الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليـم العـالي و البحـث العلمـي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي

معسكر

Université Mustapha Stambouli

Mascara



كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

مخبر: الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص : فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية

فرع: علوم إجتماعية

العنوان:

أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة وتأثيراتها على الواقع الراهن عند جاكلين روس

تقديم الطالب: بوشافة محمد

يوم: 29 ماي 2025

لجنة المناقشة:

الرئيس: رباني الحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر
المناقش: بن ناصر الحاجة	أستاذة محاضرة –أ–	جامعة تيارت
المناقش: خلوات حليمة	أستاذة محاضرة –أ–	جامعة معسكر
المناقش: بن يمينة محمد كريم	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة
المقرر: بلحنافي جوهر	أستاذة التعليم العالي	جامعة معسكر
مقرر مساعد: حمادي الهواري	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر

السنة الجامعية: 2025/2024

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً ﴾

سورة طـــه:114

إهداء

أهدي هذا الإنجاز عربون شكر وتقدير وامتنان إلى:

روح صعدت إلى جوار ربها، جدتي مؤنستي غاليتي رحمات ربي عليها

إلى من قال فيهما الرحمن: (وقل ربِّ ارحمهما كما ربياني صغيرا)، والديَّ حفظهما الله

إلى زوجتي التي تحملت عبء هذه الرحلة العلمية، وأولادي الثلاثة: تقوى، مصطفى، أمجد

إلى كل من علَّمني حرفاً

بوشافة محمد

شكر وعرفان

الحمد لله على واسع فضله وكرمه

أتقدم بالشكر والتقدير إلى الأستاذة الدكتورة المشرفة "بلحنافي جوهر" على النصائح والتوجيهات التي أسهمت في إثراء هذا العمل وإخراجه على هذه الحلة، والأستاذ الدكتور "حمادي الهواري" مساعد المشرف، الذي بدوره لم يدَّخر جهدا في تقديم الدعم والمساعدة

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ "الدراجي زروخي" على أن مهَّد لنا الطريق لفهم فلسفة جاكلين روس

وكذا الأستاذ "سباعي لخضر" الذي رافقنا طوال مشوارنا الدوكتورالي بتوجيهاته القيِّمة

الشكر موصول لكافة فريق تكوين الدكتوراه على مرافقتهم الجدية والاحترافية

مقدمة

تعد مسألة الأخلاق والقيم من أبرز الموضوعات التي شغلت الفلاسفة والمفكرين عبر العصور، فهي تتصل بشكل مباشر بجوهر الوجود الإنساني وتحدد إطار السلوك البشري وتفاعلاته مع الآخر ومع العالم من حوله، حيث تهدف محاولات الفلاسفة منذ ظهور الفلسفة إلى فهم وتوضيح معايير السلوك الأخلاقي المثالي الذي يضمن تحقيق الخير والعدالة والسعادة والسلام في المجتمع.

ثم ما لبثت أن أفضت التطورات التاريخية والفكرية إلى تغييرات جذرية في تصور الفلاسفة للأخلاق والقيم، حيث شهدت الفلسفة الغربية تحولات كبيرة نقلت مفهوم الأخلاق من الاعتماد على المرجعيات الدينية والمطلقات إلى أطر عقلية وعلمانية، مما أدى إلى ظهور تحديات جديدة أفرزت أزمات متعددة في فهم وتطبيق القيم الأخلاقية، ومن ثم، فقد أصبح الحديث عن أزمة الأخلاق والقيم حديثاً مركزياً في الفلسفة الغربية المعاصرة.

فليس من شك أنَّ الفترة الراهنة تشهد أزمة حادة على المستوى الأخلاقي والقيمي، تزداد مظاهرها ومخاطرها تعاظماً يوماً بعد يوم، حتى باتت تشكل أبرز تحدي تواجهه الفلسفة الغربية المعاصرة، ذلك أنها لم تعد مجرد حالة عابرة أو منفصلة، إنما هي أزمة متكاملة ومتلاحقة نتجت عن تراكمات تاريخية وفلسفية امتدت عبر العصور الفائتة.

هذا الوضع أسهمت فيه كثير من النظريات الأخلاقية الكبرى بتعزيزها النزعة الإنسية وترويجها للنظرة الذاتية، ما أدى الى استفحال وتردي الوضع الإنساني على المستوى الأخلاقي، متسببة في صراعات فكرية وسياسية أدت إلى نشوب حروب وفتن دفعت البشرية ثمنها غالياً، وهو ما يُستشفُ في القيم الأخلاقية التي روجت لها أخلاق المنفعة وأخلاق القوة وأخلاق الوجودية مثلاً،

والتي كانت سببا في طغيان الجانب المادي على فكر الإنسانية، إذ أدت إلى تفاقم مظاهر سلبية عديدة، في مقدمتها ترسّخ النزعة الفردية المتعالية، وطمس معالم القيم الجماعية وتهميشها.

لقد أدت هذه المنابع الفكرية المستكملة لمشروع تمكين الإنسان من تسيد الكون وجعله مركز الأشياء جميعاً بما فيها الكون نفسه، إلى تجاوزات خطيرة وتهديدات وجودية جمَّة حين نصَّبت الأنا محورا للعلاقة الأخلاقية على حساب الغير والآخر.

ولا تقف تمظهرات الأزمة عند حدود العلاقة بين الأفراد فحسب، بل تتعدى إلى أبعد من ذلك حين تتحالف النزعة الإنسية والفتوحات العلمية التقنية، لقد غدا التطور التقني، بما أفرزه من تحديات أخلاقية غير مسبوقة، يشكّل إشكالية مركزية تنذر بانهيار المعايير القيمية التقليدية وتدفع بالفكر الأخلاقي إلى مأزق وجودي جديد، فالتقدم في مجالات مثل البيولوجيا الجزيئية والذكاء الاصطناعي وعلوم البيانات والهندسة الوراثية بمختلف فروعها مثلا، يثير تساؤلات تتطلب إعادة تقييم المعايير الاخلاقية وتطوير أطر جديدة تتماشى مع الواقع المعاصر.

عمَّقت الفلسفات المادية والحداثية الأزمة الأخلاقية والقيمية، حيث أسكنت الحداثة القيم في رمال متحركة، حتى باتت نسبية تفتقد لمعناها كقيم تُعتمد في عالم الكونية، فقد أرجعت أسسها إلى مرجعيات تنفصل عن معناها الحقيق كقيم إنسانية، وعلى ذلك ظلت الظاهرة الإنسانية مغتربة ومستلبة وموحشة، منسلخة بشكل تام على كل قواعد الإلزام، في تعبير ساذج عن الفردانية المعاصرة الموغلة في التشيؤ والتجوف والتشتت والتجزؤ.

تبرز في هذا السياق المعقد والمتشابك والمنتشي بشتى مظاهر التأزم؛ مساعي ورؤى جاكلين روس*، الفيلسوفة الفرنسية المعاصرة التي حاولت تقديم قراءة نقدية وتحليلات عميقة شاملة لأزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث سعت إلى العودة للأسباب والجذور الفكرية والفلسفية التي خلَّفت هذا الوضع في محاولة لفهم التطورات الأخلاقية، ملتفتة إلى ما تطرحه قضايا القيم من مواضيع تخص الفرد والمجتمع وتلك التحولات العالمية التي مسَّت مختلف الميادين الحيوية للفكر والفعل الإنساني على مختلف المستويات؛ سياسية واقتصادية وثقافية، علمية وتقنية، والتي أبانت

*جاكلين روس(Jacqueline Russ) ، فيلسوفة فرنسية معاصرة ولدت في 30 نوفمبر 1934 وتوفيت في 7 سبتمبر 1999، تُعد واحدة من أبرز الشخصيات الفلسفية التي ساهمت في تطوير الفكر الفلسفي الحديث وتعليمية الفلسفة، مجددة للفكر الأخلاقي الكانطي، حصلت على درجة الدكتوراه في الفلسفة من خلال أطروحة تناولت موضوع العدمية (nihilisme) عام 1998، واشتغلت كأستاذة في الفلسفة على مدار ثلاثين عاماً، حيث درّست في الصفوف النهائية، الأقسام التحضيرية للمدارس العليا، وبعض الجامعات.

من أبرز أعمالها:

- Savoir et pouvoir -1980 – المعرفة والسلطة
- La Pensée Ethique Contemporaine -1994- الفكر الأخلاقي المعاصر
- Les Théories du pouvoir -1994 – نظريات السلطة
- Dictionnaire de philosophie -1991 – قاموس الفلسفة
- Les Méthodes en philosophie -1992 – المناهج في الفلسفة
- Nouvel Abrégé de philosophie ملخص جديد في الفلسفة
- La Marche des idées contemporaines -1994 – مسيرة الأفكار المعاصرة
- L'Aventure de la pensée européenne -1995 – مغامرة الفكر الأوروبي
- Le Tragique créateur : qui a peur du nihilisme ? 1998
- Les Chemins de la pensée -1998 – دروب الفكر
- Panorama des idées philosophiques -2000 – بانوراما الأفكار الفلسفية

يجدر التمييز بينها وبين الفيلسوفة البريطانية جاكلين روز المولودة سنة 1949 التي اشتهرت بأعمالها التي تدور حول العلاقة بين التحليل النفسي والأنثوية والأدب، صاحبة كتاب القضية الصهيونية.

إجمالاً على أننا أصبحنا أمام تحولات في منظومات القيم تعمد إلى إفقار الإنسان قيمياً وأخلاقياً.

تقدم الأطروحة تحليلا نقديا للأزمات الأخلاقية والقيمية في الفلسفة الغربية المعاصرة كما تراها جاكلين روس، حيث تسعى بعد تشخيص مكامن التأزم إلى إيجاد طرق للمغالبة والتجاوز عبر نماذج ومفاهيم أخلاقية تجمع بين التقليد والحداثة، وتعالج القضايا الأخلاقية الملحة التي تواجهها المجتمعات الحديثة.

سعت جاكلين روس وفق رؤية متعددة الأوجه، إلى إحياء القيم الأخلاقية التقليدية التي ترى فيها القدرة على تحقيق الاستقرار الأخلاقي والاجتماعي المفقود في العالم الراهن، وإلى بناء نماذج أخلاقية جديدة قادرة على مواجهة ومواكبة التحديات الراهنة وتعزيز القيم الإنسانية الأساسية، على غرار قيم الاحترام والاختلاف والتنوع والمسؤولية تجاه الآخر والبيئة، حاضراً ومستقبلاً، وهي المحاولة التي نقف عند حدود مضامينها من خلال هذا البحث.

الإشكالية:

في ظل التحولات العميقة التي تشهدها الفلسفة الغربية المعاصرة، تبرز أزمة الأخلاق والقيم كإحدى أخطر الإشكاليات التي تهدد الأسس الإنسانية في عمقها، وتلقي بظلالها على البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، وفي هذا السياق، نطرح الإشكالية التالية: ما طبيعة أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة من منظور جاكلين روس؟ وإذا كانت هذه الأزمة قد بلغت من الحدة والاتساع ما يجعلها تنذر بتقويض مقومات الوجود الإنساني، فإن ذلك يستدعي الوقوف عند السبل الممكنة لتجاوزها، والبحث في كيفية إعادة بناء منظومة أخلاقية وقيمية قادرة على الاستجابة لتحديات العصر. فما هي

الحلول التي تقترحها جاكلين روس لتجاوز هذه الأزمة ضمن سياق التحولات الفكرية والواقعية الراهنة؟

تنشطر هذه الإشكالية الرئيسة إلى عدة مشكلات جزئية متفرعة عنها، منها:

1. كيف تطور الفكر الأخلاقي عبر العصور المختلفة؟
   - ✓ ما هي المراحل والمحطات الرئيسية للفكر الأخلاقي في الفلسفات القديمة؟
   - ✓ كيف ساهمت في تشكيل الفكر الأخلاقي الحديث والمعاصر؟
2. ما هي جذور أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية الحديثة من منظور جاكلين روس؟
   - ✓ ما هي رؤية جاكلين روس لأخلاق المنفعة وأخلاق الواجب وأخلاق القوة وأخلاق الوجودية؟
   - ✓ أي تشخيص تقدمه جاكلين روس للأزمة الأخلاقية الراهنة؟
   - ✓ وما هي تحليلاتها لتمظهرات هذه الأزمة؛ من قبيل الفراغ الأخلاقي، والعدمية، وانهيار المرجعيات، وكذا الفردانية، والسيادة التقنية وتهديداتها؟
3. ما هي الحلول والمخرجات التي تقترحها جاكلين روس لمواجهة ومغالبة أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصر؟
   - ✓ كيف تطرح جاكلين روس مفاهيم ونظريات الغيرية، التواصلية، المسؤولية، والأخلاقيات التطبيقية كسبل لمغالبة الأزمة؟
   - ✓ وكيف يمكن تطبيق هذه النماذج الأخلاقية على الواقع الراهن لتعزيز التماسك الاجتماعي وإعادة بناء النظام القيمي الأخلاقي؟

الفرضيات:

وانطلاقاً من الإشكالية وما تفرع عنها من مشكلات جزئية، نضع جملة من الفرضيات:

- ✓ يرتبط تراجع القيم الأخلاقية في الفلسفة الغربية الحديثة بانحراف الفلسفة عن جذورها الكلاسيكية والروحانية، وتزايد النزعة الفردية التي أسفرتها فلسفات الأنا، وإطلاق العنان بشكل تام للعلم والتقنية.
- ✓ تساهم الفلسفات الغيرية في تقديم إطار أخلاقي يعزز القيم الإنسانية المشتركة ويحد من الأزمات الأخلاقية في المجتمعات الغربية المعاصرة.
- ✓ تمثل البيو إتيقا بوصفها أحد أهم أفرع الأخلاقيات التطبيقية، استجابة ضرورية للأزمات الأخلاقية الناتجة عن التقدم العلمي والتكنولوجي، من خلال ما تنظمه وتضعه من أطر وقوانين أخلاقية تحفظ كرامة الإنسانية وحقوقها الآنية والمستقبلية.

خطة البحث:

وانطلاقاً من الإشكالية الكبرى لسؤال الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة، اقتضت الضرورة المنهجية تقسيم البحث وفق خريطة منهجية تتألف من مقدمة ومدخل مفاهيمي وثلاث فصول، وخاتمة.

مدخل مفاهيمي عمدنا فيه إلى بيان مدلول مفاهيم الدراسة، وفق عنوان أزمة الأخلاق والقيم؛ مقاربة لغوية واصطلاحية، تطرقنا فيه إلى مصطلحات: الأزمة، الأخلاق والقيم، والتمييز بينهما في السياقات الفلسفية، ومن ثم بيان المعنى المنشود من أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة.

الفصل الأول: بعنوان "كرونولوجيا الفكر الأخلاقي في الفلسفات القديمة"، حيث ولأنه لا فهم لحاضرنا الأخلاقي أو مستقبلنا إلا بالتنقيب في التاريخ، قمنا بتتبع المسار التاريخي للفكر الأخلاقي بداية من الفلسفات الشرقية القديمة وصولا إلى العصر الوسيط، غير أنه ونظرا لصعوبة الإلمام بكل

التراث الأخلاقي على غزارته، يلجأ الباحث في كل مرة إلى الاختيار بين النماذج.

حيث تناولنا في المبحث الأول الفكر الأخلاقي في الفلسفات الشرقية القديمة، بيناً من خلاله مدى اهتمام الحضارات القديمة بالفكر الأخلاقي، ثم مبحثاً ثانياً بعنوان الفكر الأخلاقي عند اليونان تعرضنا فيه لآراء مختلف الفلاسفة اليونانيين، مثل سقراط، أفلاطون، أرسطو، ثم نظرة على نماذج الفكر الأخلاقي في العصر الهيلينستي، حيث عرجنا على أخلاق الأبيقورية، وأخلاق الرواقية، وأخلاق الكلبية والشكاك، ثم مبحثا ثالثاً حمل عنوان الفكر الأخلاقي في العصر الوسيط، وفيه عمدنا إلى بيان الخلفية الدينية والسطوة المسيحية على أخلاق هذه الحقبة، ومن ثم تناولنا الفكر الأخلاقي للأفلاطونية المحدثة التي تركز نظرتها الأخلاقية على فكرة إعادة الإله فينا، نحو الإلهية ككل، أي أنَّ الإنسان ليس مجرد كائن اجتماعي أو سياسي، بل كائنا إلهياً، وهو ما يتماشى مع السياق العام لهذا العصر، ثم أشرنا في عنصر ثالث إلى أبرز أعلام هذا العصر وهم: القديس أوغسطين وتوما الإكويني؛ اللذان شكلت معهما الأخلاق وثبة فارقة في تاريخ الفكر الأخلاقي.

وقد كان هذا الفصل ضرورياً؛ ذلك أنه يتيح لنا فهم التاريخ الأخلاقي ومن ثم العودة إلى القيم التقليدية التي ترى روس أنها حققت الاستقرار الأخلاقي والاجتماعي، ومحاولة استثمارها والاستفادة منها في السياق المعاصر.

الفصل الثاني: حددَّنا له عنوان "قراءة جاكلين روس لأزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية"، والذي نحاول من خلاله إظهار رؤية جاكلين روس النقدية لمختلف المذاهب الأخلاقية التي كانت حسبها سبباً في تعاظم المأزق

الأخلاقي القيمي، ذلك أنَّها مذاهب أسست لفلسفة الأنا التي ولَّدت الأنانية والتي كانت سبباً مباشراً في العنف مع الغير، وشمل هذا الفصل أربع مباحث:

الأول منه، تناولنا فيه نقد جاكلين روس للفكر الأخلاقي النفعي بشقيه الفردي والعام، ذلك أنه يؤدي إلى تبرير الأفعال غير الأخلاقية ويهوي إلى أخلاق لا تأبه إلا بمنافع مادية دون اهتمام بالقيم الإنسانية والأخلاقية.

والثاني تناولنا فيه رؤية جاكلين روس لأخلاق الواجب الكانطية؛ بوصفها خارطة طريق أخلاقية مفقودة، ينبغي بعد تنقيحها إعادة بعثها بما يتوافق ومغيرات الراهن.

أما المبحث الثالث والذي جاء تحت عنوان تحليل جاكلين روس لأخلاق العدمية؛ رؤية تقييمية لأخلاق القوة وأخلاق الوجودية، فنبين من خلاله موقف جاكلين روس النقدي لهذا التوجه الذي يزدري الآخر ويحاول الهيمنة عليه وإخضاعه، وما له من تبعات قادت إلى صدامات وحروب طاحنة، فضلا عما أسفرته من عنصرية وعنف وتجرد من شتى صنوف العواطف ومختلف القيم الإنسانية الجماعية.

أما المبحث الرابع فنبسط من خلاله نظرة شاملة على تمزقات الحداثة وتحولاتها، حيث نستجمع فيه مختلف تمظهرات الأزمة الأخلاقية الراهنة من منظور جاكلين روس، والتي كانت بمثابة عوامل قيام فكر أخلاقي جديد يواكب التطورات المتسارعة لمختلف المجالات والميادين.

الفصل الثالث: بعنوان:"الأخلاق وتجديد القيم عند جاكلين روس؛ نحو مغالبة الأزمات الراهنة"، فأمام الحاجة الملحة للإنسان إلى إنارة الدروب الأخلاقية من جديد، بعد تعرضه لانهيار الإيديولوجيات وفقدانه لقيمه المرجعية

وسلوكه الأخلاقي، وبعد أن اعترته حالة غير مسبوقة من اللا يقين، بات لزاماً تأسيس نظام متماسك ومتناسق في القيم الأخلاقية، والذي تراه روس في نماذج أخلاقية قادرة على إحياء قيم التسامح والمحبة والاختلاف والاعتراف والتواصل والمسؤولية وغيرها من القيم التي ينبغي على الفكر الأخلاقي الجديد إعادة بعثها بما يتوافق ومتغيرات الراهن؛ الفكرية والسياسية والعلمية والأخلاقية...إلخ، حيث تم تقسيم هذا الفصل إلى أربع مباحث:

المبحث الأول حول الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا؛ نحو تحول إيتيقي جديد، ذلك أنه ينبغي الانزياح عن تلك النماذج الذاتية والتوجه نحو أخلاق غيرية تموضع الآخر موضع الريادة، تعظيماً لمكانته وتمجيداً لشأنه.

ثم مبحثاً ثانيا يناقش أنموذج الفعل التواصلي بوصفه مسعى نحو تحرير الحياة الاجتماعية من التمزق، حيث تراهن روس على مبدأ التواصل لإعادة ترميم الجسور الرابطة بين الأنا والآخر من خلال التواصل بين الذوات والثقافات والمجتمعات.

أما المبحث الثالث فنستعرض فيه أخلاق المسؤولية بوصفها أخلاقاً أولى وأخلاقاً غيرية شاملة متكاملة التطبيق، ذلك أنَّ روس تستهدف غيرية موسَّعة تشمل المسؤولية تجاه الآخر واتجاه الغير برمته، مسؤولية متصلة بالمستقبل البعيد للإنسانية.

ثم في المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل نناقش أحد أهم المفاهيم الأخلاقية المعاصرة؛ البيو إتيقا بوصفها تطبيقا عمليا لأخلاق المسؤولية، وامتداد لأخلاق المسؤولية من مجال العلاقة بين الأنا والآخر والغير إلى الأبحاث العلمية والتقنية التي باتت تهديداته جلية على الكون والإنسانية.

وخاتمة تحتوي على حوصلة لأهم نتائج البحث، ثم مناجاة أخلاقية تتضمن جملة من التوصيات.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسعى إلى تفكيك إحدى أبرز الإشكالات التي تشغل الفلسفة الغربية المعاصرة، وهي أزمة الأخلاق والقيم، وذلك من خلال منظور نقدي وفلسفي تقدّمه المفكرة الفرنسية جاكلين روس، التي تُعد من أبرز الأصوات الفلسفية التي كرّست أعمالها للتأمل في مصير الإنسان في ظل تحولات الحداثة وما بعدها، وتبرز أهمية هذا المنظور في كونه لا يقتصر على الطابع الوصفي أو التحليلي للأزمة، بل ينطوي على طموح نقدي يسعى إلى مساءلة الأسس المعرفية والأنطولوجية التي قامت عليها التصورات الأخلاقية الحديثة، وما نتج عنها من تآكل للمرجعيات القيمية وضمور للمعنى.

