيّ هو ما هو واضح للعقل ويفهم بالفطرة ولا يحتاج إلى غيره ليفك عنه الغموض والإلتباس ولا يختلف شخصان حول نتائجه بل هي قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان أو إن شئت قل أن البراهين تقوم عليها. فقد إستقى ديكارت هذا من المبادئ الرياضيّة أمّا الأفكار الواضحة فهي الخالية من الغموض والإلتباس والزّيب والخطأ والزّلل، لذلك فإنّ الأفكار الواضحة هي عنوان لسلامة الذّهن وأمن ووقاية له من كلّ أشكال الزّيف أو الإنحراف فقد أكدّ على ضرورة الإلتزام بالحكمة والرّوية والتّعقل في دراسة المنطلقات الفكرية، والتي تتجلى وتظهر من الأفكار الواضحة وفي هذا يعبر: "الأول ألا أقبل الشّيء على أنه حقّ مالم أعرف يقيناً على أنه كذلك بمعنى أن أتجنب بعناية التّهور والسّبق إلى الحكم قبل النّظر..."¹.

لذلك نجده قد دعى إلى إزالة كلّ الأفكار الغامضة والمتناقضة عن الذّهن والإحتكام إلى صفاء العقل الذّي يعتبره ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين النّاس، وفي هذا ضرب مثال سلة النّجاح فإذا كان نصفها به عطب ونصفها الآخر سليم فمن الأفضل إلقاء العطب وإدخال السّليم إلى السّلة وذلك شبيه بحالة رفض الأفكار الغامضة المعرضة للشكّ وكل ما يحدث في النّفس من قلق أو إضطراب والإحتفاظ بالأفكار الواضحة الناصعة البيان، فهذه الخطوة تعتبر المرحلة الأولى في السّعي نحو اليقين أو ما يعرف بيقين الكوجيطو لذلك نجده يقول: "الأول هو عدم تلقي أيّ معرفة على أنها ثابتة ومطلقة وهذا من الواضح أنّني لا أعلمه على هذا النحو أيّ أن أتجنب بعناية التّهور والنّقة بالمعارف وأن لا أفهم شيئاً في أحكامه أكثر مما يبدو واضحاً ومميزاً جداً في ذهني وأنه لديّ أيّ فرصة للتشكيك فيها"².

¹ - رونييه ديكارت، مقال عن الطريقة، ترجمة محمود محمد الخصيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م ص95.

² - René Descartes, **discours de la méthode**, librairie de l: hachette et criu, paris, 1856, p 17

2: قاعدة التحليل: ويقصد بها تقسيم الكلّ وردهُ إلى أجزائه أو إلى العناصر المكونة له وبالتالي فالتحليل هي القاعدة الثانية في المنهج الديكارتي، إذ يعتمد ديكارت على تقسيم المشكلات إلى أجزاء وتبسيطها إلى أكبر قدر ممكن من القضايا ليتسنى حلّها بصورة أفضل أيّ تقسيم الأفكار المعقدة والمركبة إلى بسيطة وجزئية لتكون لينة أمام العقل الإنسانيّ وفحص نتائج الإفتراضات المقدّمة، لذلك قال: "لا بد أن أراعي بعض الخطوات الهامة في منهج تفكيريّ مثل تقسيم المشكلة التي أواجهها إلى أجزاء متعددة كي تزداد وضوحاً وينبغي أن أصل إلى العناصر البسيطة للمشكلة وأنقل إلى كيانها إلى البسيط أو من تصورها الكليّ إلى تصوراتها الجزئية"¹، ففي هذه المرحلة يمكن تحليل المشكلات وفحص كلّ الصعوبات وإزالة كلّ التعقيدات لتزداد الأفكار وضوحاً وينتقل بعدها إلى قاعدة أخرى هي التّأليف.

3: قاعدة التّركيب والتّأليف: التّركيب هو إعادة بناء الكلّ بالإعتماد على العناصر التي تمّ تمييزها في مرحلة التحليل وهي العودة من الجزء إلى الكلّ ومن المركب إلى البسيط أيّ القيام بعملية عكسيّة والتي هي بصدد جمع وتركيب الأفكار الجزئية إلى كليّات عامّة وذلك من خلال الإرتقاء والإرتفاع بالأفكار شيئاً فشيئاً إلى أعلى نقطة وفي ذلك يقول ديكارت: "أنا أسير أفكاريّ بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج حتّى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع"²، إنّ هذه الخطوة المعرفيّة عند ديكارت تأتي بعد تحليل وتبسيط المركب والمعقد إلى أجزاء ليتم جمع وتأليف الأجزاء بعد تفحصها كي يصل إلى معارف أكثر إنتظام وإكتشاف الحقائق كلّ ذلك قصد حماية العقل الإنسانيّ، وتأسيس قواعد صحيحة لحماية الفكر من الوقوع في الزلّ والخطأ أين يتم الإرتقاء من أبسط المعارف وأسهلها حتّى يصل إلى الحقائق المركبة والشاملة ليصل بعد ذلك إلى ضرورة فحص الأجزاء في الخطوات اللاحقة.

4: قاعدة الإحصاء: وهي بمثابة مراجعة لمختلف المراحل بغية التّأكد من عدم إهمال أو إغفال أيّ عنصر أو خطوة أو جزئية مع المحافظة على الحالات الملائمة لضمان الوصول إلى الصّدق واليقين على إعتبار أن الإنسان كائن نسبيّ معرض للنسيان والأخطاء، وقد تؤثر عليه المشاعر والعواطف والتي تؤدي به إلى الإنحراف والحياد عن الموضوعيّة، لذلك نجده يدعو إلى وجوب الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة وهذا ما يشير إليه الفيزيائيين بالإستقراء الذي يعتبر عملية ننقل فيها من معرفة

¹- يحي الهويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة النشر والتوزيع، القاهرة، 1993م، ص56.

²- رونييه ديكارت، مقال في الطريقة، مرجع سابق، ص111.

الظواهر إلى معرفة أخرى، وهو بمثابة القيام بعملية مراجعة كلية وشاملة لمختلف المراحل السابقة كي تصبح الحقيقة واضحة وجليّة أمام الذهن وفي هذا يقول ديكارت: "وبالتالي كان الهدف من هذه الخطوة هو التأكيد من عدم إغفال أيّ جزئية خلال الخطوات والمراحل السابقة كما أننا نقوم بهذه الخطوة من أجل التأكيد ورفع الشك وجعل المعارف عامّة وواضحة أمام الجميع.."¹.

وبهذا فإن هذه الخطوة تدعو إلى التحلي بالصدق والبحث عن اليقين وكشف الوضوح وإزالة الإلتباس ولهذا فإنّ المنهج الديكارتّي القائم على جملة من المراحل، سعى من خلاله ديكارت إلى بلوغ الحقائق وإزالة كلّ الإلتباسات والتناقضات التي تطرأ على الذهن فتفسد عليه كلّ سبل الحقائق لذلك يعدّ هذا المنهج منهج فلسفيّ جديد في مجال المعرفة الإنسانيّة، فقد وجد فيه الكثير من الفلاسفة ضالتهم وعملوا من خلاله على تبني رأي ديكارت في حين ذهب البعض الآخر إلى مجانبة هذا المنهج وقابله بالرفض والتنفيد ومنهم بعض الفلاسفة التجريبيين، ويمكننا أن نقف هنا على بعض ممثلي الإتجاه المعرفيّ المعاصر للمذهب العقلانيّ الحديث وإنّ كان بينهما إتفاق في التأسيس للمعرفة الإنسانيّة الذاتيّة في مقابل المعرفة الكهوتيّة فإنهما يختلفان في منبع المعرفة الإنسانيّة ذاتها فإذا كان العقلانيون يعتبرون أن العقل هو جوهر ومنبع المعارف الحسيّة، فإنّ التجريبيين يدينون بفضل الحواس والتجارب والخبرات المكتسبة وإذا كان رواد المذهب العقلانيّ يؤمنون بفضل وأهمية المعارف القبليّة الفطريّة بإعتبار أن العقل يملك أفكاراً قبليّة سابقة عن كلّ تجربة حسيّة، فإنّ التجريبيين يذهبون إلى التقيض من ذلك على إعتبار أن العقل صفحة بيضاء والتجارب الحسيّة المستمدة من الحياة اليومية تكتب على هذه الصفحات ما شاءت من حقائق وما العقل إلّا مستودع لتخزين الأفكار وإسترجاعها وقت الحاجة، وفق ما تصطاده الحواس من معارف بعديّة ومكتسبة ويمكننا أن نقف على نموذج معرفيّ في بحثنا هذا والذي يعتبر المؤسس الأوّل للفكر التجريبيّ الحديث ألا وه هو فرانسيس بيكون.

ب- فرانسيس بيكون: (1561م - 1626م) f. bacon

لقد سعى فرانسيس بيكون إلى نقد طرق البحث القديمة لبناء المعرفة العلميّة وتجلي ذلك أكثر في نقده للمنطق الأرسطيّ وذلك من خلال كتابة الأورغانون الجديد، كي يميز بين المعرفة العلميّة والمعرفة اللاعلميّة مبرزاً أهمّ العوائق التي تحول دون بلوغ المعرفة العلميّة إذ يعتبر أن الإستقراء الأرسطيّ مجرد

¹ -René Descartes, *discours de la méthode*, Op cit, p 18.

حدس معرفي لا يجاري الطبيعة في دقتها وماذهب إليه أرسطو فهو جانبا للعلم بل هو مناسب للفلسفة فقط أو إن شئت قل مجرد فلسفة علمية لكونه يتضمن بعض الأفكار العامة والشائعة فقط، من دون نقد أو تمحيص ولا تستطيع الكشف عن قوانين الطبيعة وأسرارها الدقيقة، لذلك عمل فرانسيس بيكون على محاولة تخليص العقل وتطهيره من جملة الأوهام التي تعدّ بمثابة عوائق إبستمولوجية تحول دون الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة أو فيما يعرف بأوهام العقل البشري، ليصل بعدها إلى تحديد نظريته الإستقرائية العلمية وفي ذلك يقول بيكون: "تمة أربعة أنواع من الأوهام تحقق بالعقل البشري النوع الأول أوهام القبيلة، (idola tribus, idols of the tribe) وعلى النوع الثاني: أوهام الكهف (idols of cave, idola specus) والثالث: أوهام السوق (idola fori, idola of the market place) ورابعاً: (idola theatric, idola of the théâtre) ¹.

1- أوهام القبيلة: أوهام الجنس:

هي أفكار مبنية في الطبيعة البشرية وفي القبيلة البشرية نفسها أو الجنس البشري ومنها تسرع الإنسان في إصدار الأحكام ومحاولة تعميمها دون إستناد إلى أدلة وبراهين، فالذهن البشري أشبه بمرآة عاكسة وغير مستوية تتلقى الأشعة من الأشياء وتمزج طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء وتشويهها فهي مشتركة بين جميع أفراد الجنس البشري، ولا تقتصر على نوع دون آخر وبالتالي فهي راجعة إلى النقص في طبيعة النفس البشرية.

2- أوهام الكهف:

يسمى بأصناف الكهف وهي أصنام الإنسان الفردي وهي أوهام ذات طبيعة فردية وليست عامة وهي تختلف حسب كل فرد نتيجة لتكوينه الخاص وسميت بأوهام الكهف، لأن كل إنسان له كهف أو مغارة خاصة به تمثل شخصيته وهي شبيهة بسجناء الكهف عند أفلاطون والذي نمنع ظلمته من مشاهدة النور وهي ناشئة عن الاختلاف القائم بين الناس والإستعدادات والميول القائمة بينهم.

¹ - فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، دط، 2017م ص20.

3- أوهام السّوق:

هي "الشّرّ والأوثان لأنها تلحق الأفكار بالكلمات والتي جرت على الألسنة العامّة وتداولها بغير تمحيص ولا إقتدار على الفهم الدّقيق"¹. وهي أخطر أنواع الأوهام حيث تنتج الألفاظ والجمل التي تستخدم في غير مدلولاتها أما كنها وهي قائمة على لغة غامضة مبهمة غير واضحة، وسميت كذلك لأنها أكثر تداولاً ولهذه اللّغة (لغة السّوق) إذ يتطلب الأمر الحذر لكونها تدخل النّاس في مآهات ومغالطات فارغة لا جدوى منها ولا حصر لها.

4- أوهام المسرح:

تمثل جملة المذاهب والمدارس والنّظريات الفكرية والتي تفرض على الدّهن بمنطق مزيف نتيجة التّمسك المفرط والتّقدّيس لأفكار القدماء وآرائهم وهي بمثابة نمط من التّفكير الذي يقبل الإلتباع وينفر من الإبداع، فهو سجين أفكار قديمة تجاوزها الزّمن ولا يستطيع أن يحدد عنها فهي مجموعة من القوالب الفكرية التي تجعل من الشّخص عبداً ذليلاً وأسيرا لها فهو سجين ماضيه بكلّ أتقاله وهي: "أوهام المدارس الفلسفيّة وقوامها استخدام أساليب برهانيّة معكوسة واختراع النّظريات المبسطة"².

هذه الأوهام هي بمثابة عوائق إبستمولوجية تعرقل الفكر الإنسانيّ وتعيق العقل على تقبل أفكار إيجابية جديدة لذلك حدّر بكون منها ودعا إلى الإبتعاد عنها، وبعد أن تخلص العقل من هذه الأوهام شرع في التّأسيس للأورغانون الجديد وهو عبارة عن محاولات ودراسات وفق منهج إستقرائيّ عمليّ متميز، عن سابقه وفق رؤية نقدية منفتحة بناء على إستدلال تجريبيّ منطقيّ، فهو عبارة عن آلة جديدة تؤسس لما يعرف بالمنطق الوضعيّ كبديل مناقض للأورغانون الأرسطيّ والذي يعتبره مجرد تعداداً بسيطاً أساسه التّعجيل في التّعميم فهو لا يكشف عن حقائق جديدة بل أن نتائجه تكرارية متضمنة في مقدماته سلفاً. لذلك عمد إلى تخلص العقل من هذه الأوثان وبعدها تأكيده على ضرورة إتباع الخطوات التجريبية من ملاحظة وتجريب وتسجيل التّجارب وتصنيفها في قوائم والتّأكد من عدم إغفال أيّ عنصر من طبائع الأشياء والقيام بعمليات الرّفص والإستبعاد وصولاً إلى الدّراسة العلميّة البحتة.

¹- عباس محمود العقاد، فرانسيس بيكون مجرب العلم والحياة، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1973م ص65.

²- بيتركونزمان و فرانز فيدلمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، ص95.

إنّ هذه المحاولة العلميّة التي قدّمها بيكون بجانب الإجتهدات العلميّة السابقة وخاصّة عند أرسطو والتي كانت عامّة ولم تقرب للواقع بالدقّة الكاملة والتي وقف عليها فرانسيس بيكون، فهو قائم على عملية تصاعديّة كاشفاً بها عن طريقته الإستقرائيّة والتي تنطلق من دراسة جزئيات للوصول إلى الكليات وتجدر الإشارة إلى أن المنهج الإستقرائيّ التجريبيّ ينسب فرانسيس بيكون من حيث التأسيس النظريّ للمنهج العلميّ، في حين نجد محاولات علميّة إستقرائيّة سابقة عن بيكون وهي الدراسات الأرسطية كما يجدر بنا ذكر الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم دور علمي هام لا يمكن تجاهله في هذا الحقل العلميّ التجريبيّ. ولا تقل أهمية عما ذهب إليه أرسطو قديماً أو بيكون حديثاً ومثال ذلك محاولات ابن سينا وابن الهيثم وجابر ابن حيان وغيرهم... وهي محاولات علميّة تأثرت بأرسطو وطورت هذا المنهج وفق رؤية جديدة في مختلف المجالات العلميّة.

وتجدر الإشارة إلى أن الحضارة الإنسانيّة الرّاهنة مدينة في وجودها للنهضة العلميّة الحديثة في القرن السّادس والسّابع عشر وقوامها المنهج التجريبيّ العلميّ الإستقرائيّ، والذي وضع حجر الأساس لكثير من العلوم والتي عادت بالتطور المذهل لشتى مجالات الإنسان وتغيرت حالة الطبيعة من التفسيرات اللاهوتيّة الميتافيزيقية والتي عهدتها القرون الوسطى والميثولوجيّة التي عرفتها الحضارات الشّرقية القديمة.

يعدّ هذا العصر عصر تطور المنهج الدراسيّ المعرفيّ بإمّتياز سواء أكان منهج عقلانيّ مثلما رأيناه عند ديكارت من خلال الشك المنهجيّ أم عند فرانسيس بيكون في الأورغانون أو المنطق الوضعيّ الجديد وقد أحدث كل منهما ثورة فكريّة إنسانيّة والتأسيس للذاتيّة، والعقل والإنسانيّة في مقابل الميثولوجيّ الغيبيّ اللاهوتيّ، ومع ذلك فإنّ مغالات كل منهما على حساب الآخر يجعل من المنهج المنفرد عرضة للنقد على إعتبار أن المعارف الحسيّة من دون مفاهيم عقلية: "عمياء" والحدوس العقلية من دون معارف حسيّة: "جوفاء"، ولأجل ذلك برزت إجتهدات ومحاولات فلسفيّة تملك من الرّوح النقديّة ما يؤهلها لاكتساب معارف تتميز بالمرونة وتجاوزت الصّراع الأزليّ بين العقلين والتجريبيين وقد سميت بالفلسفة النقديّة والتي وجهت سهام النّقد للعقلانيين من جهة والتجريبيين من جهة أخرى، وأقامت فلسفة توفيقية بين المذهبين ناقدة للعقل المحض من جهة والعقل العملي من جهة أخرى وكذا ملكة الحكم وتجلّى ذلك عند الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط.

ج: إيمانويل كانط: (1724م - 1804م): Emanuel kant

يعتبر لوك فيري على أن أعمال كانط صعبة ولكنها حاملة لتاريخ حاسم في تاريخ الفلسفة فهي محطة مفصلية في الفكر البشري إذ تفتح آفاقاً عامة عن الإنسانية إذ يرى أن: " الأنوار - هي أطروحة أرست كاسير وهو فيلسوف ألماني من أتباع كانط في القرن العشرين-، ستتعارض الإستباطية deductivisme الديكارتية مفضلة معاينة التجربة ومع ذلك فهي تتخطى كلياً في الثلاثية التي وصفناها منذ حين ومن هذه الزاوية ستظل في الفضاء الذي فتحته مقال في المنهج...، وهو إنقلاب أسسته الديكارتية أو على الأقل محورته"¹. لقد اختلف الفلاسفة قبل كانط في مصدر المعرفة فمنهم من إنتصر إلى العقل ومنهم من إنتصر إلى التجربة ومنهم من إعتقد أن الحدس هو مصدر المعرفة في حين سعى كانط إلى الجمع بينهما ورأى أن مصدر المعرفة هو العقل والتجربة معاً، فهو يعتقد بالتجربة إنطلاقاً من تأثره بنبوتن في دراسة الطبيعة القائمة على التجارب العلمية كما تأثر بدافيد هيوم حين قال: " لقد أيقظني هيوم من سبات عميق" ولكنه لم يقف عند حدود التجربة ورفض رأي التجريبيين القائلين بالتجربة فحسب كمصدر للمعرفة.

يعتقد كانط أن كل معارفنا تبدأ بالتجربة إذ يستحيل أن نقوم بأي عمل إلا من خلال موضوعات تصدم حواسنا والتي ينجم عنها تصورات تلقائية خاصة، وبذلك فإنها تحرك نشاط الفهم وبالتالي يحدث تطابق بين التجربة والعقل معاً ولم يقف عند حدود التجربة الحسية فقط لأنه حسب رأي كانط أن العقل يحتوي على أفكار فطرية قبلية لا تنبثق من التجربة بل من العقل وبذلك يصل إلى أن المعرفة لا تتم إلا بالتجربة والعقل معاً، وقد سعى ول ديورانت إلى توضيح التلائم المعرفي بين مصدري المعرفة عند كانط فيقول: " لن نعتقد أو نصدق طيلة حياتنا بأن إثنين زائد إثنين يمكن أن يسفروا عن عدد غير الأربعة إن مثل هذه الحقائق حقيقة قبل التجربة، لكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة بالضرورة؟ إن هذه الحقائق ليست بالضرورة من التجربة فالتجربة لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث منفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل إن هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطرية من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن نعمل عليها عقولنا"².

¹ - لوك فيري وكلود كبلياي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 166.

² - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط4، 1982م، ص 335.

يقرّ لوك فيري أن لكانط الفضل الكبير في الفضيلة الأخلاقية والتي تكمن في العمل المتجرد والموجه نحو الخير المشترك والذي لا ينفع صاحبه فقط، بل ما ينفع كلّ الآخرين وهي الدّعمة الأساسية التي بنى عليها كانط نظريته في الأخلاق والتي عرضها في مؤلّفه نقد العقل العملي، والتي لازالت قيمها سائدة لحد الآن في إرساء حقوق الإنسان أو ما يسميه لوك فيري بالأخلاق الحديثة والتي يلتقي فيها مع المفكر الفرنسيّ جون جاك روسو بمقاومة المغريات، والتي ينطلق منها إيمانويل كانط كمبدأ لكل أخلاق حقيقية والتي تمثل الإرادة الطيبة وتعني التّجرد من الحاجات الطبيعيّة الحيوانية والتّحلي بالغيريّة الموجهة نحو الآخرين وليس نحوي أنا فقط.

يؤكد لوك فيري على لسان كانط على أهميّة فرضيّة الحرّية كذلك وهذا الإعتراض يبين بأننا قادرون على الإفلات من برنامج الطبيعة ليكون بإمكاننا وضع الأنا العزيزة جانباً على حدّ تعبير "سيغموند فرويد"¹، وبهذا يعتقد لوك فيري أن التّعريف الحديث للأخلاق وحسب كانط أنها وصايا غير قابلة للنقاش وهي حسب تعبيره واجبات ملزمة بمقاومة الأنانية الطبيعيّة فينا ومن أجل تحقيق الخير والمصلحة العامّة سيصدم الطبيعة البشريّة بمقاومات ومن هنا يأتي طابع الإلزام من أجل كبح جماح الطبايع النفسيّة، ولهذا السبب يدعوننا الواجب الأخلاقيّ الملزم للمزيد من الضّغط على الذات ولبدل الجهود من أجل التّقدم والتّحسن وكلّ ذلك ناتج حسب كانط عن الإرادة الطيبة، وهي متوفرة ومتاحة لكل إنسان قويّ كان أم جميل كان أم لا... وهنا نجد إيمانويل كانط يؤكد على أهميّة وضرورة الإلتزام بالواجب الأخلاقيّ والذي يفرض علينا الخضوع له وإحترامه كقانون لا مناقشة في الإلتزام والإمتثال له، فهو يفرض على الإنسان كسلوك يمكن أن يصاغ وفق قاعدة عامّة من دون أن يكون عرضة للعقل أو تسخيفه له دون الحصول على أية مصلحة أو أيّ مقابل آخر فهو الذي يفرض علينا طاعة وإحتراماً دون أيّ اعتبار لأية منفعة، أو لذة وهو ما جاء في معجم مراد وهبة: "بأنه إلزام أخلاقيّ مطلق ويقال بوجه خاص على الأمر المطلق عند كانط وهو صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعة بميول حسية"². وهو ما ينص على القانون الكليّ العام من واجبات نحو ذاتي ونحو الآخرين.

الواجب الأخلاقيّ عند كانط هو المصدر الوحيد للقانون الصّادر من العقل الكليّ وهو ينقسم إلى نوعين أوامر شرطيّة وأخرى مطلقة، ويجسد ذلك في كتابه "مشروع السّلام الدائم" في قوله: "إنّ صنفي

¹ - لوك فيري، تعلم الحياة، مصدر سابق، ص 189 190.

² - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة، القاهرة، دط، 2007م، ص 673.

الأوامر الأخلاقية اللذان يتحقق فيهما الواجب وضرورته هو أن محبة الناس وإحترام حقوقهم كلاهما أمر واجب لكن الواجب الأول غير مشروط، أي أنه أمر مطلق ينبغي على المرء أولاً أن يتيقن من أنه لم يخرق حرمة قبل أن يستطيع عاطفة السخاء والإحسان¹.

يعتبر كانط الأوامر الأخلاقية ضربان منها ما هي مقيدة ومنها ما هي مطلقة والفعل الأخلاقي النبيل هو الذي يتجلى في الأوامر المطلقة والذي نجد أنه يحمل غاية في داخله ويأمر بالقيام بالواجب كيفما كانت نتائجه المحصلة، والتي لا تنتظر أي ردّ مقابلة كما أن لهذا الواجب مجموعة من الشروط أهمها الحرية الأخلاقية فهو واجب نرضه على أنفسنا بمحض إرادتنا وإختيارنا ما دمنا أحراراً فهو بعيد عن أهداف السيطرة أو التعسف وكل أشكال القصر والإجبار أو ما يعرف بالحرية الأخلاقية، والثانية هي النظرة الثنائية للإنسان فهي مكونة من ثنائية النفس والجسد فالأولى ملائكية تنشأ المثل الأعلى والثانية شهوانية تنشأ المتع الحسية واللذات الجسدية، وعليه فإن إلتزام الإنسان بالواجب والمثل العليا هما اللذان يجعلان من الحياة الأخلاقية ضرباً من الجهاد والكفاح المستمر من أجل تحقيق الواجب الأخلاقي الذي يرتقي بالإنسان ما هو أفضل يحرره من غريزته الحيوانية من خلال مجاهدة النفس وكبح لجام الأهواء والنزوات وقد وضع كانط مجموعة من القواعد لإكمال الواجب الأخلاقي والتي نجد منها:

1- قاعدة التعميم: kreisformige basis

هي القائمة وفق الشكل التالي: "إفعل كما لو كان على مسلمة ففعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"، والتي تنص على أن فعل الخير يشمل الإنسانية جمعاء فإخلاصي لصديقي هو إخلاصي لجميع الناس.

2- قاعدة الغائية: Teleologische basis

يمكن صياغتها وفق القاعدة التالية: "إفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في حد ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة"² فهو يدعو هنا إلى وجوب إحترام الآخرين دون محاباة أو إستغلال للطرف الآخر ومثال ذلك

¹ - إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، المكتبة الأنجلومصرية للنشر، القاهرة، ط1، 1952م ص124.

² - إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط2، 2002م، ص95.

الوعد الكاذبة من أجل الحصول على مآرب آنية أو شخصية فهي تجانب الواجب الأخلاقي حسب كانط لأنها تعتبر الآخرين مجرد منافع وليس غايات خلقية في حد ذاتها.

3- قاعدة الحرية (الاستقلال الذاتي): **Freiheits basis**.

تطرح وفق الصيغة التالية: "إفعل الفعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشروع يسن للناس قانوناً عاماً". فهي تقر بضرورة الالتزام بالقانون باعتباره المسن الوحيد له فكانط يقرر أن مصدر الالتزام الخلقى هو سلطة داخلية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقى، فالذافع للقيام بالعمل لا يكون منطلقه من الواقع الخارجي أو أي إكراه له وإنما تمليه عليه ذاتيته الداخلية أي ما تسمح له الذات المفكرة العاقلة والتي تميز بين الفعل الحسن والفعل القبيح.

نصل في الأخير أن أفكار كانط الأخلاقية والتي كانت بمثابة قواعد وجودية وملزمة تتبع من الحرية الإنسانية والإرادة الخيرة والنوايا الطيبة متجردة من اللذات والمنافع أو المآرب الشخصية، فقد إستحسنها الكثير وإمتدحتها القوانين الإنسانية الحديثة، بينما البعض الآخر وقف منها موقف المتحفظ على أنها صعبة التحقق على أرض الواقع بل أنها قواعد ملائكية أكثر منها بشرية، وقد علق عليها أحد النقاد الفرنسيين ساخراً بقوله: "يدا كانط نقيتان ولكنه لا يملك يدان".

وفي ذلك إقرار بإستحالة تحقيق الواجب الأخلاقي في دنيا الواقع كما أن الأفكار الأخلاقية الكانطية المتعالية قد يجد لها مرجعية فكرية في الفلسفة الأخلاقية من الفكر الشرقي القديم، كما أن فكرة الواجب في حد ذاتها متصلة في فكر كونفوشيوس قديماً، والتي إستعان بها كانط وجسدها في فلسفته الأخلاقية الحديثة فقد أخذ عن سقراط فكرة الأخلاق وأعلى من شأنها وفكرة المثل عند أفلاطون وفكرة السعادة عند أرسطو كما إستعان بفكرة الواجب عند الرواقيين كذلك إلا أنه جانب أطروحات اليونانيين الأخلاقية وخاصة في إهتمامهم بالسعادة الفردية، كما يتجلى تأثره كذلك بالمسيحية والتي أولت أهمية كبيرة للروح الأخلاقية الطاهرة دون أن نغفل تأثير جون جاك روسو والذي يعتبره كانط الموجه له في إحترام الإنسانية ككل وإعطاء الفرد كرامته المتعالية وإقراره بالقانون الأخلاقي وضوابطه الإلزامية والذي يضاهاى إلى حد بعيد تأثره بفيزياء نيوتن وقوانينها المضبوطة، أو إن شئت قل أن الفيزياء النيوتونية تمثل الوجه المادي للفلسفة الكانطية فإعتماد كانط على قواعد التعميم والغائية والحرية قد نزهت الواجب الأخلاقي إلى أشد ما يكون عليه التنزيه من كل المنافع والمآرب والملذات والنزوات وعدت هذه الثورة الأخلاقية بمثابة

قانون إنساني يرقى بالإنسان إلى مستويات عليا من المثل والقيم الأخلاقية، والتي كانت لها إرهابات وتأثيرات ذات أهمية بالغة على الفلسفات الأخلاقية المعاصرة والتي يقف عليها لوك فيري في الحقبة الرابعة.

إذ يعدّ هذا العصر عصر تطور المنهج الدراسي المعرفي بامتياز سواء أكان منهج عقلاني مثلما رأيناه عند ديكرت من خلال الشك المنهجي أم عند فرانسيس بيكون في الأورغانون أم المنطق الوضعي الجديد، وقد أحدث كلّ منهما ثورة فكرية إنسانية والتأسيس للذاتية والعقل والإنسانية في مقابل الميثولوجي الغيبي اللاهوتي، ومع ذلك فإنّ مغالات كلّ منهما على حساب الآخر يجعل من المنهج المنفرد عرضة للنقد على اعتبار أن المعارف الحسية من دون مفاهيم عقلية عمياء والحدوس العقلية من دون معارف حسية جوفاء ولأجل ذلك برزت إجتهدات ومحاولات فلسفية تملك من الروح النقدية، ما يؤهلها لإكتساب معارف تتميز بالمرونة وتجاوزت الصراع الأزلي بين العقلين والتجريبين، وقد سميت بالفلسفة النقدية والتي وجهت سهام النقد للعقلانيين من جهة والتجريبين من جهة أخرى، وأقامت فلسفة توفيقية بين المذهبين ناقدة للعقل المحض من جهة والعقل العملي من جهة أخرى وكذا ملكة الحكم وتجلي ذلك عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.

هـ - فريديريك هيغل وكارل ماركس بين الإنسانية والتفكيكية:

1. جورج فيلهلم فريديريك هيغل: (1770م _ 1831م) georg wilhelm friedrich hegel

مثلما رأينا سابقا أن كانط يمثل مرحلة حاسمة في الفكر الإنساني فإن كل من هيغل وكارل ماركس (1818م - 1883م) لهما دور هام في فلسفة التاريخ فحسب لوك فيري إنّ البشر يصنعون تاريخهم دون دراية بالتاريخ فكلّ من هيغل وكارل ماركس فيلسوفان تقدميان ينصرفان إلى عمل تفكيكي، فلسفة التاريخ عند هيغل تبنى من وجهة نظر المعرفة المطلقة أمّا عند ماركس فلسفته تبنى وفق المادية الجدلية، فلدى هيغل تفكير في نوعية مجالات النشاط المختلفة والكيفية التي تنشأ بعضها البعض فله رجل في الماضي يريد أن يستخلص حصيلة أعماله مع إعادة تأسيس إرث سابقه ورجل أخرى في المستقبل يريد أن يورث رؤية جديدة منفتحة على أبعاد ضلت مجهولة في ذلك الحين، ويعترف له لوك فيري بأنه مفكر عظيم ونحن مدينون له بصفحات رائعة حول الإستطيقا وتاريخ الأديان وفلسفة الحقّ والعديد من الموضوعات الأخرى.

مايريد هيجل إرساءه ضدّ كانط هو حقيقة وجهة نظر الإله والتي تتمثل في إلغاء التاريخ باعتبار أنه بعض من المعقول الغامض أو وهما صادراً عن المخيلة ويعطي هيجل تعريفاً للزمان يوضح ذوبان التاريخ هذا في المطلق إذ يعود في ذلك إلى نموذج فيلهيلم ليبنتيز وفي هذا يقول: "إنّ الزمان هو المفهوم الذي يمتد في الوجود" "begriff die zeitist der daseiende" وقد استعاد فرانسيس فوكوياما مصطلح نهاية التاريخ من هيجل دفاعاً عن مبادئ الديمقراطية الليبرالية والإنسانية، والتي تعم كل أرجاء العالم ويجدر التنويه إلى أن نهاية التاريخ لا تعني بها نهاية الزمان بل هي حالة من الحضارة التي تفرض نفسها على كل بقاع العالم، وعليه فهيجل يعتبر المنظر الأول لمصطلح نهاية التاريخ فهو يجمل فلسفة التاريخ في الثالوث الفكري الشهير " الوجود في ذاته "en soi"، "الوجود هناك "être- la " الوجود لذاته "pour soi"، إذ يماثل ذلك بالوجود العضوي النباتي فالوجود في ذاته هو البذرة التي لا تزال فيها كل شيء غير متميز أو ما يعبر عنه اليونانيون بالوجود بالقوة وعند هوزيود بالفوضى أما الوجود هناك فهو إمتداد أو تحقق للفوارق المتضمنة في البذرة، أما الوجود لذاته فهو الثمرة التي يشهدها النبات عند بلوغه مرحلة النضج فالرؤية التاريخية عند هيجل يحكمها مبدأ كلي وهو مبدأ السببية على اعتبار أن الحقب التاريخية تترابط باستمرار بالماضي هو علة وجود الحاضر وكلّ حقب تاريخية تكون سبباً في الحقب التي تليها.

نجد أن هيدغر وحنة أردنت يعتقدان أن التاريخ يتضمن طفرت غير متوقعة وتبرز فيه إبداعية خالصة فقد عاد كلّ منهما الى كانط ضدّ هيجل وهو ما عبّر عنه لوك فيري بقوله: "بالتأكيد ليس من قبيل الصدفة إنّ هذا الإنفتاح على جانب الجواز "contingence والإختراع في التاريخ غير قابل القابل للإختزال، يتسع عند هيدغر كما عند حنة أردنت في إطار عودة الى كانط ضد هيجل فالأول ترك للبعد الإبداعي كلّ مكانته وهو بعد من أبعاد التاريخ غير قابل للتوقع بينما، إستعمل الثاني ما أوتي من نبوغ ليذيب الزمان التاريخي في المفهوم بحيث لا يكون منتهاه سوى الإمتداد العقلي لما كان حاضراً بعد على نحو جنيني في الأصل"¹.

إنّ الثورات السياسية حسب هيجل تمثل إنتصار للعقل وتحرره الفكر والنموذج للقيم الإنسانية العليا كالحريّة والمساواة وتعتبر الثورة الفرنسية أعظم حدث تاريخي أثر في الفكر السياسي الهيجلي، فقد مثلت منعطفاً بشرياً ينشد أفكاراً سامية طالما ناضل من أجلها البشر ولكن قيود السلطة والحكم الإستبدادي

¹- لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 226 127.

كان يحجب على الناس هذه القيم النبيلة والسامية كقيم الإخاء بين البشر والمواطنة وحقوق الإنسان والعدل والحرية والمساواة وقضت على الإضطهاد والجشع والبطش والإستبداد وخلصت المجتمعات والشعوب المقهورة من سطوة الإستبداد والإقطاعية، وأسست لأنظمة حديثة تستمد مشروعيتها من الشعب وحده وأسست للفكر الحر والإعتقاد الحرّ وكلّ سبل الحياة السعيدة بين الإنسان وأخيه الإنسان رغم ما إكتنف هذه الثورة في المراحل الأخيرة منها من إنحراف وإنزلاق عن المبادئ التي وجدت من أجلها، ومع ذلك فإنّ الثورة الفرنسية بالنسبة لهيجل تمثل ميلاد حقيقيّ لفلسفة سياسية عمادها الإصلاح السياسيّ والإجتماعيّ وتنمية الرّوح الفكرية والنقدية وتثمين العدالة والمساواة بين الأفراد وتحقيق الحرية لعامة الناس. كلّ ذلك ناتج عن الإحتكام للعقل بدل الإحتكام للقوة وسيطرة سلطة الديكتاتور أو رجل الدين إذ يرى هيجل أن هذه القيم النبيلة كلّها صادرة من العقل وعنه فيقول: "العقل يسيطر على العالم ومنه يتمثل أمامنا تاريخ العالم بوصفه مساراً عقلياً"¹.

وعليه فإنّ العقل هو لبّ وجوهر الفكر الهيجليّ وهو الذي تموضع في العالم الخارجيّ وتعتبر الحرية هي الجوهر الأساسيّ في العقل إنّها حرية مستقلة من كلّ القيود وضغوط يعتمد العقل في وجودها على ذاته وليس خارجه، والرّوح هي التي تشكل الجوهر الذاتيّ وهي موجودة فيه بالفعل وتشكل ماهية على عكس المادة التي تشكل ماهيتها خارجاً فهي الذات العارفة وموضوع المعرفة في آن واحد وهو ما يسميه هيجل: "بالوعي الذاتيّ"، كما يميّز لنا هيجل بين نوعين من الأفراد في تجسيد فلسفة الحقّ النّوع الأول: تسيرهم الأهواء والمصالح والرّغبات وتحدد سلوكهم فهي تسلم أفكارها للأهواء الذاتية والأناثية على حساب الغير والقانون والأعراف والخير الكليّ أمّا الثّانية: فإنّ حاجاتها ورغباتها تنبع من الطبيعة الخيرة ولا تتعارض مع الخير الكليّ فالرّوح في التّاريخ هي التي تتطوي على الفاعلية والتي تمكنها من تحقيق نفسها بحيث تجعل لنفسها بالفعل ماكانت عليه بالقوة.

فالدّولة هي الصّورة الحقيقية أو الكلّ الأخلاقيّ الذي يحقق للأفراد حريتهم بصورة تامّة ومطلقة والأسرة هي الخليّة الأولى التي تمثل التّحقق الفعليّ للحرية، لتمتد إلى المجتمع المدنيّ بكلّ مؤسساته وقوانينه ليتمثل بعدها التّحقق الفعليّ للحرية في الدّولة بصفة عامّة لذلك يقول هيجل: "إنّ الدّولة هي التّحقق الفعليّ للحرية أيّ الغاية النّهائية المطلقة للفكرة ويجب أن نعلم أن كلّ القيمة التي يملكها الفرد

¹ - فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1986م، ص78.

وكلمًا لديه من حقيقة روحية لا يملكها إلا من خلال الدولة¹. فالدولة دائماً هي من تضمن حقوق الأفراد وحريةهم من خلال سنّ القوانين ومؤسسات المجتمع المدني كما أنها تفرض على المواطن الإمتثال لهذه القوانين وتسهر على تطبيقها، ومع ذلك فإنها لا تصادر إرادة الأفراد لأن هذه القوانين في نهاية الأمر هي من صنع الأفراد ذاتهم فهم الذين وضعوها وتوافقوا على تشريعها فالإمتثال للقوانين إذن لا يهدر ولا ينقص من إرادة الفرد وحرية. وهنا يبدو لنا أن منزلة الحرية في فلسفة هيجل النسقية هي منزلة إشكالية بامتياز بالنظر إلى كون المساحة الكبيرة في هذه الفلسفة تحتلها الضرورة التاريخية، وما يتبقى منها يكتسحها العقل الكلي والروح المطلق والفكرة الشاملة وبالنظر أيضاً إلى التمجيد الكبير للدولة والقانون والمطالبة بان يضحى الأفراد بحرياتهم من أجل الصالح العام².

فمن منطلق الإيمان بالحرية عند هيجل يتشكل التأسيس الفعلي الأخلاقي كذلك لأنه صادر عن إرادة الفرد وقدرته على السيطرة على ذاته وتهذيب غرائزه وأهوائه وترويضها وإخضاعها لإرادته، فالفعل الأخلاقي لا يخضع لأي سلطة خارجية وإنما يخضع للأوامر الخاصة التي يصدرها العقل من خلال الغرض الأخلاقي والذي يهدف إليه الفرد وتحمل مسؤوليته عن النتائج المترتبة عن أفعاله، فالفاعل مسؤول عن أفعاله وكل ما ينجر عن الحوادث التي يقوم بها، فالمسؤولية تقع على الأغراض والنوايا والقصد من جهة وعلى تحمل الأضرار والنتائج من جهة أخرى غير أنها تزداد نسبة تحمل مسؤولية الفعل بوجود الأضرار والنتائج أكثر ومن شروط تحمل هذه المسؤولية هو العقل والحرية إذ لا يعقل أن نعاقب طفلاً غير راشد عن حماقة ارتكبها أو نعاقب حيواناً عن أضرار وقع فيها، كذلك بل أن المعرفة والحرية أهم الضوابط التي تقع عليها مسؤولية الإنسان سواء أكانت إجتماعية أم قانونية، كما يستبعد هيجل النوايا الحسنة في الأفعال التي تتجم عنها أضرار وخيمة ولهذا يقول: "فلا يحق لنا تبرير أفعالنا وإسقاط المسؤولية عنها بحجة حسن النية وطيبتها كتصرف القديس كريستين الذي كان يسرق الجلد ليصنع الأحذية للفقراء فسلوكه أخلاقي ونيته حسنة لكنه خطأ فهو غير مقبول"³.

وبالتالي فإن المسؤولية عند هيجل تتجسد من خلال معرفة النوايا والأعراض والمقاصد والتي ينطلق منها الإنسان من جهة والنتائج والحوادث التي تتجر وتنتج عن الأفعال من جهة أخرى، كما

¹ - فريديريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ ، مرجع سابق، ص111.

² - د زهير الخويلدي، فكرة الحرية عند هيجل من خلال جدلية العبد والسيد_قراءات ودراسات_، المجلة الثقافية الجزائرية، نقلا عن

20 جوان 2023 ، h 12.45 <https://thakafamag.com>

³ - فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص126.

يستثنى هيجل أنواع من البشر من تحمل مسؤولياتهم أو إنّ شئت قلّ من إعفائهم من مسؤوليّة الفعل بإفتقادهم لسلامة ورجاحة العقل وحكمة المعرفة كالطفل والمجنون والأبله، ليصل هيجل في أن العقل والحرية والإمتثال للقوانين يضمن إستمرار الدولة وسلامة الأفراد وتحقيق حريتهم وحياتهم وتوفير كلّ فرص الحياة النبيلة التي يسودها الإخاء والعدل والمساواة وكلّ المثل العليا التي أفرزتها الثورة الفرنسيّة الحديثة.

2. كارل ماركس (1818م - 1883م) karl marx.

غير بعيد عن الفلسفة الجدليّة الهيجليّة بألمانيا تبرز لنا فلسفة جديدة متأثرة أيّما تأثر بهذا الفكر الجدليّ ألاّ وهو الفكر الجدليّ الماركسيّ هذا الجدل يأخذ طابعاً علمياً أحرّ فإذا كان هيجل يطغى عليه الجانب الفكريّ، فإنّ الجدل الماديّ هو الذي يميز الفلسفة الماركسيّة في نهاية الحقبة الفلسفيّة في العصر الحديث، فكثيراً ما كان يردد ماركس جملته الشهيرة ملماً ومصرحاً بزوال الجدل الهيجليّ وإستبداله بجدل جديد قائلاً: "إنّما تمشي عند هيجل على رأسها ويكفي إرجاعها على قدميها لكي تتخذ ملامح معقولة تماماً"¹. ويقرّ لوك فيري بالعلاقة الفكرية الوثيقة والوطيدة بين ماركس وهيجل وقوة التأثير الفكريّ الهيجليّ في فلسفة ماركس غير أنّهما يختلفان في التفسير الفكريّ للتاريخ والإقتصاد وسائر مجالات الحياة الإنسانيّة فماركس يؤكّد وماركس نفسه يعترف بأنّ منهجه في التحليل يختلف عن منهج هيجل، لأنّه ماديّ وهيجل مثاليّ ويعترف أكثر بأنّ الديالكتيك (الجدل) الهيجليّ هو الشكل الأساسيّ لكلّ ديالكتيك ولكن بعد أن يتعرى من صورته الصوفيّة وذلك بعينه ما يميز منهج ماركس الفكريّ عن منهج هيجل.

يرى لوك فيري أنّ جمع كلّ الأخطاء الماضيّة عند هيجل تمثل حقيقة المعرفة المطلقة في نهاية التاريخ أمّا عند ماركس فيؤكّد لوك أنّ كلّ البشر هم من يخلقون علاقات الإنتاج فقوانين الإقتصاد العمياء بالنسبة إلى البشر هي من تحدد التاريخ برمته، فظهور الشيوعيّة العالميّة يقضي تماماً الماضيّ الذي يتعلّق الأمر بإلغائه فالوجود الفكريّ عند هيجل إذن هو الذي يحرك مجرى التاريخ ويتحكم في إستمرار وقائع التاريخ وأحداثه في حين نجد أنّ الوجود الماديّ عند ماركس هو الذي يتحكم في مجريات التاريخ والأفكار السائدة فيه، فهو يسعى إلى تحليل الشّروط الإقتصاديّة وعلاقات الإنتاج والتناقضات الإجماعيّة وصراع الطبقات والتي تشكل الأسباب القصوى للأحداث التاريخيّة والتي تحدث وفق قوانين علميّة في المجال السياسيّ والإقتصاديّ وهذا ما يختلف فيه عن هيجل، فالشيوعيّة تظهر نتيجة هذا قوانين

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 227.

إجتماعية تاريخية ومع ذلك لا يكاد ماركس ينفصل عن النموذج الهيجلي في تفسير التاريخ حسب لوك فيري، فعندما نعرف بداية التاريخ نعرف نهايته شريطة أن نستطيع تحليل المعطيات الأصلية إذ توجد بحق قوانين في التاريخ وبالتالي ثمة علم التاريخ.

كما نجد أن كارل ماركس يملك نظرية علمية في التاريخ تتحقق في غفلة من الأفراد كما يمتلك مذهب ثوري يفترض وجود فاعلين واعيين بالوضع الذي يوجدون فيه وقادرين على العمل من أجل قضيته. فهو يمتلك عملاً ثورياً ذا وعي وذو جدوى ويقودون المجتمع نحو مصيره المشرق والتاريخ البشري قد أكد توقعات ماركس الثورية بعد وفاته في الثورة البلشفية سنة 1917م بروسيا القيصرية، وقادة المجتمع الشيوعي كذلك أمثال: لينين وستالين وماوتسيتونغ غير أن التاريخ لم ينصف ماركس في كل تنبؤاته.

لم تكن الثورة الشيوعية في البلدان الرأسمالية تعكس التناقضات الاقتصادية والتي حددها ماركس في المجتمعات الرأسمالية آنذاك في أوروبا الغربية كالطبقة والإستيلا والإغتراب ومسألة فائض القيمة وجشع أصحاب رؤوس الأموال وإمتهان كرامة العمال، وإستغلال حقوق النساء والأطفال ولكن الثورة قامت في بلد زراعي فقير هي روسيا القيصرية آنذاك وقد أفرز هذا النوع من الأنظمة السياسية الأفراد في التسيير وأن كل تنازل لأي معارضة هو ضعف مشين وأن كل معارضة ينبغي مبدئياً أن تقصي الأمر الذي دفع بسيمون دي بوفوار - Simone de Beauvoir - إلى كتابة قول ماثور غريب: "إن الحقيقة واحدة والخطأ كثير وليس من باب الصدقة أن اليمين يدعوا إلى التعددية"¹، وفي هذه الأشكال من الأنظمة لم يعد الحديث مجدي عن وجود ديموقراطية في هذه الأنظمة التي تنفرد بالحكم.

تؤمن الماركسية بالتفسير المادي للتاريخ والذي يتجاوب مع المادية الفلسفية وهو يتسق مع التفسير المادي للحياة والكون لذلك يقول كارل ماركس في هذا الصدد: "لقد أفضت أبحاثي إلى النتيجة التالية: لا يمكن تفسير العلاقات الحقوقية وأشكال الدولة لا بذاتها ولا بالتطور العام المزعوم للفكر البشري وإنما تستمد جذورها من شروط الحياة المادية والتي كان يفهمها هيجل تحت إسم المجتمع المدني"². ومن هذا التفسير المادي للتاريخ فقد توالى أنظمة إجتماعية على أوروبا وعلى الإنسانية بصفة عامة ومن المشاعية البدائية والرّق ونظام الإقطاع والتي تعود إلى ثلاثة آلاف سنة ففي المادية التاريخية تتشكل

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة ، مصدر سابق، ص 229 230.

² - بليخانوف، فلسفة التاريخ المفهوم المادي للتاريخ، (د. د)، موسكو، (د.ت)، (د.ت)، ص 45.

طبقات البنية الفوقية التحتية ومن خلال العلاقة بين الإنتاج والقواعد المنتجة تتشكل دوماً تشكيلات جديدة في المادية الجدلية عند كارل ماركس.

الحياة البدائية في العصر المشاعي البدائي يعيش فيها الإنسان بحرية مطلقة بقدر حاجاته ولا توجد لهم ملكية على كل شيء وقد تجاوزت البشرية هذا النموذج الإقتصادي بسبب كثرة المظالم، إذ أن صنف من الناس يمتلكون وسائل الإنتاج وهي الأرض الزرع الطعام والماء والنبات وهذه الوسائل تحتاج لمن يخدمها وهنا تبرز الحاجة إلى إستبعاد البعض للبعض الآخر في مرحلة العصر العبودي.

أما مرحلة العصر العبودي أنشأت طبقات بين الناس والتي تفرض على البعض العمل والشقاء والزراعة ومنهم من يجني الثمار دون تعب وذلك كله ظلماً وإستعباداً من خلال وجود طبقة السادة وطبقة العبيد لتنتقل البشرية بعدها إلى عصر جديد.

عصر الإقطاعيين وهم أصحاب وملاك الأراضي الذين يشتغلون قدر ما ينتجونه لأنفسهم ويشتغلون بقرية أوقاتهم لصالح السادة وبالتالي إنقسم المجتمع في هذه المرحلة إلى ثلاث طبقات وهم طبقة: العبيد وطبقة الفلاحين وطبقة الإقطاعيين.

ومع تقدم قوى الإنتاج وحلول مصانع كبيرة وبروز التجارة مكان الزراعة ظهر تجلي العصر الرأسمالي الليبرالي وظهرت معه البرجوازية كبديل للإقطاع وبرز معها صراع جديد بين الطبقات كطبقة العمال وطبقة أرباب العمل والتي نشأت على الخصوص في أوروبا الغربية، خاصة في بريطانيا وفرنسا وبالتضاد مع الإقطاع وإقترنت بثورات سياسية حادة بل دامية في السويد أين حصل الإنتقال تدريجياً إلى الرأسمالية ويتسويات ومن دون ثورات وفي اليابان تولت الميجيا الإقطاعية بنفسها بناء الرأسمالية¹، ومن هذا نلاحظ أن التطور التاريخي يتخذ أشكالاً متعددة فهو تطور قائم على الإرتقاء التدريجي وتطور قائم على القطائع المعرفية وتطور خطي تراكمي متصاعد بإتجاه واحد وتطور دوري إرتدادي ومتقدم في آن واحد، فحسب ماركس فإن التطور التاريخي تحدده علاقات الإنتاج وتتحكم فيه بتحديد جميع العلاقات بين الناس في حياتهم الإجتماعية ووضع القوى المنتجة.

هذه القاعدة الإقتصادية هي التي تشكل أساس بناء الأنظمة السياسية كما يرجع إليها الفضل في تشكيل الوضع السياسي إذ أن الإنتاج حسب كارل ماركس لا يؤثر الإنسان على الطبيعة فحسب، بل

¹ - فاتح عبد الجبار، ما بعد الماركسية، دار الفارابي، بيروت، (د.ت)، 2010م، ص 69.

يؤثر بعض الناس على البعض الآخر أيضاً فهم لا ينتجون إلا بالتعاون فيما بينهم وذلك من خلال تبادل النشاط فيما بينهم وينتجون مع بعضهم البعض في صلات وعلاقات معينة ولا يمكن تأثير البشر في الطبيعة ولا يتم تحقيق الإنتاج إلا في حدود صلات وعلاقات إجتماعية قوية، ومن هنا يركز كارل ماركس على أهم عامل أساسي في بناء التطور التاريخي والاجتماعي، وهو ناتج عن الميول الطبيعية والإقتصادية نحو المادة فحسب والتي يتجلى من خلالها التفسير المادي فقط وهنا نجد يستبعد قيم الدين والأخلاق من هذا التطور فقد أعطى للبعد المادي أهمية كبيرة معبراً عن تلبية طموح أقوى غريزة بشرية وهي حبّ المادة، فالبشرية عانت ولا زالت تعاني من سيطرة إقطاعية قديمة على سبيل الإنتاج حيث الفقراء والحرمان إلى سيطرة الرأسمالية حيث الرفاهية الكاذبة والقروض والتسلح القائم على الربح المادي.

إضافة إلى هذا التفسير المادي التاريخي نجد الفكر الفلسفي الماركسي القائم على الفكر الثوري إذ يرى أن الطبقة التي تستطيع ويتوجب عليها أن تتولى مهمة تحرير الشعب وتحويل النظام الاجتماعي، ولا يمكن أن يكون غير البروليتاريا لأنّ كلّ شرور المجتمع الرأسمالي قائمة على قمع هذه الطبقة الكادحة المحرومة من كلّ أشكال الملكية فهذه الطبقة البروليتارية هي التي تعمل على تحرير نفسها من عنوة في وجه السلطة البرجوازية لإسترجاع حقوقها المهضومة والدفاع عنها فهي حسب فريديريك إنجلز: "هي الطبقة التي من بين كلّ طبقات المجتمع تعيش كلياً من بيع عملها فقط، لا من أرباح أي نوع من أنواع رأس المال ولا تتوقف معيشتها بل وجودها ذاته على مدى حاجة المجتمع إلى عمله أي رهينة فترات الأزمة والإزدهار الصناعي وتقلبات المنافسة الجامحة فهي الطبقة الكادحة لعصرنا"¹.

يعتقد كارل ماركس أن الطبقة البروليتارية لا تتحمل التهميش والإضطهاد والجشع البرجوازي إلى الأبد لذلك يعتقد أن الثورة حتمية ولا يمكن الإستغناء عنها، كي تضمن الإنتقال الفجائي من تشكيلة إجتماعية إلى تشكيلة إجتماعية أرقى وأفضل لذلك نجد يستدل بالثورة الفرنسية التي نقلت المجتمع الفرنسي من التشكيلة الإجتماعية الإقطاعية إلى التشكيلة الإجتماعية البرجوازية، فالثورة حسب ماركس ليست عمل فردي بل هي عمل جماعي وهي وسيلة للتغير والتطور والدفاع عن حريات والحقوق نتيجة المعاناة والتهميش الذي يعيشه العامل البروليتاري ومن أهم عواملها نجد:

¹ - فريديريك إنجلز، مبادئ الشيوعية، دار التقدم، موسكو، (د.ت)، 1848م، ص01.

1- العوامل الإقتصادية: ومنها ظهور الرأسمالية:

التي تمثل نموذج للنظام الليبرالي بحيث ظهر مذهب ماركس الشيوعي كرد فعل لمساوى النظام الفردي والظلم الرأسمالي الحر من خلال التحكم في رأس المال والإقتصاد والحكم السياسي، مما زاد في هوة الفوارق بين الأغنياء والبروليتاريين وإنعدام العدالة الإجتماعية وأصبحت مصلحة المجتمع عرضة للخطر- ففي هذا النموذج الإقتصادي، نجد أن الذين لا يعملون يملكون أدوات الإنتاج والذين يعملون لا يملكون شيئاً رغم أن العمل في ظل الرأسمالية يتم بشكل جماعي وتشاركي وأعداد ضخمة من العمال لكن الملكية تتركز في بعض الأفراد والشركات المسيطرة فحسب، فإذا أخذنا مثلاً شركة فورد Ford والتي نجد فيها مئتي ألف عامل يعملون لدى هذه الشركة على مستوى العالم وقد يؤخذ منهم دولار واحد كفأض قيمة فيكون ذلك كافياً لكي يعيش ملاك الشركة في رفاهية ورغد من العيش بينما يعيش بقية العمال في ضنك الحياة وآلام البؤس والحرمان.

إضافة إلى عامل الإغتراب وهو إغتراب إقتصادي وإجتماعي ونفسي وقد نظر إليه هيجل سابقاً على أنه انفصال الذات الإنسانية ككيان روحي، عن وجودها ككائن إجتماعي كما إعتبره في موقع آخر تنازل الإنسان عن إستقلاله الذاتي وتوحده مع الجوهر الإجتماعي أما كارل ماركس فقد تناول الإغتراب بإعتباره ظاهرة إجتماعية سواء من حيث نشأتها أم تطورها فهو ناتج عن إزدياد فقر العامل كلما إزدادت الثروة، التي ينتجها فإذا كان صاحب العمل يزداد إمتلاكاً للثروة فإن العامل لا يملك إلا سواعده فقط.

2- العامل السياسي:

الدولة هي إحدى الركائز التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع وتحفظ الحقوق وتسعى إلى تحقيق الإستقرار بينهم فالدولة إذن نتيجة لإستعصاء التناقضات الطبقيّة، فظهورها كان للجم الصراع الدائر بين الطبقات هذه أسباب ظهورها كما يرى ماركس لكنها فيما بعد وقعت تحت أيدي السّلطة الأكثر نفوذاً لذلك تستطيع المجموعة ذات الإمتيازات أن تحيا فقط من خلال إحتكارها لسنّ تنفيذ العقوبات والقوانين وتنظيم الجيوش وإنتاج الأسلحة"¹. فالدولة في المجتمعات البرجوازية حسب ماركس تمثل فئة الطبقة المسيطرة فقط وأما الطبقة الكادحة فهي مجرد سلاح في يد الطبقة الحاكمة وتمثل سيادة الطبقة القويّة إقتصادياً والتي تصبح قوية سياسياً وتجهز على الطبقة المظلومة، وتمارس العنف المنظم وهذا ما يدعوا إلى الثورة

¹- كريس هارمان، كيف تعمل الماركسية، ترجمة وحدة الترجمة، مركز الدراسات الإشتراكية، دط، 2003م، ص25.

حسب ماركس على مظاهر العنف والعدوان والتي أنشأتها الدولة لحماية مصالح الطبقة المسيطرة إقتصادياً.

راهن كارل ماركس على الثورة العمالية أو البروليتاريا لبلوغ الإشتراكية إذ نادى بالفعل الثوري في البيان الشيوعي حيث قال: "حرّ وعبد نبيل وعامي بارون وقرنّ معلم وصانع وبكلمة ظالمون ومظلومون في تعارض دائم خاضوا حرب متواصلة تارة، معلنة وطور مستترة حرباً كانت تنتهي في كلّ مرة إما بتحول ثوري للمجتمع كلّهُ إما بهلاك تلك الطبقتين المتصارعتين"¹. إتخذت الثورة الفرنسية شعار العدالة والمساواة وإستلهمت منها شعوباً كثيرة هذه الأفكار وخاصة فئة العمال في كلّ أنحاء العالم والذين إتخذوا من الأفكار الماركسية مبدأ للمطالبة بالحقوق منددين بالأوضاع المزريّة، وقد تجلّت هذه الأفكار بأسمى معانيها وأفضل نموذج لها في الثورة البلشفية في روسيا 14 فبراير 1917م والذي تزعمه " لينين" الذي رفع شعار الحرب على الحرب أيّ تحويل الإمبريالية إلى حرب أهلية تشنها الطبقة العاملة في كلّ البلاد ضدّ الطبقة البرجوازية فيها، لذلك قام بإضراب 60 مصنّعاً كبيراً في بيتر غراد وقد شارك في هذا الإضراب منّي ألف عاملاً وتحول الإضراب إلى مظاهرة ضخمة ونزول العمال إلى شوارع العاصمة هاتفين بسقوط الحكم المطلق.

يعتقد لوك فيري أن النّقد الثوريّ الذي مثلته المرحلة الحديثة سواء أكان إقتصادياً كما كان الحال عند ماركس وتأثيره على المدّ الشيوعي في أوروبا والعالم بأسره أم نقداً ثورياً سياسياً، كما عرفته الثورة الفرنسية، هذا النّقد قد أسس لقواعد ومثل إنسانية كالحرية والمساواة والعدالة الإجتماعية رغم الإختلاف الصّارخ بين ما هو إقتصادي وما هو سياسي وما هو في بداية العصر الحديث، وما هو في المرحلة الأخيرة من الحقبة الثالثة إذ تبرز معه في المرحلة الرابعة إستشكالات فكرية جديدة لازمت الإنسان المعاصر ونأخذ منها في مجال التّفكير على الخصوص.

المطلب الرابع: زمن التّفكير (المرحلة الرابعة).

في إطار رحلة لوك فيري التاريخية للحقب الفلسفية المتتابعة يصل بنا إلى المرحلة الرابعة أو إنّ شئت قلّ المرحلة المعاصرة فهو ينتقل بنا إلى أصناف التّفلسف من النّقد والزّرفض إلى التّفكير، كما يعرج كذلك على جملة الإستشكالات الفلسفية والتي لازمت الإنسان المعاصر في هذه الحقبة التاريخية فقد مرّ

¹- كارل ماركس، البيان الشيوعي، ترجمة محمد الشريح، دار الجمل، دط، 2000م، ص04.

على النقد الرومانسيّ والذي فضح عقلانية الأنوار وبروز نوع من الإعتراض وهو مشروع مبني على القيم أيضاً وإقتراح فلسفات متلائمة مع هذا العالم، والتي لا تعدو لكونها مجرد تأويلات وليست وقائع على حدّ تعبير نيتشه ويقصد بهم فلاسفة التفكيك وذلك من خلال نقد التقاليد والظلامية التي بدأت منذ عصر الأنوار ليصل إلى الانقلاب على أحكامها المسبقة ليقف فيري على أخطاء الثورة الفرنسية وإستعادة مبادئها الأولى وكذلك الشكوك في الفلسفة الموسوعيّة الكلاسيكيّة والنموذج العقلانيّ الذي إتخذته منهجاً لها، والثوريّة الثائرة سواء أكانت سياسيّة أم إقتصاديّة - كما تمّ ذكره سابقاً- كل هذه العوامل أدت إلى بروز فلسفات جديدة من نوع آخر هي فلسفات التفكيك ويعود الفضل في ذلك حسب لوك فيري إلى الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور.

أ- آرثر شوبنهاور (1788م - 1860م): Arthur schopenhaure .

إشتهر بكتابه المهم "العالم بما هو إرادة وتمثل 1819م" و يعدّ فيلسوف التّشاؤم بإمتياز يبين لنا شوبنهاور أن الوجود ليس له معنى وأنه عبثي تماماً غير أن تشاؤمه كان تشاؤماً مؤقتاً، ذلك أنه يعد منهجاً لإكتشاف الحقيقة الثابتة وهو يضاهي إلى حد بعيد الشك المنهجي عند ديكارت إذ أنه يبحث من خلاله عن شروط تقاؤل جديدة وحكمة خالية من الوهم كي يحقق لنا فن السعادة وخاصة في كتابه " فن السعادة" ويعتبر لوك فيري شوبنهاور أول تفكيكي كبير وهو الذي مهد الأرضية لفريدريك نيتشه، إذ يورد فيري نصاً لنتشه في كتابه ما وراء الخير والشر" حول موقف الجينيالوجي ورفض الإعتقاد في رؤى العالم التقليديّة: " أن لا نؤلف بالأحرى كتباً لنخفي تحديداً ما نحمله بذواتنا؟ وفي ألا يكون داخل ذاته أبداً وراء كل كهف آخر أعرق عالم أوسع وأكثر غرابة وثراء...، وثمة بعض الإعتبارات في كون الفيلسوف توقف هنا أو هناك ونظر إلى الوراثة أو من حوله ولم يحفز بأكثر عمق هنا أو هناك وركب معوله فإن كل فلسفة تخفي كذلك فلسفة وكل رأي هو كذلك مخبأ وكل كلمة فهي قناع"¹.

يتجلّى هنا الموقف الذي يعبر عن المسعى الجينيالوجي والذي يتكون من "ريبة" أو كما يعتبرها نيتشه "ظنّ" إزاء كلّ ما يرجع إلى سطح المظاهر والبديهيّات الزائفة وتتجلّى كذلك عند فرويد فيما وراء الكلمات أو ما وراء الآراء فيما يسميه باللاشعور أو هو ما يجسده فكر ماركس، وفيها وراء الإيديولوجيا والتي تخفي مصالح غير معلنة ومربية فلا بدّ للنقد الإجماعيّ أن يستخلصها ويكشف عنها ويعتبر لوك

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 255 256.

فيري أن شوبنهاور من أول فلاسفة الظنّ إذ وصف العالم بالتمثل والإرادة فالتّمثّل هو السّطح أو قمة جبل التّنج ويعبّر عن العالم الوهمي على صعيد الوعي وفعل الإرادة، وهو يمثل سلطان القوى العمياء واللّاواعيّة وهو يمثل أهمّ مما هو بارز أو ما يسميه نيتشه "بالعوالم الخلفيّة" ويسميه دوستوفسكي "السّراديب" ويسميه فرويد "اللاشعور" ويسميه ماركس "مصالح الطبقة"، ولا يقصد شوبنهاور هنا بالإرادة معنى القوّة التي يوجهها مقصد وإع بل بالدوافع وبما القوى الأكثر عماء كقوّة الجاذبيّة الكونيّة مثلاً أو القوى الحيويّة والتي تفعل فعلها في نمو النّبات والحيوان.

تتجلى السّمة الثّانيّة للوجه التّشاؤميّ في فكر شوبنهاور حين يبين لنا أن الوجه الإنسانيّ يفنقر إلى المعنى، فهو أيضاً ضائع وسط الرّمال بحيث تكون مشاريعنا وهميّة خاليّة من أيّ هدر إضافة إلى السّلسلة اللّامتناهيّة من الأسباب والتي تصبح هي بذاتها بلا سبب إذ يتجذر مبدأ العلّة في الغياب الكامل للعلّة وينتهي مبدأ السّببية إلى اللّامسبب على الإطلاق، أيّ تصبح كلّ التّفسيرات العلميّة وأكثرها إقناعاً عائمة أو شبيهة بسداد منفتح على لا نهاية اللّامعقول أو العبث، وأنّ العالم لن يعرف أبداً المعرفة المطلقة فاللامعقول هو العبث بإمتياز وهو مأساويّ في صميم هذا العالم فلكلّ إنسان هدف ودوافع تحكم أفعاله ويمكن دائماً أن يبرر سلوكه في كلّ حالة ولكنّ إسأله لماذا يريد أن يكون؟ بوجه عام فلن يعرف ماذا يجيب وستبدو له المسألة عبثية هذه الأجوبة على التّساؤلات تختلف من منظور دينيّ وفي المسيحيّة على الخصوص والتي تحرص فلسفة شوبنهاور على إقصائها، فإذا كان شوبنهاور معجب بالبوديّة فهو ناقد شديد للفكر اليهوديّ والمسيحيّ وإذا كان العالم بلا سبب ولا غايّة فإنه يسخرنا للألم والملل.

لنجدّه يستبعد أفكار أبيقور ولوكريشوس فحالما يتمّ إشباع الرّغبة تزول وتنقطع اللذّة لتفسح المجال لرغبة أخرى لما تشبع بعد فهي موسومة بعدم الإرتواء واللّلاإشباع مثل حالة "دون جوان Don Juan" والذي يجري دائماً وراء الفتيات، إذ يصف لنا هيجل هذه الحالة الجدليّة بتحول الإشباع دائماً إلى اللّلاإشباع، وهنا يعتقد "دون جوان" أنه حرّ وسيّد نفسه ولكنه في الواقع مرتبط بموضوعات الرّغبة ولتحقيق هذه الرّغبات حسب شوبنهاور وعلى حدّ تعبير لوك فيري يضعنا في تنافس دائم مع الآخرين لتجاوز مرحلة الفشل والمهانة والنّهب ويتسبب في المجاعات والجرائم والحروب إضافة إلى فراق الأشخاص العزيزين والحزن عليهم، مما يبين أن الحياة كلّها معاناة للأسف أو ناجمة عن التّدم على الماضيّ أو الأمل التي نعقدها على المستقبل وأوهام محيطيّة بنا من ماض لم يعد موجوداً ومستقبل لم يوجد على حساب الحاضر وهو ما ينجم عن الملل الملازم لعبثية العالم.

يعرض لوك فيري من جهة أخرى أخلاق شوبنهاور والتي تميل إلى الرأفة وتقرب إلى أخلاق جون جاك روسو والتي من شأنها إنقاذه من عالم الإرادة وتصل من التمثل الحقيقي إلى سبيل الخلاص رأفة بالحيوان والأشجار والنبات، إذ نجد شوبنهاور يورث ثروته كاملة إلى " أتماAtma" وهو كلبه من نوع "بودل" وفي هذه المحطة الفلسفية من فكر شوبنهاور نقف عند إحدى اللحظات المؤسسة لفلسفة الإيكولوجيا أو علم البيئة حسب لوك فيري، فشوبنهاور متأثر بالبودية من خلال الروحانية المفتوحة على السكينة والتيرفانا وذلك من أجل الانتصار على الخوف من الموت الناشئ عن الإحساس بعبثية العالم.

يستعيد كذلك فلسفة الرواقى أبيكتاتوس والأبيقوري لوكريشوس حيث يذهب شوبنهاور أولاً للخوف لما كانت الفلسفة ولا دين من أجل التغلب على الحيرة الميتافيزيقية فالثاني (الدين) يعتقد أن التوصل لذلك عن طريق الإله والإيمان، بينما الأول (الفلسفة) يعتمد على الإنسان وحجة عقله فهو مذهب في الخلاص من دون إله أو ما يسميه لوك فيري بالروحانية اللائكية وقد عرف سقراط سابقاً الفلسفة بأنها الإستعداد للموت، فالمعاناة بعبثية الموت هي التي تدفعنا نحو الفلسفة مستعينة بضروب العزاء التي يقدمها لنا الفن والأخلاق وفي هذا نجد شوبنهاور ينتهي من التثاؤم إلى الإرتواء في تقاؤل يكاد يشبه الهذيان فلم يعد الموت يثير الخوف بل يسمح لنا بالتححرر من الوهم الأعظم وهو وهم الفردية لقبول الحكمة والحق في الموت بل يصل به إلى القول: "أتوق إلى الموت"، ولكن بعيداً عن الإنتحار فهو يستبعد هذا الحل ذلك أن الموت هي تصالح مع العالم والذي يسعى للهروب منه بواسطة الفن في الحياة اليومية في حين نجد أن نيتشه يعترض على شوبنهاور وهذا راجع إلى أن الحياة محكوم عليها بالمعاناة والملل.

نجد نيتشه يعترض على شوبنهاور وذلك راجع إلى الحياة أي أن الحياة محكوم عليها بالمعاناة والملل وقد أحدث إنقلاباً حول وجهة نظر شوبنهاور حول عبثية العالم، إذ أن أعمال نيتشه أدت إلى ثلاث أنواع من التأويل الأول أنه يعتبر وريث لفلسفة الأنوار فهو يجدر لنقد الدين والميتافيزيقا على غرار فولتير وموسوعي القرن الثامن عشر، وقد أعاب عليهم عدم المواصلة في هذا المنهج بل أنهم يحتفظون بأوهام ميتافيزيقية كالعقلانية والعلمانية وأخلاق مقتبسة من المسيحية وفكرة التقدم والديموقراطية... الخ، فهي مجرد أوهام ميتافيزيقية ساهمت في إستعباد البشرية وهناك تأويل آخر نبه إليه جيل دولوز Gilles Deleuze في مؤلفاته إذ رأى أن نيتشه ناقد متجذر وليس مواصلاً لإنسانية الأنوار التي يدرجها في تفكيكه اللاذع للحدثة، كما يتبنى ميشال فوكو هذا الرأي والذي يرى أن نيتشه مفكر لا إنسانوي antihumaniste بحيث أن فلسفة الأنوار لازالت تقدر حقوق الإنسان وفكرة التقدم بطريقة تكاد

تكون دينية أو وثنية، والتأويل الأخير نجده عند هيدغر على الرغم من أن لوك فيري يقدمه بشكل من التحفظ إذ يعتبر هايدجر أن نيتشه هو مفكر التقنية بامتياز وذلك من خلال تصوره لإرادة القوة كتجسيد كامل في عالم التقنية الخاضع للعقل الذاتي، وكذا توفير الوسائل والزيادة في قوى الإنتاج والتطور المذهل للرأسمالية الذي لا ينشد سوى القوة من أجل القوة والسيادة من أجل السيادة على غرار إرادة القوة النيتشوية إذ يستعملها هيدغر بتعبير إرادة الإرادة.

من خلال تقديم فيري لفلسفات التفكيك تجده ينطلق من فكرة نيتشه وذلك من خلال نقده ما يسميه بالعدمية وإستعمال معنى مختلف تماماً عن الدلالة العادية والعدمية عند نيتشه: "لا علاقة لها البتة بخيبة أمل ما تجاه العالم بل هي عكس ذلك تتمثل في معارضة دائمة للواقع بالمثل الأعلى وللأرض بالسماء وللحياة الدنيا بالآخرة وللقانون الوضعي بالقانون الطبيعي وللواقع بالجنة الآتية"¹.

يعتقد أيضاً أن العدمية تمثل الثنائية الأفلاطونية بين عالم المعقول عالم المثل والعالم المحسوس عالم الكهف عالم الوهم والخداع، والمسيحية كذلك لم تفعل سوى إستمرار هذه الثنائية الأفلاطونية حسب نيتشه وذلك من خلال معارضة الواقع الزاهن بالجنة القديمة فهي تمثل صياغة الإكمال للأفلاطونية ذلك أن العالم المعقول هو عالم ثابت وسمدي عالم التمثل التام كما يصفه شوبنهاور، أما نظرة نيتشه معارضة تماماً للعالم المحسوس أو عالم الأوهام بشتى أنواعه وهي معارضة تنطبق على كل الأفكار الميتافيزيقية دينية أو سياسية منها: الإله والتقدم والثورة والإشراكية وحقوق الإنسان والعلم والأمة والجمهورية فكل هذه المثل والأوهام تحط من قيمة الحياة الزاهنة فهي بمثابة أوثان حسبه وحتى جنة المسيحيين وشيوعيين ماركس يعتبرها أوثان كذلك، فقد عارض كل الفلسفات والأديان بإستثناء فلسفة سبينوزا والذي يعتبره بمثابة الأخ وكل المثل العليا على إختلاف طبائعها ماهي إلا أوثان.

فالقول بالجنة دليل على أن الحياة فوق الأرض تافهة وتريد أن تفرض على الحياة أن تكون غير ماهي عليه بل هي نفي للحياة ذاتها لذلك عمد نيتشه إلى تحطيمها وأشهر في وجهها حرباً لا رحمة فيها وهو ما يسميه نيتشه بالتفلسف بالمطرقة -كما ذكرناه سابقاً في فلسفة نيتشه-، فهو يمقت المثل العليا وإختراع الأوثان أو ما يسميه بالعدمية لأنها معدة لإحياء الوهم فينا فهي تمنعنا من التصلح مع الواقع والإقامة في الحاضر أي من بلوغ Amor fati أو حب المصير وهنا يتفق مع الرواقيين والأبيقوريين في

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 280.

تشبيهه بليغ والذي يعتبر أنه يوجد شران يمنعان بلوغ الحكمة ويجعلان الحياة دميمة هما الماضي والمستقبل (وهم الماضي و وهم المستقبل) فإذا بقينا في الماضي نسقط في أوهام حزينة تتردى في الحنين والإحساس بالإثم وضروب الأسف والتندم، وحينما نكون في المستقبل فهو يجعلنا نفرط في الواقع ويمنعنا من الإقامة في الحاضر وعليه فتحطيم الأوهام والمثل ليس للتفكيك فحسب أو التّحطيم من أجل التّحطيم فحسب، ففي الماضي تتمثل الإتهامات ضدّ الإله وضدّ الدّين وأوهام المؤمنين المقدسة لذلك نجد نيتشه يدعو بإلحاح في قوله: "أرجوكم بإلحاح أيها الإخوة أن تظلوا أوفياء للأرض ولا تعتقدوا في ما يقوله البعض عن الأمل الفوق أرضي إنهم عن وعي أو عن غير وعي يدسون السّموم ويحتقرون الحياة ويحتضرون إنهم مسمومون قد تعبت الأرض منهم ليلقوا إذن حتفهم"¹.

إنطلاقاً من نقد نيتشه للعدمية ومن تفكيك المثل الناجم عنه سيكتشف سبيلاً لبناء فكر في فلسفته الكبرى وبعدها يسعى إلى تفكيك النظريات التقليديّة للمعرفة ويعوضها بما يسميه بجينياالوجيا، وهي تتمثل في تأويل القيم العليا فنجده يستبدل الأخلاق التقليديّة بالأخلاق أو بأخلاق اللاأخلاقية فهو يسعى دوماً إلى إعادة بناء فكرة بطريقة عقلية تماماً وكلّ تفصيلات النقد والتّحطيم للمثل الدّينية والسياسية والميتافيزيقية والفلسفية المثالية، التي أشهر فيها نيتشه مطرقته قد تم ذكرها سابقاً في مبحثنا حول تأثير نيتشه في فكر لوك فيري بإعتباره مرجعية فكرية ومحطة علمية وقف عندها لوك فيري بالتّحليل وإعتباره منعطف فلسفي كان له التأثير البالغ على الفلسفات المعاصرة، خاصة منها فلاسفة التفكيك والذين نتخذ منه "جاك دريدا" أنموذجاً تفكيكياً معاصراً لا يقل أهمية عن معاصريه أمثال: جون بول سارتر والتوسير وكلود ليفي شتراوس وجاك لكان وميشال فوكو.

ب- جاك ديريدا* (15 جويلية 1930م - 09 أكتوبر 2004م): Jacques derrida

يمكن القول: إن لفيرديريك نيتشه تأثيراً في فلسفة التفكيك وعلى فكر جاك ديريدا وذلك من خلال نقده للميتافيزيقا الغربية ولذلك كان الطرح النيتشوي مع ديريدا يمثل نمطاً من الكتابة، القائمة على الشكّ

¹- لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 284.

* جاك ديريدا: ولد في 15 جويلية 1930م وتوفي في 09 أكتوبر 2004م فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر أيام الإحتلال

الفرنسي من أسرة يهودية عاشت بالعاصمة الجزائرية له جملة من المؤلفات منها: position, marges de la philosophie, l' éthique du don, dun parole, de l'esprité ... (علي عبود الحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، دار الآمال، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2013م، ص411).

فيما يخص البحث عن الحقيقة وتحريراً للفكر من الميتافيزيقا الغربية وتمركز الفكر حول اللوغوس واللغة التي هي مرتبطة بسلسلة لا متناهية من العلاقات والإختلافات والتي قد تضلل الحقيقة وكيفية البحث عنها وهو ما أكدّه ديريدا بالإختلاف واللعب الحرّ للدوال، لذلك نجد نيتشه حاضراً بقوة في فلسفة جاك ديريدا خاصة في كتابه: "المهماز eprons" وأساليب نيتشوية les styles de Nietzsche حيث أننا نجد علاقة وثيقة بينهما على الرغم من إختلاف الزّمان والمكان بين كليهما، وبغض النظر على أنه فرنسي يهودي ونيتشه ألماني وله مقولات مرعبة، ومع ذلك فديريدا يعتبر نفسه وريثاً شرعياً لفلسفة نيتشه.

يدعوا ديريدا إلى قراءة شخصيّة نيتشه وتتبع مسار حياته قبل فهم فلسفته ومن أهم الأفكار التي إستلهمها من نيتشه نجد إرادة القوّة وهي الفكرة نفسها المستعارة من شوبنهاور، وإرادة القوّة لا تعني التّفوق العرقيّ وإنّما هي مسألة قيم جديدة أيّ قيم غريزيّة نابعة من الذات وليست قيم متأثيّة من السّماء حيث أعلن نيتشه تمرده على الديانات خاصة المسيحيّة، فالوجود حسبه لا يمثل إلا إرادة القوّة والتي تقود إلى الإنسان الأعلى ليقرّ نيتشه من خلال فكرة العدميّة عن موت الإله إنّه موت رمزيّ وهو موت الميتافيزيقا الغربيّة ورفض وإلغاء وإعادة النّظر في القيم والأخلاق كي يتولد الإنسان المتفوق ويخلصه من حاجز ثبات الماضي، فالماضي هو أيضاً مستقبله والآن ليس هو اللّحظة الهاربة بل هو تصادم بين المستقبل والماضي إذ بهذا التّصادم يستيقظ الأنا ويعي ذاته.

يرى جاك ديريدا وسط هذا المسعى التّفكيكيّ أنه لا يمكن الحديث عن التّفكيك إلا من خلال لغة الميتافيزيقا وتصورها لمفهوم الكتابة ومن هنا يبدأ العمل التّفكيكيّ على جميع المفردات التي تحتوي في أعماقها رواسب ميتافيزيقية فمنها الآراء المعرفيّة المنظورة وغير المنظورة، ومن بينها الدّرازين ومقولة الرّوح عند هيدغر والتي إستوحاها من براديجم الوعي تحت تأثير فلسفة أستاذه إدموند هوسرل فقضية الرّوح هي قضية مهمة في الدّراسات التي إهتمت بالنّص الهيدغريّ، ذلك أن مشروعه لم يُبنى على السّؤال وإنّما هو سؤال مرتبط بفلسفة فريدريك هيجل التّاريخيّة والتي تسير في فلك براديجم الوعي وفلسفة الذات ومنطلقات ديكرت والنّوريّة المتعالية لكانط وهوسرل لذلك فديريدا يعتقد أن هيدغر لم يستطع أن ينفلت من قبضة التّفكيك، فالتّفكيك يرفع من درجة حذرنا من الكلمات والمفردات وتقطننا من تواجد رواسب ميتافيزيقية بصورة خفية في جوفها لذلك إستخدم ديريدا إجراءات جينالوجية تستوجب المفاهيم وتفكيك البدييات السّائدة دون أن يلتزم بخصوصيّة الجينالوجيا النيتشوية...

وضع ديريدا سؤال الروح على طاولة التشريح الجينولوجي فهدغر مثلاً لم يتحدث بذات اللفظ عن مفهوم الروح أو يتناوله بصورة صريحة في صيغة خطابية، لكن نجده يستعمل الكثير من المفردات التي هي من جهة مفهومه الدلالي لقائمة الروح وهي النفس والوعي والأنا والعقل¹، وبهذا فإن العلاقة بين هيدغر وديريدا تتعدى علاقة التأثير والتأثر فلولا هيدغر ما كان لديريدا أن يقوم بما قام به فهو يعترف بدين هيدغر عليه وهو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا فقراءة ديريدا لهيدغر كانت قراءة نقدية تفكيكية لكون نصوص هيدغر تحمل في طياتها تناقضات تسمح لها بالتفكك، كما أنه فكر في الوجود والموجود وبقي رهين ميتافيزيقا الحضور والتي مفادها أن الذات لا تؤمن إلا بما هو حاضر في وعيها وتتفي ما عداه.

كما بينت دراسات جاك ديريدا لهيدغر تأثره الكبير بالنص اليوناني وإنحيازه للغة الأصلية والألمانية الوريثة لها مما يدل على أن فكر هيدغر هو عبارة عن فكر قومي، وليس فكراً عالمياً كما يروج له ولم تقتصر الدراسات التفكيكية عند ديريدا على هيدغر فقط بل تعدتها إلى شخصيات فلسفية أخرى كان لها النصيب الأوفر من الدراسة والتأثير والتأثر والتي نجد منها: دراسات سيغموند فرويد وكذا الإختلاف عند فرديناند دوسوسير.

تأسست إستراتيجية التفكيك عند جاك ديريدا على رفض ميتافيزيقا التراث الغربي والتي إنبتقت عن نزعة عرقية إيديولوجية، تقوم بإقصاء طرف من أطراف ثنائية متعاقبة قامت بوضعها ومن بين هذه الثنائيات كتابة وكلام روح وجسد خير وشر، ذلك أن التفكيك ليس نقداً ولا تحليلاً ومنهجاً إنما هو إستراتيجية أو توجه ثوري يحاول قلب التضاد الكلاسيكي وإزاحة النظام القائم عليه وفي هذا يقول جاك ديريدا: "فإننا في الحقيقة لا نستطيع أن نقول إننا مكبلون وسجناء الميتافيزيقا الأولى لأننا على نحو أكيد لسنا في الدّاخل ولسنا في الخارج كذلك، وبإختصار فإن العلاقة الكاملة بين الدّاخل والخارج في الميتافيزيقا لا تنفصل عن قضية تناهي وإحتياط الميتافيزيقا كاللغة إذ أن إستراتيجية التفكيك لا تزال في الميتافيزيقا وتعمل داخلها تستخدم لغتها وأفكارها ومقولاتها وكوننا داخلها لا يعني الحجر في صندوق

¹- عبد السلام عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب دط، دس، ص169.

محكم الإغلاق والعلاقة بين الدّاخل والخارج أو بين الحاضر والغائب فالميتافيزيقا لا تخرج عن نطاق اللّغة فاللّغة إنّما هي الوسط الدّي تجري فيه لعبة الحضور والغياب"¹.

وبهذا نجد أن إستراتيجية التّفكير تتمثل في التّموضع داخل الظّاهرة وتوجيه ضربات متتالية لها من الدّاخل وذلك بتوجيه أسئلة تنتقل من مستوى إلى آخر يهدم البناء كلّ للعثور على اللبنة المتوترة والقلقة في أيّ بناء نصّي، وإثارها لتفكك ذاتها وينهار البناء كلّ فكلّ نصّ يدّعي النّظام والإطلاقيّة ويحمل في ذاته بدور التّفكك، كما أن إستراتيجية التّفكير كذلك تعمل على إبراز الطرق الأقل خطأ أو الطرف المقص من التّقابلات الميتافيزيقية الثّنائية فتجعل العلو أسفلاً وتعيد تسجيله في لعبة أخرى فالإستراتيجية تتطلب الجديّة والدّهاء وحتّى المكر فهي تشبه الكتابة باليدين وتعمل على قلب حمولة النّصّ بواسطة حلّ شبكة تناقضاته وترتيباته، ومن أبرز جزء في تفكيكيّة جاك ديريدا هي تجاوز المحدود والمألوف وترمي للبحث فالنتقيب عن مسألة النّصوص والمفاهيم أضفى عليها العقل الغربيّ طابع القداسة وهذه الإستراتيجية التّفكيكيّة هي بمثابة ضربة قاضية للمركز الغربيّ، والدّي يقصي آراء مغايرة له ويتجلى نوع آخر من التّمركز هو التّمركز الجنسيّ حول الجنس الذّكريّ على الأنثويّ والدّي تمّ تغييره وهذا التّفاوت حسب ديريدا أدى إلى إقصاء قطاع بشريّ كبير مما أدى إلى طمس إمكانية ظهور عقل متوازن بين الجنسين والتّفافة فيه.

مع ذلك يمكن القول: إنّ فلسفة جاك ديريدا تعتبر نقلة نوعيّة ومحطة فلسفيّة هامّة في مجال التّفكير فقد كان لها الأثر البالغ في تحليل الفكر الغربيّ الحديث وفق رؤية علميّة دقيقة لذلك باتت الضّرورة ملحة لتعميم هذا المنهج على الحضارات الإنسانيّة الأخرى، وخاصّة العربيّة والإسلاميّة منها ومع ذلك فإنّ هناك العديد من الملاحظات الفكرية التي تكتنف هذا المنهج التّفكيكيّ عند ديريدا ومنها أن نظرية الرّموز والدلالات الخاصّة بالتأويل التّفسييريّ لا تمتلك أيّ قيمة إبستمولوجيّة، ولا يمكن أن ترقى إلى التّحليل العلميّ، كما يبدو التّأثر الشّديد لديريدا بنيتشه من خلال نظرة الإستعارة البلاغية للغة مبعداً الجانب المنطقيّ فهو يسعى إلى الإبتعاد عن مركزية اللّوغوس الغربيّة وإهتمامه بالجانب البلاغيّ الدّي يتيه فيه المدلول عن داله لذلك يعبر "بول دايمان"، إنّ الفلسفة والقانون والنظريّة السياسيّة كلّها تعمل من خلال الإستعارات مثلما تعمل القصيدة ولا تقل عنها خيالاً لذا فإنّ كتابات ديومان التي تشيد بزنبقيّة المعنى

¹ - جاك ديريدا، الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص 34.

يستحيل تحديدها كمنظريّة أو نقد أو منهج أو تحليل وهو في هذا يقتدي بديريدا الذي يجعل من نقده لمركزيّة اللوغوس الغربيّة أسلوباً للخروج عن أيّ تحديد مندرج ضمن مقولات وتقاليد التّصنيف الميتافيزيقيّ الغربيّ¹.

يعتقد يورغن هابرماس أن جاك ديريديا مجرد تقليد لهيدغر حيث ينظر إلى مجمل الغرب ويضعه في مواجهة مع الآخر الذي يختلف عنه، ذلك أن ديريديا قد إنطلق من آراء هيدغر حول اللّغة مكيفاً السنّيّة دي سوسير لنقد الميتافيزيكا الغربيّة دون دراسة هذه اللّغة بشكل منهجيّ ومع إهماله للغة العاديّة ومنطق إستخدامها فلفسفته تتمحور حول الدّين اليهوديّ حسب هابرماس، وتستخدم لغة الميتافيزيكا الغربيّة وتتوافق مع أفكار ليفيناس في إستنباط الأفكار من الكتاب المقدس، كما يتهم هابرماس جاك ديريديا بأنه ينتمي إلى فريق المحافظين الشّبان الذين يدعون إلى الخروج عن إطار المركزيّة المحوريّة متحررين من ضرورات العمل وكلّ المناهضين للحدّات في أسلوب دينيّ يتسم في غالبه بالفوضويّة والضّياح، ومع ذلك فديريديا يردّ على إتهاماته حوّل المرجعيّة اليهوديّة بقوله: "أعتقد أن القراءة المتأنّيّة المتيقضة الميكرومنطقيّة اللانهائيّة ليست خاصّة بالتراث اليهوديّ فتألّفي مع النّقافة اليهوديّة ضعيف جداً وإنّ كان ما أفعله يستدعي تفسيراً يهودياً فإنّ ذلك لا علاقة له بإختيار ولا برغبة ولا حتّى بذاكرة أو ثقافة"².

يعيب عليه كذلك إنغماسه في الإحالة على نصوص الآخرين وخاصّة القديمة منها حيث أنه لم يقدم فلسفة واضحة المعالم لكونه دائماً يعود إلى النّصوص الأقدم منها، كما أن ديريديا وقع في هدم الأفكار من خلال ستار اللّغة والتي سعت الإنسانيّة إلى تمجيدها كمثل عليا تمنح الأفراد الإطمئنان والتّفاهم فقولته بأنه لا وجود لشيء خارج النّصّ تعتبر دعوة للإنصراف عن الواقع ومشاكله الإقتصاديّة والسّياسيّة والإجتماعيّة، والميل إلى النّزعة الخياليّة وإنعدام الموضوعيّة مما يغيب عنه التّمييز بين الصّواب والخطأ إضافة إلى أن التّفكيك قد يقع في بعض الألعاب البلاغيّة التي تعتمد على مهارة المُفكك اللّغويّة وقد تمنح النّصوص معاني مضادة لما يقصده المؤلّف.

¹- زيمبا بيرف، التّفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1995م ص112.

²- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدّات دراسات فلسفيّة فكريّة، ترجمة فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق سوريا، دط، 1995م، ص262.

أتهم جاك ديريدا بمحاولة القضاء على الهوية الذاتية وتاريخ الشعوب من خلال القضاء على الجانب التدويني للذاكرة ونسف المذاهب التي تؤثر فيها، ومع كل هذه الانتقادات الموجهة إلى ديريدا والتي لا تكاد تخلو ولا تنتهي فإنه لم يخض في تفاصيل انتقادات يورغن هابرماس وباقي الخصوم وإنما إكتفى بالقول: إنها مؤامرة من المركزية العقلانية الغربية ضده وأن النقد الذي وجه له هو ضد أخلاقيات الحوار وأن خصومه لم يحسنوا قراءة أفكاره¹.

تعتبر التفكيكية من أهم نظريات النقد المعاصر والداعية إلى زعزعة الفكر الإنساني الخالد والذي أعتبر مقدساً كما أن إستراتيجية التفكيك عنده قائمة على معالجة الفكر من داخله كي يهتز البناء. ويكشف عن الحقائق المخفية وإبرازها للعيان وعليه فإنه يهدف إلى إشاعة الاختلاف والتخلص من كل الهويات إذ لا شيء ثابت فيه إلا الاختلاف، ومن هنا وقف لوك فيري عند محطة أخرى وهي الحقبة الخامسة والأخيرة والتي تجلت فيها الإنسانية الثانية أو ما يعبر عنها لوك فيري بثورة الحب وذلك في نوع آخر من الحادثة أو إن شئت قل حادثة أخرى.