ومن خلال تحليلها العميق لمظاهر هذا الانهيار، تسلط روس الضوء على الآثار الوجودية والإنسانية المترتبة عن طغيان النسبية، وتفكك المرجعيات، واستبدال المعايير الأخلاقية الجوهرية بمعايير نفعية أو تقنية. فهي تُبرز كيف أن غياب المعنى الأخلاقي المشترك لم يعد مجرد مسألة فلسفية نظرية، بل أضحى تهديداً مباشراً للتماسك الاجتماعي، وللقدرة على تأسيس مشروع إنساني جامع يُعلي من شأن الكرامة والمسؤولية.

لذلك، فإن أهمية هذا البحث لا تنبع فقط من كونه يعيد طرح سؤال الأخلاق في زمن التشتت القيمي، بل أيضاً من كونه يسعى إلى استكشاف الإمكانات الفلسفية الكامنة في فكر جاكلين روس كمدخل لتجاوز الأزمة. فروس، من خلال رهانها على ضرورة إعادة تأسيس عقلانية أخلاقية متجذرة في الكائن الإنساني ومفتوحة على أفق الكونية، تقدم أطروحةً يمكن أن تُغني

النقاش الفلسفي حول مستقبل الأخلاق في عالم مهدد باللامعنى، ومن هذا المنطلق، يتجاوز هذا البحث حدود التشخيص ليرتقي إلى مساءلة جذرية للبدائل الممكنة، ساعياً إلى بناء تصور فلسفي متماسك حول الإنسان، القيم، والمعنى، في أفق يتجاوز النسبية، ويفتح المجال أمام مشروع قيمي جديد يستجيب للتحديات المعاصرة بروح إنسانية وفلسفية أصيلة.

المناهج المتَّبعة:

غالباً ما يفرض موضوع البحث المناهج التي ينبغي اتخاذها، فالعودة إلى المنابع الأولى للفكر الأخلاقي مثلاً يقتضي الاستعانة بالمنهج التاريخي، وهو ما نستهل به بحثنا في محاولة لاسترداد أصول الأفكار بحثاً على الأطر والتحولات الحاصلة في المفاهيم والأفكار والقيم، تمهيداً لفهم واستيعاب مختلف السياقات والمطارحات والرهانات المتعلقة بتطور الفكر الأخلاقي.

كما أننا استعنا بالمنهج التحليلي النقدي، حيث يتيح التحليل توسيع وتوضيح المفاهيم والأفكار، الأمر الذي يتجلى في بحثنا من خلال تحليل نصوص وآراء جاكلين روس، وبيان مواقفها العامة، وقد تم تخصيص مساحة معتبرة لهذه المناقشة والممارسة التحليلية في هذا العمل البحثي، هذا ويتيح المنهج النقدي المتمم والمرافق للمنهج التحليلي التعمق في تحليل الأفكار وتقييمها، ما يسهم في تقديم رؤى بديلة أكثر تماسكاً، وهو ما يظهر في هذا العمل عبر مختلف أجزاء الأطروحة؛ ضمنياً وتصريحياً تحت عناوين متعددة، من قبيل تعقيب نقدي، موقف تقييمي، رؤية نقدية...إلخ.

إنَّ المنهج التحليلي النقدي بوصفه المنهج الأكثر استعمالاً في هذا العمل، والأنسب لمثل هكذا مواضيع، يتيح مساءلة حدود الأفكار والنظريات، وبيان حدودها ومآلاتها فضلاً عن رهاناتها، كما يضفي على العمل طابعاً تجديدياً بما

يسمح بـــه مـــن تحليـــل ونقـــد وتقيـــيم وتجـــاوز مختلـــف تلـــك الآراء والمواقـــف والنظريات، بغية بسط فهم أوسع ورؤية أشمل وأنجـــع، وأفـــق نظـــر وتـــدبر حـــول سؤال أزمة الأخلاق والقيم؛ خلفياتها ومآلاتهـــا وتأثيراتهـــا علـــى الإنســـانية أجمـــع، ومن ثم مكاشفة طرائق المغالبة بلا مواربة.

دوافع الدراسة:

أما عن الأسباب والدوافع التي قادت إلـــى اختيـــار هـــذا الموضـــوع، فتنقســـم إلى قسمين؛

دوافع موضوعية: ذلك أنَّ الموضوع يخـــوض فـــي إحـــدى أهـــم مـــا يشـــغل الفلسفة المعاصرة برمتها، فالمتتبع لهذا المسار يدرك بـــلا عنـــاء أنَّ الحـــديث عـــن أزمة الأخلاق والقيم يناقش فـــي صـــميمه أزمـــة الإنســـانية؛ تقاليـــدها، جوهرهـــا، مصيرها، استمراريتها أو فناءهـــا...إلخ، ولعـــل نمـــوذج الدراســـة جـــاكلين روس، رغم قلة مؤلفاتها، فيلسوفة موسوعية تطرقت في هذا الإطـــار إلـــى أغلـــب المنـــابع الفكرية والفلسفية التي تصب في صـــميم أزمـــة الأخـــلاق والقـــيم الراهنـــة، الأمـــر الذي يتوافق وحاجتنا الفكرية لتحليل وتعزيز فهمنـــا للعـــالم المعـــيش ومـــا يخترقـــه من تحديات وأزمات وجودية.

دوافع ذاتية: ويتماشى هذا الموضوع مـــع انشـــغالاتنا المعرفيـــة التـــي تضـــع الفلسفة الأخلاقية في صلب الاهتمام، بوصـــفها مجـــالاً تأمليًـــا جوهريًـــا فـــي فهـــم الإنسان ومعاييره القيمية، ثـــم رغبتنـــا فـــي التعـــرف علـــى أخـــلاق وقـــيم العـــالم الغربي، ومختلف ما يعتـــرض هـــذا العـــالم مـــن تحـــديات وتهديـــدات، ومـــن ثـــم ملاحظة تحولات القـــيم الغربيـــة مـــن حضارية مزعومة إلى راهنية مأزومة، كمـــا لا أخفي ما تملكني من فضول معرفي للإطـــلاع علـــى منظومـــة أخلاقيـــة وقيميـــة لحضارة تفتقد للوازع الديني وترفض كل ما يتعلق بهذا الشأن.

الدراسات السابقة:

الحق أنَّ شق العنوان الأول يشهد زخماً هائلاً في الدراسات السابقة، حيث تشهد الساحة الفلسفية دراسات كثيرة للحقل المعرفي نفسه؛ أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية وتأثيراتها على الواقع الراهن، إلا أننا نلامس صعوبة في العثور على دراسة سابقة حين يتعلق الأمر بجاكلين روس، حيث أننا نكاد نعدم بشكل شبه تام العثور على دراسة سابقة لجاكلين روس، باستثناء أطروحة دكتوراه للباحثة فيروز سيفي تحت إشراف الأستاذ الدراجي زروخي، الموسومة ب "أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز" والتي تم مناقشتها بجامعة سطيف سنة 2020.

ورغم أهمية هذه الدراسة التي ساعدتنا في فهم وبناء تصور حول جاكلين روس بالخصوص، إلا أنها تركز على جزئية أخلاق المسؤولية؛ طبيعتها وأبعادها، حيث تتباحث ما يتعلق بأخلاق العلاقة بين الذوات والثقافات، بينما يناقش موضوعنا أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية عبر تاريخ تطورها وتنوعها بشكل أكثر توسعاً وشمولاً، فالفكر الأخلاقي عند جاكلين روس فكر بانورامي شامل ومتكامل، يجمع بين مختلف الأبعاد والمناهج والتوجهات الأخلاقية، فلا تقتصر رؤية روس على مدرسة فلسفية أو نظرية أخلاقية واحدة، بل تصور واسع يتضمن التنوع والتعددية في الأفكار الأخلاقية.

صعوبات البحث:

واجه الباحث العديد من الصعوبات، أبرزها قلة مؤلفات نموذج الدراسة جاكلين روس، وهو ما صعَّب مأمورية فهم رؤيتها على أكمل وجه، فعلى الرغم من شساعة بحثها وتطرقها للفكر الأخلاقي في أغلب مراحله إلا أنَّ ذلك

كان بنصوص موجزة تميل إلى الأسلوب الوصفي والتحليلي الأقرب إلى الشارح، وهو ما دفع بالباحث إلى تكثيف الجهود لاستنباط واستخراج والقبض على نظرة جاكلين روس وآراءها وأفكارها في هذا الشأن.

كما أنَّ الباحث اصطدم بقلة المراجع المتخصصة في فلسفة جاكلين روس، والدراسات السابقة حولها؛ سواء الأجنبية أو العربية، اللهم إلا أطروحة دكتوراه التي أسلفنا بيانها في الدراسات السابقة وبعض المقالات لنفس صاحبة الأطروحة والأستاذ الدراجي زروخي المشرف عليها.

وتتجلى صعوبة أخرى تتمثل في الموضوع في حد ذاته، حيث تلامس الدراسة الفلسفة الغربية برمتها، فالحديث عن الفلسفة الغربية المعاصرة هو في الغالب حديث عن الأخلاق والقيم وما يتقاطع بهما، وهو ما دفع الباحث إلى الإيجاز تارة والمفاضلة بين النماذج والنظريات تارة أخرى، حسب ما تقتضيه الضرورة المنهجية، الأمر الذي من شأنه أن يخل بالموضوع إذا ما تم إسقاط بعض الآراء والنظريات والمفاهيم الأخرى.

آفاق البحث:

إنَّ الغرض الذي يرافق فصول ومباحث هذه الأطروحة هو مكاشفة الأزمة والرغبة في بلوغ العلاج وتباحث تأسيسات وسبل الانعتاق من أخلاق ما بعد الأخلاق؛ المتشبعة بقيم نهائية متعية ونرجسية، المحتفية بالسيادة التقنية على حساب جوهر الإنسانية ومصيرها، الفاقدة لذاكرتها القيمية والأخلاقية، حيث نأمل أن نقدم دراسة علمية وفكرية تساهم في فتح آفاق جديدة للتفكير الفلسفي في مجال الأخلاق والقيم، وأن نقدم رؤى قابلة للتطبيق في معالجة الأزمات الأخلاقية التي تواجه المجتمعات الراهنة، وصولاً إلى عالم آمن، أكثر إنسانية وعدالة واستدامة.

مدخل مفاهيمي: أزمة الأخلاق و القيم:

مقاربة لغوية واصطلاحية

إنه لمَّا كان تحديد معاني الألفاظ أساس كل بناء وإبداع فكري وفلسفي، ينبغي أولا وقبل الخوض في غمار بحثنا، ضبط شبكة مفاهيم الاطروحة؛ ذلك أنَّ مجالها يكتنفه الكثير من الغموض والالتباس، ما يستدعي توضيح المعاني والمقاصد والتعاريف المرتبطة بهذه الدراسة، حيث تثير المفاهيم المشكِّلة لعنوان الأطروحة لبساً ينبغي توضيحه والوقوف على تباين دلالاته اللغوية والاصطلاحية والفلسفية، وقد تناولنا هنا مفهوم الأزمة بوصفه لحظة حاسمة، وفترة خطر تتوسط وضعاً مضطرباً يستدعي التشخيص والتمحيص والمغالبة.

ثم نحدد مفهومي الأخلاق والقيم مع التمييز بينهما في السياقات الفلسفية المختلفة، لنخلص في الأخير إلى استجماع معنى عام وضابط لأزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة.

أولا: مفهوم الأزمة

تشتق كلمة الأزمة من الكلمة اليونانية « crisis »، وتعني القرار أو الحكم على الأمور[1]، فهي فعل التمييز والتدقيق الذي يهدف إلى الفصل والفرز بين مجموعتين متداخلتين، وقرار بين اختيارين ممكنين، تجتمع أغلب التعريفات على أنَّها تعبير عن وضع مخيف، مقلق، حرج، وحالة من الاضطراب الشديد غير المتوقع أو متوقعة، والتحديات والمخاطر والاختلالات واللاتوازنات التي تواجه نظاماً أو مجتمعاً أو فرداً، مما يستدعي اتخاذ إجراءات استثنائية للتعامل معها.

[1]Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, (les concepts, les philosophes, 1850 citations), BORDAS, paris, 2002, p61.

لغوياً تأتي كلمة الأزمة في المعاجم العربية مرادفة لكلمات عديدة، حيث تعني القحط، الجدب، الشدة والضيق، المجاعة والغمة[1]، وقد شاع أيضاً بين العرب أنَّ كل طريق ضيِّق بين جبلين يسمى "مأزِم"[2]، وهو ما يتقارب نوعاً ما وتعريفاتها الاصطلاحية خصوصاً حين نشأتها.

يعود أصل ونشأة مفهوم الأزمة إلى نطاق العلوم الطبية، حيث ارتبطت كلمة الأزمة بالمرحلة الحادة للمرض، أي ذلك التغير المفاجئ الإيجابي أو السلبي الذي يصيب المريض، فهي لحظة قطيعة وحاسمة تتوسط فترتين، فترة المرض وفترة الشفاء أو الاحتضار، من هذا الاستعمال عُمم معنى الأزمة على أنه من جهة مرحلة حاسمة في تطور الأشياء، والأفكار والأحداث، ومن جهة اخرى انفصام واختلال توازن معين.

وقد طرأ على هذا المفهوم تحول دلالي شكَّل مفارقة صادمة حسب إدغار موران، الذي يرى أنَّ الأزمة كانت "توافق عند اليونان اللحظة التي تمكن من تشخيص المرض، أي اللحظة التي تكون فيها أعراض مرض معين واضحة جداً، فتتيح للأطباء القول أنها الحصبة أو الأنفلونزا، في حين أن كلمة "أزمة"، كما نفهمها اليوم، تعني العكس تماما، إنها تترجم صعوبة التشخيص، أي تأتي الأزمة هنا بغياب اليقين"[3] وهو ما نسج من خلاله رؤيته لمفهوم الأزمة على أنها "تنامي الفوضى وغياب اليقين ضمن نظام ما، أكان فردياً أم جماعياً،

[1] لويس معلوف، المنجد في اللغة والإعلام، ط27، دار المشرف، لبنان، 1984، ص73.

[2] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1992، ص15.

[3] إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، ط1، بيروت، 2018، ص11.

وتنجم عن هذه الفوضى من تجميد الآليـــة التنظيميـــة، وآليـــة الضـــبط علـــى وجـــه الخصوص التراجعات السلبية فيها"[1]

بتتبع واستقراء مختلف اســتعمالات مفهــوم الأزمــة فــي المجــال الفلســفي، نخلص إلى أنَّ مفهوم الأزمة يتمتع بأبعاد متعددة، أهمها:

1. **الأزمة بوصفها حالة طارئـــة:** تتســم بتعقيــدات وصــعوبات شــديدة تتطلب قرارات حاسمة وفورية، حيــث يمكــن للأزمــات أن تكــون محطــات تحول حاسمة تؤدي إلى تغييرات جذرية فــي النظــام أو الســلوك، فهــي قــوة دافعة نحو التغيير وتجاوز عرض المرض، صــحيح أنهــا تتميــز بخلــل حــاد في التوازن، لكنها في المقابل تشكل التحول والتغيير[2]

وبذلك يعبر مصطلح الأزمة عن لحظــة انتقــال حاســمة وضــرورية للنمــو، وتمهيد لوضع جديد أفضل يعقب وضــعاً ســالفاً راكــداً، وهــو المعنــى الصــحيح للأزمة بوصفها: "تعبر عن شيء إيجابي وخلاق ومبشــر، لأنهــا تشــير إلــى تغيــر ما، وربما تكــون مــيلاداً جديــداً بعــد انفصــال وانهيــار، صــحيح أنهــا تعنــي الانفصال، لكنها تعني أيضاً الاختيار والقرارات ومن ثم التعبير عن الرأي[3]

2. **الأزمة بوصفها فرصة:** حيــث يعتقــد بعــض الفلاســفة أنَّ الأزمــة رغم تحدياتها، يمكن أن تكون فرصــاً للتغييــر والنمــو والتطــور، وهــو مــا يراه هيجل على سبيل المثال، الذي يــرى أنَّ الأزمــة دافعــاً للتقــدم التــاريخي من خلال الديالكتيك، أو ما يراه نيتشه مــن خــلال الوجــه الثاني للعدمية التي

---

[1] المرجع نفسه، ص25.

[2]Jacqueline Russ,Op. cit,p61.

[3]زيجمونت باومان، كارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018، ص11.

تفترض قوة فاعلة ومتعاظمة للإرادة والفكر، تدعو الإنسانية إلى محاولة التخلص من مختلف مظاهر المرض والانحطاط، فهي محاولة لتحويل مجرى التاريخ[1]، فالأزمة لا تأوي بالضرورة إلى نتائج سلبية أو مدمرة، فقد تؤدي إلى الخلاص والعلاج وغيرها من النتائج الإيجابية.

3. **الأزمة بوصفها كشفُ:** حيث تكشف الأزمة عن نقاط الضعف والأخطاء في الأنظمة والأفراد مما يدفع إلى التفكير النقدي والتصحيح، فهي توصيف وقراءة وتشخيص لوضع وعرض معين.

4. **الأزمة بوصفها تهديد:** حيث تعبر عن تهديدات وجودية تتطلب مراجعة جوهرية للقيم والممارسات الأخلاقية والسياسية، وهو المفهوم الذي يحدده رينيه غينون للأزمة في كتابه أزمة العالم الحديث بقوله: "لو قلنا أنَّ العالم الحديث قد أصيب بأزمة، فإنَّ ما نفهمه عادة من هذا القول هو أنه قد وصل إلى نقطة حرجة، أو بعبارة أخرى تحولاً عميقاً نسبياً هو وشيك الوقوع"[2] أي أنَّ الأزمة مؤشر وإنباء على تهديد مرتقب يحيط بنا، ما يستدعي العمل على تدارك هذا التأزم الحاصل لتفادي تبعات أكبر وأكثر حدة وتأزماً.

يتبين من خلال ما سبق أن مفهوم الأزمة مفهوم مركب من حيث حمولته الدلالية، فهو واحد من ضمن المفاهيم التي يصعب تحديها وضبطها لاتساع نطاق استعماله وشموليته، حيث تتعدد دلالاته لتشتمل مختلف المجالات: طبية،

[1] جمال مفرج، أزمة القيم: من مأزق الاخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص46.

[2] رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمار، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط1، العراق، 2016، ص10.

اقتصادية، سياسية، علمية، أخلاقية...، وهو نفس التباين والشمولية التي يشتمل عليها مفهوم الأزمة الأخلاقية القيمية بالتحديد الذي يحوي جوانب متعددة ويعكس تعقيد الحياة الإنسانية ومختلف الأنظمة الثقافية والاجتماعية، ما يتطلب استجابة متعددة الأبعاد تجمع بين الفكر النقدي والقدرة على التكيف، والإبداع في الحلول.

إنَّ القضية المطروحة للنقاش ها هنا، تتكشف بمقاربة المفهوم الأصلي الطبي للأزمة بالحالة المتأزمة الأخلاقية القيمية التي يعاني منها الإنسان المعاصر، حيث يفترض إنسانا معاصراً مريضاً تعبث به الأفكار والممارسات الضالة والعبثية، حيث يعيش لحظة فارقة وحاسمة تحدد مصيره، إما الرجوع إلى الحياة والاستمرارية بكامل إنسانيته، وإما النهاية والفناء كما تنبأت بعض وجهات النظر الفلسفية التشاؤمية.

ثانيا: مفهوم الأخلاق

لغة تعني الأخلاق جمع خُلُق، أي العادة والسجية والطبع، يُطلق هذا اللفظ على مختلف الأفعال الصادرة عن النفس، سواء كانت محمودة أو مذمومة، اعتبرها القدماء ملكة تصدر بها الأفعال من غير روية ولا تكلف[1]

أما في اللغة الفرنسية فتقابلها كلمة: morale والتي تعني مجموعة الواجبات أي المسموحات والممنوعات التي نفرضها على أنفسنا بمقتضى إرادتنا بعيداً عن أي مقابل أو عقوبة أو مناظرة، وكذا كلمة éthique التي تعني أيضاً جزء من الفلسفة يتعامل مع المعايير الأخلاقية الجيدة والسيئة،

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص49.

وأحكام القيمة الأخلاقية، ويتأمل في هذا الأمر برمته، ويهدف أيضا إلى تحديد الغاية (الهدف) لحياة الإنسان وكذلك وسائل تحقيقها[1]

وقد أثيرت حول تحديد مفهومي الأخلاق morale و éthique تحليلات كثيرة تحاول التمييز بين المفهومين وفك الخلط المشهود في استعمالها، حيث يشير طه عبد الرحمن إلى أنَّ قدماء فلاسفة الغرب استخدموا المفهومين بمعنى واحد على اعتبارهما مترادفين، أما المعاصرون فقد أبوا إلا أن يميزوا بينهما، من خلال تفكيكهما، وهو ما يقول عنه: "الأوامر والنواهي التي تدور عليها morale هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقبيح التي تدور عليها éthique، بحيث لا يختلفان إلا كما يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء، بمعنى morale إنما هي الموضوع ذاته الذي تمت éthique بالنظر فيه"[2] ، ومع ذلك تبدو هذه التفرقة أقرب إلى الإقرار بالتداخل بين المفهومين أكثر منها تمييزا وتفريقا بينهما، وقد فنَّد طه عبد الرحمن في ذات السياق محاولات عديدة حملت حسبه إدعاءات وافتراضات واهية، ذلك أنها حسبه تنتهي جميعها إلى عدم الإقرار بالغيبيات والخلفيات الدينية التي تفترض إله ينظم العلاقة بين البشر.

أما علم الأخلاق فقد تعددت تعريفاته عبر تاريخ الفكر الفلسفي، فهو حسب لالاند "علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر، أي العلم الذي تتمحور موضوعاته بشكل مباشر حول تقييم أعمال

[1]Jacqueline Russ, Op. cit,p97.

[2] طه عبد الرحمن سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2000، ص17.