المطلب الخامس: المرحلة الإنسانية الثانية: ثورة الحب (المرحلة الخامسة): la révolution de l'amour

حسب لوك فيري فإن جملة الفلاسفة الذين تم ذكرهم في الحقب السابقة كلهم يتساءلون عن مبدأ جديد يعطي معنى لحياتنا خصوصاً، وأن منهج التفكيك قد أهدر من قيمة كل إدعاء لتأسيس أي قيم خارجة عن محايثة الحياة الصرفة وهنا يطرح فيري جملة من التساؤلات عن عدم معرفة أنفسنا والمبادئ التي أورتتنا إيها الأجيال السابقة؟ وفيما شبه الفلسفة التي نكونها لزماننا؟ فإذا كانت كل القيم التقليدية الدينية والثورية فقدت قدرتها على إعطاء معنى لحياتنا فإن الخلاص يكمن فيما يسميه فيري بثورة الحب والمتجذرة في الانتقال من الزواج الموضب (التقليدي) إلى الزواج القائم عن حب، ومن أجل الحب، والذي غير وجودنا تغييراً عميقاً بواسطة هذه الثورة الصامتة، وقدّمت مبدأ جديد في المعنى² يكشف عن أبعاد إنسانية كانت مهملة في حياتنا هي أبعاد نفسية نتمثل فيها الحب مع خيلاتنا وخالننا وتجاه أصدقائنا وأطفالنا وأقربائنا ويغير علاقاتنا عما هو جمعي ويحسن الإستقبال مع أطفالنا ويحسن الإهتمام بالأجيال

¹ - سامية راجح وبشير تاويريت، فلسفة النقد التفكيكي الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث النشر والتوزيع بسكرة، الجزائر، ط1، 2009م، ص117.

² - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص315.

القادمة والتي هي بمثابة إنسانية جديدة، عكس إنسانية الأنوار وحقوق الإنسان إنها إنسانية تتسم بالقوة والتعاطف في مشاعرنا النبيلة تجاه الآخرين وتوريث عالم يوفر وسائل التحقق لكل من الناس.

يعتبر لوك فيري الحب هو المآل الأخير للإنسانية الجديدة والتي تتحقق فيها كل الطموحات البشرية نحو المحبة والإتفاق والتجانس بعيداً عن التنسج والإقصاء وكل أشكال الإختلاف والتهميش إذ إفتتح مقدّمة كتابه "ثورة المحبة من أجل روحانية علمانية La révolution de l'amour pour une speretualites laiue" بعبارة الأديب الفرنسي الشهير 'ستاندال' والتي جاء في معناها: " لطالما كان الحب بالنسبة لي أعظم عمل أو بالأحرى العمل الوحيد". " L'amour a toujours été pour moi la plus grande des affaires ou plutôt la seul والتي لخصت مشروعه النظري والفلسفة الأنوارية الجديدة أو ما بعد عصر الأنوار، كما يقول فيري والتي لا تغني عن محتوى كتابه ثورة الحب والذي قارب أربعمئة (400) صفحة - والتي لم يتم ترجمتها إلى لغتنا كباقي كتب لوك فيري حيث نجد ثلاثة أو أربعة كتب فقط، مترجمة وهي تعلم الحياة وكتاب الإنسان المؤلّه ومفارقات السعادة وأجمل قصة في تاريخ الفلسفة والتي كتبها مع رفيقه كلود كلبايي-بسّط فيها وشرح أغلب ما جاء في محتوى الكتاب نفسه، وهو الأسلوب المعتاد للوك فيري في كل كتاباته، فكانت مقدّمته هذه بمثابة فصل مختصر لخصّ فيه لوك فيري كتابه وقد خصها بعنوان فريد ومستقل عبر عنه "بثورة الحبّ والعاطفة والتحوّلات الإنسانية"، la révolution de l'amour – et lemétamorphoses "de l'hamanisme".

تعتبر فلسفة الأنوار الجديدة ثورة العقل الفكرية في مقابل الدين والإيمان والنقد الفكري كبديل للإيمان العقائدي ليعيد الإعتبار للقيمة وسؤال المعنى في ظلّ أزمة المعنى في عالم الحداثة فقد إستفاد من التطور العلمي في مجال علوم الروح والعلوم الإنسانية وهو ما سعى إليه لوك فيري من خلال كتابه هذا مؤكداً على أهمية المحبة باعتبارها ثورة إنسانية جديدة وقد قسم كتابه هذا إلى ثلاث فصول بارزة هي ثيوريا "theoria" ثم الأخلاقية "morale" ثم الروحانية "ill- spiritualité" والتي لخصت هذه الفصول المهام الأساسية للفلسفة من خلال تبيان ووضع معنى لحياتنا والبحث عن الآليات المثلى لتحقيق النجاة والغاية من وجودنا في الحياة رغم قصرها وكيفية الإستعداد لنهاية الحياة والموت وبلوغ الخلاص الأمثل وكلّ هذا ناتج عن الإهتمام بالفكر الفلسفي الذي يشفي غليل الإنسان ويجيبه على تساؤلاته وذلك

¹ - Luc ferry, la révolution de l'amour, pour une speretualites laiue, France, Plon, 2010 P 04.

من خلال إنفاذ حياتنا وإشاعة قيم أخلاقية مثلى يهتدي بها الإنسان، ففي الفصل الأول من كتابه إتخذ فيري عنوان ثيوريا *theoria* والمشتقة من كلمة النظرية *theory* في حين التأسيس لهذه الكلمة ينطبق على كلمة أخرى والتي هي "مسرح" وهاتين الكلمتين لهما نفس الأصل اللغوي من الكلمة اليونانية والمصطلح اليوناني، قد أسس لعلم دلالة الألفاظ والتي تربط بين التفكير النظري المجرد والملاحظة المسرحية المباشر¹.

يمكن أن نجمل مفهوم الإنسانية في السياقات الفلسفية الحديثة على أنها منعزلة عن أي معتقدات دينية فقد تزامنت مع ظهور العلمانية وتراجع الدين على نحو كبير في أوروبا، فقد كانت الإنسانية تعبر عن اتجاه جديد في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي تمثل الإهتمام المتزايد نحو الإنسان وأهم القيم الإنسانية التي يؤمن بها بعيد عن سلطة الدين وتسعى لإثبات ذاتية الإنسان وقدرته وقيمه في الحياة وتعلي من شأن الكرامة الإنسانية، وقد ترافق وجود الإنسانية بالعلمانية فكان للعلم والعقل شأن عظيم فقد إقترنت بالإلحاد واللاأدرية مؤكدة على حرية الإنسان وإعتماد الديمقراطية في التسيير مناهضة لكل أشكال الإستبداد والدكتاتورية ويمكن تلخيص نص ثورة الحب والعاطفة والتحولت الإنسانية في بعض الأفكار التالية:

يعتبر لوك فيري أن مجالات الإنسانية تكمن في ثورة الحب والإنقلاب على كل الأفكار الميتافيزيقية والتي نجمت عنها هوة ساحقة بين الإنسان وأخيه الإنسان فكان الحب هو النموذج الأمثل في هذه الحقبة التي تمثل الإنسانية الجديدة، أو بتعبير فيري هي حادثة أخرى فالحب هو الذي يعطي معنى كامل للحياة ويجبرنا ولو من أجل أطفالنا فقط على نبذ التشاؤم والإهتمام بالمستقبل والإعتناء بالحياة وعدم إهمال الحياة السياسية فأصبح الحديث عن الجنس والمال وحتى الموت من علوم الإنسان وفلسفات التحليل النفسي والماركسية، التي أماطت اللثام عن كثير من المحظورات التي كانت تعيق فهم العقل البشري بل أن مدرسة التحليل النفسي قد حطمت الكبرياء البشري للمرة الثالثة.

فكوبيرنيك في مجال الفلك وداروين في مجال علم الأحياء فرويد في علم النفس والذي حطم هذا الكبرياء للمرة الثالثة حيث أصبحت الغرائز والنزوات الجنسية موضوع يمكن معرفته علمياً وواقعياً بعيداً عن الأبعاد القيمة الأخلاقية، التي جعلت منها كائناً مخفياً ومخيفاً لا يمكن ولوجه أو التطرق إليه،

¹ - بالم كريستوفر، دراسات كمبردج في المسرح، ترجمة محمد حسن صفوت، دار الفجر النشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط 2014م، ص94.

فالحب أصبح من المفاهيم الأساسية التي أصبح ينبغي التطرق إليها وإن كان المخيال الاجتماعي أو السينمائي أو الفني هو من يُعبر عنه بطريقة إيحائية، فلوك فيري يعتقد أنه يمكن تجسيده في الواقع خاصة ما يتعلق بزوجاتنا وأزواجنا وأطفالنا وأبائنا أو إخوتنا وأصدقائنا ومع البشرية جمعاء وهو المحرك الأساسي لحياتنا النفسية والأخلاقية والروحية والثقافية ويمتد إلى الحياة الفكرية والسياسية كذلك من دون الحب لا يوجد أي معنى للحياة وبإعدامه ستحدث خيبة الأمل وهروبنا من العالم أو هروب العالم منا. ويتجلى ذلك في حالة فقدان أحد الأقرباء أو حالات الانفصال أو فترة فتور أو ملل أو تراجع في الحب ولو لأيام معدودة فإن الكون كله يصبح مملاً ومظلماً وهذا هو الموضوع الكامل لهذا الكتاب.

فالحب لم يعد مجرد تجربة حميمية أو صادمة كما هو متعارف عليه في التاريخ بل الحب هو الحالة العامة وليس هو الحالة الخاصة التي تؤسس لرؤية جديدة للعالم ويعطي معنى حقيقي للوجود يعيد تنظيم القيم، ففي الحضارة الغربية حلّ الحب محل جميع المبادئ وجميع المصادر وجميع المثل العليا ليؤكد: "على أننا من الآن فصاعداً سنكون مستعدين إذا لزم الأمر لوضع وجودنا على المحك هي أولاً وقبل كل شيء البشرية لم تعد للمثل السياسية أو الدينية بل كائنات من لحم ودم بدءاً بالطبع مع من نحب مع أولئك الذين إن جاز التعبير تجلى ثم "مقدسة" بالحب وهكذا فإننا نعيش لحظة تأسيس لا مثيل لها... يجب علينا فيها أن نكتشف أو نخترع رؤية جديدة للعالم تؤثر على جميع مجالات الوجود البشري، من المعرفة النظرية إلى الأخلاق وإلى الميثافيزيقا والسياسة والحياة اليومية إنّه نوع من الثورة الكوبرنيكية والتي تتجاوز المبادئ التأسيسية القديمة لتجعل الحب والصدقة والأخوة الأساس الجديد في قيمنا وتضعه في قلب إهتماماتنا"¹.

نجد هنا أن ما إعتبره لوك فيري في فلسفته الخاصة المرتبطة بالحقبة الخامسة من التفكير الفلسفي والتي نعيشها الآن وسماها بالإنسانية الثانية، خلافاً لإنسانية ديكارت وفلاسفة الأنوار أو إنسانية ما بعد التفكير فهي تعيد الإعتبار للوجود الإنساني إنها إنسانية قائمة على الحب كي نجد عالماً نحيا فيه أكثر ملائمة لمن نحبهم لأطفالنا ولأجيال القادمة ويعبر عنه بثورة جديدة هي ثورة الحب. يميز لوك فيري بين طريقة الزواج التقليدي المفروضة وفق ضغوط إجتماعية أو مصلحة والتي هي في طريق الزوال أمام طريقة الزواج الحديثة القائمة على الإختيار الحرّ من طرف الشباب، والتي

¹ - luc ferry, *la révolution de l'amour*, op cit, p 05.

تعلي من شأن الحبّ أكثر من أيّ وقت مضى وتحرره من إكراهات التّمائل الإجتماعيّ وتتمي فيهم الإنفتاح على الآخرين وهو ما يجسد مركزية الحبّ كمصدر كبير لمعنى الوجود الخاص وحتىّ دائرة الحياة الجمعيّة، بل أنّ الحياة السياسيّة ستتغير لمحبة الأشخاص الذين نحبهم ولو من الأجيال القادمة وتعتبر الحركة المدافعة عن البيئة هي الحركة الأولى والتي تحفظ مسألة الأجيال القادمة وهذا ما يجسد نبل المحبة والأخوة والتعاطف بين الأجيال وبثّ روح الشّعور والتّآخي والمودة مع الآخرين وتوريث من سيأتون بعدنا للعالم¹.

الحبّ حسب لوك فيري لا يعتبر مثلاً سماويّاً نسعى إلى فرضه في الحياة الدنيويّة بل هو الحياة ذاتها فنحن على إستعداد لفعل أيّ شيء من أجل الحبيب وأن نصنع الكثير وبذلك تتخذ فكرة التّضحية مع من نحبهم من أقرباء، فالمحبة في الأرض وليست في السّماء أيّ المحبة الإنسانيّة والتي تضمن سعادة البشرية قاطبة، ويقدم فيري مثلاً عن ذلك حينما كان وزيراً للتربية معبراً على أنه لم يخطر بباله أن يقوم بإصلاح في فائدة بناته الثلاثة فقط بل أنه كان يفعل ذلك لفائدة أطفال فرنسا جميعاً، إذ ينتقل بالحبّ من الحياة الخاصّة إلى ما هو جمعيّ عام، وهو ما يسميه سياسة في الحبّ فالسياسة لم تعد تحركها المصالح بل هي على العكس من ذلك تماماً، هذه الإنسانيّة الثّانية القائمة على التعاطف والأخوة وهي مستمدة من القاعدة الكانطيّة القائلة بفعل بحيث يمكن لقاعدة فلك أن تطبق على من الأحب إليك.

يتساءل لوك فيري عن قيمة معاملة العاطلين عن العمل والأجانب لو كانوا مكان أطفالنا فكيف تكون المعاملة من الأكيد أن المعاملة ستتغير والقيمة الإنسانيّة ستتجدد وفق الحبّ والعاطفة، وعليه فإن لوك فيري يقدم لنا هذا النّموذج من خلال الحبّ والذي تتجلى فيه ثلاث محاور منها النّظريّة والإتيقا ومذهب الخلاص وبهذا فإنّ حكمة الحبّ تشكل تنويجاً لإنسانيّة متخلصة من أوهام علم ما وراء الطبيعة ومن الدّين.

¹ - رضا حسن الغرابي، لوك فيري نحو مبدأ جديد للأخلاق والمعنى، صحيفة المثقف، 9 سبتمبر 2017. <https://www.almothaqaf.com>.

المبحث الثاني: السعادة وطرق تحصيلها عند لوك فيري.

لا نبالغ إذا قلنا أن السعادة تمثل المطلب الأساسي الذي تنشده كل الفلسفات الإنسانية فلا يخلو أي كائن بشري من التوق إليها بل أن كل الكائنات الحيوانية تصبوا إلى اللذة و الراحة والإشباع، وتتفر من الألم والأضرار فكل الأديان السماوية أكانت أم وضعية وكل الإجهادات الفكرية قديمة أكانت مو حديثة تعمد إلى تبشير الإنسان بالخلاص والسرور والطمأنينة والتفاؤل و الراحة وتتفره من التشاؤم والألام والخيبة والإحباط، وفي هذا تتجلى السعادة التي تضمن هذا الأمل المنشود وتسعى إلى إزالة القلق والأرق الذي كان ولا زال يراود الإنسان منذ عصور غابرة فقد جسدت الديانة البوذية على يد غوتاما بوذا هذا الأمل المنشود للإنسانية فيما كانت تسميه بالنيرفانا أو ماتعرف بالسعادة المطلقة.

إمتد هذا الإهتمام إلى الحقب الفلسفية اللاحقة من اليونانية إلى الوسطية بشقيها الإسلامي والمسيحي ثم الحديثة و المعاصرة، إذ إختلفت فيها المنطلقات والمشارب المذهبية والأهداف والنتائج التي توصلت إليها كل نظرية وفق تفسيرات دينية ميثولوجية تارة و غيبية ميثافيزيقية تارة أخرى أو وضعية عضوية تلامس الواقع الإنساني في بعض الفلسفات، فهي تطلق العنان لجماح النفس والشهوات في بعض وجهات النظر الفلسفية وترتقي به إلى مصاف كائنات مفارقة متجردة من الأهواء والنزوات وتكبح جماح النفس والبدن في ثقافات وفلسفات أخرى، كل هذه الإعتبارات والرؤى الفلسفية قد عرج عليها لوك فيري وفق نظرة تاريخية تحليلية ونقدية وقدم بعد ذلك وجهة نظره الفلسفية لموضوع السعادة وأبعادها ومختلف تجلياتها ومختلف الطرق التي وجدها ملائمة لتحصيل سعادة الإنسان والكفيلة بضمان راحته وإطمئنانه التي تبدأ بالمحبة والإعجاب وتتمثل فيها حرية الإنسان وإختياراته وتوسع أفق فكره كي تبلغ مرحلة الإبداع الفكري لبلوغ حياة أفضل، لتتجلى في الأخير في تقاسم السعادة مع الغير والمجتمع بصفة عامة فهو ينقل السعادة من مستوى فردي ضيق إلى مستوى العقل الجمعي الواسع وفي هذا نتساءل عن ما مفهوم السعادة وإختلاف وجهات النظر عبر مراحل التاريخ الفلسفي والطرق الكفيلة بتحقيق السعادة الإنسانية من وجهة نظر لوك فيري الأخلاقية؟

يعتقد لوك فيري أن موضوع السعادة من أقدم المواضيع التي لفت إليها الإنسان إنتباهه خاصة في تحديد علاقة الإنسان بنفسه من جهة وعلاقته بغيره من الناس من جهة أخرى قصد التلاءم مع واقعه المعيش أحيانا ومع الخلاص الذي يصبو إليه في حياة أبدية أحيانا أخرى، إذ يعتبر أن موضوع السعادة في المجتمعات الغربية أضحى مطلبا هاما في جل الكتابات الفلسفية الغربية الحديثة و المعاصرة والتي

تستند إلى جدور بوذية وطاوية ورواقية وخاصة في إنتشار موضة التدريب البشري أو مايعرف بإجتهدات في مجال التمنية البشرية في الولايات المتحدة ومختلف الدول العالمية، والتي تعد المهتمين بها بعالم أفضل يحقق الحياة المريحة والصفاء وبلوغ سعادة لا مثيل لها لحظة الإلتزام بينود هذه الإجتهدات والتدريبات الإيجابية على المستوى البدني والروحي والذهني، كل ذلك ناتج عن الإحباط والتشاؤم الذي ألم بالإنسان المعاصر بسبب الإسراف في التطور المادي المذهل على حساب الأبعاد القيمية الإنسانية، الأمر الذي دفع بإعادة تفعيل الحنين إلى الماضي من جديد وإحياء مذاهب قديمة حققت قسطا من التلاؤم و التوازن النفسي، وقبل هذا وذاك، ينتقل بنا لوك فيري إلى بعض المفاهيم العامة لموضوع السعادة وأهم الفترات والحقب التاريخية التي تناولت هذا الموضوع بالإيجاز أو الإسهاب فهي تعتبر مطلبا إنسانيا وحتى حيواني في كل عصر ومصر بل أن بلوغ السعادة يعد الحكمة القصوى التي يبتغيها أيما إنسان عاقل¹.

فنحن جميعا نبحث عن السعادة وإن كنا نتفاوت في تحصيلها أو الإعلاء من شأنها أو كبتها أو الإفصاح بها وحتى أولئك الذين يقومون على إنهاء حياتهم والنزوع إلى الإنتحار يبحثون عن ملاذ و يبتغون فيه حلولا لأزمات نفسية في لحظة التهور والإغلاق، على رجاحة العقل مثلما ورد عند باسكال إضافة إلى ذلك فإن الخير الأعظم متاح للجميع وفق قسمة عادلة إذا قام أي واحد منا بتوفير الشروط الملائمة لذلك وأن التعاسة متاحة لمن أراد كذلك بتوفير الشروط الملائمة لها هي الأخرى.

في حين تذهب البعض من وجهات النظر إلى إستحالة بلوغ السعادة بل هي مجرد طموح وهمي وسعي خادع مثل الماء المالح الذي كلما إزدددت منه شربا إزدددت عطشا، فهو لا يشفي غليل الإنسان إلا بمقدار الوهم الخادع الذي يؤمن به ويطمح إلى تحقيق، كما أن الإتفاق على موضوع السعادة في حد ذاته حسب لوك فيري يعد موضوعا فلسفيا شائكا يحول دون الإتفاق أو بلوغ الموضوعية المعرفية والتي تضمن سعادة الجميع فمن البديهي أن أكثر شيء إثارة للحماسة هو الحب وأكثر شيء من حالة الحزن والإحباط هو فقدان الحب، فالنشوة الدائمة إلى الحب هو ما يضمن السعادة المستدامة والتي يطمئن لها الإنسان فحسب لوك فيري: "فإن أغلب تعاليم الحكمة عند الأبيقوريين كما عند الرواقيين على سبيل المثال و أيضا عند أرسطو وفي اليهودية والبوذية والطاوية تشتغل فكرة السعادة الدنيوية على الأرض وليست في

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة أو سبع طرق تجعلك سعيدا، ترجمة أيمن عبد الهادي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1 2018م، ص09.

السماء أقل أهمية بكثير... حتى لا نقول إنها أصبحت فكرة مشكوكا فيها وتظل السعادة من دون شك هي الهدف من الوجود الإنساني¹.

المطلب الأول: فكرة السعادة: من الحضارات الشرقية القديمة إلى المعاصرة.

السعادة في اللغة هي السعد واليُمن والبعد عن النحوسة والشقاوة وقد جاء في لسان العرب أنها: "السعد واليُمن وهو نقيض النحس والسُعودة: خلاف النُحوسة والسعادة خلاف الشقاء يقال يوم سعد ويوم نحس²، أما من الناحية الإصطلاحية فهي مفهوم يكتنفه الغموض ويصعب تعريفه وهو يحول دون بلوغ تحديد ماهيته وحقيقته ذلك أن السعادة أمر معنوي وليست مادية ويصعب تحديدها على الوجه المطلوب. ولذلك نجد جل العلماء والفلاسفة قد اختلفوا في تقديم ماهية وجوهر واحد للسعادة، فإذا كانت عند أرسطو هي فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة فهي عند الراغب الأصفهاني: "معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير وبيضاده الشقاوة"³، ومن هنا فإن مفهوم السعادة يصعب تحديده لأنه يعبر عن حالة إنسانية تقتزن بالنفس والذهن والبدن ومختلف الأبعاد الثقافية والاجتماعية، فهي حالة شعورية ذاتية يحيها الإنسان وقد لا يستطيع التعبير عنها هو ذاته إذ لا يمكننا قياسها ولا ملاحظتها وتعميمها ومهما أعاد الإنسان الظروف الملائمة لحالته الشعورية فإنه لا يقف على لحظة واحدة من لحظات السعادة والتي تتفاوت بين الفينة والأخرى وبين شخص وشخص آخر.

فطالما أن الإنسان تَوَثَّر فيه أبعاد جسدية وذهنية ونفسية واجتماعية كل هذه الوظائف السيكولوجية والبيولوجية تتكامل في الفرد بصفته عضوا في المجتمع ومن هذا المنطلق قد يعتبر البعض بأن السعادة هي حالة جسدية فيزيولوجية، ومالها من تأثيرات على الجانب الذهني والفكري بل هناك إرتباط وثيق بين سلامة الجسم وسلامة الذهن كما يشيد بعض الباحثين بأهمية العوامل الاجتماعية في تحقيق السعادة الإنسانية من خلال جودة علاقات الفرد الطيبة بباقي الأفراد والمجتمعات، فحسب المنظمة

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة أو سبع طرق تجعلك، المصدر السابق، ص10.

²- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج3، ط3، مرجع سابق، ص213.

³- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوات، عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1

العالمية للصحة منذ 1948م تعتبر بأنها: "حالة من إكمال السلامة بدنيا وعقليا وإجتماعيا لا مجرد إنعدام المرض أو العجز، وعلاوة على ذلك يرى بعض العلماء أنه لا بد من الإقرار بالرفاه الروحاني ليعكس مستوى علاقة الفرد مع الظواهر التي يعدها مقدسة (لتكن إله مثلا)¹".

يجب علينا أن ننوه إلى أن واقع الحياة المعاصرة قد فرضت أنماطا من التفكير والسلوك لم تعدها البشرية من قبل وهو واقع من نوع خاص واقع أنطولوجي رقمي إفتراضي وذلك نتيجة التطور الهائل للتقنية الرقمية، إذ جعلت من الفرد يعيش أشكالا من التفاعل في صورة رمزية إفتراضية ذلك أن جل أوقات البشر تسلبها منهم شبكات التواصل الإجتماعي والمواقع الإلكترونية الأمر الذي فرض نوع جديد يضاف إلى الأبعاد الأربعة التي ذكرناها أنفا جسدية كانت أو روحية ذهنية إجتماعية...

أكثر ما يعنيننا في مباحث السعادة عبر التاريخ أنها إحتلت إهتماما بالغا في مختلف الحضارات الشرقية القديمة واليونانية فعلى سبيل المثال لا الحصر أن الديانة البوذية قد جعلت من السعادة خلاصا للإنسان وملاذا يشفي غليله من القهر الطبيعي والإجتماعي، فهو يحقق له نشوة من الطمأنينة و الراحة النفسية ومع ظهور الديانة البوذية مع غوتاما بوذا (563 - 479م) إختفى القهر الإجتماعي وإنتشرت الحرية والعدالة الإجتماعية والمساواة فقد كان بوذا يقول لتلامذته: " إنتشروا في الأرض كلها وإنشروا هذه العقيدة وقولوا للناس إن الفقراء والمساكين والأغنياء والأعيان كلهم سواء وكل الطبقات في رأي هذه العقيدة الدينية تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر"². فالبوذية تدعو إلى سمو الإنسان وتحرير نفسه من الشهوات وتركز على الجانب الأخلاقي وتدعو إلى السلام.

للبوذية مجموعة من المدارس أهمها " مدرسة التيرافادا " والتي تعرف بإسم هينيانا أي المركبة الصغرى فهي تقترب من التعاليم البوذية الأصلية وغالبية معتنقيها نجدهم من سكان سيلان بورما وكمبوديا، وهي قائمة على الجهد الفردي وضبط النفس وتسعى إلى بلوغ النيرفانا بعد الموت من خلال إطفاء العواطف ونيران الشهوات داخل النفس وكل أصناف التعلق والرغبة في الحياة، و الثانية هي مدرسة الماهايانا وهي المركبة الكبرى ومايبتيغيه منها المرء هو إهتمامه بالآخرين إلى أن يصبح "بوديستيفا" والتي تعني بوذا المنتظر أو الشخص الذي يمضي في طريقه إلى أن يصبح بوذا.

¹- تيم لوماس، السعادة، ترجمة دينا عادل غراب، مراجعة سارة ياقوت، مؤسسة الهنداوي، 2023م، ص14.

²- مجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية، دار الأمان، ط1، 2013م، ص39.

الماهايانا	التيرا فادا
- تطلعات البشر تدعمها قوى إلهية والنعمة التي تمنحها لهم.	- يصل البشر إلى مرحلة الإنعتاق والتحرر بفضل جهودهم الشخصي ودون أي مساعدة.
- مفتاح الفضائل الشفقة والرحمة.	- مفتاح الفضائل الحكمة.
- الممارسة الدينية تتعلق بالحياة في هذا العالم وبالتالي تخص الناس العاديين.	- الوصول للخلاص يتطلب التزاما مستمرا وهو بشكل أساسي للرهبان والراهبات.
- المثل الأعلى هو -البودهر ساتفا-.	- المثل الأعلى هو -الأرهات- الذي يبقى في النرفانا بعد الموت.
بوذا مخلص.	- بوا: قديس، ملهم.
تفصل في أمور ما وراء الطبيعة.	- تقلل من شأن ما وراء الطبيعة.
تؤكد على الطقوس. ¹	- تقلل من شأن الطقوس.

لقد أسس بوذا مذهبه على تجربته الروحية وهي تجربة فلسفية إذ يعتبره بعض الباحثين من زمرة الفلاسفة القدماء إذ يقول بوذا: "أيها الرهبان إن شقاء الحياة وضجرها وعنادها متولد من رغبات النفس وإن الإنسان قادر على أن يكون سيد رغباته لا عبدا لها وفي إستطاعته الإفلات من هذه الرغبات بقوة المعرفة الروحية إن هدف جهد الإنسان يجب أن يكون الوصول إلى الحياة دون أن الإستعانة واللجوء إلى شيء فوق الله"². أما فيما يخص الحقائق النبيلة التي تقوم عليها البودية نجد في مقدمتها:

الحقيقة الأولى: الدوكا: والتي تعني حقيقة الألم النبيلة على أن الحياة حسب غوتاما بوذا هي ألم وعذاب مند لحظة الولادة حتى ساعة الممات، فالإتحاد بما لا نحب عذاب والإفصال عما نحب عذاب والفشل في تحقيق الرغبة كذلك يعد عذابا وللتخلص من هذا العذاب لا يتم إلا عن طريق الإستنارة والمعرفة

الحقيقة الثانية: ساموديا: التي يتجلى فيها العطش والرغبة التي تظهر بأشكال متنوعة وهي الرغبة في الوجود من جديد وإلى لذائد الحواس والتعطش إلى الوجود والسيرورة والتعطش إلى اللاوجود كذلك إذ لا شيء خالد في الحياة الدنيا حسب بوذا وخلاصتها أن الميل للشهوات والإنسياق إليها والرغبة في تلبيتها هي مصدر المعاناة.

¹- مجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص41.

²- عبد الله مصطفى نومسوك، البوذية عقائدها وعلاقتها بالصوفية، مكتبة أصول الفلسفة، ط1، 1999م، ص116.

أما عن الحقيقة الثالثة فتجلى في "تيرودا" والتي يبين فيها بوذا أن الخلاص من الألم يكمن في التخلي عن الشهوات وهناك يبين أن الطرق الموصلة إلى إنقطاع المعاناة هي من خلال التجرد من الإنفعال ومحاربة الرغبة الماسة والتخلي عنها والتحرر منها وعدم التعلق بها، وأن يقطع كل صلة له بما هو مادي كي يهزم الألم والأحزان لأن كل ما يهدف إليه الإنسان البوذي هو بلوغ حالة النيرفانا وهي السعادة المطلقة وذلك من خلال كبح الشهوات ومن ثمة القضاء عليها.

الحقيقة الرابعة وهي "الماجنا" وهي الطريق الوسط أي أنه يختار طريقاً وسطاً بين حياة الإلتماس في الشهوات وحياة التقشف الشديد والذي يدعي كذلك طريق ذو الشعاب الثمانية ويقصد بها غوتاما بوذا - سلامة الرأي - سلامة النية - سلامة القول - سلامة الفعل - سلامة العيش - سلامة الجهد - سلامة ماتعنى به - سلامة التركيز¹.

ومن خلال هذا يصل بوذا إلى أن السعادة تضرب بجورها في نشاطات الفرد العقلية وأن كل الأفعال النبيلة مفعمة بالعقل فإذا ما تصرف الفرد الإنساني بعقل مدنس، فإن الشقاء سيلاحقه كما تلاحق عجلات العربية قدم الثور، كل هذه الخصال النبيلة تصل ببوذا إلى مرحلة النيرفانا وهي مرحلة إنقاذ النفس والقضاء على الأنانية والتحرر من الهوى والشقاء والعناء والضجر، وذلك من خلال محبة الآخرين فهي منبع القداسة ومصدر الجمال الروحي والحصول على اللذة الصادقة والسعادة الدائمة والسكينة الدائمة وتكبح جماح الكبرياء والتي توحى بها النفس الأمانة بالسوء.

فالنيرفانا هي التحرر العظيم من الموت الذي يطرأ على الأحياء للحياة الأبدية إذ تخمد نار الشهوة ويمحى العذاب وما يترتب عن ذلك من ثواب للذات وقد عبر بوذا عن النيرفانا بقوله: "هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء ولا هواء ولا نور ولا مكان ولا عقل ولا أي شيء من الأشياء ليس فيه أساس ولا توقف ولا تقدم إنه نهاية العذاب"² وبذلك فإن الفضيلة والحكمة شرط ضروري لبلوغ النيرفانا فتقديم كل واحد منهما على حدى غير كاف لبلوغها فمن خلال تطهير الفرد والقضاء على جميع رغباته وأغراضه التي تجعل الحياة دنيئة، ولم يقدم لنا غوتاما بوذا نفسه معلومات دقيقة وواضحة حول النيرفانا فعندما سئل عنها أجاب قائلاً: "لا تسأل إن كانت فناء أم إستمرار في العيش" وعليه نجده يؤكد دائماً على علاج النفس بالحقائق النبيلة لإنقاذها فالسعادة الدائمة و السكينة الدائمة (النيرفانا) هي:

¹- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001م، ص235.

²- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار الأنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م

السبيل الوحيد للتخلص من الولادات المتكررة أو ما يعرف بالتناسخ وعقيدة التناسخ هي أم الخبائث والألام والتي والتي حاربها بوذا في تعاليمه لأنها قائمة على فكرة العقاب، فإذا مات الإنسان الشرير فروحه تحل في صورة حيوان أو شجرة أو غيرها...، وانتقال الأرواح بالتناسخ إلى كائنات أخرى يكون حسب درجة الشرور والآثام فأخف الشرور تنتقل روحه إلى حيوانات وديعة وأبشع الشرور تنتقل أرواحهم إلى أبشع وأشرس الحيوانات مكرًا وإفتراسًا ولأجل هذا قال بوذا: " الإنسان مركب من جسم وروح يفنى الجسم فقط بينما النفس تبقى ويطول عمرها وتعيش في الكثير من الأجساد معذبة وهائمة على الأرض حتى تقنى وعندئذ ترتفع إلى النيرفانا"¹، وبهذا فإن الجسد إن لم تتحقق رغباته وميوله لم ينج من تكرار المولد وإن لم يصلح في هذا الجسد يوضع في جسد غيره، فحسب إعتقادهم أن الميول خلقت لتستوفي إكمالها أما إذا إكتملت الميول والشهوات ولم ترتكب الآثام تتجو روحه وتتخلص من تكرار المولد فمن شروط إنتقال الروح إلى عالمها الجديد في مرحلة النيرفانا أن تتذكر أي شيء من عوالمها السابقة فتصبح منقطعة عنها تمام الإنقطاع.

ومن خلال ذلك نجد أن لوك فيري أولى أهمية بالغة للفكر البوذي في التأسيس لأخلاق السعادة إنطلاقاً من الفكر البوذي الذي يمتد إلى الحضارة البوذية القديمة وخاصة في فكرة الخلاص والتي كان لها تأثير على الحضارات اللاحقة خاصة اليونانية منها، وغير ببعيد عن الحضارة الهندية البوذية نجد فيري يقف عند أقدم الحضارات أيضاً ألا وهي الصينية خاصة منها المدرسة الأخلاقية المعروفة بإسم الطاوية وهي من الأفكار الأخلاقية الموعظة في القدم والتي من النادر أن نجد توثيقاً مادياً مكتوباً عنها، إلا بعض الآثار القليلة منها في كتاب " أي تشينج " والتي ترجمت إلى كتاب " التغيرات " وهو عبارة عن تراكمات شفوية قبل أن تجسد في صفحات مكتوبة حوالي ألف ومئة وخمسون سنة قبل الميلاد (1150ق.م). والتي تتضمن أشكالاً سداسية (تبادل لسنة خطوات متقطعة ومتصلة) وسداسي مختلف فالمبدأ الأساسي في "أي تشينج" هو التغير ومع ذلك فهو يعتبر أن الشيء الثابت هو الشيء الوحيد في الكون فقد جاء في قول ريتشارد فيلهلم في مقدمة كتابه: "الذي أدرك معنى التغير لا يعود يصب إنتباهه على الأشياء الفردية المؤقتة وإنما على الشريعة الأبدية الثابتة التي ينبع منها كل تغير وهنا نجد أصل الطاوية فهذه الشريعة هي الطاو مجرى كل الأشياء مبدأ الواحد ضمن الكثير"².

¹- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص102.

²- تيم لوماس، السعادة، مرجع سابق، ص 29.

إضافة إلى ذلك نجد أن أي تشينج لا يقف على التغيير فقط وإنما يدعوا إلى شيوع الدينامية وذلك من خلال التفاعل التنازعي بين المتناقضات والذي يرمز إليه بموتيفة "الين واليانج" والفهم الأساسي للمبادئ الطاوية بأنها تعتقد أن الإيمان بالقيم الطاوية هو السبيل إلى تحقيق الرفاه والسعادة، فكتاب "تاوتي تشينج" هو نص مقدس ينسب إلى "لاوتسو" يفترض أنه عاش في الفترة ما بين القرن السادس و الثالث قبل الميلاد ومن أهم مقاطعه مثلا: "أن تكون في النعيم هو أن تكون في الطاو" والتي تسلط الضوء على بعض المبادئ مثل "ألو وي" والتي تترجم إلى إنعدام الفعل ومع ذلك فهي تعني التسليم ومطاوعة الأنماط الطبيعية للحياة مثلما يسائر البحار الماهر الرياح مثلا، ونجد أيضا أن المقطع الخامس عشر في شكل نصائح: "أن نكون طبيعين كالجليد حين يبدأ في الذوبان ومصمتين مثل قطعة من الخشب غير المنحوت لكن متقبلين مثل حفرة على التلال"¹.

ولا زالت هذه الأفكار المتمثلة في المؤمنين بها حتى يومنا هذا في تحديد مفاهيم تحقق معنى السعادة عن الأفراد و المجتمعات، ليمتد بعدها تأثير الفكر الأخلاقي إلى الحضارة الهيلينية في بلاد الإغريق إذ نجد لديهم آثار مستفيضة من السعادة والرفاه والتي يولي لها لوك فيري أهمية كبيرة من خلال تنمية الذات وسلوك الفرد الموافق للفضيلة والتي تعتبر تعاليمها الأساس الفكري في الحياة الحديثة، إذ نجد إذ نجد الكثير من المفاهيم اللغوية في الحضارة الفكرية الحديثة والمستمدة من الإشتقاق اللغوي من اللغة الإغريقية.

رغم الاختلاف التاريخي للفكر السفسطائي وتأثيره على الحضارة الإنسانية إذ يعتبره البعض مجرد سفسطة وثرثرة في الكلام وتشكيك في المعارف من أجل التمكين لأغراض إجتماعية ذات طابع سياسي في ذلك العصر في الوقت الذي يعتبرهم البعض الآخر أنهم حكماء من لفظ الحكمة والسوفوس بإعتبارهم أساتذة ومعلمين أحرار يحترفون التعليم بأجر مرتفع، وقد ظهرت هذه الفئة منهم في القرن الخامس قبل الميلاد في مختلف المدن اليونانية حيث كانت نظرتهم للسعادة نسبية في الأخلاق الإنسانية التي جعلت من الفرد محور للأخلاق ومصدرها الأول فهي تختلف من شخص إلى آخر فما يراه أحدهم خيرا يراه الآخر شرا وتجلى ذلك في مقياس السوفسطائي بروتاغوراس* القائل: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد"². فالأخلاق عندهم متغيرة ومتعددة

¹- المرجع نفسه، ص 29.

²- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص 63.

ونسبية وليست ثابتة ومطلقة فهي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وهي تتجسد في الخبرة الحسية والسعادة حسبهم تتجسد في أسس مادية حسية فهم يمزجون بين اللذة والسعادة، بل إن سعادة الفرد تمكن في تحقيقه أكبر قدر من الشهوات واللذات وينبغي عليه أن يتيح لشهواته كل ما يبتغيه وأن يشبعها بأي شيء تكون لديه شهوة فيه على الفور لذلك جاءت فلسفة سقراط الأخلاقية مناهضة لهذه النظرة السفسطائية والتي إعتبرها أفكار هدامة قوضت الأخلاق من أساسها، لكونها نفسية ومختلفة جعلت من اللذة أساس للسعادة بل إعتبر سقراط أن ما يشغل بال الإنسان ليس الإحساس فحسب بل هو كائن روحي يجمع بين الروح والجسد والمعرفة و الفضيلة أساس رقي القيمة الخلقية وهي أساس السعادة عند سقراط والتي تعتبر الغاية الكبرى للأخلاق إذ رد سقراط على السفسطائيين بقوله : "إن الفضيلة علم والرذيلة جهل".

فمعرفة النفس والدراية بها تجنبه من الوقوع في الآلام ويقف على ما ينفعها ويتجنب ما يضرها فالمعرفة هي أساس الأخلاق وسبيل تحقيق السعادة والتي تبني على العقل والإيمان والإرادة فالسعادة حسبه تتبع من النفس والسرور الداخلي الناتج عن الاعتدال والتوازن بعيدا عن كل شيء مادي، فهي معنوية نفسية تتجلى في الفضيلة العليا والحكمة والعلم والمعرفة لذلك يجيب سقراط: "بأن للخير أصل ثابت لدينا فنحن نعرف الخير بالضمير وهو الصوت الداخلي الذي يصوبنا بأن نعمل هذا ونترك ذاك"¹. والإنسان السعيد حسب سقراط هو الذي يطابق سلوكه مع ماهيتها العاقلة والتي تدرك حقيقة الخير وتتفر من الشر وقد جسد الأخلاق في السعادة المعنوية من خلال تغليب جانب العقل والحواس، ذلك أن قوة العقل هي التي تتحكم في الحواس والتي تمثل الإرتقاء من الجانب الطبيعي الحيواني إلى ماهية الإنسان العاقلة فالسعادة والأخلاق تتجسدان في قيم العقل والفكر والضمير الداخلي.

وفي مدى الإرتباط بين الفضيلة والحكمة والسعادة عند سقراط فإن ذلك يمتد إلى تلميذه أفلاطون والذي جسد هذا التوحيد المعرفي بينهما، وذلك من خلال المحاورات السقراطية التي خلد فيها أفلاطون ذكريات أستاذه سقراط فقد واصل على هذا النهج المعرفي في جل فلسفاته فمن أفكاره تغدى ومن مدرسته

* بروتاغوراس: فيلسوف يوناني يعتبر أول سفسطائي وأشهرهم قضى معظم حياته في أثينا حيث كان له أثر كبير في

التفكير الأخلاقي والسياسي. (منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م، ص101).

¹- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983م، ص87.

تخرج، فقد جعل من عالم المثل أساسا للمبادئ المعقولة، فالفضيلة الأساسية عند أفلاطون هي فضيلة الفلاسفة المتأملين الذين تحرروا من كل ماهو جسدي وأرضي ليعيشوا وفق ماهو حقيقي تأملي والسعادة عند أفلاطون قرينة الحكمة.

ميز أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الإعتيادية فالأولى هي الفضيلة القائمة على المبادئ العقلية للخير أما الثانية فهي التي تنطلق من أسس أخرى مثل العامة والعرف والتقاليد والمشاعر والدوافع الغريزية نحو الخير، فالفضيلة العقلية ليست في متناول جميع الناس بل هي حكر على الفلاسفة الأظهار أصدقاء المعرفة حسب تعبيره أو معرفة عالم المثل و الذين إستطاعوا أن يتحرروا تماما من الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف وأن يتمسكو دائما بما هو حقيقي إلهي¹.

السعادة إذن عند أفلاطون هي قرينة الحكمة والمعرفة وقد سار أرسطو على نهج أستاذه أفلاطون حينما بدأ كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس"، فقد أكد على التوحيد بين الفضيلة والسعادة على أساس أن الفضيلة فعل عقلي فحسب رأيه أن الإنسان جزءان: جزء عاقل وجزء غير عاقل، وفضيلة الإنسان تبدأ حينما يتحكم الجزء العاقل في الجزء الغير عاقل ذلك أن الفضائل عنده هي أساس الإندماج في الوسط الإجتماعي، إذ لا يستطيع أن يعيش سعيدا في المجتمع إلا بالتحلي بها وقد عُرف أرسطو بنظرية الوسط الذهبي الأخلاقي على إعتبار أن الفضيلة هي وسط بين رديتين إحدهما بالإفراط والأخرى بالتفريط فالكرم مثلا وسط بين الإسراف والبخل والشجاعة وسط بين التهور والجبن، وبالتالي فإن إدراك هذا الوسط هو من فعل العقل ذاته وهو العقل المتصل بالواقع ومهمته التوجيه الصحيح لسلوك الإنسان العاقل، فإذا كانت السعادة تكمن في الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن الفعل المطابق للفضيلة يتطابق مع الجزء الأفضل من ذات الإنسان وهو العقل الفاهم المتأمل المُعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة القدسية على حد تعبير أرسطو وعلى ذلك فإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة².

¹- أفلاطون، محاوره فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين الشمس، القاهرة، 1979م ص210.

²- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية الكتاب الثاني، الفصل الخامس عشر، 1924م، ص353.

كما يؤكد كذلك على أن القوة النظرية من العقل الإنساني تمثل الجانب القدسي من الإنسان لكونها القوة القادرة على معرفة وجوده المادي بتأمل ما وراء هذا الوجود وإدراك الحقيقة القصوى للوجود أي الوجود الإلهي ففعل التأمل هو الذي يحقق للإنسان الإستقلال عن العالم الخارجي ووجوده المادي، وهذه الحياة هي التي يصل فيها الإنسان إلى الراحة والطمأنينة وبلوغ الدرجات القصوى من السعادة أو السعادة الدائمة، وهي تتناسب مع الأصل القدسي للإنسان والتي تجعله يتشبه بحياة الآلهة فحالة التأمل النظري والتي يدركها و يبلغها الإنسان تجعله يدرك الوجوه الإلهي ويتشبه به في أن واحد، ويدعي أرسطو أن كل شخص مقتنع بأن السعادة هي الغاية لتلبية متطلبات الإنسان كالرغبة في النفود والمتعة والشرف وكل هذه الخيرات التي من شأنها أن تجعلنا سعداء، في حين أن السعادة هي غاية في حد ذاتها وهي حسب أرسطو غاية نهائية وهي هدف يحتضن حياة المرء كلها فمثلا أن يوما جميلا يصنع ربيعا كذلك اليوم الواحد أو الفترة القصيرة لا تجعل الإنسان سعيدا.

يؤكد أرسطو على تقاسم الفرد لحالات السعادة التي يعيشها مع غيره من الناس فأنبئ الأمور التي تساعد على الوصول إلى السعادة هي الصداقة فهي ضرورة للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس وهي تزداد وتتضاعف بمشاركة الآخرين فيها، وتبقى الصداقة أفضل نعمة للسعادة فالصديق هو روح واحدة في جسدين ومع ذلك فالصداقة تعني قلة الأصدقاء لا كثرتهم فالذي لديه أصدقاء كثيرين لا صديق له والصداقة الحقيقية هي التي تبني على الدوام لا الشدة المنقطعة. كما أن العلاقات الخارجية والأعمال الخيرة ضرورة للسعادة إلا أن جوهرها يبقى في داخلها فالمعرفة الواسعة والروح الصافية والسعادة الحقيقية تكمن في لذة الذهن فالمثابرة والمقدرة على الراحة تنتمي بوضوح إلى العامل الفكري ولذلك يجب أن تكون السعادة كامنة فيه.

لقد كان أرسطو بسيطا في أخلاقه لأن تدريبه العلمي يبتعد عن التبشير بالمثل العليا فوق مستوى البشر وفي هذا يقول سانتيانا: "إن إدراك الطبيعة البشرية في فكر أرسطو صادق تماما فلكل مثل أعلى قاعدة طبيعية لكل شيء طبيعي تطور مثالي يبدأ أرسطو الإعتراف بصراحة بأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته بل السعادة لأننا نختار السعادة لذاتها لا لشيء آخر"¹.

مايمكن أن نصل إليه في المرحلة اليونانية وخاصة منها المابعد أرسطية أنها تمثل مرحلة إنتقال نوعي في الفكر البشري فهي مرحلة أفول معرفي بعد التطور المذهل الذي حققه أقانيم الفكر اليوناني

¹- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988م، ص86.

الثلاث سقراط أفلاطون وأرسطو، ومابقي من حفظ ماء الفكر اليوناني قد تجسد في المدارس الفلسفية الأبيقورية منها و الرواقية فعلى الرغم من الإتجاهات الفكرية التي تجانب الإصراف في الإهتمام بالعقل إلا أن فلاسفة هذا العصر قد إتجهوا بفلسفتهم إلى الجوانب العملية التطبيقية أكثر منها الجوانب التأملية النظرية وخاصة في مجالات الخير و الفضيلة والسعادة، بل أنهم إتجهوا مباشرة إلى الطريق العملي الأمثل بتوفير كل سبل الحياة السعيدة غير أنهم إقتصروا عن البحث عن حلول أو طرق فردية للسعادة وذلك راجع للظروف السياسية والإجتماعية والإضطرابات والحروب آنذاك، فكل من تيارات الفلسفة الأبيقورية و الرواقية تعود إلى الواقع التجريبي الحسي وترى أن التجربة الحسية هي بداية كل معرفة ومع ذلك فإن طريق الأخلاق و الفضيلة لا يبدأ من التجارب الحسية بل من إعمال العقل في السلوك.

يعتقد أبيقور أن السعادة ناتجة عن تلبية كل ما هو لذيق بشكل طبيعي في الإنسان ومع ذلك نجده يؤكد على أهمية ودور العقل في التمييز بين الرغبات وأنواعها وأهميتها إذ أن هناك من الرغبات ما هو طبيعي وضروري ومنها ما هي ضرورية وليست طبيعية وهناك رغبات ليست طبيعية وليست ضرورية. فالمفاضلة بين هذه الأنواع من الرغبات ناتج عن الإنسان العاقل الذي يحسن مهارة الإختيار إذ يقول: "أن كل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي تجدها في المآذب الفاخرة...، كما أن التعود على العيش البسيط والتنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة ويسرلنا الإستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية كما يجعلنا عند وجودنا أمام مآذ وطاب من الأكل قادرين على ذلك هو التمتع وهو أخيرا ما يجعلنا لا نخشى تقلبات الدهر"¹.

لذلك يرى أبيقور أن سعادة الشخص الذاتية هي أسمى وأنبل أنواع السعادة فهي قائمة من أجل تحقيق اللذة الشخصية والنفور من الألم، فغاية الحياة عنده تكمن في اللذة الجسمية فحسب، مثلما ذهب إليه أريستيبوس سابقا ولذلك نجده ينفرد عن غيره من الدروب والإتجاهات السابقة كما عرّف الخير باللذة وحصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا منطلقا من معاينة السلوك الطبيعي للإنسان، فاللذة هي مصدر السعادة وفي هذا نجده يقول: "إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة ورغباتها وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا و القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي إختياره و ما ينبغي تجنبه وهي أخيرا المرجع الذي

¹- أبيقور، رسالة إلى منيستي، الترجمة العربية، ضمن كتاب جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية

للكتاب، دت، ص26.

نلجأ إليه كلما إتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا¹. فاللذة الحقيقية عند أبيقور والتي تحقق السعادة هي اللذة الجسدية بل أن اللذة الروحية والنفسية لا تحظى بالمفهوم الحقيقية للذة فهي مجرد لذة وهمية عارضة وأبقور لا يقصد باللذة الجسدية لذة المجون والفسوق بل هي اللذات التي ينتفي ويختفي معها الألم، وتجدر الإشارة إلى أن أبيقور يجمع بين الحكمة و الفضيلة والفلسفة هي أساس السعادة حسبه وهي أعظم خير يمكن أن ينشده البشر وهي أصل كل الفضائل والطريق الموصل إلى السعادة وهي عين العقل و العدل والحكمة والحكيم هو الذي يحقق حريته ويتحرر من سلطان الآخرين والطبيعة.

وفي نفس هذا الإتجاه ذهب الرواقيون إلى إعتبار أن الحكمة هي المنبع الوحيد الذي تتجس منه معالم السعادة إذ إنتشرت فلسفتهم عبر ستة قرون فعلى الرغم من إختلاف آرائهم حول المعرفة والطبيعة فإنهم يجمعون على أن معرفة الخير والشر والتمييز بين الحق والباطل ناتج عن التروي في الأفكار وسداد الرأي والحكمة في إدارة السلوك الأمثل، إذ عبر عنهم المؤرخ ديوجين اللايرثي قائلاً: "المعرفة بالأشياء الخيرة وبالشر وبما ليس هو خيرا أو ليس شرا"². فالخير عند الرواقيين هو الوجود العاقل والذي يبلغه هو الإنسان العاقل الذي يحقق سعادته وكماله وهي سعادة تتبع من داخل النفس الإنسانية وحالته النفسية بما تشعر به من سعادة وألم ولا تخضع للظروف التي تحيط بالإنسان بل الإنسان هو الذي يسعى إلى مواجهة هذه الضغوط والظروف القاهرة، وذلك من خلال السيطرة على الإنفعالات النفسية، قد حصل زينون مؤسس الرواقية الإنفعالات في أربعة أنواع وهي الحزن والخوف والرغبة واللذة وهي حركة لا عقلانية ولا طبيعية في النفس والتي يجمع الرواقيون على ضرورة النقل منها والإقلاع عنها وإستبدالها بإنفعالات خيرة وطيبة مكانها وهي الفرح والحذر والإرادة الطيبة، فالفرح ضد اللذة وهو الذي يسموا بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف حيث بديمكن تجنب ماينبغي تجنبه والإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة.

فالعيش وفق الطبيعة يكون عن طريق الحكمة والإرادة الطيبة لبلوغ السعادة، والحكيم الرواقي هو المثل الأعلى عند عامة الرواقيين، فمن صفاته أنه رجل بلا إنفعالات إذ لا يترك لها مجالاً في شخصه ونفسه وكذا الإخلاص والظهور بأفضل صورة له ويخفي ما فيها من مساوئ فالحكيم الرواقي لا يوافق ولا يراي ولا يتصنع ولا يدخل في العلاقات التجارية ولكنه قد يشرب الخمر ولا يصل به لدرجة السكر أو

¹- أبيقور، رسالة إلى منيستي، مرجع سابق، ص110.

² - Diogenes laertius, *lives of éminent philosophie*, eng trans by. R.D. Hicks William helemann (TD) London, 1970, p93.

الغياب عن الوعي، ويتحمل الألم قدر الإمكان لأن الألم والمحن مهما طالمت فإنها آيلة للزوال ومن صفاته كذلك أنه يؤمن بالإله ويقوم بممارسة العبادات والطقوس وبداخله نقاء الإيمان بالقداسة ويبتعد عن كل خطيئة، كما يهتم بالعمل السياسي ومن صفاته الشعور الدائم بالحرية، وكذا القبول بالتعايش مع الطبيعة فقد قال أحدهم في شأن الرواقيين: "أن الرجل الحكيم هو وحده الحر والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية هي إمتناع هذه القدرة، إن الحكيم ليس حراً فقط بل هو ملك لأن الملك هو من لا يحاسبه أحد على مايقع وهذا لا يكون إلا الحكيم الذي يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك"¹.

نجد كذلك الحكيم الرواقي وديع لا يضر نفسه ولا غيره كما أنه لا يتسامح مع المجرمين ولا يشفق عليهم فهو الرجل المثالي في كل شيء وكامل في شعوره بالسعادة ويحوز كل الفضائل والمعارف وهو الملهم والمرشد والمحبوب عند الآلهة وسعادته دائمة، فسعادة الحكماء الرواقيين هي سر من أسرار النفس البشرية العاقلة والتي تؤمن أن كل مايجري في الكون قدر سماوي وإرادة إلهية فينبغي الخضوع له والتسليم به، فالرواقي يقوم بواجبه كما رسمته له الطبيعة والعناية الإلهية دون أن ينتظر النتائج فالقيام بالواجب هو السعادة القصوى رغم ماينجم عنه من آلام أو عواقب وخيمة ولا يخشى أي شيء حتى الموت فكل شيء مقدر عليه في الطبيعة، إذ قال في ذلك لو كنت أعرف متى أو كيف سيكون الموت لذهبت إليه بنفسه، فالسعادة إذن حسبهم هي القبول والرضى التام بما يجري في الطبيعة والقدر والنتيجة تأتي كما حددتها العناية الإلهية والقدر، فنحن لم نختار تاريخ المولد ولا كلفيته ولذلك علينا أن نسلم بتاريخ الموت والكيفية التي يأتي بها دون وجل أو جزع.

هذا الفكر الإيماني بالقدر والألوهية قد أثرت في الفلسفات الدينية كالديانة المسيحية والتي تأثرت بالأراء الرواقية خاصة حول الحكمة والسعادة والإيمان بحتمية القدر والعناية الإلهية²، والإرتقاء بالمؤمن إلى صورة الإنجذاب للإله الذي يغيب فيه العقل ويشعر بالسعادة بالتححرر من آلام وملذات البدن والمادة والإنغماس في صفاء الروح والإيمان ولهذا نجد في الديانة المسيحية. فحسب لوك فيري تمنح الفرد فرصة الإستعداد للسعادة كي يجد هذا الفرد سبيله إلى الخلاص وفي هذا السياق الفكري صاغت الكنيسة على مدار قرون لاهوتا للمعاناة أين تتجلى فيها فلسفة حقيقة للألم تبرز فضائل البؤس التي تحقق الخلاص ولا زال كتاب التعليم المسيحي الرسمي للكاتيكان إلى اليوم يعتمد هذا المذهب، ولأجل هذا نجدها ترفض القتل

¹ - Diogenes laertius, *lives of éminent philosophie*, op cit, p 95.

² - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 11.

الرحيم الممنهج كي يختصر على المريض المحتضر معاناته ويستند لوك فيري إلى نص مرجعي يجسد فيه لاهوت المعاناة: "قد يقود المريض إلى الجزع والإنطواء على الذات وأحيانا إلى القنوط والثورة على الإله وقد يجعل المرض الإنسان أكثر نضجا ويساعده على تمييز مالميس جوهريا في حياته ليووجهه إلى الأساسيات فيها وكثيرا ما يحدث أن يفضي المرض إلى البحث عن الله والعودة إليه"¹.

حسب الاعتقاد المسيحي أنه من الجنون أن نختصر معاناة المحتضر في حين تكون تلك فرصته لفهم معنى وجوده وإقتسام آلام المسيح والإتحاد معها، إذ لا تساوي شيئا بعض الأيام أو بعض الأشهر من المعاناة والآلام في مقابل النور الأبدي والفرح اللانهائي، وهنا نجد مقطع آخر من كتاب التعليم المسيحي مقولة: "منح المسيح عبر آلامه وموته مصلوبا معنى جديدا للمعاناة: بوسعها الآن أن تجعلنا نتمثله ونتحد مع ألمه المخلص...، وهكذا تعلم القديس بولس من الرب أن (حسبك نعمتي لأن في الضعف يبدو كمال قدرتي) (2 كو 12-9) وأن إحتمال الآلام قد يعني أي (أثم في جسدي ماينقص من آلام المسيح في سبيل جسده الذي هو الكنيسة) (كول 1-24)"².

مثال ذلك الشاب الذي سأل يسوع يوما عما يجب أن يفعله ليدخل ملكوت السماء فطلب منه بيع ممتلكاته وتوزيعها على الفقراء وهنا ألم الحزن بهذا الشاب لأنه لم يستطع التخلي عن ممتلكاته، وبعدها إستدار ياسوع لتلامذته وقدم لهم رسالته الشهيرة: "إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله"، وهنا نرى أن البؤس هو تذكرة دخول للخلاص حسب المنظور الديني يرى أن تمة حياة أخرى ووجود خارج هذا العالم الأرضي فلا بد من التطلع إلى هذه الحياة لبلوغ عالم السعادة وذلك عن طريق "إماتة الموت" وهي صيغة مسيحية شهيرة بمعنى إحتقار الحياة والإقبال على السعادة بالرغم من الموت ليس موتنا فقط إنما موت من نحب كذلك، وقد وضع الفيلسوف " دوني مورو Denis - moreou" في كتابه طرق الخلاص "les voies du salut" - وهي: "أن لا يكون الموت هو النهاية وأن تستمر الهوية الشخصية بعد الوفاة وأن يكون تمة إختلاف بين هيتنا التي نحن عليها الآن وبين الشكل الذي سنكون عليه بعد الموت، وأن يكون من المأمول أن تستمر حياتنا الأخرى بعد الموت في ظل ظروف سعيدة نسبيا بل سعيدة جدا"³ وهنا يذهب لوك فيري إلى أنه لا يمكننا الشعور لا

¹- المصدر نفسه، ص11.

²- المصدر نفسه، ص12.

³ - denis moreou, **les voies du salut**, paris, Bayard, 2010, p 181.

بالطمأنينة ولا بالسكينة ولا نستشعر السعادة إلا إذا إعتقدنا بأن تمة حياة أخرى بعد إختفاء حياة الدنيا ووجود نلتقي فيه بأحبائنا روحا وجسدا، وستكون حياة سعيدة وأسعد بكثير لأنها لا تعرف الموت وعمادها الحب و الحقيقة التي وعد بها المسيح و الذين قبلو إتباعه ولبلوغ هذه السعادة في الحياة الآخرة لا بد من تقبل كل دروب المعاناة في الحياة الدنيا من أجل تحقيق الوعد بالحياة الأبدية، أو موت الموت وبلوغ حالة الصفاء و تحقيق السعادة من خلال الإعتقاد والإيمان بتعاليم المسيح .

لقد تجلى مفهوم السعادة في الفكر المسيحي كذلك عند الفيلسوف والقديس المسيحي أوغسطين إذ نجده يتساءل ما إذا كان لكل الناس توق للسعادة؟ لأجابوا عن ذلك دون تردد رغم إختلاف لغاتهم بقولهم "نعم"، فلكل واحد منهم الرغبة في الحصول على السعادة ويضيف بعد ذلك أن علم الأخلاق هو سبيل السعادة وهي مشتقة من اللغة اليونانية l'éthique والذي يدرس مسألة الخير الأسمى فإذا حصلنا عليه وبلغنا هذا الخير تمكنا من الحصول على السعادة فهو أساس كل سعادة. والخير الأسمى عند أوغسطين هو الله والسعادة الحققة لا تكون إلا في بلوغ هذا الخير وذلك عن طريق الحب وحده أي حب الله دون غيره حبا حقيقيا ولا يعقل أن نتصور سعادة حقيقية من غير هذا الحب ومن ينكر ذلك أو يقول غيره عاش في التعاسة والشقاء، وفي هذا يقول أوغسطين: "على الجميع أن يقبلو برأي الفلاسفة القائلين أن الإنسان السعيد هو من يتمتع بالله، لا كما يتمتع الإنسان بجسده أو بروحه ولا كما يتمتع الروح بالجسد أو بذاته أو كما يتمتع صديق بصديقه بل كما تتمتع العين بالنور...، وحسبنا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون يضع الخير الأسمى في أن يعيش الإنسان بموجب الفضيلة ويرى أن هذه الحياة لا يمكن أن تتحقق إلا في الإنسان الذي يعرف الله ويقتدي به"¹.

فالحياة السعيدة حسب أوريلوس أوغسطينوس لا تكمن إلا في الخير الأسمى وذلك عن طريق محبته وإملاكه فالمنبع الذي ينهل منه الإنسان السعادة هو حب الرب أو الإله من أعماق القلب وكل النفس ومن كل العقل، وحب القريب مثل حب النفس وينفي أوغسطين أن تكون السعادة في اللذات والخيرات الجزئية كلذة الجسم والثروات والسلطة والمجد والمناصب الرفيعة وغيرها من الخيرات الحقيرة التي تؤدي إلى الوقوع في الآثام والخطيئة فلا ألطف ولا أسلم ولا أجمل ولا أبهى من محبة الله، والتي يتقرب بها إلى الله وحده والتي تبقى متوجهة نحوه بواسطة نار الحب, feu de l'amour والذي يلهبه فيها الله، وهنا قدم أوغسطين تصويره للسعادة من خلال نقده لأبيقور وتفضيله للأفلاطونية إذ يقول في ذلك:

¹ - أورولوس أوغسطين، مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008م

"وتحدثت إلى صديقي " ألييوس ونبريديوس" عن الخير الأسمى والشر الأعظم وقد أناصر باطنيا أبيقور لولا إيماني بخلود النفس والثواب والعقاب، هذه الثلاثة التي تنكر لها أبيقور ثم طرحت السؤال التالي: إن كنا خالدين وعشنا في لذة جسدية ثابتة ولم نخشى ضياعها فلم لا نكون سعداء؟ وعن أي شيء لا نزال نبحث؟ فلم أجد أن مايشقيني كثيرا أنني في عمالي وجراحي"¹. ففي نظر أوغسطين أن المؤمن لا يطلب السعادة من الجسم كما هو الحال عند الأبيقوريين، ولا من الفضيلة كما هو الحال عند الرواقيين بل يطلبها من المسيح وحده فهو القادر على إنقاذه من الخطأ ومن الآلام و الموت ويقوده إلى حياة السعادة الأبدية .

من دروب السعادة كذلك والتي عرج عليها لوك فيري من خلال الحضارة الشرقية القديمة واليونانية والمسيحية يصل بنا إلى أنواع جديدة من المفاهيم الحديثة والمعاصرة الخاصة، بمفهوم السعادة والتي لا تخلو ويصعب الفصل بينها وبين المواضيع الأخلاقية إذ ينتقل بنا من المرحلة الكاثوليكية المسيحية إلى المرحلة الحديثة والتي ميزتها محاولات علمانية، أو إن صح التعبير علمنة المسيحية أو ما تعرف بالأخلاق الجمهورية والتي كانت كنقطة نوعية لعلمنة الأخلاق الكاثوليكية والتي ثمنت الجهد والعمل في الواقع على خلاف التصورات الأرستقراطية المثالية، بل أنها استتظقت نصوص من الإنجيل تجسد حكم ومواعظ تثنى بدل الجهد ومفهوم العمل وتربط بين مفهوم الجدارة والإستحقاق ومشقة إنجازه، كذلك كما سعت إلى علمنة الرسالة المسيحية خاصة ماتعلق بموضوع السعادة والتي تعتبر المعاناة فضيلة كمعاناة المرض و العمل وأنشطة الرياضية والأشكال التي تفوق طاقة النفس كالولادة مثلا .

شخصت المرحلة الجمهورية حسب لوك فيري الفضيلة بما ترتبط من حرية وعمل بعيدا عن العالم الأرستقراطي والذي يأخذ حسب الصفة أو الطبيعة فليست الصفة الطبيعية للإنسان هي من تمثل الفضيلة بل أن تثنى الجد والكد في العمل والمشقة في الإنجاز، والجدارة والإستحقاق هي من ترفع من شأن الفضيلة و شأن من يسعى إليها وهو ماجسده الميثاق الأخلاقي للجمهورية عند كانط والذي ألهم بشكل كبير الثوريين الفرنسيين في الجمهورية الثالثة، وخاصة في كتابه تأسيس ميثاقها الأخلاق والتي تمثل قطيعة حقيقة مع أفكار العالم الأرستقراطي من خلال التأكيد على الحرية و العمل والإرادة الخيرة². فقد أحدث التقدير العلماني الجمهوري مقابل الأخلاق الكاثوليكية قطيعة معرفية في نظريته للجهد والعمل

¹ - أوغسطين، إقرافات، ترجمة الخوري ويوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، 5، 1989م، ص119.

² - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص17.

خاصة في الفكر القديم واليوناني منه، والذي كان يمثل الممارسة الأرستقراطية بأبشع صورها فقد إرتبط الشقاء بالعمل على العبيد فقط وهذا المفهوم كان يأخذ طابعا سلبيا بل أنه رمز من رموز الإحتقار.

يذكر هنا لوك فيري نص "لحنة أرندت" حالة وصف العمل وإقتترانه بالعبيد والرق في التصورات الأرستقراطية القديمة خاصة في قولها: "رأى القدماء أنه من الضروري إمتلاك العبيد بسبب الطبيعة العبودية لكل الأشغال التي ترتبط بتدبير حاجات الحياة، ولأجل هذه الدوافع تم تبرير العبودية و الدفاع عنها أن نعمل يعني أن نكون عبيدا...، إذ إقتضت الضرورة كان إنحطاط العبد قدرا وهو قدر أسوء من الموت لأنه يتسبب في تحويل الإنسان إلى كائن أقرب إلى الحيوانات الأليفة فالحيوان العامل ليس في الواقع إلا صنف واحد بل ربما كان هو الأسمى بين أصناف الحيوانات التي تعبر الأرض"¹.

لم يكن العبد بالنسبة للقدماء سوى حيوان بصفة إنسان أعلى من الحيوانات الأخرى ومع ذلك يبقى حيوان يستحيل على من يعمل أن يحقق السعادة، فالعمل والشقاء هو عنوان عبودية وتعاسة فالأرستقراطي كي يصف نفسه بالسعادة يتخلى عن العمل ويمتلك عبيد أو أقنان يتحكم فيهم وليعبر عن سعادته الكاملة. في حين أن الجمهوريين والديموقراطيين في المرحلة الحديثة حسب فيري فإنهم نجحوا في قلب المفاهيم رأسا على عقب فأصبحت مفاهيم العمل والمشقة لا تتعارض مع مفاهيم السعادة ولا يمكن إعتبار العمل نشاطا حيواني أو يجرده من صفة الإنسانية، بل أنه أصبح خاصية مميزة للإنسان فقط، فالحيوان يمتلك نشاطا غرائزيا والإنسان يمارس العمل وفق كيفية ذهنية واعية، فمن الصحيح أن نعتبر أن أمهر المهندسين عاجز عن رسم شبكة العنكبوت أو خلية النحل بالصورة الغرائزية والتي نجدها في عالم النحل أو عالم العناكب غير أن هذا النشاط لا يرقى إلى وصفه بالعمل بل هو ذو طابع غريزي فقط، فالوعي والفكر والإرادة والحرية والصبر وتغيير شكل الطبيعة من الحالة الغير نافعة إلى الحالة النافعة كلها شروط ضرورية تبين أن العمل هو خاصية إنسانية محضة خصوصا إذا ترافق مفهوم العلم مع مفهوم العمل فإن قيمة الإنسانية تتجلى بإمتياز في هذه النظرة الحديثة والتي تتجلى فيها سعادة الإنسان لنفسه ولغيره من الناس.

يقف لوك فيري في المرحلة الحديثة عند مذهب نفعي أنجلوسكسوني أسسه " جريمي بينتام" (15 فيري 1748م - 06 يونيو 1832م) في القرن الثامن عشر²، والذي جعل من السعادة المعنى النهائي للحياة البشرية وأعتبر أن النفعية تمثل النموذج الأخلاقي الأخير لحياة الرفاهية كما جعل من الحرية

¹ - المصدر نفسه، ص 19 20.

² - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 26.

نموذجاً أخلاقياً راقياً فالمبدأ الأساسي للنفعيين حينما ينفي زيادة في المقدار الإجمالي للسعادة في الكون والتقليل من المعاناة والألام المقابلة لها، فالخير هو ما يتوافق مع تحقيق المصالح الإنسانية، فمصلحة البشر حسبهم تتمثل في تجنبهم للألم و المعاناة وفرارهم منها وفي هذا تتجلى معالم السعادة عندهم فمنطق البحث عن السعادة يهيمن على السعي وراء تحقيق مصالحنا في كل مجالات حياتنا فكرية أكانت أم روحية أخلاقية أم مادية، فبعض الأفعال حسب لوك فيري تبدو لا مصلحة من ورائها كأن تخدم الآخرين مثلاً ولكنه مجرد مظهر زائف، ولكن هذا التصور في التضحية بأنفسنا وإنقاذ حياة من نحبهم على سبيل المثال فسعادتهم بهذا المعنى هي جزء من سعادتنا كذلك والسعادة بهذا المعنى صارت هي الواجب الجديد و الهدف الوحيد للوجود الإنساني.

تقوم نظرية جريمي بينتام الأخلاقية على مبدأ السعادة القصوى أو تحقيق أكبر قدر من السعادة وهو مطلب فردي وجماعي في آن واحد، فالكل يبحث عن أكبر قدر من السعادة ويتجلى ذلك من خلال تحليله للعلاقة بين ثنائية اللذة والألم من جهة والعقل والمنطق من جهة أخرى وبين المنفعة الفردية والمنفعة الجماعية، إذ إنتهى بينتام إلى شمول المنفعة الجماعية للمنافع الفردية وإثبات قيام السعادة الإنسانية القصوى مع مراعاة القانون وقواعده المعبرة لمبدأ المنفعة، فهذا القانون كفيل بتحقيق الإنسجام والتناغم بين مصالح الفرد والمصالح العام¹.

لم يكتف لوك فيري بهذا الطرح الأنجلوسكسوني والذي ساد لمدة قرنين من الزمن في العالم الغربي والذي شهد نموذج أخلاقي ينشد تحقيق المتعة وهو نموذج ينشغل بالذات ويرتبط بالتطور الشخصي. فكان الإنسان المعاصر يسعى جاهدا وراء تحقيق السعادة وذلك من خلال إتباع حماية غذائية وعلاج نفسي بكل أنواعه ونظريات معاصرة للتنمية الذاتية، وإعادة تمثّل الحكم الشرقية القديمة في الإعتناء بالذات وأصبحت الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة تنشد السعادة وتطمح إليها وذلك من خلال الإهتمام بالشكل اللائق وبالصحة الجيدة بدنية كانت أو نفسية وتوفير كل ظروف البهجة والسعادة في حياتنا المهنية والشخصية من خلال إعتقاد الذهب النفعي، وإمتداده الفكري وإنتشاره في ربوع الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا والتي جعلت من السعادة إهتماماً بالغاً للإنسانية وتضمن حق الفرد في الإختلاف وتضمن لديه قيمة الجهد والعمل².

¹ - جريمي بينتام، <https://www.mominoun.com>، op cit .

² - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق ، ص29.

ولم يكن الإهتمام بحياة الرفاهية والسعادة أمر أساسي في البلاد الغربية إذ تضاعفت أساليب الإهتمام بالمستوى البدني والنفسي كالرياضة والحماية الغذائية، والتي تعد حكرا على النخبة فقط وتقديس الإختلاف المرتبط بالنزعة الفردية المتوافق مع مطلب تحقيق السعادة والذي أصبح يميز حياة الفرد المعاصر في المرحلة المعاصرة شأنها شأن المراحل الفلسفية السابقة التي تعددت فيها أوجه النظر حول موضوع السعادة، وأهميتها بالنسبة للإنسان بل أصبحت تمثل أرقى نموذج للوجود الإنساني بإعتباره عضوا في المجتمع وحتى في العلاقة الإنسانية بين مختلف المجتمعات والتي طالما سعى من أجلها منظرون وفلاسفة ومنهم الفيلسوف المعاصر "أرثر ويليام برتراند راسل" (1872م-1970م) **Bertrand Russel** والذي وضع طريقة مثلى لبلوغ السعادة من خلال تصويره لمفهوم الحياة الطيبة، والتي ترتبط بالجانب العاطفي تارة والجانب الفكري تارة أخرى والذي يهدف إلى تخلص البشرية من قهر الشقاء والإستمتاع بكل ما هو جميل ومن ثمة إصلاح المجتمع برمته أكثر من الإهتمام بخلاص الفرد، عكس الديانة المسيحية والتي كانت تهتم بالخلاص الفردي وإعتبرته أساس الحياة السعيدة فكانت للمحبة عند راسل الأثر البالغ في تحقيق السعادة كونها تفضي إلى حب الإستطلاع وإفادة الأشخاص المحبوبين كذلك، كما أكد على عامل الفهم والذكاء بإعتباره الدافع الخير للفعل فالإهتمام بالعلم يفضي إلى منفعة الآخرين ومحبتهم كذلك¹.

هناك نوعان من الفوائد والتي يتقاسمها الفرد مع غيرها من الناس تتجلى فيها معالم المحبة والسعادة وفوائد معنوية من خلال العلم والمعارف وهي ناجمة عن الإبتكارات والإختراعات وخيرات ومنافع مادية ناتجة عن المشاركة وإقتسام الثروات بين بني البشر، بكل حكمة وعدالة ومحبة وسعادة فالحياة السعيدة حسب برتراند راسل إذن تتحلى بروح العلم والإنسانية كي ينتقل بالعالم من صراعاته الخارجية إلى الإنفعالات الداخلية الصادرة عن الذات التي تسمو به في عالم يسوده الأمن والسلام والسعادة².

المطلب الثاني: طرق تحصيل السعادة عند لوك فيري.

فرضت تناقضات الحياة المعاصرة إهتماما بالغا بموضوع السعادة على مستوى المجتمعات وعلى مستوى الأفراد وذلك من أجل تحقيق الرفاهية في كل البلدان الغربية وإنهاء الإغتراب الذي خيم على

¹- برتراند راسل، لماذا لست مسيحيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق، بيروت، ط1، 2015م، ص72.

²- برتراند راسل، مثل عليا سياسية، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، دار القومية للطباعة والنشر، دت، دط، دس، ص05.

الأفراد، فكان الإعتناء بالمستويات البدنية والنفسية إحدى سبل تحقيق السعادة والإستمتاع والتلذذ وتقديس ثقافة الإختلاف المرتبطة بالنزعة الفردية، ولهذا يرى لوك فيري أن البحث عن السعادة يقتضي مجموعة من الطرق والتي توصلنا لسعادة الأفراد والمجتمعات وقد حددها لوك فيري في سبعة طرائق أساسية تكمن الأولى في صيغة تناقض السعادة إضافة إلى وجوب محبة سعادة الحب وتعاسته ثم الإعجاب وهو ثالث خطوة ثم نجد الحرية كشرط من شروط السعادة، إضافة إلى إتساع الأفق ورحابة الفكر ثم تعلم الإبداع والمعارف والذي هو شرط آخر للسعادة والعمل من أجل الغير لتحقيق السعادة في هذه السبع طرق يستهل لوك فيري قوله أن تحقيق السعادة أصبح يحمل:

أولاً صيغة التناقض: أو التعارض بين أطروحتين ففي الأطروحة الأولى أن السعادة تتوقف على التناغم بين الشخص وذاته وذلك بالإعتماد على أنفسنا فقط، فهي منفتحة على ذات الآخرين ولكنها غير مستندة عليهم¹، في حين نجد أن الفكرة المضادة لها ترى أن تحقق السعادة يتوقف على وضع العالم الخارجي وعلى مصائر الآخرين خصوصاً من نحب منهم والسعادة حسب هذا الإتجاه المضاد لا يمكن الوصول إليها بمفردنا دائماً بل هي لحظات من الصفاء يمكن تحقيقها للجميع ومع الآخرين في الآن ذاته. وحسب هذا الإتجاه فإن من يدعي أن تحقيق السعادة خلال الإنكباب على الذات يجعلنا مكتئبين وتعساء فتقاسم الأفراح ولحظات السعادة مع الآخرين هو أنبل شعور يرقى به الإنسان الى مستوى الإنسان السعيد.

فالإتجاه الأول يعتقد أن السعادة تتوقف علينا نحن وليس على العالم الخارجي من خلال الإشتغال بالذات وذلك من خلال تغيير النفس والذي يكون في أغلب الأحيان أسهل من تغيير الواقع الإجتماعي والأوضاع السياسية السائدة، وفي هذا التصور نجد فريديريك لونوار يعبر على لسان لوك فيري بقوله: "الإنسان التعس سيكون سعيداً في كل مكان مهما كان محيطه ورداً على النزعة التشاؤمية لكانط وشوبنهاور وفرويد، والذين يؤكدون إستحالة السعادة الكاملة والدائمة يؤكد حكماء الشرق والغرب أن هذه السعادة يمكن أن تتحقق شريطة أن لا نحاول ضبط العالم على مقاس رغباتنا وتعلمنا أن نرغب ونحن

¹ - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 37.

لما هو موجود وتعلمنا أن نقول نعم للحياة وتصبح السعادة الدائمة ممكنة عندما نغير نظرتنا الخاصة عن العالم¹.

وفي هذا تأكيد على أن السعادة تقتصر على الفرد وحده مثلما قال به ديكارت وفق الصيغة الرواقية " تغيير رغباتنا أكثر من تغيير العالم" وحسب لونيوار كذلك على حد تعبير لوك فيري مؤكدا بقوله: "أن تكون سعيدا يعني أن تحب كل الحياة بنجاحاتها وإخفاقاتها حين يغمرها النور وحين تضربها الظلمة بملذاتها ومشتقاتها... أن تعيش كل لحظة إلى آخرها"².

مايضاف إلى هذه الحجج هو الدراسات الإجتماعية والنفسية المعاصرة ونظريات التنمية الذاتية كذلك والتي تتعلق بكيفية تحقيق رفاهية الحياة والإعتناء بالنفس، فنجدهم يمدحون عدم التعلق وضرورة العيش في الحاضر بعيدا عن سراب الحنين والأمل وتثمين الآثار المفيدة للإبتسامة والكرم والأفعال الطيبة وإستحضار الصور الإيجابية عند الخلود للنوم، وغيرها من الحالات التي تنعم على صاحبها بالسعادة بعيدا عن صخب الوسط الإجتماعي ويكفي الإنغماس في عالم الأنترنت كدليل للشعور بالراحة النفسية بين المرء وذاته فحسب.

على النقيض من هذه الأطروحة يرى لوك فيري أن البعض يميل إلى أن هذا النوع من السعادة هي مجرد شهادة مؤقتة كونها تشغل عن النفس وإنسجامها الداخلي فقط، فهي ترتبط بشكل وثيق بالظروف التي نحيا فيها والأفراد الذين نحبهم وحالة العالم الخارجي كذلك ودليل ذلك حالة الكآبة والتعاسة والإحباط التي تراود الفرد لحظة الإنفصال عن يحبه وفقدانه لأقرب عزيز عليه فالدعوة إلى عدم التعلق وعدم الإرتباط بالآخرين هي شكل من أشكال التمزق الإجتماعي وهي غير ممكنة الحصول لدى عامة الناس إلا في حالات مرضية خاصة تضاهي إلى حد بعيد إلقاء أنفسنا في الماء كي نتجنب المطر، فمن غير الممكن أن يشعر الرجل الصالح بسعادة ممكنة في عالم تعيس، فلو أخذنا بالرأي القائل بإمكانية تحقيق السعادة بواسطة الفرد وحده يمكننا الإقتناع بإمكانية أن يحيا الإنسان وحده مثل الناسك, momos والتي تعني " وحيد" كي يطبق فكرة عدم الإرتباط وهذا أمر يستحيل حدوثه عند إنسان متوازن نفسيا ويملك مشاعر الحب الإنساني³.

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة ، مصدر سابق، ص 39 40.

²- المصدر نفسه، ص 40.

³- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 48.

لا يقف شعورنا بالسعادة على سعادة ذواتنا فقط بل على سعادة أقربائنا وعلى حالة العالم كذلك ومن هذه التناقضات المؤكدة لسعادة الأفراد وإنغماسهم على ذواتهم أو في تقاسم مشاعر السعادة مع بعضهم وعند البعض الآخر، يذهب لوك فيري إلى أن الكثير من الأشخاص الذين يبحثون عن السعادة يمنعون أنفسهم من معايشة الحاضر وتدوق لذات الحياة وبإستهدافهم لأكبر قدر من السعادة يهيئون لأنفسهم الإصابة بخيبة الأمل ويفقدون مكوّننا أساسيا من مكونات السعادة، واللّهث المضني في السعي وراء تحصيل السعادة يتسبب في تعاسة البشر بسبب التقديرات المتزايدة للسعادة أو بروز نتيجة عكسية للبحث عن السعادة وتقديرها، وقد أكدت دراسات بعض الباحثين الأمريكيين أن الأشخاص الذين يؤكدون أنهم سعداء تماما يصابون غالبا بأمراض عقلية خطيرة تقودهم إلى إخفاقات كثيرة فهم على سبيل المثال أقل في مستواهم الدراسي من الأشخاص الذين يشعرون بالسعادة، كما ترتفع بينهم نسب الوفاة ويحدث عندهم تقدير مبالغ لكفائته والتقليل من شأن المخاطر ولهذا يدعوا فيري إلى ضرورة العيش في الواقع حتى لو كان قاسيا أكثر من الركون إلى الوهم حتى وإن كان وهما فالحب والحرية والمعرفة أفضل من السعادة الوهمية.

الهدف من بلوغ السعادة هو معرفة كيفية التعامل مع الواقع والإقتناع بزوال اللحظات الممتعة فيه والتركيز أكثر على الإبتسامة والأفراح والأمل بدل السعادة الفردية الوهمية، والتخلي ببعض الخصال التي تجعل من السعادة واقعا يتجاوز الأوهام والإطمئنان الخادع وهي أن نحب وأن نعجب بشيء ما وأن نتحرر وأن يتسع أفقنا وأن نتعلم وأن نبتكر وأن نعمل ففي هذه الطرق تكمن رفاهية الإنسان وسعادته¹. وإذا أنا أن نذهب مع لوك فيري بشيء من التفصيل في هذه الطرق فإننا نقف معه في الطريقة الأولى والتي وصفها ب:

ثانيا: حب سعادة الحب وتعاسته: يتساءل لوك فيري في مستهل هذه الخطوة عن الحالات التي يسعدنا فيها الحب ويجعلنا نفيض فرحا كما يتساءل عن الحالات التي يجعلنا فيها الحب تعساء ويغمرنا اليأس وفي هذه التساؤلات يذهب زويبر مسراحي: "بأن هناك ثلاث مبادئ مشكلة للسعادة وهي فرحة الفرد في التأسيس لحرية والحب والإستمتاع بالعالم فالوعي بدلالة أشياء العالم منتجة من الإنسان الفاعل وليست مفروضة عليه، فهو الذي يذهب الى الأشياء ويختارها رغم سخط الواقع الذي تملؤه التعاسة أحيانا، فحسب فيري يمكننا جعل الحب سعيدا قدر الإمكان وفي كل الأحوال لو لم نكن مؤمنين حتى إن

¹- المصدر نفسه، ص61.

لم نضع أنفسنا ضمن المشهد المرتبط بالخلود، يميز لنا لوك فيري بين الفرح والسعادة إذ يعتبر الفرح على الرغم من زواله فإنه يمثل لحظة الحقيقة في حين نجد نجد أن السعادة التي تنتش الأبدية فهي ليست إلا وهما¹.

يعتبر وهم السعادة الأبدية نتيجة غير عادية كما يعتقد ننتشه فكل فرح يبتغي الخلود " alle lust " will ewigkeit" فهما كُتب في أساطير الحب منذ الأزمنة القديمة، لم تبلغ سعادة ما وراء الحياة ولم تتطلع إلى السرمدية والخلود، وتستند طرق معالجة هذه المسألة دائما في الربط بينهما وبين الموت أو مايمكن أن يكون بوسعه تجاوزها ومن هذا الربط تنشأ دراما الحب وينشئ معه الوعد بالخلود والذي يحول العشق إلى سعادة دائمة، وكثيرا ما يأتي مشهد الانفصال المحتوم مع البشر الفنانين ليفسد السعادة نجد ذلك في قصص الإنجيل يوحنا القول: "أن نضع أملنا كله في الرهان على لم الشمل بعد الموت مع من نحب، واليقين في الوعد بحب يكون أقوى من الموت في حين يعتبر غير المؤمنين هذا الأمل مجرد سراب وإغواء الإيمان به فقط وهو إعتقاد منذ فجر التاريخ وقبل المسيحية وأساطير الحب الكبرى في "ملحمة جلجامش" منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد، حتى إن كان البحث عن الخلود ينتهي هنا بالفشل وكما ورد أيضا في 'أسطورة إيروس وبسيشيه Eros et psyché' والتي رواها الروائي والفيلسوف الأمازيغي أبوليوس، Apulée، (123-170) في روايته الحمار الذهبي l'âne d'or " والتي كتبها بقورينا الأمازيغية شمال إفريقيا حاليا. إذ تولى زيوس تربية بسيشيه بوصفها مخلدة وهو ما جعل من هاته الأسطورة واحدة العالم القديمة النادرة والتي تنتصر فيها العاطفة على الفراق الآتي لا محال والذي يتعذر منعه وهذه الرواية الأمازيغية تعتبر أول رواية قديمة وصلت للإنسانية كاملة².

ومع ذلك فإن الأنجع والأبلغ في سعادة الحب حسب لوك فيري هو كيفية الحياة مع من نحبهم وأن نتقبل في الوقت ذاته أن مسألة الموت آتية لامحال، بل هي مسألة وقت فقط والأبلغ من ذلك أن نتقاسم سعادتنا قدر الإمكان ونتجنب الصراعات والأحقاد أو التخفيف منها قدر المستطاع والأنجع من هذا كله هو تربية أطفالنا على مقدار من المحبة ومقدار من الشفافية بين الزوجين، والأمل المنشود في تحويل العشق الذي لا يدوم طويلا إلى حنان أو صداقة حب تدوم إلى فترة أطول، ليصل بعد ذلك لوك فيري إلى محطة ثالثة تتجسد معها طريقة مثلى كذلك لتحصيل السعادة ألا وهي:

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص90.

²- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص77.

ثالثاً: الإعجاب: والذي يجعلنا سعداء هنا يجزم لوك فيري على أن الإعجاب كان مرادفاً للدهشة في القرون السابقة وحتى في المرحلة الحديثة فرونيه ديكرت مثلاً يقدم لنا معنى الإعجاب في قوله أن التعجب هو مفاجئة سريعة للنفس ويجعلها تنظر إلى الموضوعات التي تبدو لنا نادرة وإستثنائية، فالتعجب عنده كما هو الحال عند الفلاسفة القدماء وخاصة منهم أفلاطون والذي يعتقد أن التعجب من أهم الأصول الفلسفية، فهو ضروري للتساؤلات الميتافيزيقية وهو أكثر من الدهشة أو المفاجئة كما تضاف إليه فكرة أساسية وهي أن الموضوعات التي تثير فينا الإعجاب هي مصدر السعادة ومصدر الفرح والبهجة والسرور.

فحسب لوك فيري إن المواضيع التي تُحدث فينا إعجاباً هي المواضيع التي تتجاوزنا ولا يكون في مقدورنا أمل بأن نفعله بأنفسنا فنحن نعجب بالمواضيع والكائنات الإستثنائية ذات المستوى الرفيع، والتي تحدث فينا إستغراباً وإعجاباً رياضية كانت أو فنية وغيرها من المواهب والإبداعات الراقية: "لكونهما يتجاوزاننا من الوجوه كافة وأن ما يصنعانه يستحيل بنا القيام بمثله، فالمتعالي هو ما يثير فينا إعجابنا دون تحفظ الذي يختلف عنا ويقودنا وبالتالي فهو يجبرنا على الفرار من الأنا الخاصة بنا ويدفعنا نحو الخروج عن الذات ويلزمننا التفكير في شيء آخر خلاف نفسنا الغالية"¹.

نجد أن الإنسان اليوناني القديم قد إستفاض في الإعجاب بالكوسموس كما أعجب الجمهوري بعبقرية الرجال العظماء من العلماء والبنائين²، فالأشياء والمواضيع التي تثير الإعجاب دائماً هي الأكثر تعالياً والأبعد عما هو بشري فالنظام الكوني ليس في متناول البشر فهو يفوق تفكيرنا والإلهي يقرب منا ويتخذ هيئة إنسان وهو ما يتجلى في شخصية يسوع الإنسان، فالثورة من صنع البشر وهي نموذج جماعي يثير إعجاب الجماهير ومهارة الفنان والرياضي وغيرهم من العباقرة من البشر العاديين يتدرجون إلى أبعد بكثير مما هو بشري وذلك من خلال تفوقه علينا ويشعرنا بصغرنا وضعفنا ومستوانا الأدنى وضآلتنا الشديدة.

يتضمن الإعجاب العلاقة بالمقدس لكونه فوق ما هو بشري ويتضمن أيضاً حب الغزل المأنس والمجادل، فالمحبوب هو كل شيء بالنسبة للمحب ولا تتم مشاركتي له إلا بإعجابي به وإنحنائي أمام عظمتة فالإعجاب يتيح لنا قدراً من المشاركة في هذا الكبرياء والعظمة ومشاركة كل ما هو متعالي عنا

¹ - المصدر نفسه، ص94.

² - يوسف هريمة، السعادة في فلسفة لوك فيري أو نحو تحطيم وهم التنمية الذاتية 01 أبريل 2019م.

[https:// www.mominoun.com](https://www.mominoun.com)

ويجعلنا نشعر بالسعادة " لكونها تبعث فينا شكل من أشكال الحماسة المشتقة من الكلمة en theos أي أن تغمر في الثيوس le theos أي في الإلهي"¹.

يحلينا لوك فيري إلى فكرة غاية في الأهمية أفرزتها آفتي العالم العلماني والديموقراطي من وجهة نظره والمتمثلة في أن المساواة في الظروف يفقد البشرية الإنبهار والإعجاب بالأشخاص العظماء. والأفكار المتعالية كما يفقدهم الأصالة في الإيمان بفكرة التفوق والإندهاش منها إذ تجد العظمة مكانا يتيح لها إمكانية الإعجاب إذ يقول "ريجيس دوبريه"²: "الديموقراطي يحب الإنسان لكنه لا يحب البشر عظيمي الشأن هذا من ذاك"². كما يبدو لنا كذلك الخطاب التشاؤمي ممن يمقتون الحداثة الديموقراطية خاصة حول انحطاط الغرب الديموقراطي فلم يعد ثمة شيء يثير الإعجاب وأن كل شيء أصبح تافه وبالغ الضالة.

يعود بنا لوك فيري هنا إلى كتابه ثورة الحب la révolution de l'amour ليعبر بأننا لا نعيش وضع تصفية المقدس وغياب القيم ونهاية مايمكن أن يثير الإعجاب والأفراح، فالذي يثير فينا الإعجاب حسبه هو المرحلة الإنسانية فهي وجه جديد للإنسانية يعتبر فيها الإنسان هو المقدس بالنسبة للغالبية العظمى من الناس فهو الذي يفرح الناس ويحمسهم بإبداعاته وموهبته وعبقريته، فما نحبه هو القريب منا كإبداعات أنشتاين مثلا ومالم نحبه فهو المبادئ المجردة الدينية أو السياسية التقليدية القومية أو الثورية فهي لحظة تجسد ميلاد وجه جديد نحو التوجه الإنساني هو ليس وجه فولتير أو كانط أو وجه حقوق الإنسان أو العقل أو وجه الأنوار، والتي قادت إلى شكل من أشكال الإمبريالية والإستعمار بل هي التوجه إلى إنسانية مابعد الإستعمار ومابعد الميثافيزيقا والتي يكون فيها الإنسان محل الإعجاب، وهنا نستشف قراءات لوك فيري النتشوية والتي تجلت في نقده كل الأصنام الفلسفية والدينية والتي ساهمت في انحطاط العقل البشري والتي كانت موضع تهديم بواسطة المطرقة النتشوية.

يدعو لوك فيري إلى إعتقاد مصادر جديدة للإعجاب في العالم العلماني فالحقيقة بدلا من الإيديولوجيا والواقع بدل من الأوهام ذلك أنهما يجلبان الراحة والإعجاب وهما محل الجمال والعدل والحب

¹ - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 95.

* ريجيس دوبريه، Régis debray مفكر فرنسي ولد عام 1940م أشتهر بمرافقته لجيفارا في أعوام الستينات من القرن الماضي. (لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر نفسه، ص98).

² - Régis debray, à demain de goul, paris, filo, 1996, p95.

بين البشر¹، وفي هذه الطريقة كذلك تتجلى ملامح السعادة بأعجب صورها غير أنه لا يقف عند هذا الحد بل نجده يقودنا إلى طريقة ذات أهمية بالغة كسابقاتها تتجسد معها معالم السعادة أكثر بالنسبة للبشر وهي:

رابعا: سبيل الحرية: وهل يمكن بلوغ السعادة بالحرية؟ أم أن بلوغ إحداهما تلغي الأخرى؟ هذا التساؤل والجدل قد لازم الفلسفة منذ القدم غير أنه إكتسب أهمية كبيرة في الفكر السياسي الحديث وخاصة مع "لابواسي"، Etienne de la boétie (1530 - 1563م) مع "توماس هوبز Thomas Hobbes" (1588 - 1679م)، من خلال التساؤل حول المفاضلة بين حياة السعادة في ظل العبودية والأوهام أم حياة تحد من السعادة أو تقلل منها ولكن تضمن الحياة في ظل الحقيقة والحرية.

يعد هوبز من أهم فلاسفة العقد الاجتماعي مع جون لوك وجون جاك روسو من خلال القول بالمجتمع الطبيعي والإفتراضي والذي ينتقل إلى المجتمع المدني عن طريق التعاقد أو العقد الاجتماعي. غير أنه يختلف عنهما (لوك و روسو) في مسألة الحرية أو إن صح التعبير الحرية المطلقة التي يتنازل عنها الأفراد للحاكم في مقابل ضمان الإستقرار وسلب حرية الأفراد وهنا نجد لوك فيري يستشهد ببعض بلدان أوروبا الشرقية في القرن الماضي من خلال الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي والإرتقاء في أحضان الإتحاد السوفياتي والذين كانوا على إستعداد للخضوع له والإنزواء أمام نفوذه بإسم الشعار الشهير الأحمر أفضل من الموت، ففي نظرهم أن الحياة في ظل السيطرة السوفياتية أفضل من مخاطرة العيش في معركة من أجل الحرية وحتى الوعد بالتححر الذي سبق وأن قدمه عصر الأنوار قد أثار الشك عند كانبث منذ القرن الثامن عشر بقوله: "إن الطبيعة لم تجهزنا للسعادة ومادامت الحالة الطبيعية البشرية تبنى وفق التصور الكانطي، هذا فيماذا تفيدنا الملكة الفكرية والروح النقدية والروح الحرة فالحديث عن السعادة في هذه التصورات يعد ضربا من العبث وقد ذهب نتشه في المرحلة المعاصرة الى القول ببراءة الصيرورة ففكرة حرية الإرادة تتسبب فعليا في تعاستنا"².

لا تكف فكرة حرية الإرادة عن إفساد الحياة التي بداخلنا وتغمرنا فيما سماه سبينوزا بالأهواء الحزينة كالأسف والندم ومشاعر الحزن والخوف، وبهذا نرى أن الأشياء التي تمنحنا الحرية هي ماتحيلنا الى التعاسة كذلك ولتوضيح هذه المسألة المفاضلة بين الحرية والسعادة يقدم لنا فيري كتاب "اللافياثان le "

¹ - Luc ferry, *la révolution de l'amour*, op cit, p 155.

² - يوسف هريمة، السعادة في فلسفة لوك فيري أو نحو تحطيم وهم التنمية الذاتية مرجع سابق، <https://www.mominoun.com>.

"léviathan" وهي من أكثر مؤلفات هوبز أهمية في المقابلة بين فلسفات السعادة (هوبز وماركس وعلم البيئة السياسي) وفلسفات الحرية (روسو وكانط وتزكفيل)، وفي هذا التناقض نجد هوبز يقدم لنا فكرة مفادها أن الإنسان ذئب للإنسان. homo homini lupus. فقد كانت تتصف حالة الطبيعة قبل المجتمع السياسي بحرب الجميع ضد الجميع والتهديد المتواصل بالتعرض للموت حتى أن القوي قد لا يسلم منها جراء مكيدة أو تحالف وقبل أن تتأسس دولة القانون والقدرة على فرض الإحترام، وهنا تحتم على عامة الناس الدخول في تعاقد إجتماعي من أجل تأمين الحياة وذلك من خلال توكيل السلطة العامة (الليفيثان)¹.

كل الصلاحيات عادة ما يطلق عليه في القانون الحديث الإشهرح لمصلحة الغير على غرار عقد التأمين على الحياة وبهذا يكفل للحاكم الحماية لعامة الشعب شريطة أن يتمتع بسلطة سيادة مطلقة، وفي هذا التصور عن العالم تتم التضحية بالحرية على مذبح السعادة بالتخلي عن السيادة لصالح الحاكم كي يكسب عامة الناس الرفاهية والطمأنينة وبذلك تضع دولة الليفيثان نهاية لهيمنة الخوف بسبب الحرب السائدة في الطبيعة وتنتصر فيها السعادة على الحرية أو بصيغة أخرى وجود بعض الأضرار الناجمة عن العبودية الطوعية.

كما أن الإرادة الحرة عند باروخ سبينوزا مجرد وهم مهلك لكونه يحيلنا إلى التعاسة أو الأهواء الحزينة الناتج عن الشعور الساج ويعكر صفاء الحقيقة لفهم الحتمية الإلاهية، التي تهيمن كلياً على وجودنا وهي تلتقي إلى حد بعيد مع حكمة ننتشه الداعية إلى التصالح مع العالم والقول بكلمة نعم للحياة والواقع أو ماسماه بحب المصير من حكمة Amor Fati أي حب كل ما يرسله القدر لنا أو حب ما هو حاضر أمامنا، هذه الحكمة النيتشوية تستند إلى تصور مثالي ينزع عن الإنسان أي أساس للذنب ويضيف لوك فيري: "أن هذه الحرية حسب ماذهب إليه سبينوزا أيضاً تقتض وضع حد لفكرة الإرادة الحرة والواقع أن الإحساس بالذنب هو ذلك الإنفعال الحزين بمعنى الكلمة، يمثل ذروة الفكر القائم على رد الفعل حسب ما أطلق عليه ننتشه تجليات الكائن الموسوم بشعور الإنهاك وفقدان الحيوية الذي يفهم أن الإرادة الحرة هي محض وهم من يكون بوسعه الوصول إلى حالة براءة الصيرورة كما يشرحها ننتشه في كتابه إرادة القوة"¹.

¹ - المرجع نفسه، <https://www.mominoun.com>.

تساءل ننتشه عن براءة الصيرورة الكاملة وكم من الوقت الذي يجاهد نفسه ليثبت لنفسه هذه الصيرورة وللفرار من أي إطرء أو أي لوم وعدم المسؤولية...، وبهذه الطريقة يمكن النجاة من الخوف وبلوغ الصفاء لذلك نجده يقول: "نحن نريد أن نستعيد الصيرورة ليس ثمة كائن يمكن تحميله مسؤولية وجود شخص ما إمتلاكه صفة أو أخرى وأنه قد ولد في ظروف معينة، أو في بيئتها بعينها وأنه لعزاء كبير حقيقة عدم وجود مثل هذا الكائن...، ليس ثمة مكان ولا غاية ولا معنى يمكننا أن نعزو إليه وجودنا وطريقتنا في هذا الوجود...، ومرة أخرى إنه لعزاء كبير وهذا مانعني ببراءة كل ما هو موجود"¹، كما نجد أن ننتشه قد اختلف مع الرواقيين خاصة في فكرة تناغم وتعالى الكوسموس ويتفق معهم في الحياة في اللحظة الحاضرة وإنقاد النفس مما هو موجود.

ليصل بنا لوك فيري إلى أن الحرمان من الحرية يعتبر من أكبر الشرور والآثام كما أن تطبيقها لا يضمن السعادة كذلك فالإتصاف بالحرية يعني تحمل مسؤولية الإختيار والتضحية، التي تفوق السعادة والحفاظ على الكرامة الإنسانية ومقاومة القمع والشمولية البربرية والإلتزام بالدفاع عن نحب ومانعتقد أنه يجعلنا سعداء قد يحيلنا إلى التعاسة كذلك ولهذا نجد أن فلسفات السعادة قد تغرق في السلمية الزائفة التي تقتقد إلى الحس التراجيدي ولهذا يذهب بنا لوك فيري إلى محطة أخرى من سبل تحقيق السعادة كذلك ألا وهي :

خامسا: سعة الأفق ورحابة الفكر كسبيل للسعادة :

يذكر لوك فيري أن ثمة تجربتان إنسانيتان كبيرتان تجعلاننا أكثر إنسانية وأكثر حبا وإنفتاح على الآخرين وتجعلاننا محبوبين أكثر الأولى تكمن في إتساع الأفق والتي تنزعنا عن جزء من ذاتنا نفسها وعن بعض خصائصنا المتأصلة فينا، أي أن تخلع عن نفسك سماتك الأصلية وأن تبتعد عن عائلتك وهذا لا يعني مقاطعتهم بل الإبتعاد عن أمتك وإكتشافك لدول أخرى ولغات أخرى والتحرر من العصبية التي تجربنا وتسجننا داخل عقل ضيق الأفق، أما عن التجربة الثانية فتبدو عكس الأولى فهي تدعوا إلى الإنفراد بشخصيتنا طوال حياتنا وبيدو الوضع هنا متناقض بين التجريبتين ذلك من خلال إتساع الأفق والحياة وفق مبدأ التفرد وهو يختلف عن مفهوم الخصوصية، التي تميز بعض المنتجات السياحية والثقافية في بعض المجتمعات والمنتجات الحرفية التي تتحول خصوصيتها الجوهرية إلى بضاعة دون قيمة كبيرة ولا يوجد فيها عناصر العمل المتفرد فعليا، أما التفرد فهو عبارة عن خاص يصير كليا نجده في العمل

¹ - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص122.

الفني وفي الإنسان ذاته أو في مجال ما لا يمكن إستبداله وذلك من خلال التجارب التي يمر بها الإنسان ولتوضيح فكرة توسع الأفق والتفرد.

يضرب لنا لوك فيري مثلا بالكاتب فيديهار سورجبراسان نيبول vidiadhar Napoule - surajprasad¹، والحائز على جائزة نوبل للأدب في جزيرة ترينداد إذ ألقى خطابه عند تسلمه الجائزة وبين كيفية نجاحه من خلال إنتزاع نفسه من خصوصياته المرتبطة بجامعته الأصلية وذلك ليوسع أفقه ويدخل في المجال الكلي العالمي ومدى شعوره بنشوة السعادة، التي لم يكن ليبلغها لو بقي حبيسا بجامعته الصغيرة رغم المعاناة وآلام الفراق والإبتعاد عن الوسط الضيق في بداياته الأولى والإنتقال إلى عالم الصفاء والإنتحاح على الآخر ومحبة كان يجهله ويخشاه في بداية الأمر، وفحوى نص الخطاب هذا في المقطع التالي: "نحن الهنود الآخرين المهاجرين من الهند كنا نعيش حياة طقوسه ولم نكن بعد قادرين على تقييم أنفسنا التقييم اللازم حتى نبدأ في التعلم...، في ترينداد حيث شكلنا نحن الوافدين الجدد جماعة لا مزايا لها وكانت فكرة الإقصاء تلك نوعا من الحماية سمحت لنا لفترة قصيرة ... تمحور إستثنائي حول الذات كنا ننظر إلى الداخل كنا نقضي أنهرنا أما العالم الخارجي فكان ماثلا كنوع من الظلمة ولم نكن نتساءل عن أي شيء"².

يضيف نيبول إلى أن مناطق الظلمات والتي كانت تحيط به بسبب الإنطواء على نفسه وكيفية الخروج من هذه المناطق وتوسيع الأفق إذ كانت البداية مؤلمة ولكن نقطة الوصول كانت تفيض بالفرح والسعادة ويواصل خطابه قائلاً: "لقد سافرت إلى جزر الأنتيل وفهمت على نحو أفضل الآلية الإستعمارية التي كنت أنا جزءا منها وذهبت إلى الهند وطن أجدادي ومكثت عاما وقد شطرت هذه المرحلة نصفين فالكتب التي وضعتها عن هاتين الرحلتين دفعتني بقوة نحو مجالات عاطفية جديدة ومنحتني تطورا عن العالم كان غائبا عني ووسعت عمليا أفقيا"³، ما يمكن إستخلاصه من هذا أن نيبول إستخدم دلالة كبيرة في هذا المعنى فلم يكن منغمسا حول الذات ولكنه إرتقى إلى مصاف العالمية أو الأدب العالمي والذي لم يقتصر ولم ينتشر في حدود سكان جزيرة ترينداد بل سلم مسارا يبلغ به معنى إنساني كوني يمس كل

¹ - Luc ferry, **apprendre à vivre**. Traité de philosophie, à l'usage des jeunes génération, paris, Plon, 2006, p205.

² - لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص148 149.

³ - المصدر نفسه، ص149 150.

البشر ويجعلهم يفكرون بشأنه وهو نموذج أدبي راقي قدمه لوك فيري في كيفية الخروج عن هذا الإنغلاق عن ذواتنا والاندماج مع الآخرين في أكبر رقعة وأكثر إتساع.

يمكن القول أن العيش مع الآخرين لا يعني الإحتواء في سياجاتهم والإنغماس في أفكارهم وفقدان الإستقلالية الذاتية والخصوصية الفكرية وإنحصار الأفكار الذاتية، مقابل حصار الآخرين بل يحصل الإندماج وفق ذهنية العقل المنفتح وذلك من خلال إمكانية التواصل مع الآخرين تكوّن الشعور بالدوبان وإحتقار الإجتهدات الفكرية الخاصة أي التطابق مع الذات والتأثير والتأثر مع الآخرين لحدوث معنى الإندماج معهم والإستقلالية بالذات في أن واحد، وعدم الوقوع في الرتابة والنمطية وعدم تقبل الإختلاف مع الآخرين أو الوقوع في التمزق والتوحد ويستحضر جمال علي الحلاق تجربة كافكا في قوله: "هل أحس كافكا بالخوف من الدخول إلى ذاته بإعتبارها فحاً؟ هل أدرك أن تجربته الذاتية شكل من أشكال الخطأ؟ لماذا أوصى بإحراق أوراقه كلها؟ لقد كان أقل شجاعة من أبي الحيان التوحيدي الذي أحرق كتبه بنفسه"¹.

يصل لوك فيري من خلال هذه التجارب إلى ضرورة مكافحة الإنغلاق والإنغماس على والاندماج والإنتفاح على الآخرين مع المحافظة على الخصوصية والتفرد في أن واحد، وهذا مايحيل إلى أشكالية ترتبط بالمعنى ففي الكتاب المقدس المعرفة تعني الحب وفي المعنى الثوري إذا كان أحدهم يعرف هذا الشخص يعني أنه أقام معه أو معها علاقة جنسية، فالمعرفة والحب هما في النهاية شيء واحد وما يمنح معنى لحياتنا هو النموذج المثالي للفكر المتسع الأفق والذي يجعلنا متفردين في أن واحد وهو مايدعونا إلى الخروج عن الذوات والإلتقاء بها من جديد من خلال إتساع دائرة الأفق في عالم أكبر، أو ما يطلق عليه هيجل بهذه التجربة أن نعرف الآخرين ونحبهم بشكل أفضل بمعنى أن نمد بصرنا ونتعلم حب الآخرين وحب كائنات أخرى وهذا هو العنصر الأساسي الذي يميز من دون شك الإنسان عن الحيوان. وأن يعيش الإنسان حياة الحب يتوقف فيها الزمن لحظة الحضور والإستمتاع بنشوة الحياة ولو لفترات قصيرة أو كما إعتقد الإغريق في التحرر من إستبداد الماضي والمستقبل.

وإمتدادا إلى جملة الخطوات الأساسية التي وضعها لوك فيري لتحصيل السعادة وسبل بلوغها ينتقل بنا إلى:

سادسا: **التعلم والإبداع والعيش في لذة المعاناة**: كلمة تعلم تحمل معنى مزودج من إكتساب المعارف ونقلها و تعليمها وتبادلها مع الآخرين ولا يمكن تعليم شيء إلى بعد معرفته وفهمه والدراية به.

¹- جمال علي الحلاق، فن الإصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح، منشورات الجمل، عمان، سيدني، 2013م، ص18.

كي تستهل عملية نقله للأخر في هذا تتجلى بهجة السعادة والأفراح لحظة إقتسام المعارف مع الآخرين وجعلهم يستفيدون منها وحينها تشعر كما يقال بفرح حقيقي يضاهاى مشاهدة منظر طبيعي أو لوحة فنية تفرض عليا الرغبة في مقاسمة هذا الشعور أشخاصا آخرين برفقتها، كي تعم لحظة تقاسم المتعة مع الآخرين ونبليغ سعادة لا مثيل لها نعجز عن وصفها، أما الإحتفاظ بالعلم دون تقاسمه مع الآخرين مثلما يقوم به بعض الزملاء الغيورين على حد وصف فيري يعد جريمة أخلاقية، ولهذا السبب نجد لوك فيري قد كرس حياته للتدريس لفترة طويلة لطلبتة في الدكتوراه وداخل الجامعة وهو يقوم بنفس المهام كذلك مع الجمهور العام في رسالته الفكرية الفلسفية خارج الجامعة أيضا لتقاسم ما حصل عليه من علم مع غيره من الناس¹.

سبل التعلم هي من جعلنا سعداء فقد سعى أفلاطون وديكارت إلى تفسير هذه القيمة الفضلى أو حسب تعبير أفلاطون لذة التعلم الناتجة عن إكتساب المعارف في حد ذاته، فهي لذة إستثنائية لا نظير لها فهي اللذة الوحيدة التي لا تسبقها حاجة ما أو معاناة ما كالرغبة في الجوع أو العطش والرغبة الجنسية فهي ناتجة عن آلام الحرمان، فالرغبة التي تأتي عن طريق العطش تدفع الى الشرب والشعور بالسعادة بعد إشباع الرغبة في حين أن حالة المعرفة وفق أفلاطون فإن لذة التعلم لا يسبقها أي إحساس حقيقي بالعوز لأن المعرفة إستكشاف وسوابق وإسترجاع ذكريات على إعتبار أننا عرفنا الأفكار الصحيحة قبل ميلادنا وقبل أن تحل روحنا في جسدنا فبعد الميلاد يحدث نسيان ويتم تذكر الأفكار بفضل الحوار السقراطي كي نمتلك الحقيقة، التي يكون بوسعنا أن ندركها ويتعين علينا العثور عليها عن طريق التذكر وإسترجاع ما حدث من قبل وفي هذا يتجلى التوليد السقراطي كي يعثر الشخص على أفكاره من جديد من داخله ولا يحصل على معارف جديدة بشكل سلطوي ومطلق ويجسده الشاعر السقراطي: "إعرف نفسك بنفسك وستجد الحقيقة" فالمعرفة هي الرغبة الوحيدة التي لا يسبقها إحساس بالإحتياج، ولكن يسبقها إحساس بالشبع كان منسيا فقط وحينما نجد السعادة من جديد نشعر وكأننا وصلنا أخيرا إلى مبتغانا أو مايعادل شعورنا بعودتنا إلى ديارنا².

يُقدم لنا كانط وجهة نظر أخرى تتجلى فيها طريقة التعلم المثلى لتحقيق السعادة على غرار سابقه أفلاطون مثلما ذكره لوك فيري إذ أنه يعالج مسألة سعادة التعلم والمعرفة، ويمنحها عمقا لا ريب فيه

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص156.

²- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 161 .

يوضح فيها أن عملية إكتساب المعارف هي بالمعنى الإشتقاقي للمفهوم تثير الحماسة وتدخلنا في المجال الإلهي (en theos) فالمعارف تمتلك حتى بالنسبة لأكثر الملاحدة من بين العلماء بعدا جماليا وروحانيا في الوقت ذاته.

يذهب لوك فيري لتأكيد وجهة النظر الكانطية لتوضيح سعادة التعلم في أننا جميعا المؤمن منا وغير المؤمن لدية فكرة عن الله أي تصور عن كائن يحيط علما بكل شيء، مثل تصور سبينوزا وليبنتز الذي يحوز العلم الكلي أو مايسميه هيجل بالعلم المطلق بغض النظر عن مبدأ الإيمان أو عدم الإيمان به فهو يمثل الكائن الأسمى الذي يرى كل شيء يتخلل كل الظلمات ويخترق الجدران والجزيئات ويفعل الأمر نفسه على الأقل حبة رمل على أحد شواطئ جزر بولينيزيا- وهي مجموعة كبيرة من الجزر تقع جنوب المحيط الهادي تتبع الدولة الفرنسية-، حيث يرى أن الذرات والميكروبات والجسيمات الأولية ويعلم مايجري في كل بيت كما يعلم أذق خفايا الصدور ويشمل فهمه كل الحقائق والقوانين العلمية، يجيب هنا لوك فيري عن التساؤل ميتافيزيقي كلاسيكي حول وجود الحقائق العلمية قبل إكتشافها من قبل العلماء كنظرية النسبية لأنشتاين، مثلا بأنها كانت متضمنة في الفهم الكلي الإلهي ليقر بأن لذة المعرفة تثير الحماسة بغض النظر عن فوائدها التقنية أو التجارية وحتى لو بلغ الإلحاد بصاحبه مبلغا كبيرا فإنه يجد في تلك اللحظة شعورا يقترب به من الإلهي وإن كان لا يقر بذلك.

يحيننا لوك فيري إلى بداياته الأولى في التأليف من أول أعماله حول "فخته" fichte مذهب المعرفة : wissenchaftslehre : "كنت أشعر بمثل هذه اللحظات من الفرح لأنني حققت المراد بعد مئات الساعات من العمل الدؤوب حين يصير ثمة معنى لما ترجمته، وعندما تتشكل في فكري رؤية جديدة ومدهشة عن العالم ...، إنني في الواقع كنت قد فهمت أخيرا مفارقة فخته الثالثة أو المعنى من وراء ما قام به من دراسة تجميعية لما أسماه إمكانية التحديد، la déterminabilité وهو شعور شبه ديني لكنه جمالي أيضا"¹.

تماثل السعادة الناجمة عن المعرفة السعادة التي يولدها الجمال حسب كانط فهاتين الرؤيتين الخاصتين بأفلاطون وكانط تتسبان في أفراح لا مثيل لها في هذه اللذة الجمالية المعرفة كأسطورة الكهف الشهيرة، التي يتعين على المسجون فيها أن يصل إلى الحقيقة ويغادر عالم الظلمات الكاذب ويواجه نورا يحرق عينية ويعبر عن طريق صخري يؤدي قدمية ليقف هنا فيري متسائلا في شكل من الحيرة والأسف

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص163 164.

عن غياب هذا الشعور فيما يخص حب التعلم والإبداع من أسمى الطرق المثلى لتحقيق السعادة والتي يبلغها، ويصل إليها صاحبها وتتجلى أكثر حينما يُنذر نفسه ومعلوماته ملكية فكرية متاحة للجميع يتقاسم فيها نشوة الأفراح والسرور ونيل السعادة المشتركة للإنسانية جمعاء تضاهي النور أو الشمس الأفلاطونية ونور المعرفة التي يشع نورها على صاحبها وعلى غيره من الناس، فتلك إذن طريقة مثلى ووسيلة بالغة الأهمية للعيش في كنف السعادة المستدامة ومع ذلك يصل لوك فيري إلى محطة أخيرة من الطرائق السبعة والتي وجد أنها أبلغ سبيل لسعادة الإنسان والمتمثلة في:

سابعاً: العمل من أجل الغير لتحقيق السعادة: إن فعلنا وعملنا من أجل الآخرين يشعرونا بالسعادة ويحمل الرفاهية للعالم خصوصاً وإن كان ذا معنى¹. ويختفي هذا المعنى جذرياً إذا ارتبط بالسياسة فوفق صيغة ديكرت الشهيرة في أن المعرفة العلمية تجعلنا أسياداً وملاكاً للطبيعة غير أن عالم التقنية فيما يبدو قد شكل منطقاً ذاتياً خالصاً غابت معه الغايات والأهداف لصالح الوسائل والأدوات، ففي عالم التقنية الذي نعيش فيه في ظل العولمة كيف لمشروع السيطرة على الواقع أن يكون وسيلة لتحقيق غايات أسمى؟ ولكنه أصبح هدفاً في حد ذاته فسادت السيطرة من أجل السيطرة والهيمنة من أجل الهيمنة بعيداً عن الأهداف السامية كالحرية والسعادة وحقوق الإنسان والتقدم بل أصبحت السياسة في حد ذاتها تقنية لا هدف لها سوى السلطة من أجل السلطة، ولم تعد غاية تقليل نسب البطالة وتحقيق النمو وتطهير الأحياء وغير ذلك هدفاً أسمى بل مجرد وسيلة كالحفاظ على السياسة وضمان إستمراريتها وهذا ماجسده بوضوح أزمة المجتمعات الليبرالية الراهنة.

يذهب لوك فيري إن السياسة الليبرالية الراهنة تسير حسب الفكرة التي أشار إليها ننتشه " كي تفعل شيئاً ما لا بد أن تجعل على عينيك غشاوة من وهم"، وهو يقترب إلى حد كبير على حد تعبير لوك فيري وعلى غير عادته من خصمه الرئيسي هيجل والذي قابل هو الآخر جذرياً بين الفيلسوف ورجل الفعل أو التعارض بين النظرية والتطبيق أو بين الفعل والفكرة². ليصل فيري إلى أن الحضارة الأوروبية تمثل مخططاً كبيراً للبشرية تثير إعجابه في كثير من المناحي دون أن يزدري الحضارات الأخرى بل أن تمة حضارات عظيمة تثير الإعجاب في بعض المستويات مثل الحضارة الأوروبية في مجال الفنون مثلاً.

¹- يوسف هريمة، السعادة في فلسفة لوك فيري، مرجع سابق، <https://www.mominoun.com>.

²- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص195.

للحضارة الأوروبية أخطاء جمة على مر التاريخ كالإستعمار كما كانت مسرحا لميلاد أنظمة شمولية كالنازية والستالينية والتي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها ومع ذلك فإن للحضارة الأوروبية خصوصية هامة، ماجعل منها حضارة عظيمة لكونها حسب فيري توجه رسالة لكل البشرية وتتميز بما سماه سابقا حالة التفرد من خلال مبتكراته العلمية وإبداعاته السياسية والأخلاقية فأعمال "باخ" الموسيقية تعزف في كل معاهد الموسيقى العالمية وكذلك أعمال "رافيل وموتسارت"، إضافة إلى أعمال أفلاطون وروسو وشكسبير وفرويد من بيكين إلى موسكو مرورا "بمدراس" ليتشناي بالهند إلى الجزائر العاصمة دون إهمال الحضارات الأخرى، التي قدمت بدورها كنوزا أثرت في البشرية إلى الأبد كالطاوية والمهابهاراتا mahabharata¹. في الميثولوجيا الهندوسية وملحمة الراميانا وألف ليلة و ليلة وغير ذلك من روائع العلوم والفن والأدب، ومع ذلك فإنه يفضل الحضارة الأوروبية بعيدا عن أي شكل من أشكال التعصب ولكن لكون الحضارة الأوروبية إبتكرت شيئا متفردا وقيما هي ثقافة إستقلال الأفراد عن أي جهاز آخر شريطة أن يفكر كل فرد بنفسه .

جسدت معالم الإستقلال عن المبادئ الدينية أو الكونية الأسمى والتي تتموضع خارج العنصر البشري ومعادات الكهنوتية المذهبية المتعصبة من خلال الفلسفة العقلانية إلى السياسة، مرورا بالعلم والحياة الخاصة حيث يحل الزواج إستنادا إلى الحب محل الزواج من خلال العقل الذي يفرضه الآباء والنظام القروي.

وفق هذه الذهنية ستبادر الحضارة الأوروبية بإلغاء العبودية والإستعمار وتفكيك الأنظمة الشمولية أي إعترافها بالأخر وتغيب معها أي توجه إستعماري، وتصبح أوروبا تمثل الإستقلال والرفاه والحرية والحماية الإجتماعية والعلمانية وإحترام كل الأديان ولن يتحقق لها ذلك في هذا العالم المعولم بالقوة الإقتصادية وحدها أو بزيادة النمو ومواجهة البطالة فقط، بل يعتقد لوك فيري أن الحضارة الأوروبية لا بد لها من التسلح بالمعنى والقيم كذلك وإمتلاك فكرة عن الفضاء الثقافي والأخلاقي وتدعيمها بوسائل مادية وبشرية تكفل لها تحقيق سعادة الأفراد والمجتمعات وإحلال السلام في العلاقات بين البشر، ولا يقف فيري عند السلام فقط ولكنه يقرنه بالحياة الطيبة أو بمعنى حياتنا وإذا سلمنا بأن بوسعنا تنظيم العلاقات الإنسانية بطريقة أكثر تناغما قدر الإمكان، يمكن أن يسودها السلام وهو الأمر الذي لا يزال بعيدا عن الإحتمال فالواقع أننا كائنات تتميز بأنها ستنتهي حتما وتنتهي هذه الحقيقة التي لا إسم لها سوى الموت

¹- المصدر نفسه، ص199.

في إقلاق هؤلاء البشر الضعفاء جدا وهم في الثالثة أو الرابعة من عمرهم وهي في سن التصورات الميتافيزيقية بإمتياز¹.

ليصل لوك فيري إلى دمج ومزج بين الحياة الطيبة ومسألة المعنى وفكرة السعادة وفي كل هذه الطرق التي ثم ذكرها من قبل لوك فيري، والتي تتجلى فيها معالم السعادة الإنسانية بالنسبة للفرد مع نفسه أو مع غيره من الناس والسعادة هي الغاية التي تنشدها البشرية والحكمة القصوى التي يسعى إليها جميع البشر.

نتائج الفصل:

من خلال ماسبق نخلص إلى أن القيمة الأخلاقية قد لازمت الحضارات البشرية المتعددة فالبوذية من خلال التعاليم التي كانت تفرضها قد كانت تسعى دائما إلى التطهير والخلص من الآثام والحماقات التي يقوم بها الإنسان في حق نفسه وحق الآخرين، كما عملت الطاوية على رسم معالم الحياة السعيدة التي ينشدها الأفراد في حياتهم، أما فلاسفة الإغريق فقد كان لهم اليد الطولى في الإهتمام بالجانب الأخلاقي وخاصة في الحوارات السقراطية السفسطائية التي جسدها أفلاطون في محاوراته حول بعض القيم الخلقية كالفضيلة والعدالة والتي شكلت إهتماما بالغ الأهمية بين الفلسفات المتباينة.

إمتد هذا التباين والتمايز في المراحل الفلسفية اللاحقة وسيطية أكانت أم حديثة ومعاصرة لنصل إلى معالم السعادة التي رسمها لوك فيري معلنا على أن ثورة الحب هي الملاذ الأخير الذي يحقق القيم الإنسانية النبيلة، وهي تمثل المرحلة الخامسة في التصورات الأخلاقية والتي وجد أنها تمثل أنجع طريقة للعيش المشترك وتمثل أسمى تجربة إنسانية تتجلى معها التضحية والمودة من أجل الحبيب أو الآخر

¹- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 202.

وهي التي ترسمها معالم إنسانية تتجلى معها قيم الحرية الإنسانية والإنسانية الجديدة، والتي يصبح فيها المقدس هو الإنسان أو ما يعرف بتأليه الإنسان أو أنسنة الإله عند لوك فيري.

ليصل لوك إلى معالم جديدة للسعادة حيث وضع لها مجموعة من الطرق لتحقيقها كالحرية وإتساع الأفق والتعلم والإبداع وحب سعادة الحب وتعاسته والعمل من أجل الغير والإعجاب...، وهو ما يعبر عنه بالحياة الطيبة من منظور الإنسانية الجديدة والتي تعمل على ميلاد المحبة والتي لم تتقبل الألم والجراح واليأس، إذ ليس الأمل والرجاء هما ما يحقق السعادة حسب فيري إنما اللأمل هو الذي يشكل شرط السعادة الحقيقية، ذلك أن الأمل حسب ما هو إلا نظرة طوباوية أو يوتوبيا للمحبة وأن الإنسان الحكيم هو يتمكن من الإنسلاخ من هذا العالم ويبلغ حالة اللا تعليق كما يدعوا إلى إشعاع روح المحبة والتآخي في الأوساط الدراسية و المهنية بين الأفراد والمجتمعات.

الفصل الثالث:

المشكلات الأخلاقية المعاصرة في فكر لوك فيري

تمهيد.

المبحث الأول: التّحوّلات العلمية الكبرى (نماذج أخلاقية بيوتيقية).

المطلب الأول: مسائل البيوتيقا ومعاييرها.

المطلب الثاني: من علم البيئة إلى فلسفة البيئة أو الإيكولوجيا.

المطلب الثالث: البعد الجمالي - الإستطقي - في فلسفة لوك فيري.

المبحث الثاني: مكانة الفلسفة الأخلاقية للوك فيري.

المطلب الأول: لوك فيري من فلسفة النخبة إلى فلسفة الفضاء العام.

المطلب الثاني: رؤية نقدية للفكر الغربي المعاصر وفلسفة لوك فيري الأخلاقية.

نتائج الفصل.

تمهيد:

مما لا شك فيه أن الحضارة الإنسانية المعاصرة قد شهدت تحولات علمية كبرى زادت من رفاهية الإنسان إلى أرقى مستوياتها من ناحية وكانت سببا في دمار وشيك يحيط بالطبيعة البيولوجية والإيكولوجية من ناحية أخرى، فبقدر ما كان للتطور العلمي والتقني الأثر الإيجابي على حياة الإنسان المعاصر بقدر ما شكل هواجس كبرى على المستوى البيئي والبيولوجي ولذلك تعالت الأصوات الفلسفية منادية إلى إعادة الإعتبار لإنسانية الإنسان وإلى كرامة الجسد البشري والحفاظ على الكائن الحي، فقد برزت للعيان نظريات أخلاقية تنادي بالحفاظ على المسؤولية الأبوية تجاه الأجيال اللاحقة مثلما جسدتها فلسفة هانز يونس الأخلاقية أو ماجسدته فلسفة جون راولز في نظرية العدالة (حجاب الجهل) وكذا نظرية العقد الطبيعي عند ميشال سير، وما نادى به كل من أرني نيس ولوك فيري في الإيكولوجيا العميقة إضافة إلى مشكلة أخرى لا تقل أهمية إذ نجد فيري قد أولى إهتماما بالغا بالمسائل الفنية الجمالية الإستيطيقية والتي كان لها دور بالغ الأهمية في الفكر الغربي المعاصر للتغلب من الضغوطات المادية والأزمات الوجودية المعاصرة، فقد فرض البعد الجمالي نفسه كحقيقة ذوقية تطبع صورة الإنسان الغربي المعاصر في أبهى صورها.

لنتطرق بعد ذلك إلى مشكلة فلسفية هامة تتعلق بتاريخ الفلسفة من أساسها إذ يعمد البعض إلى إعتبار أن الفلسفة الأكاديمية الفئوية النخبوية تتجلى داخل المدارس والمدرجات الجامعية وجدران المؤسسات الرسمية، وهي ما تمثل الفكر الفلسفي الحقيقي عند البعض من أفلاطون إلى كانط وغيرها من المؤسسات الأكاديمية، في حين يذهب البعض الآخر إلى أن الفعل الفلسفي لا يمكن حصره في حيز مكاني معين ولا إطار رسمي بل هو فعل تواق إلى الحقيقة ومتحرر من كل السلطات دينية أكانت أم سياسية أم ثقافية أم إجتماعية، بل يسعى إلى نشر الحقيقة في الفضاء العام بغض النظر عن الأصناف الإجتماعية ومراتبهم العلمية و الثقافية.

لكل إجتهد فلسفي طريقة معينة في معالجة المسائل الفكرية التي يعتمدها أي فيلسوف أو مفكر وعلى هذا الأساس فإن الإنغلاق والإنكباب على فلسفة واحدة دون غيرها من الفلسفات الأخرى، الموافقة أو المناوئة لها يحجب عن الباحث الرؤية الفلسفية المستنيرة التي تنهل من كل الفلسفات الإنسانية ولذلك عمدنا إلى عرض مختلف الآراء المتباينة في نقد المركزية الغربية.

المبحث الأول: التحولات العلمية الكبرى (نماذج أخلاقية بيوتيقية).

المطلب الأول: مسائل البيوتيقا ومعاييرها.

منذ القديم والتقدم العلمي يثير ليس فقط إعجاب الإنسان وإنبهاره ولكن أيضا توجسه وتخوفه غير أن التطور السريع بل والمتسارع الذي عرفته ميادين الطب والبيولوجيا خلال العقود الأخيرة فاق كل التوقعات، والذي أسهم بشكل كبير في ترقية حياة الإنسان وحملها إلى مستويات أعلى من الرفاهية خاصة وأن هذه التطورات قد أبانت عن قدرة الإنسان الهائلة في صنع الحدث فقد أدى التقدم الهائل في ميادين علوم الحياة إلى التحكم في الجسم البشري والجهاز العصبي والوراثة البشرية وغيرها...، إلى فتح آفاق جديدة وواعدة في كيفية حفاظ الإنسان على صحته وحياته وتمكينه من التحكم في المرض وقهره والإستمتاع بالحياة وطول مدة العمر والفضل في هذا كله يعود للتقنية وما شهدته من تطور هائل سهل على الإنسان الإستمتاع بحياته وعيش الرفاهية والسعادة .

شهدت العقود الأخيرة من القرن الماضي تراجعا كبيرا في الفكر الفلسفي وهذا راجع لعدم مواكبة هذا الفكر للتطور والتقدم الهائل على مستوى التفكير العلمي والتكنولوجي وحتى الثقافي والإجتماعي. وذلك نتيجة لإنشغال الإنسان بقضايا باتت قديمة إن صح التعبير كقضايا الفكر واللغة والمعنى والدلالة وغيرها... من المفاهيم والأحداث التي كانت مطروحة إبان الحرب العالمية الثانية وخاصة ما شهدته الولايات المتحدة في أواخر القرن الماضي على وجه التحديد، وهو ما أدى إلى بروز مشكلات أخلاقية جديدة ناجمة عن التطور الهائل لمجال البيوتكنولوجيا في مقابل التراجع الكبير والهوة المتزايدة بين المجالين، مما إستوجب لفت الإنتباه لنشأة مبحث جديد للفكر الأخلاقي الذي يعمل على ضرورة أخلاقة الحياة البشرية بكل جوانبها وبالتالي يستيقظ الإنسان من خلاله لحل مشكلاته وأزماته وذلك بالعودة إلى الجانب الأخلاقي كعامل حاسم في القضاء على كل تلك الآثار المزعجة، والتي نجمت عن الإنسان نفسه الذي نسي أخلاقه إلى أن تراجعت وأصبحت في مرتبة ثانوية وهامشية ولا تساير هذا التقدم الهائل الذي شهده القرن .

بالتالي فإن هذا المبحث الجديد الذي نشأ قد يعيد للإنسان أخلاقه المفقودة ويكون هو منقده من دماره الوشيك ويكون سببا لخلاصه بعد أن فقد الدين هذه الميزة وأصبح سببا في الحروب والنزاعات. فبدلا من أن يكون هو المخلص من الحروب والصراعات أضحي هو سببها وهذا ما نجده حتى داخل الدين الواحد وبين أتباع الملة الواحدة، فقد أضحي سبب خلاف و بؤس وتعااسة الأفراد ولهذا فإن الملجأ

الأخير هو إعادة الإعتبار للأخلاق عليها تكون هي سبب نجاته وعودة إنسانية الإنسان، فالأخلاق أو الإتيقا بمعنى أصح أصبحت منفصلة morale un peu dévalué، على حد تعبير فريديريك لونوار Frédéric Lenoire فقد أصبحت موضوع¹. كما يذكر البروفيسور محمد جديدي في كتابه الأفق البيوياتيقي على لسانك أحد الباحثين أن الحضور المكثف والمرغوب والمطلوب للإتيقا في حياة المواطن والجماعة لاسيما في الدول الديمقراطية، التي صارت تلجأ إليها لحل مشكلات متجددة أفرزتها وتفرزها في كل إجراءات التنظيم والتشريع والتطبيقات الجديدة للعلم والتقنية للحياة العصرية وفي هذا جاء النص التالي:

Définie comme promotion de l'humain, l'éthique est désormais perçue comme une dimension structurante de cité démocratique, de la sa civilisation fondée sur les droits de l'homme, c'est ainsi qu'elle fait l'objet d'une veille spécifique dans la plupart des secteurs ou instances d'activité, publics et privés administrations collectivités, entreprises, et notamment établissements de soins où une enquête nationale, menée en France 2003 révèle que l'éthique était² massivement reconnue hospitalière comme une nécessité

أمام كل هذا وذاك فإننا نخلص إلى أن الأزمة الحالية التي وقع فيها الإنسان خاصة في المجال العلمي هي منظومة غير منفصلة عما سبقها من أحداث أكبر وأعمق، إنما فقط أظهرت وأخرجت التوتر والصراع والتصادم الكبير والمهول في العلاقة بين الإنسان والطبيعة نتيجة التقنية فبعدما كانت الطبيعة هي المسيطرة أصبح الإنسان المسيطر بفضل التقنية، إلا أن إنقلبت الموازين فلا الإنسان قهر الطبيعة وإنصر عليها وتحكم بها وهو ما يمكننا ملاحظته من ظواهر طبيعية لا يمكن للإنسان التحكم بها كتسونامي مثلا، أو ظهور ميكروبات وأوبئة دقيقة تهدد حياة الإنسان (فيروس كورونا مثلا) ولا كان للطبيعة أن تصمد أمام إرادة الإنسان وقوته وتكثيف جهوده وإستثماراته في العلم والتقنية من أجل السيطرة على الطبيعة وبالتالي وصولا إلى هدفه المنشود.

¹ - Frédéric Lenoir, **le temps de la responsabilité**, entretiens sur l'éthique, post face de poule Ricoeur, librairie artheme foyard, 1991, p 12.

²- محمد جديدي، الأفق البيوياتيقي، ج1، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021م، ص32 33.

أ- تأسيس مصطلح البيوتيقا ودلالته:

كانت أولى المحاولات لتأسيس هذا المبحث الجديد في تعيين لجنة مكونة من أحد عشر عضوا منهم: ثلاث أطباء، باحثين أساسيين، وثلاث حقوقيين، وفيلسوف، وبيواتيقي، وممثل عن عامة الجمهور العريض، والمهمة الأساسية الموكلة لهذه اللجنة تتمحور حول: "التعرف على المبادئ الأخلاقية الأساسية التي يجب أن يقوم عليها إجراء البحوث البيوطبية والسلوكية التي تُجرى على الكائنات البشرية وتطوير الخطوط الموجهة التي ينبغي لأن تتبع في هذه البحوث"¹، هذه اللجنة تدعو الباحثين لتولي مهمة الإجابة عن الإشكاليات والمشكلات الأخلاقية والإيتيقية التي تتعلق بضمان حياة الأفراد وحقوقهم بغية تحقيق الصالح العام وكذا إعادة تأسيس إتيقا البحوث الطبية وإحترام الحقوق الكاملة للأشخاص إنطلاقا من أخلاق الواجب الكانطي.

خلصت اللجنة ضمن تقاريرها كتقرير بلمونت حول المبادئ الأخلاقية الموجهة لحماية الأشخاص في البحث "ethical Principles and guidelines for the protection of homme subjects of research"- إلى ضرورة إحترام المبادئ الثلاث والمتمثلة في إحترام الأشخاص والخيرية والعدالة، هذه المبادئ هي التي تشكل الأساس الإيتيقي لكل بحث تجريبي على الكائن البشري في أعين أعضاء اللجنة كما أن إحترام هذه المبادئ الكونية يتيح ضمان إحترام حقوق الخاضعين للبحوث وتوزيع فوائد النشاط الطبي بكيفية متساوية، ففي رأي هذه اللجنة يجب أن يعهد بتقييم وإحترام هذه المبادئ إلى لجان أخلاقية في البحث الإكلينيكي الإستشفائي هذه اللجان التي قد برزت إلى الوجود في كل المؤسسات الإستشفائية الجامعية لسنة 1970م².

ظهر المصطلح للتعبير عن مبحث معرفي جديد أو إن صح التعبير بأكثر دقة ووضوح أنه مبحث فلسفي وأخلاقي جديد والمعروف بمصطلح البيوتيقا أو bioéthics في اللغة الإنجليزية، ويعتبر العالم والبيولوجي الأمريكي المختص في أمراض السرطان فان بوتتر رانسيلار Van Potter rensseleyer (1911م-2001م) أول من إستعمل هذه الكلمة وذلك سنة 1970م في مقال له بعنوان bioethics the science of survival، أي "البيوتيقا علم البقاء على قيد الحياة" والذي صدر في العدد الرابع عشر من الدورية الأمريكية perspective in biology and médecine، ثم أعاد نشره

¹ - A.R, jonsen, **the birth of bioéthics**, New York, oxford university, presse, 1998, p 100.

²- محمد جديدي، الأفق البيوتيقا، مرجع سابق، ص63.

كفصل في كتابه الذي صدر سنة 1971م تحت عنوان bioethics bridge to the futur ولكن السؤال المطروح هنا ما الذي دفع بوتر لإستعمال هذا المصطلح وما المقصود به؟.

لقد هال الطبيب بوتر رانسيلار التفاوت الحاصل بين التقدم الكبير الذي عرفته المعارف العلمية خاصة ميدان الطب والبيولوجيا وما يقابل ذلك من تأخر في الفكر الأخلاقي الموازي لإستخدامها ولذلك أعلن عن تأسيس علم جديد أسماه "علم البقاء على قيد الحياة" ونعني بهذا العلم إقامة تحالف بين علوم الحياة Bio والقيم الإنسانية والقواعد الأخلاقية ¹ethics، وعليه فإن كانت الأجيال الحالية تسيطر عليها الرغبة في الحياة والخوف من البقاء في آن واحد فذلك يعود لتلك الفجوة الكبيرة التي تفصل الثقافة التكنولوجية والعلمية عن تلك الثقافة الإنسانية الأخلاقية الكلاسيكية، وهذا نتيجة إنفصال وتباعد نشأة كلتا الثقافتين وعدم تأثير الواحدة في الأخرى هكذا إستوجب الوضع الإنساني إقامة تحالف بينهما وإعادة إحاطة المعرفة بالحكمة بغية الوصول لحياة آمنة وتحقيق المستقبل.

قد جاء هذا المفهوم كذلك في كتاب البيوتيقا جسر نحو المستقبل لفان بوتر رانسيلار أن البيوتيقا: "هي الجمع أو التوحيد بين طرفين إزدادا تباعدا وتباينا وهو ما إستدعى التنبه إلى ضرورة ردم الفجوة التي تعمقت بين المعرفة البيولوجية والقيم الإنسانية، أي أن الحاجة الإنسانية باتت أكثر إستعجالا كضرورة حياتية حقيقية للبقاء على قيد الحياة أو كما قال بوتر إننا بحاجة لفرع جديد يزودنا بنماذج وأساليب حياة للإنسان يستطيع بها التواصل مع غيره فيقترح ويشرح السياسات العامة الجديدة التي يمكنها تقديم جسر نحو المستقبل"²، كما يرى أيضا أن إستخدام مصطلح البيوتيقا جسر نحو المستقبل حسب: "ينبغي أن يكون علم البقاء أكثر من علم واحد وعليه إقترح مصطلح بيوتيقا بغرض التأكيد على العنصرين الأساسيين لإكمال الحكمة الجديدة التي نحن بحاجة ماسة لها المعرفة البيولوجية والقيم الإنسانية"³.

نحتت كلمة البيوتيقا من المصطلحين الإغريقيين بيوس bios وإيثوس ethos التي كانت موازية للبيوتكنولوجيا (التكنولوجيا الحيوية) والبيوطبي (البيولوجيا الطبية) فهي تشير إجمالاً إلى تفكير مهيمن

¹- عمر بوفتاس، البيوتيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، ج1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2011م، ص14.

² - van Potter ransselaer, bioethics: **bridge to the futur** prentice- hall inc.engl cliffs, New Jersey, 1971, p: 03.

³- محمد جديدي، ما البيوتيقا، منشورات الوطن اليوم، العلة، سطيف، 2016م، ص56.

منذ عشرين سنة، على مختلف الحقول الفرعية حول المسائل المطروحة من قبل التقدم البيوطبي، غير أن شعبية كلمة البيوتيقا وطبيعتها لا يمكن أن تفهم إلا قياسا على ألفاظ أخرى وفروع أرادت البيوتيقا أن تتميز عنها أو أن تحل محلها لكنها بقيت مستمرة تشغل شطرا من الساحة الأخلاق والإتيقا والإتيقا البيوطبية أيضا¹، وفي هذا أيضا ترى الأستاذة بينسار ماري جونيفاف - Geneviève pinsart - marie أنه من الأفضل التعرف عليها وعلى خصائصها وتحديد مميزاتها باعتبار أنها تفكير إتيقي حول الحياة الإنسانية كان نتاجا لثقافة أمريكا الشمالية بوصفه إتيقا طبية مثلث بعدا وفرعا وأفقا وأهم خاصية لها أنها تقييم نقدي²، وفي مقابل هذه التحديات يشير "غي ديران" إلى خمس مناحي للبيوتيقا والجديرة بأن نذكرها وهي أنها إنشغال مشترك تجلى في حقل للدراسة وبمقاربة جديدة لممارسة جديدة تشكلت في النهاية كحركة سوسيوثقافية³، فهي من ناحية الإهتمام باتت إنشغالا لا يخص الخبراء والباحثين المكونين للجانها من تخصصات مختلفة إنما صارت إنشغالا إجتماعيا لعموم المواطنين.

البيوتيقا جزء من الأخلاق ينبغي أن نميزها عن الأخلاق التقليدية أو قسم منها، ظهرت بوصفها حقلا أو فرعا جديدا نسبيا لأن طابعها الإيتيقي قديم وحتى إن تميزت عن معناها القديم في غضون الستينيات من القرن الماضي في خضم التساؤلات حول موضوع التطور البيوطبي والتقنو علمي développement de la biomédecine et des technosciences، إن هذه التساؤلات التي تطرحها ذات بعد أكسيولوجي ومتعلقة بالطب خاصة فالبيوتيقا تتميز عن الديونطولوجيا الأخلاقية الكلاسيكية، بما أنها هي الأخيرة تمثل بشكل كبير نظاما أو قانونا أخلاقيا مؤسسا من قبل الأطباء للأطباء على خلاف البيوتيقا التي تدعو إلى تدخل عدة فاعلين وفروع علاوة على البيولوجيين وعلماء الوراثة الفلاسفة والحقوقيين والسويولوجيين واللاهوتيين...

¹ - غي ديران، البيوتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الرباط المغرب، ط1، 2015م، ص35.

² - Marie- Geneviève pinsart, **la bioéthique, édition la cavalier bleu**, paris, 2009, p 29.

³ - Guy Durand, **introduction générale à la bioéthique**, histoire concepts, et outils, édition fides, Quebec, 2005, p 10.

ب- مسألة الأسس في البيوتيقا:

نلتمس وجود تصورين الأول وصفي يستند إلى الفلسفة الأخلاقية ويهدف لتوضيح الخيارات الأخلاقية والقيم المفترضة ضمن هذه الخيارات وذلك يكون عن طريق إستبعاد البراهين المتناقضة والثاني يتمثل في البحث عن المعايير الأخلاقية القابلة للتطبيق على علوم الحي، بما في ذلك الطب ويقترح بعض القواعد وبعض المواقف إزاء المفارقات المحتملة¹، ترتبط قضية الأسس في البيوتيقا بالسؤال الفلسفي نفسه للأخلاق بوجه عام والسؤال الذي يؤول إلى فتح حقل نقاش ثري وفي كثير من الأحيان متناقض فيما يجب فعله؟ وما لا يجب فعله؟ ثم أن فرضيات الأخلاق داخل البيوتيقا تُرد إلى سؤال أساسي ومهم هل من الممكن إستخدام الحرية في القرارات داخل البيولوجيا حيث يكون للسببية أمر الحسم²، ومن هنا أثارت هذه المسألة الأخلاقية داخل البيوتيقا مشاكل وإشكاليات ومن ثمة البحث فيها من خلال رؤية حديثة متجاوزة كل الأوامر الأخلاقية القهرية.

هل الإجابة عن بعض التساؤلات التي ترجع التفكير في الأسس الدينية هي التي تعيد بناء المعايير الأخلاقية؟ سيكون بالنفي قطعاً في مجتمع متعدد تمكن من تجاوز الوصاية الخارجية على السلوك ناهيك إذا ما تعلق الأمر بالبيوتيقا، التي هي ناتج سؤال عقلاني إيتيقي داخل مجال العلم حيث تلتقي دروب المفاهيم العلمية، فالحوار الإيتيقي إنطلق من قاعدة الحوار العقلاني ووفق الإستدلال المنطقي وفرضية الحرية والإستقلالية، وبالتالي تستبعد الأسس الدينية وتحذف في مجتمع إنتهى فيه الدين وأصبح مجرد معطى ثقافي، وهنا يتبين لنا أن الحوار حول الأسس البيوتيقية ينقسم من حيث القناعة إلى ثلاث إتجاهات :

الإتجاه الأول: ويتمثل في رفض البعض تصور حصول تأسيس معياري للبيوتيقا بل أن المسألة المعيارية لا تُطرح البتة داخل ميدان له صلة وثيقة بنتائج العلم ولذلك يجب إغلاق ملف البحث عن المعايير الأخلاقية داخل البيوتيقا.

الإتجاه الثاني: الذي يقرب البيوتيقا من الأخلاق الطبية التي ترجع إلى قسم أبيقراط والتي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من ممارسة الطب مع ذلك فهي مصاغة بفعل التدخلات ومحتوات ضمن قوانين

¹ - محمد جديدي، ما البيوتيقا، مرجع سابق، ص 57.

² - Guy Durand, *introduction générale à la bioéthique*. op cit, p 349.

ديونولوجية للبحث الطبي ذاته وهو الإتجاه الذي أكد أن البحث عن المعايير يعد مسألة ملائمة وهي جديرة بالبحث وهنا يعيد الحديث في الكثير من النظريات.

الإتجاه الثالث: وهو الذي يدافع عن مفهوم حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية ومفهوم الشخص الإنساني بإعتبارها مقدمات بديهية من الجدير الإنطلاق منها .

إن مسألة تأسيس معايير داخل حقل البيوتيقا يعد أمرا مختلفا فيه إلى حد كبير إذ يرى بعض المهتمين بهذا الحقل أنه لا جدوى من الخوض في مسائل نظرية لا فائدة منها لأننا سنصل إلى إيجاد العديد من المعايير والتي يصعب الإختيار بينها، بغية تحديد الموقف الأخلاقي ففي البداية الأولى لظهور البيوتيقا كانت المعاملات تفترض وجود تصور براغماتي للبحث في المقننات الأخلاقية والتي ظهرت داخل الممارسات البيوتكنولوجية وعلوم الحياة، ولهذا نجدها قد ركزت على معايير عامة وملائمة لطبيعة المجتمع المتعدد الثقافات والتي تمكن من التواصل وتحديد المقاربات الأخلاقية العقلانية، وعليه فالبيوتيقا هي ميدان للبحث عن تكييف الظروف بغية الحكم الصائب في القضايا التي إنبتقت داخل مجال علوم الحياة عوض أن تكون ميدانا للأحكام الأخلاقية القائلة بالخير والشر فقط.

1: الإتجاه الأول: نجد هنا الفيلسوف البلجيكي جيلبرت هوتوا Gilbert hottois الذي يمثل الجانب الراض لكل حديث نظري عن الأسس التي تحكم ميدان البيوتيقا ذلك أن البحث عن المعايير والقيم داخل هذا المجال لا جدوى منه فهو لا يخلص إلى نتيجة معينة خاصة ما تعلق بنتائج العلم، إذ يكتفي بأن تكون مسارا للبحث ويكون فيه المجتمع طرفا مهما ومن ثم النظر المباشر في القواعد الصائبة التي تحكم هذا المسار. وهنا يؤكد هوتوا على الطابع المجاوز الذي فرضته العلوم التقنية فنحن أمام تغير ثقافي ينقلنا من التصورات الأنطولوجية الكلاسيكية إلى مقاربة التحول والتغير مما يجعل مجرد الحديث عن مسألة المعايير نقاش دقيق وقديم وفي هذا يقول: "أن قسم أو جزء من الأخلاق التطبيقية يتماثل في العادة مع الأخلاق الطبية وفي أعم معانيه هو الدراسة الأخلاقية الإجتماعية والسياسية للمشكلات الناجمة عن علوم الحياة والتي تمس بشكل مباشر أو غير مباشر الحياة الإنسانية ومن هذا المنظور تتجاوز البيوتيقا الأخلاق الطبية والبيوطبية إلى الأخلاق البيئية والحيوانية ضمن نظرة أشمل¹.

يتصور هوتوا أن المسألة بالأساس تتشكل في السؤال التالي: هل يمكن العثور على أساس يستطيع تقنين أو توقيف التطور التكنولوجي دون توقف التطور في حد ذاته بطريقة عقلانية؟ إن إجابة جيلبرت

¹- Gilbert hottois, **définir la bioéthique** Universidad el bosque revista colombiana de bioética vol,06 n, 02, diciembre de 2011, p 88.

هوتوا عن هذا السؤال ستكون الرفض التام والقاطع إذ لا يوجد حسبه خطاب كوني عقلاني ومقنع في مسألة المعايير الأخلاقية التي تحكم ميدان البيوتيقا فكل تلك المواقف سواء أكانت دينية أم فلسفية فإنها ستفشل في الإختيار إذ يقول: "لا يوجد هناك أساس ميثافيزيقي أو ديني أو إنساني أو طبيعي أو علمي يكون له القدرة الكاملة للإجابة عن أسئلة البيوتيقا"¹، لأن كل تلك الأبعاد تحيلنا دائما إلى مقارنة متعالية في حين أن من أهم ميزات الحضارة الغربية أنها محايدة وبعيدة كل البعد عن التصورات المفارقة وبالتالي فإن هذا يؤدي إلى وجود متناقضين: العلوم التقنية والأسس النظرية المتحكمة في الحقل العلمي، وبالتالي فإننا في مرحلة التحول وتجاوز كل التصورات الأنطولوجية والأكسيولوجية الكلاسيكية والتحول نحو أسئلة جديدة تعبر عن المرحلة وعليه فإن سؤال الأسس هنا بدون نتيجة تذكر.

يرى هوتوا أن قيام البيوتيقا وفق منظور بوتر كان بهدف الرد على المخاوف المشروعة حول مستقبل البشرية وذلك عبر بناء جسر بين الثقافتين وإدانة ما بين الإثنيين من تجاهل متبادل وخطير. وكذا الإنقسام بين الوقائع والقيم وكذا الإعتراف بعدم إمكانية فصل الفعل الفردي والجماعي المسند بقيم ومعايير من جهة ومعرفة القوانين والوقائع المثبتة علميا التي توضح شروط الفعل ونتائجه الفعلية من جهة أخرى، وهو إعتراف في صميم الحل الذي يُقدم لمشكلة الثقافتين وأثارهما المدمرة فالإتيقا من الأخلاق إلى السياسة هي التي تلتهم الفعل ولا يمكنها تجاهل الوقائع المثبتة من طرف المعرفة البيولوجية²، وبهذا فالظروف التي فرضتها البيوتيقا كظروف التقارب والتشابك بين نسقي المعرفتين البيولوجية من جهة والطبية من ناحية أخرى والمعرفة الأخلاقية والقيمية لتكوّن في النهاية مفهوم بيوتيقا. ينتهي النموذج إلى الصمت السلبي الذي يعني عدم وجود أدنى إتفاق حول المعايير التي تحكّم إليها البيوتيقا وفي هذا تلاحظ الباحثة الفرنسية آن فاغو لارجو Anne fagot- largeaut، بأن ثمة مثل هذه الصعوبات التي تنتج عن تصورات المعايير داخل البيوتيقا، لا يعني خلو اليد من التصورات المشتركة إنه ميدان البيوتيقا نفسه الذي يمثل حقلًا مشتركًا لأخلاق الحياة فهو حقل يتوحد حول الموضوع³.

¹ - Gilbert hottois, **bioéthics du problème des fondement a la question de la régularisation dans bioéthique et libre- examen Bruxelles** - édition l' univers, 1988, p 101 102.

² - ibid, p 88.

³ - Anne fagot-largeout, **la réflexion philosophique en bioéthique**, dans *medecine et philosophie*, 2010, p 173.

2: الإتجاه الثاني: وهو الموقف القائل بإمكانية وضع قواعد داخل هذا الحقل وينظم التصور المعياري العقلاني العام على الأقل داخل البيوتيقا، إن من أهم المبادئ التي يقوم عليها هذا الموقف تتمثل فيما يصطلح عليه بالأخلاق الأدنى *Éthique minimale* والمتمثل في مبدئين:

أ - المبدأ الأول هو مبدأ الإستقلالية: فالفلسفة من خلال هذا المبدأ تتجه إلى الدفاع عن الحرية الشخصية إلى أبعد حد ولكل فرد حرية إختيار ما يريده حسب ما يراه خير أو شر بالنسبة له فقد يكون في موقف فردي خاص يحتاج إلى برهانه هو وقراره، من قبيل الإجهاض أو التبرع بالأعضاء أو الموت الرحيم...، وهنا تتدخل الأخلاق الأدنى لحماية حق الفرد في الإختيار والمساواة كموازنة حديثة تؤول في مجملها إلى الإقرار بحقوق الإنسان، وقد إهتم الفيلسوف "تريسترام أنكلهارد" في كتابه أسس البيوتيقا بالتصورات الإستقلالية الفردية وإعتبرها قاعدة ضرورية للإحترام¹، وعليه فالفرد يبدي المسؤولية الكاملة في الإختيارات المختلفة داخل مجال ممارسة طبية ما كقبول أو عدم قبول الإجهاض مثلا وعليه يعد مبدأ الإستقلالية في البيوتيقا المبدأ الأساسي القائم على الإلتزام الحر والواضح وهو قاعدة أساسية لحل مسألة المعايير .

ب - المبدأ الثاني ويتمثل في الخيرية: *principe de bienfaisance* إنّ الأخلاق الأدنى تبدو ناقصة في حل بعض المعضلات الأخلاقية إذا يؤكد أنكلهارد على وجود معنى أخلاقي تؤديه هذه العبارات فهناك معيار يمكن إقامته بالإستناد على هذه التصورات الأخلاقية الأقصى وهو المبدأ الإيجابي الذي يتم ويكمل مبدأ الحرية والمساواة، بإعتبرها مبدأ مميز للإستقلالية وحسب تصريح الفيلسوف الكندي "جون تايلور" يمكن القول أننا أمام مبدئين أساسيين هما الخير والعدالة.

يمثل هذا الموقف تيار آخر هو التيار الأنطولوجي أو الوسط الأعدل، ويعود الفضل في تأسيس هذا التيار إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو في المرحلة اليونانية القديمة ليمتد هذا التيار في المرحلة الوسيطة إلى القديس توما الاكويني في العصر المسيحي، إذ يعتقد هذا التيار أن سبيل العقل هو الغاية من الحياة الإنسانية حيث يسعى دائما إلى بلوغ الخير الأقصى، فغاية الغايات من السعي الأخلاقي للإنسان حسب هذا التيار هي تحقيق السعادة فحسب توما الإكويني فإن الأفعال الخيرة بمثابة أنطولوجيا

¹ - h- tristram Engelhardt, *the fondation of bioéthique*, New york, oxford University press, 2ed, 1996, p 110.

موصوفة بذلك وهي تمثل دائما الوسط الأعدل بين الخير والشر، وقد أدى هذا التيار في الغرب إلى الحديث عن مجموع الفضائل التي من الواجب أن يتحلى بها الشخص أثناء ممارسته لفعل ما وقد كان له دور حاسم في التأثيرات على حقل الممارسة الطبية في تاريخ الغرب المؤسس على التصورات الديونطولوجية التي حكمت المواقف البيوتيقية.

ج - **التيار الديونطولوجي:** ويعود الفضل في تأسيس هذا الموقف الحداثي بوجه عام للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط خاصة في فلسفته الأخلاقية التي أمدت الإنسان بمفاهيم أسست لروح الحداثة إذ تعتبر الإرادة الخيرة هي الثمرة الفكرية التي جناها الإنسان، وهي التي حرّضت الإنسان على التحرر من الوصاية إلى سبيل الحرية وقد تلتها بعد ذلك مفاهيم أخلاقية أسست صورة جديدة للكائن الأكسيولوجي في مرحلة الحداثة الغربية ومكنته من روح أخلاقية جديدة في هذه المرحلة الحداثية الغربية منها مفهوم الشخص الكرامة الإنسانية، وبالتالي كان للفلسفة الأخلاقية الكانطية فضل الانتصار عن البعد الديني المتعالي والتأسيس للقيمة الأخلاقية ذات البعد العقلاني الحر والمستقل عن كل القيود المفارقة للإرادة الإنسانية¹.

د- **التيار النفعي:** يُعد هذا المبدأ من أهم المبادئ الفاعلة في البيوتيقا إذ يعود الأصل في تأسيس هذا التيار إلى الفلسفات اليونانية القديمة والأبيقورية والحديثة عند جيريمي بنتام وهي التي تركز على اللذة كمبدأ أساسي وأهم سبيل لبلوغ الخير الأسمى، إلا أن بنتام إنفرد بحصر أكبر اللذات والمنافع لأكبر قدر من الناس وهو ما يحقق السعادة وما تعود عليه من منافع وقد إنطلقت الدراسات البيوتيقية من هذا المبدأ كمخرج للمأزق الذي وقعت فيه البيولوجيا المعاصرة وسائر الدراسات، فالإجهاض مثلا من منظور هذا التيار يؤدي إلى إعتبار الفعل مرجحا أخلاقيا لما كان النظر إلى حساب المضار والمنافع وعليه فإن هذا المذهب البراغماتي يهتم بحساب كمية المنافع والمضار التي تعود على الإنسان من خلال هذه الأزمات البيوتيقية.

3: الإتجاه الثالث: ويمثل هذا الموقف tristram Engelhardt إذ يعتبر أن الشخص الإنساني سواء كان الجسد البشري أو الجنين وكذا معنى الكرامة التي لها وصال بهذه الوحدات هو الذي يمثل في الحق الموضوع المركزي للبيوتيقا، حيث يعرف أنكلهارد الشخص الإنساني وفق مفهوم الإستقلالية: فالشخص يعني الإرادة ولذلك يرفض كل معيار بيولوجي لتعريف الشخص الإنساني ومن هنا يكون

¹ - إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحي الشنيطي ونازلي إسماعيل، موقد للنشر الجزائر، ط1، 1991م ص 108.

الشخص عاقل حسب أنجلهارد فهناك أشخاص دون آخرين يتميزون بالعقلانية، أما الذين هم دون الأشخاص كالأجنة مثلا والأطفال والمرضى داخل غرف الإنعاش لذا فإن المسؤولية تُلقى دائما على عاتق الأشخاص العقلاء أما الذين هم دون الأشخاص فعلى المجتمع أن يبيث في أمرهم من خلال الحقوق التي تميز وجودهم.

أما عن لوسيان سيف فيمثل موقف الجمعية الأخلاقية الفرنسية حيث يعتبر مفهوم الشخص كل متكامل الأبعاد البيولوجية والسيكولوجية والسوسولوجية، وكذا القانونية ثم الأخلاقية على إعتبار أن الشخص هو فرد له أبعاد ثقافية ممتدة في عمق التاريخ الإنساني¹، فالشخص الإنساني مفهوم معقد جدا يرفض التحديد في مجال بعينه دون الآخر هنا يفرق لنا الفيلسوف الفرنسي لوسيان سيف بين الشخصية كواقعة والشخصية كحق.

جـ. موقف لوك فيري من المشكلات الأخلاقية للبيولوجيا :

يَعْتَقِدُ لوك فيري أن المشكلات الأخلاقية للبيولوجيا لم تكن بارزة للعيان قديما مثل ما هي عليه الآن وذلك بفعل الكثير من الحواجز التقليدية التي تقف كحائل يحجب هذه المسائل الأخلاقية حفاظا على الرأي العام، الذي يضفي قداسة دينية وإجتماعية على الكائن البشري بل حتى مسائل التشريح ولو على ميت كانت تعد من التجاوزات الأخلاقية التي لا يمكن قبولها حفاظا على كرامة و قداسة الجسد البشري، إلا أن التطور الهائل في مجال العلوم والبيولوجيا قد أطمأ اللثام عن هذه الحواجز العقائدية والإجتماعية والثقافية القديمة، فالتدخل التقني في الجسد البشري قد أفرز نتائج مبهرة من خلال علاج الكثير من الحالات التي كانت متعصية وأودت بحياة الكثير من البشر في سنوات ماضية كإكتشاف اللقاحات التي ساهمت في الحد من الكثير من الأوبئة والتي كانت تفتك بحياة الأطفال والرضع وسائر الكائنات الحية.

لقد أحدث التقدم التكنولوجي ثورة معرفية كبرى ساهمت في تحقيق السعادة والرفاهية الإجتماعية في الحياة المعاصرة، غير أن هذا التطور في مجال التقنية بقدر ما يملكه من إيجابيات التي قد أحدثها إلا أن هناك الكثير من السلبيات والأخطار التي نجمت عنه وتسبب فيها، حتى جعلت الكائن البشري

¹ - Lucien séve, **pour une critique de la raison bioéthique**, édition Odile , Jacob paris, 1994, p 69.

محل التجريب العلمي الذي يمتحن كرامته الأخلاقية والإنسانية، وقد عادت الأصوات الدينية والإنسانية والفلسفية الداعية إلى الحفاظ على كرامة هذا الكائن من جديد ومنهم لوك فيري الذي يعتبر أن: "التلقيحات خارج الرحم والحبوب المجهضة والتلقيح الإصطناعي والإستساخ الوراثي والتجريب على الجنين البشري والنسالة كلها تعريفات جديدة لحدود الحياة والموت وهبّات الأعضاء والتدخلات والمعالجات الجينية والطب التنبؤي، لا تكف الصحافة عن الكلام عن السيناريوهات الوجودية المعقدة الأخلاقية والقانونية التي تغرقنا فيها هذه السلطات الغير المسبوقه التي يمارسها الإنسان على الإنسان"¹.
 ينبه لوك فيري إلى خطر المساس بمسألة الهوية الإنسانية أمام هذا التطور العلمي المذهل الذي يمكن أن يلحق خرابا لا نظير له بالجنس البشري، فلم يعد الحديث عن بنوك الإحتفاظ بالبويضات والحيوانات المنوية مسألة تثير الإنبهار لكونها ميسورة التحقيق من الناحية العلمية على الأقل بل أن المشكلة تزداد خطورة كالإستهانة بالتصرف في طبيعة الكائن البشري وكل ما من شأنه أن يحدث إنحراف في بنية وتركيبه الجنس البشري، فمن تجارب التلقيح الإصطناعي التي كانت تساعد في حل مشاكل الإنجاب وإستمرار النسل البشري إلى مشكلات أخطر تُكمن من إستئجار الأرحام أو ما يعرف بالأمهات الحاضنات والتي تدخل الكائن البشري في متاهة أخلاقية عويصة تؤثر على الأنساب والأرحام والأجيال البشرية ناهيك عن تفكك العلاقات الإجتماعية وتداخلها وتشعبها، بل من عجائب التطور البيولوجي أن تجعل من المرأة أما لأختها بفعل هذا التسارع المذهل في التجريب على الجسد البشري وغيرها الكثير من الحقائق المرعبة التي قد يقع فيها العلم البيولوجي إن بقيت الضمائر الأخلاقية محايدة ولا تلتزم بمسؤولياتها أمام هذه التجاوزات الأخلاقية.

نجد لوك فيري يقف على بعض هذه التجاوزات البيوتكنولوجية المفزعة للإنسان على أخيه الإنسان أمام سُببات الضمير الأخلاقي بقوله: "إن القلق والإنبهار الذي تثيره أخلاقيات البيولوجيا... ينسحب أولا على مسألة الهوية وعلى ما يخص الإنسان بما هو كذلك، فليس من الممكن الإحتفاظ بكيفية دائمة بالأجنة المثلجة وحسب وإعادة إدخالها إلى الأرحام في أي وقت وحين وبالتالي قلب أوضاع المنطق الثابت للأجيال- بحيث أن إمراة يمكنها أن تصير أما لأختها-، وإنما يمكن كذلك إستساخ الكائنات البشرية وتعديل خلاياها التناسلية مع إحتمال ظهور تغييرات فجائية في النوع"².

¹- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، بيروت، ط1، 2002 م، ص145.

²- المصدر نفسه، ص145.

نجد في نفس السياق وفي مؤلف آخر للوك فيري والمعنون ب la révolution transhumaniste comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont حسب تعبيره أن كل من ساندال إلى جانب فوكوياما يعتبران من أهم منتقدي التحول الإنساني، حيث قد خصص له كتاب يتكون من خمس أجزاء تحت عنوان الكمال تحت المحاكمة أو الأخلاق في عصر الهندسة الجينية، وقد عمد في الفصل الأول إلى عرض مختلف الافتراضات حول الانتقال من النموذج العلاجي إلى النموذج التحسيني يحل فيه مسائل إمكانية إختيار الآباء لجنس المولود وخصوصياته الفيزيائية كالطول ولون العينين ولون الشعر لينتقل في الفصل الثاني إلى عرض النتائج من وراء منطق الزيادة في المجال الرياضي كاللجوء إلى المنشطات، إذ لن يبقى لنا إعجاب بالرياضيين بعدما تصبح نتائجهم مرهونة بالتعديل الجيني والتي يُمكننا القول فيها أنها إنتقالة من نتائج الرياضي إلى نتائج الصيدلاني، أما في الفصل الثالث من كتابه فيتطرق إلى فكرة هابرماس والتي تقول بإنقاء الأطفال إذ لم يعد في مقدور الآباء إختيار جنس إبنهم بل أيضا إختيار مواصفاته الفيزيائية من لون عينين وطول وحجم عضلات¹.

أما عن الفصل الرابع فقد خصصه فيري للحديث عن تحسين النسل حيث قارن بين النسل الليبرالي والفكرة لدى النازيين في ثلاثينيات القرن الماضي، والتي خلص منها إلى نفس النتيجة والتمثلة في أن الأطفال بعدما كانوا هم مستقبل البشرية إلا أنهم ومن خلال هذه الوسائل أصبحوا ضحاياها نظرا للتطور البيوتكنولوجي الهائل سواء أكان ذلك المشروع مشروع دولة أو أفراد. لينتقل بعد ذلك إلى الفصل الخامس والمعنون بالتحكم والهبة أين يعرض لنا الأسباب الحقيقية للإنتقادات السابقة إذ أنه ومع التحول الإنساني، فإن الأخلاق تنتقل من أخلاق الفضيلة إلى أخلاق التحكم المطلق في العالم والذات بمفهوم إنسان بروميثيوس، والمقصود بالهبة حسبه ليست بالضرورة المفهوم الديني بل بكل ما تدل عليه الكلمة سواء المفهوم الطبيعي أو غيره من طرق الإرادة المتعالية عن إرادة البشر.

تلك الفضائل الثلاث المذكورة والتمثلة في التواضع والتضامن والبراءة هي ما تشكل مشروع ساندل في نقد هذا الكبر ما بعد الإنساني، ذلك أن الرغبة لدى الإنسان ما بعد الإنساني والمتحول والمتحكم في كل شيء تقوم بهدم كل قيم التعايش وتقبل الآخر كما هو.

¹ - Luc ferry, **la révolution transhumaniste**, comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Plon, 2016, SP.

أما من الناحية السياسية فهذا يقود إلى تكريس اللاعدل واللامساواة بين العائلات ذلك أن الهندسة الجينية باهظة الثمن ولا تسمح للجميع بالحصول على ما يريدون أما على المستوى الجيوسياسي أين يسود خطر التحكم في هذه التكنولوجيا المتطورة من طرف أنظمة شمولية تهدد إستقرار الشعوب. لكن يبقى البعد والمستوى الروحي هو الأهم حيث يتم إعادة طرح معنى الحياة أين يكون للإنسان غاية محددة في الوجود.

نصل إلى أن جملة الإنتقادات من جملة هذه الآفات الثلاث والمتمثلة في المرض والشيخوخة والموت، وهو ما يدفعنا إلى ضرورة التفكير في إيجاد حل وسيط بين المتطرفين أو كما يدعو هابرماس إلى التفكير بعمق حول الأخطار التي تحيط باستخدام التكنولوجيا المتطورة على الجنس البشري¹.
لقد أحدث التطور البيولوجي دمارا لا نظير له في حياة الكائن البيولوجي سواء أكان إنسانيا أم حيوانيا أم نباتيا وحتى بينا بصفة عامة، وهذا راجع إلى التطور الهائل في مجال التقنية فالتجارب مثلا في مجال النبات قد أوجدت أنماط غذائية جديدة كان لها الأثر البالغ على المنظومة الصحية وبالتالي تزايد الأمراض الفتاكة التي تفتك بحياة الكائنات الحية وغيرها، فإنقراض بعض الكائنات الحيوانية والنباتية من الآثار السلبية للتقنية على البيئة والمناخ، وعليه بات ضروريا الإصغاء إلى الأصوات الأخلاقية والإنسانية الحكيمة التي تصرخ من أجل سلامة الحياة البشرية والبيئية.

لا يكتمل الحديث عن البيوتيقا دون التطرق إلى فلسفة البيئة أو الإيكولوجيا والتي تعتبر فرعا من فروع البيولوجيا والتي شهدت تطورا وإهتماما بالغا في نهاية القرن التاسع عشر، ذلك أن الأخطار التي تتربص بحد الإنسان ومستقبله نابعة من المشاكل البيئية التي نجمت عن التطور العلمي والصناعي والإزدهار التكنولوجي الهائل، ومنه فإن للبيئة الإيكولوجية أهمية كبرى من منظور فلسفي، إذ تعتبر من المواضيع الواقعية والأنية التي جرى الإهتمام بها وستسمح بتطور الفعل الفلسفي وفي هذا يقول - البروفيسور محمد جديدي (أستاذ بجامعة قسنطينة 2 مختص في الدراسات الفلسفية المعاصرة خاصة الأخلاقيات الجديدة البيوتيقية وأستاذ وباحث في الترجمة) أن: "البيئة بما هي موضوع فلسفي يمكنها أن تكون مدخلا هاما من بين مداخل أخرى لربط الفلسفة بواقع الناس والأشياء، وهي من هذه الزاوية عامل مهم لبعث نشاط فلسفي وتوطيد عرى التقارب مع جمهور واسع داخل نطاق أكاديمي"² حتى لا تضل

¹ - luc ferry, **la revolution transhumaniste**, op cit, SP.

² - محمد جديدي وآخرون، **الفلسفة وأسئلة الراهن**، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، الجزائر، ط1، 2013م، ص10.

الفلسفة رهينة الأقسام، وهنا ينادي البروفيسور جديدي إلى ضرورة ربط الفلسفة بالإيكولوجيا وهو ما يقوم به مع طلبته في الجامعة بهدف ربطها بواقع الناس وتقريبها منهم حتى تعم الفائدة ويزول الغموض عنها.

البيئة هي فرع من فروع الأخلاق التطبيقية التي يجب مناقشتها وتحليلها في شكل فلسفي قيمى وأخلاقي، وهي دعوة لكل الفلاسفة لتناول مثل هذه المواضيع الراهنة حتى لا تظل على الهامش وفي هذا نجده يقول: "لم يعد في مقدور الفلاسفة إبقائها على الهامش دون التطرق إلى ما يجري من أحداث حملتها الثورة الثقافية الجديدة، ومن بينها معارضة الحرب وحركة الحقوق المدنية والحركة النسوية وحركة حقوق الحيوان وأيضاً الحركة البيئية مثل هذه القضايا التي باتت تستقطب أنظار السياسيين والحقوقيين والفلاسفة الذين يعيشون في ثناياها نقاشات وجدالات نقلت إلى الجامعة وإلى صفحات المجلات"¹.

ليضيف البروفيسور أن الفلسفة تجد نفسها اليوم مجبرة على توطيد جهودها وتوحيد أنظارتها صوب البيئة لأنها أولى المسائل والأجدر بالإعتناء والانتباه²، لكونها مسألة هامة في الحياة ويجب أخذها بجدية من طرف الجميع والمشتغلين عليها والفلاسفة خاصة فلا أمل في حياة الفلسفة دون بيئة ملائمة.

المطلب الثاني: من علم البيئة إلى فلسفة البيئة أو الإيكولوجيا.

ينتقل الإنسان من بيئته الأولى والمتمثلة في رحم الأم وهي البيئة الداخلية التي يأخذ منها حاجته من الغذاء والأكسجين عن طريق الدم ماراً بطريق المشيمة، إنها بيئة الإنسان بيئة ما قبل الولادة وهي عبارة عن حيزٍ يعيش فيه الإنسان جنيناً ويستمد منه مقومات نموه ويتأثر بالبيئة الخارجية من خلال تأثير أمه بها، وعليه فإن حدوث أي خلل فيها يؤدي إلى توقف عملية النمو ومنه إلى الموت المحقق فمن المؤلف أن تجد أحياناً ملصقات طبية تحمل شعاراً: "حافظو على بيئة الإنسان الأولى" ثم ينتقل إلى البيئة الخارجية، التي يعيش فيها طوال حياته هذه البيئة ليست مغلقة بمعنى أنها ليست بمعزل عن العالم الذي يحيط به حيث يصبح عضو فعال وأساسياً يؤثر ويتأثر بها.

¹ - مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق الرومية، عالم المعرفة، العدد 332، الكويت، 2006م، ص 15.

² - المرجع نفسه، ص 114.

فالبينة والإنسان ومختلف الكائنات الحيّة والجامدة متفاعلة ومُتأثرة ومُؤثرة ببعضها البعض، هي أهم مكونات البينة فهي كُلاً متكاملٌ يعملُ وفق نظامٍ دقيقٍ وأن إحداث أيّ خللٍ في أحد هذه المكونات يُعرضها لفقدان توازن النّظام البيئيّ ومنه إلى تدهور حياة الإنسان والبينة خاصّة.

وهنا سنحاول تسليط الضّوء على موضوع البينة والسيرورة التاريخيّة لعلاقة الإنسان بالبينة، وماهي أهمّ النظريات المُفسّرة لهذه العلاقة؟ وأهمّ المشكلات التي تعاني منها البينة وإستراتيجيات المحافظة عليها؟

أ: مصطلحات ومفاهيم:

قبل التّطرق للخلفيّة التاريخيّة للبينة لا بدّ لنا من التّطرق لبعض المفاهيم حول البينة والإنسان ونجدُ من أهمّها: الطبيعة والبينة والإيكولوجيا والفلسفة الإيكولوجيّة قد تبدو هذه المصطلحات متقاربة لوهلة الأولى لكن مضمونها مختلف وهي كالتّالي:

1- الطبيعة: جاء مفهومها حسب الموسوعة الفلسفيّة لأندري لالاند: (حول الطبيعة -Nature-

إجمالاً قد أتمتّل عن قصد تطوّر كلمة "طبيعة" على النّحو التّالي إنّ المعنى الأساس هو فكرة وجود يصنع نفسه أو على الأقلّ يحدّد ذاته بذاته كلياً أو جزئياً دون حاجةٍ إلى علّة خارجيّة)¹. وعليه فإننا نجدُ أن الطبيعة هي ذلك الوجود العام والشّامل والمستقلّ الذي ينظّم الكائنات الحيّة ويتعايش معها بفضل مكوناته المحيطة به كما عُرفت أيضاً على أنّها عبارة عن تناظر وتضاد بحيث أن كلّ شيء فيها يعبر عن نقيضه مثلاً: كأفعال الإنسان الحسنه والسّيئة وبذلك فهي: "تجمع بين الموجودات الطبيعيّة التي تعبر عن الإرادة الإلهيّة الفاعلة في الطّبيعة، والتي لا تتدخل فيها الإرادة البشريّة وبين المصنوعات الإنسانيّة أيّ ما قام به الإنسان محاولة منه للتدخل في تغيير مسار الطبيعة، سواء أكان هذا بقصد منه أم بغير قصد"²، أيّ أنّها جزءٌ من الوجود تجمع بين السّلطة العليا الإلهيّة وصنع البشر بإعتبار الإنسان عنصراً فعّالاً في هذا التّغير.

¹- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، مجلد 1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت باريس، ط2، 2001 ص 855.

²- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية، 2015م، ص 241.

2- البيئية: حسب التعريف اللغويّ أو الإشتقاقيّ للكلمة وحسب ما جاء في لسان العرب لإبن منظور نجد أن: "بوتك بيتاً: إتخذت لك بيتاً وقيل تبوأه: أصلحه وهياه وتبوأ: نزل وأقام وأباه منزلاً وبوأه إياه وبوأه له وبوأه فيه بمعنى هياه وأنزله، ومكن له فيه وبوأته منزلاً أي جعله ذا منزل"¹ بمعنى أن البيئية هي المكان أو المنزل الذي يتخذه الإنسان وسائر الكائنات مقرّاً لإقامة الحياة فيه، بكلّ ما فيه من ظروف وبذلك فهي تمثل: "حيزاً جغرافياً ذات خصائص معينة من مناخ وتضاريس ومجموعة الموارد الموفرة للكائن الحيّ وهو ما جاء به تعريف جميل صليبا في قوله هي: "المنزلة والحالة"². فهي المحيط الحيويّ الذي تعيش فيه الكائنات الحيّة.

أمّا سامح غرايبة فقال فيها: بأو يقال تبوأ منزلاً بمعنى نزلته وهينته وهو ما جاء في قوله تعالى: "وكذلك مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَنْبُؤًا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ"³، وعليه فإنّ البيئية هي المنزل والملجأ الذي يقطنه الإنسان وجميع الكائنات الحيّة⁴.

أمّا عن المعنى الإصطلاحيّ فنجد أن البيئية هي: "الإطار الذي يحي فيه الإنسان ويحصل منه على مقومات حياته ويمارس فيه علاقاته مع بني البشر"⁵، أي أن البيئية هي مجموع تلك العناصر المؤسسة لوسط الكائن الحيّ أين يمارس نشاطاته هو وسائر الكائنات وتطلق أيضاً على مجموع الأشياء والظواهر المحيطة بالفرد والمؤثرة فيه حيث نقول: البيئية الطبيعيّة الخارجيّة والبيئية العضويّة أو الداخليّة والبيئية الاجتماعيّة والبيئية الفكريّة⁶، فالبيئية تسمّى حسب الوسط الذي يعيش فيه الكائن الحيّ وحسب العوامل التي تسود مجتمعه.

ففي اللغة الإنجليزيّة تُستخدم لفظ Environnement للدلالة على الظروف المحيطة التي تؤثر على النمو والتّسمية وتستخدم كذلك للتعبير عن الظروف الطبيعيّة مثل الهواء والماء والأرض التي يعيش فيها الإنسان. أمّا في اللغة الفرنسيّة تعرف كلمة البيئية ب Environnement بأنّها مجموعة الظروف

1- أبو الفضل جمال الدين بن منظور محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار الكتب العلمية باب الألف، ط1 2003م، ص 328.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتب اللبناني، بيروت، دط، 1978م، ص 220.

3- سورة يوسف، آية 56.

4- سامح غرايبة، يحي فرحان، مدخل إلى علوم البيئية، دار الشرق للنشر والتوزيع، عمان، ط4، 1999م، ص17.

5- راتب السعود، الانسان والبيئية دراسة في التربية البيئية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 2007م، ص18.

6- مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئية والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط3، 2016م، ص15.

الطبيعية للمكان من هواء وماء وأرض والكائنات الحية المحيطة بالإنسان كما تشمل ما يقيمه الإنسان من منشآت¹.

بعد أن تمّ الوقوف على المفهوم اللغويّ والإصطلاحيّ للبيئة سنحاول التّعريح لعلم البيئة والذي يتفق أغلب الباحثين والمتخصصين، على أنه يحتلّ مكانة مهمة وأساسية بين العلوم الأخرى وهو يحظى بعناية ودراسة جادة فإذا أردنا تحديد مفهوم علم البيئة نجدّه مشتقّ من الكلمة الإغريقيّة Oiko والتي تعني المسكن Ogia ومعناها دراسة أو علم يقصد به دراسة العلاقات الرابطة بين الكائنات الحية وبيئتها². ويعرف أيضًا على أنه: "العلم الذي يدرس شروط وجود الكائن الحيّ وعلاقته ببيئته ويهتم بحماية الطبيعة والبيئة"³، كما أن هذا العلم له تقسيمات: "كالأوتو إيكولوجي بمعنى علم البيئة الفرديّة وهو الدّراسة المتعلقة بنوع واحدٍ وعلاقته مع الوسط الذي يحيا فيه وهناك السّيني إيكولوجي وهو علم البيئة الجماعيّة وتُعنى بدراسة الأنواع التي لها نفس خصائص المجموعة، وعلاقتها بالوسط المتواجدة فيه وهناك البيئة النّباتيّة والحيوانيّة"⁴. فعلم البيئة بهذا المعنى يجعلنا لا نفرق بين علم البيئة والإيكولوجيا بل الأمر أنّ علم البيئة مرادفًا لعلم الإيكولوجيا وهو ما إتفقت فيه المعاجم الفرنسيّة والإنجليزيّة وحتى العربيّة.

3- الإيكولوجيا -Ecologie- كلمة تتألف من شقين الأوّل وهو Oikos أو إكوس باللّغة اليونانيّة ويعني المسكن أو المأوى أو البيت أما Logos- لوغوس فهو يونانيّ الصّيغة ويعني دراسة أو علم⁵. وعليه فإنّ الإيكولوجيا هي تلك: "الدّراسة التي تختص بعلاقة النّبات والحيوان والإنسان وعلاقتهم ببعضهم البعض وبالمحيط المتواجدين فيه"⁶. وأوّل من أنتبه إلى هذا الحقل المعرفيّ تأسيسا هو العالم والبيولوجيّ الألمانيّ "أرنست هيكل" - Ernest Heckel - سنة 1866م : "في كتابه تاريخ الخلق ونشره عام 1876م"⁷، وعنى به دراسة العلاقات بين الكائن الحيّ والبيئة التي تمكن له الوجود أو يمكن القول: إنّ

¹ - محمود عبد المولى، البيئة والتلوث، مؤسسة شباب الجامعة، ط2، 2006م، ص22 25.

² - شكري ابراهيم الحسن، مقدمة في علم البيئة ومشكلاتها، دار المعارف للكتب الجامعية، ط2، 2019م، ص13.

³ - Oxford Advanced Learner's Dictionary university, presse, Ed:7, p485.

⁴ - Dictionnaire hachette, Paris, Ed,2009, p :511.

⁵ - Gilbert hottois et jean-noel missa : nouvelle encyclopédie de bioéthique, medcine environnement biotechnologie, de boeck université, 1juine 2001, p :350.

⁶ - dictionnaire Hachette, op cit , p:5.

⁷ - سليمان محمد محمود، الجغرافيا والبيئة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009م، ص

الإيكولوجيا هي علم دراسة شروط الوجود بمعناها البيولوجي، وهي العلم الذي يدرس الأوساط حيث تولد وتحيا الكائنات الحية وحيث تكون بينها تفاعلات من جهة وبينها وبين البيئة التي تمكن لها الحياة¹.

4- الفلسفة الإيكولوجية: تعتبر الفلسفة مرآة البنى العميقة للمجتمع وثقافته في حين أن الفلسفة الإيكولوجية هي تصور لمفكرين حاولوا جمع معظم الحركات الإيكولوجية: كالجتماعية والنسوية والعميقة.

كما أن مفهومها بمثابة الرؤية النيوتونية للعالم كآلة هذه النظرة الجديدة للعالم تشدد على الطبيعة الفردية والنفسية والقدسية لكوننا فجميع المبادئ الأخرى للفلسفة الإيكولوجية مشتقة من هذا المبدأ² فالعالم لم يعد مجرد آلة يحركها الإنسان كما كان سائداً، إنها فلسفة قائمة على تجاوز الرؤية الفلسفية التي توترها والمتمركزة حول الإنسان هذا هو أساس هذه الفلسفة فكل من يطلع على الأدبيات الفلسفية للإيكولوجيا يجد أنها تشغل على سؤال البيئة عامة ودراسة العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها وأن أهم ما يميز خطاب الفلسفة البيئية هو نزعة النقدية الجذرية، التي تشغل بتقديم الأدوات المفهومية والمعرفية للكشف عن حقيقة البيئة وقضاياها ومشكلاتها³، معظم الإشكاليات الفلسفية الإيكولوجية وخاصة المعاصرة تحول حول كيفية الحفاظ على البيئة، وأهم المشكلات التي تعاني منها بالإضافة إلى تقديم حلول لها وكيفية الحفاظ عليها فالهدف الرئيسي من الفلسفة الإيكولوجية هو نشر الوعي الإنساني حول البيئة وحماية المحيط الذي نعيش فيه .

ب- تاريخية الإيكولوجيا:

يُرجع البيولوجي بوندهايمر -Bodenheir- جذور وأساس هذا العلم إلى أرسطو إذا أنه قدّم تصوراً عن الطبيعة مفادها التعليل الغائي، فالطبيعة تبدو عند أرسطو على شكل خطة غائية محكمة التقدير وهي تُعرّف ذاتها وتعود إلى تصحيح نفسها إذا ما حدث وأصابها الخلل ومعنى هذا أن الطبيعة واعية لغاياتها، ويقول في ذلك أرسطو مؤكداً على طابعها الغائي المتميز مقراً بأنها كفيلة برعاية الوجود

¹ - Gilbert hottois, nouvelle encyclopédie de bioéthique, op cit, p 350.

² - مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012م، ص 438

³ - حوسى أزارو، الفلسفة البيئية، نحو أخلاق طبيعية بديلة، الرباط، الشرق الأوسط، تاريخ 15 أكتوبر 2015م.

[.https://www.aawsat.com](https://www.aawsat.com)

الإنساني: "فالطبيعة تُمكن من نمو الأعشاب من أجل الحيوان وتقدّر الحيوان من أجل البشر بغية إستغلاله سواء للأكل أم من أجل أغراض أخرى فالطبيعة لم تفعل إلا الخير من أجل البشر"¹

هذا التحليل يعني تعليلاً غائباً للطبيعة فهو أيضاً يؤكد الرؤية النفعيّة لها بما أنها تُقدّم الضّروري للإنسان وتمكّن من تقرير أوليّ مفاده أنها حاضنة الوجود الإنساني وهي كفيلة بإتمام الوجود الحيوي للكائنات الحيّة وعلى رأس القائمة الإنسان، إنّ هذه الرؤية النفعيّة تتبعث في العصر الحديث لكن تتلمص من الموقف الغائيّ لتتمكن منه الآليّة القائمة على المقولة الديكارتية التي تعتبر أن الإنسان سيّد للطبيعة مالكٌ لها، كما تتأسس هذه المقولة وفق البنية الأخلاقية للإنسان الحديث القائمة على السعادة وما يتبعها من نمو وإستزادة في الخيرات بغية تحصيل أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وعلى ما يبدو فإن العلاقة قائمة بالأساس بين القدرة والسيطرة ثم الأخلاق التي تعني السعادة والمنفعة قد خلّفت نتائج وخيمة على صعيد الوجود الطبيعيّ، كما أدت إلى إستحداث حقل معرفيّ خاص يعنّي بالنقد الأخلاقيّ للنتائج الميدانية التي أحدثها التوسع الإنسانيّ على البيئة وعليه فقد تحوّل الموضوع البيئيّ من موضوع إيتيقيّ إلى جانب أساسه ومنبته بيولوجيّ وعلى ما يبدو أن الدفاع عن الحقّ الإيكولوجيّ قد تجاوز التعليل العلميّ والنقد الفلسفيّ ليستتب ويحتل مكانه داخل الحقل السياسيّ والممارسة السياسيّة، ويظفر بحزب الدفاع عن الطبيعة الخضراء الذي يقف دائماً مدافعاً عن حقّ محضن الوجود أمام مقار إجتماع الكبار في قممهم التوسعية المتحالفة مع النظام الليبراليّ.

ثم إنّ تطور التّصور العلميّ للإيكولوجيا يُقدّم فيه مجموعة من العلماء الدور الأساسيّ فمنهم عالم النّبات "ليني" Linné والجيولوجي "همبولد" Humboldt ثم الكيميائي "بوسنغواط" boussingault وكذلك المتخصص في بيولوجيا الحيوان "سامبر" "simper". وعموماً فقد دلّت الإيكولوجيا خلال القرن التاسع عشر على جغرافيا الكائنات الحيّة ومنها النّباتية وتطورت في القرن العشرين، أمّا في القرن الواحد والعشرين فقد أصبحت رهاناً إنسانياً من خلال التّجاوزات التي أحدثها الإنسان من خلال أنشطته التكنولوجية والآثار التي أدت إليها بحوثه الكيميائيّة والصّناعية والكيمياء الحيويّة².

¹ - Aristote, **la politique**, trad Marcel prélot, Paris Gonthier, 1964, p 29

² - Mechel Métayer, **la philosophie éthique** enjeux et débats actuels, montréal, New York, 2014, p 287.

من الواضح أنّ الأخطار التي وصلنا إليها سواءً ما وقع من كوارث طبيعية ضف إلى ذلك التّوقعات التي يقوم بها العلماء فيما يخص تطور الأنظمة البيئية، قد إستدعى وأوجب ضرورة أخذ الحيطة والحذر لأنّ الإستمرار في إستنزاف الثروات والموارد البيئية أدى إلى جروح بعيدة الغور في قلب النظام الطبيعيّ، وهو ما أوجب بدء النّقد الإيتيقيّ والتّنبه إلى ضرورة معرفة الواجب الإنسانيّ إتجاه محضن وجوده ومن ثمّ عليه صياغة قواعد القانون الأخلاقيّ الذي يحكم الصّلة بين الإنسان والطبيعة.

تتدخل هنا الفلسفة مؤلفة المرجعية التي تتحكم في الرّؤى الإيتيقيّة التي تُحدّ بين الإنسان ومحضن وجوده، وعليه نتساءل ماهي أهمّ هذه المرجعيات المحدثة للتوازن بين مصلحة الإنسان وعيشه هذا من جهة وبين حقّ الطبيعة في الحياة من جهة أخرى؟

ج - النظريات البيئية الإيكولوجية:

ينقسم هذا النّصّور المرجعيّ للنقد الأخلاقيّ داخل حقل الإيكولوجيا إلى قسمين: حيث يعمل الأوّل على تصور نفعي مفاده ضرورة الحفاظ على الطبيعة من أجل إستغلالها وإنجاز المصالح الإنسانية، أمّا الثّاني: فيقوم على مفهوم كونيّ يرى بضرورة الحفاظ على البيئة من أجل البيئة نفسها بإعتبارها كائنٌ حيّ له الحقّ في الوجود دون إستغلال ربطه بالمصالح الأنانية للإنسان.

1- النظرية النّفعيّة:

تقوم هذه النّظرية على مفهوم النّتيجة العمليّة فالخير هو ما يحقق تغيّراً نافعاً وفاعلاً للوجود الفعليّ وقد إمتدت هذه النّظرية إلى الأخلاق البيئية والمقررة لمبدأ يعتني بأكبر قدر من السّعادة لأكبر عدد من النّاس، إذ يمكن إستخدام المقولة النّفعيّة من أجل الدّفاع عن حقّ البيئة بما أنها في خدمة السّعادة الإنسانية.

تقوم هذه النّظرية على تصورات المقاربة الواقعية للنتائج ومن ثمّ آثارها على مصلحة الإنسان سواءً أكانت إيجابية أم سلبية أيّ إحداث موازنة بين المصلحة والمفسدة، ومنه إختيار الصّالح الإنسانيّ ومن هنا نرى أن النّظرية النّفعيّة لها من الإمكانات التّصوريّة ما يمكنها من وضع قواعد للأخلاق الإيكولوجية ومن ثمّ إذا ما أحدثت المقاربة لصالح السّعادة الإنسانية فهي ستعمل دفاعاً عنها¹.

¹ - Mechel Métayer, *la philosophie éthique*, op cit, p 289.

لقد إتسع مدى النظريّة النفعيّة إذا ما تعلق الأمر أيضًا بالحسابات الإقتصاديّة والموازنة بين الرّبح والخسارة لذلك قد تقع في صراع مع منطق المحافظة على البيئة إذا ما أضرّ هذا بنسبة الرّبح، التي قد يجلبها الإقتصاد بغية تطبيق مبدأ أكبر قدر من السّعادة لأكبر عدد من النّاس، وفي الغالب ما تكون هناك خصومات بين حماة البيئة ودعاة الرّبح الإقتصاديّ وهو ما حدث في مواقع كثيرة من العالم¹. فمثلًا في عام 1992م وأثناء إجتماع أعلام وأقطاب الصّناعات الكبرى وحماة البيئة في "ريو دي جانيرو" في حوار حول مستقبل الأرض والمخاطر الجسميّة التي تُهدد محضن الوجود فيما يسمى بقمة الأرض، وفي مضمار التّصورات العلميّة بغية حماية هذا المحضن من التّلوّث الذي بدا أنه الفاعل الأوّل في القضاء على الطّبيعة رفض الرّئيس الأمريكيّ "جورج بوش الأب" التّوقيع على معاهدة الحدّ من إنبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون لما لها من ضرر على الإقتصاد الأمريكيّ، وحثّه في ذلك أن مثل هذه الخطوة الإجرائيّة ستعمل على فقدان وظائف وتهديد بأزمة إقتصاديّة كبرى وهكذا ستكون الموازنة النّفعيّة ذات بعد إقتصاديّ بما تؤديه من حساب كميّ للمنافع والمضار، وهنا تفشل جميع تصورات المحافظة على البيئة وحمايتها بما أن الكثير من المشاريع الإقتصاديّة تجلب ربحًا كبيرًا على غرار نظيرتها القائمة على مجرد المحافظة على البيئة .

2- البيئة ومستقبل الأجيال القادمة:

الحفاظ على البيئة هو حفاظٌ أيضًا على الحقّ الإنسانيّ فقد إحتلّ موضوع البيئة الصّدارة داخل النقّاش الأخلاقيّ إذ لا يعني هذا الحقّ الإنسانيّ الحقّ الآنيّ فقط بلّ يعني أيضًا المسؤوليّة الكاملة تجاه الأجيال القادمة، لما لهذه الأجيال من حقّ العيش على هذه الأرض بإعتبار الإنسان المعاصر مفرط الأنانيّة حيث تمكن بواسطة العلوم والتكنولوجيا من السّيطرة على مقدرات الطّبيعة بلّ وذهب لأكثر من ذلك، ففي سبيل تحقيق ملذاته ذهب للإستنزاف المفرط لثروات الطّبيعة وهذا يعني التّخلص من حقّ صغاره القادمين في ظهر الغيب وهنا وجب التّدخل الفلسفيّ وضرورة التّنبه إلى حقّ الأجيال القادمة لإستكمال الخلافة الإنسانيّة، ويعني ذلك وجوب المحافظة على الخيرات الطّبيعيّة ونظافة البيئة من قبل الجيل الحاضر للجيل القادم، فيما حذرّ النّيار الإيكولوجيّ من أخطار الممارسة البشريّة الحاضرة على القادمة وذهب أيضًا لتشخيص المخاطر التي تتجم عن الإستنزاف اللاعقلاني للطّبيعة فإذا ما إستمر هذا الوضع كالإستغلال المفرط للثروات الغير متجددة كالبتترول والفحم الحجريّ وغيرها من المصادر الهامّة

¹ - Mechel Métayer , *la philosophie éthique*- op cit, p 290.

للطاقة، وكذا رمي النفايات والفضلات الصناعيّة والنفايات الطبيّة في غير أماكن مخصصة فكيف سيعيش الجيل القادم؟ وما الذي سيتركه الإنسان الأناي الحاضر لخليفته القادم؟

2-1 مبدأ المسؤولية عند هانس يونا: (1903م - 1993م).

يعدّ هذا المبدأ ثورة في فلسفة الأخلاق في شقها المعاصر إذ يُنبه الفيلسوف الألمانيّ إلى أن الأخلاق النظريّة الكلاسيكيّة لم تف بالغرض الذي أُنيطت به، فهي لا تستوعب التّصورات العلميّة الرّاهنة كما أنها تعجز تمامًا عن الإلمام بالتّقنين المعياريّ الذي يحيط بالقضايا الأخلاقيّة التي نتجت عن التّجاوزات التي أحدثها العلم والتّقنيّة.

أمام هذه المقاربة التّقديّة يقترح هانس يونا فلسفة أخلاقيّة جديدة تمكن من الرّاهن العلميّ وتحيط به من النّاحية القيميّة والمعياريّة وهنا يركّز يونا على مسؤولية الأجيال الحاضرة أمام الأجيال القادمة "إنه شعور أبويّ يلفّ المسؤولية ويمكن من الحيطة والحذر في سبيل الحدّ من التّجاوزات التي أحدثتها التّكنولوجيا على الطّبيعة"¹، فالإنسان الحاضر يمتلك المعرفة والسّلطة بحيث يكون مستقبل الأجيال القادمة بين يديه الآن وإذا ما أراد المحافظة على حقّ هؤلاء في الحياة فعليه الحدّ من إمتداد هذه السّلطة وتجاوزاتها بغرض المحافظة على حقّ الجيل القادم

تجاوز يونا التّصورات الكانطيّة وكذا مبدأ حجاب الجهل لجون راولس ليذهب أبعد من ذلك نحو العاطفة الإنسانيّة من شعور بالخوف وضرورة إثارة عاطفة الحذر إنها شعور أبويّ إتجاه الأجيال القادمة إلى الحدّ الذي يعطي فيه لمفهوم المسؤولية بعدًا مستقبليًا قويًا لصالح الأجيال القادمة، في سبيل ذلك ينطلق يونا من ضرورة الشّعور بالمسؤوليّة بغرض وضع أسس لأخلاق جديدة تمكن من ربط علاقة أخرى بين الإنسان والطّبيعة، والتي تميزت حديثًا بنهب الرّغبة الإنسانيّة لتحقيق طموحاته المتواصلة في الإشباع، فمبدأ المسؤولية اليوناسيّ يشمل كلّ ما هو متغير ومتحول ومن ثمّ مهدد بالزّوال والتّلف². وعليه فلن تشكل الأخلاق اليوناسيّة صورة للفعل المعزول عن الكون الماديّ بل إنّها حدث في قلب التّصور العلائقيّ القائم بين الإنسان والطّبيعة التي تُشكّل المحضن الأوّل لوجوده.

¹- Hans Jonas : **le principe responsabilité**, trad jean greisch, Paris, Flammarion, 1990, p25.

²- ibid, p 174.

من خلال ثورة يوناس التي أحدثتها في العلاقة بين الإنسان والطبيعة من خلال مبدئه القائم على المسؤولية وضرورة حماية ووقاية البيئة وفق بعد مستقبلي، وذلك من خلال مفهومي المسؤولية تتمثل الأولى في: المسؤولية الإرتجاعية وهي ذات طبيعة كانطية ترتفع بالماضي والذي يربط الحاضر بمرجعية قديمة ثابتة، تنظر إلى القيمة الأخلاقية نظرة مطلقة غير متغيرة فيما تتمثل الثانية: المسؤولية المستقبلية والمرتبطة بوجود حماية الطبيعة التي تضررت بفعل الإنسان وذلك وفق منظور شامل للمستقبل.

وهنا يؤكد يوناس على ضرورة أن تفكر الأجيال الحاضرة في القادمة وتمدها بأرض نظيفة وقابلة للحياة الإنسانية الكريمة، وهذا الأمر يتطلب وضع أنساق أخلاقية للمحافظة على المحضن الأول للوجود وهنا يفعل يوناس ما يصطلح عليه *La furologie* بمعنى القراءة التنبؤية لنتائج أفعالنا الحاضرة على المستقبل¹.

فمبدأ المسؤولية هنا كمبدأ أخلاقي تجاوز كل التصورات الكلاسيكية ذات النظرة الواحدة ليمثل هذا المبدأ تصوراً شاملاً لكلية الفعل الخلقية الذي يسير نحو الحالي والإفتراضي وعليه نتساءل: كيف يمكن للإنسان أن يحيا إذا ما عوض الطبيعي الجميل بالإصطناعي الصامت؟

يفعل يوناس تصوراً عاطفياً إنه المسؤولية الأبوية إذ لا يجب أن يسأل الوالد عن أولاده الحاضرين في الآنية الزمنية الحاضرة فقط، بل لا بد أن يتسع هذا الشعور ليشمل ذريته من ظهره الذين سيأتون في أفق الزمان القادم والحق أن هذا الشعور يتخذ الخاصية التلقائية والطبيعية بحيث لا يتطلب الحال الأمر والوعظ بل يسير وفق التصور المسؤول الذي يتخذه الأب عفويًا تجاه أولاده، إنها المسؤولية التي يجعلها يوناس خاصة بزمان ما أو مكان ما بل إنها مسؤولية شاملة بما أنها لا ترتبط بعقد بل هي التزام طبيعي عفوي². وهو ما نشاهده في واقعة إعتناء الآباء بالأولاد حديثي الولادة ولذلك يكون هذا الطفل تابع لوالديه ويكون واجب العناية به واجب طبيعي وهكذا تعني المسؤولية الأبوية التضحية أي تضحية الأجيال الحاضرة لصالح الأجيال القادمة.

لينتقل يوناس من المسؤولية الأبوية إلى السياسية فالواجب الجديد يتجه إلى السياسة العامة ولذلك فمن الضروري أن يحل أنموذج المسؤولية الأبوية في قلب المسؤولية السياسية، من خلال النظر لقوة

¹ - Hans Jonas : *le principe responsabilité* , op cit, p 361.

² - ibid ,p 186.

التأثير الذي يحتله السياسي في الحفاظ على الوجود الإنساني الذي يقترن بالوجود الطبيعي وهو ما يلزم رجل السياسة بالتخلي بروح الأبوية متعهدًا بالنزاهة والإستقامة وطاعة القانون وهو ما يماثل مسؤولية الآباء تجاه أبنائهم، وهما يشتركان في العمومية والتواصلية والتصور المستقبلي¹. وعمومًا فقد كان لنظرية المسؤولية دورًا هامًا في تنبيه حماة البيئة لإعادة تصويب وتأسيس أنساق التصورات الفاعلة في الدفاع عن الحق الإيكولوجي والتنبيه عليه.

2-2 جون راولس والعدالة إتجاه الأجيال القادمة: john rawls (1921م - 2002م).

يرجع الفيلسوف الأمريكي جون راولس حقّ الأجيال القادمة في البيئة النظيفة إلى المفهوم المعرفي الذي أقرّه من خلال نظريته في العدالة ألا وهو "حجاب الجهل" فهو يضيف للموقف الأصلي الذي تتميز به الجماعة الواقعة تحت حجاب الجهل كونها لا تعرف إنتماءها الثقافي والتاريخي ومن ثمّ فهي لا تترك إلى أيّ جيل تنتمي²، وعليه فإنّ الخاصية المميزة لهذه الجماعة الافتراضية كونها ستعمل على تقدير الوجود الإنساني بصفة عامّة دون أن يحدها الحاضر أو حدّ المصالح فرؤيتها تتميز بالإطلاقية، ومنه فلن تكون هذه المسؤولية الحاضرة مدعاة للتفكير في الأجيال القادمة بل أن إمتداد المعنى الإنساني في أفق الجماعة التي تنظر من خلف حجاب الجهل هو الذي سيمكن من إثبات حقّ الأجيال.

كما يؤكّد راولس على ذلك من خلال العبء الكبير الذي يُمثله تصور الحفاظ على مصالح الأجيال القادمة مقابل الحاضرة منها وهو ما يتجلى في صراع مصالح الأجيال الحاضرة والأخرى القادمة³. وهنا يعترف راولس بأنّ مسؤولية الجيل الحاضر في المحافظة على حقّ الأجيال القادمة ستمثل عبئًا عليهم وبالنظر لما يتصف به الإنسان من أنانية تعنى أولاً بما يهمّ أنه في الوقت الحاضر أما إذا ما تمكن من تجاوز أنه فإنه سينظر إلى الإنسانية بمعناها المطلق، ومن هنا تكون الفعالية المعرفية لمفهوم حجاب الجهل في نظرية العدالة والتي تتميز بما قامت به الثورة الأخلاقية في المنظومة الإتيقية الغربية، ونقصد بها هنا ما ميز أمريكا الشمالية وعليه فإنّ نظرية راولس حول العدالة قد مكنت من إعادة إحياء نظرية العقد الإجتماعي الذي لا يعني العقد في الزمن الحاضر فقط بل يمتد ليشمل

¹ - Hans Jonas : **le principe responsabilité** , op cit ,p 193.

² - Jean Rawls : **la justice comme équité une reformulation de théorie de la justice**, Paris, puf 'actuel marx confrontation', 1995, p 108.

³ - *ibid*, p 117.

الأجيال القادمة ومن خلال ذلك سنضمن المحافظة على حق الأجيال القادمة في بيئة طبيعية تمكن له العيش بكرامة.

2-3: من العقد الاجتماعي إلى العقد الطبيعي عند ميشال سير: michel serre

إذا كان جون راولز يعتقد أن العدالة الاجتماعية تكفل سعادة الأفراد وتضمن التوازن البيئي وتحفظ أمن وأمان الأجيال اللاحقة فإن ميشال سير (1930-2019) Mechel serre يذهب إلى التأكيد على بعد آخر ذو أهمية بالغة لا تقل عن إجهادات جون راولز، ألا وهي البعد الثقافي والذي ذكره في كتابه "العقد الطبيعي" وهو بمثابة عقد طبيعي بين الإنسان والطبيعة إذ يعد هذا البعد الثقافي من أسباب الأزمة الإيكولوجية وهي مفاهيم تبدو سلبية من وجهة ميشال سير وقع فيها الإنسان حتى أضحي يتصف بالمد والمركزية على الطبيعة، لذلك دعا ميشال إلى مراجعة هذه المفاهيم التي تدعو الإنسان إلى التنازل عن هذا الغرور والكبرياء مع الطبيعة وإقامة حوار ثقافي بيئي لإستغلال الثروات والموارد الطبيعية بصورة عقلانية مرنة وحكيمة بعيدا عن المفاهيم الكلاسيكية القائمة على منطق الغزو والسيطرة والتحكم في الثروات الطبيعية، وفق نظرة براغماتية تدفع به إلى الإستنزاف المتزايد للخيرات والممتلكات والدعوة إلى التعايش بين الإنسان ومحيطه البيئي والتي ترقى إلى مستوى العقد الطبيعي الذي يضاهاي العقد الاجتماعي مع البشر، وفي ذلك يقول ميشال سير: "علينا أن نضيف إلى العقد الاجتماعي الحصري عقدا طبيعيا من التعايش والمودة حيث نمحي جانب السيادة والتملك في علاقتنا بالأشياء ونعوضها لصالح الإعجاب والإهتمام والمعاملة بالمثل والتأمل والإحترام"¹.

العقد الذي يدعو إليه ميشال سير عقد غير موثق مثل بقية العقود الاجتماعية بل هو عقد يحمل صبغة ميثافيزيقية على أساس مبادئ يؤمن بها الإنسان ويحافظ بها على الطبيعة وعلى مكوناتها وإستغلالها وإستغلال ثرواتها بحكمة وتعقل، بعيدا عن منطق السيادة المركزية والغزو والسيطرة والإستنزاف المتصاعد والذي يصل إلى درجة الإعتداء الصارخ على ممتلكات الأجيال القادمة وتشويه الصورة الجمالية البديعة للكائنات البيئية.

فالعقد الطبيعي الذي إقترحه سير عقد ميثافيزيقي يحمل صبغة الإعتراف بالآخر وضمن حقوقه والإلتزام الأخلاقي والقانوني لكل الجماعة المنخرطة في هذا العقد كعقود الزواج مثلا، والذي يحمل إلتزاما

¹ - Mechel serre, the natural contract(english translation by Elisabeth mac Arthur and William poulson) university of michingan, 1990, p 38.

إجتماعيا وقانونيا ونفسيا وأخلاقيا فأسمى بنود العقد الطبيعي مع البيئة يكمن في ضمان الإعتراف بالحياة والوجود¹، ومثال ذلك حياة الحيوان أو النبات الذي يفرض علينا الإلتزام بمبادئ هذا الإعتراف وتحمل المسؤولية إتجاه هذه الكائنات سواء أكانت حية أم جامدة ولا يكتفي ميشال سير بهذا الإقتراح فقط بل يعمل على توثيق مادي للإلتزام بهذا العقد مع البيئة من خلال صياغة قانونية سياسية تسهر عليها الدولة لحماية الحقوق الطبيعية للكائنات البيئية طبيعية أكانت أم حيوانية أم نباتية، وذلك من خلال تمشين الإجتهدات البشرية في الإعتناء بثروات الطبيعة وفرض عقوبات صارمة في حالة الإخلال أو الإعتداء على هذا العقد الطبيعي وفي ذلك يتجلى الحوار الراقي بين الإنسان والطبيعة أو إن شئت قل عقد طبيعي وإجتماعي في الآن ذاته يضمن من خلال الإنسان السلم والوجود الأمن والبقاء والإستمرارية للطبيعة وخيراتها المستدامة، ولنسله البشري المتواصل في هذا العالم بما إحترام وتقدير لنفسه ولمحيطه ولغيره من الأفراد والجماعات.

3- الإيكولوجية العميقة: *écologie profonde*

إتسع موقف بعض الفلاسفة تجاه الطبيعة إلا أن توصلوا لوضع تصور عميق لمجموع الواجبات الإنسانية جاه الطبيعة بصفة عامّة وعليه يذهب هذا الإتجاه نحو تعميق موقف الإنسانية، فيما يخص الطبيعة فلن تكون هذه الواجبات إتجاه الحيوان فقط بلّ يمتد مداها نحو كل الكائنات الحية والحواضر الطبيعية ذات الحياة البيولوجية مثل الغابات والمحميات والمناطق المتوحشة والبحيرات والبحار والمحيطات، وعمومًا كلّ ما يمثل الحياة على هذا الكوكب الأزرق إنّه الإتجاه الذي أثر في مجموعة واسعة من الفلسفات غير أن الإيكولوجيا العميقة هي التي ستمثله بطريقة واضحة.²

يُعدّ الفيلسوف النرويجي " أرن نيس " *Arne naess* ناحثٌ مصطلح الإيكولوجيا العميقة وفي بنائه لهذا المصطلح قصد أرن نيس التمييز بين وجهين لأخلاقيات البيئة: تلك التي لا تهتم إلا بالتصور السطحيّ والمجزأ للبيئة والأخرى التي تعني بالتصور العميق والقاعدي للبيئة وهو مدلول ما إصطلح عليه بالإيكولوجيا العميقة³ إذ تهتم أخلاق البيئة السطحية ببعض القضايا مثل التلوث وإستنزاف الموارد البيئية وهي قضايا كما هو ملاحظ ترتبط بالمصلحة الإنسانية وليس بالطبيعة في حدّ ذاتها، أمّا

¹ - خديجة زيتلي، الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم، دار الأمان، منشورات ضفاف والإختلاف الرباط، تونس الجزائر، ط1، 2015م، ص150.

² - Mechel Métayer, *la philosophie éthique*, "enjeux et débats actuels", op cit, p 309.

³ - Arne naess, *l'écologie profonde, inquiry*, 1973, p 24.

الإيكولوجيا العميقة فتتعدى مجرد التّصور البراغماتيّ للطبيعة لتكون هي ذاتها محل التقدير الذاتيّ ومن ثمّ تعبّر الإيكولوجيا العميقة عن حركة فكريّة تمتلك بعداً روحانيّاً في تصور الطبيعة، إذ تعتبر أن أخلاق البيئة من واجبها أن تجعل من الطبيعة قيمة في حدّ ذاتها ومن هنا فإن مضمون الإيكولوجيا العميقة يذهب مباشرة نحو تغيير تصور البشريّة عن الحياة والسعادة، حيث تعرض اليقين الإنسانيّ القائم على اعتبار التّمييز البشريّ الفاصل فصلاً طبيعياً بين الطبيعة والإنسان ومن ثمّ خلخلة هذه التّراتبيّة التي تعتقد التّمييز التّوعويّ والثّقافيّ للإنسانيّة، فالإنسان يعيش في فضاء طبيعيّ ويندمج فيه وهنا نتساءل ما وجه التباين بينهما مادام في إرتباط دائم وتبادليّ؟ نجد أن الإيكولوجيا العميقة تختلف عن الفلسفة الفرديّة الحديثة والتي تجعل من الوجود الإنسانيّ وجوداً مستقلاً ومن ثمّ تمثل الإنسانيّة والطبيعة ثنائية لا تنقسم وهنا تركز الإيكولوجيا العميقة على ضرورة إحداث النّديّة بين الإنسان والطبيعة بما يشتركان فيه من منطق الحياة¹.

تُعنى روح الإيكولوجيا العميقة العيش معاً وتنمية نزعة الصّداقة والمرافقة والرّحمة لكلّ ما يكون محضن الحياة ومن ثمّ تفكك هذه الرّوح الإرتباط المفرط بالتكنولوجيا وتمد الإنسان بحبّ الطبيعة والبساطة، ومن ثمّ الحرية التي ستحرر الإنسان من سلطة التّقنيّة وكذا من نزعة الإستهلاك التي ميزت الإنسان الحديث بتصوره التّسلطيّ على الطبيعة وهنا يتجلى لنا بوضوح الأمر الأخلاقيّ اللامشروط للإيكولوجيا العميقة والذي يعتبر: "أنا يجب أن نحيا مع الكائنات الأخرى ومع الأرض بواسطة ميثاق أدنى بدلاً من ميثاق أعلى" بما أن الضّرورة تقتضي تجاوز حبّ الذات المفرط وكذا اللّذة العامّة المرافقة لهذا الشّعور.

هكذا تؤدي الإيكولوجيا العميقة مفهوماً أخلاقياً يتطابق مع الهويّة الإنسانيّة ومع المعنى العميق للحياة الإنسانيّة، إنّها مفهوم يرتبط بالأساس بإستمرار التّزوع العقليّ والثّقافيّ للإنسانيّة إنّها بهذا تهدف إلى تحويل العلاقة بين الإنسان والطبيعة كما تحول الذات الإنسانيّة وربطها بالخير الأسمى.

يعتبر "لوك فيري" أول من لفت الإنتباه في كتابه: "النّظام البيئيّ الجديد" إلى مدى العمل على ما يسمى بالبيئة العميقة أو الإيكولوجيا العميقة، والحقيقة هي أنه منذ نشر فيري كتابه الشّهير الذي أتى موضعاً لبعض الأفكار والذي من خلاله تمّ تشكيل الطوق الصّحيّ للحفاظ على البيئة إذ يقول في ذلك

¹ - Mechel Métayer, *la philosophie éthique*, "enjeux et débats actuels", op cit, p 311.

أَنْ: "الإيكولوجيا العميقة خلافاً للبيئة من النوع الإصلاحِيّ وليست مجرد حركة إجتماعية براغماتيّة قصيرة الأجل، تهدف إلى إيقاف الطاقة النووية أو تنقية الإنهيار بل هدفها الأساسي هو التّشكيك في أنماط الفكر التّقليديّة في الغرب الحديث وتقديم البديل"¹.

من خلال قوله هذا يمكن لنا أن نتوصل إلى فكرة أساسية مفادها أن الإيكولوجيا العميقة قد قامت لكسر كل القيود الغربية ومعادية للمركزية البشرية، والتي توجب إحترام محضن الوجود الإنساني وإعلاء مكانتها وجعلها فوق كل علو إنساني ذلك أنها المحضن الأول والمرجع الأخير للإنسان فهي أكثر من مجرد إعتبارها ذات بعد براغماتي أو ذات بعد إجتماعي، فحسب إنما المحافظة عليها تعتبر محافظة على الكوكب ككل وبالتالي تيسر على الإنسان العيش في كنف الأمن والأمان متجاوزين بذلك كل الآفات والكوارث البيئية وحتى تلك الأفكار التي كانت تروج لها الحضارة الغربية من خلال مركزية الإنسان وجعله فوق كل سلطة بيئية.

حسب لوك فيري إن هذه الفكرة هي التي تسببت في أغلب الكوارث الإيكولوجية إذ أن الإعلاء من شأن الإنسان ومنحه حق الفعل والتصرف في الأوساط البيئية ونهبها وحتى إستغلال كل ثرواتها سواء كانت متجددة أو غير متجددة، فإستغلالها دون مراعاة الآثار التي يمكن أن تتجم عن ذلك فإنه يلحق العديد من الأضرار بالبيئة عامة والكائنات والنباتات وحتى الإنسان خاصة كل هذا ناتج عن التصرف اللاعقلاني للإنسان وفق هذه النزعة المتغترسة والتي تجعله سيد كل شيء، وهذا هو ما سمح بظهور جملة من الآراء والتي أشرنا إليها سابقاً كمبدأ المسؤولية عند هانس يوناس والذي إعترف بحق الطبيعة والبيئة وأكد على ضرورة الحفاظ عليها وفق مبدأ المسؤولية الأبوية وكذا ضرورة الإشارة إلى حق الأجيال القادمة في أفق المستقبل والتي لها حق كذلك في هذه البيئة.

الإستغلال المفرط واللاعقلاني والمتجاوز لحق الطبيعة يعتبر كذلك إنتهاكا وإستغلالا لحق الأجيال القادمة والتي ستعيش في بيئة لم يتم الحفاظ عليها من طرف الأجيال السابقة، لذلك وجب على الإنسان أن يتقطن لهذا الأمر وهو ما أشار إليه لوك فيري عندما إستدل بنظرية هانس يوناس والتي تقول بوجود إقامة علاقة طيبة تقوم على العاطفة بين الإنسان والطبيعة، وذلك من خلال المحافظة عليها ومعاملتها بأكثر ودية ذلك أن من مسؤوليته تتمثل في المحافظة عليها والتأسيس لأخلاق تحميها من

¹ - Luc ferry, *la nouvelle ordre écologique*, biblio essais, Paris, 1992, p 110.

خطر الإنسان إذ يقول في ذلك: "يمكن للطبيعة الإستغناء عن البشر ولكن ليس العكس ولهذا السبب يتم إضفاء الشرعية على فكرة التفضيل الطبيعي تدريجياً باعتبارها الأفق الميتافيزيقية الأكثر منطقية للإيكولوجيا العميقة"¹.

لقد تطور الإهتمام بالجانب البيئي أو الإيكولوجي عامة منذ خمسينيات القرن الماضي وذلك نتيجة لما خلفه الانفجار الهائل لقنبليتي هيروشيما وناكازاكي وكذا التطور الهائل في مجال التكنولوجيا وصناعة الأقمار الصناعية، وكذا المركبات الموجهة لرحلات الفضاء حسب ما أشارت إليه راشيل كارسون في كتابها " الربيع الصامت" وهي كاتبة أمريكية نشرت كتابها سنة 1962م محاولة أن تبين لنا فيه كم أصبح عالمنا صغيراً وهو أكثر سهولة للتعرض للكوارث وذلك من خلال المقارنة التي أجرتها بين التقدم التكنولوجي والإشعاعات اللاحقة بالطبيعة، والتي تبين لنا من خلالها جملة الأخطار التي تعترض كوكب الأرض²، فمن جراء أفعال الإنسان الذي يصل ويجول ويفسد في الأرض باتت البيئة تستغيث لما أصاب حالها ومنه أصبح العيش على وجه الأرض يهدد وجودنا.

لقد أدت أفعال الإنسان غير الرشيدة وغير السوية إلى جملة من الأخطار كالأحتراس الحراري المؤدي إلى الإرتفاع الكبير لدرجات حرارة الأرض مما ينتج عنه خطر آخر يتمثل في ذوبان القطبين الشمالي والجنوبي، ومن ثمة القضاء على الحياة الإنسانية وبقية الكائنات الحية إضافة إلى تغير المناخ وما ينتج عنه من جفاف والتصحر وإنجراف التربة وندرة المنتجات الزراعية هذا دون ذكر ما يمكن أن ينجر عن التلوث العالمي من أمراض مستعصية على حياة الإنسان والحيوان وإتلاف كل ما له علاقة بحياة الإنسان من مأكّل ومشرب ومكان آمن يلجأ إليه³، ذلك أن تكاثر النفايات الصناعية منها أو الطبية وحتى النووية وتدمير المحاصيل الزراعية والتي توفر الغذاء للإنسان والحيوان هي من أكبر المخاطرة والتي تضاف إلى ثقب الأوزون وجملة الانفجارات التي يحتمل أن تقع نتيجة الإشعاعات والتي تؤدي إلى

¹ - Luc ferry, *la nouvelle ordre écologique l'arbre, l'animal, l'homme*, édition Grasset et fasquelle, paris 2014, p 124 125.

² - محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية الراهنة نحو تأسيس علاقة الإنسان ببيئته، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة2، العدد 45، 2016م، ص61.

³ - وجدي خيرى نسيم، أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة قراءة فلسفية، المحور، جامعة بورسعيد ص190.

إختفاء أغلب الكائنات وتهدد سلامة سكان الكوكب ككل، إضافة إلى أن تلوث مياه البحار والمحيطات نتيجة رمي الأوساخ والفضلات في الأنهار والبحار ينجم عنه القضاء على أغلب الكائنات البحرية وموتها دون رحمة، وعليه فإن جملة هذه الأخطار والجرائم المؤدية للبيئة والإنسان والمؤدية إلى الزوال الحتمي للحياة والوجود على سطح الأرض أدت إلى ظهور تيار جديد من الفلاسفة المعاصرين والذين أبوا إلا أن يبدو مخاوفهم تجاه ما يحصل للبيئة، وذلك من خلال خوفهم وقلقهم إتجاهها فالإنسان لا يعرف قيمة الشيء إلا إذا فقدوه وهو ما سينجم إذا إستمر في تعسفه وإستنفاده للثروات البيئية بطريقة جشعة ولا عقلانية.

في سنة 1985م نشرت مجلة إصلاح القانون الرسمية للغابة والتي تأسست في كندا عام 1971م بتحديد التشريعات الفدرالية تقريرا بعنوان: الجرائم ضد البيئة من بين العديد من الإقتراحات المزمع مناقشتها في البرلمان وتمت إضافة جرائم جديدة ومحددة إلى القانون الجنائي تتعلق بالأفعال التي تفوض بشكل كبير وخطير قيمة أساسية لمجتمعنا، وهي الحق في بيئة صحية أو على مستوى معقول من الجودة في هذه البيئة¹، وفي هذا يحاول لوك فيري الإشارة إلى ضرورة وجود قانون يحد من التجاوزات التي تحصل للبيئة ذلك أن هذه التجاوزات والجرائم تشمل كل الإعتداءات على المحيط الحيوي أو البيئي وكل ما يشكله من ثروات وموارد ومواد، وبما أن الإنسان لا يمكنه العيش خارجها وجب عليه أن يساهم في تقديرها وإصلاحها وتوفير المحيط المناسب للأجيال القادمة، والذي يضمن كذلك إستمرار الحياة على سطح البصيرة.

حيث أشار فيري هنا إلى أن هناك بعض أعضاء اللجان المخالفين لقانون الطبيعة وهم أصحاب الموقف المنادي بحماية المصالح المحددة والذين ينفون إمكانية إعتبار الطبيعة في حد ذاتها أن تكون موضوع للقانون لأنها تتمسك بإطار الإنسانية الكلاسيكية، وبالتالي الحفاظ على المركزية البشرية أي أنهم إختاروا معسكر البيئة ضد معسكر الإيكولوجيا العميقة والمنادية بقيمة وحق البيئة: إن القانون الجنائي الحالي يحظر في الواقع الجرائم ضد الأشخاص والممتلكات². وبالتالي فإن وجود مواقف تعارض إقامة أو إيجاد قانون يحمي البيئة من إعتداءات الإنسان والحد من التدخل التقني على محض الوجود هم من يدعمون فكرة المركزية البشرية أي أن الإنسان هو سيد الطبيعة، هذه الفكرة التي ألحقت أضرارا جما بالبيئة وهو ما

¹- Luc ferry, *la nouvelle ordre écologique*, op cit, p 114.

²- ibed, p 114.

تجلى في فلسفة أغلب الفلاسفة المعاصرين المننديين بحماية البيئة ضد كل هذه التجاوزات والعمل على التحول من الإستغلال المفرط لها إلى ضرورة ووجوب المحافظة عليها، والتأسيس لعلاقة طيبة بينها وبين الإنسان المعاصر بعيدا كل البعد عن الأفكار الكلاسيكية المجحفة في حق البيئة وهو ما أدى إلى ظهور حركات جديدة منددة ومنادية بإحترام البيئة والحفاظ عليها وهنا نجد منها:

3-1- الإيكولوجيا النازية **: l'écologie nazie

يعد ظهور حركات بيئية خاصة تهتم بالبيئة وحق الأجيال القادمة وإعتبارها المحضن الأول للإنسان ومكان عيشه وغذائه، ومن أهم الحركات الإيكولوجية التي تطالب بوضع قوانين وتشريعات سياسية تهتم بها ونجد منها الأحزاب السياسية المنادية بالحفاظ عليها أو المنظمات البيئية التي نجد من ضمنها "الإيكولوجيا النازية" أو التابعة للنظام النازي والتي وضعت عدة تشريعات منها :

تشريع نوفمبر 1933م وتشريع يونيو 1934م وتشريع يوليو 1935م وهي صادرة عن النظام البيئي النازي، والذي نص على أنه يجب أن لا يكون هناك المزيد من القسوة على الحيوانات وهي واحدة من أهم مقتطفات خطاب "أدولف هتلر" حيث تلهم هذه الكلمات المتعاطفة القانون الذي فرض في 24 نوفمبر 1933م بشأن جملة الحيوانات¹، أي ضرورة الإهتمام بالحيوانات وعدم القسوة عليها وتجبره ضمن طبيعة عادلة من قبل النازي أدولف هتلر في 3 يونيو 1934م وكذلك من خلال نص قانوني آخر يخص الصيد والذي تمت المصادقة عليه يوم 1 يوليو 1935م والذي جاء ليُنصب الإيكولوجيا الحديثة إنه قانون حماية الطبيعة، والذي جاء بأمر هتلر والتي يمكن أن تلاحظ أنها تتماشى مع ما جاءت به أغلب الجمعيات والمنظمات البيئية إلا أن الفرق بينهما أن هذا القانون جاء حاملا لتوقعات الوزراء الرئيسيين المعنيين هم: غورينغ جورتتر وداري فريك ورست. وطبيعة هذه القوانين أنها تجمع بين النظام الإيكولوجي والتدخل أو الإهتمام السياسي الألماني النازي، فقليلا ما نشهد هذا التدخل الكبير والإهتمام بالبيئة من قبل

* * النازية: nazisme: وهي حركة سياسية وإجتماعية نشأت في ألمانيا بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وإنهيار إمبراطوريتها وتوقيع معاهدة فرنسا عام 1919م وهي إختصار (حزب العمل القومي الإشتراكي الألماني) ومع عشرينات القرن العشرين بقيادة أدولف هتلر والتي تحولت إلى نظام سياسي كما يطلق إسم النازي على نظام حكومي أو معتقد سياسي يشبه تلك التي كانت في ألمانيا الهتلرية. [https:// www. marefa.org](https://www.marefa.org).

¹ - Luc ferry, **la nouvelle ordre écologique** _ op cit, p 148 149

بعض رؤساء وأحزاب أو ممثلين وذلك أننا لا نجد أي أثر لهذه الأدبيات بإستثناء بعض التلميحات من معارضي الخضر.

يمكننا الإشارة هنا إلى بعض أنصار الإيكولوجيا النازية والذين كانوا من بين السابقين لإبداء رأيهم في هذا الشأن كما أعربوا عن قلقهم وحرصهم مع ضرورة الحفاظ عليها، والذين نجد منهم " رودولف هس" و "ريتشارد فالتر" وهو الجنرال ووزير الأغذية والزراعة وسبقه الرجل الثاني في النظام النازي ولم يختلف هذا الشكل من أشكال علم البيئة مع نهاية النازية على العكس من ذلك تماما، فقد روج له الكاهن فيرنر جورج هافريك ومؤرخة القرون الوسطى والسكرتيرة السابقة "ليوهان فون ليرس ريناتا ريميك" مرة أخرى في سبعينات القرن العشرين وفي الوقت عينه في فرنسا¹.

جاء في دعوة لوك فيري إلى دعم سياسة هتلر وضرورة إتباع الفاشية لبناء طريق من خلال التشريعات التي سوف تجعل الناس تتبعها وتشجع أيضا الإهتمام بالبيئة ومحيطها: "إن وجود إهتمام حقيقي بالبيئة داخل الحركة الإشتراكية الوطنية ليس في نظري على هذا النحو إعتراض ذو صلة في الفحص النقدي للإيكولوجيا المعاصرة، وهنا يجب أن نندد بالفاشية لبناء الطرق السريعة التي نعرف أنها كانت إحدى أولويات النظام هتلر هذه القوانين الكبرى يجب مع ذلك أن نشجع الناس على التفكير في حقيقة الإهتمام بالطبيعة²، وبالتالي فإن قوانين 1933م إلى 1935م، تعتبر قوانين تتوجيه للحركة النازية والتي أشار إليها لوك فيري في كتابه النظام البيئي الجديد والتي تنص على ضرورة الحد من الحق في الصيد بطريقة تتوافق مع المتطلبات المفهومة جيدا للحفاظ على البيئة الطبيعية، وبهذا المعنى فإن قانون 1934م هو بلا شك أول من أعاد تعريف دور الصياد في المصطلحات الحديثة وفقا لموضوع مخصص للأجيال القادمة مفترس بسيط يصبح بالتالي أحد المهندسين المعماريين الرئيسيين لحماية البيئة حتى في إستعادة التنوع الأصلي المهدهة بإستمرار من قبل المعاصرين الحديثة³.

¹ - طارق راشد، الفاشية الإيكولوجية - عندما تندمج إيكولوجيا اليمين المتطرف بالبيئة، مجلة شهرية، دار المجلة العربية، العدد 526، 30-11-2019م، د ص .

² - Luc ferry, *la nouvelle ordre écologique*, op cit, p149 150.

³ - ibide, p 166

إنّ الأخذ بهذه القوانين الخاصة بالإهتمام بالبيئة والحد من الصيد الغير مقنن قد يساعد في الحفاظ على الإيكولوجيا وإسترجاع الطبيعة لمكانتها وقيمتها التي فقدتها جراء الإستغلال المفرط للإنسان ومركزيته، التي سادت لقرون عديدة والذي أتاح له فرصة نهب الطبيعة وبالتالي فإن جملة القوانين التي أكد عليها النظام النازي ومن شأنها أن تجعل نفس ذلك الإنسان الذي كان ينهبها ويفسد فيها إلى أن يصبح نفسه المهندس المعماري الذي سيصلحها ويحافظ عليها في ظل كل التصورات التكنولوجية والتي سيعتمدها في جانبها الإيجابي، بعدما كادت التقنية أن تسيطر عليه وعلى كل جوانب حياته حتى بلغت مرحلة أصبحت تشكل خطرا على مكانه ومحيطه الآمن وبالتالي كادت أن تشرده وتجعله حبيس وسجيناً لها لولا تلك القوانين التي أعادت زراعة الأمل في إسترجاع البيئة لمكانتها وحقوقها، وحتى ضرورة الحفاظ على حق الأجيال القادمة في أفق المستقبل لأن لها حق في هذه البيئة ولذا يجب على الأجيال الحالية المحافظة عليها لحقها لللاحقين.

3-2 الإيكولوجيا النسوية : ecofeminism – écologie féministe :

بعدما تطرقنا سابقا لأهم حركة من حركات الإيكولوجيا والتي تعنتي بأهم المبادئ والقوانين التي تشرع للحفاظ على البيئة وذلك من خلال سن جملة قوانين تفرض الإهتمام بالإيكولوجيا كالحد من الصيد اللاعقلاني وتحد كذلك من المركزية والهيمنة البشرية، والتي كانت سببا في جل الأزمات والمشاكل التي مرت بها الإيكولوجيا خاصة من خلال التطور البيوتكنولوجي للتقنية والتي ساهمت في السيطرة عليها وإستغلالها ونهب ثرواتها، ولذلك يستوجب على الإنسان المعاصر وضع جملة من القواعد التي من خلالها تستعيد البيئة حقها وتنوعها بعيدا عن كل التهديدات التي يمكن أن تطالها نتيجة غياب الوعي البيئي وهنا سننتقل إلى فكرة أخرى طرحها لوك فيري في كتابه النظام البيئي الجديد والتي تهدف إلى ربط ما أطلقت عليها "بفكرة الهيمنة الذكورية" ب "الهيمنة على الطبيعة"، وذلك من خلال حركة جديدة ألا وهي الحركة النسوية والتي تعتبر هي الوجه الآخر للإيكولوجيا، حيث تعتبر "فرنسوا دوبون" هي أول من إستخدمت مصطلح الإيكولوجيا النسوية وذلك من خلال كتابها "النسوية أو الموت" سنة 1974م والتي من خلاله وجدت تلك البحوث النسوية طريقها إلى القضايا البيئية.

نشأ تيار النسوية الإيكولوجية تعبيراً عن الارتباط بين أهداف الحركتين المرأة والبيئة وهناك العديد من النصوص نحو امرأة جديدة- أرض جديدة لروزماري ردفورد روثر 1975م والمرأة والإيكولوجيا لماري دالي 1978م والمرأة والطبيعة الهدير الهدير في داخلها لسوزان غريغن 1978م¹.

تطورت هذه الحركة في القرن العشرين وذلك من خلال مؤسستها الفيلسوفة الفرنسية وكاتبة كتاب الجنس الثاني سنة 1949م إنها "سيمون دي بوفوار"، والتي أعلنت من خلاله أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة إشارة إلى الدور الكبير الذي تقوم به في المجتمع وفي صياغة وضعها كأنثى فسيمون دي بوفوار*، تعتبر الأم الكبرى للفلسفة النسوية المعاصرة، وقد ارتبطت النسوية الجديدة الآن بما بعد الحداثة وأصبح منطلقها الأساسي هو نقد ورفض مركزية النموذج الذكوري للإنسان التتويري الحداثي العاقل والوجه الآخر للمركزية الأوروبية ومركزية الحضارة الغربية².

لا يقاس دور المرأة إذن حسب الصفات الخارجية للمرأة كالجمال وطول القامة وغيرها إنما ترجع إلى الدور المهم لها في المجتمع، وذلك حسب كل ما تقوم به من عمل وهو ما جعل من ذي بوفوار تؤسس لهذه الحركة المضادة والمنافية لكل ما جاءت به المركزية الذكورية للإنسان التتويري وهو أهمية مبدأ أقامت عليه سيمون حركتها هذه المنادية للمحافظة على البيئة، ذلك أن مصطلح النسوية في حد ذاته يشير إلى جملة من المواقف والتي ترجع في أساسها إلى ممارسات نسوية مختلفة وأحياناً متنافسة الليبرالية أو الماركسية والجدرية والإشترابية والسوداء والمضادة للكلونيالية كما تعكس أيضاً إدراكات مختلفة لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها³.

¹- بسام حسن المسلماني، مصطلحات النسوية الإيكولوجية أو الإيكوفيميزم، دراسات وتقارير تيارات فكرية، القاهرة 1ديسمبر 2015م، <https://www.lahaonline.com>

* - سيمون ذي بوفوار: ولدت في باريس في 09-01-1908م تنتمي إلى أسرة كاثوليكية ميسورة وقد تلقت تعليمها في مدارس باريس الخاصة نالت دي بوفوار شهادة الأستاذية في الفلسفة عام 1929م وقبل ذلك ب3 سنوات تعرفت على الفيلسوف جان بول سارتر عينت أستاذة لتدريس الفلسفة توفيت عام 1986م عن عمر ناهز 78 عاما <https://www.goodreads.com>.

²- مصطفى النشار، النسوية الإيكولوجية مسعى نقدي لتطهير مبانيها ومعاييرها، دورية فكرية، مجلة الإستغراب، العدد 16، 2016م، ص211.

³- مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجدرية، ج1، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة الكويت، العدد 332، دط، 2006م، ص11.

إن فكرة النسوية الإيكولوجية ليست حركة حقوقية تهتم بالمطالبة بحقوق النساء وحرّيتهم فقط أو حتى بطلب المساواة مع الجنس الآخر أي مع الرجل بل أنها ذهبت إلى أبعد من ذلك إلى مفهوم يحاول إعادة صياغة كل المفاهيم كالتاريخ واللغة والفن والفلسفة والأدب، وذلك من خلال الإستناد إلى رؤية أنثوية تتم في إطار الفكر النسوي وبالتالي فإن أهم ما جاءت به هذه الحركة هي محاولة ترسيخ وإيجاد مفاهيم جديدة يمكن للمرأة من خلالها إعادة صياغة رؤى ثقافية سادت مجتمعاتنا إنها حركة تجمع مجموعة من النسوة ممن يهتم بالبيئة والمجال الإيكولوجي، وبالتالي تشكيل حركة مستقلة للبيئة النسوية وقد ربطت هذه الحركة بين وضع المرأة في المجتمع الذي نعيش فيه وبالتالي تغييب المرأة عن الساحة والوسط الذي تعيش فيه وسيادة الرجل على الدين والسياسة والإقتصاد وجميع مجالات الحياة والإيكولوجيا أو البيئة التي تمت السيطرة عليها جراء التطور البيوتكنولوجي الهائل وسيطرة الإنسان عليها وإفسادها ونصبها بثتى وسائل، إلى أن أصبحت مهمشة وليس لها دور في الحياة شأنها شأن المرأة وهو هدف هذه الحركة التي عقدت أول مؤتمر لها سمي بالنساء والبيئة في جامعة كاليفورنيا سنة 1974م.

أقيمت بعدها مؤتمرات عديدة تهتم بهذا الشأن فضلا عن إستمرار الكتابات في النسوية البيئة ومقالات التوعية التي بدأت بالإننتشار والتوسع في العالم، فشكلت ظاهرة فنية تسعى إلى زعزعت الأساسات الذكورية وعقائدها السيادة والسيطرة الأبوية: "لا بد من حركة عالمية غير ممركة تتأسس على المصالح المشتركة وتحفل بالتنوع وتناهض أشكال السيطرة والعنف كلها ومن الممكن أن يكون المذهب النسوي البيئي هو تلك الحركة"¹.

على ضوء هذا الإستغلال الإنساني البشع للطبيعة وثرواتها بكل نهم وقساوة على الطبيعة من جهة وعلى حق الأجيال اللاحقة من جهة أخرى، مثلما حذر منه الايكولوجيون المعاصرين فالأمر نفسه ينسحب على الإستقلال الذكوري لكرامة المرأة وإمتهان كرامتها في المجتمع وحرمانها من المكانة المرموقة مع أخيها الرجل فهذا الإستغلال والإضطهاد لم تسلم منه المرأة مند العصور القديمة، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن الكتب التاريخية تعمد إلى التأريخ للعلوم بما تنسبه للرجال وتحرم المرأة من الفاعلية الفكرية والعلمية وتترك لها فقط وظيفة إنفعالية تقتات على منتج الرجل في سائر العلوم والمعارف. فلطالما نقرأ في كتب المؤرخين والعلماء مصطلحات كان الرجل اليوناني وكان الرجل الشرقي وإسهامات

¹- إيمان مطر السلطاني زياد طارق العلي رواء جليل الجنائي، نسق النسوية البيئية في رواية حديقة حياة للطفية

الدليمي جامعة الكوفة كلية التربية للبنات، 2019م، ص 637، Rout éducation et social sciences, journal volume 6(2).

الرجل الحديث في مختلف العلوم والمعارف، إلا أنه من الأجدر أن تكتب عبارة إسهامات الإنسان الشرقي مثلاً أو اليوناني أو الوسيط أو الحديث بغض النظر عن جنسه سواء أكان رجلاً أم امرأة طالما أن العقل البشري موزع بصيغة عادلة على حد تعبير رونيه ديكرت، ولا علاقة له بالجنس ونوعه ومن هنا نجد أن إمتهان كرامة المرأة من قبل الفلاسفة والعلماء ورجال الدين ناهيك عن السلطة الذكورية في المجتمع وحتى العائلات بدرجات متميزة.

يكفي الإستدلال بحالات الحروب والمعارك التي تأخذ أكبر نصيب من الضحايا والمشردين النساء منهم والأطفال ولا يسعنا التفصيل في الإضطهاد السلطوي الذكوري على المرأة سياسياً تاريخياً ومهنياً. فما حادثة إحراق مصانع النسيج وبداخله مئات العاملات في ثمانينيات القرن التاسع عشر والتي إتخذت من شهر مارس من كل سنة يوماً مخلداً لهذه الجرائم والمجازر المرتكبة في حق المرأة والتي كانت مجرد غيظ من فيض الإضطهاد النسوي على مر التاريخ، وهنا نجد الكثير من النسويات المدافعات عن البيئة والتي جمعت بين الإستغلال الإنساني للبيئة خاصة في المجتمعات ذات التوجه الليبرالي والإضطهاد الذكوري الممنهج في حق المرأة ومن هن على سبيل المثال لا الحصر نجد الهندية "فاندانا شيفا" 1952م، والتي أشارت إلى هذا الإتصال الوثيق بين الإستغلال الإيكولوجي للسبع موارد الطبيعية من قبل رجال النظام الرأسمالي من أجل إنقاذ البيئة وفي الوقت ذاته إنقاذ النسوية من الجشع الذكوري الذي ينتصر لنزواته وشهواته ومكبواته¹، بأسماء ومصطلحات قيمة راقية قد تكون دينية ثقافية أو إجتماعية تختلف معها الألقاب والمصطلحات ويبقى الإضطهاد واحداً.

في نفس الإتجاه نجد المؤلفان النسويان "جريتا جارد 1960م -Greta garrd ولورين جروين 1962م, lori Gruen قد حددتا أربعة عوامل جسدتا فيهم الأزمة الإيكولوجية وذلك في مقال بعنوان النسوية البيئية والمتمثلة في:

- النموذج المادي للكون جعل من الثورة العلمية إستغلالاً لكل الموارد الطبيعية
- تأسيس الديانات الأبوية لمراتب جندرية وإنكار الألوهية.
- الثنائية بين الذات والقيمة الأخلاقية المهيمنة.

¹- يمني طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة الهداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م، ص63.

- الإستغلال الليبرالي البشع للحيوانات والثروات الطبيعية والبشرية من أجل تحقيق أكبر قدر من الثروات والممتلكات الخاصة¹.

من هنا سعت الحركات النسوية إلى الجمع بين الإستغلال المتزايد للثروات الطبيعية والإستغلال الذكوري للمرأة وتجلى ذلك من خلال ثلاث مبادئ أساسية:

المبدأ الأول: يكمن في نقطة الالتقاء بين الهيمنة على الطبيعة (حيوانية نباتية وطبيعية) وإستغلال النساء.

المبدأ الثاني: الدعوة إلى معرفة هذا الترابط الوثيق بين إضطهاد النساء والطبيعة في الفلسفة البيئية.

المبدأ الثالث: يتمثل في العمل على تحقيق ممارسات عادلة وإلغاء كل مبررات الهيمنة على البيئة والمرأة².

إلا أننا نجد من خلال هذا أن الحركات النسوية قد عملت على القضاء على كل الأسباب التي ساهمت في الهيمنة على الطبيعة وعلى الهيمنة الذكورية على النساء وإلغاء التمييز العنصري بين الرجال والنساء، والنضال من أجل بناء نسق أخلاقي متحيز لما هو ذكوري ومنصف للمبادئ الأنثوية المتصلة بالطبيعة ومن هنا نجد أن كارين ج وارن، Karen j Warren قد لخصت المبادئ الأخلاقية المنصفة للنسوية في ثمان بنود والتي نجد منها :

الأولى: قائمة على إلغاء التمييز الجنسي المتحيز للذكور على النساء وفق طبقية وعنصرية مقبنة وإلغاء السلطة الأبوية الذكورية، والمحافظة على الطبيعة والإستغلال العقلاني المرن للموارد الطبيعية وإستبعاد التسابق البراغماتي للموارد الطبيعية.

الثانية: تكريس الأخلاق النسوية والتي تولي مكانة محورية لأصوات النساء.

الثالثة: تتمثل في رفض الأصوات الأحادية التي تتحكم في تأسيس القيم الأخلاقية والمواقف السلوكية وتدعو إلى الأخلاق التعددية.

الرابعة: تقدير الحالات الأخلاقية المتنوعة ومراعات الظروف الإجتماعية والتاريخية.

الخامسة: حماية الأصوات النسائية وتجنب التحيز الجنسي.

¹ - Greta garrd and lori Gruen, **ecofeminisme toward, global justice and planetary**, health society and nature, 1993, p 35.

²- مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، مرجع سابق، ص 10 11.

السادسة: العمل على إنصاف الأشخاص المضطهدين والقضاء على كل أوجه الحرمان والإقصاء والإستغلال.

السابعة: الإنتباه إلى القيم الأخلاقية لإثراء الأخلاق النسوية كالصداقة والثقة والرعاية والحب.

الثامنة: رفض تحديد ماهية السلوك البشري بشكل مستقل عن أي سياق تاريخي ذلك أن شبكة العلاقات التاريخية الملموسة هي التي تحدد جوهرية السلوك البشري¹.

ومن خلال هذه الشروط العامة تتجلى لنا معالم النسوية الإيكولوجية وخصائصها فمن أهمها أنها تعارض التمييز ضد الطبيعة وتتحارب كل أشكال الهيمنة والخضوع وإزالة السلوكات الناجمة عنه، كما يمكن اعتبار النسوية الإيكولوجية بمثابة مشكلة إجتماعية ومعالجتها إنطلاقاً من جذورها التاريخية والإقتصادية والإجتماعية...، من أجل تحقيق وتلبية الحقوق وتحقيق العدل والإنصاف وتثمين قيم أخلاقية قائمة على معاني الثقة والصداقة والرعاية والحب وتثمين العلاقات المتبادلة فالنسوية الإيكولوجية تحمل طابع التعدد والتنوع والإختلاف سواء أكانت بين البشر أم مع الطبيعة، على اعتبار أن البشر أعضاء في مجتمع إيكولوجي ومختلفون عنه في الوقت ذاته وإعتماد مفهوم أخلاقي جديد يعتمد على النظرة إلى العلاقة بين الكائنات المختلفة سواء أكانت بشرية أم طبيعية وفق سياقات متعددة وإستبعاد المفهوم الكلاسيكي للأخلاق، بإعتباره مجموعة من القواعد والحقوق أو مبادئ محددة مسبقاً وإنتقاد الأخلاق البيئية الكلاسيكية والتي تؤثر عليها الإيديولوجية البرجوازية والتي تخص العرق الأبيض فحسب وتهمل الفئات والبيئات البشرية الطبيعية المخالفة لها.

نجد أن لوك فيري يولي إهتمامات بالغة بالبيئة النسوية أو الإيكولوجيا النسوية حيث يفصل بينها وبين البيئة العميقة حيث جاء في قوله: "قد يعتقد المرء للوهلة الأولى أن تقترب النسوية البيئية من الإيكولوجيا العميقة ألا تنطلق الحركتان من الرفض المشترك للحضارة الغربية الموجه بالكامل بهدف الهيمنة والسيطرة؟ ألا يعارضون إلى هذا الحد كلاهما إلى النوع البيئي الإصلاحية؟ هذا كله عادل ومع ذلك ستثبت النسوية البيئية أنها معادية تماماً في نقطة من الإيكولوجيا العميقة وفقاً لنسويات البيئة في الواقع يرتكب علماء البيئة العميقة خطأ قيادة نضالهم ضد المركزية البشرية بشكل عام"².

تدعوا الحركة النسوية البيئية إلى إقامة مكانة لائقة بها مثلها مثل الذكور وبذلك فهي تدعوا إلى تجاوز التفكير القديم القائم على سيطرة الذكور وتسعى إلى تحرير النساء تزامناً مع حماية البيئة

¹- مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية، مرجع سابق، ص 13 14.

² - luc ferry, *la nouvelle order ecologie*, op cit , p 178.

والمحافظة على نظافتها بعيدا عن سيطرة المركزية البشرية البيئة بواسطة الوسائل التقنية الجد متطورة. وقد بدأ نشاط الحركة النسوية البيئية في أمريكا إذ باتت تحتل مكانة هامة في الأوساط الأمريكية خاصة الحركات النسائية الأمريكية لينتشر تواجدها فيما بعد في كل الجامعات ساعية إلى القضاء على الإرهاب الفكري الممنهج ضد المرأة والإستغلال البشع للموارد الطبيعية والإنتهاك المستمر للبيئة، وما خلفه من آثار وخيمة على المناخ والحيوان والنبات والإنسان وما رافقه من تفكك إجتماعي وأزمات ثقافية وأخلاقية إنعكست على تغير السلوكات البشرية في المرحلة المعاصرة¹، ولذلك دعت النسوية البيئية إلى الإهتمام الشامل بجميع الميادين وخاصة الفلسفية منها بغية إحداث ثورة إيكولوجية والتي تسعى جاهدة إلى المزيد من الكفاح للقضاء على التمييز الجنسي وفرض هيبة وآراء فكرية معاصرة تعنى بالمحافظة على البيئة وفق إمتداداتها المتنوعة وأفاقها المستقبلية خدمة للأجيال اللاحقة.

3-3 الإيكولوجيا الديمقراطية: *écologie démocratique*

يصل لوك فيري في ختام كتابه "النظام البيئي الجديد" بتمني إيكولوجيا ديمقراطية رافضا من خلالها التمرکز حول الإنسان مثلما ذهب إليه رونييه ديكرت سابقا، في المقابل رفضه التام للأصولية الإيكولوجية وذلك من خلال التعبير عنها بأخلاقيات الأصالة الجديدة والتي يدعمها بالإهتمام بالبيئة، فالبيئة الديمقراطية حسبه تمثل الشكل الآخر من أشكال البيئة والتي أولاه إهتماما كبيرا في كتابه والتي تخالف موقف أحزاب البيئة الخضراء والتي تنحدر من الأحزاب اليسارية الإشتراكية وبعضها يمينية. فالبيئة الديمقراطية تبدي عداوا شديدا لهذه الأحزاب لكونها تسعى إلى المطالبة بالإستقلالية في قراراتها والتي تجسدت في قوله: "غالبا ما نتساءل عما إذا كانت البيئة قوة سياسية في حد ذاتها إذا كان من المشروع لها أن تشكل نفسها كحزب لديه إذا لزم الأمر دعوة لممارسة السلطة في جميع القطاعات التقليدية للنشاط الحكومي، هذا ما يريد الخضر أعتقد أنهم مخطئون على المستوى الفكري وحتى الفلسفي لا يمكن إلا للإيكولوجيا العميقة أن تطالب برؤية سياسية عالمية ولكن من أجل ذلك نحتاج إلى وضع ذروة الرومانسية المحافظين الجدد أو اليساريين الجدد².

¹ - luc ferry, *la nouvelle order ecologie*, op cit, p 180.

² - ibid, p215 216.

يجيب لوك فيري عن تساؤل حول إمكانية تحول البيئة الخضراء إلى قوة سياسية وهنا ينفي هذا الاعتقاد، إذ يستحيل تحقيقه من زاوية فكرية أو فلسفية فهو يعتقد أنه لا توجد قوة سياسية خارج الإيكولوجيا العميقة إذ لا يمكن وضعها ضمن الليبرالية الديمقراطية وفي ذلك يقول: "هذه الفردية الديمقراطية الأصلية التي نجدها في الرغبة في الحفاظ على البيئة، لأنه على هذا الأساس الإيديولوجي يتطور الإهتمام بالذات وستكون الإرادة مريحة في بشرتك وبصحة جيدة في رأسك"¹.

يعتمد المجتمع السياسي الدولي على المبادئ الديمقراطية الليبرالية والتي تجعل من الحريات الفردية أولوية فتجعل من الإستجابات المناخية صعبة كما تسترشد الليبرالية ذات التوجه الجماعي بالأولويات الإنسانية الفردية، وهنا يمكن إعطاء أهمية بالغة من خلال حماية البيئة وإعطائها أهمية جوهرية في السياسات الديمقراطية، وهنا نجد فيري يؤكد على علاقة ذات أهمية بالغة بين الإيكولوجيا العميقة والديمقراطية إذ تخدم الإيكولوجيا العميقة تحديات خطيرة للأخلاقيات الإنسانية وتجعل من الطبيعة شخصية قانونية.

على هذا الإعتبار فإن الحداثة التي تركز على الإنسان فقط تشكل كارثة عظمى ولهذا نجد فيري يدعو إلى الإهتمام بالديمقراطية والإنسانية ورفض القيم الأرستقراطية، من خلال تكريس الممارسات المتساوية إذ يحق لكل فرد أن يعيش حياته بنفسه في حدود أخلاقيات الأصالة كرفض حركات التحرر الجنسي والتمييز التقليدي بين الحياة الطبيعية والانحراف وإعطاء حق المساواة والحرية .

3-4 إيكولوجيا الخوف والطوارئ L'écologie de la peur et de l'urgence

يقف لوك فيري أيضا عند إيكولوجيا سماها بإيكولوجيا الخوف والطوارئ والتي تعد جزءا من البيئة المعاصرة نتج عنها عاطفة تسمى بعاطفة الخوف، وهنا يستبعد فيري الخوف الطبيعي الذي ينتاب الإنسان إثر مصادفته لحيوان مفترس أو أشياء أو كائنات عدوانية مخيفة بل هو خوف من نوع آخر يتمثل في الخوف على الكوكب ككل أو مشاعر تنتاب الإنسان مشاعر تشبه الخشية والخوف من نهاية العالم، هذا الخوف يمكن أن يتجسد في سياسة تحد من هيمنة وإستقلال الإنسان للبيئة والطبيعة فنجده يقول: "إن إنتشار الإيديولوجيات التي تهدف إلى الإشارة للمخاوف كما لو كنا خشيعة نهاية العالم يبدو لي أنها أعلى نقطة مزعجة لو شهدنا شخصية نيكولاس هولوت على مر السنين، رجل موهوب ودود يجسد

¹ - luc ferry, *la nouvelle order ecologie*, op cit, p 215.

ما يمكن تسميته الإيكولوجيا الشعبية التي كان ممثلها الأول هو كوستو، يجسد هذه البيئة الخضراء القائمة المكابح التي تنوي الحد والضرائب والحظر باسم المبدأ الوقائي¹.

يؤكد هنا فيري على أن الفترة الأخيرة قد شهدت إشارة للمخاوف التي تشبه إلى حد بعيد ليلة إنتهاء العالم ولأجل ذلك أصبحت السياسات تسعى إلى تخويف البشر بالعقاب والضرائب والقيود والمحظورات. وهي طريقة تعامل وسياسة إيكولوجية معاصرة تدرج ضمن إيكولوجيا الخوف والطوارئ وهنا يقول فيري: "الخوف الذي أصبح أحد المشاعر المهيمنة لكون الديمقراطية لن تكون شغفا حزينا أو طفوليا أو مخجلا بعد الآن نحن نخاف من كل شيء الكائنات المعدة وراثيا، الضلع الرئيسي الهواتف المحمولة الجنس والكحول التبغ السعة وتكنولوجيا النانو تأثير الدفيئة الإحتباس الحراري والدواجن... إلخ، على العكس من ذلك يصبح الخوف الخطوة الأولى الحكمة لأنها ستجعلنا ندرك تهديدات التنمية الصناعية التي تؤثر على الكوكب"².

ليصل لوك فيري إلى القول بأن الخوف أصبح طريقة مثلى يمكن الإستثمار فيها لبلوغ النجاة فيعتبرها الخطوة الأولى للحكمة وذلك من خلال تجاوز الأخطار والتهديدات الناجمة عن التطور الصناعي والتكنولوجي وآثاره السلبية على الوجود الإنساني والطبيعي، لذلك كان الخوف من هذه الطوارئ أفضل طريقة لحماية البيئة وحماية الإنسان من خطر الزوال حماية مزدوجة بيئية وبشرية في آن واحد تجسد الحوار الأخلاقي المفترض بين الإنسان والطبيعة جعل من البيئة كائنا مستقلا لديه حقوق ينبغي المحافظة عليها، وإستغلال ثرواتها بطريقة حكيمة ومرنة وعقلانية يسعى الإنسان لإقتسام ثرواتها مع إخوانه من البشر مع ضمان حقوق الإنسان وحقوق الأجيال اللاحقة وحقوق الكائنات الحية الأخرى.

د- الأخلاق والسياسة أية علاقة؟.

إستطاع الإنسان المعاصر أن يعالج الكثير من المسائل التي لطالما أرقت الفكر البشري منذ القديم وربما أخطرها المسائل المعاصرة، فقد أصبحت الطبيعة خادمة للإنسان حيث تمكن من أسر الطبيعة بفعل القوانين العلمية التي تزداد إكتشافا يوما بعد آخر، فمن أعلى الفضاء إلى أعماق البحار

¹ - Luc ferry, l' **anticonformiste une autobiographie intellectuelle** entretiens avec Alexandra laignel, lavastine denoël, 2011, p: 170.

² - ibid, p 171.

وحتى الظواهر الطبيعية التي كانت تخيف الإنسان قد تمكن من إستغلالها بطريقة مذهلة وعجيبة ومع ذلك بقيت بعض المسائل الفكرية العالقة كعلاقة الإنسان بالطبيعة من الناحية القيمية الأخلاقية والمنظومة القانونية والسياسية، التي تعمل على سن القوانين لرعاية البيئة والطبيعة بإعتبارها كائن مستقل له حقوق على غرار الكائنات الأخرى ومن هذا الباب أعيد طرح التساؤل من جديد عن دور الأخلاق في السياسة والعلاقة بينهما؟ فيما إذا كانت العلاقة بينهما وثيقة الصلة أم بينهما علاقة إنفصال وإنقطاع تام؟

في إعتقاد أغلب الفلاسفة القدماء فإن السياسة والأخلاق وجهان لعملة واحدة وكل منهما يكمل الآخر فعلم الأخلاق غير منفصل عن علم السياسة: "فقد درج الفلاسفة دائماً على القول بأنه يجب على العلم السياسي ألا ينسى أبداً أنه يتعلق مباشرة بعلم الأخلاق وأن علم الأخلاق هو ميدان الحرية"¹. والفلسفة السياسية في جوهرها تهتم بالمواضيع السياسية وتسعى لدمجها بالقيم الخلقية الإنسانية كالعدل والحرية والسعادة ذلك لأنها وجهان لعملة واحدة، وفي ذلك يقول فيري: "إن ترتيب الأخلاق والسياسة مشكلة فلسفية كلاسيكية"²، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن مشكلة الأخلاق والسياسة مشكلة كلاسيكية قديمة بل وموغلة في القدم خاصة في العصر اليوناني مع أفلاطون وأرسطو.

نجد أفلاطون يجمع بين تكوين الجمهورية ومراحل نشأتها وصفاتها ويدعمها بقيم خلقية من خلال فرض العدالة والقيم في المجتمع السياسي للمدينة والتي جسدها في كتابه الجمهورية، والأمر نفسه ينسحب على أرسطو الذي لم يفصل بين الجانب الأخلاقي والسياسي فالسياسة في جوهرها لم تتفصل أو تتباعد عن الأخلاق على مر التاريخ، فمن أجل إقامة مجتمع سياسي لابد من توفر سلطة نزيهة وعادلة تتحلّى بالقيم الأخلاقية السامية وذلك من أجل توفير أكبر قدر من السعادة والرفاهية والعدالة بين المواطنين والأفراد هنا يقول لوك فيري في كتابه الإنسان المؤله: "لو على الصعيد الرمزي رد السياسة إلى الصرافة والأخلاق إلى الميدان الخاص وحده وأنه خطأ جسيم في أزمة يعبر فيها المواطنين أكثر من

¹- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس، دار المعارف للنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 1995م ص04.

² - luc ferry, la nouvelle ordre écologique, op cit, p 140.

السابق ربما عن إرادة أن تأخذ بعض الطموحات الأخلاقية بعين الإعتبار أي أن تمثل من طرف الدولة¹.

يرى لوك فيري أنه لمن التعسف أن نفصل بين الأخلاق والسياسة فلا يمكن إختصار مهمة السياسة في جمع الأموال أو المكاسب العملية فحاجة الأفراد إلى القيم والعدالة والحرية والسلام والأمن والمودة والمحبة والتآخي بين المواطنين أكثر من المطالب المادية، التي تعمل الدولة على تحقيقها لمواطنيها أكثر من المطالب المادية التي تعمل الدولة على تحقيقها لمواطنيها، وكذلك يعبر فيري في كتابه مفارقات السعادة بقوله: "لابد أن ندرك جيدا أن وجودنا ينظم حول تساؤلين أساسيين وثلاثة أجوبة كبيرة التساؤلان في جوهرهما بسيطان جدا: كيف يمكن إحلال السلام في العلاقات التي ترتبط بين البشر تلك الكائنات الأنانية الكسولة الغاضبة لكن أيضا المحبة والمتفائلة والكريمة أحيانا؟ هنا بالتحديد ترتكز المشكلة الأخلاقية السياسية"².

إنّ مطالب العدالة الإجتماعية وإحلال السلام ولجم الأنانية ووضع حد لكل أشكال الإعتداء وبث روح الأخوة والمودة بين الأفراد وإحلال الأمن والسلام والتعايش الخلاق من أجل تكوين إنسانية الإنسان وهي ما تصبو إليه السياسة الأخلاقية أو أخلقة السياسة، فكان نداء لوك فيري رائعا جدا من خلال إلتزام السياسة والدعوة إلى تطعيمها بالقيم الخلقية كي تكون السياسة الأخلاقية حكيمة فنجده يردد القول التالي: "إن إعادة إبتكار السياسة هي إعادة فتح المستقبل... إلخ، وكم مرة رغبتنا في الرد بكل بساطة: إفعلوا لا تتضايقوا ثم كانت تستتبع ذلك نداءات دائمة وفارغة لبناء مجتمع أكثر تضامنا أكثر عدلا يضمن الإعلاء من شأن حقوق الإنسان وحماية الطبيعة في السياق الشامل والكوني لتضامن تام بين الشعوب"³.

إن أهم القيم الإنسانية التي نادى بها الفلسفة الأخلاقية هي التأكيد على أخلاقيات الأصالة كنموذج أمثل لبناء أخلاق معاصرة وهو نموذج يشجع الأفراد على البحث وإكتشاف إزدهارهم الشخصي وهي فكرة برزت في ستينيات القرن الماضي، فكرة تنادي بالمساواة المطلقة للقيم بعيدا عن كل أشكال

1- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2002م ص169.

2- لوك فيري، مفارقات السعادة، مصدر سابق، ص 201 202.

3- لوك فيري، الإنسان المؤله، مصدر سابق، ص 186 187.

التمييز والتفوق وأشكال التمييز بين الممارسات الجنسية، فهي تدعوا إلى تنفيذ ودحض كل المعايير القانونية والطبيعية والدينية بل أن لكل شخص الحق في أن يمثل نفسه في تحقيق ما يعرف بالأصالة المعاصرة وحسب لوك فيري: "إن الأصالة المعاصرة هي الجهد والجدارة والواجب والضرورة والإحترام والقانون والفضيلة الشروط التي صاحبت الأخلاق الحديثة تتحدث عن نفسها يقولون يكفي مدى صعوبة تحقيق المثل الأخلاقي حتى ملزمة الموضوع الذي ينوي الإمتثال"¹.

في هذا القول تتجسد الأخلاق المعاصرة والتي تعبر عن الإحترام بين الأفراد فالأصالة توسع حقوق الأفراد فحق الإختلاف يرتبط بها كذلك أي أن كل فرد يصبح هو ذاته أي أن الكينونة أو الذات: "قد إستقبلت طابع مشروعية جديدة فإنه لا يمكن إستباق الحكم قبلها عن الإختلافات التي ستبرزها السيرورة في النهاية، فالأساسي أنه يجب الحسم في تعالي المعايير والنفاذ أخيرا إلى الفهم الحقيقي لهذه الواقعة التي لا ريب فيها: إن التعالي الوحيد الذي يبقى هو تعالي الذات للذات"². فالتمييز من خلال الإستقلال الذاتي القائم على الحق في الإختلاف وهو دليل على حركة الإختيار وهو ذاته ما تحققه أخلاق الأصالة ومن ناحية أخرى وحسب لوك فيري فإن: "أخلاقيات الأصالة تعوض عن نرجسية من على طبيعتك من خلال زيارة التسامح وإحترام الآخر وهي أفضل رهان في الوقت الحاضر"³.

الأصالة إذن هي حق للجميع وهي الوجهة المثلى للإنسان المعاصر وفي هذا الإطار نجد لوك فيري يذهب إلى أم أخلاق الأصالة قد وضعت حدا للأخلاق الكلاسيكية التي تتمحور حول الخير والشر وتبحث في الفضيلة والعدالة كغاية للفعل وهي تتضمن تأثيرا خارجيا يتمثل في التأثير الديني المقدس في حين تنهل الأخلاق الحديثة من الطابع العلماني وتزامنت مع أفول التأثير الديني المقدس، أو ما يعرف بالعلمنة الأخلاقية التي شكلت إنقطاعا بين الفلسفة الأخلاقية القديمة والفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة. وهي المرجعية الأساسية في تشكيل القواعد الخلقية دون توجيه أو تأثير خارجي وهو التأثير الديني اللاهوتي وهو ليس غريبا عن الفلسفة الحديثة التي أعطت للإنسان والعقل والذاتية أهمية كبرى في مبحث المعرفة سواء أكانت عقلانية أو حسية تجريبية، والأمر نفسه ينسحب على مبدأ القيم فإليه -

¹ - Luc ferry, **homo aesthiticus, l'invention du gout**, al'age démocratique, le collège de philosophie Grasset édition grasset et fasquelle,1990, p 205.

²- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، المصدر السابق، ص97.

³- Luc ferry, **homo aesthiticus l'invention du gout a l'age démocratique**,op cit, p 206.

للإنسان- يرجع الفضل في الإحتكام إلى تهذيب قواعد السلوك البشري معلنا عن علمانية أخلاقية يزول معها اللاهوت والمقدس وفي هذا يقول لوك فيري: "على هذه الشاكلة تنهي أخلاقية الأصالة القضاء على ما كان يمكن للأخلاقيات اللائكية الأولى أن تستمر في المحافظة عليه في الماضي وعلى الرغم من خلوها ظاهريا من كل مرجعية لاهوتية، فإنها كانت تبقي على عنصر تدين واضح فالطابع المقدس للواجب وفكرة تبعية جدية للكائن البشري إزاء بعض المعايير المتعالية ضلا حتى معلمين ذوي ماهية لاهوتية"¹.

نجد أخلاقيات الأصالة تضع حدا للأخلاق الكلاسيكية والتي كانت تنهل من المرجعية الدينية أو مايعرف بفصل الدين عن الأخلاق معلنا عن أخلاق إنسانية جديدة، في تنظيم السلوكات البشرية فهي أخلاق بلا ألوهية أو روحانية بلا دين ولا إيمان، فلحظة الانفصال حسب فيري لم تنجز مرة واحدة بل أن هذا الانفصال يحدث بالتدرج شيئا فشيئا منذ أعلن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في الإحتكام بالواجب الأخلاقي إلى المصادر العقلية وتمتد هذه الرحلة حتى المرحلة الحديثة والمعاصرة والتي مثلت الخروج النهائي للقيم الخلقية من المصدر الديني، لذلك نجده يقول في كتابه *Kant une lecture des trois critiques*: "منذ عام 1789م سيقود كانط وتلاميذه المثل الأخلاقية الإنسانية والتي ستستحقها إلى جانب إتهامات شائنة بالإلحاد: إذا إنضمت الأخلاق نفسها إلى التعاليم المسيحية فإنها لم تعد كذلك بحاجة إلى الله أو حتى المسيح"².

يعود الفضل لكانط في إعمال العقل والتفكير بحرية وزوال سلطة اللاهوت والمقدس فمن وجهة نظر فيري هذا ليس غريبا عن فيلسوف كثيرا ما كان يردد في مبادئه الفلسفية شعار: "كن جريئا في إعمال عقلك"، كما يشير لوك فيري في نفس الكتاب إلى فكرة فصل الأخلاق وزوال المقدس من كل الإعتبارات الأخلاقية إذ يمكن للإنسان أن يقرر الإلتزام في سلوكاته وملتزم بالواجب العقلي الأخلاقي دون العودة إلى سلطة الدين (سلطة المسيح أو الإله)، وفي هذا يقول: "لم يعد اللاهوت المسيحي يأتي قبل الأخلاق لإيجاده في الحقيقة ولكن بعده يعطيه معنى لم يعد الإنسان يلجأ إلى الله ليفهم أنه يجب أن

¹ - لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، المصدر السابق، ص 98.

² - Luc ferry : **Kant une lecture des trois critiques**, biblio essais, édition Bernard, Grasset, 2006, p 47.

يحترم الآخرين ويعامله كغاية وليس فقط كوسيلة"¹، هذا التصور الكانطي الذي مهد لفصل الأخلاق عن المرجعية الدينية اللاهوتية منذ ما يزيد عن قرنين من الزمن والتأسيس لمبدأ أساسي للفعل الخلقى الذي يعود إليه الإنسان كغاية إنسانية وليست دينية لاهوتية، فإحترام الإنسان لغيره من الناس هو هدف إنساني مشروع منزّه عن الوصول إلى مرضاة الإله مما يعني التأسيس الفعلي لعلمنة الأخلاق وأقول المقدس .

يمزج فيري بين الأخلاق والسياسة في المرحلة المعاصرة وإن شئت قل أخلقة السياسة أو السياسة الأخلاقية والتي عملت على التوفيق بين العقل والقوة، والدولة هي الوحيدة التي تتجح في إخضاع القوة إلى العقل ويمكن أن تشكل قوة عقلية تجمع بين السياسة والعقل الإنساني المحض ليجذب بعدها الأنظار حول فلسفة السياسة في كتاب له بهذا العنوان والذي نشر في مجلدين ويعلن عن مجلدين آخرين له يفصل فيهما حقوق الإنسان والتاريخية والديموقراطية، والتي تهدف إلى التفكير بشكل أفضل في الشمولية تبرز شركة Luc ferry من خلال رغبتها في الصرامة إذا كانت الفلسفة السياسية التي تم تشيبتها بشكل سيء في المؤسسات قادرة على الحفاظ على نفسها بفضل التيارات المنبثقة عن الفينومينولوجيا وإعادة تفسير الماركسية"²، وبهذا يقر أن الفلسفة السياسية قد حافظت على بقائها بفضل تفسير الفلسفة الماركسية وعلى التحليل النقدي الفلسفي للفلسفات الكلاسيكية كالفلسفة كانط وهيجل وجملة فلاسفة الأنوار .

إن الحديث عن الفلسفة الأخلاقية يجرنا إلى شيء من التفصيل في الفلسفة البيئية والتي تمثل بعدا سياسيا هاما في الإيكولوجيا المعاصرة، بل أن السياسة تعد مكملا ضروريا في الأخلاقيات البيئية إذ أنها إقحمت مسائل البيئة في الجدل السياسي بين المفكرين حتى أصبح الحديث عن المحيط البيئي يأخذ حيزا واسعا في الحركات السياسية والاجتماعية بعدما كان مجرد ترفا فكريا في الفلسفات السياسية القديمة وذلك راجع لمجموعة من الإعتبارات والتي منها: البحث عن تحقيق الوفرة في الثروات ومضاعفة الإنتاج من أجل كسب معركة التنمية، خصوصا أن المجتمعات البشرية قد أنهكتها كثرة الحروب المدمرة لمراحل طويلة من الزمن فلم يكن مستقبل التوازن البيئي محل بحث فلسفي سياسي آنذاك وفق هذه الحتمية

¹ - Luc ferry : **Kant une lecture des trois critiques** – op cit, p 48.

² - c.dominique, **Luc ferry et la rationalité de l'histoire** institut d'études politique paris, article paru dans la monde du vendredi 27 juillet 1984, (www.la- bibliothèque - résistante.org.).

التاريخية والتي كانت تهدف إلى تلبية مآرب بيولوجية أنية، تفتقد إلى الرؤية المستقبلية للمحيط البيئي والذي يضمن تقاسم العيش المشترك على هذا الكوكب لهذه الأجيال والأجيال اللاحقة كذلك.

في حين أن الفلسفة السياسية الإيكولوجية أضحّت في المرحلة المعاصرة مطلباً فكرياً هاماً ولا نديع سرا إذا قلنا أن علم البيئة يعد بمثابة حركة سياسية ثورية في مواجهة خطر الإنهيار والزوال، وفي ذلك يقول لوك فيري: "إن علم البيئة هو أول حركة سياسية ثورية تقوم على إخلاء خطر الموت ومعادي في جميع الأحوال معادات اليوتوبيا في جميع ثورات الشباب بما في ذلك حركة 68 مايو، كانت البطولة إذ تجرأنا على قول ذلك كان إنطلاقها بمثابة فقرة مفروضة بمجرد أن تصبح الحياة هي القيمة بين الجميع بمجرد إختفاء التعالي لأنه لم يعد هناك أي شيء يتجاوز أو المحيط الحيوي"¹، وعلى هذا فإن للبيئة بعداً سياسياً لدى الكثير من السياسيين المعاصرين والمدافعين عن حقوق البيئة وحقوق الإنسان أو بصورة أشمل الطبيعة الفيزيائية مع النبات والحيوان والإنسان، وهو ما ذهب إليه فيري في أن البيئة تسعى إلى الإندماج في الخطاب السياسي المعاصر بطريقة منطقية سواء أكانت حركة إحتجاجية أو تحررية ثورية بالنسبة للتصورات الفكرية بشأن المشكلات البيئية التي تتبثق منها جل المواقف السياسية، يشير لوك فيري إلى أن هناك موقفين رئيسيين بشأن هذه المسألة فالموقف الأول يمثله من يطلق عليهم دعاة البيئة السطحية أو الإيكولوجيا السطحية وينظر إلى خصومهم على أنهم المناضلين السطحيين لكونهم يطالبون ببيئة صلاح وليست ثورة، أما دعاة الموقف الثاني فإنه يرفض الحديث عن المحيط البيئي ويبدل مصطلح الطبيعة ليؤكد على ضرورة الدفاع عن كوكب الأرض ويتبنى خيارات ترفض مركزية الإنسان وفرضية تفوقه على باقي المخلوقات²، ومن هذين الموقفين السياسيين حول المشكلات البيئية المعاصرة فإن الموقف الأول يعتبرون بمثابة مناضلين سطحيين يرون أن الإنسان يمثل مركز الثقل في أي سياسة يجري إعتماؤها بشأن البيئة في حين يمثل الموقف الثاني فهم من يرفضون مبدأ مركزية الإنسان وتفوقه عن باقي مخلوقات العالم.

¹ - Luc ferry, *la nouvelle ordre écologique*, op cit, p 138.

² - الحسين الزاوي، *البيئة في معادلة السياسة*، دار الخليج، مركز الخليج للدراسات، 8 جوان 2019م، <https://www.alkhleej.ae>

ه - موقف لوك فيري من فيروس كورونا:

في باب فلسفة البيئة السياسية تعد مشكلة الكوارث البيئية مشكلة فلسفية بإمتياز منذ أن أشار العالم الإقتصادي "مالتوس" في فكرته الإقتصادية العجيبة، التي يعتبر فيها أن الحروب البشرية والكوارث الطبيعية التي ينتج عنها خسائر فادحة في الأرواح البشرية هي بمثابة رحمة إلهية تعمل على تحقيق التوازن البيئي بين التطور البشري وإستغلال الخيرات والثروات الطبيعية بصورة عادلة ومتوازنة، ومن ثمة عدت الكوارث والأوبئة وما يترتب عنها من خسائر في الأرواح والممتلكات عبارة عن معجزة طبيعية تحفظ التوازن للعالم أو إنتقام وعقاب من الطبيعة للإنسان لإنتهاكه لها بصورة بشعة ومفرعة، مما لا شك فيه أن جائحة كوفيد 19 قد شكلت صدمة قوية أدت إلى زعزعة الأسس وقواعد النزعات الإنسانية وأبانت عن محدودية قدرة الإنسان وهشاشته أمام هذا العدو الخفي، والذي حد من التفاؤلية الزائدة نحو مستقبل أفضل للإنسان المعاصر.

فالتطور التكنولوجي الذي كان يشكل سبيلا للخلاص وسبيلا لتطور وإزدهار الفرد أصبح هو نفسه عاملا للبؤس والحزن والكوارث الطبيعية والصحية خاصة، ضنا منه أنه وفر كل الإمكانيات والتقنيات الحديثة والمتطورة والتي تساعده في حماية نفسه من أخطر الكوارث والفيروسات والميكروبات والأمراض حتى أصبح الحديث لا يقتصر فقط على الطب العلاجي فقط، بل تعداه إلى الطب التحسيني والتجميلي وهو ما أدى إلى إعلاء وزيادة قدرة الإنسان الجسمية والذهنية وكل هذا راجع للتطور التقني الذي سمح له بإمكانية التدخل في مجال أوسع من الحياة والبيئة وحتى الطبيعة البشرية، إلا أن الواقع يبين أننا نتلاعب بأنفسنا عندما نخضع للتلاعبات الجينية خاصة إن كان هذا الوباء أو كوفيد 19 حقيقة معدل وراثيا داخل المخابر العلمية وبالتالي فإن حتى لو كان الغرض أو النية حسنة وهي العلاج إنما العبرة بالخواتم والنتائج.

نظرا للنتائج والممارسات اللاأخلاقية التي أدت بالإنسان إلى خطر الموت فإنه يجب الحد من الفردانية المطلقة والتي تعتمد إلى إستخدام التقنية دون رقيب أو حسيب، والأمر ينسحب على جل المشكلات الأخلاقية التي طرحها الوباء خاصة والذي وضع أغلب الفرق الطبية في موقف لم يسبق له مثل بين ضرورة الحفاظ على صحة المرض وإنقاذ حياتهم وبين الإستخدام العقلاني للوسائل والموارد والتقنيات الطبية المحدودة، الأمر الذي طرح جملة من التحديات والأسئلة التي لم يكن لها حل وهو ضرورة إيجاد أخلاق تقيد حرية التجارب العلمية والتقنية وضرورة التأسيس الأخلاقي للممارسات المستجدة

و الناتجة عن الجائحات، وعلى إثر ذلك أبدى بعض فلاسفة البيئة رأيهم في فيروس كورونا وفق رؤية فلسفية تتساءل ما إذا كان لهذا الفيروس دورا في إنقاذ هذا الموكب من الإنهيار وهنا تتجلى وجهة نظر لوك فيري حول فيروس كورونا في القول التالي: "إن الإقتصاد سيشهد - من دون شك- أسوأ أزمة في تاريخه منذ عام 1929م وفي هذا المضمار فإن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة التي اضطرت لغلق أبوابها أسابيع كاملة، بل وحتى أشهر أصبحت مهددة بالإفلاس ونتيجة لذلك يتعرض آلاف الأشخاص إلى البطالة ولذلك تعلن الحكومة أنها ستعمل كل ما بوسعها مهما كلف الأمر للدفاع عن صحتها ولتتفادى في الوقت نفسه الإنهيار الذي يلوح في الأفق، من خلال دعم الإقتصاد بواسطة النفقات العامة"¹.