الإنسان بين قبيحها وحسنها[1]، ويسمى أيضا بعلم السلوك وتهذيب الأخلاق أو فلسفة الأخلاق أو الحكمة العملية أو الحكمة الخلقية[2]

وقد أوردت جاكلين روس تعريفات بعض الفلاسفة لعلم الأخلاق، فحسب اسبينوزا "هو العلم الذي يدرس أنماط الوجود بحسب الخير والشر"[3]، وحسب الفيلسوف دالمبرت: أنَّه ما ينتمي بشكل أساسي إلى العقل وحده، وبالتالي ماهو موحد بين جميع الشعب، هذه الواجبات التي ندين بها تجاه إخواننا من بني البشر ومعرفة هذه الواجبات هو ما نسميه الأخلاق (morale)[4] لتنتهي إلى تعريف جامع حسبها بالقول أنَّ علم الأخلاق هو "علم الخير وقواعد العمل الإنساني"[5]، أي أنَّ علم الأخلاق هو العلم الذي يُعنى بتحديد معنى الخير والشر، فهو علم معياري لا يبحث عن ما هو كائن في حياة الإنسان الواقعية بل يبحث فيما ينبغي أن يكون.

إنَّ جل التعريفات على تعددها وتنوعها لا تخرج عن فكرة أنَّ الأخلاق منظومة تضم القيم والمعايير السلوكية التي يرتضيها الأفراد لنفسهم ولمجتمعهم، ناشدين فضائل الحق والخير والجمال، فهي توجيه للسلوك الإنساني توجيها موسوماً بالحكمة والفضيلة، مفاضلاً بين الخير والشر، بين الحق والباطل، مبينا المحمود من المذموم، وداعياً إلى التوسم بالأول بحسبه

---

[1] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص370.

[2] جميل صليبا، ج1، المرجع السابق، ص50.

[3] Jacqueline Russ, Op. cit,p97.

[4] Ibid, p182.

[5] Ibid, p97.

خيِّراً ونبذ الثاني بوصفه مذموما وشراً، إنها إجمالاً تحلي بالمليح وتخلي عن القبيح التماسا للجمال الأخلاقي ونشدانا للكمال الروحي[1]

وعلى ضوء ما سبق نستنتج أنَّ الأخلاق هي مجموعة من الصفات النفسية والسلوكية التي يتحلى بها الفرد أو المجتمع، وتشمل المواقف والتصرفات التي تعتبر جيدة حسنة خيِّرة أو سيئة قبيحة شريرة، بناء على معايير ينبغي على الإنسان الاهتداء بها لبلوغ أعلى درجات كمال إنسانيته.

وهي أيضا القواعد والمبادئ التي تحكم سلوك الأفراد وتوجه وتنظم تصرفاتهم، ذلك أنها تعبر عن النظام الداخلي للشخص الذي ينعكس على أفعاله الخارجية.

جاكلين روس والتمييز بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية:

يتبين من خلال ما سبق تباين وجهات النظر حول تحديد مفهوم دقيق وشامل لكلمة الأخلاق، ومن ثم استشكال التمييز بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية، تتطرق جاكلين روس إلى هذه المفارقة في كتابها العمدة الفكر الأخلاقي المعاصر.

فمن ناحية الإشتقاق اللغوي ترى جاكلين روس أنَّه لا يتيح لنا التمييز بين اللفظين، ذلك أنَّ كلمة La éthé (باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية) و Mores (باللغة اللاتينية تعني الأعراف) تتحليان في الواقع بدلالات يقرب بعضها من بعض غاية القرب، حيث تحيل كلمة الأخلاق سواءاً

[1] علي أسعد وطفة، في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، العدد 119، خريف 2013 السنة 30، كلية التربية، جامعة الكويت، ص95-96.

بمعناها الإغريقي الأصل أو اللاتيني على مضامين العادات الأخلاقية والأعراف، وسبل العمل التي يحددها الاستعمال[1]

تضيف في ذات السياق أنَّ morale و éthique مترادفان تقريبا لكلمة الأخلاق: التي تعني في السياق الفلسفي، نظرية فلسفية تتعلق بالخير والشر، والعقيدة المتعلقة بما يجب أن يكون عليه الإنسان وهي أيضا مجموعة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة عالميا وغير مشروطة[2]

غير أنها ورغم هذا التشابه والتماثل تجد مجالا للتمييز بين هذين النمطين، حيث تميل الأخلاق النظرية éthique للجانب النظري في محاولة "لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق وأحكام الخير والشر التي تتجمع وسط الأخلاق"[3]، بينما تتجه الثانية شطر التفكير في أسس الأخلاق.

إنَّ دلالة الأخلاق النظرية éthique البحث في الاخلاق أي جملة القواعد السلوكية المتعلقة بثقافة معينة أو مجتمع ما، بل هي بحث الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيمة، الاخلاق، الخير، الشر، سعيا إلى أسس الإلزام، فهي ذات بعد نظري يدور اهتمامها الاساسي بتحليل الأوامر والأحكام الاخلاقية

بينما الاخلاق العملية أو التطبيقية التي زاد الاهتمام بها في الوقت الراهن فهي أقرب للقواعد المهنية وعلم الواجبات، ذلك أنها تبحث في طرق تأسيس

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط1، 2001، ص11.

[2] Jacqueline Russ, Op. cit,p182.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المصدر السابق، ص11.

نظري أخلاقي لمجالات عملية كالسياسة والتجارة والإعلام ...إلخ، حيث يميل الكثير إلى توصيفها بالأخلاق المهنية التي يتم تعريفها على أنها الصفات والخصائص التي يريد أصحاب الأعمال أن تتوافر دائماً في سلوك مستخدميهم، لكن عادة يقولون إنه من الصعوبة وجودها"[1] ، من هنا يتبادر إلى جاكلين روس استشكال القضية الاصطلاحية، فهل يكفي لجوء هذه المجالات العملية إلى العثور على مبادئ ومعايير وأفكار تنير عملهم أن يُطلق على هذا النوع أخلاقاً نظرية، إذ كيف نؤسس أخلاقا نظرية لمجالات عملية؟ وهو ما دفع بها إلى إبراز الإبهام الذي يحيق بالأخلاق النظرية المطبقة على الممارسات الراهنة.

فالأخلاق morale تقدم نفسها اليوم بشكل أكثر تحديدا كنظرية للعلاقات مع الآخر، لذلك يميل هذا النوع إلى أن يكون جزءاً من علم الوجود، أي نظرية الواقع: فمن وصف الحقائق الإنسانية وليس من التحليل الداخلي لضمير الفرد، يسعى الفيلسوف إلى استنتاج واجباتنا الأولية وواجباتنا الأساسية بشكل طبيعي، وهكذا تم تأسيس نظرية القيم[2]

تنطوي الأخلاق النظرية على التشكيك في القاعدة نفسها، فتشكك في أسس هذه المعايير وتواجه في ذات الوقت غياب المعايير الاخلاقية الثابتة، فإذا كان العالم المعاصر بحاجة إلى التفكير في الاخلاق النظرية فذلك على وجه التحديد لأنه يواجه فراغا من حيث القيم الأخلاقية، كيف يمكننا أن نتحمل

[1]بنين حامد جبار، مفهوم الأخلاق التطبيقية، مجلة متون، المجلد 16، العدد 1، يناير 2023، جامعة مولاي الطاهر سعيدة، ص47.

[2]Didier Julia, LAROUSSE dictionnaire de la philosophie, larousse/VUEF, paris, 2001, p177.

مسؤولية أفعالنا عندما لم يعد بإمكاننا الاكتفاء بطاعة سلطة أعلى تعرف لنا ما يجب أن نفعله؟

تعبر الاخلاق النظرية عن تلك الواجبات التي علينا تجاه أنفسنا وتجاه الآخر، ولكن لا تمليها القوانين، حيث تتباحث حول كيف يمكننا أن نتصرف بشكل جيد دون أن نعرف ما هو جيد؟ وعلى ذلك فغاية الاخلاق النظرية على وجه الدقة هو تحديد ما هو جيد بناء على التفكير في تأثيرات أفعالنا، فهي تحيل الجميع إلى اختيارهم، على أساس ضميرهم.

أما الأخلاق العملية فموضوعها استنباط الأخلاق التي يجب إتباعها من داخل الحالات والمشاكل الحاصلة في دوائر ومجالات الحياة والمهنة والبيئة، يأتي هذا النوع من الأخلاق مراعاة لسياق العالم الراهن، فهي مواكَبة واستمرارية واستئناف للنظر الأخلاقي الذي ما فتئ منذ قرون يصحح ويُكمِّل بعضه بعضاً[1]

تتجلى الأخلاق إذن بأشكال مختلفة، حيث يمكن أن تظهر أحيانا في صبغة كلية تقع خلف التصورات العامة وتسمى بالأخلاق النظرية، هذه الأخلاق النظرية تعنى بالمبادئ العامة والمفاهيم الشاملة التي تحدد ماهو الصواب والخطأ على مستوى تجريدي فلسفي، وتعبر عن الإطار الفكري الذي ينبع منه السلوك الاخلاقي، فتقدم المعايير الأخلاقية العامة التي ينبغي أن توجه أفعال الأفراد والمجتمعات.

في المقابل تظهر أحيانا أخرى في صبغة جزئية تُعرف بالأخلاق العملية، هذا النوع الذي يُعنى بتطبيق المبادئ النظرية على الواقع العملي، وتتناول

[1] طه عبد الرحمن سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مرجع سابق، ص23.

كيفية تجسيد تلك المبادئ في الأفعال اليومية والمواقف الحياتية العملية الوظيفية الملموسة، تركز الأخلاق العملية على القرارات والسلوكيات الفردية في سياقات محددة، وتتعامل مع التحديات والاختيارات الاخلاقية التي يواجهها الأفراد في حياتهم اليومية.

تنشد الأخلاق النظرية البحث والنظر في المبادئ الكلية والطرق التي تتبع في التعرف على المثل الأعلى في الأخلاق، بينما الأخلاق العملية غايتها القصوى توقع أخلاق أرقى مما هي عليه في الواقع، ذلك لأنها أخلاق متعالية عن كل ما هو حسي[1].

ونظرا لهذا التكامل والترابط الذي يظهر بين النمطين، ذلك أنَّ الأولى توفر الأساس الفلسفي والإطار النظري للثانية التي تقدم تطبيقات عملية، ونظراً لما بات الراهن يشهده من تزايد الطلب على النوع الثاني، تنتهي روس إلى الاقرار أن الفترة المعاصرة ونظراً لما تثيره استعمالات المصطلح من إبهام، ينبغي أن تتعامل مع مصطلح الأخلاق بدلالة مزدوجة، فهي نظرية معقلنة عن الخير والشر من جهة وأخلاق عملية تطبيقية حياتية من جهة اخرى[2].

إنَّ الأخلاق المنشودة هاهنا تجمع بين النظر والعمل، فهي علم وفن، حيث تنطوي على الجانب النظري والعملي معاً، وهو ما يؤكد أنَّ العلاقة بين

[1] زروخي الدراجي، سيفي فيروز، قراءة جاكلين روس لأخلاق المعنى، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جالعدد 11، ديسمبر 2016، جامعة محمد بوضياف المسيلة، ص231.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص12.

هذين الجانبين علاقة تكامل وتداخل وتفاعل، لا علاقة تنافي وتعارض أو تضاد.

ثالثاً: مفهوم القيم

من حيث الدلالة اللغوية العربية، تشتق كلمة القيمة من فعل ثلاثي: قيّم/ قوّم، يقيم تقييماً، أي عيّر، وزن، قاس، عدل[1]، وقد ارتبطت قديما بالسلع والأشياء ومجالات المبادلات، غير أنها لم تعتد تقتصر على هذا المجال، حيث أضحت تستعمل في مختلف الميادين والاختصاصات وهو ما صعَّب تحديد معناها الحقيقي.

فالقيمة valeur أصلها لاتيني من valor، معناها القديم الشجاعة والبسالة، ومعناها المعتاد المتداول هو طبيعة الأشياء بحيث تكون مفضلة أو مرغوبة إلى حد ما، أو الحكم عليها بأنها أفضل أو مرغوب فيها مثل قيمة العلم، أما المعنى الفلسفي الذي تورده جاكلين روس فهو أنَّ القيمة هي ما كان مرغوباً فيه ومطلوباً ومستجيباً لمطمح الضمير[2]، إنها ليست فقط ما كان مرغوباً، بل ما كان مرغوباً فيه ومطلوباً، كثيراً ما يتم تمثيلها على ثلاث مجموعات: الحق، الخير، الجمال، وعليه يتوضح أنَّ مفهوم القيمة يتميز عن مفهوم الحقيقة، كون الأولى تعبير عن ما ينبغي أن يكون بينما الثانية وصف لما هو كائن[3].

---

[1]عبد الله موسى، فلسفة القيم الأصول والإمدادات، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، 2018، ص13.

[2]Jacqueline Russ, Op. cit,p303.

[3]Didier Julia, Op. cit, p289.

وتُعرف أيضا على أنها كل ما يُعتبر جديراً باهتمام الفرد وعنايته ونشدانه لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية، فهي مفهوم فردي يشير إلى أهمية أو فائدة شيء ما، ويعبر عن تقدير الفرد لشيء معين. "فهي التي تحدد اتجاه هذا السلوك وترسم مقوماته وتعين بنيانه، [...] إنَّ القيمة بمعناها الواسع، هي بنية الواقع من حيث ملازمتنا لعملنا"[1]، إنها بمثابة الميزان والمعيار الذي يتم من خلاله تعريف وتحديد الوضع المطلوب واللازم الذي تكون عليه الأمور، والذي على ضوءه يقوم الفرد أو الجماعة بالمفاضلة بين خيارات عديدة ومختلفة.

وهي حسب عبد الرحمن بدوي تُطلق على كل ما يقبل التقدير، تستعمل في ميادين متعددة ومختلفة على غرار الاقتصاد والأخلاق والجمال...إلخ، حيث تتنوع استخداماتها بين نوعين؛ استعمال معياري نسبي ويتجلى في الاقتصاد مثلا، واستخدام معياري مطلق يوجد أساسا في الأخلاق[2]

أما القيم بمعناها الجمعي فهي مجموعة من المبادئ والمعايير المشتركة التي توجه سلوك وأحكام الأفراد داخل المجتمع، إنّها منظومة متكاملة تحدد المرغوب فيه، وما ينبغي السعي لتحقيقه، وما يجب تجنبه.

وقد أفاض الدكتور عبد الله موسى في تعريف القيمة وبيان مصادرها وأنواعها وما تتخللها من إشكاليات، حيث تُعرف القيم حسبه "بأنّها المعتقدات اتجاه الوسائل والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم

[1] عبد الله موسى، مرجع سابق، ص15.

[2] عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1996، ص216.

وتفكيرهم واختياراهم، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم، إنها تتصل بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته"[1] بمعنى أنها احكام مكتسبة تحدد مجالات تفكير وسلوكات الأفراد داخل المجتمع، تتعلق بالمعايير الواجب تحققها في السلوك الإنساني، فهي رغبة مستمرة ومتجددة وأهداف نبتغي تحصيلها. وتنقسم القيم حسبه إلى قيم وسيلة وقيم غاية.

وقد اكتسب كما تشير جاكلين روس مصطلح القيمة أهمية بالغة في القرنين العشرين والواحد والعشرين، مع تحليلات ماركس الذي شرحه اقتصادياً، ومع نيتشه الذي يصفه بأصل القيم الأخلاقية ومع سارتر الذي يراها نتاج الحرية الإبداعية.[2]

رابعاً: التمييز بين الأخلاق والقيم في السياقات الفلسفية

تبدو العلاقة بين الأخلاق والقيم متقاربة وعميقة إلى حد بعيد، فغالباً ما يتم الخلط بينهما وتوظيف أحدهما مكان الآخر، وهو ما نلحظه مثلاً مع نيتشه الذي أفاض في استعمال كلمة القيمة بالمعنى الأخلاقي، حين دعى إلى إهدار القيم التقليدية واستبدالها بغيرها[3]، غير أنَّه يمكن تحديد طبيعة العلاقة بين المفهومين وبيان أوجه التمايز بينهما، وفق النقاط التالية:

[1] عبد الله موسى، مرجع سابق، ص9.

[2] Jacqueline Russ, Op. cit,,p303.

[3] عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص217.

- الأخلاق تُعنى بما يجب أن يكون أي بتوصيف معايير السلوك الصحيح والخطأ، بينما القيم تُعنى بما يُعتبر مهماً وذا قيمة أي ما هو مرغوب ومُفضَّل.
- الأخلاق تُركِّز على الأفعال والسلوكيات ومعاييرها، بينما تركز القيم على المبادئ الأوسع التي توجه السلوك والقرارات.
- تُستمد الأخلاق من مصادر مختلفة؛ فلسفية أو دينية أو اجتماعية، بينما تنبع القيم من التجارب الحياتية والمعتقدات الشخصية، فكثيراً ما يتم افتراض أنَّ القيم ترجع في أساسها إلى الحس الفطري في الإنسان مثلاً.
- تعد القيم أكثر شمولية وتجريدية من الأخلاق، وتشمل نطاقاً أوسع من المفاهيم مثل: الجمال، الحرية، المحبة، المساواة ...إلخ.
- القيمة الأخلاقية جزء من مفهوم الأخلاق، ذلك أنَّ الأخلاق هي الإطار العام والنسق المترابط من القيم المتكاملة، فقيمة الفعل هو غائيته الخيِّرة، وأكثرها خيراً هو أكبرها قيمةً طبعاً، فالأخلاق منظومة شاملة توصف بأنها "ما يضعه الفاعل الأخلاقي كمثل أعلى وقيم ومعايير سلوكه"[1]

غير أنَّ هذا التمايز بينهما لا يبدو على نفس القوة التي تظهر بها نقاط توافقهما وتلازمهما، حيث:

- تمنح القيم الأساس النظري الذي تستند إليه الأخلاق، ذلك أنَّ الأخلاق بمثابة التجسيد الفعلي لتلك القيم في سلوك الأفراد والجماعات.

[1]Jacqueline Russ, Op. cit, p303.

- التأثير المتبادل بين الأخلاق والقيم، فما من تغيرات أو تهاوي لإحداهما إلا وتصيب الثانية.
- يستخدمان بشكل متبادل لتوجيه السلوك، فغالباً ما يتم التعامل معهما في السياقات التربوية والتعليمية كوحدة واحدة لا يمكن فصلهما عن بعض.
- إنَّ محاولة فصل الأخلاق عن القيم تؤوي حتماً إلى فقدان الأخلاق لمصدر شرعيتها ومحتواها، فتصبح على إثر ذلك قواعد فارغة بلا معنى، وبالمثل؛ تظل القيم مجرد أفكار مثالية تفتقر للواقع العملي الذي تُوفره القواعد الأخلاقية التي توجه السلوك الإنساني.

وانطلاقاً من هذه العلاقة الوثيقة، المتبادلة، التكاملية، الضرورية بين الأخلاق والقيم، ومن جوهرية هذه العلاقة لتحقيق وضع أخلاقي سليم؛ ذلك أنَّ الأزمة حين تمس الأخلاق تمس حتماً القيم، فهما متلازمان في أوضاع التأزم وينبغي أن ينالا رؤى تشتملهما معاً إذا ما ابتغت الإنسانية تماسكاً اجتماعياً وعيشاً مشتركاً سليماً وصورة تليق بالكرامة الإنسانية لحال الإنسانية ومستقبلها الأبعد، وتأسيساً على ذلك يبدو الحديث عن الأخلاق والقيم في معنى مترادف أمراً له مصوغاته وتبريراته القوية والمنطقية، خصوصاً ونحن بصدد مكاشفة وضع حرج واسع النطاق ومأزق عميق تشهده المجتمعات الغربية المعاصرة، أصاب أسسها الأخلاقية والقيمية معاً باهتزازات عميقة.

خامساً: في معنى أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة:

فلا تعني الأزمة خلو العالم من القواعد السلوكية بقدر ما تعني فقدان البوصلة الأخلاقية، فحتى داخل الفكر الفلسفي الغربي ذاته، تتصارع نزاعات

الفردية مع المبادئ الجماعية، والتوجهات النسبية مع القيم المطلقة، وهو ما خلَّف حالة من الضبابية والشك في ما يتعلق بما هو صحيح أو خطأ، جيد أو سيء، إنَّ الأزمة التي نجتازها اليوم تدل على أننا فقدنا بوصلتنا الأخلاقية ولم نعد نتمكن من تحديد الاتجاه الصحيح، لا توجد أزمة قيم بالمعنى الذي يدل على افتقارنا للقيم، بل توجد أزمة في تحديد معنى القيم، ومعرفة توجهنا بينها[1] خصوصاً في ظل ابتعاد الفلسفة والتوجهات والمدارس والنظريات الأخلاقية عن تلك القيم والمعتقدات الميتافيزيقية التقليدية التي كانت توفر إطاراً ثابتاً للأخلاق.

لم تعد أزمة الأخلاق والقيم الحالية تخص فحسب الأطر الأخلاقية التقليدية التي روَّجت لها الديانات، بل باتت تمس حتى تلك القيم العلمانية التي سعت للترويج على أنها البديل، وسنرى في لاحق بحثنا كيف باتت هذه القيم المتحالفة مع العلم والتقنية، المنادية بتحرر الشعوب والمثل الإنسانية، تهدد الإنسانية سائرة بها إلى ما يطلق عليه "ما بعد الإنسانية"، فقد تبددت آمال الإنسانية في تحقيق حياة سرمدية بلا موت ولا فناء، تلك التي راهنت عليها الفلسفات أو تحالف الإنسانية والتقنية؛ من قبيل تحقيق التعايش والسلام والخلود والصحة والرفاهية...إلخ.

لقد ألقت المفاهيم العلمية الجديدة بظلالها على واقع العالم، حيث سار العقل الحديث المنبهر بالعلموية، على نفس النهج والاتجاه المدمِّر لمختلف المعتقدات المؤمنة بأنَّ العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، وهو ما تسبب حسب ولتر

[1] انظر: كويشيرو ماتسورا، تقديم الكتاب الجماعي: القيم إلى أين؟ إشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونيسكو، قرطاج، 2005، ص12.