تزامنت هذه المرحلة مع فيروس كورونا حيث شهدت غلقا شاملا وكليا للأسواق والشركات ما نجم عنه إنخفاض مرعب للإقتصاد العالمي وتوقيف جل عمليات التنمية الإقتصادية وإنخفاض معدلات التجارة الدولية على المستوى العالمي، إذ أنصب إهتمام الدول على الحفاظ على حياة الأفراد بالدرجة الأولى لإيجاد حل ولقاح مناسب يحميهم من الجائحة، وهو ما شكل أزمة أنطولوجية شكلت عواقب وخيمة على المستويات البيولوجية والسيكولوجية والسوسيوثقافية وعليه تساءل البعض عن نتائج هذا الفيروس على البيئة والإنسان سواء أكانت سلبية أم إيجابية؟

فيما ذهب لوك فيري ومجموعة من الفلاسفة المناصرين للبيئة إلى القول أن لهذا الفيروس إيجابيات منها أنه قد بين أن الإنسان مهما بلغ وبالغ في تطوره وتعالیه وكبريائه، فإنه يبقى مجرد كائن بشري وعنصر سيزول يوما ما وسط هذا المحيط البيئي الشاسع وما نتج عنه كذلك إزدياد الإهتمام بموضوع الأخلاق البيئية وذلك من خلال المحافظة على البيئة وغرس تعاليم هذا الإهتمام بالبيئة لدى الأطفال والأجيال اللاحقة، كالإهتمام بأخلاقيات النظافة وأخلاقيات الطعام والإعتناء بجودة النبات الصحية وصحة الحيوان والتي تعود بالمنفعة على الإنسان وسلامة المحيط البيئي بصورة شاملة.

إلا أن موقف ووجهة نظر لوك فيري من جائحة كورونا لم تكن الرؤية الوحيدة في هذا العصر بل تلتها الكثير من الآراء التي صبغت في الإهتمام بهذا الموضوع، فغير ببعيد عنه نجد المفكر والفيلسوف الفرنسي المعاصر "إدغار موران" يذهب إلى القول: "بأن العالم يعيش مخاض ولادة نموذج جديد وتفكك

¹ - لوك فيري، فيروس كورونا مكسب للكوكب؟ ترجمة كمال بومنيير ، 04-06-2020 <https://couua.com> .

القديم في ظل الألم والفوضى دون إستعداد كاف كما أن كورونا أنهت مفهوم التقدم والتكنولوجيا¹، وفي نفس السياق نجد أندري كومت سبونفيل André comte sponville (1952م)، يقدم نظرة إيجابية حول الفيروس بعيدا عن الذعر والخوف والتوجس الذي يكن عقول البشر وساهم فيه الكثير من المفكرين بآراء الإحباط والإكتئاب وكأنها نهاية العالم وفنائها، بل قدم أندري كومت نظرة في غاية المرونة والمعقولية ولم يبدي تخوفه الشديد من هذا الفيروس كما فعل الكثير من المفكرين حيث صرح في حوار صحفي له قائلا : "فإن هذا المرض يظل حميدا في 80% من الحالات وقاتلا فقط في 1 أو 2% أو ربما 5 أو 6% بالنسبة للأشخاص الذين هم في مثل سني الإحتمال الأكبر بكثير حتى وإن أصابني الفيروس هو أنني سأنجو منه! وإن لم يحدث ذلك حسنا يجب على المرء أن يموت في يوم من الأيام جراء شيء ما، وشخصيا أحب أن أموت بسبب كوفيد 19 على أن أمضي بقية حياتي مصابا بالزهايمر أو طريح الفراش كما رأيت الكثير من حولي"².

لهذا نجد سبونفيل يدعوا إلى تقديم نظرة إيجابية لهذه الكوارث البيئية والتي تواجه الإنسان بدون إكتئاب أو إغتراب والحد من السقوط في التهويل والتضخيم والنكوس عن جوانب إيجابية ومهمة في الحياة، والتي تحتاج إلى الإلتفاتة إليها والتفكير فيها ففيروس كورونا أو الفيروسات السابقة عنها كالطاعون أو فيروس سارس أو إنفلونزا الطيور أو إنفلونزا الخنازير...الخ. أضحت تشكل عائق بيئية ملازمة للإنسان وبإمكانه أن يتعايش معها وفق رؤية عقلانية وقائية ترفع من شأن مناعة المواجهة والإقدام على مواجهة منغصات الحياة بكل ضراوة وشجاعة وصبر والتحلي بالأمل في البقاء وإستمرارية لا تقل عن الصبر والكفاح الذي واجهته البشرية في كوارث طبيعية قديمة وحروب إعتداء وحشية، كان ولا زال يتسبب فيها الإنسان فنحن بحاجة إلى تغليب صوت العقل والإصغاء إلى صوت الحكمة للتعامل الفعال مع هذه الوثبات وعلى التفكير الفلسفي المبدع والخلاق لمواجهة هذه الأزمات البيئية سواء أكانت طبيعية مباشرة أو كوارث سياسية ناجمة عن الحروب وإعتداءات البشر على الطبيعة والإنسان.

¹ - Edgar Morin, abouessalam Sabah, **changeons de vois** édition Gallimard 5 rue Gaston Gallimard paris, 2020, p:41.

²- مجموعة من المؤلفين، فلسفة جائحة كورونا من منظور فلاسفة العصر، المغرب، كتاب كوة الرقمية، 2001م، ص 89.

و- أنواع المشكلات البيئية: شهد النصف الأخير من القرن العشرين تدهورًا مخيفًا بالبيئة لا يزال مستمرًا بشكل يومي، ففي كل يوم يزداد تلوث عناصر البيئة وترتفع درجات الحرارة ويزداد الإزدحام والتلوث واستنزاف الموارد الطبيعية وأهم هذه المشكلات نجد ما يلي:

1- التلوث: وهو مشكلة بيئية برزت بوضوح في عصر الصناعة ونظرًا لخطورة هذه المشكلة على الإنسان وممتلكاته وعلى كثير من الأنظمة البيئية قد حظيت بالإهتمام والدراسة، ويوصف التلوث بأنه الوريث الذي حل محل الأوبئة وقد إمتد إلى كل مجالات الحياة البشرية المادية والنفسية والاجتماعية والصحية فأوجد حالة التمزق التي جعلت الإنسان حائرًا مضطربًا..

2- التصحر: تعتبر مشكلة التصحر من أهم المشكلات البيئية الملحة في عالمنا المعاصر وبصفة خاصة البيئات الجافة وشبه الجافة وشبه الرطبة التي تتصف بنظم إيكولوجية هشّة، ذات درجة حساسية شديدة لأي ضغط للنشاط البشري على عناصر البيئة الحيوية والمؤسف أنّ هذه المشكلة بدأت تمتد لتشمل أيضًا بعض المناطق الرطبة¹.

3- مشكلة الطاقة : تُعتبر مصادر الطاقة من الموارد الأساسية التي لا تستطيع أن تستغني عنها البشرية في مسيرة حياتها، ومن ثمّ يعتبر نقص الطاقة في أيّ بيئة أو دولة من الدول من أهم مشكلات البيئة المعاصرة فعلى الرغم من أهمية الطاقة إلا أن إستخداماتها تلوث البيئة وتسبب ضررًا للإنسان بدرجات متفاوتة، تتوقف على نوع المادة أو العنصر المولد للطاقة فإحتراق الفحم مثلاً: يلوث البيئة بغبار ثاني أكسيد الكربون وغازات أخرى ضارة وإحتراق اليورانيوم يَنشأ عنه إنبعاث إشعاعيّ بإنتاج مواد مشعة تلحق الضرر والأذى بالإنسان والمخلوقات عامة .

4- تآكل طبقة الأوزون: وهي من أهم الأخطار التي تهدد البيئة ويجب إيجاد حلّ لها وهو ثقب الأوزون الذي ستكون له مضاعفات بالغة التأثير مالم تتكاتف جهود دول العالم لدرء خطره، وقد أثبتت الأبحاث أن سبب تآكل طبقة الأوزون يعود إلى إستخدام الكيماويات وبعض الصناعات التي تأتي في مقدمتها أجهزة التكييف بمختلف أنواعها².

¹ - راتب السعود، الإنسان والبيئة، دار الحمد للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2004م، ص 160 161.

² - سامية الخشاب، المجتمع الصناعي ومشكلات البيئة، دار التعاون للطبع والنشر، ط3، 1999م، ص 65 69.

5- الإحتباس الحراري: إنّ الغازات الموجودة في الطبيعة تبقى الأرض دافئة بما يكفي لجعلها صالحة للإستيطان، وأن نشاطات الإنسان أدت إلى زيادة تركيز هذه الغازات وإضافة غازات جديدة مثل مركبات الكربون الكلورية الفلورية الأمر الذي سيؤدي إلى رفع المتوسط السنوي لدرجة حرارة الهواء على الصّعيد العالمي.

6- مشكّلة الغذاء: والتي تعتبر من المشكلات البيئية الملحة في عالمنا المعاصر إلى جانب الكثافة السكانية والتي باتت حياة الكثير من سكانه مهددة بالجوع والمجاعة وهي مشكلة وإن كانت عالمية بصفة عامة فهي مشكلة الدول النامية بصفة خاصة، إذ تعاني هذه الدول من نقص في إنتاجها للغذاء وضعفا في قدرة معظم سكانها على توفير الحد الأدنى المعقول من السّعرات الحراريّة المطلوبة¹.

ز- تدابير التعامل مع المشكلات البيئية:

وضعت المشكلات البيئية المجتمع الدوليّ أمام ضرورة العمل على إيجاد صيغ عمليّة وآلية قانونيّة من شأنها حماية البيئة بإعتبار قضية البيئة ترتبط بأهم حقوق الإنسان، ونعني بذلك حقه في المحافظة على صحته في بيئة نظيفة ويتجلى ذلك من خلال إبرامه العديد من الإتفاقيات والمؤتمرات الدوليّة والعالمية ساعياً لوضع حدّ للإستغلال المفرط للإنسان على حساب البيئة:

1_ المؤتمرات الإقليمية والدولية:

إنّ الإهتمامات الدوليّة بالبيئة ليست إهتمامات حديثة إذ حظيت هذه المسألة بإهتمام مند زمن بعيد لكن بشكل ينقصه التّنظيم إلى غاية شهر ديسمبر 1968م ليكون إعلاناً عن مرحلة في تاريخ الإهتمام الدوليّ بالبيئة. وسنستعرض أهم الإتفاقيات والمواثيق المبرمة على المستوى الإقليميّ والعالميّ:

1.1. إتفاقيات ومواثيق دولية وعالمية:

- إتفاقية باريس 1814م حول تنظيم إستخدام مياه نهر الراين.
- إتفاقية 1885م المنظمة لحقوق الصّيد والرّقابة والملاحة في الأنهار الدوليّة.
- إعلان 1875م بين المجر والنمسا وبين المجر وإيطاليا المتعلق بالحفاظ على الحياة الفطرية والطيور.

¹- عامر محمود طراف، أخطار البيئة والنظام الدولي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1988م، ص 133 137.

- إتفاقية لندن 1954م الخاصة بمنع تلوث البحار بالنفط.
- معاهدة موسكو 1963_1967م بشأن التجارب النووية وإستكشاف الفضاء.
- إتفاقية بروكسل 1969م بشأن التدخل في أعماق البحار في حالات الكوارث.
- إتفاقية باريس 1972م من أجل حماية التراث الطبيعي والثقافي.
- إتفاقية 1979م من أجل حفظ الأحياء البرية والنبات الطبيعية.
- إتفاقية فيينا 1985م من أجل حماية طبقة الأوزون.

2.1. المؤتمرات الدولية:

- مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة ستوكهولم 1972م: إنعقد مؤتمر الأمم المتحدة الأول للبيئة في 05 يونيو 1972م في مدينة ستوكهولم السويدية وحضره ممثلو كافة الدول الأعضاء، وقد أصدر في ختام أعماله إعلان دول البيئة الإنسانية متضمناً أول وثيقة دولية عن مبادئ العلاقات الدولية في شؤون البيئة وكيفية التعامل معها فضلاً عن خطة للعمل الدولي، إذ جاء المبدأ الأول كما يلي: للإنسان حق أساسي في الحرية والمساواة وظروف الحياة الكريمة في بيئة نظيفة تتيح له العيش في كرم ورفاهية.
- مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة قمة الأرض بين الشمال والجنوب: إنطلقت إجتماعاته في ريو دي جانيرو في الفترة بين 03-04 جوان 1992م وسط جو مشحون بالتوتر من جهة وآمال عريضة من جهة أخرى، وتتمثل القضايا المطروحة في حماية الغلاف الجوي وموارد الأرض وحفظ التنوع البيولوجي والمياه وتحسين نوعية الحياة وصحة البشر وقد صدر عن مؤتمر قمة الأرض عدد من الوثائق أهمها:
- ميثاق الأرض يتكون من 27 مبدأ وهو مجموعة من المبادئ تتناول السعي والسلوك الإنساني والحكومي من أجل الحفاظ على البيئة.
- أجندة القرن الحادي والعشرين: وهي بمثابة خطة عمل للمستقبل من أجل القيام بتنمية مستدامة تشمل الحفاظ على الموارد وحماية الغلاف الجوي ومصادر المياه العذبة والتنوع البيولوجي والتخلص من النفايات الخطرة.

- إتفاقية تغيّر المناخ: وهنا كانت المفاجأة بأن تقبل هذه المعاهدة 143 دولة والتي إعتبرت إتفاقية إجبارية بالنسبة للدول ذات الإستهلاك الكبير (سيارات ومصانع).

- مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة بجوهانسبورغ في أغسطس 2002م والذي أكد على أهمية تنفيذ أجندة القرن الحادي والعشرين وتحقيق أهداف قمة الألفية التي عقدتها الأمم المتحدة في سبتمبر 2002م والتي ركزت فيها على قضايا الطاقة والصحة الزراعيّة والتنوع البيولوجي.

- قمة المناخ 2015.

ح - تدابير وحلول:

نجد أن من أهمّ الحلول التي يمكن إقتراحها للحد من التلوث البيئيّ وإستنزاف الإنسان اللاعقلانيّ للبيئة الطبيعية والتي تضمن له إستمرارية العيش على هذا الكوكب ما يلي:

- رفع معدلات إستخدام الطاقة النظيفة أو البديلة كالتنظيف الشمسيّة وطاقة الرياح وطاقة أمواج البحار والمحيطات.

- زيادة مساحات الأراضي الزراعيّة.

- الحدّ من إستخدام المبيدات والأسمدة الصناعيّة.

- إتباع الطرق الصحيحة للتخلص من النفايات وإعادة تدويرها.

- سنّ قوانين صارمة ضدّ الممارسات الضارة بالبيئة.

- الإعلام والتوعية بقضايا البيئة والتي يهدف من خلالها إلى تعزيز الإتجاهات البيئية الإيجابية والتي تدفع المستهدفين إلى المشاركة بفعالية في حلّ المشكلات البيئية علاوة على تغيير السلوكيات الضارة بالبيئة.

- الإحتفال بالأيام البيئية كاليوم العالميّ للبيئة واليوم العالميّ للمياه ويوم الشجرة وما يرافقها من ندوات وملتقيات لرفع وعي وإدراك المواطنين بقضايا البيئة.

- توسيع نطاق الإهتمام بالثقافة البيئية بدءاً من المستوى التعليمي الأساسي وصولاً إلى الجامعي حيث بدأت تظهر تخصصات أكاديمية في مجال ثقافة البيئة في العديد من الجامعات العالمية.

- ضرورة التربية البيئية والتي يرجعها العلماء لتأثير الإنسان في بيئته في مرحلة التقدم التكنولوجي ومساعدة الأفراد في إكتساب المهارات، لتشخيص وحل المشكلات البيئية وتوفير فرص لإكتساب المعرفة الضرورية لصنع القرار مما يسمح لهم بالمساهمة في ذلك بإعتبارهم مواطنين مسؤولين في تخطيط وإدارة مجتمعهم.

- تشجيع إنشاء الجمعيات والأحزاب والتنظيمات المدافعة عن حق البيئة وحق الحيوان والإنسان في بيئة سليمة نظيفة تضمن العيش الكريم للإنسان وسائر الكائنات الحية.

- توفير الإمكانيات الضرورية للمحافظة على البيئة.

لحق الإنسان في بيئة نظيفة أهمية بالغة في عصرنا الحالي إذ تعد حماية البيئة مسألة عصرية تعني الإنسانية ككل ومختلف الدول فحماية البيئة مطلب عالمي، لأن سلامة أفراد المجتمع وإستقرار حياتهم في أي بقعة من هذه الأرض رهين بيئة نظيفة ومتوازنة فيازدياد حجم التلوث البيئي وإتساع نطاقه وإزدياد الإستنزاف اللاعقلاني للإنسان لموارد الطبيعة بفعل التطور الصناعي والتكنولوجي وما صاحب ذلك من إستخدام أسلحة نووية وكيميائية وبيولوجية تُهدد الحياة الإنسانية، ومصير الكون كله بما في ذلك طبقة الأوزون. ورغم أن حق الإنسان في بيئة نظيفة كان مثار للجدل بين العلماء والفلاسفة بين مؤيد ومعارض غير أنه أصبح من الحقوق الأساسية للإنسان، وذلك بتكريس هذا الحق في معظم دساتير دول العالم وكذلك في المواثيق الدولية العالمية منها والإقليمية سواء أكان ذلك بصورة صريحة أم ضمنية وهي الضمانات التي كفلها القانون حماية لحق الإنسان في بيئة نظيفة

المطلب الثالث: البعد الجمالي - الإستطقي - في فلسفة لوك فيري.

تعد القيمة الجمالية مبدأً بشريا لازم للإنسان في جميع مراحل حياته إذ لا تخلو السلوكات الإنسانية من أي متعة جمالية ولو في أبسط معاملاتها فبشاشة الوجه مثلا والتعاغم الموجود بين الناس وحتى الظواهر الطبيعية، يضيف صورة فنية جمالية يسمو بها الإنسان دوماً إلى عالم راقٍ للتنفيس عن

منغصات حياته اليومية والمسألة الإستطبيقية لا تقل أهمية عن المشكلات البيوأثيقية وحتى الإيكولوجية في أبعادها الأخلاقية التي خاض فيها المفكرون القدماء والمعاصرين مثلما أشرنا إليه في مباحثنا السابقة.

أ- مفهوم الفن والجمال:

يمكننا هنا التطرق إلى المعنى الفني والجمالي كمفهمة معرفية من الناحية اللغوية والذي يراد به: "فن من تقننَ وفق الشيء زينه، وفن جمع أفنان وفنون"¹، ومعنى ذلك أعدّه في أحلى وأبهى صورة حتى أصبح يسمّى فناً والفنون المختلفة والتنوع كفنون الشعر والفنون الجميلة كالمسرح والموسيقى وغيرها... جاء في لسان العرب كذلك: "أنّ مادة فنن تعني الفن وأحد الفنون وهي الأنواع والفن، الحال والفن الضرب من الشيء والجمع أفنان وفنون وهو الأفنون والرجل يُفننُ الكلام أي يشقّق في فن بعد الفن، والتفنن فعلك ورجل مُفن: يأتّي بالعجائب"².

أمّا من الناحية الإصطلاحية نجد الكثير من التعريفات الفلسفية للفن منها تعريف كليف بين إذ يقول: "لو تمكّنّا من إكتشاف خاصية مشتركة ومميّزة لكافة الموضوعات التي تستدعيه فسوف نحل مشكلة أعتقد أنّها المشكلة المحورية في علم الجمال، وسنكشف الخاصية الجوهرية للعمل التي تُميز أعمال الفنان عن كافة الموضوعات الأخرى"³. أما مفهوم الفن من منظور كروشيه فهو: "رؤياً أو حدس فالفنان يقدم صورة أو خيالاً والذي يتذوق الفن بدور يطرّفه إلى النقطة التي دلّه عليها الفنان وينظر من النافذة التي هيأها له فإذا به يُعيد تكوين هذه الصورة في نفسه"⁴. من هذه التعريفات نصل إلى أن الفن هو بمثابة جملة من القواعد المتبعة لتحصل غاية معينة والفنان هو من يقدم الصورة الفنية والمتلقي هو الذي يتذوق الفن ليجد نفسه يسير وفق المسار الذي خطه الفنان نفسه.

- جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م، ص608.

- ابن منظور، لسان العرب، مادة فنن، مجلد13، دار صادر، بيروت لبنان، ط1، 1990م، ص326.

³- جوردن جراهام، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة محمد يونس، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1

2013م، ص294.

بدر الدحياني، في فلسفة الفن وعلم الجمال نقلا عن 28-08-2024, 22, 30h <https://arrafid.ae>

أما مفهوم الجمال من الناحية اللغوية فهو: "ما يتطابق مع بعض المعايير كالتوازن والمرونة والتناغم الموزون والكمال في نوعه ومع بعض صفات وكيفيات أخرى مماثلة"¹. وهو ما يحقق الكمال على أحسن وجه في نوعه من خلال التوافق بين الأشياء. لنجد تعريفاً آخر في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: "أنّ الجمال مرادف للحسن وهو تتأاسب الأعضاء وكمال الحُسن يتمثل في ملامح الوجه المُشرقة وحلاوة العينين وجمال الأنف وتوافق في الأشكال والإنسجام في الحركات لهذا يكون الشيء جميلاً وتقبله النفس"². وفي هذا دلالة على أن الجمال هو ما يضيفي أسمى صور التناسق لمتعة العين وراحة النفس لنجد كذلك الجمال في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة النحل الآية 06: "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تَسْتريحون". فمخلوقات الله على وجه الأرض تبعث السرور في النفس وفي سورة يوسف الآية 83 قال تعالى: "قال بل سألْت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً إنه هو العليّ الحكيم". وهو صبر جميل على المصيبة أمام الناس وشكوى لله وحده ويتجلى في هذا شكل من أشكال الجمال الباطني أو الداخلي يُرضى نفس الإنسان بما قُدر لها ولا تجزع سواء أكان خيراً أو شراً ويصاحب هذا الجمال التحلي بالصبر في سلوك الإنسان

أما مفهوم الجمال من الناحية الإصطلاحية فقد نجد العديد من التعريفات لدى الفلاسفة والباحثين ونخص منهم الفيلسوف سقراط إذ يقول: "أنّ الجمال له معايير ومقاييس شاملة تقترب من المقاييس وتكونها"³. فالجمال حسبه إذن ذو غاية أو منفعة أخلاقية ذات معايير ومقاييس أمّا أفلاطون فيرى أن الجمال هو شيء إلهي وهو يعبر عن ظل خفيف يشاهده الإنسان في عالم المُثل، وهو جمال حقيقي وأزلي ومطلق يُعد فيه الجمال العقلي أولي من الجمال الحسي.

على الرغم من الاختلافات الطفيفة بين الفن والجمال إلا أنّهما ميزة إنسانية تُعبر عن الحقيقة الذوقية الباطنية، التي تشبّع مطالب النفس والروح وتنعكس على الصورة الحسية للبدن وهذا ما يدفعنا إلى ضرورة التمييز بين معاني الفن والجمال وأهم معالم الاختلاف والالتقاء بينهما.

في الوقت الذي يعتقد البعض من المفكرين أن مفهومي الفن والجمال يحملان معنى واحد فنجدهما يستعملان نفس اللفظ وكأنهما مترادفين لفكرة واحدة، ولكن الواقع عكس ذلك فمفهوم الجمال

- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م ص132.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص407 408.

- عزت السيد أحمد، تمهيد في مجال علم الجمال، منشورات جامعة تشرين، سوريا، ط1، 2007م، ص23.

أشمل وأوسع من مفهوم الفن: "فالجَمال هو صفة تعني توفّر نوع من العلاقات التي يستجيب لها الإنسان في شتى العناصر والموجودات سواء أكانت هذه الموجودات والأشياء موجودة في الطبيعة أي من صنع الخالق الأعظم عزوجل، أو كانت من وضع الإنسان الفنّان الذي صاغ شكلها في قوالب مختلفة من شتى أنواع الفن المصروفة لدينا كالرسم والعمارة والموسيقى والشعر...¹. وعلى الرغم من هذه الفروقات الظاهرية بينهما إلا أنهما يسيران في نسق واحد فالفن لا يمكن بلوغه إلا بمدى المتعة واللذة التي يتأثر بها عامة الناس والقيمة الجمالية لا يمكن الإحساس بها إلا من خلال الإبداعات الفنية إذ يظهر وجود تأثير جدلي واضح بينهما.

ب - نبذة تاريخية عن تطور مفهوم الجمال والإستطيقا.

تُعد القيمة الجمالية من أهم المباحث الفلسفية فمبحث القيم كان ولازال مبحثاً فكرياً شائكاً سواء أكان في جانبه الأخلاقي أم الجمالي، فلا تخلو حضارة من الحضارات الإنسانية من هذا البعد الفني سواء تعلق الأمر بالبناء العمراني أو أدوات الزينة وسائر المناسبات والعادات الإجتماعية التي يجد فيها الفنّان ضالته لإبراز مواهبه الإبداعية، فلا تزال اللمسات الفنية في الأهرامات الفرعونية قائمة لحد اليوم ويقول في هذا محمد فيّاض في كتابه الجمال والتجميل في مصر القديمة: "وقد كان لذلك النهر العظيم بما يثيرة من الإحساس بالجمال وبعظمة الخالق أكبر أثر في نفوس من إهتموا من المصريين بالفنون والأدب... وإنعكس ذلك الإحساس بالجمال على إنتاجهم الفني من رسم ونحت وشعر وغناء"².

غير ببعيد عن الحضارة الفرعونية نجد أن للبابليين آثار راقية كذلك ذات رونق جمالي والذي كان يطبع الحياة الإجتماعية، من خلال الحجارة البراقة والحديد والذهب والتطريز الجميل والأقمشة المزركشة المعقدة على الجدران والتماثيل والنُحوث والأشكال المختلفة في السجاجيد والأقمشة وحتى القوانين والنصوص التي قدمها حمورابي والتي كانت ذات قيمة جمالية راقية، أما الهنود فقد تميزوا عن غيرهم من الحضارات بالجمال الروحي المُطلق من خلال صور الألهة التي تتجلى فيها صفات المثل العليا مثل فكرة

- علي سناوة آل وادي، فلسفة علم، دار الصفاء، عمان الأردن، ط1، 2012م، ص48.¹

- محمد فيّاض وسمير أديب، الجمال والتجميل في مصر القديمة، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2000م، ص24.²

وحدة الوجود وتناسخ الأرواح والتّعيم الأبدي الذي يذوب فيه الفرد، ويفنى في السّعادة الأبدية (النيرفانا) كما تجسدت الجماليات الهندية كذلك في الموسيقى والأدب والرسم وغيرها. أما الحضارة الصينية فقد تطرقت لفكرة الإنسان وربطه بالطبيعة وذلك من خلال الإنسجام فيها، فالجمال عندهم أساسه الإنسجام في الكون وكل ما يحيط بالإنسان ومن أشهر الحكماء الصينيين نجد الحكيم كُونفشيوس الذي أقر بالصّلة الوثيقة بين الفن والجمال والأخلاق فيقول: "أيقض نَفْسَكَ بالشّعر وأكمل تَعْلِيمَكَ بالمُوسِيقَى".

أما عند الإغريق فنجد أن الفيثاغوريين قد ركزوا على أهمية تناسق الأرقام وإعتقدوا أنها تحدد جوهر الأشياء في تناغمها وإستعملوه في الموسيقى والأعداد والأشكال والحركات والأصوات كالموسيقى وهي أساس تكوين العالم، فهذه الأعداد هي أصل الموجودات في الطبيعة ونغم الموسيقى الراقية والمتناسقة التي تؤثر في الإنسان وتزيل عنه الكراهية والغضب وتطهر النفس من الأمراض في حين نجد سقراط يرى أن المعرفة لا تنمو إلا بمساعدة الفن والموسيقى، إذ يقول: "يفرض على الأبناء أن يُعلموا أطفالهم المُوسِيقَى والألعاب الرياضية وكأنَّ الهَدَف أن تُنمي الرِياضة الأجسام وتُهدب المُوسِيقَى العَرائز والأرواح وتُنَجِب إليهم القيم الإنسانيّة العالِيّة وعلى الأخص حاسة الجمال"¹.

أما عند أفلاطون فنجده يذهب بفلسفة الجمال إلى بحث النفس في الجمال المثالي الذي يغادر العالم المادي المحسوس لكوته مجرد ظلال لعالم المثل وللبحث عن الجمال المطلق، والفيلسوف هو من يستطيع العودة إلى هذا الجمال الروحي عن طريق عملية التذكّر لما كان يحياه الإنسان في عالم المثل ليصل إلى درجة الحب الإلهي، إذ يُعتبر أن أرقى مرتبة للجمال هو الجمال المحض وهو الله وبلوغ إدراكه يصل بالمُحِب إلى نسيان ذاته ليدرك جمال أسرار الكون وهذا يؤدي إلى إدراك جمال الحقيقة الإلهية ليتصور في النهاية أنّ أي شيء جميل يستمدّ جماله من الله²

كما يقول أفلاطون في محاوره فايدروس: "إذ ليس التذكّر في متناول من لم يحظى من النفوس بالرؤية إلا لفترة قصيرة من الزمان وليس أيضا من نصيب النفوس التي وقعت على هذه الأرض. فأصيّبت بالتعاسة وإنقادت للظلم بسبب صلات سيئة نسيبت بسببها الرؤى المقدسة التي حُضيت بها في الزمان الغابر، وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي سعد بنعمة التذكّر... ففي الزمان

- غادة المقدم عدرة، فلسفة النظريات الجميلة، جروس يرس، لبنان، ط1، 1996م، ص40.

- محمد عبد الله الخوالدة محمد عوض الترتوي، التربية الجمالية علم نفس الجمال، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006م،

ص97.

الغابر حينما كان هؤلاء النَّاس يَنعمون بالصُّحبة السَّعيدة ويتَّبعون زِيوس وغيره من الآلهة الأخرى أبصروا الجمال المتألق وأصبحوا بفضل هذه الرؤية السَّعيدة مريدين للأسرار، التي قدسناها أيام كنا كاملين وكنا نخلو من كل المصائب التي ننتظرها في مُستقبل أيَّامنا"¹.

بدورها المرحلة الوسيطة لم تشدَّ عن هذه القاعدة الجمالية من خلال إسهامات القديس أوغسطين وتوما الإكويني وغيرهم، إذ أصبح الفن في متناول عوالم النَّاس في هذه المرحلة بعد أن كان مقتصرًا على خاصة الناس في العصور القديمة، فقد كانت صورة العذراء والقديسين تُمثل المصَّامين الرُّوحية عند أغلب الفنَّانين وفي هذا يرى القديس أوغسطين أن الله هو مصدر كل جمال وكل كمال وكل محبة وأنَّ الجمال يفيض عن الله كما تفيض الأشعة عن الكوكب، أما توما الإكويني فقد اعتبر أن الجمال جزءا من الخير وأنَّ السَّمة الجوهرية للجمال الفنِّي والحياة الفاضلة حسبه هي سمة الإنسجام فقد كانت هذه الإسهامات الفنية تمهيدا لبلورة فلسفة جمالية راقية في العصر الحديث إذ شكلت روائع فنِّية للفن العالمي في عصر النهضة.

أهم ماميز التصورات الجمالية في هذه المرحلة هو الإتصاف بالإستقلالية والذاتية التي ميزت الفكر الفلسفي عموما، لكونها تأثرت بالفلسفة الديكارتية التي أعادت الإعتبار إلى مكانة الذات والعقل عند الديكارتيين والحواس والتجربة عند التجريبيين بعيدا عن تأثير سلطة اللاهوت الكنسي لذلك برزت لدينا الكثير من الإجتهدات الفنية كالرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الإجتهدات الفنِّية المُعبِّرة عن هذا الفكر الإنساني الجديد، فقد عبرت الفلسفة الكانطية عن نظرتها إلى الجمال الفنِّي من خلال الإنسجام والتوافق بين الخيال والعقل وتداخل هذه الثنائيات مع بعضها البعض، وقد ميز كانط في كتابه نقد ملكة الحكم بين الجمال الطبيعي والجمال الفنِّي وعبر عن ذلك بقوله: "إن الجمال الطبيعي هو شيء جميل أما الجمال الفنِّي فهو تمثُّلٌ جميل للشيء وللحكم على الجمال الطبيعي بما هو كذلك، لا بد أن يكون لدي سلفاً مفهوم لما يجب أن يكون عليه الشيء وهذا يعني أنني لست بحاجة إلى معرفة الغائيَّة المادية (الغاية) وإنما يكفي أن يعجب الشكل وحده في فعل الحكم دون أية معرفة للغائية...، أما في الحكم على الجمال الطبيعي فهو غير وارد إطلاقا صحيح أننا في حُكمنا على أشياء الطبيعة خاصة تلك الحيَّة منها مثل الإنسان والحصان نأخذ في الحسبان عادةً الغائيَّة الموضوعية"²

- أفلاطون، فايدروس أو عن الجميل، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص 79. ¹

- إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص 237. ²

نجد من أهم الإسهامات الفنية في العصر الحديث كذلك الفلسفة الهيكلية والتي تنظر إلى الفن من جانب نظرتة للروح فهي مستوحاة من فلسفته الروحية، لكونه وضع الفن مقابل الروح التي تتأمل ذاتها بحرية تامة وبكل أصالة وإبداع، فالفن هو التأمل العقلي والسعي إلى تحقيق الجمال بالذات فالعقل هو المسؤول عن وعي الإنسان إذ لا يعقل أن يوجد وعي بدون عقل، فالفنان المبدع لا يستطيع أن يدرك أي شيء إلا إذا وصل إلى إدراك المتعالي كي يفهم الحقائق الكامنة في هذا العالم وذلك من خلال التطابق بين الفكر والوجود. وإذا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة نجدها قد أولت إهتماما بالغ الأهمية للحقل الفني والجمالي خصوصا إذا علمنا أن الفكر الفلسفي في هذه المرحلة قد شكل ثورة معرفية وفكرية وخاصة في مسألة التنظير النقدي والتعبير عن الحرية والتخلص من التصورات الكلاسيكية، لذلك كانت التجربة الفنية الجمالية تعبيراً عن هذا المسعى الإبداعي النقدي وتنفيذا عن الأزمة الوجودية التي عايشها الإنسان الغربي المعاصر. فكانت معظم التصورات الفلسفية والفنية بمثابة ممارسة تعبيرية متحررة من كل القيود ونبذ كل أشكال العبودية والوصاية على العقل الإنساني وفي الوقت نفسه شكّل الإبداع الفني رغبة في الإفصاح عن الأفكار والأحاسيس والمشاعر من خلال الكثير من المظاهر الفنية الشعرية والسينمائية والأدبية والروائية والأوبرا وغيرها، من الصور الموسيقية الراقية والمسرح والنحت والصور واللوحات الفنية كلها تجسد معالم الصورة الجمالية المهمشة بفعل ثورة التقنية والتسابق المادي البشع فكان الفن ملاذا لطموحات الفئات المهمشة من ضغوطات الحياة اليومية المعاصرة.

يكفي أن نشير إلى بعض الإجهادات التنظيرية الفنية لدى بعض الفلاسفة المعاصرين ومن أهمهم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه أو كما يعرف بفيلسوف المطرقة، إذ شكلت فلسفته في العموم منعطفا فكريا نقديا للفلسفات الكلاسيكية السابقة وأرضية خصبة لمنبث الفلسفة المعاصرة إذ أعطى للجانب الفني الجمالي طابعا جنياولوجيا من خلال الرجوع إلى الأصول الميثولوجية الإغريقية للتجربة الفنية، وقد تجلى ذلك من خلال ميوله للميثولوجيا والأساطير اليونانية والموسيقى كذلك، والتي تنبعث من التفكير الأسطوري القديم وقد تجلى هذا البعد الميثولوجي من روح الموسيقى من خلال لقاء نيتشه بريتشارد فاغنر Richard wagner والذي جسّد تعاليم فلسفة شوبنهاور في نوطات موسيقية تراجمية على الطريقة الإغريقية، بل أنّ نيتشه ذهب إلى مدح فاغنر في الحفل الموسيقي الذي أقيم في 27 أكتوبر 1968م

قائلاً: "خُلقتُ من جديد بالمقدمة الموسيقية لترستان وايزولد Tristane et Isold لا أستطيع إقناع قلبي أن يكونَ حيّادياً بإتجاه هذه الموسيقى"¹.

في حين أنّ مادفع نيتشه للتأصيل الجينولوجي للمسألة الفنية والعودة إلى الميثولوجيا والتراجيديا الإغريقية هو البحث عن أجوبة للأسئلة الوجودية، إذ كثيراً ماشكل الفن ملاذاً لدى الإنسان الإغريقي من الأزمات الوجودية التي كان يعاني منها لذلك كان يسعى إلى خلق أجواء فنية إحتفالية فوجدته يتباهى بالفرح والسعادة لتجاوز أزمات الخوف والضعف، وكانت الأسطورة تعبيرٌ فنيّ يجد فيه الرجل الإغريقي حلاً وهمية للواقع الوجودي المؤلم، وبهذا وصل نيتشه إلى أنّ الجذور الفنية في منشئها تعود إلى الطابع الفكري الميثوأنطولوجي لدى سكان الإغريق. كما ساعدت التجربة الفنية الفكر النيتشوي في إعتماده الجرأة النقدية للأفكار الفلسفية والدينية الكلاسيكية من خلال تحطيم الأوتان والصنمية ومن بينها أصنام العقل وكل الإعتقادات وتقويض الإعتقادات الواهية التي قامت عليها فلسفة النهضة كالتقدم والحرية والعدالة وغيرها من الأفكار المجردة.

سعى نيتشه كذلك إلى نقد أفكار سقراط القيمة لكوته أعدم الميثولوجيا وأرهق جسد الفن وإنحرف بالحقيقة عن موطنها الأصل، بل أنّها أرهقت الفكر الغربي في العصر الحديث عموماً وغيبت حقيقة وطبيعة الجمال الفني من أساسه لكون سقراط أعلى من شأن العقل والروح على حساب الغريزة والنشوة والجسد إذ يعتقد نيتشه أنّ الفن يدبل ويموت في أي موضع تفوح فيه الأخلاق والدين.

كما ذكرنا أنفا تعد الفلسفة النيتشوية في عمومها المنطلق الأساسي للفلسفة الغربية المعاصرة عموماً وفلسفة الجمال والإستيقا على الخصوص، إذ برزت الكثير من القراءات الفلسفية التي سعت إلى إعادة الإعتبار إلى المباحث الإستيقية للتنفيس عن الأزمات الوجودية التي وقع فيها الإنسان الغربي المعاصر وكأنّ التاريخ يعيد نفسه لمولد الممارسات الفنية في العصر الإغريقي وسائر الحضارات القديمة ومن بين هذه القراءات الفنية على سبيل المثال لا الحصر، نذكر قراءة لوك فيري الفنية الجمالية والتي قدم فيها عرضاً كرونولوجياً لأهم المراحل الفكرية الجمالية عبر العصور التي نستعرض من خلالها وثيقة من كتابه مولد الإستيقا ومسألة معايير الجميل والتي تحمل هذا العنوان ذاته، إذ يرى فيها أنّ أول كتاب تضمن الحديث بشكل مباشر عن الجمال الطبيعي والفني وتطرق للإستيقا بشكل خاص *Aesthética*

- بلو دانيال، تشكل فريديريك نيتشه، ترجمة الفشتكي، دار الرافدين، بيروت، 2018م، ص366.

يعود لمؤلفه الفيلسوف الألماني ألكسندر غوتليب بومغارتن 1714 1762م، وهو من أهم تلامذة ليبنيتز leibnitz وولف wolf. وقد ترجم لوك فيري بعضا من فقرات هذا الكتاب وعرضها في كتابه الإنسان الإستطقي¹، حيث تضمن هذا الكتاب مسألة الانتقال من التفكير في الجميل بصفة عامة إلى التطرق لموضوع الإستطيقا بشكل خاص، والمجال الذي ظهر فيه وظل سائدا لعقود طويلة من الزمن فموضوع الإستطيقا وإن كان إبتكارا جديدا خاصة في المرحلة الحديثة والمعاصرة إلا أنها قديمة قَدَم الفلسفة.

جاء في مضمون الكتاب أنّ كلمة إستطيقا في أصلها تعود إلى اليونان وهي مشتقة من كلمة aisthesis إستتريس وتعني الحسّاسية la sensibilite أي عالم الإحساس، وكل مايتضمنه من ذاتية وخصوصية ليتحول السؤال من البحث في الحسّاسية إلى البحث فيما هو أكثر ذاتية من ذاتيتنا؟ فما هو معلوم أن الحسّاسية أكثر ذاتية من العقل، وتجدر الإشارة إلى العقل العملي فما يمكن فهمه أنّ حقائق العلم واحدة بصفة مبدئية ولا يمكن أن يتعارض فيها إثتان ومعنى ذلك أن قوانين العلم ثابتة ويقينية أمّا إذا تعلق الأمر بالحسّاسية فالأمر مختلف تماما لأنها تخص ذاتية الأفراد، ولا يجوز أن نصدم حسّاسية شخص ما بل يجب أن نحترم هذا الشخص أو ذاك وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ الحسّاسية تظهر بوصفها جوهر الذاتية نفسها بإعتبارها من أهم المَلَكات التي نستند عليها في إصدارنا حكما على الأشياء، وهو مايبيرر أيضا الغرض من إعتقاد فلسفات الجمال في القرن الثامن عشر على نظرية الحسّاسية.

فمنذ القرن السابع عشر والثامن عشر أصبح يتحدّد كل من العمل الفني والجمالي بصفة عامة بما يتوافق مع حسّاسية الإنسان وما يثير الذات الإنسانية ويؤثر على ملكة الحكم الجمالي أو ما يطلق عليه بالذوق LE GOUT، ولهذا أصبحنا نرُد مسألة الحكم على الجمال إلى الذات أو إلى الجانب الأكثر ذاتية على حدّ تعبير فيري والمتمثل في الذوق ومنه طرح التساؤل التالي: إذا كان الجميل هو مايرضي ما هو ذاتي لدى الإنسان فكيف يمكننا تبيان معايير أحكام الذوق التي نحملها دوما على الطبيعة بمقدار مانحملها على الفن؟ وكيف نفسر لماذا كان الذوق يكتسي طابعا ذاتيا مع أننا نلاحظ في الوقت نفسه أن الأعمال الفنيّة الكبيرة تحقق الإتفاق والإجماع كما تحقّقها أيضا المناظر الطبيعيّة الجميلة؟²

- لوك فيري، مولد الإستطيقا ومسألة معايير الجميل، ترجمة كمال بومنير، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2002م، ص15.

² - luc ferry, la naissance de lesthétique et la question des criteres du beou, paris, edition flammariion, 2013, p11 12.

إنّ الملاحظ أنّ جميع النّاس أو أغلبهم إنّ صحّ التعبير يحبون الإستماع إلى كل من موسيقى موزارت Mozart أو باخ Bach ومشاهدة الجبال المغطاة بالثلوج أو المناظر الطبيعية لغروب الشمس الجميل على شاطئ البحر... وإلى غير ذلك من الأمور التي تستهوي النّاس في كل مناطق العالم، ولهذا فإنّ هذا الإجماع consensus والإتفاق حول هذه الأمور المشتركة، راجع لما يعرف بالحسّ المشترك sens commun والذي ساد مختلف المجالات ومنها الجانب الجمالي وتجلياته العادية والتي أشار إليها سابقا الفيلسوف دافيد هيوم في مؤلفه "حول معيار الذوق". إذ لا أحد يمكنه إنكار عظمة هوميروس أو شكسبير في الحقل الإستطقي ذلك أنّه الجانب المقوم بامتياز والذي مهّد بشكل أساسي للسؤال المركزي في إستطيقا القرن الثامن عشر، والذي إختص بإمكانية تحليل الحسّ المشترك وكيفية تفسير الترابط الموجود بين ماهو ذاتي وماهو كوني والحق أنّ هذا الطرح قدّم التفكير من الطابع الجمالي إلى التفكير في الجانب الإستطقي والذي كان يتحكم فيه مجموع الأحاسيس والإنفعالات المتعلقة بالجانب الذاتي والذوقي على وجه الخصوص.

في هذا السياق نجد أنّ لوك فيري قد حدّد أربع لحظات أساسية في تاريخ الفن والجمال وهي بمثابة لحظات كبرى في تاريخ الفن في العالم الغربي، ومن أبرزها الفن اليوناني كالحظة أولى والذي كان يسمى بالتناغم الكوني harmonié cosmique وقد كان الفنّان مندمجا بهذا التناغم الذي يحكم نظام الكون الكوسموس cosmos إذ يكفي التأمل في التماثيل والمعابد والمدرجات اليونانية لفهم مدى التناغم والتناغم لما تتصف به هذه التماثيل، من صور مطابقة للألهة والأبطال والذي يُجسد صور الكمال في الكون كله وبذلك جسدت هذه الإبداعات الفنيّة مدى التناغم والدقة والجمال في الأعمال الفنيّة الإغريقية.

أما في العصر الوسيط فقد إنصب الإبداع الفني في تمثيل مختلف مظاهر العظمة الإلاهية من خلال الموضوعات الدينية، المقتبسة من الكتب المقدسة سواء من الثوراة أو الأناجيل والتي بدت من خلالها الكثير من الأعمال الفنيّة التي تجسد حياة القديسين والسيدة مريم العذراء والطفل ياسوع وصور الصلب وتمثيل رموز وقيم وأفكار فنية تعلو على مستوى البشر¹.

جسد هذا التعالي transcendance إمتدادًا للفلسفة الوسيطية التي كانت تحاكي في أغلبها الفكر المثالي وخاصة الأوغسطينية منها المقتبسة من الفلسفة الأفلاطونية على خلاف الفلسفة الإكوينية

¹- لوك فيري، مولد الإستطيقا ومسألة معايير الجميل، مصدر سابق، ص 29.

التي أعادت الإعتبار للفلسفة الأرسطية في القرون الأخيرة من المرحلة الوسيطة، أما المرحلة الثالثة من تاريخ الفن فقد برزت معالمها مع الفلسفة الحديثة في عصر النهضة وقد جسدت بحق النزعة الإنسانية الإستيطيقية *humanisme esthétique* والتي أحدثت منعطفًا فنيًا جديدًا على خلاف الفن القديم الذي كان يعرض تناغم الكون أو العظمة الإلاهية، فقد أصبح الإنسان هو محور الفلسفة الجمالية في هذه المرحلة الحديثة التي شكلت فيها فلسفة الكوجيطو الديكارتية النواة الأولى لميلاد هذا الأنموذج الإستيطيقي الجديد فقد أصبح الفن في هذه المرحلة يعبر عن المسائل اليومية للإنسان، فمن منظور لوك فيري فإن الفن الهولندي في هذه الفترة من الزمن كان يمثل أرقى نموذج ومثير للإعجاب لكونه أول فن إنساني علماني محايت للحياة اليومية للبشر ومتجاوزا التعبير عن الأشياء المتعالية والتي كانت حكرًا على الفن الجمالي في المرحلة الوسيطة.

تمثل المرحلة الرابعة من تاريخ الفن حسب فيري أو الفن المعاصر قطيعة معرفية مع التجربة الفنية التي تمثل النظام الكوني والعظمة الإلاهية، ومن أهمها إسهامات فرنسوا ليوتار François Lyotard الذي يرى أن الغرض الأساسي للفن يتمثل في عرض ما يتعذر عرضه¹، وكل ما يحزّر الفكر الإنساني من أوهام الميثافيزيقا والدين وهنا نتلمس التأثير النيئتشيوي على فلسفة ليوتار الفنية في اللامعقول واللاوعي والإختلاف والجسد والجنس.

من هذه المراحل الأربعة نقف عند وثيقتين معرفيتين للوك فيري حول فكرة الجميل ومفارقة الجميل هذه الأخيرة التي يعرضها لوك فيري في كتابه الإنسان الإستيطيقي *homo aestheticus* إذ تصور موضوع الجميل وفق مفارقة قد يصعب صياغتها، إلى حد إعتبارها نوع من التناقض المنطقي كشيء ذاتي خالص وإذا ماتم إدراك هذا الجميل بواسطة تلك القدرة التي تستعصي على الفهم حقا أي الذوق... إن البحث في معايير الجميل والذوق الذي ميز الإستيطيقا الحديثة أصبح اليوم مهما وأساسيا لأنه - والحق يقال -، يمكن أن يطرح على هذا المستوى المشكل المركزي للحدث: وهي كيف يمكننا تأسيس الموضوعية على الذاتية والتعالي على المحايثة؟²

¹ - لوك فيري، مولد الإستيطيقا ومسألة معايير الجميل، مصدر سابق، ص 32.

² - luc ferry, *homo aestheticus l'invention du gout a lage democratique*, paris, edition grasset, 1990, p 40 42.

أما فيما يخص فكرة "حول الجميل" فلوك فيري يعتقد أن العمل الفني قد كان يمثل عند القدماء صورة مصغرة عن العالم microcosme، مما يفترض في الوقت نفسه أنه يوجد خارج هذا العمل أي في العالم الأكبر macrocosme معيار موضوعي أو جوهري للجميل فلم يكن للعمل الفني معنى لدى المحدثين إلا من خلال مفهوم الذاتية subjectivité، لكي تصبح فيما بعد لدى المعاصرين تعبيراً خالصاً عن الفردية individualité وأسلوباً خاصاً يرفض أن يكون مرآة عاكسة للعالم بل بالأحرى خلق وإبداع لعالم متخيل يتحرك فيه الفنان...، فلم يعد التناغم متعلقاً بنظام متعال وخارج ماهو إنساني بل أصبح متعلقاً بتناغم الملكات والقدرات الذاتية الكامنة في الإنسان نفسه فلم يعد الموضوع جميلاً في ذاته بل هو جميل بالنظر إلى مايمكن أن يحققه من متعة للإنسان¹.

على ضوء هذا يخلص لوك فيري إلى أن الفن الجمالي لم يعد ظاهرة عامة مشتركة بل يجسد عوالم ذاتية خاصة بكل فنان، فقد أصبح يمثل قضية ذوق فردي يختلف من فنان إلى آخر متدوق للحقيقة الجمالية ويختلف عن متدوق آخر فقد أصبح الفن يكتسي طابعاً فردياً بامتياز متجاوز بذلك التصنيف الفني القديم، الذي يضفي تسمية عامة عن مرحلة برمتها أو مجتمع برمته فلم يعد التيوم الحديث تسمية مستصاغة عن فن فرنسي أو فن ألماني أو فن إيطالي أو مايعرف بالفن الإغريقي وغيره.

¹ - LUC FERRY, LE SENS DU BEAU, OUX ORIGINE DE LA CULTURE CONTEMPORAINE, PARIS, EDITION, GRASSET, 1990, P 27 28.

المبحث الثاني: مكانة الفلسفة الأخلاقية للوك فيري.

ظهرت الفلسفة تاريخياً في مجتمعات كان لها حظ من التطور الفكري الذي ساهمت فيه عوامل متعددة إقتصادية وتجارية تارة وسياسية تارة أخرى، وتطور الوعي الإجتماعي والثقافي الذي ساهمت فيه أسباب مباشرة وغير مباشرة، مباشرة تعود إلى الأوضاع السياسية والإقتصادية وغير مباشرة هي نتيجة الحوار الثقافي بين مختلف الحضارات وفق عملية التأثير والتأثر، وقد إنفرد المجتمع اليوناني في الفترة الممتدة من القرن السادس إلى القرن الثاني قبل الميلاد بهذه الخصائص التي أهلتها لأن يتبوأ ميلاد الفكر الفلسفي في هذه البيئة الثقافية من بلاد الإغريق، وقد كان الصراع بين السفطائيين من جهة بلاغتهم الخطابية وأغراضهم السياسية في التمكن من حق المشاركة في الحكم السياسي والدفاع الفكري المستमित الذي مارسه الفيلسوف اليوناني سقراط عن أثينا والحد من الأغراض التي يتطلع إليها السفطائيين والتي كانت بمثابة الإنطلاقة الفعلية للثورة الفلسفية في الجدل الشهير في مدينة أثينا، بعد الإرهاصات الأولى التي مهد لها الفلاسفة الطبيعيون أو ما يعرف بالحكماء السبعة وكذا المحاولات الفكرية والرياضية التي إستقاها فيثاغورس من بلاد نهر النيل.

هذا الجدل الفكري في الأسواق والأوساط العامة لعموم الشعب اليوناني أسس لفلسفة إنطلقت من الواقع المعيش، فهي تلامس هموم المواطن الأثيني العادي الذي يتساءل عن هموم الحكم السياسي وعن مشكلات القيمة الأخلاقية وعن العلاقات الإجتماعية بين الإنسان مع نفسه وغيره من الناس فكانت الصرخة السقراطية القائلة "إعرف نفسك بنفسك" بمثابة البوصلة الفلسفية، التي عرفت إتجاهها الصحيح بعد أن كانت تتجاوز الواقع الإجتماعي للإنسان وتخوض في قضايا ميتافيزيقية تجعل من مشكلة الإنسان الغائب الأكبر عن البُحاث الأوائل في الفكر الفلسفي، وهذا يدل على أن منبث الفلسفة قد نشأ في الأوساط العامة من الناس والتي تلامس هموم المجتمع ولكن بعد مجيئ أفلاطون الذي حمل على نفسه لواء الإرث السقراطي قد نحى بها منحى آخر حيث إنتقل بها من الفلسفة التي تلامس الواقع وتلامس هموم الإنسان إلى فلسفة مثالية في ثوب مدرسي فنوي، لا يصل إليها إلا من كان حادقا في العلم ومتضلع فيه ويملك من الأسس الرياضية والفكرية الراقية كي يستطيع أن يحاكي الفهم الأفلاطوني النخبوي الأرستقراطي، وهناك وجدت الفلسفة نفسها في منعرج طريقتين قد لازمها لعصور من الزمن تترنح

بين الفئات النخبوية الفكرية الراقية من جهة وبين الهموم و المشكلات الإجتماعية التي تلامس الواقع الإجتماعي على إختلاف أطرافه ومستوياته وتعدد مجالاته.

أسس أفلاطون مدرسته الشهيرة والتي تسمى بالأكاديمية المطلة على البطل اليوناني لشهير أكاديموس والتي لا يدرس فيها إلا من كان بارعا في العلم، وقد أوتي حداقة الفهم وبلاغة اللسان بل أنه كتب على باب أكاديميته "من لم يكن رياضيا فلا يطرق بابنا" وهي إشارة صريحة بدون تلميح أو إحاء على أن فعل الفلسفة هو حكر على خاصة الناس وليس على عامتهم وعلى نخب المجتمع عوض عوامهم، وقد كان أرسطو من نبغاء تلامذة أفلاطون في هذه الأكاديمية إلى درجة أن يسميه بإسم العقل دلالة على ذكائه وقوة نباهته العلمية ورغم الإختلافات التي تحفظ أرسطو عن أستاذه أفلاطون فقد كان ينحو إلى الواقعية أحيانا على خلاف المثالية الأفلاطونية، إلا أن الفلسفة عنده لم تخرج من الطابع الخاص والفيئوي النخبوي فقد أسس مدرسته اللوقيون وكان له حظ من الرعاية الخاصة من قبل الحاكم اليوناني آنذاك الإسكندر المقدوني وخير دليل على ذلك أن جهز له ميزانية ضخمة تهتم بالبحوث العلمية مقدارها 800 وزنة من الذهب ما يعادل 4 ملايين دولار بالعملة الحالية، والتي تكفي لتغطية منجزات ألف عالم في مختلف التخصصات والتي كان يديرها الفيلسوف اليوناني أرسطو.

لتمتد الرحلة الفلسفية إلى الرواقيين والأبيقوريين والتي كانت فلسفتهم في عمومها تلامس الواقع وخاصة المشكلات الأخلاقية وإن إختلفت التفسيرات الرواقية عن الأبيقورية فإنها تلتقي في نفس البوصلة الفلسفية التي أصبحت تلامس الواقع الإنساني الإجتماعي العام أكثر من الطابع النخبوي الذي خيم على الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، ومن هذه المقارنة البسيطة للوضع الفلسفي في بلاد الإغريق من خلال الجدل السفسطائي السقراطي من جهة والفئوية النخبوية الأفلاطونية والأرسطية من جهة و البوصلة الفلسفية التي تتجه إلى عموم الناس وخاصة الجانب الأخلاقي منه عند الرواقية والأبيقورية من جهة أخرى، يتبين أن الفلسفة دوما تترنح بين طريقيين أساسيين طريق يلامس الهموم و المشكلات الإجتماعية والواقعية، والتي عُرُفت حديثا بتعبير فلسفة الفضاء العام والتي سنجد لها صيتها واسعا في زماننا المعاصر وخاصة في فلسفات مدرسة فرانكفورت النقدية وخاصة في المدى المتصل بين أكسيل هونيث ونانسي فريزر ويورغن هابرماس، وإلى الفلسفة الفرنسية خاصة الراهنة التي تجاوزت الأنساق الفلسفية الحديثة والتي كانت تغطي عليها الصبغة النخبوية الخاصة من ديكرت إلى كانط إلى هيغل والتي مثلها فلاسفة

كثيرون نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ميشال فوكو وبول ريكور وألتوسير وميشال أونفراي ولوك فيري وغيرهم...

حيث تجمع هذه الفلسفات على إخراج الفلسفة من أكاديميتها المتعالية إلى الفكر الفلسفي الذي يلامس الواقع الاجتماعي وخاصة في النوادي والمقاهي والحوارات العلمية والعملية، بمعنى أنّ تكون الفلسفة متاحة للجميع وليست حكرا على فئة أكاديمية أرستقراطية قد تتأى بالفلسفة إلى عالم آخر لا يكابد الإشكاليات التي تواجه الإنسان العادي بالفلسفة على حد تعبير برغسون إن لم تدرس القضايا التي تواجه الإنسانية فإنها لا تحتاج من عناء ساعة من الزمن.

هذا الإتجاه يريد أن يعود بالفلسفة إلى مهدها الأول وإلى بيئة الإغريق التي نشأت منها من خلال الجدل العمومي الذي كان يسود مدينة أثينا، وإن كان الفضل الأكبر يعود إلى الحاكم بريكليس الذي ساهم في توفير أجواء سياسية تمكن العوام من التعبير الحر بكل قناعة وتضمن الإختلاف بين المتحاورين بغية الوصول إلى الحقيقة بكل نزاهة وشفافية وإن شئت قل أن مصطلح الديمقراطية في أساسه يعتبر مصطلح سياسي حديث، غير أن الممارسة الديمقراطية على أرض الواقع قد تعود إلى الأجواء السياسية والفكرية والثقافية التي وغيرها بريكليس نفسه والتي شكلت الميلاد الحقيقي لنواة التفكير الحر والمتأمل في قضايا الإنسان العادي، قبل أن يفتكّ الفلسفة فلاسفة أكاديميون وجعلوها في متناول فئة خاصة من الناس سميت على مر التاريخ بالنخبة الحكيمة والمفكرة والتي نجد لها آثارا في الفكر الوسيط المسيحي والإسلامي منه، كإبن سينا مثلا مؤلف كتابي "الشفاء" و "النجاة" أحدهما في متناول العامة من الناس والآخر في متناول خاصتهم ومن خلالها تتجسد طرق الفلسفة النخبوية الأكاديمية أحيانا والعامة من الناس أحيانا أخرى، ولم تشد الفلسفة المسيحية عن هذه القاعدة التي كانت في أغلبها فلسفة فئوية نخبوية، وهذا راجع إلى الطابع الفكري المسيحي الكنسي آنذاك الذي كان يشرع للفئة العليا الأرستقراطية النخبوية، والتي تغرق في الأفكار الغيبية المتعالية وتتفر من المشكلات الواقعية التي تتخبط فيها الجماهير من الناس.

فالفلسفة الأوغسطينية إن صح التعبير وجدت لها رواجاً في الفكر المسيحي لقرون طويلة من الزمن أي منذ القرن الرابع الميلادي، وقد إستصاغت الأفكار الأفلاطونية لمرحلة جاوزت الثمان قرون حتى برزت الفلسفة التوماوية الإكوينية والتي أعادت الإعتبار لأرسطو بعد تغييبه طوال تلك الفترة الطويلة من الزمن هذا وإن دل على شيء فإن الفلسفة المسيحية الأوغسطينية كانت تتماشى مع الفلسفة

الأفلاطونية من خلال إلتقائها في أبعدها النخبوية الفئوية المثالية المتعالية والتي وجدت ضالتها عند أفلاطون أكثر من واقعية أرسطو.

على العموم فإن مشكلة النخبة والفضاء العمومي في الفلسفة تعد إشكالية فلسفية تجلت بوضوح في الفلسفة المعاصرة وبصورة أكبر في الفلسفة الراهنة، ومع ذلك إن مارسنا عليها نوعا من التتقيب الجينيولوجي نجد أنها إشكالية عميقة بدأت مع ميلاد الفلسفة عند الإغريق ورافقها في كل مراحل صيرورتها التاريخية عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين والمحدثين، وسنقتصر في ورقتنا البحثية هذه على بعض النماذج الفلسفية التي تنخرط في دائرة الفلسفة النخبوية من جهة والفلسفة الأخرى التي تندرج في فلسفة الفضاء العمومي من جهة آخر، لنقف بوضوح عند أفكار الفيلسوف الفرنسي لوك فيري الذي ينخرط من وجهة نظرنا في فلسفة الفضاء العام أو إن صح التعبير أن مساعيه المبدولة لإتاحة الفلسفة للجميع أو الحق الإنساني المشروع في التفلسف بدون حواجز أو أطر نخبوية فلسفية، وبدقة أكثر إنزال الفلسفة من مدرجات الجامعات الأكاديمية إلى مستوى الجماهير والنوادي الشعبية العمومية، فما هو الوجه الأنجع الذي تتجلى فيه قيمة الفلسفة هل في تعاليها النخبوي الأرسطراطي المثالي أم في ممارستها الواقعية الميدانية أي فيما يسمى بالفضاء العام؟

المطلب الأوّل: لوك فيري من فلسفة النخبّة إلى فلسفة الفضاء العام (دمقرطة الفلسفة)

أ- فلاسفة النخبّة (نماذج):

لعل أبرز الفلاسفة النخبويين على مر الزمن هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون والذي يرجع إليه الفضل في الفلسفة النخبوية، فقد كانت فلسفته مثالية متعالية عن الواقع الحسي وليست في متناول عامة الناس بل أن إقتحام الأفكار يتطلب من الباحث الإمام بها ويمكن إلقاء نظرة على الفكر الأفلاطوني كي نجده في مشكلة المعرفة قد ذهب بالقراء إلى مستوى متعال عن الواقع المحسوس، وتجلّى ذلك خصوصا في نظرية المعرفة والتي إستقاها من أستاذه سقراط وسار على دربه فمن أفكاره تغدى ومن مدرسته تخرج وقد توصل إلى نظرية هامة سميت بنظرية المثل والتي كانت بمثابة تعقيب ورد على النظرية السفسطائية في المعرفة، والتي تجعل من الإنسان مصدر كل المعارف وفق قراءة بروتاغوراس " أن الإنسان هو مقياس كل شيء" خاصة في "محاورة ثياتيتوس" حيث نجد: "إن ما يتحدث عنه بروتاغوراس عن مسألة

الحق التي يراها الشخص حقا فما هي بحق بالنسبة إليه فما عساه أن يقول في الحق الذي يبدو للناس عن حوادث المستقبل، كما نفذ السفسطائيين في مسألة أن الحواس هي سبيلنا إلى المعرفة والعلم فالحواس بالنسبة إلى أفلاطون تحمل إلينا إدراكات متناقضة كما وجه لهم النقد في مسألة إستحالة التعليم والحوار والبطلان في الأدلة والبراهين، ونقد أيضا أفلاطون السوفسطائيين في فكرة أن الحواس هي مقياس الحقائق فلو كان هذا منطقي لتساوى الإنسان مع الحيوان¹.

كما يُعيب على السفسطائية كذلك قولهم بأن مصدر المعرفة هو الحواس فقط ولكن الواقع أن المعرفة مصدرها هو العقل فهو الأداة التي تساهم في الوصول إلى المعرفة حيث نجده يميز بين نوعين من المعرفة الأولى مكتسبة من المعرفة اليومية عن طريق الحواس يشترك فيها جميع الناس وهي عبارة عن آراء ظنية مليئة بالأوهام والأحلام وهي غير يقينية، والنوع الآخر للمعرفة يكمن في عالم المثل وهو المبدأ الأساسي في المعرفة فلولا حصول النفس في صورها من العالم الأول الثابت لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها فالمثل عنده هي المعيار الدائم الثابت الذي يتم بمقتضاه العلم، وهذا بإنطباق صورها في العقل والمثل حسب رأيه هي الموضوع الحقيقي للعلم والوجود والأشياء المحسوسة التي نراها هي ليست بحقائق، وإنما هي عالم الأثباح والأوهام المحاكية للمثل كتشبيهه والتي هي مبادئ المعرفة والوجود وتتم عن طريق الحدس المباشر الذي لا يأتينا عن طريق التجربة بل هو المرحلة الأخيرة من فهم الجدل الذي تقوم به²، لقد قسم أفلاطون المعرفة إلى أربعة أنواع:

الأول هو الإحساس والقائم على عوارض الأجسام والثاني هو الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك والثالث الإستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المحققة في المحسوسات والرابع هو التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة في كل مادة، هذه الأنواع مرتبة بعضها فوق بعض حيث توجد في النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عن الأخير. يمثل الإحساس أول مرحلة للمعرفة، إذ يرى أفلاطون أن الهيرقليطيين يدعون إلى معرفة مقصودة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها

1- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسة الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطة، ط1، ص149.

2- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1981م، ص72.

متغيرة ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها فهو يرى أن وظيفة هذه القوة هي إدراك الموضوعات المختلفة للحواس.

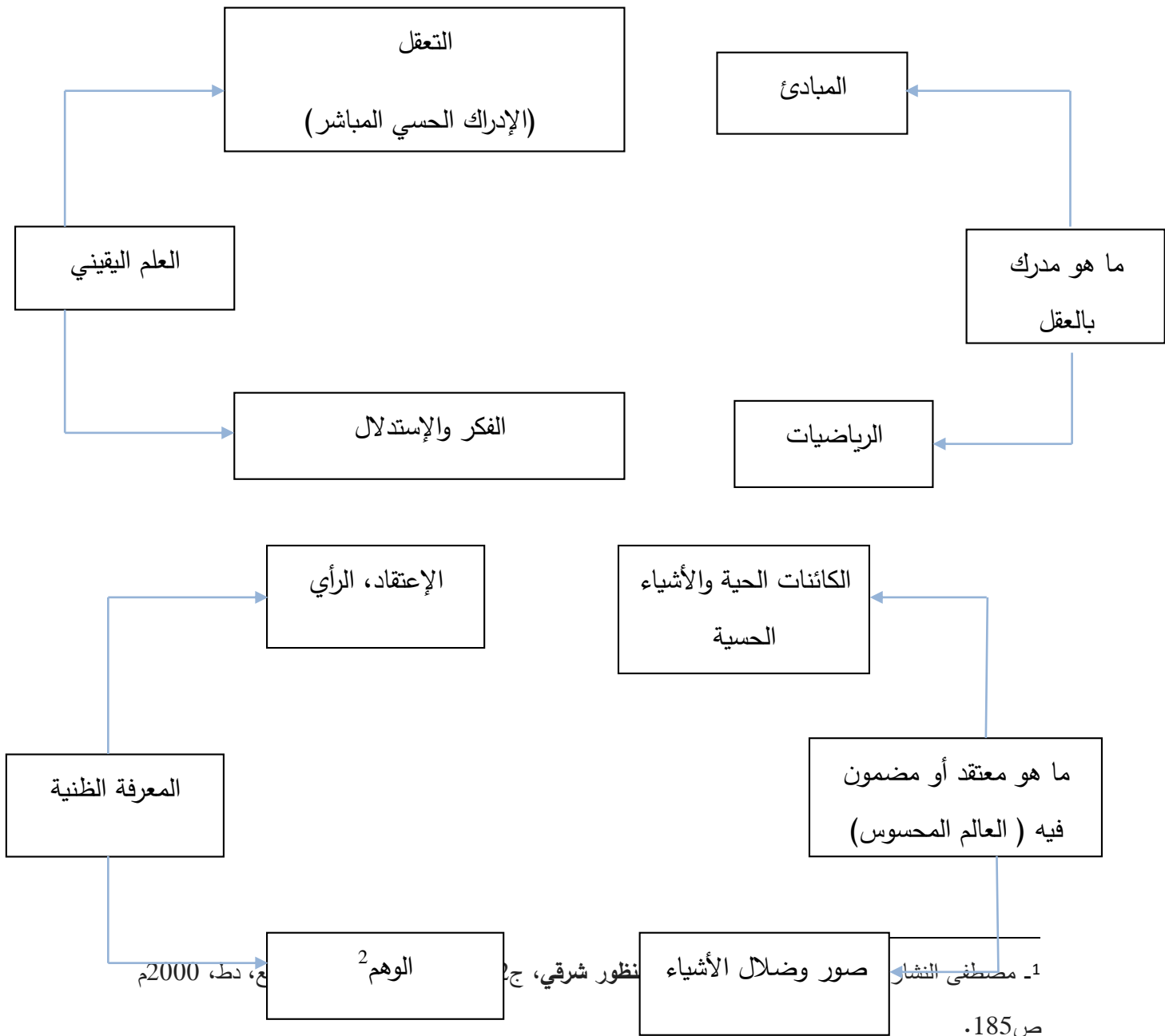
النوع الثاني هو الظن: إذ يرى أفلاطون أن الحكم يختلف موضوعه فإذا كان موضوع المحسوسات متغيرة من حيث هي كذلك كان ظنا والمعرفة الظنية حسبه قلق في النفس ويدفعها إلى طلب العلم، وقد تكون صادقة أو كاذبة وفي كلتا الحالتين لا يصل العلم بهما لأن عدم قبول الكذب واضح لأن العلم لا يكون إلا صادقا وأما صدقها فإن موضوع الظن متغير وهو موضوع العلم وجود دائم فالظن مبني على التخصيص بينما العلم مبني على الرهان¹.

النوع الثالث يكمن في الإستدلال: إذ يرى أفلاطون أن النفس ترقى درجة أخرى لدراسة الحساب و الهندسة و الفلك والموسيقى وهي معارف متميزة عن المعارف المحسوسة، ولها مناهج خاصة بها ويرى كذلك أن المعاني الكلية الرياضية التي لا يمكن البرهنة عليها ولا بمعاني أعلى منها حيث إمتنع العلم اليقيني عن طريقها، ولذلك كان في الدرجة الوسطى في المعرفة بين خصوص الظن ووضوح العلم فهي أرقى من الظن لأنها كلية وتعلمها ضروري لكل إنسان وهي أدنى من العلم لأنها إستدلالية يبرهن عليها بغيرها.

أما النوع الرابع من المعرفة فيكمن في التعقل: وهذه المعرفة ترتكز على مفاهيم كلية مجردة كل التجرد عن المادة فنجده يتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتساوي والتضاد والإختلاف والإقتران والخير والشر والقبح والعدل والظلم وغيرها...، كل هذه المصطلحات ليست مصطلحات محسوسة فهي ضرورية لتكوين الأحكام عن المحسوسات أي لا بد أن يسبق وجودها في عقل الإنسان، وهنا يربط أفلاطون العلم اليقيني بالمجردات ولولا تلك المجردات لإستحال وجود العلم اليقيني في شيء من الأشياء وهي العلم المعقول وأصل العالم المحسوس، الذي هو في الحقيقة ظل وخيال له ونحن لا نستطيع معرفة ذلك إلا من خلال عملية التذكر وما جهلنا بها إلا من خلال النسيان ولهذا فقد إشتهر بقوله "العلم تذكر والجهل نسيان".

¹- محمد محمد الحاج حسن الكمالي، نظرية المعرفة في ثوب جديد، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1993م، ص127.

أما عن مراتب المعرفة عند أفلاطون فهي تمزج بين الوجود والمعرفة وهذا ما ذكره في فكرة التمييز بين المعرفة الحقيقية التي أذاتها الحدس العقلي وقوامها إدراك المثل بإعتبارها حقائق الأشياء وجوهرها الثابت وبين المعرفة الظنية التي أساسها الحواس الخمس وقوامها معرفة الأشياء المحسوسة المادية¹. وهنا نجد أن هناك تداخل وتمايز في الفكر الأفلاطوني يبين تميز درجات المعرفة وتميز مراتب الوجود وقد عبر تشبيهه الخط عن هذا التداخل والتوازي بالشكل التالي:



ويبدو من هذا الشكل أن هناك توازي بين مراتب ودرجات المعرفة على يسار الخط ومراتب الوجود على يمين الخط.

لبلوغ المعرفة عند أفلاطون فقد إستعمل منهجه أو ما يسمى بالجدل الصاعد والجدل النازل كما إستعمل السفطائيين المنهج للتغلب على خصومهم من خلال المناقشات الوهمية، بينما إستعمله أفلاطون في الحوار الجاد بين الإنسان وغيره أو الإنسان مع نفسه فهو يمثل ضرب من التأمل المبني على الإدراك العقلي لا الحسي، وهو بمثابة العلم الكلي بالمبادئ الأولى إذ يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية وينزل منه إلى هذه العلوم ويربطها بمبادئها وإلى المحسوسات فيفسرها وهو يقسمهم إلى نوعان الجدل الصاعد والجدل النازل .

الجدل الصاعد la dialectique ascendante شرط آخر فالمحسوسات على إختلافها تمثل صورة كلية ثابتة في الأجناس والأنواع وتتحقق على حسب أعداء وأشكال ثابتة، فإذا فكرت النفس في هذه المفاهيم الثابتة أدركت أولاً أنه لا بد لإطراد في التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد وكل وجه من المحسوسات تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها، ويعتمد الجدل الصاعد على الإستقراء l'induction وهو إنتقال الذهن من الجزئيات إلى الكل الذي يشملها من تأمل الجزئيات، يقع إستخلاص الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض والتي تشكل الماهية العامة أو النوع. l'espèce

الجدل النازل la dialectique descendante وهو النزول من أرفع مثال إلى أدناه والمنهج المستخدم في ذلك هو القسمة وتستخرج القسمة من الجنس نوعين أو ثلاث وتستخرج من كل نوع صنفين أو ثلاث حتى تنتهي إلى البسائط¹.

لقد إنتقل أفلاطون من الجدلية كحوار مرتبط بطريقة التوليد إلى الجدلية كمنهج بحث عن الحقيقة، فالقاسم المشترك بين النوعين هو البحث عن الحقيقة، فهناك مسافة يقطعها المتحاورون بدايتها الجهل ونهايتها المعرفة، غير أن حوار الفيلسوف يكون مع المحسوسات ويحاورها بمفرده ووظيفتها أن تتبهنه

¹- حسن الولهاري، نظرية المعرفة عند أفلاطون، 24 ديسمبر 2014م، <https://hassen-ouhazi.blogspot.com>

للحقيقة أو الفكرة الثابتة كي ينتقل الشيء الجميل إلى مفهوم الجمال ومن المصالح الشخصية إلى مفهوم العدالة لأن هناك إرتقاء من المحسوس إلى المعقول وهو الذي سماه أفلاطون جدلا صاعدا.

هذا المنهج والمشكلات المعرفية التي قدمها أفلاطون هي ذات طابع مثالي يميل إلى الفئة المثالية النخبوية عوض عموم الناس، وهذا يعبر عن الواقع الإجتماعي الذي كان يعيش فيه أفلاطون وسائر الفلاسفة اليونانيين الأحرار في بلاد الإغريق والتي كانت تنقسم فيها الحياة الإجتماعية إلى نوعين حياة الأسياد وحياة العبيد ولم يكن للأسياد من المشكلات التي توظف مضجعم سوى المشكلات المثالية، أما مسائل الواقع فإن العبيد يتكفلون بها في أحسن صورة ممكنة، فكانت الفلسفة النخبوية خيارا مفروضا على الإنسان اليوناني الحر العاقل وقد إمتد هذا التفسير النخبوي في التفكير الفلسفي إلى مراحل متقدمة من العصر الحديث، نأخذ منها بعض النماذج وخاصة منها الفلسفة الألمانية الحديثة ومنها فلسفات كانط وهيجل.

ولا يسعنا المقام إلا أن نقتصر على الفلسفة الكانطية في مجالها النقدي وخاصة نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم في الفن والجمال، والذي كانت فلسفته نخبوية متعالية ترنسندنتالية خاصة في مجال الأخلاق والتي إرتأتى البعض أنها أخلاق مثالية يتعذر تحقيقها على أرض الواقع وليست متاحة لجميع الناس وهذا ما يتناقض مع فلسفة الفضاء العام والتي تنزل إلى أكبر قدر من البشر بعيدا عن الصورة الأكاديمية الطوباوية التي إنفرد فيها بعض الفلاسفة والتي أصبحت غاية في التعقيد والغموض، بل لدرجة أنها أوجدت ثورة فكرية في الفلسفات المعاصرة ومنها الفلسفة النيتشوية والذي عرف بفيلسوف المطرقة من خلال تهديم وتقويض الأصنام الدينية والفلسفية الميتافيزيقية السابقة، وقد جسد الواجب الأخلاقي عند كانط أهم صورة للتعالي والنخبوية.

حيث أقام الأخلاق على مبدأ كلي ثابت وهو بمثابة قوانين طبيعية ثابتة وضرورية كما أن نظام الأخلاق قائم على أساس الحرية والإرادة، وقد كان بمثابة ثورة أخلاقية على المنظومة القديمة متحررا بذلك من كل الغايات والنتائج الخارجية إذ يرى إيمانويل كانط أن الفعل الأخلاقي يستمد قيمته من الإرادة الخيرة فهي الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة والشيء الوحيد الذي يمتلك قيمته كامنة على نحو غير مشروط وهي بذلك الخير الأسمى¹.

¹ - عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م ص302.

يرى كانط أنها (الإرادة الخيرة) المصدر الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا على الإطلاق من دون أدنى قيد أو شرط ولا يترتب عنها أي نتائج أو بما تحدثه من آثار، لأنها تعمل بمقتضى الواجب الأخلاقي ومن أجل الواجب وهي تستمد خيريتها من صميم نيتها، فالنية هي العنصر الجوهرى في الأخلاق بمعنى أنها خير مطلق وتتميز بالسمو والعلو وهي حرة ومستقلة ولا تتقيد بأي باعث خارجي أو نزوة عابرة و عليه فهي غاية في ذاتها وليست أداة أو مجرد وسيلة وفق القاعدة الأخلاقية القائلة: "افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائمة وفي نفس الوقت لا مجرد وسيلة البتة.

القيمة الأخلاقية عند كانط ليست وجودية بل أنها وجوبية فهي تجعل من العمل الأخلاقي خاضع لتشريع عام رغم أننا نحن واضعوه وهي التي تمنح الأخلاق إستقلاليتها وتعنتها من كل تبعية للوجود وهي التي تظهر لنا طابع قيمتها الجوهرى على خلاف الفلسفات الأخلاقية السابقة التي تؤسس القيمة الأخلاقية على الوجود¹، لذلك نجد كانط يفصل القيمة الأخلاقية عن الوجود ويمنحها إستقلالاً ذاتياً وإذا كان لابد لها من دافع وأساس فلا بد أن يكون خالصاً ولا يخرج عن الأخلاق ذاتها، مما يعني أن القيمة الخلقية قائمة في كل صور الوجود رغم أنها مستقلة عنه كي يستقيم فعل الإنسان ويصبح له معنى فالقيم: "تتطلب منا التمسك بها من جهة لأنها تجعلنا نشرف على آفاق الوجود الكامل الحق، الذي يجذبنا إليه ويحملنا على الإستمرار في طلبه والبحث عنه مهما كانت العوائق والعقبات"²، كما أنها أيضاً مرهونة بالحرية التي تتأسس عليها وتمنحها معناها وبعدها فالعلاقة بين الحرية والقيمة الخلقية وثيقة ولا يمكن تصور إنفكاكها، فالحرية هي إذن مسلمات العقل العملي فهي قوامة التكليف إذ لا يسأل عن أفعاله من إفتقد حرية إختيارها وبهذا فإن الحرية مسلمة ضرورية في الفلسفة الكانطية الأخلاقية وهي سبب وجود القانون الأخلاقي فينا .

إضافة إلى ذلك فإن القيمة الأخلاقية مجردة وليست مادية فهي تتبع صورة العمل الأخلاقي لا مادته أي في مبدأ الفعل لا في الغرض الذي يسعى إليه أو في نتائجه، فهي تتحدد بمبدأ الإرادة الصوري حتى يكون الفعل الأخلاقي بريئاً نزيهاً من كل ما هو مادي إذ نجد أن صورتها تتحدد في نية الفاعل:

¹- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط1980م، ص87.

²- المرجع نفسه، ص88.

"فالأخلاق هي الشكل ووحدها القادرة على أن تجعل قيمة الخير والشر وتقوم في حال النفس بينها أخلاق الموضوع لابد أن تنتهي إلى أن تصبح أخلاق نجاح"¹.

يدعوا كانط إلى أخلاق مجردة وصورية متعالية ومستقلة عن الأهداف و الغايات هدفها تحقيق الخير الأسمى، فهي تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه للواجب فالذي يحدد الواجب الأخلاقي ليس المصلحة الذاتية أو المقدس الذي يجب إرضاءه أو المضمون التجريبي فحسب كانط: "إن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي بمقتضاه ينبغي لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل بل أن يتعامل معهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها"²، ولذلك يؤكد على ضرورة تحرير الفعل الأخلاقي من أي قيود أو أهواء أو ميول فالقيمة الأخلاقية لا توجد في النتيجة التي ننتظرها منه ولا في أي مبدأ أو دافع سيكولوجي أو براغماتي أو إجتماعي أو سياسي فهي ليست سوى تحديد المطلق والذي يكمن في مبادئه لا في غاياته أو أي وسائل لتحقيق غايات معينة .

لقد سعى كانط إلى تأسيس أخلاق مستقلة عن كل الدوافع و الغايات على إعتبار أن القيمة الأخلاقية الكانطية شمولية ومطلقة وفقا لقانون كلي ومطلق والذي يغدو في صورة أمر قطعي وليس شرطي وفق القاعدة الكانطية القائلة: " إفعل كما لو كان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك في قانون كلي عام"³، أي سن قانون أخلاقي بدون إستثناءات أو شروط مما يحقق للقيمة الأخلاقية مطلقيتها ويضمن لها في الوقت نفسه صورتها المجردة.

الأخلاق الكانطية إذن هي أخلاق صورية ومطلقة وضرورية وقائمة على مبادئ ثابتة لا تخضع للزمان أو المكان أو الظروف وهي مستقلة عن الأفراد، فهي قائمة على مبادئ قيمية ومطلقة وتحفظ كرامة الإنسان وتهدف إلى بلوغ السمو والتعالي وعلو القانون الأخلاقي وإرتقاء الإنسان من الوضعية الطبيعية الغرائزية إلى الوضعية الأخلاقية وضعية الشعور الأخلاقي، ولأجل ذلك إعتبر بعض النقاد أن فلسفة كانط نخبوية متعالية بل أنها مفارقة للوجود الطبيعي للإنسان يتعذر تحقيقها في الوجود الإنساني وقد وصفها البعض الآخر بأنها أخلاق ملائكية روحية تصلح لمجال العبادات عوض السلوك والمعاملات لكونها أخلاق سامية متعالية صورية مثالية تتبع من الواجب العقلي الأخلاقي، مبتعدة عن

¹- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1985م، ص24.

²- إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص139.

³- المرجع نفسه، ص139.

الواقع المعيش الذي يلامس الحقيقة وسط الناس ومع الجماهير العامة من البشر، وهو المبدأ الذي نجده يتجلى في فلسفة الفضاء العام الذي يسعى إلى التبسيط وإخراج الفلسفة من طابعها الأكاديمي المثالي إلى الحياة التي تلامس الواقع الإنساني وتكابد الهموم والقلق الذي يراود الإنسان في حياته اليومية وهذا مالم نلمسه في الفلسفة الكانطية في عمومها وفلسفته الأخلاقية في خاصتها، ولمزيد من التفصيل يمكن أن نعتبر أن شخصية كانط نفسه كان يغلب عليها طابع التدريس الأكاديمي في جامعة كيسنبورغ بألمانيا أكثر من فلسفته وسط الجماهير وهو ما يمثل الطابع النخبوي المتعالي بإمتياز عوض فلسفة الفضاء العام

غير ببعيد عن كانط وبالمجتمع الألماني كذلك نقف عند فيلسوف آخر جسد هذا التيار النخبوي في الفلسفة بإمتياز وهو الفيلسوف فريدريك هيغل، والذي إشتهر بمنهجه الجدلي والذي كان له وقع كبير في الفلسفة الحديثة وحتى المعاصرة وقد بلغ تأثيره كذلك في العلوم الإنسانية والإجتماعية والتي عرفت مناهج علمية متنوعة للدراسة، وقد تجلى تأثير المنهج الهيجلي بوضوح في الفلسفة الماركسية رغم الإختلاف في أساس المنهج لدى كل منهما فإن كان لدى هيغل منهج عقلي مثالي فإنه لدى ماركس منهج مادي واقعي، فالطابع المثالي في المنهج الهيجلي هو الذي يعكس فلسفته النخبوية على إعتبار أن وعي الناس هو الذي يغير واقعهم مقارنة بماركس الذي يعتقد أن الواقع المادي هو الذي يغير بنية التفكير الإنساني، فإذا كانت البنية التحتية هي التي تصنع البنية الفوقية عند ماركس، بمعنى أن عالم المادة هو الذي يصنع عالم الأفكار فإن البنية الفوقية هي التي تصنع البنية التحتية عند هيغل أي أن عالم الأفكار هو الذي يصنع عالم المادة .

لقد سعى هيغل من خلال منهجه الجدلي إلى إنشاد الحقيقة الكلية والشاملة بواسطة العقل والمنطق منتقدا في ذلك الفلسفات السابقة، والتي تقتصر على البراهين الجزئية والتي لا تقدم سوى معارف مزيفة حسبه إذ يرى أن: "أي وصف جزئي لحالة ما أو أية فلسفة تختص بتقديم وصف جزئي للحقيقة وليست الحقيقة كلها فهي على هذا النحو تعد باطلة أو زائفة لأنها تفسير من جانب واحد"¹.

لتصحيح هذه الأفكار الزائفة حسب هيغل يطلب الأمر إتباع منهج جدلي يتجه من الفكرة إلى نقيضها وبعد ذلك نتقدم إلى المركب منهما وتكرار هذه العملية، حتى الوصول إلى مركب أعلى يتم فيه تنقية الأحكام العقلية بإستمرار حتى تعكس الحقيقة بطريقة أكثر ملائمة.

¹ - علي حنفي محمود، جدل العقل والوجود، تقديم على عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية، ط1991م، ص 125.

من خلال هذا المنهج يتبين لهيجل أن التعارض بين الفلسفات المختلفة قد تساهم في بلوغ الحقيقة فهذا المنهج الجدلي ناتج عن نسيج العقل ذاته الذي هو مجموعة من المقولات المتناقضة توالد هذه المقولات بعضها مع بعض توالدا ذاتيا، وهو ما يبين المنهج الجدلي والذي تجلى من خلال الترابط والتكامل العقلي، وعليه فالجدل هو مبدأ كل حركة وكل حياة وروح كل معرفة وهنا ينبه هيجل إلى ضرورة التمييز بين الجدل والسفسطة هذه الأخيرة القائمة على مصلحة الفرد وموقفه الخاص في كل لحظة معينة، ويستدرك كذلك أن الجدل موجود في الفلسفات القديمة وخاصة في الفلسفة اليونانية وخصوصا في الفلسفة الأفلاطونية منها فيما عرف بالجدل الصاعد والجدل النازل وبذلك يعتبر هيجل أن المنهج الجدلي هو الذي ينظم الكل وأنه يتجلى في جميع أجزاء الكون فيقول: "مهما يحاول الفهم أن يناوئ نشاط الجدل فإنه يتعين علينا ألا نفترض على الإطلاق أن التعرف على وجود الجدل عمل يقتصر على الفيلسوف وحده بل الأدنى إلى الصواب أن نقول: إن الجدل يعبر عن قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى وفي التجربة بصفة عامة فكل ما يحيط بنا يمكن أن ينظر إليه على أنه مثال على الجدل"¹.

يصف هيجل هذا المنهج بأنه لا يمكن إدراكه بإعتبار أنه مشاهد ومحسوس في العالم الطبيعي ومن جهة أخرى يعتبر الطريق إلى العالم الروحي ضروري في كل مجالات الحياة، لذلك يعرفه بأنه: "علم القوانين الأكثر عمومية والتي تحكم الطبيعة والمجتمع والفكر"²، ولم يتوقف الجدل الهيجلي في حدود الفلسفة الحديثة بل تعداه إلى الفلسفة المعاصرة وخاصة في الفلسفة الماركسية هذه الأخيرة رغم إستنادها في منهجها الجدلي إلى فلسفة هيجل، إلا أنها أخذت منه الجانب الشكلي فقط وخاصة مبدأ النقيض منها فإذا نحى هيجل في منهجه إلى الفكر فإن ماركس حاول تطبيقه على الواقع والمادة وإعتبر أن المادة المحور الأساسي لفلسفته، فإذا كانت المادة وليدة الفكر عند هيجل فإن الفكر وليد المادة عند ماركس وبهذا فإن فلسفة هيجل هي فكرية جدلية أما فلسفة ماركس فهي مادية جدلية: "إذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الأحياء وعلم الميكانيكا... الخ تدرس قطاعات من الواقع المادي فإن

¹ - جورج فيلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، مجلد 2، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 30 ديسمبر 1980م، ص 218.

² - عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1986م، ص 152.

الماركسية من حيث هي جدل تدريس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوده للعالم الواقعي من أول الطبيعة الفيزيائية إلى فكرة مارة بالطبيعة الحية والمجتمع¹.

وبهذا فإن الفلسفة الماركسية تسعى إلى الكشف عن القوانين التي يسير عليها العالم على إعتبار أن العالم كله مادي من زاوية الفكر الماركسي، الأمر الذي دفع بماركس إلى رفض النظرة المثالية للعالم فما قوانين الكون إلا قوانين جدلية في العالم المادي وبهذا فإن ماركس قد رفض المثالية الهيجلية التي تعتبر أن العالم من خلق فكرة مجردة عن المادة أو منفصلة عنها، فالفكر سابق في الوجود عن المادة في حين يعتقد ماركس أن المادة سابقة في الوجود عن الفكر فالمادة عنده وجدت قبل الإنسان وقد إحتاج تطور المادة إلى ملايين السنين حتى ظهر إنسان قادر على التفكير والفكر لا يقوم بنشاطه مستقلا عن المادة فهو متأثر بالبيئة المادية للإنسان.

ولم يقتصر أثر هيجل في الفلسفة المعاصرة على الفلسفة الماركسية فقط بل تجاوزها إلى التأثير في الفلسفة الوجودية التي ركزت في إهتماماتها على المشكلات الوجودية للإنسان كالحياة والمادة والموت والمعاناة فالفلسفة الوجودية جاءت رافضة لكل أنواع التفكير المجرد، والفلسفة المنطقية والعلمية الخالصة هذه المذاهب العلمية الفلسفية التي كانت تهتم بفكرة المطلق خاصة في القرن 19 وفي الفلسفة الهيجلية التي كانت تسعى للوصول إلى المنطق في منهجها الجدلي.

على الرغم من أن الوجودية قد إستندت على المنهج الجدلي الهيجلي في ترسيخ أفكارها إلا أنها إختلفت عنه شأنها في ذلك شأن الماركسية التي ثارت على الفلسفة الهيجلية، والتي إعتبرتها فلسفات مثالية نادت بالمطلق وإعتبرت أنها عملت على محو شخصية الفرد لذلك واجهت الوجودية الفلسفات المثالية التي قالت بالمطلق حتى يعيد للفرد شخصيته فقد أضحت الوجودية النقيض التام للفلسفة الهيجلية المثالية، فالوجوديون على الرغم من إستخدامهم للمنهج الهيجلي إلا أنهم أرادوا أن يثبتوا أن منهجهم يخالف منهج هيجل على إعتبار أن منهج هيجل منطقي عقلي يهتم بالمطلق أما جدل الوجوديين فهو شخصي وجودي يصدر عن العاطفة والإرادة وفي هذا نجد الدكتور "عبد الرحمن بدوي" يقول: "أن هيجل قد أصاب في إكتشاف الجدل لكنه فهمه بمعنى يباعد بينه وبين ما نقصده هنا فهو عند هيجل منطقي

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1986م، ص 291.

عقلي مبتعد تماما عن أن يكون نسقا وجوديا، أما الجدل الذي نعنيه فهو السياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة فهو منطق العاطفة والإرادة بينما الآخر منطق العقل"¹.

طبق هيجل فكرة المثالية بصورة كلية ولم يعر إهتماما للمحسوسات وجعل الفكر والعقل هو الوجود الأساسي ذلك أن فلسفته فلسفة مثالية، تمضي بالمذهب العقلي إلى حدود قصوى وقد إستند في ذلك إلى العقل بصورة كلية من خلال منهجه الجدلي الذي إستخدمه في تمرير أفكاره الفلسفية في المنطق والطبيعة والروح ومن هذا تتجلى الفكرة النخبوية في فلسفة هيجل، فعلى بالرغم من تأثيرها في الماركسية وخاصة مبدأ التناقض إلا أن الماركسية قد جانبت هذه المثالية الهيجلية فبينما كان هيجل يجري المنهج الجدلي في الفكر فإن ماركس كان يسير به في الطبيعة.

كما نلمس تأثير المثالية الهيجلية في الفلسفة الوجودية من خلال المنهج غير أن الوجودية كانت بمثابة رد فعل لها بل أن الكثير من الفلسفات الراهنة ذهبت بمنأى عن هذه الفلسفة النخبوية، وسعت إلى تبسيطها والنزول بها من عليائها من الطبقة الأرستقراطية الواعية والمتقفة إلى عالم الجماهير وعامة الناس من خلال إخراجها من المدرجات الجامعية والأكاديمية إلى الأخذ بها في معاناة وهموم الناس في النوادي والمقاهي وسائر التجمعات السكانية، بل أن فتحي التريكي يعتقد أن التضييق على الفلسفة في المجال الفئوي النخبوي بمثابة سجن للفلسفة داخل الحجرات والمدرجات العلمية الجامعية الأكاديمية وبهذا الأسلوب فهي آيلة للزوال والإندثار لا محال.