ستيس إلى تحييد مفهوم القيمة عن معناه الأصوب، حيث بات مفهوم القيمة "يرتبط ارتباطا وثيقاً بمفهوم الغرض: فما له قيمة لابد أن تكون له قيمة لغرض ما، فلابد من الاعتقاد بأنه لو كان هناك شيء ذو قيمة، فلابد أن يكون سبب ذلك بأنه ذو قيمة لشخص ما، ولغرض ما"[1]، هذا التحول للقيم الذي جعل منها ترتبط فحسب بما نرغب فيه، أثمر في ثقافة ما بعد الأخلاق؛ المتعية والنرجسية بوصفهما قيما نهائية مضادة لإرادة الحركة العمرانية في الأرض، وعلى ذلك ينبغي أن تشمل القيم إضافة إلى ما نرغب فيه؛ ما يجب أن نرغب ونسعى إليه بشغف ووعي، ذلك أنها تمثل ما يوجهنا نحو الحياة الفضلى، فهي جهد منهجي علمي يهدف إلى إصلاح الإنسان واستعادة وعيه بهويته الأخلاقية التي طمسها النسيان في خضم ثقافة تتجاهل القيم العليا وتغرق في الذوق الجمالي (السطحي) بالمعنى المائل[2].

يقع التفكير الأخلاقي الراهن بوصفه الإطار العام الذي يحوي في جزء منه القيم الأخلاقية، في مهمة غاية الحساسية، حيث لا يكتفي بتوصيف القيم بل ينبغي عليه فهم كيفية تحول القيم وكيفية تحولنا معها، خصوصاً في ظل الشعور بالعجز عن إيجاد بدائل قادرة على ملئ الفراغ الذي أعقب تآكل الأخلاق والقيم التقليدية القديمة، وصعوبة تحديد قيم جديدة تحظى بقبول عام، عالمي وكوني في ظل ذوات مجزأة، مجوفة ومهترئة، وفي ظل تنوع الثقافات والمعتقدات.

---

[1] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1998، ص127.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف،: التربية الفكرية ومسالك المنهج، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، بيروت، لبنان، 2022، ص254.

في خضم هذا الشتات والفوضى والحيرة الأخلاقية والقيمية، وفي عالم يفتقر إلى بوصلة أخلاقية قيمية واضحة؛ ذلك أننا بِتنا نعيش انحطاطا لكل ما يعطي معنى عميقاً لأعمالنا ولحياتنا...، وفق أي أساس نتخذ قراراتنا الأخلاقية إذن؟ ذالكم هو التعبير الأمثل على أنَّ أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة ليس مجرد أزمات منفصلة، بل هي أزمات متكاملة، مترابطة ومتلاحقة، متعددة الأوجه والتمظهرات، تقود إلى تجلي أزمة أعمق تتعلق بالمأزق الوجودي الذي يعصف بأسس الفكر الفلسفي، وهو ما يحتاج إلى مقاربات جديدة ومبدعة تتجاوز التقاليد القديمة وتتعامل مع التحديات المعاصرة، تعمل بادئ أمرها على تذكير الإنسان بهويته الأخلاقية، حتى يتمكن من إعادة بناء ذاته وفقاً لمبادئ أخلاقية سامية تتجاوز مختلف المظاهر الزائفة الراهنة.

الفصل الأول: كرونولوجيا الفكر الأخلاقي في الفلسفات القديمة

"كل نهضة هي عودة ذكية إلى الأصول، فهي عودة قادرة على إيضاح ما يبدو في بعض أحيان التاريخ غامضاً أو ضرباً من الهذيان لعدم التواصل مع المنابع والأصول..." بانوراما الأفكار الفلسفية من أفلاطون إلى الفلاسفة المعاصرين، ص343.

تمهيد:

الأخلاق صفة يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، وضرورة لا مناص إذا ما ابتغت الإنسانية بلوغ درجة الارتقاء النفسي والعقلي، دون استكشاف قواعد للتمييز بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، الخير والشر، ذلك أن الفكر الأخلاقي يتيح تقوية نوازع الخير ومغالبة أشكال الانحلال والهبوط.

ولأنَّ الأخلاق ثورة متجددة على واقع السلوك الإنساني، تحكمه معايير زمكانية، تستمد الثقافات جذورها من بعضها البعض، وإيماناً منا أنَّ عزل الأفكار الفلسفية عن سياقها التاريخي وإطارها المعرفي يُفقدها الكثير من قوتها ويُضعِف إمكانية فهم حاضرها، كان لابد من تناول التراث الإنساني لفلسفة الأخلاق من قديم عصره.

حيث نستعرض في هذا الفصل تطور الفكر الأخلاقي عبر العصور، وفق دراسة كرونولوجية، بدءاً من الفلسفات الشرقية القديمة مثل مصر القديمة حيث تمتزج الأخلاق بالديانة والمعتقدات الروحية، والفكر الفارسي الذي يتجلى في تعاليم زراديتشت، والفكر الأخلاقي عند الهنود بمختلف ما يتعلق به من مفاهيم كالكارما والنيرفانا في الفكر البوذي، ونستعرض أيضا الفكر الأخلاقي الصيني الممثل بالكونفوشيوسية التي تركز على القيم الاجتماعية والأخلاق الشخصية.

ننتقل عقب ذلك إلى الفكر الأخلاقي اليوناني عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث تتبلور الأفكار الفلسفية حول الفضيلة والسعادة والحياة الأخلاقية، نعرج أيضا على العصر الهلنستي ونستعرض مدارسه الأخلاقية

المختلفة مثل الأبيقورية والرواقية ونماذج أخرى كالكلبية والشكية الارتيابية التي تقدم رؤى متنوعة حول كيفية تحقيق الحياة الفاضلة.

نصل في آخر محطة في هذا الفصل؛ إلى الفلسفة الأخلاقية في العصر الوسيط، نستعرض فيه الفكر الأخلاقي للأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير الخلفية المسيحية على الفكر الأخلاقي لهذا العصر، ومن ثم نلقي الضوء على إسهامات القديس أوغسطين وتوما الإكويني، اللذين قدما تأملات عميقة في طبيعة الخير والشر، وربطا بين الفلسفة والدين في بناء منظومة أخلاقية شاملة.

يسعى هذا الفصل من خلال ما يحمله من رؤى تحليلية ونقدية لشتى مراحل الفكر الأخلاقي؛ إلى تقديم رؤية شاملة لتطور الفكر الأخلاقي، حيث نسلط الضوء على التنوع والغنى الفكري الذي يميز كل فترة وكل مدرسة فلسفية، ونُظهِر كيف ساهمت هذه الأفكار في تشكيل الأسس التي يقوم عليها الفهم الأخلاقي المعاصر وفق تصور جاكلين روس.

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي في الفلسفات الشرقية القديمة:

تتصرف كثير من الكتابات الغربية المغالية في علوها وانتصارها لما تطلق عليه "المعجزة اليونانية" و"الأصالة الفكرية لليونان" إلى الحضارة الإغريقية كما لو كانت بداية كل ابتكار أو أفكار، حيث تستأثر البحث العقلي والتنظير ومختلف أشكال الإبداع على اليونان دون غيرهم ممن سبقهم من الشعوب الأخرى، متجاهلة أولى مراحل التفكير الإنساني والمعرفة الإنسانية في الشرق الأوسط القديم.

فقد حملت آراء حكماء الشرق القديم ثقلا أخلاقيا نُقْشت معالمه بين الأمم عبر مختلف المراحل التاريخية، نستعرض مختلف المحطات والحضارات وما حملته من أفكار أخلاقية سبقت وأثَّرت إلى درجة أن استلهمت منها الحضارة اليونانية والحضارة الغربية المعاصرة الكثير.

أولا: الفكر الاخلاقي في مصر القديمة

أدرك المصريون القدامى الدور الهام للفكر الأخلاقي، فأقاموا قيماً أخلاقية لا زالت راسخة إلى الآن، أو كما يقول تولمين في هذا الصدد: "ما يهمنا في المصريين كونهم أول أناس، بل أول شعب يناقش تلك المشاكل الأخلاقية – مشاكل الخير والشر مطبقة على الحياة ذاتها، ومشاكل الصواب والخطأ مطبقة على السلوك البشرى – تلك المشاكل التيهي بعينها مثار اهتمامنا اليوم"[1].

[1] أ. و. ف. تولمين، فلاسفة الشرق، ترجمة، عبد الحميد سليم، مراجعة علي أدهم، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.س، ص30.

اكتسى الفكر الأخلاقي لمصر القديمة طابعا دينيا، فقد تلازمت الأخلاق بالدين تلازما وثيقا، حيث شكلت الأسس الدينية مصدر للسلوكات الأخلاقية، خصوصا ما تعلق بالتصورات عن الإله الذي اتصف بصفات أخلاقية تضبط وتحكم العلاقة بينه وبين الناس، حيث لخَّصت فكرة ال "**ماعت**" آلهة الحق والعدالة باعتبارها جوهر الأخلاق والحقيق؛ الفلسفة الروحية العميقة للأخلاق والقيم والعدل والمثالية، من خلال حثها المستمر على الاخلاق والعودة الى رحاب الخير، دون أن يهمل هذا الفكر معضلة أصل الصفات اللاأخلاقية وانتسابها للإله من عدمه، فلم تعد تدل كلمة "ماعت" على ما يرسمه ويسير بمقتضاه الفرد الإنساني من عدل أو صدق أو حق فحسب، بل صار معناها يسود النواحي الإجتماعية والسياسية، فقد أصبحت كلمة "ماعت" تعبر عن النظام الخلقي العام[1].

عمدت شاهيناز زهران في كتابها الاخلاق في الفكر المصري القديم، الى بيان" مدى إدراك الفكر الأخلاقي في مصر القديمة لمفاهيم أخلاقية، كالحرية والإرادة والمسؤولية والجزاء، مكانة النفس الإنسانية من الخير والشر من جهة، وما يربط تلك القوى بالأخلاق من جهة أخرى"[2] ، فالاهتمام بالسلوك العملي الأخلاقي شكل مشروعا أخلاقيا سياسيا بقوانين تميز بين الخير والشر، من خلال الدعوة الى السلوك الطيب السوي الذي يروم الى تطهير النفس البشرية وإرساء قيم العدالة والفضيلة، فقد آمن الإنسان المصري القديم بالآخرة

[1] هنري بريستيد جيمس، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 1956، ص157.

[2] شاهيناز زهران، الأخلاق في الفكر المصري القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، مقدمة الكتاب، ص ج.

وما فيها من ثـواب وعقـاب، وفكـرة البعـث هاتـه شـكلت سـلوكيات أخلاقيـة بالتصرف الحسن وفق ما يقتضيه المجتمع والقانون طمعا فـي حيـاة ثانيـة تنتظـر المحسن وتتيح له النجاة من العذاب في الآخرة دار البقاء.

إنَّ اهتمام المصري القديم بالفضائل الأخلاقيـة وحرصـه علـى التحلـي بهـا لم يقتصر على الجانب الفردي الـذاتي فحسـب، بـل اتسـع نحـو ضـبط سـلوك المجتمع كله، فقد عبَّرت آراؤه حول الحياة والمـوت والخلـود عـن سـعيه باتجـاه الوحدة السياسية والكونية الاجتماعية، يسـتدل جمـال مرزوقـي بمـا قالـه حـاكم إقليم الساحل: "ما ظلمت أحدا وكنت أنطق بـالخير، وأتحـدث بـه، إنـي لا أنطـق بأكذوبة لأني شخصاً يحبه أبوه وتثنـي عليـه أمـه، فـائق الخصـال نحـو أخيـه ومحبوباً لدى أخته"[1]، هذا القـول يُظهـر الـوازع الخلقـي الواسـع الـذي يشـمل صفات الحاكم وواجبات الحكومـة نحـو الشـعب، فقـد حـاول الحكـام والقضـاة إرساء قيم الصدق والحق والعدل والاستقامة.

لم يكن ملوك مصر يعيشون على نمـط الحكـام المسـتبدين الـذين يعـاملون رعاياهم وفقا لرغباتهم وأهوائهم دون الخضـوع للرقابـة، "فقـد رسـمت القـوانين حدود تصرفهم لا في الحياة العامة فحسـب بـل فـي حيـاتهم الخاصـة وأسـلوب معيشتهم اليومية"[2] حيث أقاموا العدل بين الناس، ولم يميـزوا بـين قـوي وضـعيف أو غني عن فقير ، ولم يقسِّـم القـانون المجتمـع الـى طبقـات، "أُنظـر لا ينبغـي التحيز للعظماء ولا ينبغي استبداد كائن مـن كـان، أُنظـر الـى مـن تعرفـه كمـا

[1] جمال مرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط1، دار الآفاق العربية، 2001، ص115.

[2] مهاب درويش، أسس قوانين وقيم حقوق الإنسان في مصر القديمة، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، د ت، د ط، ص6

تنظر الى من لا تعرفه"[1] هكذا كتب "تحوتمس الثالث" الى وزيره "رخميرع" يرشده ويوجهه ويحثه على العدل والمساواة بين الناس.

آمن الإنسان المصري بالقانون الأخلاقي واعتبره الأصلح والأنفع في الحياة الآنية والحياة الاخرى، للفرد والمجتمع، لكن أفكارهم في هذا الشأن ظلت بعيدة عن البحث العقلي الفلسفي المجرد، فقد ظل المصريون يدينون بديانة عبادة الآلهة، وبهذا افتقرت تعاليمها الى المعايير العقلية المنطقية التي يحكمها المنطق، وبالتالي غلب عليها الطابع الأسطوري الغيبي[2]، ما سمي بمذهب (أنيميا)*الذي يؤمن بالسحر والطلسمات والخوارق موجها للروح، وتعدى الأمر الى أن "أصبح السحر الذي يستعمل في الحياة اليومية يستعمل بحالة مطردة للنفع في الحياة الآخرة ويوضع تحت طلب الموتى وتصرفهم"[3]، ما جعله أقرب إلى كونه مجرد مذهب خرافي يضيع معه العنصر الخلقي؛ ذلك أنه أتاح للإنسان الضفر بالفلاح في الدنيا والآخرة بوسائل بعيدة عن الاجتهاد والعمل والإرادة.

غير أنه ورغم ما شابه من نقائص؛ يعكس رؤية تراهن على الإنسان وتعتبره على غرار الآلهة والدين؛ مصدراً للأخلاق، فالرجل الفاضل؛ رجل

---

[1] المرجع نفسه، ص 15.

[2] مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت،المجلد 1، 2007، ص60.

* أنيميا: تعني الروح، مبدأ قائم على اعتبار كل كائن يمتلك روحا يمكنه توجيهها عن طريق الطقوس السحرية.

[3] جيمس هنري بريستيد، مرجع سابق، ص265.

السلام بوصفه مفهوم أخلاقي في الحضارة المصرية، يحمل في ذاته القدرة على أن يكون فاضلا أو لا يكون، وفق ما يختاره بحريته وإرادته من وسائل.

ثانياً: الفكر الأخلاقي في بلاد الفرس

الحديث عن الحضارة الفارسية يقودنا صوب الزرادشتية* ومبادئها القيمية الخلقية التي تروم إلى إرساء معالم العدالة والتعاون والإيمان، وفهم الإنسانية الذي يتاح من خلاله تحقيق السلم في المجتمع.

لم تَحِد الأفكار الأخلاقية عند الفرس عن الطرح الديني الذي انبنت عليه الزرادشتية؛ فقد كانت على المستوى الميتولوجي والفلسفي من أقدم التصورات التي دعت إلى التوحيد والإيمان بالواحد الخالق؛ المصدر اللاشعوري، ومن ثم حث الأفراد على اختيار الخير والعمل به في الحياة اليومية.

حيث آمن زرادشت أنَّ في العالم إله واحد فحسب هو "أهورا مزدا"؛ إله النور والسماء وأنَّ ما عداه ليس إلا مظاهر له وصفات من صفاته، مدَّعيا أنه النبي الذي تلقى الوحي عن هذا الإله، فعلى الرغم من تعدد الآلهة الذي كانت بلاد الفرس تؤمن به[1]؛ دعى زرادشت إلى التوحيد، كون جميع ما وُصفت به الآلهة من صفات مجرد صفات لإله واحد، خالق العالم ومدبِّره، الكمال العام، الأسمى والأعظم، الخير والحق الذي يمكن معرفته بالعقل من خلال معرفة العالم بوصفه الطريق إلى الله.

* نسبة إلى مؤسسها زراد شت (أوزورآ ستر–Zariaster)، الذي ولد حوالي (628–551 ق.م)، وهي من أقدم الديانات الفارسية.

[1]بلحنافي جوهر، الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2017، ص27.

وقد جاء في الزرادشتية أُسس ينبغي اعتمادها لمعرفة الله حق المعرفة، إذ لابد أن نتعلم كيف نفهم إخواننا في الإنسانية، ونفهم فن التعايش فيما بيننا، إذا ما ابتغينا أن نفهم ونصل إلى معرفة الله، وهو ما يتحقق من خلال جملة من المبادئ الأساسية التي تحدد السلوك الأخلاقي:

تأتي في مقدمتها **العدالة (آشا)** أحد المبادئ المحورية في الزرادشتية وأول مَعلم من معالم الطريق إلى معرفة الله، يقول عنها زرادشت: "فإن تعرف الحق تعرف الله"[1]، معتبراً أنَّ العدالة تعني الحقيقة والنظام والحق، فالعالم وفقها ينبني على نظام عادل ومنظم ينبغي على البشر المحافظة عليه واحترامه.

ثم **التعاون**، حيث تشدِّد الزرادشتية على العمل الجماعي وتعاون الأفراد فيما بينهم من أجل تحقيق الخير العام، فالتعاون كفيل بإسقاط قوى الشر وتعزيز قوى الخير في المجتمع، ومن دونه يتفشى الخلاف والانغماس في طريق الشر.

تدعو الزرادشتية أيضا إلى **الإيمان**؛ "صوت الله في قلب المؤمن وأساس الولاء لبيته ومجتمعه ووطنه بل والعالم وهذا الافتداء بحبه، ويتجلى بالعمل لا بمجرد طرح أفكار أو الاعتقاد بها"[2]حيث يشكل الإيمان بأهورا مزدا؛ إله الخير والحكمة، الأساس الروحي للزرادشتية، ويتجسد الإيمان حسبها في السعي لاتِّباع تعاليمه والعمل على تعزيز قيم الخير في الحياة اليومية.

---

[1]حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1999، ص36.

[2]بلحنافي جوهر، مرجع سابق، ص28.

هذا وتشجع الديانة الزرادشتية الأفراد على السعي الدائم وراء تحقيق الكمال الروحي والأخلاقي، فالإنسان ينبغي أن ينشد السلام والخير العام كونه الكائن الوحيد الذي تقع عليه مسؤولية الأرض برمتها، حيث تعترف الزرادشتية بوجود الشر كما وجود الخير، فالإنسان كما يقول زرادشت: "ولد وفي فطرته عقلان: عقل خير وعقل شرير، وكل من العقلين يحاول أن يكون له السيطرة على تنقية الإنسان في أفكاره وألفاظه وأعماله"[1] غير أنه على الإنسان أن يفعل الفضيلة ويقول الصدق ويتفادى السيئات والشر، انتصارا للخير على الشر، وطمعاً في الثواب وتجنب السخط.

يسعى الزرادشتيون لتحسين أنفسهم ومجتمعهم باستمرار، والاقتراب من المثالية الأخلاقية التي يطمحون إليها، وهو ما لا يتأتى حسبهم إلا من خلال الالتزام بالمبادئ الأخلاقية الثلاثة: التفكير الخيِّر، والكلام الخيِّر، والفعل الخيِّر.

لقد راهنت العقيدة الزرادشتية على قوى الفرد قبل المجتمع، فقد آمنت بحرية الإنسان وقدرته على صنع مصيره، حيث يقع على الفرد أن يقرر إذا مالت نفسه للإستقرار الأبدي أن ينتصر على نوازع الشر، وهو ما جعل منها فلسفة أخلاقية قيمية بامتياز، ذلك أنها تسعى لبلوغ الفضيلة ونقاء الروح، فقد شدَّد زرادشت من خلال وصاياه وتعاليمه على الطهر النفسي والجسدي والارتقاء بالنفس إلى أعلى درجات الطهر.

باختصار، تشكل قيم العدالة والتعاون والإيمان والسعي وراء الكمال مجموعة متكاملة من المبادئ الأخلاقية التي توجه سلوك الزرادشتيين، هذه

[1] المرجع نفسه، ص29.

المبادئ تشجع الأفراد على العمل معاً لتحقيق مجتمع عادل ومنظم وتعزز التزامهم بالأخلاق والقيم الروحية، وهو بالضبط ما يسميه زرادشت انتصار الخير على الشر.

رغم ما طبعته الزرادنتشتية على الأخلاق الفارسية، ورغم تعاليمها التي أبدت توازنا عاطفيا وسمواً أخلاقياً، ورغم أننا كما يقول هيجل: "نجد أنه هنا في فارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويضيء ما حوله لأن نور زرادشت ينتمي إلى عالم الوعي"[1]، إلا أنَّ هذا الفكر حسب محمد مرحبا لم يرقى الى أن يشكل "نظرية في الكون عميقة ولم تتكون الفلسفة عندهم نظاما من التفكير مستقلا قائما بذاته يكون نتاج العقل الخالص، حقا لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق"[2]، رغم ذلك فقد أمدتنا الزرادشتية حسب جاكلين روس: "بنموذج سياسي سيستمر طويلا: ملكية الحق الإلهي المكلفة بتوطيد حكم الخير، وإعطاء الخلاص الأبدي للبشر الأوفياء للملك"[3].

ثالثاً: نمط التفكير الأخلاقي عند الهنود؛ "البوذية"

آمن الهنود بتعدد الآلهة واختلافها، فكان أعلاهم إله العقل والأخلاق "فراودا"، وقد صبَّت اهتماماتهم نحو تخليص النفس البشرية من الرذائل، بالترفع عن مسائل الألم والجوع والشيخوخة والموت، وفق مسلك الجهد

1هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2005، ص13.

[2] مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص61.

[3]جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، مراجعة زهيدة درويش، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2011، ص35.

والتصوف، ولعل أبرز ما ميزهم عن سابقيهم هو فكرة "التناسخ الآنيمية" التي تتلخص في: انتقال الروح من جسد الى آخر، ما يعني عدم فناءها.

على هذا النحو كانت البوذية، التي يوضح لنا تولمين كيف أن "جوثاما بوذا" كان مجددا للفكر وسبّاقا للتبشير بعقيدة لم يكن فيها مكانا للإله _ لفظا إسميا_، فقد اعتمد على غرار الوعظ والإرشاد، على ترسيخ صفات إنسانية كالرقة والشفقة والتسامح والتواضع رغم انغماسه في تجربة إنكار الذات التي كانت نتيجة بحثه عن التوازن النفسي من خلال التعالي في التقشف وقمع الشهوات[1]، وفق مبدأ البوذية الأخلاقي، تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام، ثم العمل على تخليص الغير.

فقد شكلت البوذية بما تعنيه من خضوع كل الموجودات للعذاب محور التفكير في الهند، هذا الألم والمأساة الذي أنعش النفور الشديد من الحياة، أسفر عن فكرة الخلاص الروحي "النيرفانا Nirvana" أي الطمأنينة والسلام، فالخلاص لا يتأتّى بالموت كما كان يعتقد سابقا، فالموت يخلص الميت بينما على الزاهد تخليص الآخرين، لا عن طريق الإفراط في الزهد ولا الانشغال بالحياة الناعمة، إنما بالطريق الوسط، لتكون البوذية بمثابة الحكمة أمام هذا الوضع البشري المؤلم.

حاول مؤرخوا المذهب البوذي استجماع فكره الأخلاقي فكانت تقسيماتهم على ثلاث مراحل، مرحلة تمهيدية تسمى الاستقامة وفيها يتخلص التابع من كل شيء دنس، القتل، السرقة، الكذب، شرب المسكرات...الخ، ثم مرحلة التأمل التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة، وهي

[1] أ. و. ف تولمين، مرجع سابق، ص211.

أسمى الفضائل بما تتيحه من انصراف عن الشهوات المادية، والتخلص من قيود الذات ومعيقاتها، بتطهير النفس الذي من خلاله تظهر الذات الحقيقة، ثم الحكمة كمرحلة نهائية تتلخص في فكرة النيرفانا كأسمى فكرة تتوج المذهب البوذي.[1]

إنّ الاخلاق الهندية أخلاقا عملية، شأنها شأن الشعوب الشرقية الاخرى التي انصرفت الى السلوك اكثر من وضع نظرية له، ولئن أمكننا تقسيم الاخلاق العملية بدورها الى نوعين، ايجابي وسلبي، فإننا على عكس الأخلاق المصرية التي اهتمت ببناء الواقع ومحاولة الرقي بالمجتمع بإصلاحه وتقويمه، نرى أنَّ الاخلاق الهندية، أخلاق انسحاب من الواقع واستسلام للخيال والاوهام، ذلك أنها تسعى عبثا للعثور في باطن الذات على المطلق الذي يخلصها من دورات التناسخ التي تنتظره، بتحرره من الألم الذي يقتل الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم[2]، وقد لاحظنا هذا الطابع السلبي للمذهب البوذي الذي يقوم على نفي الاشياء الدنيوية، والتركيز على التقييد بالنواهي عن الشرور اكثر من انشغاله بأوامر فعل الخير، ثم إنها تركن بالإنسان الى حالة من عدم الاكتراث لما يجري حوله جرّاء تشديدها على التأمل والانعزال.

رابعاً: الفكر الأخلاقي في الفلسفة الصينية "الكونفوشيوسية"

[1] عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2013، ص ص 24-25.

[2]Jacques chevalier, Histoire de la pensée, 1_la pensée antique, Flammarion, Paris.1955. P39/40.

تميزت الفلسفة الصينية عن الفلسفات الأخلاقية القائمة على القدسية والتعاليم السماوية المستمدة من القوى الإلهية، حيث اعتمد الفكر الاخلاقي للحضارة الصينية على الأعمال الفكرية لشخصيات معروفة ذات المكانة التاريخية المرموقة، ما مكّنها من تجاوز النزعة المركزية والآنية، حيث لم تكن أفكارهم حكرا على الصين او على فترة زمنية معيَّنة فحسب، بل شكل تراثا إنسانيا يخدم المجتمعات الإنسانية في كل مكان ولكل زمان، حتى قيل أنه "إذا كان الدين ممثلا في اليهود والتنسك في الهنود، والتفلسف في الإغريق، فإن الأخلاق هي الثقافة الروحية التي التقت في إمبراطورية الوسطى (يقصد بها الصين) بممثليها الحقيقيين وبنموها المنظم والمحدود"[1]

لا يعني هذا التميز خلو الفكر الأخلاقي الصيني من الخلفيات الدينية، فقد شكلت الكتب الدينية مصدرا هاما في تقاليد الشعب وعاداته، نظرا لاحتوائها على كثير مما يوائمها من مواعظ وقصص تعلي من شأن قيم الخير والفضيلة مثل الرحمة، الاحترام...الخ، إلا أننا كما يقول عبد الرحمان مرحبا "على موعد مع حدث فلسفي كبير _ إذا صح التعبير_ وهو بداية انفصال الاخلاق عن الدين"[2] نحو تفكير نظري في الاخلاق يرتكز على الأخلاق لا على الدين او السياسة او التصوف، فقد نأى الفكر الصيني بنفسه عن البقاء في حظيرة الأخلاق العملية متجاوزا حدودها الى آفاق الاخلاق النظرية بما تميز به حكماؤهم من استقلال بالرأي والفكر والنظر.

[1] صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، د ط، د ت، ص8.

[2] مرحبا عبد الرحمان، المرجع في تاريخ الاخلاق: الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، جروس برس، طرابلس لبنان، ط1، 1988، ص243.

وقد تميز الفكر الصيني "بنزعة إنسانية واضحة، فبدأت هذه النزعة الإنسانية تسود الفكر الصيني منذ الوعي الفلسفي الحقيقي لدى الإنسان الصيني، وتميزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة في العالم"[1] ، يستخلص مصطفى النشار التوجه العام للفكر الصيني الذي انصبَّ نحو الإعلاء من قيمة الناس وأهمية المحافظة على الحياة الإنسانية العظيمة ورعايتها، هذا التوجه الذي لازم الفكر الصيني يمكن استخلاصه من فلسفة كونفوشيوس* لِما كان لها من بروز وتأثير واضح في ميدان الأخلاق.

شهدت الصين في عهد كونفوشيوس عديد الإضطرابات المصحوبة بانتشار العنف، الحروب والتخبط، الى جانب تداعي السلطة المركزية والسخرية السياسية المستهينة بأي معنى أخلاقي؛ ظروف اجتماعية وفكرية، حقبة متأزمة كانت دافعا مؤثرا في اهتمامه باقتراح نموذجا مثاليا للإنسان وآخر أخلاقي تقترن فيه الفضيلة بالسياسة[2].

راهن كونفوشيوس على الأخلاق كمطلب أول لتجاوز ما يعانيه العصر من فوضى، إذ ينبغي إذا ما كنا نروم الإصلاح، البحث الجدي عن معرفة أتم من المعرفة العقائدية السابقة، وتجديد أخلاقي يقوم على تنظيم حياة الأُسر، إذ

---

[1] مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ط1، 1997، ص81.

* كونفوشيوس ولد عام 551 قبل الميلاد بإمارة "لو" قرب مدينة شوفو بولاية شانتونج، صبغة الاسم لاتينية معناه الصيني "كونغ فو تسيه" أي الأستاذ المبجل، اما كونغ فهي اسم الاسرة، لقب بحكيم الصين العظيم... انظر عبد الرحمن مرحبا، كتاب المرجع في تاريخ الاخلاق، مرجع سابق، ص255.

[2] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية من أفلاطون الى الفلاسفة المعاصرين، تقديم فرانسوا دوس، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، 2019، ص41.

يؤكد على "أهمية فضيلة التضامن الأسري (solidarity family) وبصورة خاصة طاعة الأبناء، لقد رأى في الأسرة: الوحدة الطبيعية لكلا من النظام والاستمرار، ففيها تصبح الفضيلة ثابتة ويصبح الواجب حقيقة"[1]، فلا ينظر للفرد بمعزل عن الأسرة والمجتمع، ذلك أن ضمير الفرد وليد عملية التعليم والتربية المبنية على أسس الصدق والأخوة الإنسانية، يصده عن الانسحاب من المجتمع، ويقع على عاتق الإنسان المتزن عبئ هِداية المجتمع إذا ما لم تتوافق عادات وتقاليد هذا المجتمع مع العقل، هذا التوازن الذي يضمن للفرد مكانته في المجتمع ويؤهله لمواجهة الأزمات بتدريب النفس وكبح جماح الانفعالات هو ما يعبر عنه بفكرة **"طاو"*** الطريق الرئيسي او المسلك الذي يجب على الإنسان سلوكه لكفالة السعادة البشرية بأسرها في هذه الدنيا، بصفات أخلاقية أهمها، الإخلاص البشري (الجين jen) الفضيلة الإنسانية وكرامة الإنسان والتي تعني استيعاب الإنسانية، إذ تضمن إضافة الى سلوك الفرد، منهاج الحكومة الذي يحقق السعادة للأفراد، إذا ما كان الإخلاص _كمبدأ أخلاقي وسياسي_ في تطبيقه.

تُظهر محادثات كونفوشيوس هذا الربط بين الأخلاق والسياسة إذ يقول: "تصرف في العلن كما لو كان أمامك ضيف ذو مكانة، وإذا ما كنت ضمن من يُكوِنون الحكومة فعليك معاملة الشعب بذات الرهبة التي تعتمل في نفس المقدِم على التضحية، لا توقع على غيرك ما ترفض أن يوقع عليك، وبذا لن

---

[1] أ. و. ف. تولمين، مرجع سابق، ص300.

* الطاو: بعد عصر كونفوشوس ظهر أتباع الفلسفة التاوية واستخدموا اللفظ طاو مداولا لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون او مجموعة الأشياء بأسرها.: عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق، ص 46.

يستشعر أحد عداء تجاهك، سواء كنت في خدمة الدولة أو في خدمة أسرة عريقة"[1]، وهو ما يؤكد التوجه الفعلي التطبيقي لدى كونفوشيوس، فمقياس التفاضل بين الناس هو التزام الناموس الأخلاقي في السلوك لا مجرد العلم به وتدارسه، حتى أنه لا يضع حدودا بين العلم والتطبيق، ذلك أن التعلم هو في ذاته التطبيق العملي عنده.

الى جانب ما يعنيه مبدأ الجين ذو الدلالة الكونية، من صفة الإخلاص البشري ووجوب حب المرء للناس ما يحبه لنفسه في مرتبة عالية للخير وللإنسانية ، "لا ترتكب في حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون في حقك"[2] والذي يحيل الى فكرة القانون الأخلاقي الكانطي بعد آلاف السنين؛ تظهر ايضا فكرة الإنسان الأعلى الذي تجتمع فيه الفلسفة والقداسة، والتي من خلالهما يتكون الحكيم الذي يشمل الناس جميعا بعطفه الفيّاض، يتحلى بفضائل ثلاث، العقل والشجاعة وحب الخير، لقد سبق سوبرمان نيتشه بخمسة وعشرين قرنا تقريبا[3]، ما يعني تغلغل الكونفوشيوسية في فكر حضارات وثقافات لاحقة تتجاوز النطاق المكاني، حيث لم تقتصر على الصين، والزماني لتصل الى الفترة المعاصرة.

امتد إذن تأثير الفكر الصيني عموما و الكونفوشيوسية خصوصا لعصور لاحقة، "فقد سبقوا السفسطائية وسقراط وافلاطون والنزعة العقلية اليونانية عامة والنزعة المادية الحديثة في تفسير الاخلاق، بل وقد سبقوا ايضا انتفاضة

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص41.

[2] عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق، ص53.

[3] مرحبا عبد الرحمن، المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص259.

العقل على العقل ولذلك سنلقى كانط الصيني قبل كانط الالماني بأكثر من الفي عام، وسنشهد حضور جان جاك روسو وهوبز ولوك في الصين قبل حضورهم في أوروبا بقرون طويلة"[1]، هذا المبلغ الفلسفي الاخلاقي الذي ما كان ليكون إلا بالموازاة مع فلسفتهم العقلية.

[1] المرجع نفسه، ص244.

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي عند اليونان

يركز الفكر الأخلاقي في الفلسفة اليونانية بشكل كبير على مفهوم السعادة كغاية أخلاقية نهائية للإنسان، فالسعادة وفقا للفلاسفة اليونانيين ليست مجرد حالة مؤقتة من الفرح أو اللذة، بل هي حالة دائمة من الرضا والاكتمال تتحقق من خلال الحياة الفاضلة، وهو التصور الأخلاقي الذي يختصره عبد الرحمن مرحبا على أنه مطبوع بطابع السعادة، فهي أخلاق سعادة تنطلق من مبدأ عام " إفعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك"[1]

أولا: سقراط في مواجهة السفسطائيين*:

وجه سقراط Socrate همه نحو الإنسان، فكانت الأخلاق هدفه الأول وغايته القصوى، حيث شكلت حقبته البداية الحقيقية للفلسفة الخلقية وفق منظورها العقلاني المتناسق حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، فقد شكلت مساعيه ثورة على المعتقدات والممارسات في دعوة الى ضرورة إخضاعها الى النقد العقلي، ففي ظل ما خلَّفته الأوضاع الاقتصادية والسياسية من طبقية وانتشار واسع للرقيق والمعدمين كانت الدعوة الى النظام الديمقراطي الذي يتيح للجميع الدخول في المحافل العامة وتقلد المناصب فقط عن طريق الانتخاب، ومنه كان التوجه الى تلقي معرفة فنون الخطابة والإقناع من طائفة السفسطائيين.

---

[1] مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص204.

* لفظ سفسطائي sophise كان يعني معلمي الحكمة ولكنه تحول إلى معنى محط بالكرامة بعد أن قام النزاع بين الدين والفلسفة فهاجمهم المحافظين ووجه إليهم أفلاطون تهمة السفسطة أي التفلسف بهدف المكاسب والمال .

لم يلق الفكر السفسطائي القبول عند كثير من الفلاسفة، رغم إعلاءه من قيمة الفرد باعتباره مقياس الخير والشر والأشياء جميعا كما زعم "بروتاغوراس" ، فقد حرصوا على رد القيم الى الإنسان وجعلها متغيرة ومتطورة، ما لم يستسغه سقراط الذي "جاء ليعيد الى الإنسان اليوناني اتزانه الأخلاقي بعد أن ترنح تحت وطأة ضربات السفسطائيين الهدامة، ولينشئ ولأول مرة ما نسميه اليوم علم الأخلاق"[1]، علم قائم على أسس عقلية لأحكام أخلاقية تتتابع دوما حسب نظام عقلي ثابت لا على الاتفاق، مثيرا الانتباه الى مشكلة العلاقات بين القيم والوقائع[2].

رفض سقراط الطرح السفسطائي الذي يبني الأخلاق على الحواس، فاتجه نحو دحض فكرهم بأن أثبت من خلال نظريته في المعرفة أن المعرفة تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية، ما دفعه الى التساؤل عن تعريفات لمفاهيم الفضيلة والحكمة، تعريفا تنسجم مدلولاته مع إدراك العقل لها دونما اعتبار لتوافقها مع تجارب شخصية، مستخدما طريقة "الاستقراء" في فرز الصفات المشتركة وتعريف الكليات ثم تطبيقها على الجزئيات والنظر حول مدى توافقها[3]، في هذا التحديد المنهجي تكمن مهمة الأخلاق عند سقراط.

حيث راهن على العقل واعتبر استخدامه سبيلا للوصول الى مجموعة مبادئ أخلاقية قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، يوفِق الإنسان من خلالها

---

[1] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص53.

[2] المرجع نفسه، ص58.

[3] زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص ص84-85.

بين المنفعة والخير العام، والجهل بحقائق الأمور هو فقط ما يحولِ النوايا الخيّرة عن غاياتها، ومنه فالعلاج حسبه يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم، لأن نية الخير للنفس أمر حتمي وليس اختياري او إرادي، ذلك أنّ العلم بالفعل الخير يحتِّم القيام به، أما فعل الشر فما هو إلا جهل بخيريته، حتى عندما يُقبل الإنسان على فعل الشر ظاناً أنه خيرا فيندرج خطأه الاخلاقي على أنه نقص في المعرفة، إنَّ سقراط يستبعد أن يعمل الإنسان ما يعيه سببا ومؤدى لشقائه، فالعلم وسيلة تُحقق الفضيلة ومسلكها الوحيد نحو السعادة.

أ. الفضيلة العلم

تشكل الوحدة بين العلم والفضيلة لب الاخلاق السقراطية، فالعلم والمعرفة كفيلان بتحقيق الأخلاق الفاضلة، دونما تعويل على الدين او التقاليد، ذلك أن السلوك الاخلاقي إنما ينشأ من صلب المعرفة والتفكير، تماشيا مع رأيه حول سمو الوجود العقلي الذي تهتدي فيه الموجودات بنور العقل، على الوجود الحسي، ليخلص الى "أن الفضيلة تتضمن معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة"[1].

تنطلق المعرفة عند سقراط من النفس، فإصلاح النفس وتقويمها يستوجب بدايةً معرفتها، ما عبَّر عنه بعبارته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك" فما إن يعرف الإنسان خبايا نفسه ودواخله، قيمه وطبائعه حتى يتسنى له تقويمها، لينتقل هذا الإصلاح والتقويم الى الجماعة، ومنه الى المجتمع، ما يحقق بناء المدينة الفاضلة.

[1] مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص104.

تبعا لذلك، فقد اعتبر الفضيلة مجرد معرفة، قابلة للتعليم، ولو كانت غير ذلك كما حاول بروتاغوراس إثباته لما كان من الممكن تعليمها[1]، لذا جمع سقراط هذه الفضائل التي من شأنها أن تصل بالإنسان الى السعادة، فكان أولها الاعتدال ويكون بضبط النفس على المستوى الفردي والجماعي والكون ككل، ثم العمل، ثم العدالة جاعلا منها غاية السلوك الأخلاقي، حيث ميَّز بين نوعين من قوانينها، المكتوبة وأخرى غير مكتوبة تُعنى بالقوانين الأخلاقية.

رغم أنه مؤسس الفكر الاخلاقي، ورغم ما صاغه من أفكار أساسية منسجمة في هذا الشأن إلا أن ذلك لم يمنع عنه جملة من الانتقادات، صحيح أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يعتبر فاعل الخير فاضلا إلا بقصده الخير في فعله، لكنها _اي المعرفة_ لا تستلزم بالضرورة فعل الخير، فقد يعلم الإنسان الخير ولا يفعله، ويعلم الشر ويفعله، فالأمر يحتاج لإرادة قوية، ثم إنَّ العقل ليس وحيدا في تركيبة الإنسان، والأفعال ليست دوما خاضعة لحكم العقل، فقد تحكمها الشهوات والعواطف...الخ، ثم إنَّ عدم كتابته لأي شيء بنفسه؛ ذلك أنَّ معظم أفكاره جاءت عن طريق تلميذه أفلاطون، بعثت الشك في أذهان كثيرون حول نسبة الكلام الى أيهما، وجعلت آراءه لا تتنظم في مذهب متكامل.

ثانياً. الأخلاق عند أفلاطون

يصعب التفريق بين موقف سقراط الأخلاقي وموقف تلميذه أفلاطون* (**Platon**)، درجة أنَّ العديد من المفكرين على غرار (سانتهلير) ذهبوا الى

[1] بنيامين جويت، محاورة بروتاغوراس، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 1967، ص108.

***أفلاطون (Platon)** فيلسوف مثالي يوناني ولد في أثينا عام 428 /427 قبل الميلاد، عن أسرة أثينية عريقة، أطلق عليه إسم فلاطن بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته، حيث يقال أنَّ اسمه الأصلي كان

القول:"أنَّ الكلام عن أفلاطون هو الكلام عن سقراط في آن واحد، فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه في مسائل الميتافيزيقا والمنطق والسياسة، أما الاخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا إلا واحدا"[1]، رغم أنه خالفه في تصورات عديدة أهمها قضية الصلة بين العلم والفضيلة، حيث ينكرها أفلاطون بحجة أنَّ العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والأدلة، أما الفضيلة فليست كذلك، فالفضيلة إنما يتم اقتناؤها لا بالعلم فحسب بل بالإلهام والبصيرة وما يشوبهما من تحمس عاطفي ديني، إلا أنَّ الترابط بين التلميذ والاستاذ يظهر جليا من خلال العناية الشديدة التي أولاها أفلاطون بالأبحاث الأخلاقية، ومن خلال ما سنلاحظه في تقسيمات الاخلاق في مذهبه.

حيث جاءت على ثلاثة أقسام رئيسية، فالبحث في الأخلاق يعني التوجه أولا الى البحث في الخير الأسمى، وثانيا الى البحث عن تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته عن طريق الفضائل، ثم البحث في تحقيق الخير في الدولة عن طريق السياسة كمرحلة ثالثة[2].

1. **الخير الأسمى:** تتفق نظرة أفلاطون مع نظرة سقراط بخصوص تلازم الغاية والباعث، فالخير هو السعادة وما حققها فهو عمل أخلاقي، ومنه

أرستوقلس، تلميذ سقراط ومؤسس المثالية الموضوعية ومؤلف أكثر من ثلاثين محاورة فلسفية، (السوفسطائي، بارمنيدس، تيتياتوس، الجمهورية وغيرها من المحاورات)، توفي سنة 347 قبل الميلاد. أنظر: روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س، ص40، وأيضا: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص154، بتصرف.

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص56.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص180.

فقد كانت صفة الخير الاسمى عند أفلاطون منسجمة مع نظريته في المثل "فالوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود صور، فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيرا بالمعنى الصحيح"[1]، هاته العلاقة الطردية بين النفس البشرية والجسم؛ حيث كلما ابتعدت النفس البشرية عن الجسم ازداد تحقيق الإنسان للخير، تتجه بنا الى الفضائل من حيث أنها طريق تحقيق الخير الاسمى.

2. **الفضائل:** يقسم أفلاطون الفضائل الى ثلاث أقسام، تأخذ منحى تقسيمات النفس الثلاث، نستخلصها من عبد الرحمن مرحبا في قوله: "مهمة القوة الشهوانية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعا لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها"[2]، إذن القوة الشهوانية تقابلها فضيلة العفة وضبط النفس، عكس القوة الغضبية التي تقابلها فضيلة الشجاعة، حيث تكون مهمتها الرضوخ للأوامر التي تصدر من القوة العليا العاقلة، بما فيها المتعلقة بالمكاره بل ووجوب تحقيقها، ثم تأتي القوة العليا للتمييز بين أنواع الخير كآخر فضيلة.