أما العمل على إقحام الفلسفة في معترك الهموم الإجتماعية من أفراح وأفراح ومعاناة وشقاء ومكابدة الألم والأرق والإغتراب وكل ما ينغص على الإنسان حياته الوجودية والمعرفية والأخلاقية والجمالية، فالفلسفة تتمثل في شتى أنواع هذه الصور من الآلام والآمال و المعاناة وتبدع منها صور فكرية راقية ترسم معالم جديدة لحياة أفضل حتى تصبح متاحة للجميع بدون أي عدمية أو دوبان أو إقصاء وتصبح بمثابة ملكية فكرية تعود للمنشأ الأول الذي ولدت فيه الفلسفة، على حد تعبير ميشال أونفري وسط البؤساء والبسطاء وعامة الناس وتبث فيهم روح المحبة والإيثار وبلوغ الحكمة التي جسدها فيثاغورس في تعبيره بالفيلوصوفيا، وقد تجسدت في الفلسفة الراهنة في الكثير من النماذج الفلسفية التي سعت إلى تحقيق هذا الهدف وهو إتاحة الفلسفة للجميع.

¹- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 1973م، ص155.

ب. فلاسفة الفضاء العام (نماذج):

من أهم فلاسفة الفضاء العام يمكن ذكر الفيلسوف يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929م) على الخصوص لكونه أفرد في مؤلف بهذا العنوان والذي كان له صدى كبير على الساحة الفلسفية في السنوات الأخيرة، بل أن مدى تأثيره قد بلغ تخصصات أخرى خاصة في العلوم الاجتماعية والإعلام والاتصال على الخصوص رفقة جملة من الفلاسفة أمثال: حنة أرندت ولودي كيري وجون ماري فيري ولوك فيري وميشال فوكو وكلود ليفي ستروس والتوسير وسيمون دي بوفوار وأكسيل هونيث ونانسي فريزر وغيرهم...، من النماذج التي عملت على حماية الفلسفة من الزوال والإندثار داخل المدرجات والأكاديميات الجامعية وتبسيطها باعتبارها حكمة إنسانية متاحة للجميع بعيدا عن الهالة الميثافيزيقية التي وضعها فيها فلاسفة النخبة من أفلاطون إلى كانط وهيكل وغيرهم...، فكان الفضاء العام أنجع رؤية قدمها هؤلاء الفلاسفة المعاصرين لإعادة بعث روح الفلسفة من جديد وهي الفلسفة التي تحاكي هموم الناس وتكابد آلامهم وتعايش أفراحهم وأقراحهم وتتفاعل مع المشكلات الآنية والطارئة بدلا من حصرها في فلسفات وأنماط نسقية بعيدة عن كل تطلعات الإنسان العادي.

فالفضاء العمومي بمفهومه حسب هابرماس هو: "فضاء للتوسط يقوم فيه الأشخاص الخواص بالإستخدام العمومي للعقل من أجل بناء توافق سياسي"¹، فالفضاء العمومي هو عبارة عن مكان يجتمع فيه الناس لطرح أو مناقشة المسائل والمشاكل العامة وفكرة الفضاء العام قائمة على العقلانية والشفافية والانفتاح، فالفعل الديمقراطي التواصلي قائم على سلطة العقل وخال من الإلتزامات والقيود السلطوية وأن كل المشاكل والنزاعات حسب هابرماس يمكن حلها عبر النقاش المفتوح بدلا من أن يكون مجرد فكرة تجريدية نظرية، يرى هابرماس أن الفضاء العام هو عبارة عن دائرة وسطية تكونت تاريخيا في عصر الأنوار بين المجتمع المدني والدولة وهو مجال متاح لجميع المواطنين حيث يجتمع الجمهور للتعبير عن الرأي العام .

الفضاء العمومي بشكل عام هو تلك المساحات التي يقوم فيها الأعضاء بتناول ما يفضلونه ويصلون إلى توافقات حول قضايا ومتطلبات العيش، حيث يركز الفضاء العمومي على النقاش والحجاج العقلي الذي لا يمكن أن يستقيم على غير سلطة العقل ويجب أن يكون بمنأى عن أية تأثيرات

¹ - نصر الدين العياضي، إشكالية الفضاء العمومي والتلفزيون في الدول العربية، (د. دار نشر)، دت، ص 02.

إيديولوجية يؤمن بحقوق الإنسان كقاعدة نظرية مشتركة، فالتواصل العمومي الذي يجري داخل المجال العام يساهم بطريقة فاعلة في تقليل وضبط إستفراد السلطة السياسية بميكانيزمات أخذ القرار العمومي كما أنه يوسع من مشاركة الأفراد في التأثير على الحياة العامة، ويؤسس لإستتبات الفعل الديمقراطي الصحي¹، في حين أن المجتمعات الغير ديمقراطية فلا محيد أمامها من الوقوع في عدد من النزاعات الدموية والصراعات الأهلية لأنها لا تتوفر على القنوات الضرورية لفض نزاعاتها².

كما نجد حنة أرندت في كتابها الوضع الإنساني قد ربطت بين الفضاء العام والنظرية السياسية بشكل مباشرة وقد شبهت الفضاء العام بالأداء المسرحي الذي يعلن فيه المشاركون السياسيون عن ذواتهم وحاجاتهم بالكلام والعمل، كما إعتبرت أرندت المدينة اليونانية هي النموذج المعياري للفضاء العام إذ نجد الناس فيه يعملون ويتحدثون بشكل منظم إذ تقول في ذلك: "أن الناس الذين يعيشون من أجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون في المدينة كتنظيم أثيني فتح المجال للأفراد كوطنيين لممارسة الحرية داخلها، مع إمكانية التشاور في قضايا الشأن العام وممارسة المواطنة التي تربطها بالمجال العام هذا الأخير الذي يجب عدم تحكم أي سلطة به غير سلطة العقل والمحاكمة والإقناع"³.

تري كذلك حنة أرندت **hanna arendt** (1906م - 1975م) أن الحرية ضرورية للمشاركة في المجال العام وتتفق مع هابرماس حول فكرة الإستعمال العمومي للعقل، وتكمن أهمية الفضاء العمومي في الحفاظ على حياة الأفراد الخاصة في إطار العمومية، فالفضاء العمومي عند أرندت هو الفضاء الذي يعبر فيه الأفراد عن أنفسهم والمضمار الذي يجب أن يبرز فيه كل فرد بإستمرار وأن يعلن عن نفسه من

¹ - بن عمرة بلقاسم أمين، دور الوسائط الإتصالية الجديدة في تشكيل الفضاءات العمومية الهامشية: دراسة ميدانية لعينة من المجموعات الفايبريكية النسائية الجزائرية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم الإعلام والإتصال، جامعة مستغانم الجزائر، 2017. 2018م، ص74.

² - هوارى حمزة، مواقع التواصل الإجتماعي وإشكاليات الفضاء العمومي، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، (د.م) (د.ت)، العدد 20، سبتمبر 2015م، ص227. <https://www.asjp.cerist.dz>.

³ - بوخلوان عبد الغني وطبيي غماري، مأسسة المجال العمومي: مقارنة هابرماس على المحك، مجلة المتون، جامعة سعيدة الجزائر، العدد 02، 2018م، ص110. <https://www.asjp.cerist.dz>.

خلال أعماله وإنجازاته المميزة له عن غيره¹، وحسب هابرماس فإن الفضاء العمومي قد ظهر في المجتمعات الغربية البرجوازية خاصة إنجلترا في القرن السابع عشر والثامن عشر وقد ارتبط هذا المفهوم في المجتمع اليوناني بالمدينة، حيث كانوا يمارسون نشاطاتهم اليومية في الساحة العمومية فكانوا أحرار يملكون المال ويتمتعون بثقافة تمكنهم من مناقشة قضايا مجتمعهم ويتمتعون بحقوق عمومية وقد تطورت الفضاءات والتجمعات العمومية بطرق أخرى غير مباشرة من خلال تبادل الكتب والمجلات والصحف وتطور وسائل الإتصال وصفحات الرأي، ولذلك إقترح "برنارد مياج" أن تنظيم الفضاء العمومي في المجتمعات تطور وفق خمسة نماذج: نموذج صحافة الرأي ثم نموذج الصحافة التجارية ثم يليه نموذج الإعلام الجماهيري (إذاعة وتلفزيون) ونموذج العلاقات الشاملة، بالإضافة إلى النموذج الأخير والمرتبط بالميديا الجديدة حيث يتسم بطبيعة المجتمعي ويضعف بعده السياسي².

فمن خلال تطور وسائل التواصل الإجتماعي والميديا الجديد نجد الكثير من الباحثين يعتبر أن هذه الوسائل تمثل النموذج الأصيل للفضاء العمومي وفق المقاربة الهابرماسية، لكونها تتيح فرص كثيرة للتداول والمناقشة وتبادل الآراء في قضايا الشأن العام والمسائل السياسية والإجتماعية وإمكانية التواصل والتفاعل لمناقشة قضايا المجتمع المختلفة، لذلك نجد أن فضاءات الأنترنت التواصلية ماهي إلا تجسيد لمقاربة هابرماس من خلال فضاءات التدوين والحوارات والنقاشات بين أطباق المجتمع من المواطن البسيط إلى الصحفي والسياسي وهو ما يجسده الفضاء الأمثل للفضاء العمومي.

ولتحقيق نظرية الفضاء العمومي أشار هابرماس إلى بعض الإفتراضات الأساسية لتشكيل هذا المجال العام.

¹ - نوار ثابت، الفضاء العام عند يورغن هابرماس في المفهوم والتحول التاريخي، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة الجامعة الأردنية، 2017_2018م، ص14.

² -فايزة بوزيد، شبكات التواصل الإجتماعي وتشكل الفضاء العمومي الإفتراضي: عوامل الشبكات والفعاليات، مجلة المفكر الدراسات القانونية والسياسة، جامعة خميس مليانة، العدد03، 2018م، ص14 <https://www.asjp.cerist.dz>.

الفرض الأول: يمكن إتاحة حيز ما للأفراد حتى يمكنه من المناقشة والحوار وتبادل الآراء.

الفرض الثاني: يتطلب وجود جمهور توافقي ومنسجم حول أفكار معينة.

الفرض الثالث: ينبغي أن يركز الخطاب في الفضاء العمومي على المصلحة المشتركة والعامية .

الفرض الرابع: يكمن في ضرورة الفصل بين الدولة والمجتمع المدني للسير الحسن للفضاء العمومي.

وعلى خلاف هذه الافتراضات الهابرماسية نجد كذلك نانسي فريزر **nancy fraser** (1947م) قد

إقترحت أربع فروض للفضاء العمومي والمتمثلة في :

الفرض الأول: أن الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني قائم لكنه غير واضح فالديموقراطية المباشرة أو

غير المباشرة ضرورية وذلك بصرف النظر عن العلاقة بممثلي الشعب.

الفرض الثاني: توجد في الفضاء العمومي جماعات موازية وجمهورها وكلهم يعينون إختلافاتهم

ويعارضون الفضاء العمومي البرجوازي.

الفرض الثالث: إضافة إلى أن تكاثر الجمهور المتعدد والمتنافس ووجود شبكة لأكثر من جمهور موازي

بقربهم من الديموقراطية التي تقوم على التوافق.

الفرض الرابع: كما أن بروز مصالح جزئية و مشاكل يفترض أنها خاصة تسمح برسم ملامح الفضاء

العمومي المتحركة فلا تقييد للأسئلة¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الأنترنت أتاح مجالا عاما لما يقدمه من مزايا كالدردشة و البريد الإلكتروني

وغيرها من الأدوات التواصلية التي مكنت الأفراد من المناقشة والتشاور، وبذلك فإن النقاش في المجال

العام يمكن أن يبني من خلال الحوار والنقاش النقدي والعقلاني بأدلة منطقية عبر مجالات واقعية وحتى

¹ - إيريك ميغري، سوسولوجيا الإتصال والميديا، ترجمة نصر الدين العياضي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين 2018م، ص451.

إفترضية بما يحقق المصلحة العامة المشتركة بدلا من المصالح الخاصة حتى يتحقق الإطار الديمقراطي للفضاء العمومي .

في هذا الإطار نجد الكثير من الفلاسفة المناهضين لفلسفة النخبة كذلك وقد عملوا على تنزيل الفلسفة من عليائها الفئوي والنخبوي الأكاديمي إلى الأوساط الشعبية وعامة الناس، حيث تتحسس آلام وآمال الجماهير وتتناول قضاياهم بالبحث والنقاش والحوار المفتوح بدون ضغوط أو قيود ساعية إلى بلوغ المصلحة المشتركة متحررة من كل سلطة أو إيديولوجية، وفي هذا الإتجاه نجد الفيلسوف الفرنسي صاحب المئة كتاب وكتاب في عمر لم يتعدى الستين سنة ميشال أونفري **michel onfray (1959م)** والذي عمد إلى تأسيس الجامعة الشعبية الخاصة والتي عبر من خلالها عن رفضه لما أسماه "التدريس الرسمي والتقليدي البوليسي" وقد حملت جامعته المجانية شعار "الفلسفة التحررية" والتي تجسد توجهه الفكري المناهض نظريا وعمليا للجبهة الوطنية المتطرفة والتي يتقاطع مع خطابها المحافظ والسيادي حيث إشتهر بعناوين مثيرة لكتبه والتي من بينها: بطن الفلاسفة، وفن الإستمتاع من أجل مادية أبيقورية ونحت الذات، والأخلاق الجمالية، ونظرية الجسد المحب من أجل الإثارة الجنسية الشمسية، والمجتمع الفلسفي...، بيان الجامعة الشعبية وأقول معبود جماهيري والإفتراء الفرويدي¹.

فعلى الرغم من أن ميشال أونفري فيلسوف دافع الصيت إلا أنه لم يدرس الفلسفة في مدارس النخبة التي أنجبت العديد من الفلاسفة الفرنسيين الكبار في مدارس النخبة أمثال: جون بول سارتر وجاك ديريدا، ومع ذلك تمكن من تحقيق حلمه الأساسي في أن يجعل الفلسفة موضوعا شعبيا وليس شأنا أكاديميا معزولا عن الناس وينحصر بين الكتب وطاولات المحاضرات وقد تحقق له هذا الحكم من خلال تأسيسه لجامعات شعبية بلغ عددها أربع جامعات توزعت في مختلف المدن الفرنسية، والتي تهتم بالفلسفة وتتيح الفرصة للجميع من كافة الفئات الاجتماعية للانتفاع منها وقد حقق نجاحا واسعا كسب من خلاله الآلاف من المؤيدين من خلال إنشاء فلسفة شعبية وهو مشروع أنفري الفكري التحرري الذي يطمح دوما إلى إنزال الفلسفة من فضاء النخب الجامعية إلى الفضاء العمومي، تحت شعار "الفلسفة للجميع" حتى

¹ - بوعلام رمضاني، ميشال أونفري مناهض التدريس الرسمي البوليسي للفلسفة، 10

يناير 2021م. <https://diffah.aharaby.co.uk>

يستقبل فيها كل من يرغب في الحضور في صفوف الفلسفة والفن والتاريخ من دون أي شروط كالشهادة أو حتى القدرة على القراءة والكتابة¹.

يعتقد ميشال أونفري أن تاريخ الفكر الفلسفي لم ينصف الكثير من الفلاسفة لذلك كانت أفكاره الفلسفية محاولة جريئة لفعل تأريخ جديد للفلسفة المهمشة والمنسية طيلة قرون خلت، من خلال الدعوة إلى معارضة التاريخ الفلسفي الرسمي الذي إحتفظ بأصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى كسقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم...، وأهمل بعض الفلاسفة الآخرين أمثال ديوجين الكلبي وأودوكس وسبوسيب وأبيقور وسينكا... الذين طالما بقو على هامش تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، قد فقدت العودة إلى هؤلاء من خلال إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من خلالهم خطوة ضرورية لإعادة تشكيل تاريخ الفلسفة بصورة جديدة تمحى فيها الحدود بين المركزي والهامشي، وقد تجلى ذلك من خلال كتابه المعنون بـ "ضد تاريخ الفلسفة". حاول فيه أونفري إعادة الإعتبار للمفكرين الهامشيين على إعتبار أن الفكر الفلسفي الحقيقي هو الذي يضع في المقام الأول الإهتمام بالحياة اليومية للإنسان من خلال طريقة العيش أو طريقة التفكير وكل قضايا الحياة العملية بما فيها كيفية تحصيل السعادة وتحقيق اللذة والعيش براحة البال والإهتمام بالذات².

كانت محاولة أونفري من خلال إنشغاله بتاريخ الفلسفة والإهتمام بوضعية الذات في العالم في مقابل إستبعاد المفهوم النسقي للفلسفة الجامعية وهي محاولة موسعة لإستراتيجية الفيلسوف الألماني فريديريك نتشه في نقده لتاريخ الفكر الغربي، فكانت فلسفته تسعى للإهتمام بالذات والعناية بها من خلال جعل حياة الإنسان موضوع إنشغاله الفكري والفلسفي وهذا ما تفتقده النظريات الفكرية المغلقة التي تتمحور في تاريخ الفلسفة الغربية من خلال التقليد الميثافيزيقي الغربي من أفلاطون إلى كانط، وهذه المحاولة التي قدمها أونفري والتي تعتبر ثورة معرفية للنأي بالفلسفة من الإنغلاق الذي وضعت فيه داخل مدرجات وأكاديميات جامعية، وعمد إلى قراءة تاريخ الفلسفة خارج التصورات الرسمية الكلاسيكية النظرية

¹ - ميشال أونفري الفيلسوف المشاغب، <https://ahmadpaper.net> 20 أبريل 2024 H14.00

² - الحسين أخدوش، نحو قراءة مغايرة ومضادة لتاريخ الفلسفة مع الفيلسوف ميشال أونفري، 26 أكتوبر 2018م. <https://www.mominoun.com>.

والميثافيزيقية النسقية والتي نتج عنها تفضيل الفلاسفة النظريين (حكماء الأكاديمية والجامعة) على فلاسفة الحياة العملية وعالم العيش العادي (حكماء الحانة والمأدبة والشارع) الذين كانوا يروجون لنوع من الفلسفة العملية التطبيقية، والتي تجد في قضايا الحياة العادية الفكرية والتأملية والذين لم يتم إنصافهم في تاريخ الفكر الفلسفي لذلك أخذ أونفري على عاتقه إنجاز قراءة مضادة لتاريخ الفلسفة يعيد فيها الإعتبار لمجموعة من الحكماء والفلاسفة والمغمورين، الذين همشهم تاريخ الفلسفة الكلاسيكية كما هو الحال في تاريخ الفلسفة الغربية.

إمتدادا لهذا الطرح القائل بتعميم الفلسفة وتبسيطها كي تصبح في متناول عامة الناس وإخراجها من ثوبها الأكاديمي والجامعي لتصبح ملكية مشتركة لا تقتصر على فئة خاصة من البشر، فحسب إذ نجد لوك فيري يصفها بالمعرفة فهي إحدى السمات التسعة النموذجية التي تتجلى فيها صور الإنسانية والتي يمكن بواسطتها تحقيق السعادة الفرد وسعادة الآخرين في آن واحد، ويعبر لوك فيري عن هذه السمة الإنسانية ب: "دمقرطة الفلسفة" أي تصبح المعرفة في متناول أغلب الجمهور بدون أي تمييز أو إستعلاء أو إحتقار فهو ملكية إنسانية نبيلة: "لأن العلم في تاريخ الإنسانية هو الخطاب الأول الذي يشق الطبقات الإجتماعية وحدود الجغرافيا: العلم صالح للأغنياء كما للفقراء للأقوياء كما للضعفاء للأرستقراطيين كما لغير النبلاء، بل أيضا للألمان كما للفرنسيين والإيطاليين والهنود والصينيين، فالعلم الحديث قد بنى الخطاب الأول الكوني بحق وبالتالي العالمي وزيادة على ذلك فهو ديموقراطي في العمق¹.

يعتبر العلم والمعرفة أسمى تجليات الصورة الإنسانية بوجه عام فالمعرفة على حد تعبير فولتير هي التي تقاوم المعتقدات الخرافية والتي تكبل العقول لتحرير البشر من جبروت الظلامية، وتصارع الطبيعة التي تثقل الأجسام وتحرر البشرية من التهديدات التي تثقلها من الخارج²، ولبلوغ الحرية يتوقف نشر المعرفة على أوسع نطاق يمكن عامة الناس من الحصول عليها لتحقيق سعادة الأفراد فهي تؤسس لعلاقة وطيدة بين الديموقراطية والمعرفة، وبالتالي فإن السطو النخبوي والإحتكار الفئوي الخاص يعد نقيصة وحرمان معرفي لفئة أو جماعة كبيرة من حقها في المعرفة والتفلسف وحتى أن التاريخ الفلسفي

¹ - لوك فيري وكلود كبلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 185.

² - المصدر نفسه، ص 185.

الذي أرخ لفئة من المفكرين النخبويين من أفلاطون إلى كانط يحتاج إلى ثورة معرفية تعيد الإعتبار للمحاولات الفلسفية التي صنفت في هامش تاريخ الفكر الفلسفي على حد تعبير ميشال أونفري، وبالتالي فإن المعرفة التي تكون في متناول عامة الناس في إطار مايعرف بالفضاء العمومي أو المجال العام هي التي تحقق أكبر قدر من المعرفة وهي التي تمثل نبل قيم الإنسانية وتصبو إلى تحقيق السعادة المثلى للجميع، وحسب لوك فيري فإن إحداث المتاحف العمومية يمثل منفذ مباشرة للأعمال الكبرى لفائدة الشعب وإعطاء كل واحد من البشر الفرصة لتمتلك هذا الحق الفني والمعرفي.

يقف لوك فيري كذلك على أهم الخطابات التي كانت تدعي بلوغ العالمية ومن ثمة الكونية والتي كانت قبل الثورة العلمية الحديثة والتي جسدتها الديانات المسيحية واليهودية خاصة، ولكنها لم تبلغ هذا المطمح الذي كانت تسعى إليه في حين نجد أن العلم الحديث قد تجاوز هذه الحدود والفوارق حتى أصبح ملكية إنسانية بإمتياز لذلك نجده يقول: "ثمة خطابات أخرى قبل الثورة العلمية الحديثة إدعت الكونية مثل المسيحية أو اليهودية، لكنها كانت تفتقر إلى حجج لا نزاع فيها لتفرض نفسها بتلك الصفة، ومن ثم لم تتوصل إلى ذلك سواء تعلق الأمر بالميتولوجيا أو الدين أو الفلسفة أو الأدب أو الشعر، فإن الخطابات السابقة للعلم الحديث كانت خاصة وجهوية فحسب العلم الحديث وحده كوني وسينجح بالفعل عن طريق المدارس في نشر نموذجية عالميا متجاوزا الفوارق القائمة بين الطبقات أو الحدود الجغرافية¹.

لا يمكن للحضارة الإنسانية تحقيق السعادة المثلى إلا بهذه المجانية المعرفية أو على الأقل أن تصبح متاحة بكيفية ميسورة ومعقولة لعموم البشر بدون أي تمييز عرقي أو ديني أو جنسي أو لغوي أو أي شكل من أشكال الفوارق الطبقية، التي تحرم أي كائن إنساني من حقه في المعرفة والتفلسف، فالحقيقة هي ملكية مشتركة لا يمكن الإستيلاء أو السطو عليها بأي مصوغ أو مبرر ويذهب فيري إلى التأكيد على أهمية المتاحف الفنية التي تقدم عروضاً وأعمال فنية لأكبر قدر من الجمهور والتي تمثل أسمى تجليات الثقافة الحديثة أو كما يقدمه لها فيري من وصف رائع ودقيق بإسم السياسة الثقافية الديمقراطية.

من خلال هذه الأصوات الفلسفية المعاصرة والراهنة تتجلى القيمة الفلسفية بإمتياز وهي القيمة التي مثلت حب الحكمة والتي ناضل من أجلها فيثاغورس وهي الحكمة التي تأخذ شكل المحبة والمودة

¹ - لوك فيري وكلود كلباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 186.

كي تحقق أسمى طموح بشري لبلوغ الحقائق المتعددة الأشكال سواء أكانت داخلية من غرائز وأهواء أو خارجية من مجتمع وطبيعة أو حتى مابعد الطبيعة الفيزيائية من أمور غيبية مجردة فقد عاد النضال الفلسفي إلى رشده بعد ذلك، بالخروج من الفكر النسقي الفئوي النخبوي إلى تبسيط وإنزال المعارف والأفكار الفلسفية كي تصبح في متناول جميع البشر وكي تعيد بعث الروح الفلسفية من جديد وتقاوم فيها الزوال والإندثار إن بقيت في رفوف المكتبات وداخل جدران الأكاديميات الجامعية على حد تعبير الدكتور فتحي التريكي.

لذلك يعود الفضل إلى فلسفة الفضاء العمومي أو المجال العام مثلما أشار إليه هابرماس وأرندت وفريزر وغيرهم من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين أمثال ألتوسير وكلود ليفي ستروس وبول ريكور وميشال فوكو وميشال أونفري ولوك فيري، هذا الأخير الذي قدم ديموقراطية معرفية أو سياسة الثقافة الديموقراطية أحسن تقديم وأحسن تمثيل لذلك يعد من أهم فلاسفة الراهن الذين دعوا إلى الإنخراط في الفلسفة كوسيلة لتعلم الحياة والتغلب على المخاوف التي تواجه الإنسان، كما قد سعى إلى تبسيط الفلسفة وإعادة كتابة تاريخها لتكون متاحة للجميع بإعتبارها السبيل الأمثل لتحقيق السعادة وهي الطريق إلى الخلاص العلماني مقابل الخلاص الديني.

تجدر الإشارة إلى أن الباحث زواوي بغورة قد ثمن مسألة تبسيط الفلسفة التي تبناها لوك فيري مشيراً إلى أن الوطن العربي في حاجة إلى مثل هذه الأعمال والإجتهادات التي تتجلى فيها قيمة الفلسفة¹، خاصة مع تطور وسائل الإعلام التي تعتمد النشر السريع للمعلومة وإتساع حيز المقرئية في النوادي والمقاهي والمتاحف ودور العرض و السينما والمسرح بل الساحات العمومية كلها تصبح فضاءات معرفية للنقاش حول المصالح المشتركة بين الناس على إختلاف أطيافهم ومراتبهم الإجتماعية والثقافية.

المطلب الثاني: رؤيّة نقدية للفكر الغربي المعاصر وفلسفة لوك فيري الأخلاقية:

شهدت الحضارة الغربية تحولات كبرى في المرحلة الحديثة والمعاصرة خاصة وأن المرحلة الوسيطية قد كبلت العقل الغربي لقرون طويلة حيث عاش الإنسان في غياهب أمور غيبية مجردة عن

¹ - زواوي بغورة، عرض لكتاب تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة، مجلة العربي، الكويت، عدد 687، الكويت 2016م ص187.

الواقع المعيش فقد طُمت إنجازات فكرية عظيمة قام بها فلاسفة الإغريق وغيرهم من الحضارات الأخرى، غير أن الإجتهدات العلمية والفلسفية في العصر الحديث قد أعادت الاعتبار للفكر الإغريقي القديم فأصبح للعقل مكانة مثلى يحتكم إليها الإنسان الحديث ورافقه إكتشافات علمية مذهلة تركت ظلالتها على الحضارة الغربية لما شهدته من تطور تقني وعلمي متميز، بل أن الحضارات الإنسانية المعاصرة مدينة في وجودها لهذه الإكتشافات الغربية المتسارعة فلا يخلو مكان في هذه المعمورة من هذه الآثار التي كان مصدرها أوروبي أو أمريكي أو النهضة العلمية في دول آسيا .

غير أن هذا التطور المادي لم يرافقه تطور ثقافي وإجتماعي أو روحي وأخلاقي ما جعل الكثير من المفكرين يطرحون العديد من التساؤلات حول هذه المفارقة تطور علمي وتجريبي وتقني مذهل من جهة، وإنهيار في القيم الإنسانية والأخلاقية والروحية من جهة أخرى، ولعل ذلك يرجع للعديد من الأسباب والتي لا يكفي ذكرها في هذا التمهيدي ومنها على سبيل المثال لا الحصر التسابق نحو التسليح بفعل الآثار المرعبة للحربين العالميتين وما خلفته التقنية من إغتراب وتشاؤم في نفسية الإنسان المعاصر والميل إلى الفردانية وتفكك شبكة العلاقات الإجتماعية، مما شكل أزمة قيمية أخلاقية عامة خاصة وأن النمط الإقتصادي المعولم أصبح يسير في فلك التجارة والربح بعيدا عن الإهتمام بكينونة الإنسان وهنا كان لابد من الوقوف الفلسفي على مواطن الخلل الذي غيب هذا الإنسان المعاصر ومنها قراءات معاصرة عديدة طرحت تساؤلات جديدة عن الفلسفة والأخلاق والقيم.

إلا أن أهم هذه القراءات هي للفيلسوف الفرنسي لوك فيري والذي سعى إلى تشخيص الأزمة الفلسفية الأخلاقية الإنسانية المعاصرة وفق منهج نقدي تحليلي ومقارن وجنيالوجي، تختلف حسب مقتضيات كل مسألة فكرية لمعالجة هذه الأزمة الأخلاقية وقد سبقنا إلى ذكر هذه القراءات النقدية لفيري في الفصول السابقة غير أن هناك قراءات أخرى معاصرة جعلت من الفكر الغربي محورا للنقد والتحليل كذلك مبرزة آراء للخروج من هذه الأزمة الحضارية المعاصرة في المجتمعات الغربية، والتي لا تقل أهمية عن قراءات لوك فيري، وقد أخذنا بعض النماذج والتي تتجلى فيها ملامح الإختلافات وتعدد أوجه النظر للوقوف على حلول ناجعة لهذه الأزمة الفكرية والتي تعد في ذات الوقت إنتقادات ضمنية وغير مباشرة لوجهة نظر لوك فيري، هذا وإن سبقه البعض في هذه الإنشغالات الفكرية كإجتهدات روجيه غارودي أو المعاصرة له كقراءات إدغار موران وعليه يتسنى لنا طرح التساؤلات التالية: ماهي أهم الرؤى النقدية التي سعت إلى تشخيص الأزمة الحضارية الغربية؟ وهل تمكنت من الوصول إلى حلول ناجعة أم أن هذه

الأزمة الحضارية بالغة الخطورة ولا بد لها من سعة النظر كي تقف على حجم هذه الآثار الوخيمة والتي أحدثتها المركزية الغربية المعاصرة؟

أولاً: وجهة نظر روجيه غارودي في الفكر الغربي المعاصر:

مامن شك أن الحضارة الغربية الراهنة قد إكتسحت كل بقاع المعمورة بآثارها العلمية والمادية والثقافية فلا يخلو مكان من هذه المعمورة، إلا ونجد أثراً للحضارة الغربية وما شهدته من تطور مذهل في شتى مجالات المعرفة والإنسانية، فنجد الكثير من المفكرين الغربيين من يسرف في التباهي بهذا التطور المذهل بل ذهب البعض إلى أن نهاية التاريخ ستكون غربية أو ليبرالية بإمتياز ويقصد به أن كل أقطار الأرض سيطالها الفكر الليبرالي الغربي، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد الكثير من المفكرين الغربيين كثيرا مايقعون في وهم التمجيد والتهويل لماضيهم العريق بل ويتغاضون عن الصفحات السوداء من تاريخهم الغربي، فماتهميش وإضطهاد الكنسية للفكر العلمي في المرحلة الوسيطية ببعيدة عن أنظار الحضارات الإنسانية العريقة والموغلة في القدم فالفكر اليوناني لم يكن له صيت إنساني قبل إليادة هوميروس، فالإليادة نفسها نجد من يقر أنها ذات أصول شرقية تعود إلى القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد، في حين أن الحضارة الفرعونية مثلا تعود إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد والأمر نفسه ينسحب تقريبا على باقي الحضارات الشرقية الأخرى القديمة، والتي لازالت معالمها قائمة لحد الآن ولو في شكل تعاليم وأنماط ثقافية وحضارية تتهل منها الحضارات الإنسانية الراهنة كالأشورية والبابلية والهندية والصينية وهذا لا ينفي مركزية الكون لأمة حديثة في الوجود أو في التأثير مقارنة بالحضارات الأخرى .

أما من جهة الأصالة الحضارية لا يمكن إتخاذ الغرب وقيمه مقياسا للتحضر أو التخلف فالغرب على حد تعبير المفكر روجيه غارودي*: "عرض طارئ في التاريخ"¹، أما الشريف طاوواو فيعتقد أنّ مانقصده بالتغيير الحضاري هو محاولة إستبدال نموذج حضاري مأزوم ومفلس بنموذج حضاري آخر يمثل بديلا له فهو بمثابة إنقلاب حضاري يمس الأسس البنيوية لحضارة ما أو لنموذج حضاري ما². إضافة إلى أن المفاهيم الغربية للحضارة تقتصر على الجانب المادي فقط من حيث زيادة وإزدياد النمو

* روجيه غارودي: ولد بمدينة مارسيليا جنوبي فرنسا في 15 ماي 1913م مفكر فرنسي يهتم بمسائل حوار الحضارات ماجعله يتيقن أن الإسلام هو الحل والبديل الذي تنتظره الحضارات الغربية ليعلن بذلك إسلامه سنة 1982م لينكب بعدها على منهج تحليلي تفكيكي للغرب فيما يخص حضارته وعلاقته بالآخر توفي 2012م. (روجيه غارودي، نداء إلى الأحياء ترجمة دوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1981م، ص38).

- روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط3، 1986م، ص93¹.

- الشريف طاوواو، التغيير الحضاري من منظور روجيه غارودي، مجلة المعيار، الجزائر، العدد45، جانفي 2015م، ص571².

ووفرة الإنتاج وكثرة الإستهلاك بعيدا عن المفاهيم الإنسانية والثقافية بشكل عام وخاصة القيمة و الأخلاقية منها وإزدياد الوعي الإنساني وتنمية قدراته، فقد إعتبر الغرب المقياس الأول - المادي - هو أساس التقدم والتخلف بل عمدوا إلى تقسيم العالم إلى ثلاث عوالم الأول والعالم الثاني والعالم الثالث بناءا على ماتملكه هذه العوالم من إمكانيات وثروات مادية، وقد تناسوا أن التقدم في أصله والتخلف يعود إلى الوعي والفكر والقيم أكثر من الإمكانيات المادية والتي كثيرا ماشكلت مطامع وإستغلال العالم الغربي الشمالي الأول لثروات العالم الجنوبي الثالث والذي إنتهكت ونهبت ثرواته وإستغلت وإستنزفت بأبشع أنواع النهب والإستنزاف حتى سمي بالعالم الثالث المتخلف، فهذا التطور هو وليد نهب ثروات القارة الثلاث ونقلها الى أوروبا وأمريكا الشمالية وفق تعبير روجيه غارودي وبالتالي فإن التخلف هو العلامة الدالة على إستغلال بلد لبلد آخر .

شكلت المنظومة الرأسمالية والليبرالية الحاجة المتزايدة إلى الإستغلال البشع للثروات الباطنية في

عالم الجنوب بكل ظراوة ومانجم عنها من حروب في عالم الجنوب، إلا بفعل تهافت الأنظمة الغربية للبحث عن الموارد الأولية والأسواق التجارية ومن تمة نتج عن كثرة الحروب والمعارك وإستئصال شعوب أصيلة من أراضيها وإستبدالها بشعوب أخرى دخيلة وهو ماحدث للهنود الحمر في أمريكا الشمالية وإبادتهم وإستبدالهم بشعوب دخيلة إلا خير دليل على ذلك إضافة إلى السيطرة السياسية والعسكرية على شعوب إفريقيا وآسيا، والذي يمثل وصمة عار على الحضارة الغربية والتي لا يمكن تجاوزها بالنسيان أو التقادم فهذه السيطرة العسكرية على إفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الإستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة والتجارة من خلال فرض السعر الأدنى على اليد العاملة والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة، والتي فرضت بالقوة وأخيرا ظهر إستغلال العالم الثالث على نحو جديد لنشأة وتوسع الشركات المتعددة الجنسيات¹.

إنّ نمط التطور الذي تمارسه المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود إذ أن الغرب حادث عارض بل هو أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية والذي قد يقود إلى فنائها فقد إستغل مصلحته الخاصة وحدها على حساب بقية العالم منذ أربعة قرون، والحركة الإستعمارية قد ساهمت في تثبيث دعائم المركزية الغربية بمنظومتها الرأسمالية ولكنها أيلة للزوال في المجتمعات المتخلفة والنامية بسبب زيادة الوعي وإنتشار موجة العداة لهذه المنظومة الغربية المعادية لإنسانية الإنسان .

¹- روجيه غارودي، حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 44 46.

يرى روجيه غارودي أن العلم الحديث ذو الطابع التجريبي قد أخذ المفكرون الغربيون من الحضارات الإنسانية السابقة وخاصة منها الإسلامية، إلا أنهم نزعوا منه الحكمة الإنسانية واقتصروا على الجانب المادي فحسب، والذي نجمت عنه الكثير من الأضرار على الطبيعة والإنسان فحسب دراسة أجراها غارودي فإن العالم الغربي قد وفر ما يقرب 650 مليار دولار في سنوات الثمانينات على إنتاج السلاح، وما يستخلص من هذا وجود كم هائل من المتفجرات والكافي لتدمير أي إنسان، وهو ما يتبث أن الحضارة الغربية تتهافت على الوسائل المادية ولا تكثر لقيم الإنسان الروحية والمعنوية، وفي المقابل نجد وفاة أكثر من 50 مليون نسمة في العالم الثالث بسبب المجاعة وسوء التغذية ناهيك عن الحروب المفتعلة والمترامية الأطراف في الدول الفقيرة من أجل البحث عن الموارد الأولية والبحث عن الأسواق التجارية، فكان حري بهذه الحضارة أن تخلق روح المنافسة من خلال إنشاء المصانع والحقول والمزارع والأدوية وسياسة إجتماعية من خلال بناء المدارس والمستشفيات وتحويل مخازن الأسلحة إلى مصانع للأدوية والغذاء وذبابات السلاح إلى جرارات الحرث والحصاد وبناء دور العلم والثقافة والسينما والفن والمسرح...، وغيرها في الدول الفقيرة والنامية.

في حين نجد أن الدول الغربية تفسد المزارع ومنتجات الحليب والألبان من أجل ارتفاع أسعار منتوجاتها الغذائية وحرمان 80% من الكتلة البشرية في العالم من التمتع بثروات الأرض في حين نجد 20% من سكان الشمال يعيشون في بدخ وشرف من خلال نهب ثروات 80% من عالم الجنوب، الذي أصبح مرتعا للمجاعة والأمراض والحروب الفتاكة وضعف العيش وآلام البؤس والحرمان، وفي هذا نجد روجيه غارودي يحمل مسؤولية النمو والتخلف والفرق الشاسع بين البلدان النامية والدول المتطورة فتحقيق التنمية للبلدان الكبرى - أوروبا والولايات المتحدة واليابان - ليس ممكنا إلا بنهب الثروات المادية لثلاثة أرباع العالم وبالتالي ميلاد النزعة الفردية التي تجعل من الفرد مركز كل شيء ومقياسا له¹.

فالعامل حسب غارودي أصبح يقتصر على تلبية مطالب المجتمعات الغنية بما تتمتع فيه من رفاه وكمال والتي يغلب عليها الطابع المادي فحسب، متجاهلة طموحات المجتمعات الفقيرة والضعيفة والتي عرفت كل أنواع التدمير والخراب من حروب وأمراض وأوبئة وجهل وأمية وإنعدام لكل المرافق المادية والمعنوية بل أنها أعادت فئة كبيرة من البشر إلى حياة البداوة الأولى فمصطلح الديمقراطية أضحي مطلباً في المجتمعات الغربية فحسب، أما حرية التبادل وحرية السوق فلم تطل كل المجتمعات فأغلب

¹- روجيه غارودي، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام، ترجمة حسين بن مهدي، مجلة الثقافة، السنة 7، أبريل

المجتمعات لازالت تعاني من الديكتاتورية والإستبداد الممنهج وإنعدام حريات الأفراد في مختلف مجالات الحياة.

لم تبقى العولمة وفية لمبادئها البراقة والتي كانت تمثل الأمل المنشود للمجتمعات الساعية إلى التقدم والإزدهار بل أصبحت تمارس الهيمنة والتغول وسيطرة الأقوياء على ثروات الضعفاء كما أصبحت مدمرة لتنوع الخصوصيات الثقافية بين الدول والأمم، فأصبح التسارع في النمو الإقتصادي لا يميز بين النافع والضار مادام الربح هو محور العملية الإقتصادية عوض الإهتمام بكرامة الإنسان ومكانته الإجتماعية والوجودية بصفة عامة، فالتطور المذهل للتقنية لم يكن في صالح الإنسان بقدر ما زرع فيه الإغتراب وأزمة التشاؤم وإنتشار البطالة في ثلثي أنحاء المعمورة ولم يعد الأفراد قادرين على شراء المنتجات التي ينتجونها بسواعد أيديهم ولم يعد في مقدور البعض أن يستهلك حتى من أجل بقائه على قيد الحياة، مما نجم عنه إنتشار المجاعة وأمراض تعود إلى القرون الأولى من الزمن وإنتشار ظاهرة الهجرة غير الشرعية إلى الدول المتقدمة من جراء الحرمان المتزايد والممنهج في بلدانهم الأصلية.

لقد ترتب عن التزايد في المنافسة الإقتصادية ظهور المافيا التجارية التي تستنزف حقوق الضعفاء والبسطاء أو ما يشكل ثروة الأقلية المزيفة على حساب بؤس عامة الأفراد وهو ما عبر عنه غارودي واصفا حضارة المجتمع الغربي بقوله: "إنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري"¹، كما أن إنجذاب الكثير من الأفراد في المجتمع الغربي إلى الإستقلالية وتقديس الحياة الفردية قد أفضى إلى تفكك الأسر فقد إكتشف غارودي عن طريق فكره النقدي إنفراد الحضارة الغربية بطريقة إقصائية تدميرية الثقافات والخصوصيات الثقافية للحضارات الأخرى لذلك نجده يدعو إلى الإنفتاح على الحضارات المحافظة على خصوصياتها وهويتها الحضارية وبالتالي فإن: "الحصرية الغربية للثقافة في الإطار الغربي- وبالمنظور الغربي كما يصورها غارودي- من العوامل الرئيسية التي تشكل نظرة الغرب لثقافة وهوية غيره، لذلك ينبغي أن يطغى على الدعوة إلى الأصالة أو الرجوع إلى الذاتية مثل هذه النظرة وهذا التصور لا يسمح بالظهور الواضح والدقيق للحقيقة"² ليخلص إلى أنه لابد من إقامة الحوار بين مختلف الحضارات وإعطاء قدرا من الإهتمام لكل حضارة بالمحافظة على ثقافتها الأصلية.

¹- روجيه غارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1978م، ص44.

²- أحمد مغازي، العولمة والتنوع الثقافي، مجلة الباحث، العدد الثاني، دار هومة، الجزائر، 2009م، ص206.

أشار كذلك روجيه غارودي الخصوصية الثقافية التي هي بمثابة صرخة في وجه الليبرالية البشعة والتي تحولت إلى إكتساح العالم بما يعرف بإقتصاد السوق وسطو الشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للقارات أو ما يسمى بالشركات عبر الوطنية في كل دول العالم، وما رافقها من هيمنة إقتصادية وإجتماعية و ثقافية والتي دفعت إلى إستغلال المكوّنات الضعيفة في العالم وذلك ما يعبر عن الوجه السلبي للعولمة والتي يعتبرها غارودي: "بأنها نظام يُمكن الأقوياء من فرض الدكتاتورية الإنسانية التي تسمح بإفتراس المستضعفين بدريعة التبادل الحر وحرية السوق"¹.

لقد تعددت التعريفات المحددة للعولمة من مفكر إلى آخر فهذا محمد عابد الجابري يرى بأنها ليست مجرد آلية من آليات النظام الرأسمالي بل هي بالدرجة الأولى إيديولوجيات تعكس إرادة الهيمنة على العالم، وبالتالي فالعولمة ما بعد إستعمارية والمقصود بهذا أن العولمة هي بمثابة إستعمار معلوم بصفة غير مباشرة مادامت تسعى لهيمنة الدول القوية على الدول الفقيرة ولو من الناحية الإقتصادية وفي هذا نجد الدكتور حسن حنفي يقر بأن العولمة هي لصالح الآخر على حساب الأنا أي الذات وقوة الآخر في مقابل ضعف الأنا وتوحيد الآخر، فنجد من المفكرين الغربيين من يرى أن منجزات العولمة تؤدي إلى التصادم بين الحضارات و المجتمعات، وفي ذلك يعبر هيننتغتون أن العولمة هي تأثير وتأثر حيث أن هناك تفاعل بين الحضارات وأن العولمة حسبه هي طور من التطور الحضاري يصبح فيه الإنسان موحدًا أو نازعًا للتوحيد حيث لا تجانس ولا تساوي بين جميع أجزاء العالم والمجتمع البشري وبالتالي تؤدي لحدوث تصادم بين المجتمعات المختلفة.

إذا أردنا أن ندقق وبشيء من التفصيل حول مفهوم العولمة فمن الناحية اللغوية فهي مشتقة من الكلمة Globalisation والمشتقة من كلمة Global في اللغة الإنجليزية، والمقصود بها الكرة الأرضية أو الكوكب الذي تعيش البشرية على سطحه، وتعني العولمة الكوكبية نسبة إلى كوكبة الأرض وتأتي عالمية العولمة في إكتساب الشيء طابع الشمولية وجعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالمياً²، أما مفهوم العولمة في لغة العرب فهي مشتقة من كلمة "عالم" كمصدر على وزن فوعلة للفعل "عولم" الذي هو على وزن فوعل وهي في العربية كقول المحدثين عوربة قولية أي تعميم الشيء إلى أبعد حد ممكن، وتطبيقه عالمياً على أوسع نطاق والصيغة الحرفية "فوعلة" غالباً ماتعني الدمج المخطط والقسري في قالب واحد ونفي التنوع

¹ - بلقاسم مليكش، مفهوم العولمة، رسالة ماجستير تخصص فلسفة غربية حديثة، 2013م، ص 07.

² - المرجع نفسه، ص 04.

والتعدد والإختلاف¹، يعود تأسيس مصطلح العولمة للسنوات الأخيرة من القرن الماضي بعد سقوط الإتحاد السوفياتي سابقا وذلك نتيجة للتطور الصناعي والتجاري في المرحلة الأخيرة، وإزدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم والمتمثلة في تبادل السلع والخدمات وتأثير مجموعة من القيم لأمة من الأمم على بقية الأمم الأخرى فظاهرة العولمة بدأ نموها مرتبطا بتقدم تكنولوجيا الإتصالات والمواصلات والتجارة منذ إختراع البوصلة وحتى الأقمار الصناعية².

تجمع أغلب هذه المفاهيم على أن العولمة بقدر ما نجم عنها من تطور مادي وتوطيد الصلة بين الإنسان وأخيه الإنسان بفعل تطور الوسائل التقنية، إلا أن لها سلبيات جمة ومن أهمها إحتكار التقنية والإنتاج الإعلامي والإقتصادي والثقافي في فئة قليلة من العالم للتحكم في جميع الفئات وفق قالب واحد وذلك بالقضاء على هويتهم المعنوية وخصوصيتهم الثقافية، ولأجل ذلك يرى غارودي أن ثمة قالب واحد وهو القالب الغربي الذي إجتاح الكوكبية وحسب إعتقاده فإن العالم أصبح مهددا بفعل السياسة الإقتصادية الثقافية .

للعولمة عدة أوجه ومجالات ففي الجانب الإقتصادي تجعل العولمة الدول الفقيرة مجرد أسواق تجارية إستهلاكية من قبل الدول الغنية كي تحافظ على مصالح شركاتها الكبرى والعملاقة وأكثر من ذلك الترويج للسلع التي هي سطحية الفائدة على أنها غاية الرفاهية والسعادة الإنسانية، بما يضمن زيادة مداخيل الإنتاج عند الأغنياء وكثرة الإستهلاك عند الفقراء على حساب أجورهم وحياتهم التعيسة في مقابل إزدياد مصادر الثروة لدى الأقوياء وأغنياء العالم³، فطبقا لتقرير الأمم المتحدة لسنة 1992م فإن 80% من مصادر العالم يسيطر عليها 20% من سكان العالم، هذا النمو الإقتصادي للعالم الغربي يكلف العالم بسبب سوء التغذية والمجاعة ما يعادل ضحايا هيروشيما كل يومين حيث لا يهدف إلى إشباع الحاجيات، وإنما إلى تحقيق أقصى دمج ولا يستجيب إلا إلى الحاجات الموفرة والمستوفات ماليا⁴.

من وجهة نظر غارودي إن نظام إقتصاد السوق قد نجمت عنه مفاصد إجتماعية كبيرة طالما أنه يهدف إلى تحقيق وتقديس الأرباح ولا يكثرث للأثار المترتبة كالبطالة والعنف والفساد والتخريب...،

¹- محمد عمارة، مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009م، ص13.

²- جلال أمين، العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2009م، ص17.

²- إبتهاال كاظم جبار الرباعي، العولمة وأثرها في التنقيف الديني للشباب، رسالة ماجستير، 2017م، ص35

⁴- روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1، 1999م، ص17.

مما سيؤدي إلى نهاية مأساوية للكوكب إذا بقي الوضع وإستمر على هذا الشكل لذلك نجده يقول في كتابه حفارو القبور: "منطق السوق ليس أقل تخريبا في تدمير العلاقات الإنسانية وغير المحدودة بالطبع. للريجات وإشباعها غاية من المصالح المتصارعة التي تترجم من خلال العنف الفردي والإجرام والصراعات الإجتماعية"¹، وعليه فإن ما نجم عن العولمة من آثار وخيمة على الإنسانية وعلى كوكب الأرض في الجانب الإقتصادي لا تحصى ولا تعد ومنها التمييز الفاضح والفروقات البشعة بين عالم الأغنياء وعالم الفقراء بما يمثل إستمرار أشكال العبودية بحلة أخرى جديدة مادام السيد يمتهن العبد في كرامته ويستغل ثرواته، فهكذا عالم الشمال يمتهن كرامة سكان الجنوب ويستحوذ على ثرواتهم بنسبة تقارب 80% من الخيرات والممتلكات في الوقت الذي لا يمتلك 80% من سكان المعمورة سوى سواعدهم فقط ولا يستحوذون سوى على 20% من الخيرات والممتلكات.

إنها معادلة إقتصادية صعبة فرضت على البشر في هذا العصر حيث أن فئة قليلة تعيش في غنى وبذخ في حين الأغلبية الساحقة والمسحوقة لا تتال نصيبها إلا من الكوارث والأمراض والأوبئة التي تعود إلى العصور الغابرة، فالمظهر الإقتصادي للعولمة ما هو إلا تمظهر لإنعدام العدالة والتمييز والفروقات بين عالم الشمال وعالم الجنوب وتعميم الفقر وكل الآفات الإجتماعية.

فيما أضحى الجانب السياسي للعولمة يعمل على تصدير دول الشمال لفكرة الديمقراطية لعالم الجنوب وهي فكرة نبيلة في جوهرها تعمل على تكريس سيادة الشعب بعيدا عن الإستبداد وكل أشكال الوصاية أو الإستغلال، غير أن الدول الغنية تعمل على إعطاء وجه آخر للديموقراطية من خلال ضمان رأس مال الدول الكبرى وحماية مصالحها الإقتصادية، كما نجم عنه كذلك ظهور هيئات ومنظمات عالمية وجماعات دولية متعددة الجنسيات ترافق الدولة الوطنية وتقلل من صلاحياتها لضمان حقوق الأفراد وحمايتهم من التسلط البشع للأنظمة الإستبدادية، ولكن في الواقع أن هذا الشكل السياسي يمثل إنتهاك لسيادة الدول الضعيفة إذ تعمل على حرمان الدول من سيادتها المطلقة على أراضيها وشعوبها وفي ذلك يقول روجيه غارودي: "إن التيار المهيمن في صفوف الإقتصاديين الرسميين والسياسيين هو الدفاع عن الليبرالية بدون حدود"².

¹- روجيه غارودي، حفارو القبور، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2002م، ص99

²- سيار الجميل، العولمة والمستقبل: إستراتيجية تفكير، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، دس، ص32.

كما يرى كذلك أن وسائل الإعلام المختلفة والمتطورة قد تستغلها الحكومات لمصالحها الخاصة ولخدمة مصالح القوى العظمى وقمع الآراء المعارضة وذلك من خلال التلاعب بالرأي العام عن طريق وسائل الإعلام التي تمتلكها المؤسسات السياسية أو الاقتصادية الكبرى، كما أن الديمقراطية ماهي إلا واجهة لفرض الطبقية والديكتاتورية وتهميش الآراء الحرة فهي طريق نحو الدكتاتورية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فالانتخابات والتصويت ماهي إلا ممارسات شكلية لتأكيد الإستبداد وتزييف الديمقراطية¹.

أما في المجال الثقافي فإن العولمة لا تقل خطراً عن الجانب الاقتصادي والسياسي بل أن خطرها أبلغ بكثير من الجانبين السابقين لأنه ينفذ إلى صميم هوية الشعوب والأمم، في ما يمثله من غزو ثقافي لتاريخ وعادات وتقاليد ولغات وأديان ومعتقدات الأمم والمجتمعات بل أنها تصل إلى طمس هوية بعض المجتمعات من أساسها والترويج والتكريس لثقافة الدول القوية والعمل على تثبيت ما يعرف بفكرة التتميط الثقافي، والمتمثل في إستغلال الإمكانيات التي توفرها شبكة المعلومات والاتصالات لفرض سلع معينة تخدم أصحاب رؤوس الأموال، فالتميط الثقافي ما هو إلا مرآة التطور الاقتصادي وأخطر ما في الأمر أن العولمة الثقافية قد كرس القهر الثقافي كذلك ويكمن في قهر ثقافة لثقافة أخرى وهو تجاوز علمي خطير يتعارض مع المبادئ البراقة التي بشرت بها العولمة في بادئ الأمر كي ترفع الإنسان من قوقعة المحلية إلى رقعة الثقافة الإنسانية العالمية، ولذلك يقول غارودي: "ونطلق كلمة عولمة على حركة تؤدي إلى وحدة متألفة الأنغام للعالم عن طريق إشتراك كل الثقافات لكن بالعكس على إنقسام يتنامى بين الشمال والجنوب ونابع من وحدة إمبريالية وطبقية... إنقسام يدمر تنوع هذه الحضارات ومنتجاتها لفرض لا ثقافة الراغبين في التحكم في الكوكب"².

بالإضافة إلى أن وسائل الإعلام تعمل على الترويج للسلع والمنتجات الغربية وتستبعد ثقافة ومنتجات المجتمعات الأخرى هذا الإستبعاد والتهميش يؤدي إلى الإستبعاد والتحكم في شؤون الأفراد في المجتمعات الفقيرة، وذلك من خلال الوسائل الإحتكارية العالمية التي تمتلك كل الوسائل وتقنيات الإعلام والاتصال والأقمار الصناعية وشبكات الاتصالات والمواصلات التي حولت العالم إلى قرية صغيرة مثلما تنبأ بها العالم الكندي "ماكلوهان" فالسياسة الإعلامية العالمية الكبرى حسب غارودي تكمن في: "كيفية

¹- روجيه غارودي، كيف نضع المستقبل، مرجع سابق، ص125.

²- المرجع نفسه، ص20.

إعداد الشعب إعدادا جيدا للعبودية من اليمين إلى اليسار عن طريق الشاشة الصغيرة وهو يبتسم في سعادة وغفلة وإذا كان من السهل حكم الشعب الجاهل فما أسهل ذلك عن طريق التلفزيون¹. وبهذا فإن العولمة الثقافية لم تُعد للبشرية حقائق متعددة ولا خصوصيات ثقافية متنوعة بل أضحت في العالم ثقافة واحدة مهيمنة، تتمثل في ثقافة الأغنياء والأقوياء وتروج لثقافة مادية بشعة تهدف إلى الربح وفرض منطق الهيمنة والإستغلال وتهميش وطمس الثقافات المحلية الخاصة بأمم متنوعة ومختلفة. إننقد روجيه غارودي الهيمنة الغربية والمبادئ التي تقوم عليها لذلك نجده يدعو إلى قيم خلقية لحل مشكلات الحضارة الغربية والإنسانية بصفة عامة قائمة على التسامح والعطف والقيم الإنسانية التي تنبذ ممارسات القهر والسيطرة والإستعباد، في مقابل مبادئ المركزية الغربية التي تسلب حرية الإنسان وتجعل منه مجرد آلة بسبب ما يسميه غارودي بوحداية السوق والذي يعتبره أكبر شر في العالم والتي تزيل عن الإنسان إنسانيته، ولذلك فنجد يدعو إلى معرفة وجودنا الخاص ووجود الآخرين كي نلتزم بمسؤولياتنا تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين من أجل الوصول إلى حضارة إنسانية عالمية تحقق للإنسان حرته وسعادته.

مشروع غارودي الحضاري يعيد للإنسان كرامته وحقوقه وذاته ومستقبله من أجل بناء حضارة إنسانية يشارك فيها الجميع، وقد عبر عنه بمشروع الأمل مشروع قائم على الحوار بين الثقافات المختلفة ويدعو إلى الإعتراف بالآخر ويقضي على الفوارق والتفاوت بين الأفراد والدول والأمم لأجل بناء مستقبل متكامل قائم على التعاون والسّلام ويسوده التكافل والتآخي بدون إقصاء أو عدمية أو ذوبان وإنتهاج سبل الحوار والمحبة والوئام.

ثانيا: إدغار موران والمركزية الغربية :

غير ببعيد عن وجهة نظر روجيه غارودي والتي إنطلقت من المركزية الغربية ووصلت بطموحها إلى بناء مجتمع إنساني حضاري عالمي نجد كذلك وجهات نظر أخرى تختلف عن غارودي في المنطلقات والأهداف، رغم أنها تلتقي في أطر الزمان والمكان أي في بيئة أوروبية معاصرة وبالتحديد فهي فرنسية بالأساس وهنا نجد الفيلسوف الفرنسي وعالم الإجتماع "إدغار موران" المولود بباريس في 08-07-1921م من أصل يهودي والذي إكتشف عالم السياسة، من خلال مناشير الأقليات اليسارية

¹- روجيه غارودي، حفارو القبور، مرجع سابق، ص79.

وإنخرط في الحزب الشيوعي لكنه سرعان ما إبتعد رويدا رويدا عن الماركسية كما أنه كان ملحقا لأركان أول جيش فرنسي في ألمانيا عام 1945م، له جملة من المؤلفات والتي إهتم فيها ب: مسائل معاصرة كالفكر والمستقبل والمنهج وإنسانية البشرية والهوية البشرية وإلى أين يسير العالم؟ ثقافة أوروبا وبربريتها... وغيرها من المؤلفات القيمة¹.

يعتقد إدغار موران أن الحضارة الغربية قد جعلت من الإنسان المسيطر على الطبيعة بعدما كان خاضعا لها ويتملكه الخوف منها دائما فقد أصبح الإنسان هو مصدر الكون والمسيطر عليه.

أ: أسطورة التحكم في الكون: يطلق إدغار موران على هذه المرحلة إسم أسطورة التحكم في الكون ليبرر ذلك بقوله: "نشأت أسطورة التحكم إنطلاقا من النزعة الآلية الميكانيكية التي سيطرت على الفكر الحدائي منذ ديكارت الذي قام بتطبيق النزعة الميكانيكية على العلم الطبيعي، وبنى في ذلك الإنسان الذي تنطبق عليه قوانين المادة، وهذا لأن الإنسان يتمتع بحدود لا تتجاوز كل السمات الأساسية التي تتميز بها طبيعة المادة فهو مكتفي بذاته وبمرجعياته ذاته ومعيارية ذاته، لا توجد أي حدود أو سدود أو قيود عليه إجتماعية أو تاريخية أو أخلاقية أو جمالية فهو سوبرمان حقيقي إنسان يعيش في الزمان الطبيعي الحر وليس في الزمان التاريخي الذي لا تتحكم فيه القيم والأعراف"².

هذه المكانة التي إستعادها الإنسان في سيادته على الطبيعة والتحكم فيها في مرحلة الحداثة إلا أنها في الوقت ذاته نشأت عنها نتائج سلبية فقد إختزلت الإنسان في جانبه المادي فقط، إذ ينطبق عليه ما ينطبق على الظواهر الطبيعية على حساب الجانب الروحي والأخلاقي وأبعاده الإجتماعية والثقافية من خلال سطو النزعة الآلية والفردية وفي ذلك يقول إدغار موران: "فطغيان النزعة الآلية في العصر الحديث جعلت ذلك الإنسان المادي بالمفهوم البسيط سيد الطبيعة ومدمر لها في الوقت نفسه...، وبهذا يرى موران بأن الفكر الحديث إنطبع بإنفصال كبير أجاد ديكارت التعبير بين مجالين باتا هائلين يتجاوزان كل المقاييس وهما مجال الفكر والذات والفلسفة من جهة، ومجال المادة والإمتداد والعلم والواقع التجريبي أي أن هذا المنطق القائم على التبسيط والفصل سينجم عنه أزمة خطيرة في مجال التحكم الذي سيتجاوز

¹- صورية لقاط زيتوني، إستمولوجيا التركيب وفلسفة التربية عند إدغار موران، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، ط1 2015م، ص13 14.

²- بلحنافي جوهر، قراءة إدغار موران لأزمات العصر، مجلة الرواق للدراسات الإجتماعية والإنسانية، المجلد 08، جامعة معسكر الجزائر، العدد01، 2022م، ص36.

حدود القيم ويتوجه إلى الإعتماد بأن كل فعل مسموح به في عالم تحكمه المادة وهذا ما يصفه موران بالذكاء الأعمى الذي سطرته الثورة الحديثة¹.

ساهمت الحضارة الغربية في المرحلة الحديثة بشكل كبير في طغيان الجانب المادي وإهمال الجانب الروحي فالإنسان أصبح بمثابة الآلة المادية، والميل إلى التشيئ و زوال القيم وإندثارها وهي أزمة خطيرة بلغت الحضارة الأوروبية وما نجم عنها من تطور علمي قد غيب قيمة الإنسان تماما كظواهر الإستنساخ والتلقيح الإصطناعي وغيرها من الممارسات الطبية التي طرحت أزمات إيتيقية وأخلاقية على مستقبل الكائن الحي عموما والإنسان خصوصا، فقد أعطى العلم الغلبة لمناهج تجريبية ونظرية هذا التطور نجم عنه أخطاء جمة فالتطور العلمي المادي لم يرافقه تطور أخلاقي معنوي نتيجة الإستعمال المنحط للعقل وإستخدام العلم والتقنية، التي أضحت عائقا على حياة الإنسان من خلال إنتشار شبح البطالة والأزمات المالية والإقتصادية ودخول البشر في أتون إضطرابات نفسية وإجتماعية.

فالتطور العلمي لم يحقق نتائج إيجابية في كل نواحي الحياة بل نجمت عنه نتائج سلبية وخيمة على البشرية جمعاء نتيجة إنحراف العقل عن مساره الصحيح، وما تطور الأسلحة النووية إلا شاهد على ذلك من خلال الإبادة الجماعية البشعة وإنتشار جرائم القتل وهمجية إعتداء الإنسان على أخيه الإنسان.

ب: أسطورة السعادة :

إنّ الغاية من التقدم العلمي والتكنولوجي هو تلبية متطلبات الإنسان المادية والمعنوية وهذا ما سعى إليه الإنسان منذ العصور الغابرة ولكن أدوات التفكير التي كان يعتمد عليها لم تساعد في بلوغ هذا الطموح إلا أن مرحلة الحداثة وما بعدها قد حققت هذا الحلم البشري وحققت التقدم مطامح البشرية، غير أن هذا الطموح لم يبلغ مستوى السعادة والرفاهية لأنه إقتصر على الجوانب المادية فحسب فالسعادة لا يمكن بلوغها إلا بتحقيق الموازنة الحقة بين الجانب المادي والجانب الروحي، لذلك قال إدغار موران: "فالسعادة التي كانت تتبناها الحضارة كإشعار ناتج عن التقدم لم نجني منها إلا الفشل المحتوم لأن عددا من الخصائص التي تميز بها المجتمع الغربي، كالرفاه المتميز ينشر كميات من السلع الإستهلاكية والرفاهية التي تحقق وجود أفضل للحياة قد أصبحت محل إعادة النظر فعوضا أن تجلب الرضا والهناء

¹- بلحنافي جوهر، قراءة إدغار موران لأزمات العصر، المرجع السابق، ص 37.

الموعودين أثارت نوعاً من الكرب بمعنى إنقلاب مسار السعادة الذي رسمته الحداثة إلى واقع لا يخلوا من الغبن والشقاء النفسي والروحي فالسعادة لا يمكنها أن تتجسد من خلال الرفاه المادي فحسب¹. إن التقدم الذي عرفته البشرية لم يحقق إلا مطالب عضوية مادية وبيولوجية فحسب دون إشباع الفراغ الروحي فلم يبلغ الإنسان المعاصر ذروة السعادة ولم يحقق رفاهية الشعوب فالسعادة لا تتحقق عن طريق إشباع الحاجات المادية فحسب، بل أدت به إلى نوع من التوقوع حول الذات والإنطواء عليها على حساب التعايش مع الآخر وأفقدته علاقة المودة والأخوة والتواصل مع الآخرين لذلك يقول موران: "لقد باتت أسطورة السعادة هي الأخرى في أزمة فقد بدأ الناس يدركون أنه إذا كانت المنتجات الإيجابية للسعادة سيظل لها وجود فستظهر كذلك منتجات صغرى سلبية: التعب والإفراط في استعمال المحركات العقاقيرية النفسية والمخدرات...، ثم إن النزعة الفردية إذ تفوض التكافلات التقليدية تنتج كذلك العزلة وتنتج التعاسة"².

إن أزمة الإغتراب التي نجمت عن التقنية والتي أشار إليها هيدغر من قبل والتي جعلت الإنسان مجرد عبد لأدواته التكنولوجية التي إخترعها بنفسه، فقد إنعكست على الإنسان المعاصر في مرحلة ما بعد الحداثة وقد أثرت عليه النزعة الإستهلاكية لكل ما هو مادي ونجم عنها إنحلال أخلاقي وتفكك القيم الأخلاقية والإجتماعية وإهمال الجانب الروحي للإنسان من خلال إستهلاك المخدرات بمختلف أنواعها والميل إلى الإنعزال والفردانية المفرطة في الأناية وفقدان التضامن مع الآخر والإنغلاق على الذات حتى أصبح الفرد غير قادر على التعايش السلمي مع غيره من الأفراد، وإنعكس ذلك على مستوى المجتمعات بصفة عامة مما جعل الإنسان الغربي ينغمس في حالة من التعالي الترنسندننتالي بفعل التطور التقني والذي شهدته الحضارة الغربية من خلال إنغلاقها على نفسها وتهميش الآخر وغياب التضامن والتعاون بين الشعوب، وهذا ما حذر منه إدغار موران في قوله: "إذا كان التقدم العلمي و التقني والطبي والإجتماعي مذهلاً فإنه لا يجب التقليل من قيمة السلطة المريعة المدمرة والتي تجد تحت تصرفها العلم والتقنية إنها للمرة الأولى في التاريخ الإنساني حيث ثمة إمكانية القضاء نهائياً على الإنسانية، كما أن الحياة على كوكبنا هي أيضاً مهددة بالفساد هذه الأخطاء ثمرة تقدمنا فالتطور ذو النموذج الغربي مجهل

¹ - بلحنافي جوهر، قراءات إدغار موران لأزمات العصر، مرجع سابق، ص 40.

² - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، مرجع سابق، ص 28 29.

بأن هذا النموذج يحتوي على مساوئ حيث أن رفاهيته تعمم البؤس وفردانيته تحتوي على الأنانية والعزلة وتفتحه يولد القلق والملل وقوته المنفلتة¹.

هذا التطور العلمي والتقني كان له دور فعال وأعطى وجه آخر للحياة الإجتماعية المعاصرة وحتى الطبيعية قد غير من شكلها، وما أحدثه الإنسان من تطور مذهل في المجال الطبيعي لا ينكره إلا جاحد فقد غدت الطبيعة أسيرة في يد الإنسان بعدما كانت ظواهرها القاسية بمثابة آلهة تعبد في مراحل الفكر اللاهوتية الميثولوجية، غير أن هذا التطور التقني قد خلق مساوئ وأخطار إنسانية وأخلاقية جمة، بل أن الإنسان أصبح مهدداً في كيانه ووجوده من هذا التسابق نحو التسليح والقنابل الكيميائية التي في مقدورها أن تبيد 70 مليار نسمة في لحظات معدودات مما شكل أزمة إغتراب وجودي معاصر لم يسبق له نظير في كل أشكال الإغتراب التي عرفها البشر عبر مراحل التاريخ، بل قل أن هذا الرعب والذعر والخوف المتزايد قد أدى بحياة الكثير من الناس من خلال هذا الهوس الإعلامي لتجارب الترسانة العسكرية المذهلة كما نجم عنها شقاء وألم نفسي وأنانية مفرطة وتهميش وتجاهل للآخر، نتيجة الفهم السلبي للحرية المبالغ فيها وغياب أشكال التضامن والمسؤولية نحو الغير، كل هذه النقائص والمثالب التي خيمت على حياة الإنسان المعاصر قد نجد لها نقاط تلاقي في وجهات النظر بين قراءات إدغار موران ولوك فيري والأمر نفسه ينسحب على روجيه غارودي سابقاً، وكذلك زيغومنت باومان ونعوم تشومسكي ... وغيرهم ممن قرعوا أجراس الحذر من المأل الخطير الذي آلت إليه المجتمعات الغربية خاصة والإنسانية عامة.

ج: أسطورة التقدم :

إمتداداً لأسطورة التحكم في الكون والتي أوهمت الإنسان بأنه هو سيد الطبيعة وسيد نفسه نجد إدغار موران يستعمل أسطورة أخرى وهي أسطورة التقدم، فالتطور الذي قام به الإنسان في مجال العلم والتقنية دفع به إلى نوع من الغرور في أنه قد بلغ التقدم وأن الحداثة قد دفعت بالإنسان إلى الأمام في ميادين متعددة كالمجال الطبي والتقني والعلمي، ومع ذلك فقد نجم عنه مساوئ جمة إعتبرها إدغار موران لحظة غرور كالإعتزاز بمنجزات الحداثة من الناحية المادية وإهمال سلبياتها القيمية والمعنوية، وفي هذا يقول موران: "إن التقدم يأتي من تطور العقل وتطور العلم وتطور التربية ومن البديهي أن العقل لم يكن له إلا أن يدفع إلى التطور وأن العلم والتربية لم يكن لهما إلا أن يكونا مصدرين للخيرات، بيد أن هذه البديهيات أو بالأحرى هذه الحلول قد أصبحت كلها في الوقت الحالي مصدر للمشكلات فلقد نال من

¹- إدغار موران وجان بودريار، *عنف العالم*، ترجمة عزيز توما، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005م، ص84.

بريقها، كثيرا ما نرى أن كل واحدة من هذه الألفاظ التي يفترض بها أن تكون مصدرا للخير وحده قد صارت اليوم تتطوي على تناقضات وخليط من الخير والشر"¹.

كانت بداية التقدم تهدف إلى تحقيق الرفاهية للإنسانية غير أن هذا التقدم مع مرور الزمن أصبح مشكلة تهدد الإنسان في حد ذاته فهو سلاح ذو حدين له جوانب إيجابية جمّة لا يمكن تجاهلها كما نجم عنه آثار سلبية وخيمة يصعب نسيانها كذلك: "فقد ابتكر العلم السلاح النووي كما رأينا له صورا في هيروشيما وفي ناكازاكي وخلق العلم القدرة على إنتاج الموت الجماعي للبشرية، وأما في المجال الحيوي فالعلم قادر على خلق تلاعبات جينية يمكن تسخيرها لأجل تحقيق الأحسن ولأجل تحقيق الأسوأ على حد سواء، كما يمكن لإستعمال التقنية نفسها أن يخلق الأفضل كما يخلق الأسوأ وكذلك تؤدي القوى العلمية والتقنية الإقتصادية التي لم يعد للبشرية فيها من تحكّم إلى صفوف من تدهور المجال الحيوي ستكون لها أسوء العواقب وأفظعها على بقاء البشرية"².

على الرغم من الإيجابيات العديدة الناتجة عن التقدم العلمي والتي كانت في أغلبها مادية إلا أنها قد خلقت آثارا وخيمة وجمّة على الطبيعة وعلى الإنسان منها ما يتعلق بالجانب المادي كالأسلحة النووية والكيميائية، التي تتسبب في دمار الملايين من البشر وآثار معنوية أخلاقية ساهمت في إنتشار التشيء والإغتراب والإستغلال وإستعباد الأقوياء للضعفاء وطغيان الجانب المادي على حساب الجانب الإنساني الأخلاقي، وفي ذلك يقول إدغار موران: "والنظر إلى التقدم على أنه متقلب في طبيعته متضمن لتقهقر كامن في مبدئه ذاته، تقدم يعيش اليوم أزمة على مستوى كل مجتمع وبطبيعة الحال على مستوى مجموع الكوكب، يجب علينا آنذاك أن نرى في الوحشية التي أنتجها هذا التقدم الحضاري ذاته بل بإمكاننا القول: إنّ الأشكال الجديدة للوحشية المترتبة على حضارتنا لم تعش في تقليص الأشكال القديمة للبربرية بل أيقظتها وإقترنت بها"³.

فما كان يحلم به البشر من هذا التقدم لتحقيق الرفاهية والسعادة والقضاء على الهمجية والعدوان إلا أن النتائج كانت مخالفة لكل هذه الأحلام والطموحات، فقد زادت حدة الهمجية وإستغلال القوى العظمى في تهميش الدول الضعيفة بهذا من أجل إستغلال ثرواتها والتحكّم فيها وهي الوحشية التي عبر عنها

¹- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة عبد الرحمن حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2012م، ص41.

²- المرجع نفسه، ص42.

³- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، ترجمة أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ط1، 2009م

إدغار موران بقوله أنها: "الوحيدة التي بدت في السابق على أنها قد إنقرضت في بداية القرن العشرين ماهي الآن تعيش إعادة إحياء بل إعادة تأسيس من قبل النازية والستالينية، ومن قبل فرنسا في الفيتنام وفي الجزائر وأصبحت ممارسة متداولة في العديد من بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية تحت صيغة رجعية أو ثورية ورأسمالية أو إشتراكية"¹.

تسببت العولمة في السنوات الأخيرة في نشوب أزمات كثيرة بين المجتمعات من خلال التطور العلمي والتقني والإقتصادي والسياسي على حساب الفكر والأخلاق والقيم فقد ساهمت التقنية والعلوم في هلاك الكثير من البشر وإتساع رقعة دائرة العنف والفوضى، ونشأت عولمة متحررة من القوانين والمبادئ الأخلاقية وأصبح الإنسان بفعل طغيان المادة ينقاد إلى شهواته وغرائزه على حساب مبادئه الأخلاقية وقيمه الروحية، إضافة إلى أن الدمار الهائل الذي نجم عنه التطور التقني في مجال التسابق نحو التسلح والذي قد أعاد البشرية إلى بداوتها الأولى ولذلك نجد موران يدعو إلى تعزيز الجوانب الأخلاقية والروحية من أجل بناء أخلاق كونية للقضاء على الصراع والعداء بين المجتمعات والوصول إلى تعايش سلمي بين الشعوب والدول وتوثيق الروابط التواصلية بينهم، فقد قال عن هذا الدمار الناجم عن الحروب العصرية المهولة: "وسنكتفي الآن بتقديم كشف حساب لمشروع ديكارت أن نصبح أسياد الطبيعة وملاكها هذا الهدف، ثم التواصل إليه بجدارة عن طريق العلوم والتقنية، الذي أعطانا القدرة على تدمير تلك الطبيعة قنبلة هيروشيما أسفرت في لحظة عن مقتل 70 ألف شخص، القوى النووية تمتلك اليوم مخزونا يماثل نحو مليون قنبلة من قنابل هيروشيما أي الإمكانية التقنية لتدمير 70 مليار إنسان وهو ما يماثل 12 مرة كل البشر الذين على الأرض والقدرة على محو أي علامة للحياة"².

تعد مكونات العلم حسب إدغار موران والتقنية والربح من مؤهلات التقدم ولكنها أصبحت مؤهلات للموت والدمار وإن كان العلم ينير الظلمات، فإنه في هذا الوقت أصبح يعمي الأبصار فطغيان الجانب المادي جعل الإنسان يعيش في حالة من الفراغ الروحي جعله يتعامل مع أخيه الإنسان بكل همجية ووحشية وكثيرا ما ينجم عنها الموت والهلاك، بل أن القيم الأخلاقية قد غابت في ذهنية الإنسان المعاصر كل هذا دفع إدغار موران إلى الدعوة دائما إلى تعزيز الأخلاق الكوكبية بين البشر، ليعيش فيها أبناء المعمورة تعايشا سلميا يزداد فيه التواصل والتضامن بين الأفراد والمجتمعات وتزول فيها

¹- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، المرجع السابق، ص37.

²- روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين؟، ترجمة ليلي حافظ، دار الشرق، القاهرة، ط1، 2000م، ص85 86.

مظاهر العنف والفوضى والحروب والنزاعات وسيادة مبادئ الأخوة والمحبة بين الناس من أجل تحقيق السعادة بين البشر.

د. مسألة المعرفة العلمية في مرحلة الحداثة عند إدغار موران:

لا شك أن الحداثة الغربية قد شكلت محور إهتمام الكثير من الفلاسفة بفعل الآثار العلمية التي حققتها المجتمعات الغربية خاصة والإنسانية عامة، ويرجع ذلك إلى المكانة التي إحتلها العقل الغربي الحداثي في هذه المرحلة متحررا من كل أشكال السلطة اللاهوتية التي كبلته لقرون عديدة من الزمن فقد إنفجرت الكثير من العلوم والمعارف في مجالات الطاقة والتكنولوجيا المتعددة الأشكال والأنواع غير أن هذه الثورة التكنولوجية لم تحقق ثورة إنسانية في مجال السلوك والقيم، وهو الأمر الذي دفع بإدغار موران إلى البحث فيما سيؤول إليه العالم الغربي والإنساني عموما مقدما تساؤلات عديدة عن السبل الكفيلة بإنقاذ البشرية من التطور التكنولوجي المذهل الذي لا يراعي الأبعاد الأنسانية والإجتماعية التي تخدم البشرية. ومن أجل ذلك عمد إلى تشخيص الأدوات والوسائل المعرفية التي تساهم في بلوغ المعرفة الحقيقية وتزيج من طريقها كل العوائق التي تثبط الباحث في دراساته المعرفية .

ما يعيق الباحث أحيانا هي أدوات البحث التي يستعملها في دراساته العلمية ولذلك نجد أن العصر الحديث قد كثرت فيه الإجتهدات الفكرية لتنمية وتنقية وسائل البحث من مختلف المعوقات التي تحول دون بلوغ المعرفة، فقد وجدنا ذلك في مناهج الشك ومراحل البحث الفكري عند رونييه ديكارت والتي تجلت في قواعد المنهج عنده ألا وهي: قاعدة البداية والوضوح وقاعدة التحليل وقاعدة التركيب والتأليف وأخيرا قاعدة الإحصاء، أما عند التجريبي فرانسيس بيكون فقد تمثلت في الأوهام الأربعة لتحرير العقل وهي: أوهام القبيلة أو أوهام الجنس وأوهام الكهف وأوهام السوق وأوهام المسرح والعمل على بناء سرح علمي وفق مناهج تجريبية إستقرائية، ليضع بعد ذلك كانط حدودا للعقل في المعرفة العلمية والتي تجمع بين مبادئ العقل من جهة وأداة التجارب من جهة أخرى أما بالنسبة للمعرفة عند إدغار موران فيعتبرها: "ظاهرة متعددة الأبعاد أي أن شكل متلازم فيزيائية وبيولوجية ودماعية وذهنية ونفسية وثقافية وإجتماعية في آن واحد..."¹.

المعرفة حسبه معقدة ومركبة وهي بمثابة هيكل فكري تمتاز بعبء أوجه وتتطلب منا دوما مراجعة تلك الأفكار التي تصادفنا فيها مجموعة من التساؤلات وكل تساؤل منها يقودنا إلى معارف جديدة

¹ - إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة: أنثربولوجيا المعرفة، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1 2012م، ص23.

وكان بحثنا فيها كلما إزدادنا غرابية بها، فما نجده في فكرة المعرفة هو الجهل والمجهول والظل وكلما بحثنا في مجال المعرفة كلما إزدادنا غموضاً وإبهاماً ويستعصي علينا حله.

كلما دخلنا إلى أعماق المعرفة زاد جهلنا وأصبحت المعرفة أكثر تعقيداً لذلك يقول: "لا تستطيع المعرفة أن تُختزل إلى مقولة واحدة، كما لو كانت معلومة أو إدراكاً أو وصفاً أو فكرة أو نظرية يجب بالأحرى أن نتصور فيها أشكالاً ومستويات عديدة يتقابل فيها كل شكل ومستوى"¹. ولذلك يتوجب علينا أن نلّم بكل أشكال المعرفة المتنوعة إذا كانت لدينا إرادة في الوصول إلى المعرفة ومع هذا التعقيد والتركيب الذي تتصف به المعرفة فإنه يصعب علينا الجزم أو القول بالوصول إلى حقائق نهائية ولا يمكن إغلاق مشكلاتها، فكلما وصلنا إلى حقيقة ما تظهر أمامنا معارف وتساؤلات أخرى بحلة جديدة فهي حسب إدغار موران شبيهة بالقبلة فعندما تنفجر تنتشر شظاياها في مختلف النواحي.

فالمعرفة الكلاسيكية قائمة على الإختزال والتبسيط وهي قائمة على مرجع واحد لا يقبل الجمع بين المتناقضين ولا يستطيع إستيعاب المعطيات المعقدة، لذلك سعى موران إلى إنتقاد هذا التفسير الكلاسيكي للعلم القائم على المعرفة البسيطة وإعتماده على مفهوم جديد قائم على المعرفة المركبة. فالبراديغم المعرفي البسيط يُوهم العقل بالوصول إلى الحقائق أكثر مما ينيره بجهله حول المعارف التي هو بصدد البحث فيها ولذلك بين الوحدة والتعدد ويتجاوز التبسيط إلى المركب.

1. مبادئ الفكر المركب :

المعرفة المركبة عند إدغار موران قائمة على مجموعة من المبادئ القائمة على الجمع بين اليقين واللايقين والواحد والمتعدد والجزء والكل²، فهي تلغي العلم الكلاسيكي القائم على الإختزالية والدعوة إلى تأسيس منطق جديد يسعى إلى فهم العالم فهو يقول عن هذا الفكر بأنه الفكر الذي يؤمن بإمكانية تجميع وتوحيد المتعدد وهدفه هو توحيد المباحث ولمها داخل أفق مركب جديد ومن هذه المبادئ التي تسمح بمعالجة الظواهر المعقدة نجد :

1.1: مبدأ الحوارية: Dialogique

وهو مبدأ يعمل على الجمع بين المفاهيم المتعارضة مع بعضها البعض من خلال الجمع بين تصورين متناقضين كالبسيط والمركب أو الإستقرار والإختزال، فرغم تضادهم حيث يسعى كل طرف إلى

¹- إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة أنتروبولوجيا المعرفة، المرجع السابق، ص23.

²- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القصور ومنير الحجوبي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط1، 2004م، ص07.

إلغاء الطرف الآخر إلا أنهما يتحدان ويتعاونان فيها بينهما وينتج عنهما التنظير والتعقيد معاً، مثل المشهد المسرحي الذي يجمع بين الحقيقة والخيال في آن واحد أو كلاهما، فمبدأ الحوارية يجمع بين خصائص التبسيط والتركيب، فالتركيب هو ذلك المعقد الذي يتكون من أجزاء يمكن إختزالها وتفكيكها وعليه فكلاهما يكمل الآخر وكلاهما كذلك يؤثر في الطرف الآخر¹.

يمكن تلمس المبدأ الحوارية من خلال منهجي هيغل وماركس فمن خلال التضاد بين كل منهما يمكن تلمس الحقيقة في ضوء هذا الإختلاف والتناقض والتعقيد لذلك لا بد من وجود متعارضين بين حالتين من أجل فهم الظاهرة المعقدة، فمبدأ الحوار حسب موران يقودنا إلى معرفة التعارض ضمن الوحدة في أن واحد لذلك نجده يقول: "إن هذه التناقضات تساعد على إنتاج التنظيم والتعقيد"²، فلفهم الواقع لا بد من الجمع بين مبدئين يكونان متعارضان لكنهما متداخلان في الوقت ذاته وعلى حد تعبير باسكال: "إن نقيض الحقيقة ليس الخطأ بل هو حقيقة مضادة"³.

ينتج مبدأ الحوارية للفكر إمكانية التعامل مع المتناقضات دون أن يلغي مظاهر تعقيده أو بساطته وهو حسب موران يمكننا من الحفاظ على التعارض داخل الوحدة رغم أنه يتناقض مع القاعدة المنطقية في المنطق الكلاسيكي التي ترفض وجود حالة وسطى بين نقيضين وفق مبدأ الثالث المرفوع. والتي تقر بإستحالة الجمع بين متناقضين كتصور الموجود والمعدوم في آن واحد ومع ذلك فهما مفهومان متناقضان يوجد بينهما تكامل فالتناقض بين الحياة والموت يمكن أن يرتبط بعضهما ببعض دون أن ينكر أحدهما الآخر، وتتجلى هذه الفكرة الحوارية بوضوح في الديالكتيكية الهيغلية القائلة بالفكرة والنقيض والمركب منهما والأمر نفسه ينسحب في الجدل الماركسي كذلك رغم إختلاف البنية المعرفية الجدلية القائمة على أساس فكري عند هيغل عن البنية المعرفية الجدلية القائمة على المادة عند كارل ماركس. فماركس نفسه يقر بأن منهجه في التحليل يختلف عن منهج هيغل لأن منهج هيغل مثالي ومنهجه مادي

¹- عبد الفتاح السعيد، فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، مجلد الدراسات، العدد 04، جامعة حمة لخضر الوادي، جوان 2016م، ص 95.

²- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، مرجع سابق، ص 75.

³- إدغار موران، نحو براديغم جديد، ترجمة يوسف تيبس، مجلة رؤى تربوية، العدد 29، المغرب، ص 123.

فديالكتيك هيجل حسب ماركس هو الشكل الأساسي لكل ديالكتيك ولكن بعد أن يتعري من صورته الصوفية وذلك بعينه ما يميز هيجل عنه .

2.1: مبدأ السببية الدائرية : Récurtivité

يقصد بهذا المبدأ التفاعلات المتواجدة بين مكونات المنظومات المعقدة وهي حسب موران عبارة عن حلقة متولدة تكون فيها المنتوجات والنتائج نفسها مبدعة لما ينتجه، وهنا يمكن تغيير تموضع الأسباب مع النتائج من خلال تغيير في الأدوار فتكون الأسباب منتجة والنتائج مسببة وهنا تكون العملية التكرارية التنظيمية ومثال ذلك في هذه العملية هو تلك التفاعلات القائمة بين الأفراد والتي تنتج المجتمع. هذا الأخير هو الذي ينتج الأفراد من خلال تربيتهم وإعطائهم اللغة والثقافة ذلك أن الأفراد بتفاعلهم هذا يقومون بإنتاج المجتمع الذي بدوره ينتج الأفراد الذي ينتجونه، وكل ما سبق يتم وفق مدار لولبي في نواة التطور التاريخية¹، إضافة إلى هذه التفاعلات التي تمتد إلى فكرة التأثير الرجعي أي بشكل دائري ترد فيها الأسباب إلى نتائج والنتائج إلى أسباب من خلال تأثير أحدهما في الآخر وهنا يعبر موران موضحاً هذا المبدأ: "تصبح فيه المراحل النهائية ضرورية من أجل توليد المراحل الأولى"².

نجد هنا إدغار موران بإعتماده مبدأ التكرار التنظيمي يتجاوز فكرة التصور الخطي ذي البداية والنهاية حيث يؤكد على دور يرد المنتج للتأثير على السبب وينظمه، فيصبح النظام هنا دائري لا خطي مما يساعد على معرفة الجوانب المعقدة والمفككة وهو ما شكل قطيعة معرفية مع الفكرة الخطية القائمة على ثنائية العلة والمعلول، لذلك يقول موران في هذا السياق: "فكرة الحلقة التكرارية أكثر تعقيدا وغنى من فكرة الحلقة ذات التأثير الرجعي إنها فكرة أساسية لتصور الإنتاج والتنظيم الذاتي"³.

فمبدأ السببية الدائرية إذن هو الأكثر فاعلية من خلال العلاقات المتبادلة بين الكل والأجزاء فموران يرفض العلاقة السببية الخطية ويستبدلها بالعلاقات التفاعلية المتبادلة بين التأثيرات والنتائج.

1.3: مبدأ الكتابة الكلية الهولوجرامية : Hologrammique

يقصد بالهولوجرامية في اللغة العربية التجسيم والإبصار، وهو حسب موران يبني حول فكرة الإحتواء المتبادل بين الكل والأجزاء أي تصور الجزء داخل الكل والكل داخل الجزء وهي تماثل فكرة

¹- عبد الفتاح سعدي، فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، مرجع سابق، ص 95 .

²- إدغار موران، المنهج : معرفة المعرفة أنثروبولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 153.

³- مرجع نفسه، ص 151.

باسكال القائلة: "بأن الجزء لا يوجد في الكل فحسب بل إنَّ الكل أيضا موجود في الجزء يعني أنه مبدأ يماثل الجزء بالكل"¹، فمبدأ الهولوجرامية موجود في كل منظومة خاصة في العالم الحي بحيث تأخذ كل خلية الأثر الرجعي للكائن برمته وتبقى كل خلية فريدة، لأنها محكومة بتنظيم الكل وفق هذا المبدأ يمكن للمعرفة أن تجابه التعقيد واللايقين دون أن تختزله أو تبسطه إلى جملة من الأجزاء بعيدا عن الكل أو ترسم معارف على منوال الفكر الخطي.

تأخذ فكرة الهولوجرامية خصائص الجزئيات وخصائص الكليات وعلاقاتها التبادلية التفاعلية فهي بذاتها مرتبطة بالفكرة الإرتدادية التي ترتبط جزئيا بفكرة الحوارية ومثال ذلك: أن كل فرد هو جزء من المجتمع بينما هذا الأخير هو مرسخ داخل كل فرد عن طريق اللغة والثقافة والعادات وغيرها...، وبذلك فإنَّ الكل متضمن في الجزء الذي بدوره في الكل ومما سبق ذكره نصل إلى أن مبدأ الحوارية Dialogique والسببية الدائرية Récurisivité والهولوجرامية Hologrammique تمثل أساس إبستمولوجيا التعقيد والتركيب، التي إستطاعت أن تمدنا بإمكانية نعالج بها المعارف المعقدة بطريقة مركبة ويستبعد منها الطريقة الإختزالية التي عجزت عن مواجهة التعقيد ولهذا عمل موران على تقديم نوع جديد من الإبستمولوجيا وهي الإبستمولوجيا المعقدة أو الحوارية أو المركبة.

2. مركزية الذات والموضوع:

إنَّ المعرفة وفق التصور الكلاسيكي قد فصلت بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وقد أزاحت الذاتية من تحصيل المعارف وجعلت الموضوعية المقياس الأساسي للإحتكام في مختلف المعارف، فالموضوعية تقبل إجماع الأطراف المتميزة حول نتائج واحدة بينما الذاتية تختلف بإختلاف الأشخاص بطريقة تجعل الملاحظ بعيدا عن الشيء الملاحظ أي وصف الواقع بكل مصداقية ويقينية وإستقلالية عن كل أعراض الذاتية، فالموضوعية وحدها هي القادرة أن تحيلنا إلى معارف أكثر مصداقية ويقينية وفق قوانين حتمية دون اللجوء إلى الذات العارفة، فنظرية المعرفة سابقا كانت تنظر إلى الذات نظرة إقصائية وهنا نجد موران يعتبر أن العلم الغربي: "يتأسس على الإقصاء الوضعاني للذات إنطلاقا من الفكرة القائلة بأن الموضوعات الموجودة بشكل مستقل عن الذات قد يكون من المستطاع وصفها وتفسيرها بإعتبارها

¹- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، مرجع سابق، ص 75.

كذلك¹، هذا الفصل المعرفي بين الذات والموضوع قد سعت المعرفة المعاصرة تجاوزه إذ أعطت الإعتبار للذات بإعتبارها مؤثرة في الموضوع الذي تعرفه.

المعرفة في حد ذاتها هي تلك الدراسة للعلاقة القائمة بين الذات والموضوع وعليه فالعلم المعاصر جعل من الذات العارفة جزء لا يتجزأ عن الواقع الموضوعي، ونظرا لتعدد المشاكل التي تحدثها المعرفة رأى موران أنه لا بد من ربط وإجراء حوار بين المعرفة الموضوعية والتفكير الذاتي فالذات والموضوع غير قابلين للفصل بدليل أن الوعي يعكس العالم، لنصل إلى القول بأنه إذا كانت الذات تعكس العالم فإن هذا الأخير أيضا يعكس الذات وبالتالي تصبح مرآة للموضوع وهو بالكاد مرآة لها².

كما أنّ رفض الذات من العالم الموضوعي قد يحيلها حتما إلى العالم الفلسفي أو النظري وفي هذا العالم قد تبرز بطابع متعال وتصبح في شكل يبعث على الفخر أو الغرور أو الخزي بحكم إقصائها من العالم الموضوعي، وبالتالي يبدو أن هذا الفصل بين الذات والموضوع يمثل فكرة فقيرة للغاية ومنغلقة على نفسها ولا تستند على أي شيء سوى دعوة للموضوعية وهي محاطة بفرغ يتعذر سبره وإستعباه وعليه فإنه لا يمكن الفصل بينهما.

القول بمبدأ الحتمية الموضوعية في المعرفة المعاصرة لم يعد له جدوى وخاصة ما ظهر من كشوفات في علم الفيزياء جعلت العلماء يشككون في أن يكون عالم الجزيئات المادية الدقيقة أو ما يعرف بعالم ما دون الذرة، خاضعا لمسار حتمي دقيق يمكن التنبؤ به مقدما مما تنتج عنه التشكيك في مبدأ أساسي من مبادئ النظرية الآلية، مما يعني تهمين دور الذات العارفة في العملية المعرفية بعدما كان يعتقد أنها تمثل ضجيج أو تشويش أو خطأ ينبغي إزالته من المعرفة الموضوعية.

إنّ النتائج المذهلة التي حققها العلم المعاصر نتائج غير مكتملة وناقصة لأن معارفنا تتأسس على هذا الفصل الذي يقصي الفاعل أو العارض عن الموضوع أو عن معرفته الخاصة، فالذات ليست عائق معرفي وجب تجاوزه بل هي ذلك الوجود الذي يحيلنا إلى التأمل والتفلسف وفك كل الرموز والتعبيرات وهي تستدعي حضور الفكر والفهم والتفسير من أجل تحقيق معرفة عميقة حول الموضوع، فوظيفة التأمل والتفسير لا تغير من طبيعة الموضوع رغم أن الوضعية المنطقية وغيرها من الفلاسفة الوضعيين والتجريبيين الذين يرفضون الأخذ بصحة القضايا المعرفية قبل التحقق منها واقعا، في حين نجد أن

¹- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، مرجع سابق، ص42.

²- إدغار موران، تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية للتربية والمستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير محجوبي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2002م، ص 44.

إدغار موران يعتبر أن الذات والموضوع متعالقين ومتداخلين في بعضهما البعض لذلك بات من الضروري أن ندمج الذات العارفة الملاحظة في خضم الموضوعية وما يقصد به موران بالذات أو الفاعل المندمج ليس ذلك الأنا الميثافيزيقي بل هو ذلك الفاعل الحي الإجمالي، فهي الذات الحية الإعتباطية الناقصة والمتقبلة والمتواضعة التي تدخل فنائها الخاص لا تحمل الوعي السامي الذي يتعالى عن الأزمنة والأمكنة إنها تقحم على العكس من ذلك تاريخية الوعي¹.

يتبين لنا من هذا أن إدغار موران يقدم مفهوم فاعل أو الذات كمفهوم مختلف نوعا ما عن تلك المفاهيم التي قدمتها الفلسفات السابقة في تصويرها للأنا المتعالي، ونجده يؤكد على هذه الثنائية بين الذات والموضوع الغير قابلة للفصل بعضها عن بعض وبذلك يقر أنه لا وجود لموضوع إلا بالموازاة مع الذات(التي: تلاحظ وتعزل وتعرف وتفكر)، كما أنه لا وجود للذات إلا في صلتها بمحيط موضوعي يمكّنها من أن تدرك ذاتها وتفكر فيها ومنه فإن العلم الكلاسيكي يفصله بين الذات والموضوع، فقد وقع في الرؤية التبسيطية الإختزالية على عكس العلم المعاصر الذي عزّز وتَمّن كل من الثنائية وتداخلها مع بعضها البعض بعد أن كشف عن كون المعرفة العلمية مركبة والتي تهدف إلى تحقيق فعالية المعرفة.

3. براديغم الفكر المركب :

يشكل التعقيد في فكر إدغار موران القاسم المشترك بين الأعمال المتناقضة بين الإختزال والمركب والواحد والمتنوع وهي عبارة عن مقولات متناقضة، عملت فيما بينها بشكل متكامل ومتناقض في آن واحد فالعالم في حد ذاته يتكون من ظواهر منتظمة وغير منتظمة وعلى إثر ذلك فإن معارفنا مجبرة على التعامل والتحاور وفق هذه المتناقضات بين النظام من جهة والفوضى من جهة أخرى، فإذا كان الحال كذلك فإن القول بمبدأ الحتمية يذهب إلى إستحالة الوقوع في هذه الوحدة والتنوع والفوضى والنظام الذي يسود عالم الطبيعة التي تنعكس ضمنا على المعرفة، ولذلك فإن شروط وجود العالم هي نفسها شروط المعرفة عند إدغار موران ولذلك نجد منهج موران يعد منهاجا معقدا ومركبا وفي هذا يقول موران: "ويقتضي أيضا اللجوء إلى فكر معقد قادر على معالجة الإستقلالية البينية والأبعادية والمفارقة"².

إن البراديغم المعرفي عند إدغار موران هو البراديغم المركب أو النموذج المركب وهو ينفي النموذج الإختزالي هذا الأخير يظن نفسه أنه وصل للحقيقة وأنه على الطريق الصحيح في حين أن

¹- إدغار موران، المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص99.

²- المرجع نفسه، ص 345.

البراديغم المركب لا يحكم على هذا النموذج بأنه صحيح أو خطأ أي لا يرتكز على الأحادية بل يقوم بوضع هذا النموذج تحت الإختبار، وبالتالي فإن النتيجة تكون بالقدرة على تفسير بعض المعطيات والعجز عن تفسير بعضها، وبعد الإنتهاء من مرحلة الإختبار تأتي مرحلة صياغة هذا النموذج من أجل التمكن من إستيعاب وفهم المعطيات الجديدة التي لا يتمكن من تفسيرها فيما مضى¹.

فالنموذج الإختزالي يرى أن التاريخ يتحرك بطريقة واحدة ويتجه إلى نقطة واحدة في حين أن النموذج المركب هو ضد فكرة وجود قوانين تاريخية حتمية، والأسلوب الذي تتبعه المعرفة البسيطة هي مجرد تشويه المعارف أكثر من التعبير عن الحقائق أو الظواهر التي يفسرونها في حين أن نموذج التعقيد أو المركب هو الذي يقود إلى المعرفة الحقة، وعليه فالمعرفة المركبة إذن هي الأكثر إنفتاحاً لأنها قائمة على مبادئ الفكر المركب والتي تتلخص في مبدأ الحوارية ومبدأ السببية الدائرية ومبدأ الكتابة الكلية الهولوجرامية، هذه المبادئ هي التي تساعد على النظر إلى المعرفة بطريقة شمولية بعيدة عن البساطة والإختزال وتعمل كذلك على ثنائية الذات والموضوع للوصول إلى الحقيقة من خلال الإتحاد بينهما، وكل فكر يكمل الآخر، فالنموذج المركب إذن هو نموذج منفتح يزود الفكر بالتكامل من أجل فهم الواقع الخارجي والوصول إلى الحقيقة.

إن فكرة التعقيد التي قدمها إدغار موران تحمل في ذاتها إستحالة التوحيد وإستحالة الإكتمال فهي تحمل جزءاً من اللايقين عكس النموذج التبسيطي القائل بالأحادية والكلية والمطلقية ورفض اللايقين والأخذ باليقين فقط، فالبراديغم المركب يتيح لنا إمكانية التفكير في الوسائط المتعددة أو المتغيرة والمتناقضة واللايقينية من أجل إستبعاد التشويه الذي خيم على الفكر في المرحلة الكلاسيكية التي كانت تسيطر عليها الحتمية ومنها نجد أن إدغار موران قد قدم لنا الإيستمولوجيا المركبة كبديل للإيستمولوجيا التقليدية، ذلك أن الفكر المركب منفتح وحواري وأكثر ثراء وأقل تشويهاً ويزيح من طريقه البراديغم المغلق والضيق ويفتح باب النظر إلى زوايا أكثر إنفتاحاً وأكثر حوارية ولكي توجد المعرفة حسب إعتقاد موران لا بد أن لا يكون هناك فصل وإختزال وتجزئة لمعارفنا، لأن المعرفة الحقة لا تدرك إلا في عالم تسيطر عليه الحتمية والسببية المغلقة بل وفي عالم يتجاوز فيه التنوع والوحدة والترتيب والفوضى والتنظيم، لأن

¹ - عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان في دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2003م، ص 320.

الوحدة والتنوع والترتيب والفوضى والتنظيم هي شروط وجود عالمنا وأشكال وجودنا بالذات هي في الوقت نفسه شروط المعرفة¹.

فبناء معارفنا وفق براديجم تبسيطي إختزالي يجعلنا نقع في شبك ظلامية المعرفة وننقاد إلى عمى معرفي، وهو ما ينطبق على المشروع الغربي الذي بنى آرائه المعرفية وفق هذا المنهج الإختزالي البسيط لذا حكم عليه بالفشل لكونه يفترض بساطة العقل واليقين والحقيقة المطلقة، ولهذا يدعوا موران إلى ضرورة إعادة صياغة براديجم معرفي جديد قائم على التركيب والتعقيد الذي يستبعد التتميط والبساطة والإختزال والقائم بالوحدة المتعددة.

لا تقتصر فكرة التعقيد والمُركب عند إدغار موران على البنية المعرفية فقط في مجال الفكر والمعرفة بين الذات والموضوع بل تمتد إلى الواقع العملي، وخاصة في مجال ممارسة السلوك الإنساني وهو ما تتمحور حوله المفاهيم الأخلاقية بين التنظير الفكري والممارسة السلوكية، فإنه يسقط مفهوم التعقيد المركب على السلوك الإنساني كذلك أو بالأحرى الجانب الأخلاقي فالتعقيد الإنساني حسب موران يفترض على الأنا تجاوز الفردانية والإغلاق على الذات إلى الإنفتاح على مختلف مكوناته والإنتفاح على الآخر، الذي يشترك معه في الطبيعة البيولوجية والثقافة الإجتماعية والهوية الإنسانية المشتركة ولبلوغ ذلك يجب مراعاة التركيب والتعقيد من وجهة نظر موران ومختلف الأبعاد المكونة للإنسان، وهي علاقة إنفتاح بين الأنا والآخر وفق علاقة قائمة على الإنفتاح والتسامح، وذلك من خلال المشاركة في الإنتماء لهذا الكوكب أو مايسميه بالهوية الكوكبية لتحقيق الشرط الإنساني والعمل على التواصل والتقارب مع الغير خاصة أن وسائل التواصل الإجتماعي قد ساهمت في هذا الإتصال والتقارب بين بني البشر، فإذا كان هابرماس يدعوا إلى ما يعرف بإيتيقا المناقشة وأكسيل هونيت يدعوا إلى إيتيقا الإعتراف فإن إدغار موران يدعوا إلى إيتيقا مركبة قائمة على علاقة الإنفتاح بين الأنا والآخر أي علاقة تواصل منفتحة مبنية على الفهم والتسامح².

¹ - إدغار موران، المنهج معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص326.

² - داوود خليفة، أخلاقيات التواصل عند إدغار موران، موقع كوة، ص 08 <https://www.couua.com>.

ولتحقيق هذا الإنفتاح بين الأنا والآخر في إطار ما أشار إليه موران بالإتيقا المركبة وضع مجموعة من العناصر لبلوغ العيش المشترك بما يضمن سعادة الإنسان في حدود هويته الكوكبية ونجد منها :

1.3. تعزيز سبل التعارف الحضاري: ولبلوغ ذلك لابد من تحسين طرق الحوار الثقافي بين الأفراد والمجتمعات وهو الذي يعمل على تنمية التواصل والتعارف بين الثقافات والحضارات من خلال تقبل وجهات النظر المختلفة والمتباينة بين الأفراد، إذ نجد أن القيم الثقافية تختلف من بيئة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر لذلك نجده يقول: " إن الشرط الأول لإقامة حوار ثقافي هو التعدد والتنوع في وجهات النظر وهذا التنوع إحتمالي في كل مكان ذلك أن كل مجتمع يتضمن أفراد مختلفين جينياً وفكرياً ونفسياً وشعورياً أي أنهم يستطيعون تحقيق وجهات نظر متباينة جداً"¹. فالثقافة تتأثر بعناصر مختلفة سواء أكانت لغوية أو دينية أو أخلاقية وتشمل العادات والتقاليد والقيم والأساطير ومعتقدات وأفكار تنتقل من جيل لآخر وهي التي تشكل هوية الفرد عن طريق التنشئة الإجتماعية، والتي تختلف حسب إختلاف المجتمعات، فالنهضة الأوروبية مثلاً لم تظهر من عدم بل نجد لها تأثيراً بالتراث اليوناني والروماني والحضارة الإسلامية مما ساعدها على التطور في مختلف المجالات.

يقتصر التبادل الثقافي على المجال العلمي وتحقيق التعايش السلمي بين الحضارات المختلفة دون إلغاء الخصوصيات الثقافية التي يتمتع بها كل مجتمع عن المجتمعات الأخرى، فالمسلمون مثلاً كانوا يطبقون التعايش السلمي مع غيرهم من غير المسلمين مع ضمان حريتهم وإعطائهم كافة حقوقهم أي قبول مبدأ الإختلاف والتعامل وفق المبدأ الإنساني، فالأصل في الحوار الثقافي هو عدم فرض ثقافة بنفسها على ثقافة أخرى وفي هذا الصدد نجد زيغومونت باومان يقول: "لم تعد العلاقات الثقافية رأسية بل أفقية فليس لأي ثقافة أن تطلب التعبئة والإمتهان ولا الإذعان من جانب أية ثقافة أخرى إستناداً إلى تفوقها المفترض أو تقديمتها المفترضة، إن طرق الحياة اليوم تندفع في إتجاهات متنوعة ليست منسقة

¹- إدغار موران، المنهج والأفكار مقامها حياتها عاداتها وتنظيمها، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1، 2012م، ص44.

بالضرورة إنها تتلاقى وتتفصل وتقترب وتبتعد وتتجاذب وتتنافر وتتصارع وتتبادل الخبرات وهي تفعل ذلك عائمة في تعليق الثقافات التي تتمتع جميعها بثقل نوعي مشابه أو مماثل تماما¹.

ينبغي على كل ثقافة أن تمد جسور التواصل الإنساني مع ثقافات أخرى وذلك من خلال تبادل الأفكار والعلوم وترسيخ ثقافة الحوار والتعايش المشترك والإعتراف بخصوصية الآخر، وإحترامها دون عدمية أو غرور أو نوبان إذ نجد أن الحضارة الغربية تعتبر نفسها دائما على رأس الحضارات الأخرى بفعل التقدم و التطور المادي وتسعى إلى إخضاع الثقافات الأخرى في بوثة ثقافتها، فالحوار الثقافي هو الطريقة المثلى في التواصل والإعتراف والتعايش عوض النزاع والصراع والحروب والعداء والعنصرية بين الأجانب من خلال تنمية الثقافة المتبادلة، وفي هذا وجب نشر قيم التسامح وقبول الحق في الإختلاف داخل المجتمعات وترسيخ قيم المواطنة من أجل تحقيق التقدم والنهضة المشتركة بين الشعوب وتحقيق السلم العالمي بين المجتمعات وفي ذلك نجد "أماريتا صن" تقول: "السنوات الأخيرة إكتسبت التعددية الثقافية العديد من الثقل بوصفها قيمة مهمة وبدقة أكبر شعارا قويا ويمكن تعزيز التنوع الثقافي للأفراد تشجعوا بأن يعيشوا كما يحبون ويقدررون بدلا من أن يتم تقيدهم بتقاليد سائدة"².

فالحوار بين الشعوب هو أساس ثقافة العيش المشترك من خلال التسليم بالأصل الواحد للإنسانية حيث يتمتع بحقوق طبيعية ومدنية كالحق في الأمن والحياة والإستقرار والعيش في سلام مع غيره، والقضاء على كل سبل العنف والصراع والقتل والإستبداد وغيرها...، لذلك كان التعاون والتعايش بمثابة قاعدة عامة في العلاقات بين الدول والأفراد والأمم والشعوب وذلك من أجل تحقيق الإيحاء الإنساني وتتمين معالم الحب والخير والحق والفضيلة والجمال.

2.3. التسامح: يعتبره إدغار موران من أسمى الفضائل التي تساهم في إشاعة التواصل بين المجتمعات التي تعمل على تعزيز التفاعل بين الأمم المختلفة ويرى أنه ينقسم إلى أربعة أقسام لذا يقول: "المستوى الأول هو الذي عبر عنه فولتير لما طلب أن نحترم الحق في التعبير عن مقصد يبدو لنا دنيئا ليس المقصود هنا هو إحترام ما هو دنيئ، بل أن نتجنب فرض تصورنا الخاص لما هو دنيئ كمبرر

¹- زيغمونت باومان، الثقافة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م ص411.

²- أماريتا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 2008م ص120.

لمنع حق الغير في الكلام، المستوى الثاني يلزم كل منا بإحترام التعبير عن أفكار مناقضة للأفكار والمستوى الثالث فإن نقيض فكرة ما عميقة هو فكرة أخرى عميقة، أما المستوى الرابع مصدره الوعي بخضوع الإنسان إلى الأساطير والإيديولوجيات والأفكار والآلهة وكذا الوعي بالإنحرافات التي تحمل الأفراد إلى مدى أبعد وخارج عن ذلك الذين يودون بلوغه¹، إن هذه الشروط تضمن حق الغير في الكلام والتعبير والإعتراف بوجوده وقبول الرأي الآخر رغم الإختلاف والتعارض.

لننشر قيم التسامح لابد من القضاء على الخلافات والنزاعات ونبد العنف والتناحر وإحترام حرية عقيدة وثقافة الآخرين والإعتراف والتعدد والتنوع على حساب التعصب الأعمى أو الإقصاء والتطرف والإبتعاد عن كل النزاعات التي تهدد بزوال البشرية، فبواسطته تميل الشعوب والأمم المختلفة والمتعارضة إلى التوافق والإنسجام المتبادل للوصول إلى الإتفاق والتفاهم فقد ذهب جون لوك إلى القول سابقا: "ليس من حق أي شخص بأي حال من الأحوال أن يحقد على شخص آخر في شأن متعة المدينة ليس إلا أنه ينتمي إلى كنيسة أخرى أو يؤمن بدين آخر، فكل الحقوق والإمتيازات التي تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان أو من حيث هو مواطن من اللازم أن تكون محفوظة له دون أن تنتهك ذلك إن هذه الحقوق والإمتيازات لا علاقة لها بالدين ومن ثمة يجب أن لا يلحق هذا الشخص أي عنف أو ضرر سواء كان مسيحيا أو وثنيا"².

يعتبر التسامح مدخلا للعيش المشترك وحرية المعتقد الديني فالفرد غير مجبر على إعتراف دين أو مذهب كرها إذ يعتبر إنتهاك لحقوق الإنسان، فالتسامح يفرض قبول الإختلاف والتنوع الفكري والعقائدي بين المجتمعات مما يعزز إنتشار الأمن و السلم بين الشعوب على إعتبار أنهم ينحدرون من أصل واحد فالتسامح حسب منظمة اليونيسكو هو أنه: "إحترام وقبول وتقدير التنوع الثري لثقافات عالمنا وأشكال التعبير وصفات الإنسانية لدينا، يؤكد أيضا على أن التسامح هو الفضيلة التي تيسر قيام السلام ويسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب"³.

¹- إدغار موران، تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص95.

²- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط1، 1997م، ص32.

³- مايكل أنجلو ياكوبوتشي، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره، ترجمة عبد الفتاح حسن، مكتبة الأسرة، القاهرة دط، 2010م، ص38.

من سبل العيش المشترك كذلك وتحقيق سعادة الإنسان المعاصر ركز موران على التضامن الأخلاقي بين البشر نجد:

1.1: التضامن الأخلاقي بين البشر: الذي يعمل على نشر أخلاق المودة والتعاطف بين الشعوب ويؤدي إلى إصلاح الحضارة ويعمل على إنقاذها من التشتت والإنهيار والدمار وتحقيق التطور والرفي لذلك نجد إدغار موران يعتبر أنّ: "التضامن مهم جدا في خلق التوازن في الحضارة ويعمل على إصلاح أعطاب هذه الحضارة، وبدونه لا يمكن ضمان هذا التطور الحضاري والتضامن الذي يتكلم عليه يكون من شخص إلى شخص ومن مجموعات أشخاص إلى مجموعات أشخاص ومن شخص إلى مجموعات والحاجة إلى التضامن ضرورية للتوازن في العيش اليومي، فالتقدم والإزدهار يكون بالتضامن بين الأفراد والمجموعات وداخل المجتمع بصفة عامة فتشجع سلوكات التضامن أمر ضروري"¹.

يعتقد إدغار موران أن العالم أصبح في حالة من التفكك والعزلة من خلال طغيان التقنية على حياة الإنسان وطغيان الجانب المادي مما جعله يعيش في شكل من أشكال الإغتراب عن عالمه الواقعي. إذ أضحت التقنية حسب هيدغر ضرب من ضروب الميثافيزيقا من خلال تغييبها للكينونة الإنسانية كما أن حالة التفكك والتفوق جعلت الأفراد في عزلة عن المجتمع، ففي زمن تطور وسائل الإتصال قل التواصل بين الأفراد وإنجر عنه تهميش الآخر وإعتباره غير موجود والمخرج من هذه الأزمة هو العمل على دعم العلاقات التواصلية من خلال التعاون والتضامن بين الأفراد والشعوب والتعايش وفق مبدأ التعقيد المركب الذي يجمع بين الوحدة والتعدد، إذ يرى إدغار موران: "أنّ التعقيد ينطوي على تعددية وحرّيات وتسامح لكن الحرّيات والتسامح تميل إلى التناقض والفوضى وفيما وراء حد معين تعمل الفوضى والتناقضات على تقهقر التعقيد المكتسب أو تحطيمه، والدواء الوحيد بإزاء الهشاشة القصوى للتعقيد الكبير هو الشعور المعاش بالتضامن أي العيش كجماعة واحدة وبالتالي نعتبر سياسة التضامن أداة تخلص الإنسانية وروح الإستبداد والتقهقر والأنانية وتعمل على دعم ونشر السلام والتعاون الكوني"².

¹- عبد الواحد حسني، السياسة الحضارية عند إدغار موران من التشخيص الدقيق إلى رسم خارطة الطريق، مجلد 06 مجلة آفاق الفكرية، جامعة وهران 02، 2002م، ص 67.

²- المرجع نفسه، ص 70.

يهدف التضامن إلى إستخراج السلوكات الخيرة من عمق وباطن الإنسان والتي تدعو إلى تحقيق التقارب والتواصل مع الغير ونشر الأعمال التضامنية على نطاق واسع، مما يزيد من تماسك أفراد المجتمع وهناك يدعوا إدغار موران إلى تعزيز التضامن المحلي والوطني وبلوغ التضامن العالمي بين شعوب العالم كي يسود الخير والعدل والمودة بين سكان المعمورة، وتزول معها مظاهر التفكك والتشدد والإنغلاق والأنانية وحب الذات وتهميش الآخر وفي هذا نجد موران يدعوا إلى: "توسيع نطاق التضامن من المستوى المحلي والداخلي للمجتمعات والدول وتمديده وتعميمه ليؤسس كافة بقاع كوكبنا الأرضي وهذا ما إلتمناه في دعوته لوكالة الأمم المتحدة، على توفير أموال خاصة بالإنسانية المحرومة والمريضة والبائسة وضرورة إعتداد مكتب عالمي يقدم الأدوية بالمجان لعلاج السيدا والأمراض المعدية ومكتب عالمي للتغذية لأجل الساكنة الفقيرة المعرضة للمجاعات"¹.

من أهم قيم التضامن كذلك تعزيز الشعور بالهوية الإنسانية ويساهم في توطيد العلاقات الإنسانية القائمة على المودة والأخوة والحب والإحسان والتعاون مع الغير فتصبح الأمم الإنسانية على الرغم من إختلافاتها وكأنها أمة واحدة، فهو يسعى إلى تحقيق التواصل والإعتراف وربط كل أجزاء العالم بعضها ببعض حيث تصبح الذات مندفعة إلى محبة الآخرين وفي هذا يعبر موران بقوله: "ستكون سياسة الإنسانية بالضرورة سياسة تحقق العدالة لجميع أولئك من غير الغربيين، الذين تنكر عنهم حقوقهم والتي يقر لهم بها الغرب نفسه فسياسة الإنسانية ستكون في الوقت نفسه سياسة لتكوين الخيرات الكوكبية المشتركة والحفاظ عليها"²، عليه فإن التضامن الحقيقي حسب إدغار موران هو الذي لا يكون مفروضا على الناس إنما هو شعور يشعر به البشر كالتآخي بين شخص وآخر وحب الغير، وهو بدوره ما يعزز نشر السلام العالمي بين الدول من جهة ويحد من النزاعات والعنف والفوضى بين الشعوب من جهة أخرى.

هـ. مقترحات إدغار موران في الإصلاح الإجتماعي:

أمام أزمة التفكك الإجتماعي وطغيان المادية والهمجية البربرية المستمرة للأقوياء على الضعفاء وإنتشار الفردانية وحب الذات وتهميش الآخر وتضخيم الأنانية وإهمال الشعور بالغيرية وإنتشار الفتور في

¹- وحيد بلخضر، التضامن كشرط من شروط السياسة الحضارية لدى إدغار موران، مجلد 11، سلسلة الأنوار، جامعة وهران، العدد 02، 2021م، ص213.

²- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، مرجع سابق، ص72.

العلاقات الإجتماعية، على الرغم مما بشرت به الحضارة الإنسانية الراهنة من بوادر السعادة والرفاهية على الإنسان المعاصر إلا أنها إقتصرت على الجانب المادي فقط وأهملت الجوانب المعنوية والأخلاقية والثقافية مما نجم عنها كثرة التعصب والكراهية والإضطهاد و التمييز العنصري، وتشتت الجنس البشري والدخول في أتون إغتراب نفسي وحضاري وغياب الوعي الإنساني والكوني مما جعل مصير الجنس البشري في خطر متفاقم، لذلك نجد إدغار موران قد وضع مجموعة من الشروط والإجتهادات من أجل إصلاح حياة الإنسان المعاصر والسمو بها إلى قيمة إنسانية وحضارية نثمن فيها الوعي والشعور بالإنتماء للهوية الأرضية والآفاق الإنسانية الكوكبية الواعدة، وذلك من خلال التعايش السلمي بين الإنسان وأخيه الإنسان بعيدا عن كل الحواجز والقيود التي تقف كحائل في وجه هذه القيم الإنسانية الراقية ومنها :

1: السمو والرقى بالحياة: في هذا المبدأ يكمن الخروج من أزمة التفكك والهمجية التي تخيم على الإنسان المعاصر إذ يعتقد البعض أن الحضارة الراهنة قد حققت طموح الإنسان في السعادة ولكنها قد أفرزت مظاهر بربرية تصبو إلى الأنانية والضعينة والكراهية والطبقية بين الشعوب والأجناس، مما ساهمت في إفساد حياة البشر التي أصبحت مليئة بالكراهية والأحقاد وكثرة الخلافات والنزاعات بين الأفراد والشعوب وإنهارت معها القيم والفضائل، وسادت فيها الرذائل والهمجية والعنف والصراع ولهذا يقول إدغار موران: "إن مظاهر اللإنسانية والبربرية لا تكف عن الظهور المستمر داخل كل إنسان محتضر وحتى رسائل التعاطف والمواساة والأخوة ورسائل التسامح وثقافة الاعتذار، التي جاءت بها الأديان الكبرى ورسائل الإنسانية التي نادى بها العلمانية لم تستطع أن تحدث ولو مجرد شرخ في درع البربريات التي في داخلنا"¹.

إنّ السلوك الهمجي ظاهرة متجذرة في الطبع الإنساني لذلك سعت الديانات السماوية إلى ترويض وتهذيب السلوك الإنساني من الصورة السيئة إلى الصورة الحسنة من خلال نشر المودة والتعاطف بين الأفراد والتعايش بين الأمم، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى الإعتناء بالحياة الإنسانية ومكافحة الهمجية البربرية، ومع ذلك لازلنا نشهد حالة الفتور في العلاقات الإنسانية والتتمر البشري بين أبناء البلد والمجتمع الواحد وبين الأرياف والمدن وفي وسائل الإتصالات والمواصلات وحتى في العلاقات البسيطة كالإبشاشة

¹- إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير البعزوي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2019م ص366.

والتحية الإنسانية التي أصبح ينتابها الفتور والإهمال والوجه العبوسة بين الناس، وتجاهل الفئات الهشة من المتشردين وذوي الإحتياجات الخاصة وإنتشار عبارات الإهانة والشتم في الأحياء والأوساط الإجتماعية: "لا نسمع سوى عبارات الشتم من قبيل أيها الأحمق أيها الحقير أيها التافه"¹، وهي تمثل أشنع أنواع الإنحلال وتلاشي العلاقات الإنسانية وتتسبب في إشتغال فتيل النزاعات والصراعات بين الأفراد وحتى الشعوب وتغدي النزعة الأنانية المفرطة والتمركز حول الذات وطمس وجود الآخر.

يدعوا إدغار موران إلى تنمية التعاون والإيحاء والتضامن بين الناس والحد من بؤر التوتر والإضطراب بين بني البشر من أجل بلوغ الرقي الحضاري وتحقيق السعادة الإنسانية المادية والمعنوية والروحية، مما يوفر حياة سعيدة خالية من الضيق والضرر والإنحلال الخلقي إضافة إلى تكريس قيم التفاهم والغيرية والتعايش وتنمية الشعور بالآخر المختلف وإنتشار المحبة والتعاطف والسلم بين الدول والأمم، وعليه فنحن بحاجة ماسة لإحترام الآخر والإعتراف به لخلق التسامح بين أفراد الجنس البشري بإختلاف آرائهم ومعتقداتهم وتأكيد إدغار موران على الفهم الإنساني وربطه بالتسامح وجعله أحد الغايات المنوطة بالتربية وهو بحد ذاته تربية على التسامح²، وعليه فإننا نجده يقول: "إن الهمجية هي التي ستطغى على العلاقات البشرية والحق أننا مازلنا أهل همجية بسبب إنعدام الفهم ويمكن أن تظهر عندنا من جديد همجيات قديمة نراها تبرز في نقاط من الكرة الأرضية، ومن المفترض في بلداننا التي نصفها بكونها متمدنة أن تكون لإصلاح الفكر نتائج أخلاقية لا حصر لها ولذلك فإننا لندرك فعلا أن إصلاح الفكر يحمل في صلبه إمكانيات إفتراضية تتجاوز إصلاح التربية ذاتها، إن إصلاح الفكر ليفضي إلى إصلاح الحياة الذي يعتبر هو بدوره ضروريا لنحيا الحياة على نحو أفضل"³.

لأجل هذا قدم موران هذه المقترحات من أجل إصلاح الحياة الحضارية المعاصرة من خلال إصلاح الفكر، الذي يؤدي إلى إصلاح حياة يسودها السلم والأمن والإيحاء والتفاهم بين الناس وتزول معه كل مظاهر الهمجية والبربرية والنزاع والعنف والإعتداء.

¹- إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، مرجع سابق، ص 367.

- حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، المركز العربي، الدوحة قطر، ط1، 2016م، ص 493.

³- إدغار موران، تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، ترجمة طاهر بن يحيى، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2016م

2: الإعتناء بالتربية والأخلاق: كسبل مثلى لبلوغ الرقي الإنساني والحضاري فالتربية حسب موران تهدف إلى تعليم الأفراد كي ينهضوا بوضعهم خاصة في الأوضاع التي تسودها الإعتداءات والحروب والخلافات والتناحر، والتي يتلقى فيها الأفراد مبادئ ومثل يتشبع بها كقيم المواطنة والإنسانية وتعلمهم العيش المشترك والإيمان بتحمل المسؤولية ومعرفة مبادئ الديمقراطية وتنمية الشعور بالإنتماء للهوية الوطنية والتفاعل مع الآخرين لذلك قال موران: "يجب أن يبدأ الإصلاح التربوي من كلمات جون جاك روسو في كتابه إيميل أو في التربية حيث يقول المعلم عن تلميذه أريد أن أعلمه كيف يحيا كما أن تعلم الحياة يتم من خلال التجارب الخاصة، وبمساعدة الغير بما في ذلك الآباء والمربون ولكن أيضا عن طريق الكتب والشعر، فالحياة هي أن يحيا المرء بصفته فردا يواجه مشاكل حياته الشخصية وأن يحيا بصفته مواطنا في أمته وأن يحيا أيضا بصفته فردا ينتمي إلى الإنسانية"¹.

لذلك كانت رؤية موران في إصلاح المجتمع قائمة على إصلاح التربية لذا حدد الخصال التي يجب أن يتحلى بها المرابي لأداء رسالته النبيلة ومنها حب المعرفة والتجرد من المصالح الخاصة مع تنمية الكفاءات والموهبة الفنية والإحتراف في أداء الرسالة العلمية، وفق ما وصلت إليه النظريات التربوية الحديثة مما يمكنه من أداء رسالته بدافع الحب والرغبة ولذة الشوق إلى المعرفة أو ما إصطلح عليه موران "بالأيروس أو إله الحب".

الرسالة التربوية عند إدغار موران تهدف إلى غايات متعددة منها: "التربية من أجل التفاهم البشري بين الأقربين والأبعدين وتعليم المواطنة الأرضية من خلال تعليم الإنسانية في وحدتها البشرية وفي تنوعاتها الفردية والثقافية، والملاحظ أن هذه الغايات تعتبر تركيزا مكثفا لطبيعة التربية البديلة التي يتبناها موران وتلتقي مع الثقافة الثالثة في التوحيد بين الخصوصية والكونية والعلوم والإنسانيات"²، وعليه فغاية التربية حسب موران هي تعليم وتلقين المتعلمين أهمية التفاهم والتواصل بين الأمم مهما اختلفت الأعراق والأجناس وتنمية الوعي الإنساني وإصلاح العقل البشري لفهم المشاكل الكوكبية، والوعي بالإحتياجات السياسية والإجتماعية والأخلاقية، فالسبيل الأساسي لإنقاذ البشرية هو إصلاح التعليم والإعتراف بالآخر وعدم التعالي عليه والسعي لإستبعاد الأنانية لذلك قال: "كانت النتائج التاريخية لأخلاق الحب والإيحاء

¹- إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، مرجع سابق، ص213.

²- كمال الساكري، قراءة في كتاب العقل المحكم راهنيته التحديات الرهانات، مجلة نقد وتوير، العدد 07، 2021 ص517.

ضليلة للغاية وكانت نوبات الكراهية والإضطهاد غير الأخلاقية الناتجة عن ديانات الحب وإيديولوجيات الإيحاء أقوى، من ذلك يوجد إن خلل أخلاقي في هذه الأخلاقيات وهذا الخلل لا يأتي من الوثوقية والتعصب فقط بل بشكل أعمق من عدم فهم الذات والغير ومن نقص الأخلاق الذاتية¹.

لقد أصبح إصلاح الأخلاق ضرورة قصوى ينشدها الإنسان المعاصر خاصة بعد طغيان النزعة الأنانية والتعصب في الحضارة الغربية على حساب الإيثار والمبادئ الأخلاقية، التي تعمل على ترسيخ الروح الجماعية التي تتدمج مع الغير وتغرس محبة الآخر وتعزيز الترابط بين الشعوب في مختلف أنحاء العالم.

3: تعليم الهوية الأرضية: شهد العالم منذ القدم شتاتا كبيرا بين القارات لكن مع التطور العلمي خاصة المراحل الأخيرة من الزمن والثورة العلمية والصناعية سرعان ماظهر مايعرف بالعصر الكوكبي من خلال ظهور التواصل والإنتحاح بين البشر في مختلف القارات، بعيدا عن كل الحدود العرقية والدينية واللغوية وأصبح العالم يعيش في قرية واحدة وتزايد الإنتماء إلى الإنسانية على إعتبار أن البشرية ينحدرون من نوع واحد رغم إختلاف أجناسهم أقزام أم سود أم صفر أم هنود أم بيض وغيرهم...، فكلنا حسب موران: "تمتلك هوية مشتركة وراثية ودماعية وعاطفية من خلال إختلافاتنا الفردية والثقافية والإجتماعية إننا نتاج لما طرأ من تطور في الحياة، والذي شكلت الأرض رَحْمَةً ومُرْضَعته وأخيرا فكل الناس منذ القرن العشرين يعيشون نفس المشاكل المتعلقة بالحياة والموت وهم ينتمون لنفس الجماعة البشرية والتي لها نفس المصير الكوكبي"².

يرى إدغار موران أن الإنسانية قد أصبحت قدرا مشتركا لمحاربة دعاة القومية والتشتت وأخذ العبر من الدمار الذي ألم بالبشرية من جراء الحربين العالميتين والتسابق نحو التسلح وقنابل الإبادة والتي إستعملت في القضاء على الملايين من البشر، وإعتبر أن التعايش السلمي بين الشعوب أصبح ضرورة مهمة للحد من الصراعات والنزاعات وخلق روح التضامن والقضاء على اللامساواة وتقديم خدمات مدنية ومساعدات من قبل الدول الغنية للدول الفقيرة والقضاء على كل مظاهر الإستغلال لتحقيق الهوية الأرضية والشعور بالإنتماء إلى الإنسانية، مهما إختلفت الأعراق والثقافات والأجناس، فالبشرية تمثل وحدة كلية واحدة لا يمكن تجزأتها لذلك يؤكد: "إن مصير الجنس البشري الذي أصبح يخص الكوكب كله

¹- إدغار موران، منهج الأخلاق، ج6، ترجمة يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 2021م، ص179.

²- إدغار موران، تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص59.

يمثل واقعنا، مفتاحاً آخر عقل عنه التعليم ومن بين المواضيع البارزة التي يجب أن يشملها التعليم نذكر التطورات الطارئة في هذا العهد المتناول للكوكب في كليته والتي ستزداد في القرن الواحد والعشرين كما نذكر ضرورة الإعراف بالهوية الأرضية التي أصبحت ضرورية لكل واحد منا وللجميع¹.

إن الوعي والشعور بإنتمائنا لهويتنا الأرضية أصبح ضرورة عالمية وملحة لتوطيد العلاقات الإنسانية من خلال الجمعيات والمنظمات العالمية كي ينمو الشعور بالأخوة والتعاطف بين الأمم والقضاء على كل حالات التشردم والشتات الحاصل، فالمواطنة الأرضية تتجسد من خلال التضامن مع سكان الأرض وكذلك الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين والشعور بالمواطنة الكوكبية العالمية والتي تتجسد في مشاركة الآخرين في أحزانهم وأفراحهم من خلال بناء عالم يتسم بتحقيق العدالة والمساواة بين الشعوب المختلفة لذلك فالمواطنة العالمية هي:

"فكرة تعود في أصلها إلى الرواقيين الذين طوروا مفهوم المواطنة العالمية في شكلها الأول الذي لم تكن فيه أكثر من تعبير مجازي ولم تكن تعبر عن حالة سياسية أو قانونية ولم تكن رؤيتهم تتضمن تأليف دولة بأي شكل رسمي لذلك هي مواطنة لا بالمعنى السياسي بل أقرب إلى التعاطف الإنساني والمساواة الأخلاقية وقد إعتبر جوستين وليبيسيوس 1939م من الرواقيين الجدد فقد عاش معظم حياته في البلاد الواطنة وأعلن أن العالم كله بلدنا مستشهداً بقول سقراط 'أنا مواطن من الكون'²، وعليه فالمواطنة تعود بالإنسانية إلى أصلها الواحد وتغرس فيها الإيمان بالمصير المشترك وتنمي قيم التعاطف والمحبة وثقافة العيش المشترك والتواصل مع الغير ليصل بذلك إدغار موران إلى الشرط الرابع والأخير من إقتراحاته التي قدمها من أجل الإصلاح الحضاري والمتمثل في :

4: تعليم الشرط الإنساني: وهو الذي يقر بالهوية البشرية الواحدة للجنس البشري وذلك من خلال الصفات والخصائص المشتركة بين البشر كالبنية الجسدية للإنسان والبنية التشريحية، مهما تعددت وتنوعت الثقافات الإجتماعية والتي تحمل في طياتها الخصوصية العقائدية الدينية واللغوية والقيمية وغيرها... وعليه: "إنّ تعليم الشرط الإنساني ينبغي أن يكون الغاية الجوهرية من كل تعليم فمن الضروري موضوعة الإنسان في الكون بالإعتراف بتجرده المزدوج في الكون المادي والمحيط الحي علاوة عن الذهن الذي يبرز بالقيام في العلاقة بين الدماغ والثقافة، فوحدة الإنسان تحمل في ذاتها مبادئ التنوع في كل

¹- إدغار موران، تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، مرجع سابق، ص129.

²- وجيه قانصو، المواطنة أساس إنتماء وحاضن التنوع، ص14 <https://www.researchgate.net>

المجالات إذن على التربية والتعليم أن توضح هذا المبدأ الوحدوي التنوعي في كل المجالات كالثقافة¹. إن وجهة نظر موران تكمن في أن الاختلافات الثقافية مهما تعددت وتنوعت فإنها لا تلغي وحدة الجنس البشري، فالشعوب التي تبالغ في الخصوصية الثقافية نجدها تبالغ في التقوقع والإنغلاق حول نفسها وتتنظر للأخر نظرة عداً لذلك وجب الإنفتاح على الأخر، مهما تعددت وتنوعت الثقافات والأعراف فالتربية كفيلة بأن تعلمنا كيفية تقبل الأخر والإعتراف به والتواصل معه وتحقيق التآلف والتعايش معه فمن السهل أن تتألف الإنسانية وتصبح وحدة دون أن تتوقف عن التنوع فكل جهاز عضوي من أجهزتنا يشكل جمهورية تتأسس من 30 مليار خلية، فحري بالإنسانية والتي تبلغ ملايين معدودة أن تحافظ على وحدة الجنس البشري مع إحترام الخصوصيات الثقافية، فالأخر مهما اختلفنا معه فإن وحدة الأصل تجمعنا به.

لذا نجد إدغار موران يدعوا إلى ضرورة إنفتاح الثقافات على بعضها البعض بصورة كلية دون دويان ثقافة في ثقافة أخرى أو تبعية بعضها لبعضها الأخر، كما أن إنغلاق ثقافة مجتمع على نفسه ينتج عنها التخلف والإنحطاط لذلك نجد أن موران يرى: "الشرط الإنساني يتحقق من خلال تفكير متعدد التمرکزات منفتح ويتعدى من مختلف ثقافات العالم، الأمر الذي يستوجب نوعاً من التفاهم الذي تنوط به التربية كأحد مهامها الأساسية ومما لا شك فيه أن التكنولوجيا الحديثة (هاتف وأنترنيت...) ساهمت بشكل فعال في تحقيق التقارب والتواصل بين الناس ورغم ذلك فإن اللاتفاهم هو العملة السائدة بينهم وبهذا أصبح الفهم من المشكلات الأساسية في العلاقات الإنسانية².

يؤكد موران على أن تطور وسائل الإتصال الحديث هي التي ساهمت بشكل كبير في تحقيق التواصل الإنساني بين أفراد المعمورة بعضهم ببعض، ليصل في الأخير إلى أن للتربية دور مهم وأساسي في إصلاح أوضاع المجتمعات الإنسانية الراهنة وحل الأزمات والمشاكل العالقة من أجل تكوين مواطن عالمي يحافظ على خصوصية الثقافة ويشعر بإنتمائه الأرضي الإنساني والكوكبي، من خلال إتاحة فرص الحوار والتفاهم ولجم غرائز العدوان التي تغذي التعصب السياسي والمذهبي والفئوي فالتربية لها

¹- صورة لقاط زيتوني، إبستيمولوجيا التركيب وفلاسفة التربية عند إدغار موران، مرجع سابق ص104.

²- داوود خليفة، الإنسان المركب وتحقق الشرط الإنساني عند إدغار موران، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم الجزائر، العدد 06، 2016م، ص 142 141.

دور أساسي في تنشئة الأفراد و المجتمعات وفق الإهتمام بالتعايش والسلم والإيحاء والإستقرار والحوار والتفاهم بين أفراد المجتمع الواحد والأمم المختلفة وإلغاء التمرکزات القومية حول الذات أو العرق أو الجنس أو اللون أو الإيديولوجيات والإستثمار فيما هو مشترك بين الذات والآخر من خلال الإعتناء بالتعليم والتربية لبلوغ المواطنة الإنسانية العالمية الأرضية والكوكبية.

ثالثاً: قراءة طه عبد الرحمن النقدية للفكر الغربي المعاصر :

برزت في المرحلة المعاصرة العديد من القراءات التحليلية والنقدية المشخصة للفكر الغربي تارة والمقومة له بفعل رؤية فلسفية من جهة أخرى من قبل الكثير من المفكرين المعاصرين سواء أكانت قراءة نقدية تحليلية من داخل النسق الغربي أمثال لوك فيري وزیغمونت باومان وهابرماس ونعوم تشومسكي وروجيه غارودي وإدغار موران وغيرهم...، وهي قراءة علمية ثاقبة تنتقد الفكر الغربي من جنس عمله لكونها تستنشق هواء غربياً بوجودها وتقابلها قراءات أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها غير أنها تقدم آراء نقدية من خارج نسق الفكر الغربي كالإنتقادات العربية والإسلامية التي ذهب إليها كل من عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن وغيرهم...

وإن كانت هذه القراءات في أغلبها غربية أم دخيلة على الفكر الغربي فإنها تجمع في عمومها على المركزية الغربية وقد أحدثت قطيعة مع الفكر اللاهوتي الكهنوتي الديني وأسست للعقل والتجربة والذات والموضوع، وهي التي جسدتها فلسفة الأنوار والحداثة وما بعدها كما تجمع هذه القراءات النقدية كذلك على طغيان الجانب المادي على الحضارة الغربية في غياب الجانب المعنوي والأخلاقي الأمر الذي نجم عنه مساوئ في عناوين الحضارة الغربية المعاصرة منها: الأنانية وحب الذات ونقص الشعور بالغير وتهميش الآخر، ومع تطور وسائل الإتصال قل التواصل بين الأفراد والمجتمعات ونجم عنه الدخول في العزلة والإنغلاق ونكران الآخر المختلف وطغيان الجانب المادي وفقدان الجانب الأخلاقي والإنساني ومختلف القيم الإنسانية، كالتآزر والتضامن والإحسان والتعاون والإيثار وجملة المبادئ الأخلاقية التي لطالما ينشدها الإنسان منذ العصور القديمة حتى أصبحت الفردانية نموذجاً سائداً للإنسان الغربي المعاصر ونجم عنه تفكك شبكة العلاقات الإجتماعية .

ومع التطور العلمي المذهل وبروز التقنية المتعددة الأشكال والتسابق نحو التسلح وأسلحة الدمار الشامل التي أصبح في مقدورها إبادة الملايير من البشر في دقائق معدودات، ناهيك عن التزييف والإنحراف في الواقع البيئي والطبيعي وتغيير النمط الغذائي وطبيعة المناخ في حد ذاتها والتي لم تعد

مستقرة وثابتة بل نجم عنها كوارث طبيعية بين الفينة والأخرى وكأن الطبيعة أصبحت تنتقم من الإنذفاع الهمجي الأعمى الذي ينتهكه فيها الإنسان بوسائل تقنية مرعبة، والتي كان من نتائجها الهوس الإعلامي بالحروب المتتالية والأسلحة الفتاكة والكوارث الطبيعية وأزمة الإغتراب التي أوقعتها التقنية في نفسية الإنسان المعاصر مثلما نبه إلى مخاطرها هيدغر من قبل ناهيك عن أزمة التشاؤم العالمي التي خيمت على الأنطولوجيا الإنسانية في المراحل المعاصرة مثلما أشارت إليه الفلسفة الوجودية كفلسفة هيدغر وسارتر وغابريال مارسال وكيركوجارد وسيمود ذي بوفوار وغيرهم...

وإن كانت هذه الآراء النقدية في عمومها قد أجمعت على تشخيص محاسن ومساوئ الحضارة الغربية فإنها قد اختلفت في الإقتراحات والحلول التي تصبو إلى تقويم بوصلة وإتجاه الحضارة الغربية والمال الذي تؤول إليه مستقبلاً، ومنها قراءات المفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن والذي إعتبر أن الحضارة الغربية تحتمل الكثير من التناقضات الفكرية والتي إنعكست على سلوك الإنسان الغربي وعلى المركزية الغربية عموماً، وهنا نطرح بعض التساؤلات عن وجهة نظر طه عبد الرحمن في الحلول الناجعة والتي تعيد الحضارة الغربية إلى وجهتها الإنسانية العالمية الحقيقية وتحميها من الإنحراف والظلال؟ وفيما تكمن هذه الحلول والإقتراحات التي قدمها طه عبد الرحمن؟

قبل هذا وذاك يحق لنا أن نقف عند بعض الوقائع التي خيمت على الإنسان الغربي المعاصر والتي يرى فيها طه عبد الرحمن بروز النزعة الإنسانية كسمة بارزة في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة.

فالإنسانية أو الهيومانيزم مشتقة من كلمة *homme* والتي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات الأخلاقية والفنية والجمالية والأسلوبية والإجتماعية والسياسية¹، وعليه فإن الإنسانية تؤمن بقدرة الإنسان على الإبداع فهي تعيد مكانة الإنسان في الكون العلمية والكونية وكل ما يضيفه إلى الطبيعة أو يغير فيها من الصورة الغير نافعة إلى الصورة النافعة كما تثنى الخصال الإنسانية الحميدة التي يتصف بها أي إنسان عاقل وترمز إلى شخصيته السوية والمتوازنة.

¹- عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة للدراسات وحقوق الإنسان، القاهرة، ط2، 1999م، ص 10.

فمن خلال التطور الذي شهدته الحضارة الغربية في مختلف مجالات الحياة كالجانب الإقتصادي والإجتماعي والتطور المذهل للتكنولوجيا والتقنية، أصبح الإنسان يعيش مغيباً عن الوعي والحرية والإرادة ويعيش حالة الإغتراب وعدم الإستقرار والفوضى واللاتوازن لذلك سعت الفلسفات المعاصرة إلى إعادة الإنسان لإنسانيته وتثمين وجدانه النفسي من التثقيف والخيال والتهديب والتعاطف والكرامة وغيرها... وإعادة الإعتبارات الروحية للإنسان وإنتمائه الإجتماعي والقضاء على التشيئ الذي ألم به وأخرجه من قوقعة الإغتراب وإعادة تفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة التي يعيش فيها.

تعمل الإنسانية على إنغماس الذات الإنسانية الفاعلة وسط البيئة الطبيعية والإجتماعية وتحرير الفكر والإنغلاق وتثمين إجتهد العقل الإنساني الذي تحرر من سلطان الكنيسة وما تمليه عليه سلطتها الكهنوتية، وقد وجدنا ذلك مع رونه ديكرت سابقاً والذي عمل على محو الطاولة من ترسباتها الفكرية والميثولوجية السابقة، وإعادة الإعتبار للعقل والذات الإنسانية والفاعلية الإنسانية التي نجدها تتجلى أكثر مع فيلسوف المطرقة فريديريك نيتشة الذي أعلن موت الإله وأشهر سهام النقد وتقويض السلطة الدينية والميثافيزيقية والتأسيس للإنسان الأعلى المتحرر من أخلاق الإنحطاط والإنهيار، كون الإنسانية تعني العودة إلى الذات الإنسانية الفاعلة في الفكر والمعرفة فهي القائمة على المناهج العلمية خاصة في الجانب المادي التجريبي وذلك من خلال الإنجازات التقنية المعاصرة وما أحدثته في الفرد من قيم إيجابية وسلبية كذلك من خلال جدلية الإغتراب والتشيئ التي لازمت الإنسان المعاصر والتطور المذهل الذي رافق العولمة الثقافية والعلمية والتأسيس لمبدأ الحرية في الفكر، والتعبير والإعتقاد وإحترام الإختلاف ووجهات النظر المتباينة، كما نجد أن الإنسان قد تحرر من الأفكار التي ميزت العصور الظلامية وكل القيود التي لطالما كبلت فكره في الإبداع والإجتهد حتى أصبح للإنسان مكانة هامة في إدراك ذاته والتعامل مع ذوات الآخرين خاصة في مرحلة الحداثة وما بعدها.

لقد سعى الإنسان المعاصر إلى تفكيك كل القيود التي كان أسيراً لها خاصة في مرحلة العصور الوسطى حيث أعلن ثورة الإبداع الإنساني وترك بصمة في إبراز ذاته من خلال المشروع الحداثي الغربي ومدى تأثيره على الإنسانية عامة، فقد ركزت الحداثة الغربية في بداية ظهورها على العقل وخاصة بفعل إسهامات الفلسفة الفرنسية على الخصوص رونه ديكرت ليمتد تأثيرها إلى التكنولوجيا والإبداع الصناعي المتزايد يوماً بعد يوم في مجال الإبداع والإبتكار ويعرفها فتحي التريكي بقوله: "أنها أسلوب تعبيرى أو

منهج تجديدي كانت بدايته مع أواخر القرن 19م سارت على خطى التقدم الصناعي والإجتماعي والفلسفي الذي شهدته القارة الأوروبية والعالم لاسيما بعد الحرب العالمية الأولى¹. نجد في تعبير آخر لطفه عبر الرحمن عن الحداثة قوله بأنها: "حداثة عقلانية كان مضمونها الدعوة إلى التجديد والتغيير دون التحليل عن الموروث حيث إرتبطت الحداثة بالواقع والحقيقة العلمية فأصبحت قضية تجريبية"²، فقد لامست الحداثة جميع مناحي الحياة العلمية والأدبية والفلسفية والفنية والتكنولوجية مما أعطت طابعا جديدا لحياة الإنسان الغربي المعاصر وغيرت كل ما هو مألوف من نمط قديم على مستوى الفكر الحر والتعبير والإعتقاد فكانت الحداثة بمثابة نقلة نوعية غيرت مجريات الحياة المعاصرة بإمتياز.

أ: ركائز ومقومات الفكر الحداثي الغربي المعاصر :

لقد قامت الحداثة على مجموعة من المقومات والأسس والتي نجد منها :

ـ **المقوم الأول: العقلي:** والذي يعتبر روح الإنسان الحديث مفتاح الحداثة الغربية من خلال إعمال العقل من كل مناحي الحياة المختلفة خاصة في الفكر العلمي التجريبي والإبتعاد عن التفكير الكنسي اللاهوتي.

ـ **المقوم الثاني: الذاتية:** ولا يبتعد هذا الأساس عن الأساس الأول فالذاتية مرتبطة بالعقلانية لأنها أعادت الإعتبار لذات الإنسان والثقة بنفسه بعيدا عن كل الخلافات والأساطير والأفكار الميثولوجية القديمة وفي هذا يقول ماكس فيبر: "إن الحداثة تزيل السحر عن العالم ولا يمكن إختزالها في إنتصار العقل"³، فقد أعادت الذاتية الإعتبار إلى قيمة الإنسان وخلصته من كل القيود التي كان سجيناً لها سواء أكانت إعتباطية ساذجة أو ميثولوجية لاهوتية أو ميثافيزيقية مفارقة وكل ذلك ناتج عن طريق التعقل والفهم وإعمال الفكر من أجل تحقيق مبدأ الذاتية.

ـ **المقوم الثالث: الحرية:** مامن شك أن هذه الأسس الحداثية مرتبطة بعضها ببعض فالعقلانية طريق نحو الذاتية والذاتية أداة للحرية والحرية تمكن الإنسان من إدراك ذاته وتحمل مسؤوليته مع غيره:

¹- فتحي التريكي، فلسفة الحداثة: الإنتماء القومي، بيروت، دط، 1992م، ص65.

²- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 2000م، ص 15.

³- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكرة هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص388.

"الفكر الحدائشي كان أساسه حرية الفرد وتجلت فيها صورة الإرادة الإنسانية الحرة"¹، فالإنسان المعاصر كائن حي عاقل بامتياز والعقلانية من منظور جون بول سارتر غير كافية لتحقيق كينونة الإنسان مالم ترافقها الحرية بل أن الكائن الحر هو الذي يصنع كينونته الذاتية ويختار مصيره بنفسه، فالحرية والإرادة الإنسانية تعتبر من أهم مكاسب الحضارة الغربية، أو إن شئت قل أن الحضارة الغربية قد قامت على أساس تحرر الفكر الإنساني من قيود الفكر اللاهوتي القروسطي ومن العصور الظلامية إلى عصر التنوير وذلك من خلال إعادة ثقة الإنسان بنفسه وحرية وعقله: "فقد عملت على نقل الإنسان من الإنسان الطبيعي إلى إنسان مهتم بإنسانيته ومركزا على العقل فكانت بمثابة مشروع نهضوي غربي ناهض كل الثقافات السابقة من كل اجوانب الحياتية فهي مشروع متجه نحو المستقبل يدعوا إلى التغيير والتحول داخل المجتمع متجاوزا كافة مظاهر التقليد القديم سابقا"².

كما أنّ الإيمان بمبدأ الحرية قد أعاد له الإعتبار لإيمانه بذاته وقدرته على الإبداع والإبتكار وتطوير مهارات جديدة غير بها وسطه الطبيعي والثقافي والإجتماعي وغير من طبيعته النفسية، كذلك والتي سادت معها معالم قيم إجتماعية راقية تحفظ كرامته الشخصية وكرامة غيره في أن واحد مما ساهم في نشوء وقيام قيم سياسية كالديموقراطية وحرية الفكر وحرية الإعتقاد وحرية المرأة وحقوق الطفل وحقوق العمال وكل ما من شأنه أن يحقق رفاهية الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء.

لقد كان للحدائشة الغربية دور بارز في تجسيد معالم الإنسانية وذات الإنسان بصفة خاصة فقد أعادت الإعتبار إلى ذات الإنسان كإنسان وقيمه الإنسانية في الكون والتي غيبتها السلطة الكنسية والميثافيزيقية القديمة، فقد تجلت معالم الإنسانية في كثير من الميادين العلمية والتكنولوجية والفنون والآداب وغيرها...، حيث يقول رالف بارتون باري: "فكذا فإن المذهب الإنساني في أوائل إندفاعه وفي باكورة تعابيره المستلهمة كان عقيدة تنادي بالحرية"³.

الحرية إذن من أهم المبادئ التي أعادت الإعتبار للنزعة أو الذهب الإنساني فقد أعادت النهضة الأوروبية إلى مبادئ الفكر اليوناني ومنها السفسطائي والسقراطي خاصة والذي يعيد الإعتبار إلى إنسانية

¹- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي للحدائشة وما بعد الحدائشة، مركز الانتماء القومي، بيروت، 1990م، ص 203.

²- رالف بارتون باري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء، مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت، دط 1971م، ص 10.

³- عبد الوهاب المسيري، الحدائشة وما بعدها، دار الفكر، دمشق، ط3، 2010م، ص 29.

الإنسان وقد تجلت النزعة الإنسانية أكثر مع الفيلسوف الألماني فريديريك نتشه الذي أعلى من شأن العقل الإنساني وحرره من كل الأوهام وسعى إلى تحطيم كل ما هو مقدس كي يؤسس لمكانة الإنسان الأعلى. لقد كان للنزعة الإنسانية تأثير على الحداثة الغربية كونها أعادت للإنسان قيمته التي سلبتها منه العصور الوسطى وساهمت في قدرته على الإبداع والابتكار وإطلاق العنان لذاتية الإنسان في البحث والعلم، والتي كان من آثارها التطور التقني والتكنولوجي المذهل على الرغم من أنه أصبح عبداً لوسائله التقنية والتي إكتشفها بنفسه والتي أضحت تشكل تهديداً لقيمه النفسية والاجتماعية و الثقافية وانتشار طغيان المادة ونزعة الإنسان نحو التشيئ المادي وفق ما ذهب إليه عبد الوهاب المسيري فالأنسنة تؤكد على أولوية الوعي والإرادة فهي أداة للتقدم والتطور والحداثة الغربية، قد وصلت بالإنسان إلى أرقى درجات الحضارة والتطور العالمي ووضعت حد للميثافيزيقا الدينية التي قيدت الإنسان لقرون من الزمن. وبهذا فإن الحداثة الغربية قد مثلت سلاح ذو حدين على إنسانية الإنسان فبقدر ما كانت إيجابية في إستعادته ثقته بنفسه أو إن صح التعبير أعادت للإنسان إلى إنسانيته الطبيعية وقدرته على إكتشاف ذاته وإبتكار القوانين الطبيعية المتزايدة يوماً بعد آخر إلا أن الإفراط في التطور العلمي والتكنولوجي قد جرد الإنسان من إنسانيته وتركه عبداً لأدواته التقنية المذهلة أو ما يعرف بالتقنية الأذاتية.

إلا أن لطفه عبد الرحمن رأي خاص في الحداثة الغربية إذ يعتبرها مجرد شهوة للتطور متناسية إنسانية الإنسان فهو يعتقد أن الحداثة قد غزت العالم على حساب الأخلاق وسلبت الإنسان إنسانيته وهنا يؤكد على أنها: "جردت الذات البشرية من كل قيم الإنسانية وحاولت إبعاده عن كل القيم وكل ما هو إنساني"¹، ولذلك عمل عبد الرحمن على رد الاعتبار للذات البشرية وحفظ كينونتها من خلال ربط الحداثة الغربية بالقيم الإنسانية وحسب حامد رجب عباس أن طه عبد الرحمن كان: "منتقداً للخضوع لهيمنة فكر واحد والإرتهان إلى سطوة الأمر الواقع"².

لأن طه عبد الرحمن مثله مثل الكثير من المفكرين الذين إعتبروا أن الحضارة الغربية قائمة على أبعاد مادية بحثة متجاهلة الأبعاد القيمية والإنسانية وتفرض معها المركزية الغربية، وتقصي المنابع الأخرى للحضارة الإنسانية وإعتبر كذلك أن العقل الأذاتي قد قتل كل معاني القيم الإنسانية حيث يرى أن الإلتزام بالأخلاق هو الحل الذي ينقذ الحضارة الغربية والإنسانية من الضياع على إعتبار أن الإنسان

¹- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 97.

²- حامد رجب عباس، أسئلة الديني والأخلاقي والتواصل بين يورغن هابرماس وطه عبد الرحمن، مجلة الإقتصاد العلوم السياسية، القاهرة، العدد 27، 2021م، ص 04 05.

كائن أخلاقي وأنّ الحضارة الغربية قد إنحرفت عن مسارها الصحيح وخاصة بعد تطور التقنية أو العقل الأذاتي، حيث تجردت من القيم السامية وأهملت المثل العليا التي ينشدها الإنسان العاقل وفي هذا يقول سوركن: "في الوقت الذي كانت فيه الحياة الإجتماعية في الحضارة الغربية معقدة جدا والنضال من أجل السعادة عنيف فإن السعي وراءها يحطم التوازن العقلي والأخلاقي، وإن لم يكن للإنسان من مثل عليا في هذه الحضارة كانت حياته عبارة عن صراع مضطرب لأنه يقع فريسة الأوهام والدوافع ويكون كالريشة في مهب الريح فيفقد توازنه"¹.

وجه عبد الرحمن إنتقاداته للحضارة الغربية من خلال عقلانيتها العلمية وتقنياتها المادية والتي تفتقد إلى الروح الأخلاقية إذ يقول في ذلك: "الحدثة بدون ضوابط أخلاقية تفتقدها الفلسفات الغربية بتصوراتها العقلانية"²، وهنا نجد إهتمام الدكتور طه عبد الرحمن بسؤال الأخلاق في الفلسفة الغربية من خلال إخراج الحدثة الغربية من إسرافها في أبعادها العلمية والعقلانية والمادية، في غياب الأبعاد الدينية والأخلاقية مما نجم عنها أزمة إنسانية معاصرة على مستوى الأفراد والجماعات والأمم فهي أزمة إنسانية أخلاقية بالأساس ناتجة عن فصل عالم الغيب عن العقل وفصل الأخلاق عن العلم والحياة الإجتماعية للأفراد وإرتكان المنظومة المعرفية إلى المنطلقات الحسية التجريبية، والتي تستند إلى إستنتاجات عقلية بعيدا عن القيم المعنوية والأخلاقية وسطو المنظومة التقنية التي شكلت إنحراف في مدار الحياة الإنسانية المعاصرة.

تعود المشكلة إلى الأسس الحداثية التي إنطلقت منها ولعل أهمها فصل الدين عن الأخلاق إذ وجد أن الحضارة الغربية لا تتضبط بأخلاق فهي حضارة ظالمة وناقصة ومتأزمة ومتسلطة كما أن حداتها نبذت الدين والأخلاق والعلم، فلم تهضم فصارت المعارف دون مقاصد وفي هذا سعى طه عبد الرحمن من خلال مشروعه أن يقدم كيفية للخروج من التبعية العمياء للحضارة الغربية³. فهو يعتقد أن كل الأزمات والآفات التي ألمت بالإنسان الغربي المعاصر سببها فقدان الأخلاق في الحياة الإنسانية والإجتماعية، فالحياة الإنسانية في مجملها لا يمكن تحقيق قيمتها الجوهرية إلا بتحقيق القيمة الأخلاقية بل أن هذه الأخيرة هي أساس تقدم كل حدثة أو حضارة ولهذا يقول: "أن القيمة الأخلاقية أسبق على

¹- مارتين هيدغر، التقنية الحقيقية، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1995م ص45.

²- طه عبد الرحمن، فقه القول الفلسفي: مفهوم وتأسيس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014م، ص11.

³- دالي زهية، المشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد16، جوان 2016م ص68

غيرها من القيم بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع إبتداءا من التقويم الأخلاقي¹ وبهذا فإن الحداثة الغربية قد وقعت في مأزق الفصل بين العلم والأخلاق، ومرد ذلك إلى بنية الفكر الغربي والتي أصبحت تتجه إلى تعظيم الطبيعة والعلم على حساب الدين والأخلاق والقيم والروح والإنسان نتيجة سيطرة الإتجاه المادي وتهميش الجانب الروحي حتى أصبح الطابع المادي هو المميز للحداثة الغربية وعلى إثر ذلك أصبحت المادة هي مبدأ وأصل النظام المعرفي الغربي إلا أنه يصبح العلم هو عقلنة للطبيعة².

لقد أقامت الحضارة الغربية نظامها المعرفي بإستبعاد العلم للأخلاق ودخول مايعرف بحالة إغتراب العلم عن الميادين الأخلاقية فهي قائمة على مبدأ لا أخلاق في العلم ولا غيب في العقل ولهذا السبب كانت نظريته جزئية طالما أنها تستبعد الغيبيات فهي لا ترقى إلى مستوى الفعالية والكمال، ومنه دعا طه عبد الرحمن إلى ضرورة النظر في الحداثة الغربية وذلك من خلال الإنتقادات التي إستهدفتها على أوجه عديدة ولعل أبرز هذه الوجوه كونها لا تتخذ من الأساس الأخلاقي ركيزة لها³، فالأخلاق من الصفات الضرورية لحياة الأفراد والمجتمعات والأمم وإن غياب الأخلاق عن الأفراد والمجتمعات من شأنه أن يؤدي إلى إنحراف ودمار وآفات نفسية وإجتماعية متعددة الأشكال مثلما هو واقع حال المجتمعات الغربية المعاصرة.

نجد طه عبد الرحمن هنا يدعوا إلى العودة إلى رحاب الإنسانية الحقة والمتشعبة بالقيم الأخلاقية والدينية والروحية ففي إعتقاده أن الحضارة الغربية حضارة ظالمة أنهكت الروح الإنسانية من خلال نبدها للدين والأخلاق، كما أن قيمة الإنسانية تكمن في المعاملة الأخلاقية الجيدة وقد تجلى ذلك في كتابه سؤال الأخلاق والذي إجتهد فيه عبد الرحمن لإعادة الأخلاق الإنسانية والدينية كوجهة حضارية للحضارة الإنسانية من خلال تطعيم العلوم والفنون والآداب بالنزعة الدينية الأخلاقية، وهنا تكمن الإضافة التي قدمها طه عبد الرحمن للحضارة الإنسانية والتي تسترشد بالأخلاق الدينية الإسلامية على خلاف الحداثة الغربية التي عملت على الفصل بين التطور العلمي والقيم الدينية الأخلاقية، إذ يرى أن العلم والتطور

¹- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل لتأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2006م، ص15.

²- أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، العدد20، سبتمبر 2017م، ص 141.

³- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 210.

المادي بدون أخلاق مجرد عبث أو بالأحرى أن العلم بدون أخلاق ولا دين يفقد نوع من الإنسانية والرداء الذي يتستر به.

لهذا نجده يعيد الإعتبار للأخلاق في إحياء الإنسانية من غفلتها بعدما إمتزجت بالمادة وإصرافها في العقلنة الغير مسندة بالقيم الخلقية لذلك نجده يستعمل الأخلاق الإسلامية كأساس حضاري وإنساني عالمي وكوني، ولم يكتف عبد الرحمن بالنقد والتشخيص فقط بل سعى إلى تأسيس فكر نظري ينطلق من الدين المقدس لتصحيح إنحرافات الحداثة الغربية المعاصرة كي تتسلح بالأبعاد القيمة الأخلاقية الروحية والإنسانية .

يعتقد كذلك طه عبد الرحمن أن العقلانية الغربية مخالفة لمبدأ الأخلاق الإسلامية إذ يقول: "أن خاصية هذه العقلانية أنها تستأثر بالإنسان من دون الوحي، وبالتالي فهي تنتهي مع الرسالة الدينية والعقلانية بهذه الصورة تمت تسميتها بالعقلانية المجردة فتجريدتها تتمثل في الإشتغال بالعقل الإنساني دون الإشتغال بالوحي الإلهي"¹ وهذا ما يدل على أن الهوية الإنسانية في أصلها ذات بعد أخلاقي وهي التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات بل أنه كائن أخلاقي بإمتياز.

المهمة الوجودية التي أنيطت بعهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية وبما بنيت عليه من الترقى الإنساني فردا أو جماعة عبر التعامل مع الكون إعتبارا وتعميرا في خط العبودية لله تعالى، والتي من شأنها أن تضي على الوجود الدائم الإنساني القيمة الجليلة إذ تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، إذ هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون من أجل الإقتراب من الله لا الدفع بالإنسان إلى الإرتكاس والسقوط في هاوية الهلاك والشعور باليأس والقنوط لما يظن أنّ الحياة قد إستنفدت أغراضها، وأنّ وجودها في الكون قد أضحى ضربا من العبث وهو ماسقطت فيه بعض المجتمعات قديما وحديثا وخصوصا بلاد الغرب².

بنى طه عبد الرحمن نظريته الأخلاقية بالتأكيد على الصلة بين الأخلاق والدين والنظرية الأخلاقية الدينية تسعى عنده إلى إضفاء طابع ديني على العلوم، إذ حاول إعادة الإعتبار إلى سؤال الأخلاق من خلال إعادة إحياء الإنسان بعدما سيطرت عليه الفلسفات المادية والعقلانية في الحداثة الغربية المعاصرة كما قدم رؤية حضارية مستقبلية متشعبة بالدين الإسلامي لبلوغ حداثة كونية تجعل من الروح الدينية هي صلب الحضارة الإنسانية.

¹ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2013م، ص 97 98.

- عبد المجيد نجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 2000م، ص 65.

ب. موقف طه عبد الرحمن من تداعيات العولمة.

من تداعيات الحرب الباردة أنها أفرزت صراعا محتدما بين أقطاب سياسية وإقتصادية دامت لعقود من الزمن وكادت أن تقوم حرب عالمية ثالثة بفعل عوامل سياسية وإجتماعية وثقافية متعددة، غير أن العقود الزمنية الثلاث الأخيرة قد أفرزت خريطة إيديولوجية وجيوإستراتيجية على المستوى العالمي تمثلت في إنهيار المعسكر الشرقي الشيوعي الإشتراكي وتفكك إتحاد أغلب الدول المنتمية إليه، في الوقت الذي عرف العالم طغيان وإنتشار نظام دولي عالمي جديد قام على أنقاض الصراع بين العالمين الشرقي والغربي، تمثل فيما يعرف بديوع وإنتشار ما يعرف بظاهرة العولمة وإن إختلفت التسميات التي تشير إليها سواء عرفت بالشمولية أو الكونية أو العالمية إلا أنها تتفق في الدلالة على سيادة النظام الليبرالي وإكتساحه لمختلف أنحاء المعمورة وقد رافقها تصورات سلبية و ثقافية وإجتماعية جديدة لم تخطر ببال المجتمعات القديمة.

من ثمة أصبح الحديث عن العولمة بمثابة ظاهرة إنسانية جديدة خيمت على الإنسان المعاصر وأصبحت علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان متقاربة داخل قرية صغيرة مثلما بشر بها العالم الكندي ماكلوهان من قبل والتي تعرف عند عموم المفكرين بأنها ذات طابع إقتصادي تجاري وحتى إجتماعي وثقافي، فهي الحرية التي يتمتع بها كل مجتمع من أجل الإستثمار متى ما أراد وحيث ما أراد وإنتاج ما يريد وبيع ما يريد وتمثل كذلك في حرية الأسواق والبيع والشراء ومصادر الثراء وتسويق الإنتاج والإشهار والعمالة المؤقتة والدائمة وكل ماله علاقة بالعملية الإقتصادية والتجارية، وتذويب الحدود ما بين الدول وإنحصار الدولة القطرية وكذلك إخراج الأنظمة الإقتصادية من المجال المحلي إلى المجال العالمي.

العولمة هي تطور لنظام السوق وما تتبعها من تطورات سياسية وثقافية وإجتماعية وهي تمثل المرحلة الأخيرة من توسيع السوق، إذ أصبحت السوق مع العولمة تشمل أكبر قدر من الناس في المعمورة دون أن تقف الحواجز السياسية والسيادات الوطنية عقبة أمامها وقد جسدها جورج بوش الأب في خطابه بمقر الأمم المتحدة بنيويورك عام 1991م حينما قال: "إن العالم مقبل على نظام جديد يهجر الحرب الباردة ويتسم بالديموقراطية والرخاء الذي ينبغي أن يقوم على المثل التي على أساسها وُضع ميثاق الأمم المتحدة، ولكنه تجمد بسبب الحرب الباردة" فالعولمة قائمة على قروية العالم أي إلغاء الحدود الجغرافية والفوارق العرقية أو الدينية كما أن الشركات المتعددة الجنسيات أصبحت شمولية كالمحاسبة في

الهند والتسويق والإشهار في مختلف دول العالم ومن أبطال ومظاهر العولمة نجد الشركات عبر الوطنية أو المتعددة الجنسيات والإعلام وشبكات التواصل والأنترنت ومراكز البحوث وشركات التسويق والإنتاج. وللتدقيق أكثر فإن مصطلح العولمة قد بدأ في الانتشار منتصف ستينيات القرن الماضي وذلك من خلال مؤلفين شهيرين الأول هو كتاب "لمارشال ماكلوهان" بعنوان حرب وسلام في القرية الكونية والثاني كتاب "زبيغنيور بريجنسكي"، والمعنون ب: المدينة الكونية فالكتاب الأول يجسد تجربة فيتنام من خلال الدور الذي لعبه التلفزيون فيها إذ أصبح المواطن مشارك في هذه العملية الحربية أكثر من مجرد مشاهد فقط ومن خلال هذه الظاهرة الغربية آنذاك والتي رأت أن العالم سوف يدخل في مرحلة جديدة يكون الدور الأعظم فيها لوسائل الإعلام والاتصال¹.

في حين نجد أن بريجنسكي قد فضل المدينة الكونية عوض القرية الكونية للدلالة على البيئة الدولية والتي أصبح يطغى عليها مفهوم المدينة أكثر من القرية دلالة على التقدم التقني في العلاقات الدولية، وإعتبر أن التقدم العلمي الذي شهدته الولايات المتحدة الأمريكية في مجال الإعلام والاتصال أصبح مبررا لها لأن تصبح القوة العالمية والدولية الأولى مما يساعد أمريكا في نشر ثقافتها في كل أنحاء العالم، فقد أدى إنهاء جدار برلين وإنهيار المعسكر الشرقي بعد الحرب الباردة إلى تكريس إنتشار الثقافة الأمريكية في العالم مثلما عبر عنه فرنسيس فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ"، وقد عاد بريجنسكي بعد 20 سنة من صدور كتابه الأول ليؤكد مجددا على أن قاعدة القوة العظمى الأمريكية هي الجزء الأكبر منها في هيمنتها على السوق العالمية للاتصالات الأمر الذي يخلق ثقافة جماهيرية تدعمها قوة سياسية². لقد إرتبط مفهوم العولمة في نشأته بمجال الإقتصاد أولا في العالم المتطور صناعيا من خلال قوى المال المتمركزة في أمريكا وأوروبا واليابان، كما يعتقد بعض الباحثين أن العولمة قديمة تزامنت مع نشأة النظام الرأسمالي إذ يرى "إيمانويل والرشتين" أن العولمة تعود إلى فترة القرن السادس عشر لحظة نشوء الرأسمالية والتي عرفت بمرحلة الرأسمالية التجارية³، ويشير البعض الآخر من الباحثين إلى أن

¹- عبد الكريم الويكات، العولمة: التفاعل الحضاري، مجلة العلوم الإسلامية الصراط، مطبعة عياش للطباعة والنشر الجزائر، العدد06، 2002م، ص151.

²- هيفاء عبد الرحمن، آليات العولمة الإقتصادية، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، 2010م، ص67.

³- حميد الجميلي، الإقتصاد السياسي للعولمة ومستقبل الإقتصاد العربي، مجلة الزخف الكبير، العدد 02، 1999م ص47.

ظاهرة العولمة تعود إلى "فسكودي غاما" وهو بحار برتغالي إكتشف طريق الهند عن طريق ساحل إفريقيا مما ساعد على وجود مناخ يكون فيه التأثير متبادل بين القارات.

كما تعود الإرهاسات الأولى لميلاد مصطلح العولمة لمرحلة الوفاق التي سادت فترة 1990م بعد إنهاء الحرب الباردة التي كانت مشتتة بين القطبين الرئيسيين في العالم بين المعسكر الشرقي والغربي وبعد إنهيان جدار برلين، الذي كان يفصل بين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية وإنتشار التقارب الفكري على مستوى العالم من خلال إنتشار المعلومات وإتاحة وفرة البيانات وتلاشي الحدود والفوارق الزمنية حتى أصبح العالم بمثابة سوق ضخمة، تربط بينها شبكة قوية من الإتصالات والمعلومات والمواصلات وكل ما هو متصل بأنماط الإنتاج والسلع والخدمات والتسويق والتوزيع والترويج والإعلان والإعلام .

1. عوامل نشأة العولمة :

- للعولمة العديد من العوامل التي ساهمت في نشأتها والتي من أبرزها العوامل الإقتصادية والمتمثلة في:
- 1.1. تلاشي وإنخفاض القيود المرتبطة بالتجارة والإستثمار إذ بعد الحرب العالمية الثانية ثم تحقيق تقدم في تحرير التجارة الدولية بين الدول من خلال "منظمة الغات" التي سعت إلى تخفيض الضرائب الجمركية على السلع الصناعية في الدول المتقدمة.
 - 2.1. التطور الصناعي لبعض الدول النامية وتكاملها مع السوق العالمي من خلال ما قامت به بعض الدول النامية في الإصلاح الإقتصادي من خلال تشجيع الصادرات وإعادة تطوير الإنتاج من خلال إستراتيجية الإنتاج العالمي للشركات المتعددة الجنسيات.
 - 3.1. تكامل أسواق المال الدولية وقد تطورت هذه الحركة من خلال إرتباطها بالأسواق المالية والدولية إذ تعد هذه الأسواق هي القناة التي تتدفق من خلالها الأدوات المالية عبر مختلف دول العالم.
 - 4.1. زيادة أهمية تدفقات رأس المال الخاص والإستثمارات المباشرة إذ بلغ تدفق الإستثمار الأجنبي المباشر للدول الصناعية أكثر من أربعة أمثال من سنة 1990م، أما في الدول النامية فقد بلغ صافي رأس المال الخاص حوالي 150 مليار دولار عام 1996م وهو يمثل زيادة تقترب من أضعاف المتوسط السنوي للتدفقات الواقعية في الفترة ما بين 1983م و 1989م وتكاد تكون هذه التدفقات قد تضاعفت بالنسبة لإجمالي الناتج المحلي للدول النامية¹.

¹- إبراهيم عبد الهادي المليحي ومحمد محمود مهدي، العولمة وأثرها على التخطيط الإجتماعي، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م، ص42.

5.1. التطور التكنولوجي وإنخفاض تكاليف النقل والإتصالات فقد إنخفضت تكلفة النقل بين الدول نتيجة التقدم التكنولوجي، وكذلك ظهور وسائل التواصل كالفاكس وشبكة الكمبيوتر مما ساهم في التقليل من عقبة الحدود الجغرافية وقد صاحب هذه التغيرات التكنولوجية إستخدام الإنسان الآلي والأشكال الآلية التي تقلل الطلب على العمل الأقل مهارة، وبالتالي فإن منتجات الدول كثيفة العمل غير الماهر بإنخفاض الطلب عليها نتيجة هذا التقدم التكنولوجي ومنه ينخفض التكامل بين الدول المرتفعة الأجر والدول منخفضة الأجر¹.

إضافة إلى ذلك فإن هناك عوامل أخرى للعولمة والتي تتمثل في :

6.1. التكتلات الإقليمية وذلك من خلال ظهور السوق الأوروبي المشترك سنة 1959م وتكتل جنوب شرق آسيا في 1979م، ثم منتدى التعاون الآسيوي في 1989م والسوق الأمريكية الجنوبية في 1995م مما نشأ عنها تجارة دولية واسعة وحرية في إنتقال السلع ورؤوس الأموال والعمالة.

7.1. التحالفات الإستراتيجية للشركات العملاقة فقد أصبح تصميم إستراتيجية عالمية معاصرة يتضمن شراء سلع أو خدمات أجنبية، ومجابهة تهديدات من منافسين أجنبى والتخطيط لدخول أسواق أجنبية خارج الحدود المحلية حتى أصبح التصدي لتهديدات المنافسة العالمية من أهم السبل في تكوين هذه الاستراتيجيات.

8.1. الشركات العالمية فقد أدى تزايد وتوسع الشركات العالمية إلى تزايد الفروع في الأسواق المحلية وخاصة مع التطور الفائق لشبكة المعلومات العالمية والتجارة الإلكترونية².

2. مظاهر وتجليات العولمة :

إن من أهم المظاهر التي تجلت فيها العولمة وغيرت تركيبة الإنسان المعاصر تمثلت في الكثير من التجليات والتي شملت العديد من المجالات والجوانب و الميادين وندكر منها :

1.2. المجال الإقتصادي: وهو المجال الذي تجلت فيه مظاهر العولمة بكل وضوح من خلال فتح الأسواق التجارية وإنفتاح دول العالم على بعضها البعض وتطور بنية الإنتاج وإقتصاديات السوق، بل أن أكثر الدول القائمة على التخطيط المركزي أصبحت تنتهج تسيير نمط إقتصاد السوق وفق كيفية ليبرالية والقائمة على الحرية الإقتصادية والمنافسة الحرة للإنتاج ولوسائل الإنتاج، غير أن دول العالم الثالث قد

¹- علاء زهير عبد الجواد الرواشدة، العولمة والمجتمع، دار الحامد، الأردن، 2008م، ص71.

²- أحمد سيد مصطفى، تحديات العولمة و التخطيط الاستراتيجي، ط2، 1999م، ص29.

وقعت ضحية ازدواجية إنصامية بين الرغبة في الإنفتاح الإقتصادي من جهة، والتسلط السياسي على العملية الإقتصادية من جهة أخرى قد نجم عنها نماذج إقتصادية هشة وإنهيار متزايد للمنظومة الإقتصادية في هذه الدول.

2.2. المجال السياسي: ويتمثل في الحرية الديمقراطية وهو المجال الذي ناضلت من أجله شعوب الأنظمة بل هي ممارسة تتجسد في واقع الأنظمة المعاصرة من خلال حرية الإنتخابات والنزاهة والشفافية في إختيار الممثلين، الذين يسهرون على أمن ورفاهية المواطنين إضافة إلى حرية الفكر والإعتقاد وحرية إتاحة المعلومات والبيانات مع الحفاظ على حرمة الحياة الخاصة للأفراد والمحافظة على المبادئ والقيم الإجتماعية والثقافية¹.

3.2. المجال الثقافي: لقد أضحت الثقافات العالمية واقعا مفروضا على جل دول العالم بل أن الخصوصيات الثقافية قد أصبحت آيلة للزوال والإندثار في الكثير من الدول الضعيفة، فقد إختفت العديد من العادات والتقاليد واللغات المحلية أمام سيادة منطق الأقوى وميل المجتمعات الضعيفة إلى التبعية والتقليد الأعمى للمنجزات الحضارة المعاصرة من خلال الوسائل الثقافية العالمية وأدوات التواصل الإجتماعي وغزو الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية المتنوعة، مما أتاح شبه مجانية ثقافية عالمية وتطور مراكز البحث والإنفجار العلمي للمخابر العلمية المتزايدة يوما بعد آخر وقد رافقها تطور تكنولوجي مذهل حتى أصبح توظيف إقتصاد يخضع لهذه الثروة العلمية التكنولوجية المتسارعة، كما أن لثورة الإعلام والإتصال والتواصل دور فعال في هذه الثورة الثقافية عبر ربوع وأقطار الكرة الأرضية فقد أصبح الإنسان يعيش في فضاء عالمي بدون حدود يتقاسم معهم أفراحهم وأفراحهم لحظة وقوع الحوادث رغم بعد المسافات بألاف الأميال، كما للأنترنت دور أساسي وفعال في هذه الثورة العالمية لتسهيل الإتصال والتواصل بين البشر رغم تعدد الأعراف والجنسيات.

لقد كان لطفه عبد الرحمن آراء خاصة حول منجزات العولمة وتأثيراتها على الإنسان المعاصر فهو يرى أن العولمة هي عبارة عن: "تجلي الحاضر لإرادة الإنسان في أن ينتشر في الأرض بحيث يسعى هذا الإنسان إلى أن يحيط بجميع أطراف العالم"²، فالعولمة حسبه إذن هي تجسيد لإرادة الإنسان

¹- محسن أحمد الخضير، العولمة مقدمة في فكر إقتصاد وإدارة عصر اللادولة، مجموعة النيل العربية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1999م، ص19.

²- طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2012م، ص209.

في الحياة والعالم بأسره وفي جميع الجوانب سواء أكانت إقتصادية ثقافية تجارية..، كما يعتقد أن العلوم القديمة قدمت التقدم الحضاري للإنسان فهي ملازمة للوجود الإنساني وهي ذات طبيعة تاريخية لأن الإنسان قد فرض سيطرته على هذا التعولم لذلك قال:

"إن العولمة ليست نتيجة من نتائج تطور التاريخ الإنسان أي آثار من فعل التاريخ وإنما هي على العكس من ذلك فعل يحرك التاريخ ويصنعه صنعا، بحيث يصح عندي أن نقول أن التاريخ يتعولم فالتعولم هو الفعل الذي يوجد به التاريخ الحضاري وليس كما يظن أن التاريخ الحضاري هو الفعل الذي توجد به العولمة"¹.

العولمة إذن حسبه ملازمة للوجود الإنساني فهو يدعو إلى وجوب التعامل مع العولمة بإيجابية من خلال جلب محاسنها وفوائدها ودرء مفسدها ويمكن تعديلها كي تصبح أكثر إنسانية، كما يدعو إلى عدم الخوف من العولمة كما فعلنا ذلك سابقا مع الحداثة فالعولمة تهدف إلى تحقيق ثلاث أهداف فهي تعمل على: "تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرت ثلاث: الإقتصاد في حقل التنمية وسيطرت التنمية وسيطرت التقنية في حقل العلم وسيطرت الشبكة في حقل الإتصال"²، وبالتالي فإن للعولمة ثلاث جوانب متحكمة فيها وتتمثل في:

الجانب الأول: يتمثل في الإقتصاد وحقل التنمية إذ يرى طه عبد الرحمن أن العولمة تسعى إلى ربط التنمية بالإقتصاد وهذا الأخير شرط من شروطها الأساسية، وبالتالي فالنمو الإقتصادي الأفضل يكمن في القضاء على البطالة وتوفير مناصب الشغل إلا أن التنمية التي أفرزتها الحداثة الغربية ستفقد قيمتها وتصبح عبارة عن مجال من العلاقات المادية لأن غرضها هو تحقيق الربح المادي، وبالتالي فالتنمية معارضة للتركيزية والتي هي أساس تحقيق صلاح الإنسان وتطوير وتنمية أخلاقه وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: "أهل العولمة في علاقاتهم الإقتصادية ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يزكون وإذا يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية أخلاقهم"³، وعليه فإن من الآثار السلبية التي تتجم عن هذا المجال أي سيطرة المجال الإقتصادي هو الآفات والأزمات الخلقية والناجمة عن الإخلال بمبدأ التركيزية.

الجانب الثاني: يتمثل في سيطرة التكنولوجيا أو التقنية في المجال العلمي والذي يؤدي في الأخير إلى نتائج وخيمة تعود بالفشل على حياة الأفراد وذلك راجع للدور الكبير الذي لعبته التقنية فبعد

¹- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مكتبة مومن قريش، لبنان، ط1، 2001م، ص153.

²- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص78.

³- المرجع نفسه، ص80.

أن كانت هي الوسيلة التطبيقية في المجال العلمي وبالتالي كان يوجهها العلم إلا أنه في المراحل الأخيرة نشهد تبادلاً للأدوار إذ أصبحت التقنية هي الموجه والمتحكم في المجال العلمي وأصبح العلم وسيلة في يد التقنية، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى: "تسارع وتيرة الإكتشافات والإختراعات في مختلف مجالات المعرفة حتى أصبح بعضها يثير أشد المخاوف والمخاطر على مستقبل البشرية"¹. وبالتالي فإن التقنية تخل بمبدأ العمل حسب طه عبد الرحمن لأنها تهيمن على التعقيل الآذاتي وبالتالي تصبح العلاقات التي تنظم الكون والمجتمع خاضعة للتقنية وبالتالي تخضع لحنمية التجريب.

الجانب الثالث: يتمثل في توسيع مجال سيطرة التقنية على حياة الإنسان لتمثل شبكات الإتصال والتواصل حيث تمكنت من تحويل العالم لقرية صغيرة إذ أصبح تداول المعلومات وتناقلها يتم بسرعة فائقة نتيجة العولمة: "أهل العولمة في علاقاتهم الإتصالية يشتغلون بتناقل المعلومات ولا يبالون بتجارب الذوات فأخلاقهم أخلاق الواقعيين في تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للإتصال"²، إن الإتصال والتواصل عبر هذه التقنيات الحديثة كوسائل التواصل والأنترنت تخل بمبدأ التواصل ذلك أن رواد التعقيل يقرون بأن التواصل عبر الأنترنت وغيرها من الوسائل لا يمكن أن يشبه أو يضاهي التواصل الواقعي، وحتى التفاعلات بين الملقى والمتلقى لأن كل تلك الوسائل تظل مجرد آلات ولا يوصل التفاعلات والمشاعر والأحاسيس التي تربط بين الأفراد وبالتالي فإن هذه التقنيات قد حدت من العلاقات بين أفراد المجتمع على الرغم من سرعتها إلا أنها أحدثت تباعداً في العلاقات الإنسانية والإجتماعية.

بالتالي فإن هذه الجوانب الناتجة عن العولمة والقائمة على مبدأ التعقيل الآذاتي أدت إلى بروز أزمات ومشاكل أخلاقية متعددة فعلى قدر ما للعولمة من إيجابيات في تسهيل حياة الإنسان إلا أن نتائجها الوخيمة على الأفراد وتؤدي إلى تباعد أفراد العائلة الواحدة فيما بينهم، إذ أصبح الإتصال يحد من التواصل والتواجد في مكان واحد بين الأسرة الواحدة وهو ما قال فيه أحد الباحثين: "العولمة لا قيمة لها إلا بتحقيق أكبر قدر من الأرباح حتى لو أدى ذلك إلى تجريب عقار الفياجرا في الأدوية وما يتبين فيه من أضرار خطيرة"³، أي أن التقنية التي تسهل حياة الأفراد أصبحت هي التي تشكل خطراً على حياة الإنسان نفسه الذي أوجدها بعد أن أصبحت تتدخل في حياته الإنسانية وحتى في جسده مما أدى إلى

¹- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المرجع السابق، ص80.

²- المرجع نفسه، ص84.

³- محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والعولمة، الدار القومية للنشر، 1999م، ص64.

إهدار كرامة الإنسان وإضمحلال شخصيته في أتون التقنية التي أوجدها ليطور حياته وهنا يبين طه عبد الرحمن جملة من سلبيات العولمة والتي حددها في جملة من النقاط.

ج. سلبيات ومفاسد العولمة:

من خلال ما سبق يتضح لنا أن العولمة حسب طه عبد الله ليست حالة قائمة بالعالم وإنما هي فعل مؤثر فيه بكليته وأثر هذا الفعل هو التوجه نحو توحيد العالم بأكمله فيما يسمى القرية الكونية أو المجتمع الكوني، كما يؤكد كذلك أن العولمة هي عبارة عن التجلي الحاضر لإرادة الإنسان في أن ينتشر في الأرض بحيث يسعى هذا الإنسان إلى أن يحيط بجميع أطراف العالم¹. وإنطلاقاً من هذا يعد طه عبد الرحمن من بين أبرز المفكرين العرب الذين أقرّوا بخلو العولمة وإفتقارها للقيم والتي هي جملة المعاني النابعة من الفطرة الإنسانية وقد نتج عن هذا العديد من السلبيات والتي بينها عبد الرحمن في جملة من النقاط والمتمثلة في :

1: الخلو من القيم الفطرية: وفي هذا يعبر طه عبد الرحمن على أن الإنتشار التسليعي يخلو من القيم وذلك نتيجة لأن الذين ينخرطون في هذا الإنتشار يؤمنون بأن هذا الأمر سوف يبلغ الإنتاج والإستهلاك إلى أوجه ذلك أن: "الأشياء والعلاقات فيه أصبحت تقدر بمقابلاتها النقدية أي بالأثمان"². وبالتالي تفقد القيمة هنا معناها خاصة في الإقتصاد المعولم نتيجة مقارنتها بالثمن وهنا تتفشى الأنانية والبحث عن تحقيق الربح بكل الطرق وبالتالي يصبح الفرد ينظر إلى كل الأشياء وفق هذه النظرة المادية وإنتشار ما يسمى بعلاقات المصلحة الخالصة.