إنَّ هاته القوى الثلاث تستلزم بالضرورة قوة رابعة تخلق الانسجام والتوافق بينها، وترسم حدود ومجال كل قوى، إنها فضيلة العدالة، التي بفضل ما تضفيه من تناسق هذه الفضائل في قوى النفس تتحقق سعادتها، ما يعني أن السعادة داخلية تنبع من ذاتية النفس لا من خارجها.

---

[1] المرجع نفسه، ص180.

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية، إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص182.

3. السياسة: إنَّ سعي أفلاطون الى تحقيق المدينة الفاضلة يقتضي منه معالجة أرضية قيامها، فالمدينة الفاضلة لا يمكن تحقيقها على أرض فاسدة، لذلك وجه اهتمامه نحو السياسة محاولا تهذيبها، متخذا الأخلاق منهجا يقف أمام صد السياسة للأخلاق والفضائل على حساب الملكية والتفوق.

ينطلق أفلاطون في هذا من نظريته في الدولة، حيث يرى أنَّ الفضيلة غاية الفرد والدولة على السواء؛ ذلك أنَّ نشأتها أصلا تقوم على سعي الأفراد لاستكمال النقص الفردي الذي حال دون إشباع حاجاتهم، فالدولة مجموعة من الأفراد قرروا الاجتماع ليكمِّل بعضهم البعض، لكن سرعان ما تسبب الغنى والترف في انقسامها الى طبقتين؛ طبقة حاكمة واخرى طبقة رجال الجنود، لا يفترض أنَّ أفلاطون يقصد بالحاجات تلك الرغبات المادية، ذلك أنه ينشد الحياة الفاضلة التي تكون فيها الدولة فاعلا مهيِّئاً الطريق وممهِداً الظروف المساعدة لتحقيق الفضيلة، "فالغاية هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا تترك للفرد وحده، بل لابد من شيء يعلوه، هو الدولة"[1]، فالعلاقة بين الفرد والدولة علاقة مباشرة دون وساطة للأسرة، حيث أنَّ أفلاطون يرى في وجوب عزل الأولاد عن الوالدين وتربيتهم في ملاجئ خاصة بذلك، لتربيتهم ولتطوير مواهبهم ولمؤهلاتهم وأي مجال يوجهون إليه، لقد ظهرت مع أفلاطون بوادر ما يعرف الآن بتحسين النسل، بإقراره التخلص من الأطفال غير الصالحين، ومنع النسل عن الآباء الفاسدين، ما من شأنه تحقق المدينة الفاضلة.

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص183.

لم تختلف كثيرا أفكار أفلاطون الأخلاقية عن سابقتها السقراطية، بل إننا كثيرا ما نقع في مأزق عدم القدرة على التمييز بينهما، فقد منحا للأخلاق سلطة عقلية تتحكم بالحياة الحسية، قائمة على أساس العلم والمعرفة، في محاولة تنشد الكمال وتعالج اختلالات المجتمع من جميع الجوانب بجعل القيم الأخلاقية موضوعية ومطلقة، إلا أنها_ خصوصا الأفلاطونية_ جعلت الأخلاق طبقية لا تتجاوز العدالة فيها حدود فعل كل طبقة اجتماعية وظيفتها المنوطة إليها، "إن رغبة أفلاطون في تحديد ووضع دستور مثالي أمرا خياليا ينطوي على شيء من الخطورة"[1] ذلك أنه يسقط في المثالية بجعله المفاهيم الأخلاقية في الفضيلة والخير والجمال ذات اتجاه سماوي أكثر منه أرضي.

ثالثاً: الأخلاق عند أرسطو

أرسطو Aristote (384_322 ق.م) فيلسوف موسوعي، نسَّق التفكير اليوناني في مجالات الإحياء والسياسة والأخلاق، مبدع عدة فنون وأنماط فكرية (المنطق، الماورائيات، الميتافيزيقا...الخ)، هكذا تراه جاكلين روس يستحق إنصافا، تنصيبه أعلى القمة، فقد "أعطى للأخلاق شكلا منظما وأضاف في هذا المجال أيضا شبكة جديدة أو لنقل مربعاً تصورياً وإدراكياً جديداً"[2]

على نفس الهيكل الذي انبنت عليه الأخلاق اليونانية، سار أرسطو مقتنعا بأن السعادة هي الخير الأسمى للإنسان؛ غايته وهدفه، ما يقتضي التساؤل عن طبيعتها ووسائل تحقيقها، تعريفها ومختلف عناصرها، وحول هذه التساؤلات تمحور علم الأخلاق عنده، حتى أنه لا يفرق بين السعادة والمفاهيم التي

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص81.

[2] المصدر نفسه، ص88.

تنطوي على تحقيقها، حيث يقول "إنَّ فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب، إلا أنه إذا كانت الغاية قد تحددت _وهي السعادة_ فإن ماهية هذه السعادة لم تتحدد بعد"[1] ما دفعه يسعى الى بيان سبل تحقيقها، وهو ما يتجلى في فكرة مذهبه "الوظيفة" التي تعني سعادة متقن عمله، فالغاية من الأخلاق عند أرسطو لا تعدو إنارتنا فيما يتعلق بمسألتي تحديد الخير والسلوك الموصل إليه.

صاحب كتاب "الأخلاق الى نيقوماخوس" في سعيه الى تنظيم حياة البشر وما ينبغي عمله وتدبيره لتكون على أحسن صورة، يوضح أن سر الحياة الأخلاقية يكمن في تحقيق الوسط العادل، فالفضيلة هي ملكة اختيار الوسط العدل، بين طرفين كلاهما رذيلة، فالتهور رذيلة والجبن رذيلة، وما بينهما فضيلة الشجاعة، والكرم فضيلة بين الإسراف والتقتير، والعزة فضيلة وسط بين الغرور والخسة ...الخ، هذا الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط يعينه العقل بالنظر الى ملابسات المضمون وتغير الظروف والأشخاص، ما يجعل الأخلاق غير ممكنة التحقق لدى العامة وبعيدة عن متناول الجميع، ذلك أنه يخص الأغنياء بالفضيلة والأخلاق دون الفقراء، في نظرة أرستقراطية لا تعبر إلا عن أخلاق المواطن الأثيني الحر الذي توفرت فيه إمكانيات الحياة الراقية دون غيره.[2]

قسَّم أسطو الفضيلة الى نوعين، إذ يقول: "إنَّ الفضيلة تنقسم الى نوعين عقلية وأخلاقية، فإن الفضيلة العقلية تعود في أساسها من حيث مولدها ونموها

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص122.

[2] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص81_82.

الى التعليم، ولهذا السبب فإنها تتطلب الخبرة والوقت، في حين أن الفضيلة الأخلاقية تأتي كنتيجة للعادة، لذلك فإن اسمها أيضا (خلق) نتج عن انحراف بسيط من كلمة (العادة)"[1]، فالفضائل العقلية مثل العلم والفن والحكمة...الخ قد تكون فطرية تحتاج للصقل، بينما لا وجود لأي فضائل أخلاقية بالطبيعة، فالفضيلة الأخلاقية كالشجاعة والكرم...الخ، إنما تُكتسب من خلال التكرار والمران الذي يصبح بعدها بالإرادة الواعية عادة وطبيعة راسخة في الإنسان، ومنه فقد كانت نظرته للأخلاق من جانبي الحس والعقل، نظرة متميزة أكثر وضوحا من أستاذيه سقراط وأفلاطون، رغم ما شابها من غموض وتناقض خصوصا في الحالات التي لا يمكن تعيين الوسط لها، "ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتحدَّثُ عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها، فالزنا مثلا أو الفحش أو السرقة...الخ، لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقا، وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة او الزنا وسطا بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحال بالنسبة الى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف، فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط بين رذيلتين إحداهما تفريط في الفكر، والأخرى إفراط فيه"[2].

حتى اللذة التي ظلت مفهوما مرادفا للشهوات والنزوات، تصبح مع أرسطو ذات قيمة ما، ذلك أنَّ الحياة التي تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تتصف بالسعادة، إلا أن قيمتها مستمدة من غيرها لا من ذاتها، ولأن الخير الأقصى هو الغاية القصوى لجميع الأفعال إنما يجب أن يحقق كمال الفعل

[1] أبو بكر إبراهيم التلوع، الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، منشورات جامعة الجيل الغربي، ط1، ليبيا، 1998، ص67.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص124.

بالنسبة الى ذاته، لم تكن اللذة عند أرسطو خير الإنسان الأقصى، طبعا اللذَّة المقصودة هنا ليست بالمعنى المعهود الذي ثار ضده أفلاطون، "فاللذة عند أرسطو لها معنى روحي يجعلها قريبة جدا من الخير الأفلاطوني، إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر للأذهان، فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح"[1]، ولمَّا كانت اللذة شيئاً مضافا تعقب الفعل لاحقة به، لم تكن جوهرا ولا غاية في ذاتها، ما يمنع عنها أن تكون فضيلة الخير الأقصى.

إنّ الخير الأعظم هو السعادة ذلك أنها تُطلب من أجل ذاتها لا من أجل شيء آخر، يختصر اندريه كريسون السعادة عند أرسطو بالقول "هي أن يكون الإنسان رجلا بمعنى الكلمة، حسن الصورة، سليما، متزنا، مالكا لثروة تكفيه، محفوظا بجماعة مسالمة، وأن يكون فضلا عن ذلك، مستنيرا، معتادا التفكير والبحث، عالما بقدر الإمكان"[2]، فالسعادة الحقيقة عند أرسطو ليست تلك البهيمية القائمة على تلبية الرغبات والشهوات، ولا تلك التي تروم تحقيق مجد او شهرة...الخ، إنما هي حياة المعرفة والحكمة والتأمل والفلسفة، والسبيل الى تحقيقها يمر عبر التحرر من قيود الموروثات وثقافة المجتمع السائدة وفق إرادة قوية وحرية الاختيار[3]

[1]مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص206.

[2]اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: الإمام عبد الحليم محمود، الأستاذ أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص102.

[3]محمد محسن صماغي، السياسة والأخلاق عند أرسطو، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 08، العدد 02 (2021)، الجزائر، 2021\10\23، ص 57.

إنَّ حديث أرسطو عن الفضائل الجماعية دون المنفردة يقودنا الى التطرق لفكره السياسي، فلا يكتمل الحديث في الشأن الأخلاقي الأرسطي دون التطرق لفكره السياسي، حيث يعتبر أنَّ السياسة الحقَّة جزء لا يتجزأ من الأخلاق، تنبني عليها لأنها تُعنى بالحياة الخيّرة، الفاضلة، السعيدة، هذا التلازم الوثيق بين السياسي والأخلاقي وما يتيحه من ضمان للخير العام لا يتأتَّى للذات بمعزل عن الجماعة، ذلك أنَّ السعادة عند أرسطو إنما هي سعادة المدينة أو العامة، "فيقول إنَّ الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني او اجتماعي بالطبع لا يمكن تصوره وحده منعزلا مطلقا، ولهذا فلابد أن يوجد في جماعة"[1]، تنتظم في الدولة وفق فضيلة العدالة، بمقومات منهجية وسلوكية عقلانية، تعني في العموم أن يتم إسناد لكل فرد منا ما هو له.

إذن ليس هناك فصل بين الأخلاق والسياسة، ففلسفة أرسطو السياسية حول المدينة مكمِّلة لفلسفته الأخلاقية، فالأخلاق تهتم بسلوك الفرد كفرد، وسلوك المجتمعات كمجتمعات بشرية، أما السياسة فتدبر الحياة العملية بين الناس وتخطط بقيادة الجماعات، لذلك كان علم السياسة عنده هو "علم الخير الأعلى للإنسان، كونه يشمل أغراض العلوم الاخرى، ويهدف الى سعادة المجتمع"[2] فالدولة تقوم على الأخلاق، غايتها تحقيق الخير بالتمييز بين العدل والظلم والمحافظة على القيم العليا، أي توفير أسباب السعادة الخلقية والعقلية لأفرادها ومساعدتهم على اكتساب الفضائل ومن ثم تطبيقها في المجتمع.

رغم ما أقامه أرسطو من تصورات حول الأخلاق عزّزت وصف نظريته السياسية والأخلاقية بالكونية والصلاحية الآنية، كونها مصدرا هاما

[1] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص125.

[2] ناجي عباس التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، دار دجلة، عمان، 2012، ص22.

لعدة نظريات لاحقة، إلا أنها تطرح عديد الإشكالات، فهل من مخرج مثلا لمأزق عدم القدرة على تحديد الوسط لبعض الحالات؟ وهل يمكن النظر الى الأخلاق وفق هذه النظرة الارستقراطية التي تخص الأغنياء بالأخلاق وتراها عن الفقراء بعيدة المنال؟ هل كان فيلسوف الواقعية أرسطو واقعيا في هذا الطرح؟ ثم هل كانت آراؤه أصيلة فعلا؟ فقد ذهب البعض الى أن فلسفة أرسطولا تخرج عن دائرة أفلاطون في الآراء والأفكار خصوصا ما تعلق بالفضيلة وتقسيماتها، ونظرية الوسط الذهبي...الخ، رغم ذلك يعتبره الكثير من المؤرخين أكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ.

رابعاً: الفكرى الأخلاقي في العصر الهيلينستي

عصر شاع فيه التوجه نحو بيان سلوك الافراد وطرق العيش السليمة، ما يعرف عندهم بالأخلاق، فلم تأبه كثيرا مدارسهم الفلسفية بمواضيع الطبيعة والمنطق إلا بالقدر الذي يتطلبه وضوح أفكارهم الأخلاقية، أبرز ما ميَّزهذا العصر هو بروز مدرستين فلسفيتين أخلاقيتين؛ الأبيقورية والرواقية، حاول كلاهما بالعودة الى فكرة سقراط عن الحكمة؛ التأسيس لمذهبيهما، حيث صبَّت مراميهم نحو البحث عن السعادة وتحصيلها وتحاشي الآلام والمخاوف، هذا التشابه في المنطلقات والأهداف لا يعني التشابه في الطرق والسبل، فقد اختلف المذهبين وأخذ كل منهما مسلكا مغايرا للآخر.

شكَّلت هذه الفترة انحرافا في مسار الفكر والتفكير الأخلاقي بالخصوص؛ بإضفائها البعد الفردي للبحث عن القاعدة السلوكية في داخله، حيث ينبع من الشخص ما يبدد شكوكه ومخاوفه، فقد أصبح كل شخص ملزما أن يحمل مفتاح فرجه وهناؤه في ذاته، وكانت الأخلاق الأبيقورية محاولة إعطاء

الإنسان التحكم الكامل بنفسه، وركّزت الرواقية على أن يمتلك الإنسان فن ممارسة الحياة بطريقة صحيحة وإيجاد السلام في كل الظروف. إنّ تصور الاستقلال الروحي الذي تنشده أخلاق هذه الفترة إنما يتطلب اللجوء الى "الذات باعتبارها فكرا استكفائيا خالصا"[1]، عنها تقول جاكلين روس أنه: "إذا كان سقراط في العمق أب الأخلاق، فإنّ هذه الأخيرة لم تتحقق إلا خلال العصر الهلّينستيّ"[2]

1. الأخلاق الأبيقورية*" Epicurisme"

يحدد أبيقور وظيفة علم الاخلاق على أنها "القضاء على المخاوف الخيالية التي تعترض طريق تحقيق سعادتنا، السعادة هي اللذة الجسمية حتماً بحيث إنّ غاية الحياة اللذة، فمقياس الخير حسبه هو اللذة ومفارقة الألم"[3]

لقد أقام أبيقور المعرفة على النسبية والإدراك الحسي، مستطردا كل الافكار الخرافية تلك التي تفوق الطبيعة، كالخوارق و الإله، القدر، الديانات الشعبية، ومختلف القوى التي تفوق القوة الإنسانية وتجعله عاجزا غير قادر على مواجهتها، ما من شأنه أن يحرر النفس من ما أسفره الفزع من الموت؛

---

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص93.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص54.

***الأبيقورية:** مذهب فلسفي يقوم على إسعاد الذات بلذة معنوية لا يعقبها ألم، نسبة الى مؤسسها الفيلسوف اليوناني أبيقوروس الذي ولد حوالي سنة 341 ق.م، وتوفي حوالي سنة 270 ق.م، كان والده مدرسا وقد صحبه عام 323 قبل الميلاد الى أثينا، أسس في عام 306 قبل الميلاد مدرسة فلسفية أسماها "الحديقة" « le jardin»، جمعت مريدوه بما فيهم النساء والعبيد متآلفين متحابين، ما يُظهر دعوة الفلسفة عامة لكل فرد بأن يساهم في إعمال العقل وفي إرساء الحكمة. أنظر: جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص95.

[3] بلحنافي جوهر، مرجع سابق، ص94.

الذي يعتبره مجرد قانون الطبيعة، لا يؤلم ولا يرعب او يخيف، والفزع من ما بعد الموت، حيث يرى أنَّ تخلص النفس من هذه الأوهام المتعلقة بالحساب والعقاب وتعدد الحياة والإيمان بعالم آخر يحكمه إله، ينزع عنه ما كان يحد ويقضي على إرادته، بيد أنَّ السلوك الأخلاقي إنما ينبغي أن يكون ضمن حدود الإرادة التي تبرر المسؤولية الأخلاقية.

الأمر سيان فيما يتعلق بالطبيعة، حيث يدعو أبيقور الى تصحيح المفاهيم والأفكار المتعلقة بالظواهر الطبيعية، درءاً للخوف الذي تسببه مخاطرها، وفق تحليل علمي لا خرافي، فما كان يبدو على أنه غضب آلهة من زلازل وبراكين، أضحى مع أبيقور على خطى مذهب ديمقريطس بشيء من التعديل، يخضع لتفسيرات علمية حررت العقول وعزَّزت التغلب على المخاوف[1].

تعتقد جاكلين روس أنَّ تصور أبيقور الفيزيائي لانحراف الذرات وقدرتها على الحيد عن الخط الرأسي والافتراق بعضها عن بعض، يحقق الطمأنينة، فلولا أنَّ الذرات تخالف التصور المنطقي السليم وتهبط متجاورة هبوطا لا نهاية له ما تشكلت وتكونت الأجسام، لتشكل الفيزياء عنده بما يفترضه من قدرة للذرات على الاختلاف دون رعاية إلهية؛ خلفية للأخلاق يتاح على شاكلتها إمكانية وجود فلسفة أخلاقية للحرية تستبعد أيضا الإعتقاد بالعناية الإلهية[2]، موقف أخلاقي يقوم على النزعة المادية الذرية وفق مبدأ اللاحتمية الذي يبرر حرية الإرادة الإنسانية، فقد استنتج أبيقور من عدم إمكان التنبؤ

[1] مصطفى النشار، الفلاسفة الذريون وأبيقور، ترجمة محمد عبودي إبراهيم، مراجعة علي سامي النشار، بدون معلومات، ص234.

[2] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص97.

بحركة الذرات وانحرافها عن مسالكها العادية أنه لا يمكن التنبؤ بالأفعال الإنسانية ولا إخضاعها لمبدأ الحتمية القائل أنَّ نفس الأسباب تعطي نفس النتائج، لتكون حرية الإرادة شرطا لقيام الحياة الأخلاقية.[1]

هذا التوجه للتفسير العلمي على غائية العالم، لا يعني بالضرورة إنكار أبيقور بوجود آلهة؛ فهي حسبه موجودة وتظهر من حين لآخر للأشخاص، بيد أنَّها لا تنشغل بأمور الأرض والبشر، ولا تتوعد الآثم بالعقاب او الصالح بالثواب، "لا حاجة إذن لعناية إلهية توجه الأشياء وتصيّرها الى ما هي عليه، إنَّ الآلهة يعيشون بعيدين عن العوالم، ولا يهتمون إلا بشؤونهم هم، فلا تعنيهم أمورنا، إنهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذي يجب أن نسير على منواله، فلنعظِّمهم كمُثل عليا يُقتدى بها، غير أنه يجب علينا أن لا نشغل أنفسنا بما يريدونه منا فإنهم لا يريدون منا شيئا، هم لا يعيروننا بالاً، فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا"[2]

في ظل هذا الاستبعاد لكل تدخل إلهي، ولكل احتمال لعالم آخر فيه يُثاب الصالح ويعاقب الآثم على ما اقترفوه في الحياة، أي معيار أخلاقي يتيح للإنسان مستوى الأتراكسيا والأبونيا*(Ataraxie et Aponie)الذي تنشده الأخلاق الأبيقورية، وينتظم وفقه المجتمع أخلاقيا في ظل هذا التحرر؟

تقتضي سعادة الإنسان الأخذ في الحسبان تكونه من جسد ونفس، وفي تحقيق الخير الملائم لكليهما تكمن السعادة، ولما كانت اللذة حسبه هي خير

---

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص94.

[2] اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص105_106.

***الاتراكسيا** هي الهدوء والطمأنينة والسلام والتحرر من الخوف، أما الأبونيا فتعني غياب الألم والاكتفاء الذاتي محاطا بالأصدقاء، وهما خاصيتي الحياة السعيدة التي تنشدها الفلسفة الأبيقورية.

الإنسان في شقه الجسدي، والطمأنينة في شقه النفسي؛ كان لزاما السعي الى تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة والبحث في أنجع الطرق لتحقيق الطمأنينة، ولذلك كانت حديقته بطريقة العيش فيها والتعامل بين المنضمين إليها تحمل أبرز معالم فلسفته الأخلاقية، إنَّ مهمتها كما الأخلاق، تعليم الناس فن الحصول على اللذة وتحاشي الألم.

انطلاقا من هذا يميز أبيقور بين نوعين من اللذات، لذات حسية إيجابية، واخرى نفسية سلبية، حيث يفضل اللذات السلبية كونها خالية خلوا تاما من الآلام، على اللذات الإيجابية التي تحمل في الغالب شراهة دائمة ورغبة في الإشباع دون أن يتحقق لها ذلك الاكتفاء، ما يجعلها دوما مصدر الشر، ملتصقة دوما بالألم، حيث يقول: "إنه عندما نقول أنَّ اللذة هي أعظم خير فإننا لا نتحدث عن لذات الرجل الداعر الفاجر او تلك اللذات التي تكمن في أعماق المتعة الجنسية، [...] لكننا نقصد تحرير البدن من الألم والروح من الانزعاج، ذلك أنَّ الشراب والمرح الدائمين ليسا هما اللذان يجعلان الحياة سارة لذيذة، بل الذي يجعلها كذلك هو التفكير الهادئ الرزين الذي يفحص عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذلك، والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب"[1].

[1]فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص543.

توافقت رؤية أبيقور مع الرؤية القورينائية* في أنَّ اللذة غاية الحياة، وأنَّ جميع الموجودات تصارع من أجلها، وأنها السعادة الحقيقية للإنسان، لكنه خالفهم كونهم لا يأبهون بأنواع اللذات سواء كانت راهنية ظرفية او تلك الدائمة، حيث أنذَ تحصيل اللذة كائنة ما كانت بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها أو حضور و غياب الألم الذي يعقبها[1]؛ يتيح حسبهم السعادة الحقيقية، بينما تدعو الأبيقورية انطلاقا من إقرارها بتعدد اللذات الى التعقل في المفاضلة بينها، والأخذ باعتبارات المستقبل ونتائج تلك اللذة، ولمَّا كانت اللذات عديدة ومتنوعة لزم الموازنة بينها ومفاضلة بعضها عن الآخر، ما يتطلب حسبه فضيلة الحكمة، وفضيلة العفة وضبط النفس حتى يحسن اختيار اللذات الصحيحة، اختيارا تنتظم وفقه الشهوات وتترتب اللذات حسب تدرجها من الدنيا الى العليا، ضمانا لعدم طغيان الأولى على الثانية، ثم فضيلة الشجاعة ذلك أنها الفضيلة التي تمنع الخوف بوصفه مصدر الاضطراب، ثم فضيلة العدالة التي تتيح الأمان للإنسان وتحقق له الهدوء الأخلاقي النفسي بصرفها عنه تأنيب الضمير واتهام الآخرين له.

هذا التعدد في الفضائل على أهمية جميعها عند أبيقور؛ إلا أنه يولي الشأن الاكبر للفضيلة الاولى، فضيلة الحكمة لأنها تتصل بالمقياس الاخلاقي، فالقضية الأخلاقية ترتكز حسبه على المفاضلة بين هذه اللذات والآلام،

***القورينائية:** نسبة الى مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة، وهي الآن قرية صغيرة بالجماهيرية الليبية تسمى شحات، وهي مدرسة أسسها أرستبوس عام 399 ق.م.

[1]فرديريك كوبلستون، المجلد الأول (اليونان وروما)، المرجع نفسه، ص542.

والتمييز العقلي وحده هو الكفيل باختيار ما ينبغي التحقيق ودفع الأدنى المنبوذ وفق مقياس شدتها لا مدتها.

إنَّ القانون الأخلاقي كما يبدو مع أبيقور داخلي المنبع، يخضع لما يحدده منطق العقل، لا يصدر من قوة مفارقة عن الإنسان، لذلك فقد تميزت فلسفته بصبغة أخلاقية عملية، أخلاق معاملة لا أخلاق نظريات، تجسدت في عيشته البسيطة وقوله بالبساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها، فكان نموذجا لمذهبه الأخلاقي الذي يروم السعادة.

إذن؛ بلوغ السعادة أمر يسير يتأتَّى بالهدوء والتخلص من الخوف وفن عيش الحياة ببساطة والتحرر من الآلام الجسدية، تُستتبع هذه الأمور بمبادئ تضمن بلوغ الحياة السعيدة، أهمها الاعتدال في كل شيء، في الخوف والتعامل مع الناس كما في الطعام والشراب، ثم كما أسلفنا بعدم الخوف من الآلهة، ذلك أنها رمز الخلود والنعيم، ولا من الموت ذلك أنه لحظة غير شعورية، فالموت طالما لم يأتِ فعلينا عيش اللحظة بسعادة، فإذا أتى لم يتكرر فهو واحد.

هذه الفضائل الأخلاقية وأخرى عديدة على غرار تأكيده على الصبر باعتباره مبدد الآلام الظرفية والآلام الدائمة، والعدالة بوصفها تبادل المنافع فقط؛ فما تقدمه للآخرين من مشاعر وعواطف لابد لك أن تتذوق مثله بنفس القدر ومن نفس المصدر، لذلك "وجب على الحكيم أن يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام وليحتفظ لنفسه بالطمأنينة باعتبارها خيره الأعظم"[1]، وما لم يكن هذا التبادل النفعي لم تكن العدالة، وأخيرا مبدأ لا ضرر ولا ضرار، وهو مبدأ يحرص الناس بالاتفاق على عدم الإضرار بالآخرين، وبذلك

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (د.س)، ص222.

تكون الصداقة، ففضل العيش في كنفها أمر مريح حتى أكثر من تلك العلاقات العائلية كالزوجية.

يتوصل "أبيقور" الى أنَّ راحة البال تقتضي اجتناب ما يؤرق النفس واعتزال ما يسبب القلق والألم، لكنها في هذا حملت ما جلب لها العتب، حيث اللذة عندهم هي التحرر من الألم، والحكمة هروب وانسحاب من الواقع ومخاطره، ما جعلها تتسم بالطابع السلبي في فلسفتها وأخلاقها، فهي وإن صلحت للفرد لا تصلح حسب البعض للمجتمع[1]، ثم إنَّ اعتبارها اللذات أصلا والسعادة ناشئة عنها يعد انحرافا عن الفطرة والطبيعة فالأصل إنما الميول نحو الخير والسعادة، وما دون ذلك يعد شذوذا عن الطبيعة[2]، ومع ذلك فقط وضع أبيقور المضامين التي تتكشف من خلالها أسرار طرق العيش بسعادة.

2. الأخلاق الرواقية*"les stoïciens"

الرواقية مذهب فلسفي ظهر في الحقبة الهلينستية، لم تكن نظرتهم للفلسفة باعتبارها مجموعة معارف محدَّدة، او نقاشات ومحاورات ينتشي الغالب فيها بالفرح والسرور والمفاخرة بقدراته، ولا أن يتقصَّى الإنسان بفكره حقائق الأرض والسماء ثم يعتكف عندها، إنما الفلسفة عندهم طريقة حياة، تتجه

---

[1] صادق بن سليمان، الأسس الفلسفية للقيم الخلقية عند الأبيقوريين، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، المجلد 4، العدد 04، الجزائر، سنة 2016، ص86.

[2] اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص115

***اللرواقية:** مدرسة أسسها "زينون دي سيزيوم" «Zénon de citium»(336_264) الذي ولد في قبرص وقدم الى أثينا ونشر تعاليمه في الرواق المعمد الذي اشتق منه اسم الرواقية، أو فلسفة الرواق، تبعه كل من "كليونت" «Cléanthe» (331_232) ذلك الرياضي الذي أصبح فيلسوفا و "خريسبوس" «Chrysippe» (280_210)، أنظر: جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص102.

صوب الممارسة والتدريب على اقتناء النافع، من خلال فهم طبيعة العالم، ومعرفة النحن الذي يحقق بدوره لا محالة تحولنا التام، لذلك كانت الفلسفة علاجية بدرجة اولى على غرار ما شاع عند الأبيقوريين، يقول عنها عبد الرحمن بدوي: "فقد امتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى الطبيعة"[1]

لقد كانت الفلسفة الرواقية فلسفة أخلاقية، احتلت فيها الأخلاق المكانة الاولى، حيث لا وجود للفلسفة والأخلاق معطَّلة، فاتجهت أبحاثهم الى التفريق بين نوعين من الأخلاق، أخلاق نظرية كفيلة بتعليم الإنسان قوانين الطبيعة، حتى تتحقق من خلالها الفضيلة على صورتها العليا، وأخرى عملية.

تجدر الإشارة الى أنَّ ذيوع الفلسفة الرواقية وتصدرها المشهد الفلسفي، قارب الخمسة قرون، حيث يُميز المؤرخون بين ثلاث مراحل لهذا التطور، فسميت الاولى بالرواقية المتقدمة نسبة لأسبقيتها الزمنية يمثلها "زينون" و"كليانتس" و"كريسبوس"، ثم الرواقية الوسطية ممثلة في "بانايتيوس" و"بوسيدونيس" حيث شهدت تغيرات على فرديتها المتطرفة نحو تركيز الاهتمام على الواجبات الاجتماعية، ثم مرحلة الرواقية المتأخرة، ويمثلها "سينيكا" و"ابكتيتوس" و"ماركوس أوريليوس" الامبراطور، وفيها تم تطوير بعض التعاليم منها فكرة المدينة العالمية[2]، حيث تعرض المذهب على مدار هذه المراحل الى تغييرات كبيرة على تعاليمه، إلا بخصوص التعاليم

[1] عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1979، ص11.

[2] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص101_102.

الأخلاقية، فقد ظلَّت تتسم بنوع من الإجماع والثبات، لذلك يتعامل البحث في هذا الخصوص باعتباره بحثا عن أخلاق هذه الحركة؛ بوجه عام.

تنطلق الرواقية في محاولتها لإقامة مبدأها الأخلاقي والأساسي من حيث أنطلق منه السابقون في مباحثهم، مبدأ الحياة والعيش وفقا للطبيعة، وما ينبغي إن أراد الحياة المنسجمة مع طبيعته، متساءلةً عما يجب عمله حتى يحصل الإنسان على ما تتجه إليه طبيعته، وفي هذا اتخذت الأبيقورية السعادة جوابا للسؤال الأول، لكنها جانبت الصواب حين اعتبرت البحث عن اللذة سبيلا لذلك[1]، أما الرواقية فقد عدَّت اللذة مجرد صفة عارضة مضافة الى الطبيعة، لا تتعدى في جوهرها جملةً من الانفعالات، يستوجب إبعادها وتحييدها لأنها "رديئة يجب استئصالها، وهي أمعن في عدم المعقولية لأن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو عن العقل الذي يتراخى أمام النفس"[2]

كرَّست الرواقية مجالات التفكير النظري من طبيعيات ومنطق؛ وسيلة لبلوغ الفضيلة والأخلاق العملية، أخلاق تنشد الاطمئنان الشخصي، حيث تمحورت نظرتهم للأخلاق حول القاعدة الخلقية "عش في وفاق مع الطبيعة"؛ ذلك أنَّ الطبيعة تقود الى الفضيلة بأنواعها المنطقية، الطبيعية والأخلاقية، ما يتيح إذا ما توسم الإنسان بالحكمة؛ تحقيق السعادة الحقيقية، وبذلك يتضح أن تحقيق السعادة إنما يستلزم توفر الحكمة فهي الكفيلة بمكافئة الإنسان ليحيا حياة فاضلة، حياة تتميز "بالتأمل والتأني والانسجام مع النفس، وتجنب اللذة عن

[1] اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص115.

[2] عبد العال عبد الرحمان عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د.ط، الاسكندرية، مصر، 2003، ص38.

طريق كبح جماح الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية"[1]، أي الخلو من الاضطراب والانفعال.

1.2. من مواقفهم الفلسفية: الله، القضاء والقدر، الحرية، مشكلة الشر:

ولمَّا كان للدين دور هام في كل فلسفة خلقية، فلا قيام للأخلاق بدون نظرة إلى الدين او بدون أصول ميتافيزيقية، سواء بالرفض أو القبول، وعلى خلاف النظرة الأبيقورية ومرافعتها عن الذات الفردية و"دواخله" في إبداع ما يناسبها ويحقق لذتها الدائمة _اللامؤلمة لاحقاً_، تقوم النظرة الرواقية على الإقرار بوجود قوة إلهية تُرشد الأشخاص وتوحي إليها بما يجب عمله وما يجب اجتنابه، قوة علوية تتحكم بمصير الأشخاص وأفعالهم تحت مسمى القضاء والقدر، ولئن كان هذا التوكيل إلى عوامل خارجية يتيح الراحة النفسية التي تنشدها الرواقية، ذلك أنَّه لا نملك القدرة على تغيير أفعالنا مهما كان نوعها، ما يعني تفادي تأنيب الضمير؛ فإنها في المقابل تطرح إشكالات استدعت تركيز النظر حولها، على غرار أكبرها؛ مشكلة الحتمية وحرية الإرادة، ثم مشكلة الشر ومنبعه باعتبارهما مسائل فلسفية شغلت الاهتمام طوال فترة الرواقية ولازالت الى الآن.

أفعالنا إذن خاضعة للقضاء والقدر، "فالقوانين التي يسير العالم في مجراه وفقا لها فتصدر عن سلطة عليا تحكم التاريخ في كافة تفاصيله؛ فكل شيء يحدث من أجل هدف معين على نحوٍ مقدرٍ مقدماً، أما الفاعلية العليا او الإلهية فلا تعد شيئاً خارجاً عن العالم، وإنما هي تسري فيه كالماء حين يتسرب في

[1] محمد السيد أحمد الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهيلنستي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، دط، 2009، ص321.

الرمال، وهكذا فإنَّ الله قوة كامنة يحيا جزء منها داخل كل كائن بشري"[1]، فالله علَّة الأشياء، يتصل اتصالا وثيقا بالعالم يتخذ من الصورة كيف ما يشاء، ولماَّ كان العالم واحد كان الله واحد، وبذلك تدين الرواقية بنظرية التوحيد، والاعتقاد بإله يرعى الكون ويدبر كل الأمور بما فيها أعمالنا ومصائرنا، ما يستوجب حمده وتسبيحه.

قد يبدو هذا منافيا لشروط المسؤولية الأخلاقية ذلك أنها تشترط الحرية، ثم إنه يطرح التساؤل حول مصدر الشر الذي يشهده الواقع، حتى أنَّ تفسيرات الرواقيين بأنَّ بعض الشرور تحدث نتيجة لما أمده الله للناس من حرية التصرف، تتنافى ومقولتهم حول القضاء والقدر، يقول الفيلسوف "كليانتس" أنه: "من دونك لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السماء، عدا أفعال الأشرار، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم"[2]، وإنه أيضا ليعوزنا القول أنَّ الشر مصدره الله، لذلك حاول الرواقيون التوفيق بين المقولتين بتبرير ضرورة وجود الشر حتى يكتمل الخير، والحق أنَّ إيجاد المخرج من هذا لا يكون إلا بالترفع عن الجزئيات ومحاولة فهم الكل، فالشر وإن ظهر للعيان كذلك "فهو شر من حيث الجزء لا من حيث الكل، في حين أنه يتجه في الحقيقة الى كمال المجموع، ووجود الشر في الجزئيات شرط لخير الكل"[3] فكلاهما في القانون الإلهي غايته الخير للكل، أي أنَّ ما نعتبره شراً هو في الواقع دور نلعبه في

---

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ترجمة فؤاد زكريا، ج1، مؤسسة هنداوي،2021، ص152.

[2] عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة، القاهرة، 1944، ص144.

[3] المرجع نفسه، ص154_155

خطة أوسع وأكبر تكون خيرية، فالصورة في جملتها تفسر الغرض الخيري للمعاناة الفردية[1]

هذا التفسير الذي يُقحم العناية الإلهية الخيِّرة المرامي، والذي يتغير مفهوم الحرية والقدر بمقتضاه؛ لم تعد الحرية في ظله تعني الخضوع لقدر مستبد وفق الضرورة الإلهية، ولا القدر سوى " في كونه السبب الذي يجعل الكائنات تتصل ببعضها البعض والعقل هو الذي يسير العالم"[2]، وعلى الحكيم أن يبصر ذلك حتى يستصيغ أنَّ القدر والخير والشر مفاهيم إلهية، لا تتناقض والحرية الإنسانية.

لقد كانت نظرة الرواقية للحياة الاخلاقية تتشابه والحياة الدينية، حتى أنَّ كثيرا من تعاليمها تُوهِم أنَّ أخلاقها مؤسسة على اعتبارات دينية، لكن هذا الاتسام بالطابع الديني ليس إلا نتاج لتلك النظرة التي تساوي بين الحياة الاخلاقية والدينية.

2.2. الطريق الى السعادة:

لا نحتاج أن نبرر إرادة الإنسان لسعادته؛ ذلك أنها مسألة طبيعية تقترن بحب الإنسان للحياة، "فالإنسان حين يريد حياته، إنما يريد سعادته، وهو حين يريد سعادته، فهو إنما يريد أن يجيء كل شيء مطابقا لقانون الطبيعة"[3]، فالسعادة باعتبارها الخير المطلق، تصبح في متناول الإنسان الذي يؤدي

[1] محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1999، ص134.

[2] Bréhier Emile, Les Stoïciens, Edition Gallimard, Paris,1997, P64.

[3] زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية –2– المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، 1980، ص136.

واجباته، دونما تحجج بإرادة الله وقدره، وقد صاغوا في ذلك مفهومهم للسعادة على أنها "عدم وجود اضطراب وأنها السلام الداخلي، الطمأنينة، الاتزان الأخلاقي لنفس قد رضيت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء، إنها هدوء القلب"[1]، فالسعادة لا تعدو كونها وعي وشعور بهذا السلوك الذي توافق مع النظام الكوني وانتصار على الانفعالات والأهواء التي تحول دون إدراك السعادة والفضيلة، ليصبح الرهان حول كيفية بلوغ هذه الحالة المنشودة.

وفي تحديد ما يبعث الاضطراب يرى أبكتيتوس أنَّ ذلك مرده الى أمرين، الشعور بالنقص فيما نعتبر أنه من النبل والشرف أولاً، ثم ثانيا نَشبع النفس برغبات في أمور لم يُكتب لها إمكان التحقيق والتشبع، وليست السعادة إلا بإزالة هذين الباعثين، ليس من شك أن الباعث الأول يخصنا؛ ذلك أنه باستطاعتنا إزالته، فليس هناك ما يمنعنا إذا ما اهتدينا سواءً بالفطرة او بما نمتلكه من بصيرة؛ الى ما ينسجم مع الشرف أن نفعله، مع احتياط بسيط ينصح به أبكتيتوس إذا ما تعلق الأمر بالعلاقات الطبيعية التي بيننا وبين الآخرين هو البحث لمعرفة ما يجب عمله بغض النظر عن ما يمسنا من سوء جرَّاءها، فالبحث عن علاقاتنا الطبيعية يقتضي صرف النظر عن ما يُفعل بنا الى التفكير فيما يجب علينا فعله حتى نكون في انسجام مع الطبيعة، فطاعة الوالدين مهما كان قبحهما واجبة، لا يجب أن نتذمر من الطبيعة التي لم تمنحنا والدين طيبين بقدر ما يجب علينا أن نبحث ونعرف أنها منحتنا والدين[2].

أما الباعث الثاني والمتعلق بالرغبات التي يتعذر تحقيقها، ما يولِّد الاضطراب الذي من شأنه أن يحول بيننا وبين السعادة، فقد كان للرواقية في

[1] اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص116.

[2] المرجع نفسه، ص117_118.

هذا تحليلا دقيقا ينتهي بالقول أنَّ الآراء التي نكوِّنها عن الأشياء هي الباعث على الاضطراب، وليست الأشياء في حد ذاتها، فالعواطف مثلا ليست إلا أحكاما بمقدور الإنسان بما يمتلكه من حرية إطلاقها وتوجيهها؛ أن يغيِّر منها ما يفترضه سببا لاضطرابه، ليخلص الرواقي الى نتيجة مفادها أنه باستطاعتنا تحاشي الاضطراب "بتنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطاً حكيما واستخدام المعارف في الصالح"[1]

لا يبدو هذا كافيا، فقد يحكم الإنسان على أمر أنه خيرا وآخر أنه شرا، ألا يثير استعصاء تحصيل ما يراه خيرا، والخوف مما قد يصيبه من شر؛ اضطرابا؟ يحتاج الأمر الى لحظة صفاء مع النفس وتدبر عقلاني، يجعل من كل ما لا يخضع لإرادتنا يتساوى وجوده بعدمه؛ دون أن يمنعنا هذا التساوي من الاستمتاع بما أُتيح من فضائل وأن لا نعتبر شرا او خيرا إلا ما هو خاضع لإرادتنا، ذلك مبلغ الغبطة الكاملة؛ عين الحكمة ومصدر الفضيلة والسعادة الأوحد[2].

2.3. في نقد الرواقية

حملت الرواقية مشروعا كونيا يتجاوز تنظيم العلاقات بين أفراد الوطن الواحد الى ما ينتظم وفقه الكون، فساوت بين ذوي العقول في أي مكان، تماشيا مع أرادة الطبيعة في أن يعيش الناس في مجتمع واحد يحكمه فقط سلطان العقل، فكان أول ما كان منها أن صرفت النظر عن التنظير واتجهت بالاهتمام الى ما يتيح العيش الأحسن، لكن اتسمت آراءها بكثير من القسوة

[1] المرجع نفسه، ص119.

[2] المرجع نفسه، ص121.

والانغلاق، ما اضطرهم الى تعديل كثير منها، فقد عدَّلوا موقفهم المتعلق بوجوب إبادة كل الشهوات؛ ذلك أنها تتنافى مع الطبيعة الإنسانية التي لا يملك الإنسان تغييرها، فقالوا بعدما استحال ذلك؛ أنَّ الحكيم ليس عليه ولا في وسعه أن يستأصل شهواته، لكنه لا يسمح بنموها وتعاظمها[1].

وقد كان منها ايضا من التناقض ما قال عنه عبد الرحمن بدوي: "لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر الى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية،_فإنهم او الكثير منهم على الأقل_ يشيرون الى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية"[2]، فالقول بأنَّ الفضيلة واحدة لا تتجزأ، وأنَّ لا وسط بينها وبين الرذيلة، وأنَّ الإنسان إما حكيما أو مغفلا لا يصوغ على شرعية عملية في أرض الواقع، فلا يمكن القول عن عباقرة وعظماء انغمسوا في الرذائل أنهم مغفلين، ما دفعهم الى مراجعة قولهم بإقرار درجة تتوسط بين الحكيم والمغفل؛ على أنهم يقربون من الفضلاء، وأنه يوجد أشياء ليست خيرا إلا أنها تستحق اسم المفضَّلات.

ثم أي فضل للفاضل وهو مجرد خاضع لحكم القانون؟ على رأي برتراند راسل: "إذا كان العالم يحكمه القانون، فما جدوى من أن تَعِظ الناس بأن الفضيلة تعلو على كل شيء، إذ أن السبب الوحيد الذي جعل الفضلاء فضلاء هو أنَّ الأمور كان ينبغي أن تكون على هذا النحو، وكذلك عن الأشرار، وماذا نقول عندئذٍ عن الألوهية التي تدبر للشر مقدماً"[3]، وحتى في إطار حصرهم السعادة في الحكمة، والاكتفاء بالذات وضبط النفس، أهملوا جانبا آخر من

[1] زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص178.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص539.