2: إطلاق العنان لحرية الأفراد: نظراً للتطور الهائل في مجال التكنولوجيا الحديثة وإنتشار نظام العولمة فإن الأفراد يقدمون مصالحهم الفردية على المصالح الإجتماعية وعدم إجباره على أي شيء والعمل على توسيع نطاق حريته ويوضح عبد الرحمن ذلك بقوله: "ينبغي أن لا تكرهه الدولة والمجتمع على شيء وأن تزال عن طريقه الحواجز وتمنع التدخل في تصرفاته، بل ينبغي العمل على توسيع مصالحه حتى تشمل بعض المصالح التي كانت تعود إلى الدولة أو المجتمع"³، وعليه فإن الحرية التي تنادي بها العولمة في هذا الإطار هي كونها ذات إنتشار تسليعي وهي بهذا تشكل الرأسمالية في أوجها

¹- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص 209.

²- المرجع نفسه، ص 211.

³- المرجع نفسه، ص 211.

وبالتالي فإنها تشكل خطراً على المجتمع وتهدد إستمراريته وتزيد من أزمات الجشع والإستغلال وما يؤدي إلى تمرد الأفراد وعدم خضوعهم إلى أي ضوابط أو قوانين.

3: إهدار كرامة الإنسان: إن سيطرة وتسلط وإنتشار العولمة بشكل كبير أدى إلى فقدان الإنسان لكرامته فلم يعد هنا مكان لإنسانية الإنسان ولأخلاقه التي كان يتحلى بها، وذلك راجع للإنتشار التسليعي للعولمة فالذي أصبح يحكم هو الثمن والكسب وليس القيم: "كلما زاد هذا الإنتشار شدة زاد هذا الإهدار على قدرها"¹، فالتسليع والتكريم ضدان لا يلتقيان وبالتالي فإن الكرامة الإنسانية مبنية على القيم الخلقية أما المجال التسليعي للعولمة فإن الكرامة الإنسانية مفقودة حسبه.

4: الإستغراق في الأنانية: يقول طه عبد الرحمن "لا يقتصر الإنتشار التسليعي على أن يقدم المصالح الإقتصادية للفرد على غيرها بل كذلك يعمل بكل تصميم وتخطيط على أن يرسخ في نفسه روح التنافس بلا شفقة وحب الربح بلا حد"²، وهذا يعني أن المنخرطين في مجال الإنتشار التسليعي يؤمنون بأن الإنتاج والإستهلاك سيبلغ أوجه وبالتالي ينظرون إلى كل شيء بأنه سيعود عليهم بالفائدة وبالتالي تنتشر الأنانية والجشع وحب الربح والبحث عن شتى الطرق للربح بين الأفراد.

5: الإستبداد بالقوة: إن من يمتلك الأموال هنا هو الرابح وهو من يعتد بقوته وبالتالي فبإمكانه إستبداد وإستعباد الطرف الأضعف: "التسلط الشامل لأقوى الرابحين على الآخرين أي على الخاسرين"³ إنه ذلك هو واقعنا المعيش وكأن العولمة أصبحت هي تلك الوسيلة الجديدة للإستعمار والإمبريالية والإستبداد.

6: الإستبداد بالمادية المنسقة: إن من نتائج العولمة إنتاج مادية جديدة لم يسبق لها أن كانت كباقي الماديات وهي مادية علمية منسقة، يطلق عليها طه عبد الرحمن "الإخلاق على الأرض" وهي إرادة في الإخلاق علمانية بعيدة كل البعد عن الإرادة الإيمانية وغايتها تكمن في خدمة المصالح الإنسانية وإنما تهدف إلى إشباع الرغبات والحاجيات الفردية والذاتية.

من مفاصد العولمة كذلك الإنتشار التسليعي للأفكار والقيم وتدهور المبادئ السامية للإنسان مما نجمت عنها مفاصد جمّة في علاقته مع البيئة الطبيعية ومع غيره من الناس ومع نفسه كذلك، فأصبحت تطغى عليها علاقة منفعية براغماتية والتي تعد بمثابة سلع وأثمان وفق غايات آنية مؤقتة ومحددة لا

¹- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع السابق، ص211.

²- المرجع نفسه، ص212.

³- المرجع نفسه، ص213.

تكررت لحقوق الآخرين ولا الفئات الضعيفة من البشر والإسراف في إنتهاك الثروة البيئية وما تعود عليه من فوائد وأرباح بغض النظر عن الكوارث والأخطاء التي تلحق بها بمرور الزمن وفتور العلاقات الإجتماعية نتيجة المبالغة في تعظيم الذات والأنانية المفرطة وتهميش دور الآخر، والإستهانة بشبكة العلاقات الإجتماعية التي يسودها التضامن والتآزر والتآخي والتعاون وحتى علاقة الإنسان بذاته من خلال أزمة التشاؤم العالمي التي خيمت على الإنسان المعاصر والتي أثر عليها هذا الإنتشار التسليعي للعولمة.

إضافة إلى الفساد الناجم عن هذه العلاقة التسليعية بين الإنسان والطبيعة فقد ساهمت التقنية في التطور والتقدم والتقني والذي كانت له منافع جمة على الإنسان على الطبيعة ومختلف مجالات الحياة المعاصرة، إلا أن لهذه التقنية مخاطر وسلبات عديدة كإنتشار التلوث البيئي وإنقراض العديد من الحيوانات والكوارث الطبيعية كإرتفاع درجات حرارة المناخ والتصحر والجفاف، فالمسؤولية في هذا الوضع تعود إلى الدول الكبرى: "والتي تقود الإنتشار التسليعي في العالم وتمارس كل الضغوط السياسية والإقتصادية لتسريع وتيرته سواء عن طريق المؤسسات الدولية مثل البنك الدولي أو الصندوق الدولي أو المنظمة العالمية للتجارة أو مجموعة السبعة ثم الثمانية"¹، إنَّ الهدف الأسمى للدول الكبرى والقوية هو تحقيق الأرباح والمصالح الإقتصادية والتجارية دون الإكتراث لمصالح الدول والشعوب الأخرى.

نجم عن هذا الإنتشار التسليعي للعولمة كذلك والتي تربط الإنسان بالآخرين فتور في علاقة المودة والتآخي وإنتشار الأذى والإعتداء وإهمال حقوق الضعفاء، وفي هذا يرى عبد الرحمن أن هذا الأيذاء تولدت عنه آثار سلبية متعددة حيث يقول: "وآثار هذا الأذى كثيرة ولا تخفى على أحد كإنتهاك حقوق الإنسان وتدمير الخدمات العامة وتزايد التفاوت الإقتصادي بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب"². وقد نجم عن هذا التفاوت هيمنة الدول القوية على البلدان الضعيفة مما نجم عنه الحروب والكرهية والفقر والمجاعة وضعف الخدمات الصحية والتعليمية وغيرها...

كما أثرت العلاقة التسليعية للعولمة على علاقة الإنسان بنفسه كذلك من خلال تجرد الإنسان من القيم المعنوية وإيذائه لنفسه كذلك لذلك نجد: "إيذاء الفرد لنفسه بما يجعل آثار هذا الأذى تضر بسعادته وآثار هذا يجمعهما مسمى الإنحلال الخلقي بين تعاطي المخدرات والإنغماس في الشهوات وتطبيع

¹- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص214.

²- المرجع نفسه، ص215.

الشدود الجنسي وتجويز الزنا وتشريع البغاء والتصرف المطلق بالجسد"¹، وهذه العلاقة قد تجرد الإنسان من الكثير من القيم الأخلاقية في الحضارة المعاصرة حيث أصبحت هذه الانحرافات الأخلاقية والإنسانية نمطا إجتماعيا جديدا أثر على نفسية الإنسان كالإغتراب والإعتداءات المتعددة الأشكال بين الأفراد والجماعات والدول بعضها على بعض.

على الرغم من هذه الآفات والانحرافات الأخلاقية التي نجمت عن مساوئ ومفاسد العولمة فإن طه عبد الرحمن قد قدم بعض الإجهادات التي من شأنها أن تقوم الحضارة الغربية المعاصرة، وتعيدها إلى المسار الإنساني الصحيح وذلك من خلال إضفاء القيم الأخلاقية النبيلة على المنجزات المادية المعاصرة وهي قيم تنبع من الفطرة الإنسانية والمتشعبة بالمبادئ الدينية الأخلاقية الإسلامية، لذلك دعا إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية وذلك من خلال التعقيل المادي الضيق للعولمة إلى التعقيل الروحي الموسع وهذا ما نجده في الدين الإسلامي والذي يسعى إلى كبح الآفات الخلقية من خلال الإتصاف بجملة من المبادئ أهمها :

مبدأ إبتغاء الفضل: والذي ينص على ضرورة مزج المقوم الإقتصادي بالمقومات الروحية للتنمية ذلك من خلال آليات التنمية التي تكون أنجع وأنفع كلما إقترنت بالقيم الروحية الأخلاقية والمعنوية فالعولمة قد حولت الإنسان إلى حيوان إقتصادي هدفه إشباع رغباته المادية فحسب، والتهافت إلى المنافع المادية في حين أن الإسلام يهدف إلى تزكية النفس من كل الشرور والآفات وفي هذا نجد طه يقول: "والظاهر أن في هذا منكرا كبيرا إذ يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان وقيمه الروحية ما لا يقل عن ما كان يلاقيه قديما في قانون سوق النخاسة"²، فأقتراح طه عبد الرحمن إذن يهدف إلى تعقيل التطور المادي بالقيم الروحية والدينية وخاصة في تحقيق رقي التنمية الإقتصادية.

مبدأ الإعتبار: فهو ينص على أن قيمة العلم لا تكمن في نتائجه وإجراءاته بل يكمن في إرتقائه من الإجراءات إلى الأعمال أو النظر الإعتباري المقترن بالأخلاق والقيم من خلال تحليه بنظرة أخلاقية إنسانية مصداقا لقوله عز وجل: "فإعتبروا يا أولي الأبصار"³، فالأخلاق هي أساس هداية الإنسان في علمه وعمله لذلك يقول طه عبد الرحمن: "من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب بل يتجاوزها إلى

¹- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص216.

²- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005 ص200.

³- سورة الحشر، آية 02.

إدراك الحكم التي تقارنها ويُملئها المقام حتى إذا إهتدى إليها جعل الأسباب تابعة لها فإن وافق سبب شيء حكمته عمل بها وإن خالفها ترك العمل به¹، فمبدأ الإعتبار يهدف إلى التقليل من أثر التقنية على العلم و يجعلها في خدمة الإنسان والطبيعة والحد من الإسراف في إستعمالات التقنية في العلم.

ومن الحلول كذلك التي قدمها طه عبد الرحمن لتجاوز إنحرافات العولمة إقترح :

مبدأ التعارف: والذي ينص على التواصل السليم بكلام طيب بين المتكلمين أي حوار متزن وملتمزم بالقيم الأخلاقية من خلال الكلمة الطيبة والقول الحسن وأعمال الخير في علاقة صريحة بين الملقي والمتلقي أساسها الإحترام والتسامح والمعاملة الحسنة لذلك ميز طه بين التعارف والإتصال، فالإتصال هو مجرد تواصل بدون قيم أخلاقية بينما التعارف هو حوار يبني على أساس قيم ومبادئ إنسانية راقية، ويميز كذلك بين الأفكار المعروفة والمعلومة، فالمعلومة لا تهتم بالقيم والمثل العليا أما المعروفة فهي تستلزم الآداب والقيم الخلقية لذلك نجده يقول: "أما الخير المعرفي فهمه الأول أن يزودنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد لإصلاح سلوكنا بحيث تكون المعرفة نفسها قيمة عليا ولا يكون طلبها فضيلة والجهة الثانية أن الباعث على تحصيل المعلومة هو إرادة القوة بينما الباعث على تحصيل المعرفة هو إرادة الإستقامة"²، ولهذا فإن المعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الإعتباري هو النظر الذي للمآلات البعيدة التي تعود بالمنفعة العامة وتتحدى بالقيم الإنسانية والأخلاقية، مما يدعوا إلى الحاجة إلى التواصل والتقارب والتعاون بين المتحاورين أي الملقي والمتلقي أي بين الضعفاء والأقوياء وبين القيم العالمية والخصوصية الثقافية المحلية ومن ثم يتم الإرتقاء من التعامل الفردي إلى مستوى التعامل الأخلاقي الجماعي والإجتماعي.

من خلال تشخيص هذه المآخذ التي وقف عليها طه عبد الرحمن من خلال السلبيات والمفاسد التي نتجت عن العولمة ومن خلالها المركزية الغربية، والتي عمد إلى تعظيم الذات والنزعة الأنانية المادية وتهميش الآخر وتفكيك الشبكة الإجتماعية وتكريس النزعة الفردية وطغيان الجانب المادي على الجانب الروحي والتسابق نحو التسليح وسلعنة الأفكار والقيم والمعارف الأمر الذي نجم عنه إنحرافات أخلاقية وإنسانية خطيرة في المرحلة المعاصرة، ذابت معها العلاقات الطيبة بين الإنسان مع غيره ومع

¹- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص93.

²- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مرجع سابق، ص204.

نفسه وعلاقته مع الطبيعة كذلك فقد سعى طه عبد الرحمن إلى تقديم إقتراحات تضيء على العولمة والحضارة الغربية الإنسانية قيمة روحية ومعنوية وأخلاقية وإنسانية تجعل من الحضارة الغربية ترتقي إلى مستوى الحضارة الإنسانية التي يزول معها التفاوت الطبقي والقضاء على الإنحرافات الفردية والإجتماعية وتتمين قيم التعارف والتواصل بين بني البشر في أرقى قيمة إنسانية تتبع من الروح الدينية الإسلامية.

إمتداداً لهذه الإنتقادات والمأخذات للفكر الغربي المعاصر نجد طه عبد الرحمن يخص بالذكر الفيلسوف الفرنسي لوك فيري بالنقد والتقييم خاصة في إنيازه إلى الجانب الدنيوي على حساب الجانب الأخلاقي الديني، أو ما يصفه طه عبد الرحمن بمصطلح التصورات الدهرانية والتي تهتم بأمور الحياة البشرية الدنيوية وتكرّر القيم الدينية والأوامر الإلهية فهي تشترع لسلطة الناسوت مقابل اللاهوت، إذ يعتقد أن التصورات الدهرانية قد فصلت القيم الأخلاقية عن الدين وجعلتها من مصدر إنساني ويعود ذلك حسب طه عبد الرحمن إلى تصور جون جاك روسو الطبيعي وتصور كانط النقدي ثم بعده نجد تصور دوركايم الإجتماعي، وأخيراً تصور لوك فيري الناسوتي Humaniste خاصة في كتابة الإنسان المؤله أو معنى الحياة وذلك من خلال مقابله بين مايسميه الدين الفلسفي بإعتباره إستعداداً ماورائياً والدين المثالي. وتفريقه بين أخلاق الواجب وأخلاق الخواص وكذلك من خلال إعتباره أن الفلسفة الحديثة تتمثل في دهرنة المفاهيم الدينية ولذلك يعتبر أن إعلان مبادئ حقوق الإنسان ماهو إلا صياغة ناسوتية للمبادئ المسيحية وإعتبار الناسوتية مسيحية متخلصة من بهارجها اللاهوتية¹.

في هذا نجد أن طه عبد الرحمن قد عمل على نقد التصور الدهراني الدنيوي الناسوتي عند لوك فيري والذي تحدث عن فكرة الإنسان المؤله في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، والذي جعل فيه الإنسان يتصف بالمثال الأعلى للأخلاق وأن يتبوأ مكانة الإله وقد تجلى ذلك في ثلاث نقاط أساسية أهمها :

-الفرق البين بين الجانب الديني الفلسفي والصورة الفطرية للدين المنزل ذلك أن الديني الفلسفي هو تلك القيم الأخلاقية الكلية والقائمة على العقل والتي تعمل على تحصيل اليقين.

- حُصول التشابه بين الديني والتاريخي والصورة الوقتية للدين.

¹- عبد القادر رابحي، طه عبد الرحمن ولوك فيري عن أخت العلمانية والإنسان المؤله، 10 أكتوبر 2014م https .

- تدهير الدين وتأسيس الإلهي والذي يقوم على حفظ معانيه الوجدانية جزئياً¹.

يعتبر طه عبد الرحمن أن نموذج الفيلسوف المعاصر لوك فيري من أكثر النماذج الثلاثة السابقة الذكر حول روسو كانط ودوركايم فهي تلامس وقع الخطاب الفلسفي الغربي والتي تنطلق من واقع المجتمع الفرنسي وكذا الأوروبي، ومدى تأثيره على خطابات المتقنين العرب كما يمكن إدراج فلسفة لوك فيري ضمن فلسفة الواقع الاجتماعي الذي يلامس هموم المواطن في الشارع وفي حياته اليومية المباشرة ويمثل لحظة إنفصال الفلسفة وخروجها من الأدراج المتعالية للمدرجات الجامعية العتيقة أو ما يصطلح عليه أكاديميا بفلاسفة النخبة إلى فلسفة الفضاء العمومي، والتي تلامس الواقع وهموم الإنسان العادي في حياته اليومية المباشرة ومنهم فلاسفة معاصرين سارو على هذا النحو أمثال ميشال فوكو وميشال أونفري ويورغن هابرماس وغيرهم...

لقد ركز طه عبد الرحمن على أفكار لوك فيري خاصة كتابه الإنسان المؤله خاصة من خلال فكرة قطع الصلة بين الدين والأخلاق أو ما يعرف بتصور الدهرانية من خلال إبدال الإنسان في ناسوتيته بدل الألوهية، وهو ما يمثل قمة ما يصل إليه الفكر الغربي المؤنسن أو الإنسانوي إذ تعتبر الدهرانية الوجه الآخر للعلمانية فإذا كانت الأخيرة فصلت الدين عن السياسة فإن الدهرانية قد عملت على فصل الدين عن الأخلاق من خلال ربط الأخلاق بالذات البشرية والإبتعاد عن الأخلاق الدينية.

يتبين لنا أن رؤية طه عبد الرحمن للفكر الغربي هي بمثابة المشاريع الباحثة عن الذات بصورة مباشرة معكوسة للفكر الإستشراقي وبإعتماده دراسة الفكر الإستغرابي وفق رؤية منهجية من أجل معرفة الآخر الغربي، الذي يقول عنه: "إنّ الغرب فينا لكن القدرة هي في تبين حدوده فينا فيجب أن يواجدها ونواجهه ونحن نواجهه ولا يواجدها"²، وبهذا فإن وجهة نظر طه كان يسعى من خلالها لنقد أفكار لوك فيري وإلى نقد الفكر الغربي المعاصر وتسعى كذلك لتشخيص التصورات الغربية التي أهملت الجانب

¹- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الإنتمائي لفصل الدين عن الأخلاق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط2، 2014م، ص47 48.

²- عبد القادر رابحي، طه عبد الرحمن ولوك فيري عن أخت العلمانية والإنسان

المؤله، <https://www.addustour.com>

الأخلاقي والقيمي حيث نجده دائما يدعو إلى الإعتماد على الروح الأخلاقية الدينية الإسلامية، كحل يعيد الحضارة الإنسانية إلى مسارها الصحيح وعلى ضوء هذه المؤخادات التي قدمها لإنحرافات الفكر المادي الغربي ولعجرفة المركزية الغربية وإنفرادها بالمنافع والأرباح وطغيان المادة وإهماله لكتلة بشرية هامة من المعمورة التي لازالت تعاني من تسلط وعدوان وهمجية القوى العظمى في سلبها لخيرات وموارد المجتمعات الضعيفة دون عقاب أو رادع ضمير فرأى أن الإحتماء بالقيم الدينية والمثل الأخلاقية العليا هي السبيل الوحيد لنجاة البشرية والبيئة الطبيعية عموما، من هذا الإفراط المستمر في التغول الغربي المادي المعاصر.

رابعا: سلبيات ونقائص في فلسفة لوك فيري :

يعتبر لوك فيري من الفلاسفة الفرنسيين الذين لهم صيت عالمي من ديكارت إلى برغسون وباشلار وسارتر وفوكو وجيل دولوز وديريدا وألتوسير وشتراوس ولكان بول ريكور وغيرهم...، سواء أكانت الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، بل أنه يعتبر من أعلام الفلسفة العالمية الراهنة أمثال نعوم تشومسكي ويورغن هابرماس وسلافوي جيجيك وبيتر سلوتردايك وزيغمونت باومان وغيرهم...، وإن كانت فلسفته تعد ضمن العصر الأخير من الفلسفة المعاصرة والتي وجدت بعد فلاسفة الأنساق الفلسفية الكبرى والتي ضمت كبار الفلاسفة عبر التاريخ من أمثال أفلاطون وديكارت وسبينوزا كانط وهيغل.

فلسفة فيري تصبو إلى التبسيط كي تصبح متاحة للجميع على خلاف الفلسفات النسقية الكلاسيكية والتي كانت نخبوية في عمومها وما يعزز مكانة فلسفة لوك فيري هي الإنتاج الغزير والمتسارع لكتاباته والكم المعرفي الهائل الذي لم تصل الترجمات العالمية لمسايرة إبداعاته الفكرية بعد، إذ نجده في كل مرحلة زمنية ينيرنا بإنتاج علمي جديد ففلسفته متنوعة ومتشعبة في مجالاتها فهي دقيقة في معانيها وموسوعية وشاملة وكاملة في مواضيعها، فمن الجمال والبيواتيقا والفن إلى التربية والسياسة والسعادة إلى الإنسانية والخلص العلماني مقابل الخلاص الديني وغيرها من المواضيع التي يفاجئنا بها في كتاباته من يوم لآخر وتعدد مرجعياته ومشاربه المذاهب والفكرية، فمن الفكر الشرقي القديم إلى الفكر اليوناني والرواقي خاصة منه إلى الفكر المسيحي بنوعيه الديني والفلسفي إلى الفكر الحديث والمعاصر ومن أنساق الفلسفات العقلانية الفرنسية والتجريبية الإنجليزية والأنجلوسكسونية ومن المثالية الهيكلية إلى المادية الماركسية ومختلف الفلسفات المعاصرة والراهنة والتي كان لها تأثير على فكر لوك فيري بكل حيادية وموضوعية، فقد إستقى منها منطلقاته الفلسفية ولكنه إختص وإنفرد بمشروعه الفلسفي الخاص

مقدما بذلك إقتراحات فكرية علمية وعملية متميزة من شأنها أن ترقى بالفكر الفلسفي المعاصر بما يخدم الحضارة الإنسانية المعاصرة والتي تشهد مشكلات متلاحقة يوما بعد يوم.

مع هذا الكم المعرفي الهائل والمتزايد لهذا الفيلسوف الراهني إلا أن هناك من الباحثين من يرى أن مشروعه الفلسفي لا يخلو من بعض المآخذات المعرفية، والتي قد تلازم أي فيلسوف من هذا الطراز وكما قيل: "لكل شيء إذا ما تم نقصان" ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر نجد :

في منطلقات لوك فيري الفلسفية نجده قد أولى إهتماما بالمذهب العقلاني ومناهجه الفلسفية وأهم ممثليه التاريخيين على حساب المنهج التجريبي وخاصة البيكوني ونحن نعلم أن الحضارة المادية الراهنة مدينة في وجودها للمنهج التجريبي، والذي يعود إليه الفضل في تفجير النظريات العلمية المذهلة والمتسارعة من خلال الطرق الإستقرائية والتي نبه إليها بيكون من قبل وسائر الفلاسفة التجريبيين وخاصة في كتابه أجمل قصة في تاريخ الفلسفة والذي يستهوي أي قارئ حديث العهد بالفلسفة أو متضلع فيها وبذلك فإن إقصاء المنهج التجريبي من التاريخ الفلسفي يفقد مشروع لوك فيري الفكري قيمته المعرفية.

كما يأخذ عليه كذلك عدم إنصاف جانب هام من التاريخ الفلسفي والمتمثل في إسهامات نساء فيلسوفات في العقل الفلسفي منذ اليونان إلى يومنا هذا، وهي نقيصة فلسفية وقع فيها الكثير من الفلاسفة في نظرهم من أمثال: ثيانو (ق.م. 6) وهي زوجة فيثاغوس وديوثيما (ق 5 و 4 ق.م) وهي معلمة سقراط وإسبيشيا المالطية (470-400 ق.م) وهيباثيا الإسكدرانية (370-415م) ماري وولستونكرافت (1759-1797م) هاريت تايلورمل (1807-1858م) إيديتشتاين (1891-1942م) وسوزان لانغر (1895-1985م) باتريسيا تشيرتشلاند وحنة أرندت (1906-1975م) وسيمون دي بوفوار (1908-1986م) إليزابيث أنسكوم (1919-2001م) فيليبيا فوث (1920-2010م) ماري وارنوك وكارول غليجانغ وجوليا كريستيفا ونانسي فريزر وجاكلين روس وأن دوفورمانتيل وكاثرين جينس وغيرهم الكثير....

هي نقيصة فلسفية وقع فيها الكثير من المفكرين الذين أهدروا من قيمة المرأة في الفكر ونظروا إليها نظرة إحتقار وإزدراء والذي يمثل أبشع أنواع الإقصاء والهيمنة الذكورية، على تاريخ الفكر الفلسفي

فأرسطو مثلاً إعتبر أن المرأة تابعة للرجل وليس لها الحق في مشاركة الرجل في شؤون الحكم كما نظرت الفلسفة الغربية للمرأة نظرة إحتقار وإعتبرتها كائن بلا روح فهي لا ترقى إلى رتبة التفكير الفلسفي¹.

إضافة إلى إقصائه لبعض المدارس الفلسفية في بعض الحقب التاريخية كالمدرسة الطبيعية الأولى كالأيونية والإيلية، والتي بحثت في مصدر الوجود وأصله وفسرته بإرجاعه للظواهر الطبيعية كما نجد في تأريخه للفلسفة اليونانية قد إهتم بالمدرسة الرواقية نظراً لأهميتها في الفلسفة الأخلاقية ومدى تأثيرها على الفكر الوسيطى المسيحي، ولكنه أغفل الحديث عن مدارس فلسفية أخرى في المرحلة اليونانية والتي لازال لها تأثير في الفلسفة المعاصرة ومن بينها المدرسة الكلبية والأبيقورية التي لم تتل منه إهتماماً بالغاً على غرار المدرسة الرواقية.

فالمدرسة الأبيقورية كانت فلسفة موجهة نحو الواقع وتهدف إلى عدم حرمان الذات من الملذات والرغبات سواء أكانت طبيعية وضرورية أم كمالية على إعتبار أن الملذات المادية والروحية موصلة إلى السعادة ولا يمكن إعتبارها خطيئة فالذات حرة عند الأبيقوريين ولا تتقيد بالإله ولا تخاف الموت ولا مابعد الموت وبسبب هذا تعرضت الأبيقورية للإضطهاد في الفلسفة المسيحية، ولم تنجح في تهميش صورتها وطمسها لأن تأثيرها إمتد إلى الفلسفة المعاصرة²، أما المدرسة الكلبية فكانت تهتم بفن رياضة النفس من خلال تمرين الذات على الصبر والتحمل ويقوم ذلك على إرادة صلبة للنجاح في إمتحان الحياة فالتجدد هو عنوان الكلبين فهم لا يهتمون بمظاهر الحياة وزاهدون في رفايتها ولا يتبعون قانون ولا دين أما فلسفتهم فهي مواقف تتجسد في الواقع³.

يضيف سعيد الوالي مترجم كتاب تعلم الحياة لمؤلفه لوك فيري أنه رغم إحاطة فيري الشاملة لتاريخ الفلسفة وفق دراسة موضوعية وواقية إلا أنه لاحظ عليه إقصائه للفكر الفلسفي، مقارنة بأفكار الحضارات الأخرى إذ يقول سعيد الوالي: "إذ لا يعقل لمن تصدى للحديث عن تاريخ الفلسفة أن يجهل أو

¹- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996م، ص10.

²- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984م، ص137.

³- المرجع نفسه، ص287.

يتناسى أو يهمل الفلسفة الإسلامية وفلاسفتها لاسيما وأن الكل في الغرب يعترف بأهميتها¹، وبذلك فإن لوك فيري لم يدرج الإسهامات الفلسفية الإسلامية في تأريخه لتاريخ الفكر الفلسفي ولم يذكر فلاسفتها بل قد لا يعترف بالفلسفة الإسلامية ودورها الإنساني العالمي كفلسفة ابن رشد والفرايبي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم...

تعتبر فلسفة لوك فيري نقلة نوعية في التاريخ الفلسفي بل أنه قد أطمأ عنها اللثام الطويل والميثافيزيقي وجعلها ملكية متاحة للمجتمع أو لعامة الناس من خلال إعماده أسلوب التبسيط والتعميم بدل النخبوية والفئوية والتي أدرجها بعض الفلاسفة في قمة عليائها لا يصعد إليها إلا من ذوي التفكير العلمي الرصين، وجعلها مرافقة للإنسان ومسايرة له في مختلف أزماته الطبيعية والإنسانية من خلال سيطرة التقنية ووحشية الإنسان على أخيه الإنسان وأزمة القلق والخوف والتشاؤم الأنطولوجي الذي ألم بالإنسان المعاصر وقد فتح آفاق السعادة والحياة الطيبة في مجمل إقتراحاته كي يعود الإنسان إلى حالة الراحة والطمأنينة، عن طريق الحب وتنمية ثقافة الإعتراف والتواصل مع الغير بإعتباره شريك طبيعي والحياة وذلك من خلال فلسفة الأنسنة أو الإنسانية والتي لطالما نادى بها لوك فيري.

يرجع له الفضل كذلك في كتابه أجمل قصة في تاريخ الفلسفة وتعلم الحياة وسرده لمختلف الإتجاهات الفلسفية والتي تزامنت مع مختلف الحقب التاريخية في إطارها الزمكاني وفق منهج تحليلي مقترن بالمنهج النقدي، معرفا إياها وشارحا لها بلغة بليغة وأسلوب شيق يجمع بين لباقة المبنى وعمق وغزارة المعنى في شكل حوار شخصي يجعل القارئ يشعر بمتعة القراءة ويسبح به في الأفكار عبر العصور والأمصار دون كلل أو ملل، إذ تعد فلسفته بحق ذات قيمة معرفية إنسانية ينهل منها أي طالب متعلم أو حادق في الفكر ومتضلع فيه.

¹ - لوك فيري، تعلم الحياة، مرجع سابق، ص 47.

نتائج الفصل:

كنتائج عامة لهذا الفصل نصل إلى أن العلم الحديث والمعاصر قد شكل ثورة تقنية ومعرفية غيرت شكل حياة الإنسان المعاصر في جميع مناحي حياته اليومية وكذا في شكل محيطه البيئي، فأصبحت الطبيعة بفعل التطور التقني والعلمي أداة طيعة في يد الإنسان وما كان غريبا ومستحيلا في عصور سابقة أصبح ممكنا ومستصاغا في المرحلة المعاصرة بل أن الطبيعة التي إستخدمها الإنسان آلهة تعبد أصبحت في متناول وسائله التقنية تجوبها وسائل الإتصال المتطورة في ساعات معدودة رغم الأميال والمسافات البعيدة، والأمر نفسه ينسحب على مجال الجراحة العضوية والتطور الجيني والبيولوجي بصفة عامة فبقدر ما غيرت هذه الإكتشافات العلمية من شكل الطبيعة وحياة الإنسان إلى مستويات حضارية راقية فقد نجمت عنها أزمت أخلاقية عديدة كادت أن تلحق بالحياة البشرية والطبيعة دمارًا هائلًا في غفلة من الضمير الإنساني، وما الخسائر الناجمة عن الأسلحة النووية الفتاكة في الحروب السابقة إلا خير دليل على ذلك وعلى هذا فإن لبروز الأصوات الفلسفية والأخلاقية المنادية بالحفاظ على كرامة الكائن البشري والوسط البيئي المحيط به الأثر البالغ على الإعتناء بالحياة الإنسانية والإيكولوجية الراهنة، كذلك فإنّ للحقيقة الذوقية خاصة في مجالها الجمالي الإستطقي نصيب في الفكر الغربي المعاصر. فهي إمتداد للمسائل الفلسفية البيواتيقية والإيكولوجية المعاصرة على إعتبار أنّ لوك فيري قد أولاها إهتماما خاصا حينما عاد إلى الإسهامات الفلسفية والفنية منذ الحضارات الشرقية القديمة كالفرعونية والبابلية والصينية والإغريقية مرورا بالفلسفات الوسيطية والحديثة والمعاصرة خاصة منها الإهتمامات الكانطية والنيشوية.

كما وقفنا في المبحث الثاني على مكانة الفلسفة الأخلاقية للوك فيري ففي المطلب الأول عملنا على المشكلة الفلسفية المتمثلة بين فلاسفة النخبة وفلاسفة الفضاء العام ووجدنا أن الفلسفة الراهنة تميل في أغلبها إلى الفضاء العام على غرار إجتهدات هابرماس وأكسيل هونيت ونانسي فريزر وميشال أونفري وميشال فوكو وفلسفة لوك فيري في مجالها الإنساني والبيئي والأخلاقي.

أما في المطلب الثاني فقد عملنا على تقديم آراء متباينة لواقع الحضارة الغربية والإنسانية المعاصرة وخاصة ما تعلق منها بإفرازات العولمة والتطور المادي الذي فرض أنماطا جديدة من السلوكات البشرية التي تميل إلى الفردانية من جهة، وتركن إلى طغيان النزعة المادية كذلك وما نجم عنها من تفكك للشبكة الإجتماعية والإنغماس في الأنانية وتهميش الآخر وطمس معالم الغيرية والدخول في وهم الإغتراب

الميثافيزيقي من جراء التطور المذهل للتقنية والدخول في أتون أزمة وجودية عالمية، لذلك تعالت الأصوات الرامية إلى إعادة الإنسانية إلى مسارها الصحيح من وجهة نظر غربية كما ذهب إليها إدغار موران من خلال تقديم جملة من المقترحات والمتمثلة في النمو والرفق بالحياة الإنسانية والإعتناء بالتربية والهوية الأرضية وتعليم الشرط الإنساني، في حين نجد روجيه غارودي الذي دعا إلى ضرورة التحلي بالقيم الأخلاقية لمجابهة الطغيان المادي وبسط الخيرات الطبيعية بين جميع سكان المعمورة بدون تمييز عرقي أو جنسي والحد من همجية وبربرية المركزية الغربية، كي تصبح حضارة إنسانية شاملة بدون إقصاء أو تهميش لنصل إلى وجهة نظر أخرى في نفس السياق تجعل من القيم الأخلاقية الدينية والروحية السبيل الوحيد إلى الرقي بحياة الإنسان المعاصر وهو ما تجلى في فلسفة طه عبد الرحمن.

لنصل في الأخير إلى فلسفة لوك فيري والتي كانت شاملة وكاملة في مختلف ميادين الحياة الإنسانية والتي عادت في مرجعيتها إلى الحضارات الإنسانية القديمة الوسيطة ومع ذلك وجدنا أنها قد أهملت إجتهدات فلسفية إنسانية لم نجد لها أثرا في إهتماماته الفكرية، كالفكر الإسلامي كالرشدي والخلدوني منه على سبيل المثال لا الحصر وهو ما أوضحناه بالتفصيل في جملة النقائص والانتقادات الموجهة للفيلسوف الفرنسي لوك فيري وهو موضوع بحثنا المتواضع هذا.

الخاتمة

الخاتمة:

في نهاية هذه الدراسة يمكننا إستخلاص جملة من النقاط والنتائج حول فكر لوك فيري عموماً وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص :

_ إنّ القيم الأخلاقية ضرورة إنسانية في كل العصور والأزمنة فهي مقوم إنساني إذ تسعى دوماً إلى إرشاد وتوجيه الإنسان إلى أفعال وسلوكات نبيلة، تحقق التوازن الأخلاقي والنفسي بين الإنسان وذاته وعلاقته بالآخرين مما يحقق حياة طيبة، وتحفظ حياة الإنسان في مجتمعه وفي علاقته بوسطه البيئي وفي علاقته مع الأجيال اللاحقة من خلال التقيد بالقيم الإنسانية التي تصبو دوماً إلى تحقيق نهضة حضارية تغيب معها كل صور الإعتداء والهمجية وتُعبّد الطريق نحو الإتجاه الأمثل وتغليب لغة الحوار والمحبة والتعايش.

_ تهدف الأخلاق في عمومها إلى تنظيم حياة الإنسان وقد أولى لها لوك فيري إهتماماً بالغ الأهمية في كتاباته التي تؤرخ للفكر الفلسفي والتي شخصها في خمسة حقبة تاريخية وفق رؤية جينولوجية. فقد تميز الفكر الشرقي القديم بالطابع الميثولوجي والتأسيس للقيم الخلقية من أجل تقويم السلوكات البشرية والتي لازالت معالمها قائمة إلى يومنا هذا في المجتمعات الشرقية كالصينية والهندية ودول شرق آسيا.

_ إنّ تطور مجتمع المدينة والفكر السياسي اليوناني هو ما سمح بالنقاش وطرح تساؤلات فكرية عديدة من خلال توفير أجواء تسمح بإبداء الرأي الحر والقبول بتعدد الآراء، فقد إحتدم الصراع حول المسائل الأخلاقية كمفاهيم العدالة والفضيلة وغيرها من القيم والتي ساد حولها النزاع الفكري بين سقراط والسفسطائية، وإن كانت الظروف السياسية عند الإغريق قد فرضت عليهم الإهتمام بالمطالب والقيم الأخلاقية، من أجل التحلي بروح المواطنة رفقة أبناء أثينا وإزالة قيود التمييز في الحقوق السياسية والإجتماعية. ولمّا كان الإنسان هو مقياس كل شيء عند بروتاغوراس أصبح البحث حثيثاً عن قيم متعالية مجردة من كل الأغراض والمنافع المادية لذا كان لا بُد من بروز فلسفة عقلانية أخلاقية وهو ماتجلى عند فلاسفة الإغريق وخاصة سقراط وقد إستمرت دعوته في شخصية تلميذه أفلاطون من خلال المحاورات السفسطائية التي أرخ لها في محاوراته على لسان أستاذه -سقراط-، رغم إهتمامه بأخلفة الحياة السياسية وفق طابع مثالي فكانت فلسفته منعرجا حاسماً بين التفكير الميثولوجي والعقلي

مقارنة بأرسطو الذي كان يتحلى برؤية واقعية عملية ومزج بين الفضيلة والعلم وجعل الفضيلة وسط ذهبي بين رذيلتين.

_ بعد هذا التاريخ الفلسفي الحافل ومن خلال الأقاليم الإغريقية الثلاث سقراط أفلاطون وأرسطو برزت المرحلة الهيلينيسية وظهور مدارس فلسفية أخلاقية متنوعة، ومن أبرزها الأبيقورية التي جعلت من المطالب الجسدية والحسية أكبر مقياس لتقويم السلوك الأخلاقي على إعتبار أن مصدر كل خير هو الذات والمنافع لتهديب وتقويم السلوك الإنساني، على خلاف المدرسة الرواقية التي ربطت فكرة الخلاص بالتناغم مع الكوسموس أو العيش على وفاق مع الطبيعة.

_ لتمتد مرحلة البحث عن الخلاص في الأخلاق المسيحية وقد تجلى ذلك في البحث عن الحياة الطيبة من خلال المزج بين الجانب الأخلاقي والجانب الديني، إذ إعتقد لوك فيري أن الخلاص وفق الكوسموس الرواقي قد أخذ صبغة دينية من خلال الخلاص الذي يجمع بين الجسد والنفس. وذلك يكمن في تقديم الأديان وعودا للإنسان ببقاء الحياة بعد الموت وفق نظرة توفيقية بين الدين والعقل وكصورة مثلى لتعديل وتقويم السلوك البشري، من خلال ديننة العقل وعقلنة الدين، وقد فصل لوك فيري في هذه الضوابط الفلسفية والأخلاقية والدينية من خلال الكتاب المنزل وحسب قراءاته لمُدونات القديس بولس وآراء القديس أوغسطين وتوما الإكويني سابقا رغم التباعد الزمني بينهما.

_ يعود لوك فيري بعد ذلك إلى الذات الإنسانية وقدرتها على وضع معالم أخلاقية جديدة بعيدا عن سيطرت الكهنوت التي غيببت الإنسان لقرون طويلة، وقد تجلت هذه القدرة مع الفلسفة الأخلاقية الديكارتية والتي جعلت من العقل مقوما أخلاقيا ذلك أن العمل الإنساني الصالح ناتج عن الحكم العقلي الصحيح على خلاف الفلسفة التجريبية التي ربطت القيم الأخلاقية بالواقع العملي للكائن الإنساني. ومن هذا الديالكنتيك الأخلاقي الجدلي بين الفلسفة العقلانية والتجريبية برزت الحكمة الكانطية التي لم تحيد عن المبادئ العقلية في بعدها الأخلاقي، بل أن هذه الأخيرة تخضع لقواعد عقلية صارمة صنفها العديد من الباحثين بأنها أخلاق ملائكية ترنسدنتالية عمودية تصلح للعبادات أكثر منها أفقية إنسانية في باب المعاملات البشرية لكونها صادرة عن أوامر قطعية تنفر من كل البواعث والمنافع الشرطية.

_ إنتهى لوك فيري في الحقبة الفلسفية الأخلاقية الخامسة والتي تجسد طريق الخلاص عبر وضع أسس وقواعد إنسانية جديدة وكذا تحقيق السعادة وخاصة في مؤلفاته الموسومة ب: - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة وتعلم الحياة وثورة الحب - la révolution de l'amour -، فالحب هو الغاية والسعادة

والمآل الأخير للإنسانية الجديدة التي تغيب فيها كل أشكال الإقصاء والإختلاف والإعتداء وتتجلى فيها كل الطموحات البشرية الرامية إلى المحبة والإتفاق والتجانس.

_ لخص لوك فيري في كتابه ثورة الحب الغاية من وجودنا في الحياة رغم قصرها وكيفية الإستعداد لنهاية الحياة والموت وبلوغ الخلاص الأمثل، فالحب هو النموذج الأمثل في حياتنا والذي يجبرنا على نبذ التشاؤم والإهتمام بالمستقبل والإعتناء بالحياة من أجل أطفالنا فالحب هو من أولويات إهتماماتنا إلى جانب الصداقة والأخوة في قيمنا الأخلاقية، فهو يعتبر بمثابة ثورة كوبرنيكية والتي تعلي من شأن الحب أكثر من أي وقت مضى وتحرره من إكراهات الثماثل الإجتماعي ويحدد المعنى الحقيقي للوجود الإنساني وحب الأشخاص المحيطين بنا وحتى حب الأجيال القادمة من خلال نبل الأخوة والمحبة والتعاطف والمودة مع الآخرين ومن سيأتون بعدنا للعالم، فحسب لوك فيري أن المحبة تتجلى في الأرض وليست في السماء أي المحبة الإنسانية التي تضمن سعادة البشرية قاطبة وذلك من خلال تجسيد معالم التضحية والوفاء من أجل من نحبهم ولو من الأجيال القادمة فحكمة الحب تمثل المرحلة الأخيرة للإنسانية التي تتجلى فيها فكرة الخلاص المتحررة من أوهام ماوراء الطبيعة ومن الدين.

_ فمن ثورة الحب التي تتجلى فيها فكرة الخلاص الإنساني القائمة على المودة والتضحية من أجل الآخر، عمد لوك فيري إلى التأسيس للطرق المثلى لتحصيل السعادة، بإعتبارها مبدأ إنساني أزلي وأبدي في الآن ذاته والتي يصبو إليها كل كائن بشري نجده يسعى دائما إلى تحقيق الراحة والطمأنينة والفرح والسرور والنفور من القلق والتشاؤم والإحباط، بل حتى الكائنات الحيوانية نجدها تسعى جاهدة إلى تحقيق اللذة والإشباع وتتفر من الآلام والأضرار، والأديان سماوية كانت أم وضعية نجدها تبشر الناس بالسعادة والخلاص والفوز بالطمأنينة والتقاؤل وتتفر الناس من التشاؤم والآلام والخيبة والإخفاق، فالسعادة إذن هي مطلب إنساني يحقق الأمل المنشود للإنسانية قاطبة والفلسفات الإنسانية كانت ولا زالت تجعل من السعادة المفتاح الأساسي الذي ينفذ إلى قلوب الناس لقبول أي مذهب من المذاهب الفلسفية، فنجد البوذية تبشر بالنيرفانا والسعادة المطلقة والسفسطائية تجعل من الإنسان مقياسا لتحقيق مطالبه في الحياة في حين أن المثالية الأفلاطونية ذهبت إلى أن عدالة الحكام الحكماء وهي أسمى وسيلة لتحقيق سعادة البشر في مجتمع المدينة أُنذاك، في حين أن الرواقيون قد إعتبروا أن أسمى تجليات السعادة تكمن في التناغم مع الكوسموس في حين نجد أن المسيحية تعد الناس بالخلاص لسعادة النفس والجسد في حياة ما بعد الموت

أما عن فلاسفة الأنوار فيذهبون إلى أن السعادة تتجلى في المكانة الإنسانية المرموقة والتي تتسلح بالإرادة والحرية وتلبي وتحقق الحقوق الإنسانية المادية والمعنوية.

_ أما عن لوك فيري فقد وضع سبع طرق إنسانية لتحقيق معالم السعادة الإنسانية والتي نجد منها: حُب سعادة الحُب وتعاسته والتي تتجسد في الحالات التي يسعدنا فيها الحُب ويجعلنا نفيض فرحاً والحالات الأخرى التي يجعلنا فيها الحب تعساء ويغمرنا اليأس، والأخرى المتمثلة في الإعجاب والذي كان مرادفاً للدهشة فهو مصدر السعادة ومصدر الفرح والبهجة والسرور فالمرحلة الإنسانية هي التي يتجسد فيها الإعجاب كطريقة مثلى لتحقيق السعادة التي تحقق الجمال والحُب بين البشر إضافة إلى سبيل الحرية، فالحرية سواء أكانت مطلقة أم نسبية هي أقدس ما يسعى إليه الكائن البشري، ومن ثمة تحمل المسؤولية والحرمان من الحرية يعد من أكبر الشرور والآثام لأنها هي التي تضمن كرامة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية في مجالاتها المتعددة. إضافة إلى سعة الأفق ورحابة الفكر كسبيل لتحقيق السعادة وهي جملة التجارب الإنسانية الكبيرة والتي تجعل الإنسان أكثر حُباً وإنفتاحاً على الآخرين وتخرج الإنسان من دائرة الأنانية والإنفراد والإنغلاق إلى التحلي بالغيرية وقبول آراء الغير والإنفتاح عليها وهو ما يشعر الإنسان بنشوة السعادة ويدخله في عالم الصفاء والإنفتاح على غيره من الناس.

_ من سُبُل السعادة كذلك ذهب لوك فيري إلى التأكيد على أهمية التعلم والإبداع والعيش في لذة المعاناة بإعتبارها أسمى قيمة فضلى تجعل الناس سعداء فلذة التعلم هي اللذة الوحيدة التي تسبق الرغبة في الجوع والعطش والرغبة الجنسية، لأن المعرفة هي إكتشاف حقائق مستمرة تجعل الإنسان يشعر بلحظة الميلاد من جديد لحظة العثور على المعرفة أو حقيقة من الحقائق. ليصل فيري إلى محطة أخرى تتجسد فيها معالم السعادة في الواقع وتكمن في العمل من أجل الغير وهي أسمى قيمة إنسانية تشعرنا بالسعادة، فنحن نشعر بلذة الفرح والسرور حينما نتقاسم سعادتنا مع غيرنا من الناس بل أن قيمة الإنسان الأخلاقية تزداد بقدر تحرره من غرائزه ونزواته وأنانيته المفرطة إلى تحليه بالشعور بالغيرية ورسم معالم الإحترام والإيثار والتضحية والتآخي والتآزر مع غيره من الناس.

_ ففي هذه الطرق التي ذكرها لوك فيري تتجلى أسمى معاني السعادة في علاقة الفرد مع نفسه وعلاقته مع الآخرين بل أنه يذهب إلى الآلام والجراح والأحزان فالتعاسة تفرض على الإنسان واقعا لتقبله والتعايش معه وتبقى السعادة هي الغاية التي ينشدها البشر والحكمة القصوى التي ينشدها جميع الناس.

_ إضافة إلى القيمة التاريخية التي إنفرد بها لوك فيري في تأريخه للفكر الفلسفي وتقسيمه له وفق خمس حقبة زمنية خاصة من خلال كتابيه _تعلم الحياة وأجمل قصة في تاريخ الفلسفة_، نجده يقف عند مسألة أخلاقية معاصرة أفرزها التقدم العلمي والبيوتكنولوجي، خاصة في مجالات البيوتيقا والإيكولوجيا إذ تعد البيوتيقا من أهم المباحث المعاصرة التي نالت إهتماما واسعا من قبل الفلاسفة والعلماء بل حتى رجال الأخلاق والدين والسياسة نظرا للمشكلات الخطيرة التي واجهتها البيولوجيا من تطور مذهل كادت أن تؤدي بحياة الكائن الحي وتلحق به دمارا هائلا على مستوى طبيعته البيولوجية ومن بينها: على سبيل المثال القتل الرحيم والإستساخ وزراعة الأعضاء الإجهاض وغيرها الكثير، ومن هنا برزت نظريات فلسفية متباينة في معالجة هذه المشكلات الناجمة عن التطور التقني والتدخل في الجسد البشري، وهو ما أدى إلى بروز مشكلة أخلاقية تتمثل في مشكلة الأسس والمعايير داخل حقل البيوتيقا والتي اختلفت فيها المواقف والآراء فيها بين مؤيد ومعارض حول إمكانية تحديد معايير تساهم في حل المشكلة الإيتيقية.

_ برزت مجموعة من الإتجاهات الفكرية والفلسفية فمنها من هي رافضة بالأساس حصول أي تصور تأسيسي معياري للبيوتيقا بل أنه لا يمكن بأي طريقة من الطرق أن نتكلم حول مسألة المعايير داخل ميدان التقنية وهو الموقف الذي مثله الطبيب والفيلسوف البلجيكي جيلبارت هوتوا، في حين نجد إتجاها آخر يعود إلى قسم أبيقراط والذي يرجع البيوتيقا للأخلاق الطبية والتي هي جزء لا يتجزأ من الممارسة الطبية أو الديونطولوجيا الطبية والإتجاه الآخر وهو الذي يعود إلى مسألة الدفاع عن حقوق الإنسان والكرامة البشرية ومفهوم الشخص الإنساني وهو الموقف الذي نادى به أنجلهارد.

_ أما لوك فيري فنجد له رأيا وموقفا خاصا من هذه المسائل الإيتيقية، إذ يرى أنه لا يمكن قبول هذه التجاوزات الأخلاقية الناجمة عن التطور الهائل للتقنية في مجال العلوم والبيولوجيا، لأنها قد أخطت اللثام عن جملة القوانين والقواعد الأخلاقية والمجتمعية والثقافية وأبرزتها للعيان كما أشار إلى خطر المساس بالهوية الإنسانية والذي يمكن أن يلحق خرابا لا نظير له بالجنس البشري.

_ على غرار مشكلات البيولوجيا إنتقل فيري إلى مشكلة فلسفية معاصرة لا تقل في ضراوتها عن مشكلات البيولوجيا ألا وهي مسألة الإيكولوجيا، إذ تمثل العلاقة بين الإنسان وما يحيط به من أشياء فهي مسألة قديمة قدم الإنسان والتي عرفت إهتماما بالغ الأهمية بين الفلاسفة والمفكرين في المرحلة المعاصرة من جراء التطور المذهل الذي عرفته التقنية في مجال الإيكولوجيا وماشكلته من أخطار مرعبة على

الوسط البيئي، فقد شكّلت الثورة الصناعية تهديدا على البيئة خاصة في مجال التلوث وتغير المناخ وارتفاع درجات حرارة الأرض وذوبان القطبين الشمالي والجنوبي، مما ضاعف من أزمات الإنسان المعاصر وظهور ما يعرف بالمركزية البيئية على المركزية البشرية من خلال تفضيل البيئة على الإنسان. _ يُعدّ لوك فيري من أهم الفلاسفة الذين أسسوا لحركات إيكولوجية والتي نجد من أهمها الإيكولوجيا العميقة رفقة مؤسسها أرني نيس، والتي عبر عنها بصورة واضحة في كتابه الأساسي النظام البيئي الجديد حيث يُعتبر أنها نوع جديد معادي لمركزية الإنسان باعتبارها رؤية عميقة ودقيقة لمختلف المشكلات التي تقع فيها البيئة، ونجد منها الإيكولوجيا النازية والنسوية والديموقراطية وإيكولوجيا الخوف والطوارئ، إضافة إلى جملة من النظريات المنادية بحق الحفاظ على البيئة كنظرية هانس يونس والتمثلة في مبدأ المسؤولية الأبوية تجاه الأجيال القادمة في أفق الغيب، وكذلك نظرية العدالة لجون راولز والتي عبر عنها بنظرية حجاب الجهل، إضافة إلى نظرية ميشال سير في العقد الطبيعي والمنادية بالحفاظ على حقوق الحيوان ومن هذا نجد أن العلاقة بين البيئة والإنسان قد شكّلت محورا هاما في هذا العصر من خلال السعي إلى إقامة علاقة منسجمة بين الإنسان والبيئة للوصول إلى حياة طيبة تسودها الرفاهية والسعادة.

_ كما أن للسعادة بعد إستطقي وهو ماتضمنته كتابات لوك فيري ككتاب مولد الإستطيقا ومسألة معايير الجميل وكتاب في معنى الجميل، وكعادة لوك فيري فإننا نجده يفرض مسحا كرونولوجيا للأفكار التي هو بصدد البحث فيها قبل أن يبني مشروعه الفلسفي، لذلك نجده قد عاد إلى الإسهامات الفنية الإنسانية في الحضارات القديمة كالفرعونية منها والبابلية والصينية وقد وقف عند أربع لحظات مهمة في تاريخ الفكر الفني الإستطقي الإنساني، تتمثل الأولى في الفن اليوناني والمسمى بالتناغم الكوني ثم الوسيط الذي يحاكي الفلسفة المثالية الأوغسطينية المنبثقة من المثالية الأفلاطونية إلى الفكر الإستطقي في المرحلة الحديثة والذي كان يتمحور حول الفلسفة الذاتية الإنسانية والتي تنبثق في أساسها من العقلانية الديكارتيّة وصولا إلى الإستطيقا المعاصرة، والتي يرى لوك فيري أنها قد أحدثت قطيعة معرفية مع التجربة الفنية الكلاسيكية والتي أقرّ فيها بأنّ الفلسفة الذوقية الجمالية قد أصبحت فردية ذاتية تختلف من شخص إلى آخر ومن متذوق للفن إلى آخر، فقد أصبح الفن ملكية شخصية متحررا من الأنساق القديمة ذات التصنيف الإجتماعي الذي يتعدد بتعدد المجتمعات، فلم نعدّ نسمع بأنساق جمالية

ألمانية وأخرى فرنسية أو إيطالية وغيرها بل أنّ التجربة الذوقية الجمالية أصبحت تتعلق بالشخص المتذوق الذي يكابد المشاعر والأحاسيس التي تجد ضالتها في التجارب الإستيطيقية الخاصة به.

_ وقفنا كذلك على مكانة لوك فيري الفلسفية إذ قدم تصورا جديدا في الفكر الفلسفي الذي أصبح في متناول فئات المجتمع بعد أن كانت الفلسفة حكرا على ذوي الإخصاص وفق طابع نخبوي داخل الأكاديميات والمدارس والجامعات والمراكز البحثية فحسب، فقد إنتقلت من طابعها المثالي الطوباوي النقدي إلى طريقة في العيش والحياة، وقد تجلى هذا النموذج الجديد في التفلسف عند بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال: ميشال أونفري وميشال فوكو ونانسي فريزر ويورغن هابرماس في المجال العام والفضاء العمومي، ومحاولة إعادة إحياء الواقع الذي نشأت فيه الفلسفة في مهدها الأول وسط الأسواق والساحات العامة وأماكن التجمعات البشرية والتي خاضت فيها كل أطراف المجتمع بالبحث والنقاش أمثال السباكين والإسكافيين والتجار والمومسات والحرفيين وغيرهم من أطراف المجتمع على حد تعبير ميشال أونفري.

_ لنصل في نهاية البحث إلى تقديم فكرة نقدية للفكر الغربي المعاصر من خلال نماذج فلسفية من مختلف الحضارات المتباينة الغربية والإسلامية والتي أجمعت على نقد المركزية الغربية، ومنها قراءات روجيه غارودي إذ أوجز إنجازات الحضارة الإمبريالية الغربية في صورة مجازية بإعتبار أنها قد خلقت قبرا يكفي لدفن العالم على حد تعبير عبد الوهاب المسيري، في حين ذهب إدغار موران إلى الإهتمام بثقافة الهوية الأرضية وتعليم الشرط الإنساني، والتي تُوزع فيها الثروات والخيرات بصورة عادلة وتذوب معها الهوية السحيقة بين الأقوياء والضعفاء، في الوقت الذي ذهب فيه طه عبد الرحمن إلى إعادة الإعتبار للروح الأخلاقية الدينية كملجأ أساسي لإصلاح وتقويم تجاوزات المركزية الغربية.

_ أولى فيري إهتماما كبيرا بالإنسان ومصيره ودعا إلى أخلقة الحياة الإنسانية المعاصرة من خلال ثورة أخلاقية جديدة تُغذي روح الإنسانية بالأخلاق الأصيلة وتبنيه للوعي الفكري الإنساني كما دعا إلى أخلقة السياسة، فحسب رأيه لا سياسة بدون أخلاق فهي التي تؤدي إلى صنع النهضة والحضارة وعلى العموم فإن فلسفة لوك فيري الأخلاقية تعد تصورا جديدا ونقله نوعية في الفكر الفلسفي من خلال الكم الهائل للكتب الوفيرة التي أثرى بها المكتبات الأوروبية والعالمية، وتبقى الحاجة إلى ترجمة كتبه إلى العالم العربي ضرورة ملحة لتغذية الفكر الفلسفي العربي والمغربي، إذ تبرز أهمية

أفكاره الفلسفية في إيمانه على المناهج الفلسفية التحليلية والنقدية والتاريخية وخاصة في عرضه للإرث الفلسفي الإنساني، كما تعد فلسفته طريقة مثلى لتجاوز عوائق وصعوبات تقديم الدرس الفلسفي من خلال إهتمامه بتاريخ الفلسفة في عملية تدريسها، كما يحسب له الفضل في تبسيط وتنزيل الفلسفة وجعلها في متناول عموم الناس وإخراجها من طابعها النخبوي الأكاديمي، وغيرها من الأفضال الكثيرة التي ميزت فلسفة لوك فيري والتي تعتبر بمثابة شلال معرفي متواصل لازال قائماً إلى يومنا هذا.

_ رغم الفضل الكبير للفيلسوف الفرنسي الراهني إلا أنه يأخذ عليه إهتمامه بكل الحقب الفلسفية عبر تاريخ الفكر الفلسفي ومع ذلك فقد وقع في ذاتية المؤرخ التي جانب فيها قسطاً من الموضوعية من خلال إقصائه لبعض المدارس الفلسفية اليونانية، وكذا إهماله للفكر الفلسفي الإسلامي إضافة إلى هذه المثالب والنقائص فإنه يأخذ عليه إقصائه لعنصر هام من تاريخ الفكر الفلسفي وهو الفلسفة النسوية التي تمثل فاعلية فكرية فلسفية هامة لا يمكن إهمالها بأي حال من الأحوال من تاريخ الفلسفة الإنسانية لكونها قد مثلت إبداعاً فلسفياً هاماً، على غرار ثيانو الفيثاغورية التي ظهرت في مرحلة مبكرة من عصر اليونان وتحدثت عن الوجود والخلود وطورت أفكار فيثاغورس، وديوثيما أستاذة الحب والحكمة وهيبيثيا التي قُتلت بتهمة الهرطقة والتفكير والجمال والإستقلالية، إضافة إلى موسوعة فكرية فلسفية نسوية لا يسعنا المجال لذكرها كلها أمثال: حنة أرندت وسيمون دي بوفوار ومارغريت أنسكوب والألمانية سيغرينيند هونكا وجوليا كريستيفا وبارتيسيا فيرلاند وأن فاغو لارجو وسيمون فايل ومارينا غارتيسيا، وقد أوجزت سيمون دي بوفوار السلطوية الذكورية على حساب حقوق النسوية في قولها إن الرجال وضعوا هالة كاذبة من الغموض حول المرأة وإستخدموا ذلك لتتصنع عدم فهم النساء عموماً، وأحسن ما ختمت به قولها أن المكان الذي لا يؤنث لا يعول عليه.

وفي الأخير نصل إلى أن السؤال الفلسفي والأخلاقي يأخذ شكل التزامن والتقاطع المعرفيين إذ لا يمكن فصل أي أحد منهما عن الآخر، فالأخلاق بدون فلسفة جوفاء والفلسفة من دون أخلاق مجرد عبث والإنسان مهما تعددت أبعاده في الحياة فهو كائن أخلاقي بإمتياز.

قائمة المصادر

والمراجع

- قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- الإنجيل

1- قائمة المصادر

أ_ مصادر لوك فيري باللغة العربية:

- لوك فيري وألان روني، نقد الأنوار، ترجمة المصطفى بازي، 2015، 06، 04.
- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام إفريقيا الشرق، ط1، بيروت 2002.
- لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة، سعيد الوالي، أبو ظبي للثقافات التراث، الإمارات، ط1.
- لوك فيري، كلود كليباي، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- لوك فيري، مفارقات السعادة، سبع طرق تجعلك سعيدا، ترجمة أيمن عبد الهادي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2018م.
- لوك فيري، مولد الإستطيقا ومسألة معايير الجميل، ترجمة كمال بومنير، دار التنوير، الجزائر، ط1 2020م.

ب- مصادر لوك فيري باللغة الأجنبية:

- Luc ferry, apprendre à vivre. Traité de philosophie, à l'usage des junes génération, paris, Plon, 2006.
- Luc ferry, homo aesthithicus, l'invention du gout, al'age démocratique, le collège de philosophie Grasset édition grasset et fasquelle,1990.

- LUC FERRY, LA NAISSANCE DE L'ESTHÉTIQUE ET LA QUESTION DES CRITERES DU BEOU, PARIS, EDITION FLAMMARION, 2013.
- Luc ferry, la nouvelle ordre écologique l'arbre, l' animal , l'homme, édition Grasset et fasquelle, paris, 2014.
- Luc ferry, la nouvelle ordre écologique, biblio essais, Paris, 1992
- Luc ferry, la rationalité de l'histoire institut d'études politique paris, article paru dans la monde du vendredi 27juillet 1984, (www.la- bibliothèque - résistante.org).
- Luc ferry, la révolution de l'amour, pour une speretualites laique, France, Plon, 2010.
- Luc ferry, la révolution transhumaniste, comment la technomedecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Plon, 2016.
- Luc ferry, l'anticonformiste une autobiographie intellectuelle entretiens avec Alexandra laignel, lavastine denoël, 2011.
- LUC FERRY, LE SENS DU BEOU, OUX ORIGINES DE LA CULTURE CINTOMPORAINE, PARIS, EDITIONS GRASSET, 1990.
- Luc ferrY, Kant une lecture des trois critiques, biblio essais, édition Bernard, Grasset, 2006.

2- قائمة المراجع .

أ_ المراجع باللغة العربية:

- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
- إبراهيم الزنبيبي، تاريخ الفلسفة من سقراط إلى ما بعد الحداثة كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2011م.
- إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، دط، 1968م.
- إبراهيم عبد الهادي المليحي ومحمد محمود مهدي، العولمة وأثرها على التخطيط الإجتماعي دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م.

- إيكيتوس، المختصر، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015م.
- ابن حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان ط1، 2005م.
- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، منتدى سور الأزيكية دت.
- أبيقور، رسالة إلى منيسي، الترجمة العربية، ضمن كتاب جلال الدين سعيد، (أبيقور الرسائل والحكم الدار العربية للكتاب،) دت.
- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب المصرية، مصر، ط2، 1921م.
- أحمد بن محمد ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، المطبعة الحسينية القاهرة، مصر، 1911م.
- أحمد سيد مصطفى، تحديات العولمة و التخطيط الاستراتيجي، ط2، 1999م.
- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2010م.
- أحمد مغازي، العولمة والتنوع الثقافي، مجلة الباحث، العدد الثاني، دار هومة، الجزائر 2009م.
- إدغار موران وجان بودريار، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار، سوريا، ط1 2005م.
- إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير البعزوي، منشورات الجمل، بيروت ط1 2019م.
- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القصور ومدير الحجوبي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2004م.
- إدغار موران، المنهج والأفكار، مقامها حياتها عاداتها وتنظيمها، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
- إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م.
- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، ترجمة أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم الناشرين بيروت، ط1 2009م.

- إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية للتربية والمستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير محجوبي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2002م.
- إدغار موران، تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، ترجمة طاهر بن يحيى، منشورات ضفاف بيروت، ط1 2016م.
- إدغار موران، منهج الأخلاق، ج06، ترجمة يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 2021م.
- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة عبد الرحمن حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ط2012م.
- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ط1 1979م.
- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، الكتاب الثاني، الفصل الخامس عشر، 1924م.
- أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، الدار البيضاء، بيروت، ط1 2009م.
- إسرائيل شاجاك: الديانة وتاريخ اليهود وطأة 3000 عام، ترجمة: رضى سلمان للمطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1997م.
- إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012م.
- أفلاطون فايدروس أو عن الجميل، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، 1996م.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م.
- أفلاطون، فيدون، ترجمة نجيب بلدي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ج1، 1961م.
- أفلاطون، محاورة فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين الشمس القاهرة، 1979م.
- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.
- أماريتا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ط 2008م.
- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996م.

- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1986م.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى ماركس، دار المعارف للنشر والتوزيع القاهرة ط5 1995م.
- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهيلينية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ج2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.
- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مجلد1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت باريس ط2 2001م.
- أوروليوس أوغسطين، مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2 2008م.
- أوغسطين، اعترافات، ترجمة الخوري ويوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط5، 1989م.
- أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة، ترجمة عزت فرني، دار النهضة العربية، القاهرة 1976م.
- إيريك ميغري، سوسولوجيا الاتصال والميديا، ترجمة نصر الدين العياضي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، 2018م.
- إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية للنشر القاهرة، ط1 1952م.
- إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحي الشنيطي ونازلي إسماعيل، موقد للنشر الجزائر ط1، 1991م.
- إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل ألمانيا، ط2 2002م.
- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.
- بالم كريستوفر، دراسات كمبردج في المسرح، ترجمة محمد حسن صفوت، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، دط، 2014م.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة دط، 2010م.

- برتراند راسل، لماذا لست مسيحياً، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، دمشق، بيروت ط1 2015م.
- برتراند راسل، مثل عليا سياسية، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، دار القومية للطباعة والنشر دت، دط دس.
- بلو دانيال، تشكل فريديريك نتشه، ترجمة الغشتكي، دار الرافدين، بيروت، 2018م.
- بليخانوف، فلسفة التاريخ المفهوم المادي للتاريخ، (د. د)، موسكو، (د.ت)، (د.ت).
- بيتركونزمان وفرانز فيدمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، بيروت، لبنان ط2 2007م.
- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مكتبة الآداب بالجمين، مصر، د ط.
- توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الأول، المطبعة الأدبية بيروت لبنان، 1987م.
- تيم لوماس، السعادة، ترجمة دينا عادل غراب، مراجعة سارة ياقوت، مؤسسة الهنداوي 2023م.
- جاك ديريدا، الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي إنقرو المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.
- جلال أمين، العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2009م
- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، وبدايات التأمل الفلسفي، دار الأفاق العربية، القاهرة ط1 2001م.
- جمال علي الحلاق، فن الإصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح منشورات الجمل، عمان سيدني 2013م.
- جوردون غراهام، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة محمد يونس، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1 القاهرة 2013م.
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط1 1997م.
- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1990م.

- حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، المركز العربي، الدوحة قطر، ط1، 2016م
- حسن محمد العطار، نظرية الفضيلة في فكر اليونان الإسلامي في دراسة مقارنة، مؤسسة نافذ للطباعة والنشر، ط1، 2021م.
- حميد الجميلي، الاقتصاد السياسي للعولمة ومستقبل الاقتصاد العربي، مجلة الزخف الكبير العدد 02 1999م.
- خديجة زيتلي، الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم، دار الأمان، منشورات ضفاف والاختلاف، الرباط، تونس الجزائر، ط1، 2015م.
- راتب السعود، الانسان والبيئة دراسة في التربية البيئية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان الاردن، ط2 2007م.
- راتب السعود، الإنسان والبيئة، دار الحمد للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2004م.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوات، عدنان الداودي، دار القلم دمشق بيروت، ط1، 1412هـ.
- رالف بارتون باري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء، مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر بيروت، دط، 1971م.
- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، دط، 1980م.
- روجيه غارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط2، 1978م.
- روجيه غارودي، حفارو القبور، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3 2002م.
- روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس ط3 1986م.
- روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين؟، ترجمة ليلي حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط1 2000م.
- روجيه غارودي، كيف ن صنع المستقبل، ترجمة منى طلحة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة مصر ط1، 1999م.

- روجيه غارودي، نداء إلى الأحياء، ترجمة دوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر دمشق، 1981م.
- رونية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات دويرات بيروت ط4، 1988م.
- رونية ديكارت، مقال عن الطريقة، ترجمة محمود محمد الخصيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1968م.
- رونية ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1970م
- زيغومنت باومان، الثقافة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ط1 2008م.
- زيماء بيرف، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع دب، ط1، 1995م.
- سامح غرابية، يحي فرحان، مدخل إلى علوم البيئة، دار الشرق للنشر والتوزيع، عمان، ط4 1999م.
- سامية الخشاب، المجتمع الصناعي ومشكلات البيئة، دار التعاون للطبع والنشر، ط3 1999م.
- سامية راجح وبشير تاوريت، فلسفة النقد التفكيكي الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث النشر والتوزيع، بسكرة، الجزائر، ط1، 2009م.
- ستيفن لو، الانسانية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة ضياء وراذ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة ط1، 2016م.
- سليمان محمد محمود، الجغرافيا والبيئة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة دمشق 2009.
- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة في التحديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون للثقافة العامة، بغداد، ط1، 1991م.
- سيار الجميل، العولمة والمستقبل: استراتيجية تفكير، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان الأردن دس.
- الشريف طاوواو، التغير الحضاري من منظور روجيه غارودي، مجلة المعيار، الجزائر، العدد45 - جانفي 2015م، ص571.

- شكري ابراهيم الحسن، مقدمة في علم البيئة ومشكلاتها، دار المعارف للكتب الجامعية، ط2
2019م.
- صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية ط1
2000م.
- صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط
1999م.
- صورية لقاط زيتوني، إبستمولوجيا التركيب وفلسفة التربية عند إدغار موران، دار الأيام للنشر والتوزيع
عمان، ط1، 2015م.
- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء، المغرب، ص ب 400، ط1، 2000م.
- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1
2005م.
- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1 2013م.
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الانتمائي لفصل الدين عن الأخلاق، الشبكة العربية للأبحاث
والنشر، بيروت، ط2، 2014م.
- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مكتبة مومن قريش، لبنان، ط1، 2001م.
- طه عبد الرحمن، روح الحدثة: مدخل لتأسيس حدثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
المغرب، ط2، 2006م.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي
المغرب، ط1، 2001م.
- طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن أصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012م.
- طه عبد الرحمن، فقه القول الفلسفي: مفهوم وتأصيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1
2014م.
- ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، مطبعة الترقى، دمشق، سوريا، ط1.

- عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر الإسكندرية ط1 2005م.
- عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط مركز القاهرة للدراسات وحقوق الإنسان، القاهرة، ط2، 1999م.
- عامر محمود طراف، اخطار البيئة والنظام الدولي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1988م.
- عباس محمود العقاد، فرانسيس بيكون مجرب العلم والحياة، المكتبة المصرية للطباعة والنشر بيروت دط، 1973م.
- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.
- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1985م.
- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1973م.
- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970م.
- عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر دط، 1983م.
- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميثافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، دط، دس.
- عبد الله مصطفى نومسوك، البوذية عقائدها وعلاقتها بالصوفية، مكتبة أصول الفلسفة، ط1 1999م.
- عبد المجيد نجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 2000م.
- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان في دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة دار الشروق القاهرة، ط2، 2003م.
- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1952م.
- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة مصر، 1971م.
- عزت السيد أحمد، تمهيد في علم الجمال، منشورات جامعة تشرين، سوريا، ط1، 2007م.
- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية، 2015م.

- علاء زهير عبد الجواد الرواشدة، العولمة والمجتمع، دار الحامد، الأردن، 2008م.
- علي حنفي محمود، جدل العقل والوجود، تقديم على عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية ط1991م.
- علي سناوة آل وادي، فلسفة علم، دار الصفاء، عمان الأردن، ط1، 2012م.
- عمار طالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2006م.
- عمر بوفتاس، البيوتيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، ج1، 2011م.
- غادة المقدم عدرة، فلسفة النظريات الجميلة، جروس يرس، لبنان، ط1، 1996م.
- غي ديران، البيوتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات، ترجمة وتقديم: محمد جديدي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الرباط المغرب، ط1، 2015م.
- فاتح عبد الجبار، ما بعد الماركسية، دار الفارابي، بيروت، (د.ت)، 2010م.
- فتحي التريكي، فلسفة الحداثة: الانتماء القومي، بيروت، دط، 1992م.
- فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة دط، 2017م.
- فريدريك نيتشة: أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996م.
- فريدريك نيتشة: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل.
- فريدريك نيتشة: هكذا تكلم زرادشت كتاب لكل ولا لأحد، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير الإسكندرية، مصر، 1983م.
- فريدريك إنجلز، مبادئ الشيوعية، دار التقدم، موسكو، (د.ت)، 1848م.
- فريدريك كوبياسون، تاريخ الفلسفة اليونانية، مجلد 1، اليونان: والرومان.
- فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب 2001م.
- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة "جيزيلا فالور حجار"مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط 1، 2003م.
- فريدريك نيتشه، هكذا تكلمت زرادشت، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2016م.
- فريدريك هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

- فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ج1، 1986م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، دت.
- كارل ماركس، البيان الشيوعي، ترجمة محمد الشريح، دار الجمل، (د.ط)، 2000م.
- كريس هارمان، كيف تعمل الماركسية، ترجمة وحدة الترجمة، مركز الدراسات الاشتراكية (د.ط) 2003م.
- كمال بومنير، في معنى الجميل: كتابات فلسفية استثنائية من أفلاطون إلى لوك فيري منشورات ضفاف ومنشورات الإختلاف، الرباط، دار الأمان لبنان، ط1، 2018م.
- مارتن هيدغر وآخرون، قريبا من هيدغر، ترجمة حسونة مصباحي، دار توبقال، المغرب، ط1 2018م.
- مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي ط1 1995م.
- مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، 1998م.
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ط1 2012م.
- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة جاهل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط2 1996م.
- ماركوس أورليوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة أحمد عثمان، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2010م.
- مايكل أنجلو ياكوبوتشي، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره، ترجمة عبد الفتاح حسن مكتبة الأسرة القاهرة، دط، 2010م.
- مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق رومية عالم المعرفة، الكويت، ج1، العدد 332، دط، 2006م.
- مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة، العدد 332، الكويت.
- مجموعة من المؤلفين، فلسفة جائحة كورونا من منظور فلاسفة العصر، المغرب، كتاب كوة الرقمية 2001م.

- مجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية، دار الأمان، ط1، 2013م.
- محسن أحمد الخضيرى، العولمة مقدمة في فكر اقتصاد وإدارة عصر اللادولة، مجموعة النيل العربية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1999م.
- محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والعولمة، الدار القومية للنشر، 1999م.
- محمد الأندلسي، نشأة وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.
- محمد الحاج حسن الكمالي، نظرية المعرفة في ثوب جديد، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1993م.
- محمد السيد الشريف الجرجاني: التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007م.
- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكرة هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
- محمد جديدي وآخرون، الفلسفة وأسئلة الراهن، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، الجزائر ط1.
- محمد جديدي، الأفق البيوتيني، ج1، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021م.
- محمد جديدي، ما البيوتيقا، منشورات الوطن اليوم، العلمة، سطيف، 2016م.
- محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورتاءه، مجلة تبين، العدد 09 2015م.
- محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م.
- محمد عبد الله الشرقاوي، الكنز المرصود في فضائح التلمود، دار عمران، بيروت، 1993م.
- محمد عمارة، مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2009م.
- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1981م.
- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسة الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر طنطة ط1.
- محمد فياض وسمير أديب، الجمال والتجميل في مصر القديمة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، دط، 2000م.
- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة، 1998م.

- محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر 1943م.
- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983م.
- محمود عبد الله الخوالدة محمد عوض الترتوي، التربية الجمالية علم نفس الجمال، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2006م.
- محمود عبد المولى، البيئة والتلوث، مؤسسة شباب الجامعة، ط2، 2006م.
- محمود يعقوبي، خلاصة الميثافيزيقا، دار الكتاب الحديث، القاهرة، (دط)، 2002م.
- مسند أحمد بن حنبل، ج 2.
- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار الأنباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1 1998م.
- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، قباء للطباعة والنشر والتوزيع دط 2000م.
- مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط3، 2016م.
- مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م.
- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي للحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت 1990م.
- منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.
- مهدي فضل الله، فلسفة ديكرت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1996م.
- نادية بوجلال، مفهوم الإنسان في الفلسفة الرواقية، إسكرايب للنشر والتوزيع، ط1، 2024_10_27م.
- نصر الدين العياضي، إشكالية الفضاء العمومي والتلفزيون في الدول العربية، (د، دار نشر) د.م د.ت.
- نهى عبد العزيز، محمود يوسف: دراسات في المذاهب الأخلاقية، تقديم: ماهر عبد القادر أورتيال الإسكندرية، 2009م.
- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013م.

- هـ. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1 2009م.
- هـ. فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان، ط2، 1980م.
- هشام صالح، مدخل إلى التنوير الفلسفي، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1.
- هيفاء عبد الرحمن، آليات العولمة الاقتصادية، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، 2010م.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988م.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط4 1982م.
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1984م.
- وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، دار المعارف، الإسكندرية 2000م.
- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الأنوار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 2005م.
- يحي الهويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م.
- يمني طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثة دراسات فلسفية فكرية، ترجمة فاطمة الجوشي منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 1995م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، اصدارات العوادي، دار الحرية للنشر والتوزيع.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، دط، 1979م.

ب _ المراجع باللغة الأجنبية.

- A. AUGUSTINE confessions irans: RSrim (coffin. varona worte) 1973.

- A.R, jonsen, the birth of bioéthics, New York, oxford university, presse, 1998.
- Anne fagot-largeout, la réflexion philosophique en bioéthique, dans médecine et philosophie, 2010.
- Aristote, la politique, trad Marcel prélot, Paris Gonthier,1964.
- Arne naess, l'écologie profonde, inquiry ,1973.
- Daniel halévy, nietzsclé-paris et bernard grasset.1944.
- Denis moreou, les voies du salut, paris, Bayard, 2010.
- Diogenes laertius, lives of éminent philosophie, eng trans by. R.D. Hicks William helemann (TD) London, 1970.
- Edgar Morin, abouessalam Sabah, changeons de vois édition Gallimard 5 rue Gaston Gallimard paris, 2020.
- Frédéric Lenoir, le temps de la responsabilité, entretiens sur l'éthique, post face de poul Ricoeur, librairie artheme foyard, 1991.
- Friedrich neitzche, par de là le bien et le mal, tard hemri Albert paris : le brairie générale, France paris,2000.
- Friedrich Nietzsche, Ecce homotrad alexandre vialette, 19^{ème} editions, paris, Gallimard, 1942.
- Friedrich Nietzsche, la génalogie de la moral,7edit, Henri Albert· Gallimard, paris, 1994 .
- Gilbert hottois et jean-noel missa : nouvelle encyclopédie de bioéthique, médecine environnement biotechnologie, de boeck université, 1juin 2001.
- Gilbert hottois, bioéthics du problème des fondement a la question de la régularisation dans bioéthique et libre- examen Bruxelles - édition l' univers, 1988.
- Gilbert hottois, définir la bioéthique Universidade el bosque revista colombiana de bioética vol,06 n, 02, decembre de 2011.
- Greta garrd and lori Gruen, ecofeminisme touvard, global justice and planetary, health society and nature, 1993.
- Guy Durand, introduction générale à la bioéthique, histoire concepts, et outils, édition fides, Quebec, 2005.
- H- tristram Engelhardt, the fondation of bioéthique, new york, ixford university press 2ed, 1996.

- Hans Jonas: le principe responsabilité, trad Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1990.
- Jean Brun, Platon et l'Académie, 4ème édition, Paris, PUF.
- Jean Rawls : la justice comme équité une reformulation de théorie de la justice , Paris, PUF 'actuel marx confrontation' ,1995,.
- Lucien Séve, pour une critique de la raison bioéthique, édition Odile , Jacob Paris, 1994.
- Marie- Geneviève Pinsart, la bioéthique, édition La Cavalier Bleu, Paris, 2009.
- Martin Heidegger, introduction à la métaphysique, traduit de l'allemand, par Gilbert Kahn, édition Gallimard Paris, 1967.
- Martin Heidegger, le principe de la raison, Gallimard, 1962.
- Mechel Métayer : la philosophie éthique enjeux et débats actuels, Montréal, New York, 2014.
- Mechel Métayer, la philosophie éthique, "enjeux et débats actuels, Montréal, New York, 2014.
- Mechel Serre, the natural contract (english translation by Elisabeth Mac Arthur and William Poulson) university of Michigan, 1990.
- Nietzsche, la volonté de puissance, (1re Ed fr 1935) Paris, Gallimard, coll, tel 1995.
- Régis Debray, à demain de Gaulle, Paris, Fata Morgana, 1996 .
- René Descartes, discours de la méthode, Librairie de l'Érudition, Paris, 1856.
- Tarmo Kunnas : Nietzsche ou l'esprit de contradiction étude sur le vision du monde de poète philosophe, Paris nouvelle édition, Latines. 1980,.
- Turc. Gouzagne, histoire de la philosophie, Paris, Édition Fischbacher, 1950.
- Van Potter Ransselaer, bioethics: bridge to the future prentice- hall inc. engl cliffs, New Jersey, 1971.

3_ قائمة القواميس والمعاجم والموسوعات:

أ_ باللغة العربية:

- ابن فارس: معجم المقاييس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، د ت.
- أبو الفضل جمال الدين بن منظور محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار الكتب العلمية باب الألف ط1، 2003م.
- أحمد زاكي يدوي، معجم مصطلح العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1986م.
- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس ط1 2001م.
- جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1992م.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، الكتاب اللبناني، بيروت، دط.
- جورج ولهايم فريديريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مجلد 2 مكتبة مدبولي، القاهرة، 30 ديسمبر 1980م.
- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت لبنان، ط1 1984م.
- عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية - دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، تونس نوفمبر 1992م.
- عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1986م.
- علي عبود الحمدراوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، دار الآمال، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1 2013م.
- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 3، 1987م.
- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مادة فنن، مج 13 دار صادر بيروت لبنان، ط1، 1990م
- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، 1968م.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة، القاهرة، دط، 2007م.
- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012م.
- معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.

ب_ باللغة الأجنبية:

- Dictionnaire hachette, Paris, Ed,2009.
- Gilbert hottois et jean-noel missa : nouvelle encyclopédie de bioéthique, medcine environnement biotechnologie, de boeck université, 1juine 2001.
- Oxford Advanced Learner's Dictionaryuniversity, presse, Ed:7.

4_ قائمة المجلات والدوريات:

- إدغار موران، نحو براديغم جديد، ترجمة يوسف تيبس، مجلة رؤى تربوية، العدد 29 المغرب.
- أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد20 سبتمبر 2017م.
- إيمان مطر السلطاني زياد طارق العلي رواء جليل الجنائي، نسق النسوية البيئية في رواية حديقة حياة للطفية الدليمي جامعة الكوفة كلية التربية للنبات، 2019م. Rout éducation et social (2 volume 6, sciences, journal).
- بلحنافي جوهر، قراءة إدغار موران لأزمات العصر، مجلة الرواق للدراسات الإجتماعية والإنسانية المجلد 08، العدد01، جامعة معسكر الجزائر، 2022م.
- بوخلوان عبد الغني وطيب غماري، مأسسة المجال العمومي: مقارنة هابرماس على المحك مجلة المتون، جامعة سعيدة الجزائر، العدد02، 2018م.
- حامد رجب عباس، أسئلة الديني والأخلاقي والتواصل بين يورغن هابرماس وطه عبد الرحمن مجلة الاقتصاد العلوم السياسية، القاهرة، العدد 27، 2021م.
- دالي زهية، المشروع الفلسفي لظه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية العدد16 جوان 2016م.
- داوود خليفة، الإنسان المركب وتحقق الشرط الإنساني عند إدغار موران، مجلة مقاربات فلسفية العدد06 مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم الجزائر، 2016م.

- ديانا عبد الجواد حدّارة، الأخلاق المادية ومطرقة نيتشه الجينيةالوجية، مجلة جامعة المعارف، لبنان العدد11.
- روجيه غارودي، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام، ترجمة حسين بن مهدي، مجلة الثقافة السنة7 أبريل1997م.
- زاوي بغورة، عرض لكتاب تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة، مجلة العربي، عدد 687 الكويت 2016م.
- طارق راشد، الفاشية الإيكولوجية- عندما تندمج إيكولوجيا اليمين المتطرف بالبيئة، مجلة شهرية، دار المجلة العربية، عدد 526، 30-11-2019م.
- عبد الفتاح السعيد، فلسفة التعقيد ونقد مركزية العلم الحديث، مجلد الدراسات، العدد 04 جوان 2016م، جامعة حمة لخضر الوادي.
- عبد الكريم الويكات، العولمة: التفاعل الحضاري، مجلة العلوم الإسلامية الصراط، مطبعة عياش للطباعة والنشر، الجزائر، العدد06، 2002م.
- عبد الواحد حسني، السياسة الحضارية عند إدغار موران من التشخيص الدقيق إلى رسم خارطة الطريق مجلة آفاق الفكرية، المجلد 06، جامعة وهران02، 2002م.
- فايزة بوزيد، شبكات التواصل الاجتماعي وتشكل الفضاء العمومي الافتراضي: عوامل الشبكات والفعاليات، مجلة المفكر الدراسات القانونية والسياسة، جامعة خميس مليانة، العدد03 2018م.
- كمال الساكري، قراءة في كتاب العقل المحكم راهنيته التحديات الرهانات، مجلة نقد وتنوير العدد 07 2021م.
- لاهواري حمزة، مواقع التواصل الاجتماعي وإشكاليات الفضاء العمومي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، (د.م)، (د.ت)، العدد 20سبتمبر 2015م.
- محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورتاءه، مجلة تبين، العدد 09 2015م.
- مصطفى النشار، النسوية الإيكولوجية مسعى نقدي لتطهير مبانيها ومعاثرها، دورية فكرية مجلة الاستغراب، العدد 16، 2016م.

- وجدي خيرى نسيم، أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة، قراءة فلسفية، المحور جامعة بورسعيد.
- وحيد بلخضر، التضامن كشرط من شروط السياسة الحضارية لدى إدغار موران، سلسلة الأنوار مجلد 11، العدد 02، جامعة وهران، 2021م.

5_ قائمة الرسائل والأطروحات الجامعية:

- إبتهاال كاظم جبار الرباعي، العولمة وأثرها في التنقيف الديني للشباب، رسالة ماجستير 2017م.
- بلقاسم مليكش، مفهوم العولمة، رسالة ماجستير تخصص فلسفة غربية حديثة، 2013م.
- بن عمرة بلقاسم أمين، دور الوسائط الاتصالية الجديدة في تشكيل الفضاءات العمومية الهامشية: دراسة ميدانية لعينة من المجموعات الفايبوكية النسائية الجزائرية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم الإعلام والاتصال، جامعة مستغانم الجزائر، 2018م.
- جلول خدة معمر، الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر الغربي المعاصر، إشراف صايم عبد الحكيم مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، 2011م.
- موزة أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، ج1، 2000م.
- نوار ثابت، الفضاء العام عند يورغن هابرماس في المفهوم والتحول التاريخي، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة، الجامعة الأردنية، 2018م.

6_ المواقع الإلكترونية:

https://mdonita.blogspot.com./2014/10/philosophieof_ethics,htm/?111.24-03-2024 . 15.10h.

- بسام حسن المسلماني، مصطلحات النسوية الإيكولوجية أو الايكوفيمينزم، دراسات وتقارير تيارات فكرية، القاهرة، 1 ديسمبر 2015م، <https://www.Lahaonline.com>

- بوعلام رمضان، ميشال أونفري مناهض التدريس الرسمي البوليسي للفلسفة، 10 يناير 2021م. <https://diffah.aharaby.co.uk>.
- جيريمي بينتام، <https://www.mominoun.com>
- حسن الولهازي، نظرية المعرفة عند أفلاطون، 24 ديسمبر 2014م، <https://hassen-ouhazi.blogspot.com>
- الحسين أخدوش، نحو قراءة مغايرة ومضادة لتاريخ الفلسفة مع الفيلسوف ميشال أونفري، 26 أكتوبر 2018م. <https://www.mominoun.com>.
- الحسين الزاوي، البيئة في معادلة السياسة، دار الخليج، مركز الخليج للدراسات، 8 جوان 2019م <https://www.alkhleej.ae>
- حوسى أزارو، الفلسفة البيئية: نحو أخلاق طبيعية بديلة، الرباط، الشرق الأوسط، تاريخ 15 أكتوبر 2015م. <https://aawsat.com>.
- د زهير الخويلدي، فكرة الحرية عند هيجل من خلال جدلية العبد والسيد_قراءات ودراسات_، المجلة الثقافية الجزائرية، نقلا عن 20 جوان 2023م ، 12.45 h <https://thakafamag.com>
- داوود خليفة، أخلاقيات التواصل عند إدغار موران، موقع كوة، <https://www.couua.co>
- رضا حسن الغرابي، لوك فيري نحو مبدأ جديد للأخلاق والمعنى، صحيفة المثقف سبتمبر 2017م. <https://almothaqaf.com>
- عبد القادر راجحي، طه عبد الرحمن ولوك فيري عن أخت العلمانية والإنسان المؤله، 10 أكتوبر 2014م. <https://www.addustour.com>.
- لوك فيري، فيروس كورونا مكسب للكوكب؟ ترجمة كمال بومنير ، 04-06-2020م. <https://couua.com>
- ميشال أونفري الفيلسوف المشاغب، <https://ahmadapaper.net>
- وجيه قانصو، المواطنة أساس انتماء وحاضن التنوع، <https://www.researchgate.net>.
- يوسف هريمة: السعادة في فلسفة لوك فيري أو نحو تحطيم وهم التنمية الذاتية 01 افريل 2019م. <https://www.mominoun.com>.

ملخص:

تندرج أفكار لوك فيري ضمن الخطاب الفلسفي الغربي الواقعي بوصفه خطاب شديد الإتصال بالواقع الثقافي في المجتمع الفرنسي خاصة والعالم الغربي عامة والذي ينزل إلى الشارع هروبا من مدرجات الجامعات منتهجا في ذلك منهجا أكثر تبسيطا للمنطلقات النظرية وأكثر تعميما للأفكار لتصل إلى العامة، ومن أجل هذه الغاية يقترح لوك فيري فلسفة جديدة محورها الإنسان إنها فلسفة إنسانية مغايرة للفلسفة التقليدية القديمة التي يرى أنها فلسفة أسست للإمبريالية والإستعمار إنها إنسانية الحب بإعتبار الحب مبدأً أخلاقياً يقوم مقام مبدأ المسؤولية الذي نادى به هانس يونس، وبالتالي فهو مبدأ محوري وأساسي في الفلسفة الأخلاقية يضاف إلى أدبيات وسائل الإعلام والإتصال المناهضة للإقصاء والتهميش والعنصرية والمناهي بأخلقة الحياة الإقتصادية والإعتناء بالبيئة والأخلاق البيولوجية وحماية الأقليات، وما زاد من تصاعد الدعوة إلى الأخلاق وإنبعاثها من جديد - عند لوك فيري - ظهور تقنيات جديدة زادت من السيطرة على الطبيعة وتزامن معها فقدان الثقة في العلم والتقنيات التي مست جميع جوانب الحياة كالعائلة حيث ظهر الإنجاب الصناعي والتعديلات الجينية وغيرها... هذا كله في عالم متأزم سيطر عليه منطق العولمة والتكنولوجيا ولهذا قدم لوك فيري مشروعاً أخلاقياً يحقق خلاص وسعادة البشرية من خلال البحث عن أخلاق إنسانية جديدة تليق بما بعد الحداثة والحضارة المعاصرة.

summary :

Luc Ferry's ideas fall within realistic Western philosophical discourse, as a discourse closely connected to the cultural reality in French society in particular and the Western world in general. It takes to the streets to escape from the university halls, adopting in this a more simplified approach to theoretical premises and a more generalization of ideas to reach the public. Luc Ferry proposes to This goal is a new human-centered philosophy. It is a humanistic philosophy that is different from the old traditional philosophy, which is seen as the foundation of imperialism and colonialism. It is the humanism of love, considering love as a moral principle that takes the place of the principle of responsibility according to Hans Jonas, for example, and therefore it is a pivotal and basic principle in moral philosophy, In addition to the media and communication literature that opposes exclusion, marginalization, and racism, and calls for the ethics of economic life, care for the environment, biological ethics, and the protection of minorities, what has increased the escalation of the call for ethics and its resurgence - according to Luc Ferry - is the emergence of new technologies that have increased control over nature, and with which there has been a loss of confidence in nature. Science and technologies that affected all aspects of life, such as the family, where artificial procreation, genetic modifications, etc. appeared. All of this in a world of crisis dominated by the logic of globalization and technology. This is why Luc Ferry presented an ethical project that achieves the salvation and happiness of humanity through the search for new human ethics worthy of post-modernism and civilization Contemporary.