[3] برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص152_153.

جوانب الإنسان، فكونه عاقلا لا يعني انعدام تأثيرات العواطف والوجدان، ومن الاستحالة بمكان أن يحافظ على حياته الأخلاقية لتظل فقط حياة عقلية يحكمها القانون الطبيعي الكلي، ثم إنَّ الاكتفاء بالذات يُولِّد صرف النظر عن كل ما يثير الرغبة، ما يعني الانسحاب من الحياة الجماعية ومشاركته قيم الحياة، ثم إنَّ هذا الضبط يصبح بلا معنى مادام الرجل الحكيم قد تنازل تماما عن كل شيء[1].

لقد تميزت الرواقية بشهرة واسعة على مر التاريخ، ونفوذ يجري مجرى الفكر في الغرب والشرق، لكنها لم تتعدى حسب ما أظهر المؤرخون مجرد إحياء للمذهب الكلبي معدَلاً، فلم يبدعوا في مجال الأخلاق جديداً يستحق الذكر[2].

رغم كل هذه المآخذ الخطيرة على المذهب الرواقي؛ وأخرى، إلا أنه خلَّف آراء تثير الإعجاب بوصفها قواعد لحياة كريمة، فقد أدركت الرواقية أن الفضيلة من حيث هي خير داخلي، أهم مما عداها من ممتلكات وأمور مادية، وأنَّ الإنسان إذا ما كان حريصا فيجب أن يحرص على الفضيلة؛ ذلك أن امتلاكها يتيح له مستوى البشر، أما فقدها فلا تعوضه تلك الممتلكات المادية، لقد أحسنت الرواقية بترقيتها للشعور بالواجب وإعلاءها لسلطان العقل البشري، وبدعوتها لرقي النفس وسموها فوق سفاسف الحياة.

لقد اعتبرت جاكلين روس، أنَّ الأفكار والمفاهيم الكبرى للرواقية غذَّت الفكر الأخلاقي بقوة، فالعيش وفق الطبيعة مبدأ يستقطب إتِّباعه، حتى أنَّها

---

[1] زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص137.

[2] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1979، ص66.

أوجدت بعض النماذج الفلسفية اللاحقة، فقد عاد "سينيكا" في كتب "مونتاني"، وتكاد تكون أخلاق ديكارت رواقية؛ بما تنادي به على غرار الرواقية من تغيير الرغبات قبل التفكير في تغيير العالم، ثم "فيني" و "رينان" و "سارتر" وغيرهم ممن شكَّلت الرواقية أهم مرجعياتهم[1].

3. نماذج أخرى (الكلبية، الشكاك):

لم يقتصر المشهد الفلسفي للعصر الهلينستي على هاذين المذهبين، حيث ظهرت الى جانب الرواقية والأبيقورية حركتين ينبغي مناقشة مواقفهما العامة والأخلاقية بالخصوص، على غرار حركة الكلبية وحركة الشكاك.

1.3. الفكر الاخلاقي عند المدرسة الكلبية

مدرسة الكلبية* يمكن استخلاص مبادئها من طريقة عيش أنصارها، فهي طريقة حياة أكثر منها فكر وفلسفة، تأسست على مبدأ أنَّ الحياة الخيِّرة هي حياة عدم الاكتراث بكل من اللذة والألم، فقد تنازلوا عن أملاكهم وجعلوا ذلك شرطا للانضمام إليهم، رافضين الوسائل المريحة للحضارة، فقد كانت عيشتهم

---

[1] جاكلين روس، بارنوراما الأفكار الفلسفية، ص106.

* **الكلبية** cynique مدرسة يونانية أسسها الفيلسوف أنتستينس (445-365 ق م)، تلميذ السفسطائي جورجياس ثم سقراط، أشهر أعضاء المدرسة ديوجين السينوبي، تباينت الآراء حول سبب تسميتها بالكلبية، بين من يقول أنها سميت كذلك كون أعضائها ينبحون ضد الآراء العامية السائدة، ويعيشون حياة الكلاب غير آبيهن بقيم المحافظة والحشمة...الخ (فقد اعتبر مثلا الكلبيون أنَّ الشهوة الجنسية شهوة سوية طبيعية كالجوع، فما الداعي للخجل ومداراة إشباع الأولى والجهر بالثانية؟)، وبين من يقول أنَّها نسبة لاختيار مؤسسها ساحة "كلب البحر للتدريب الرياضي" لإلقاء محاضراته، وبين من يقول أنها تسمية من وضع أعداء المدرسة إنقاصا من شأنها ومسبة في حقها. أنظر: ول ديورانت، قصة الحضارة 7 –حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، د.ت، ص462.

أشبه بعيشة الكلاب، منعزلين في الغابات، يحملون العصي في أيديهم ويتسولون ما يسد رمقهم وقوت يومهم، معتقدين أنَّ هذا التجرد عن الرغبات والتحرر من المطالب يتيح السعادة بوصفها جوهر الفضيلة[1].

جاء في كتاب حكمة الغرب لبرتراند راسل؛ أنَّ الحركة الكلبية أسبق زمنيا من الرواقية، هاته الحركة التي حمل لواءها ديوجين، والتي كان جوهر تعاليمها الانصراف عن المتع الدنيوية، والاكتفاء بتحصيل الفضيلة باعتبارها أجدر ما يجب أن نمتلكه، لكنها لم تمتلك ما يكفي من الاستقلالية والتلقائية ما عجَّل بأفولها رغم أن بعضا من تعاليمها ستدمج لاحقا كما لاحظنا مع الرواقية[2].

فقد سبقت الكلبية الرواقية بفكرة العالمية، حيث عارضت الكلبية فكرة العصبية الوطنية التي كانت محل إشادة وتأييد من طرف فلاسفة اليونان وأعلامها، فقالوا إنَّ تصرفات الأشخاص لا يجب أن تخرج عن مبادئ العقل دون اعتبار للانتماء الجغرافي والعلاقات الوطنية أو السياسية، فالحكمة تقتضي رفض التقسيمات التي تفصل بين الأمم، وما هذا الفصل إلا مؤشر على نقص تمتع الناس بالحكمة، إنَّ "الكلبي كان يعلن على رؤوس الأشهاد أنه مواطن عالمي، وأنَّ سياسته تتقيد بقوانين الفضيلة أكثر مما تتقيد بقوانين المدينة"[3].

---

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص91.

[2] برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص146.

[3] اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص26.

وسبقتها أيضا في اعتبار السعادة السلبية التي تتمثل في طمأنينة النفس غاية قصوى لحياة الإنسان، وفي ذلك ترى الكلبية أنَّ سبيل تحصيلها يكون بالفضيلة الخلقية، والتي تتمثل ببساطة في القدرة على ضبط النفس في مواجهة أهوائها، هذه الفضيلة لابد أن تظهر في أفعال الإنسان لكنها لا تُعلَّم وإنما تجيء بالمران والتدريب، "فهي ليست هبة فطرية أو مكتسبة بالعلم، بل إنها على العكس نتيجة مران وتعَوُّد، [...] ليس المقصود بالمران رياضة البدن التي تعطينا القوة فحسب، بل كذلك التأمل الداخلي؛ فكل منهما متمِّم للآخر"[1].

وسبقتها أيضا في القول بفكرة العيش وفقا للطبيعة، حيث يُعَد مبدأ "الطبيعة ضد الأعراف" جوهر الأخلاق الكلبية، لكن هذا السبق لا يعني أنَّ الرواقية كانت مجرد تقليد وتكرار للكلبية، فقد كان للرواقية كما لاحظنا أفكارها وتوجهاتها، سواء ما كان أصيلا أو معدَلا من النزعة الكلبية، بغض النظر عن كون تلك التعديلات قد أوقعتها في تناقضات عديدة.

وعلى خطى سقراط في اعتبار المعرفة لا تكون ذات قيمة ما لم تكن خلقية، لم تعتمد الفلسفة الكلبية على المنطق إلا حين دحضها لنظرية المعرفة الأفلاطونية، ولا بالميتافيزيقا كونها حسبها عبثا عقيما، فغاية دراسة الطبيعة ليس معرفتها إنما الاسترشاد بها في الحياة، لذلك كانت فلسفة الأخلاق عندهم الفلسفة الوحيدة، فغاية الحياة السعادة، لكن ليس بطلب اللذة؛ فهي وبالرغم من مشروعيتها إذا لم يعقبها ألم، تظل محل مخاطرة، فالحكم عليها قد يسوء بعد نيلها، وعليه فالأجدر تجنبها وإعدام هذا الاحتمال من الأصل، إنما تكمن السعادة في الحياة الفطرية البسيطة المستقلة قدر الإمكان عن المساعدات

[1] اميل برهييه، مرجع سابق، ص24.

الخارجيـــة، حيـــاة معتدلـــة فاضـــلة، لا يعكـــر صـــفوها وطمأنينتهـــا ثـــروة ولا شهوة[1].

إذن، تقوم الفلسفة الكلبية علـــى الصـــراع ضـــد اللـــذات، واحتقـــار العلاقـــات الاجتماعية والعيش المشترك وكل الخيرات الخارجية، مـــا جعلهـــم عرضـــة للنقـــد، فقد ركنوا بالـــذات الـــى التفوقـــع وافتـــراض أخـــلاق عنصـــرية، باحتقـــار الآخـــر والإعجاب بالذات، ما يدفع الـــى التســـاؤل حـــول مـــا إذا كـــان هـــذا الفكـــر يـــدفع بـــالإرادة الإنســـانية نحـــو التطـــور، والخـــروج بإنســـان قـــوي، أم أنهـــا مجـــرد حركـــة تؤســـس للانطـــواء علـــى الـــذات والانســـحاب مـــن مواجهـــة مصـــاعب الحياة، تسعى من خلال الشـــذوذ* والعنصـــرية فقـــط الـــى التميـــز؟[2] تســـاؤل قـــد تتضح إجابته من خلال مـــا كتبـــه إميـــل بريهـــه عـــن الكلبيـــة، حيـــث يقـــول: "لا يرد في أي موضع ذكـــر لكلبيـــين قنعـــوا بإصـــلاح داخلـــي لأنفســـهم؛ فحتـــى إذا أصلحوا أنفسهم فإنما ليقـــودوا غيـــرهم مـــن النـــاس وليكونـــوا لهـــم قـــدوة"[3] فقـــد روَّج الكلبيـــون لأنفســـهم علـــى أنهـــم هـــداة للنـــاس، حتـــى أنَّ ديـــوجينس كـــان يجيب إذا ما سألوه عن مـــا يتقنـــه مـــن أعمـــال: "إمـــرة النـــاس"، ومـــا اعتـــزالهم وطريقة عيشهم ووجودهم فـــي هـــذه الحيـــاة إلا ليرصـــدوا ويراقبـــوا، ومـــا ذلـــك

[1] ويل ديورانت، مرجع سابق، ص464.

*كان فيهم الكثير من الشذوذ، مثل أن يقف الواحد منهم عاريا تحت المطر في برد الشتاء أو يمكث في شمس الصيف المحرقة لإظاهر قوة احتماله... الخ، أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص251-252.

[2] نهلة الحمزاوي، فلسفة الأخلاق (مفهومها- تاريخها- تطورها)، وزارة الثقافة، عمان، 2021، ص98.

[3] اميل برهييه، مرجع سابق، ص15.

بانطواء ولا انسحاب، إنما تدبير يروم الى صناعة إنسان قوي، قائد، قدوة...الخ.

لقد تميزت الكلبية بأصالة لا سبيل الى تجاهلها، وما تم تسجيله للرواقية من تأثير بالغ في تطور التفكير الغربي ولا سيما عند ديكارت وكانط، يُفترض أن يُسجل للكلبية، ولو كان أثرا غير مباشر، فقد عبرت النزعة الكلبية عن روح العصر الهلينستي، الذي بدا فيه العالم للفلاسفة شرا لابد من الانسحاب منه والاعتزال بالنفس بحثا في خباياها عن السعادة الحقيقية، وقد قال فيها نيتشه أنها "أعلى ما يمكن الوصول إليه على الأرض"[1] ومع ذلك فهي "نزعة لا تلائم إنسانا طموحا جياشا بالحيوية، لكنها تُرضي الذين نزلت بهم المحن فحطَّمت نفوسهم وأفقدتهم حرارة الحياة، ومن المحقق أنها لا تشجع على قيام فن أو علم أو أي وجه من وجوه النشاط النافع، إلا مجرد الاحتجاج على ما يواجه الإنسان من شرور.[2]

2.3. المدرسة الارتيابية

أو حركة الشكاك*، التي جعلت الشك عقيدة راسخة، حيث تنكر إمكانية أي معرفة يقينية، كان أول فلاسفتها بيروندليس، وتشير"في أصلها الى مذهب

---

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص93.

[2] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص67.

***الشكاك:** كلمة يونانية تطلق على من ينظر بإمعان، ويفحص باهتمام قبل أن يصدر حكما او قرارا، وهو مذهب فلسفي يقوم على الشك التام، أسسه فورون (365-275 ق.م)، تلاميذه: نوسيفان استاذ أبيقور، وتيمون الفليونتي، ومنقلس. أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص16.

الذين يرون أنَّ الذهن البشري عاجزا عن الوصول الى الحقيقة، ويوقِّفون أي حسم قاطع للأمور، أي يبقون في حيز الشك"[1]

اتجهت حركة الشكاك على غرار الرواقيين والأبيقوريين الى الجانب العملي من الفلسفة، فالخلاف كان فقط حول الوسيلة المؤدية الى تحقيق السعادة المنشودة، حيث اعتقد الرواقيون والأبيقوريون أن ذلك يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية، فقد كانت افكارهم الاخلاقية تستند على ما يعتقده المرء وما تؤكده له معرفته، بينما في رأي الشكاك تقتضي الحياة السعيدة رفض كل إمكان للمعرفة الحقة، ما يبلغ بالإنسان الى حالة الطمأنينة السلبية المنشودة.

وانطلاقا من استحالة المعرفة اليقينية يستوجب على الإنسان أن يشك وأن تتبني أفعاله وسلوكاته على أساس هذا الشك، حيث ظهرت في هذا العصر مدرستان قائمتان على الشك، المدرسة الفورونية ومدرسة الأكاديمية الجديدة، تتفقان من حيث المبدأ والغاية وتتباين آراؤهم من حيث النهج والطريقة.

أ. المدرسة الفورونية: تتمحور مدرسة فورون وأتباعه حول ثلاث مسائل، يتحدد من خلالها المسعى الاخلاقي للمدرسة، أولها مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، حيث ينكر فورون أي إمكان للمعرفة سواء الحسية أو العقلية، فالبشر غير قادرين على معرفة أي شيء، وما إدراك الأشياء إلا للمظهر الخارجي فحسب، دون إمكان إدراك طبيعة الأشياء وحقيقتها، ما يعني أنَّ محاولة الحكم على الأشياء تنتهي حتما بالاحتمال أو الاعتقاد الذاتي، ثم يزداد الأمر تعقيدا إذا ما طُلب من هذا

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص94

الإنسان أن يحكم، وهي المسألة الثانية والتي تتعلق أساسا بالموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة التي لدى الاشخاص عن طبائع البشر، والتي تتلخص في مفهوم "تعليق الحكم"، فأمام اعتبار معرفة الأشياء تخضع للظن الذاتي وما تحتمله من تضارب الاعتقادات والآراء؛ ذلك أنَّ ما تعتقده كذا يحتمل أن يكون ليس كذا، هذا التناقض الذي من شأنه أن يُحدث قلقا واضطرابا في النفس، يستحسن على الإنسان أن يمتنع عن الحكم ويتوقف عن البوح بآرائه"[1].

أما المسألة الثالثة فتتعلق بالموقف العملي الذي يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكري، فليس من المعقول أن يظل الإنسان صامتا لا ينطق ولا يفعل، هذا المأزق دفع بفورون وأتباعه الى القول بنوع من الفعلية البراغماتية، والتي تظهر بوضوح في قولهم بأن يكتفي الحكيم بالقول بالظنيات والأقوال المحتملة للحاجة العملية[2]، وجدير بالذكر أنَّ لتعليق الحكم وجه آخر، فهو لا يعني دوما عدم المعرفة، ذلك أنَّ الشاك مثلا يُقِّر بحلاوة العسل وحرقة النار...الخ، وما عدوله عن إصدار الاحكام عن هكذا ظواهر بيِّنة في النفس، إنما عن الاشياء في أنفسها كون جميعها تحتمل قولين متضاربين، يمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة، وحتى إثبات خيريتها تارة وشريتها تارة اخرى، ما يعني زوالهما على السواء، ومادام كل شيء زائل فمن السذاجة بناء سعادتنا على ذلك، إنَّ

[1] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة، العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص16-17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

الإيمان بزوال هاته الاشياء يدفع حتما الى صرف النظر عنها، وإلى حالة من اللامبالاة، ما يولِّد الطمأنينة والسعادة تحت أي ظرف[1].

كان شك فورون شكاً خلقيا، ظهر في عيشته وسلوكاته اليومية، حيث عانى الشك المطلق الذي ليس فيه إمكان معرفة الصواب من الخطأ، ما يعني منطقيا عدم تصديق أي شيء، ومنه الامتناع عن إصدار أي حكم، ما دفع كثيرون للقول أنها فلسفة انسحابية ولا مبالية، ذلك أنها تعجز عن الدفع بالإنسان الى العمل والتفاعل مع الحياة، ما مهد الطريق للمدرسة الأكاديمية الجديدة.

ب. مدرسة الأكاديمية الجديدة: على تلك النقيصة التي يخلِّفها مبدأ الكف عن الحكم والتي جعلت الإنسان يبدو مكبلا، قامت الأكاديمية الجديدة مع "أرقسيلاوس*"، ففي ظل هذا اللايقين وأمام وجوب التفاعل مع العالم بالعمل، كان لزاما على المذهب أن يجد المخرج؛ فلا يعقل أن يقف المرء مكتوفا لا يحرك ساكنا، فعلا كان أو قولا، فكان ما عرف بشك الاحتمال، وهو باختصار أن يعمل المرء بما يتراءى له ويترجح عنده أنه الصواب "فاحتمال أن تكون آراؤنا وأفعالنا صوابا أمر كافي لأن تجري عليه حياتنا دون أن يكون بإمكاننا أن نعرف الحقيقة في ذلك"[2]، قد يقول قائل، كيف نعمل والعمل مشروط بسابق العلم والمعرفة، و هنا

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص278.

* **Arcésilas** (315-241 ق.م): فيلسوف يوناني ولد في أيولية، أحد مؤسسي الأكاديمية الجديدة في عهدها الوسيط، التي اتصفت بتحولها من أفكار أفلاطون الى الشكية، تميز في مجال فلسفة الأخلاق بإضعاف نظرية أفلاطون. انظر: روزنتال يودين، مرجع سابق، ص20.

[2] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة الى سؤال القيم)، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، الجزائر، ط1، 2015، ص75.

قلبت الأكاديمية الجديدة الترتيب الذي طالما منح الأسبقية للعلم والمعرفة على العمل، ليصبح العمل أسبق من العلم، إعمل أولا ثم ابحث عن جدواه وخيريته من عدمها، إعمل بما ترجح في نفسك من بين الاحتمالات فليس العمل يتطلب يقينا، وبهذا زعزعت الشكية ثقة الاشخاص في أن تكون أعمالهم خيرية أخلاقية، وزعزعت المعايير التي من خلالها يوصف الشيء بالأخلاقي من عدمه، وأفقدت الرغبة في العمل والاجتهاد؛ ذلك أنها ساوت بين الشيء ونقيضه، فليست الصحة أحسن من المرض ولا الغنى أفضل شأنا من الفقر، ثم إنَّ نظريتهم في تعليق الحكم تطرح في كثير من المواقف وقوف الاشخاص جامدين إزاء الحياة، والإعراض عن ضجة الحياة وتوكيد الانسحاب منها وإن كان لِزاماً على الإنسان أن يعمل، فليعمل وفق العادات والتقاليد وقانون الدولة؛ لا "عن اقتناع عقلي او تفكير نظري، ومثل هذا خليق بالدهماء وعامة الناس وليس جديرا بأهل النظر والتأمل"[1]، ثم إنّ َالقول بعدم إمكان أي معرفة يقينية للأشياء تحت شعار "لست أدري، ولست أدري أنني لا أدري ينطوي على تناقض في حد ذاته، فمن أين أتى الفيلسوف الشكاك بهذا اليقين؟

باستثناء اتخاذها الشك في ذاته قضية رئيسية؛ والرفع به الى مرتبة العقيدة الراسخة، لم تحمل هذه المدرسة جديداً يؤهلها لأن تكون مدرسة مستقلة، فقد طبع الشك مدارس فلسفية عديدة قبلها، حتى أنَّ فلاسفة كثر نازعوا المدرسة البيرونية هذه النزعة الشكية، منهم مثلا الشكيين الذين فرضوا هيمنتهم على المدرسة الأكاديمية التي أسسها أفلاطون، وقد "رأينا الفيثاغوريين والإيليين من قبل يثيرون الشكوك حول إمكان الثقة في الحواس، على

[1] توفيق الطويل، فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص150.

حين استحدث السفسطائيون مفاهيم مماثلة اتخذوها أساساً لنسبيتهم الاجتماعية والأخلاقية"[1]، ثم إنَّ شكهم المفرط يدفع حتما الى الحياة بدون أي عقيدة ولا مبدأ؛ حياة يسودها مبدأ الإحجام عن إصدار أي أحكام قاطعة، رغم ذلك "فقد عاد الشك في العصر الحديث فأثر في فكر ديكارت وتغلب على فكر هيوم، وأيقظ كنط من سباته اليقيني فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستيوارت مل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي بما في ذلك نقده للقياس ونلمسه أساسا للاستقراء"[2].

ولئن كانت الدعوة الى الشك في هذا العصر الذي زامن ذيوع المدرسة الشكية؛ بوصفه وسيلة للسعادة وذريعة لتخفيف أعباء الحياة، فإنَّه في الفترة الراهنة أصبح يشكل مرضا ينخر المجتمعات المعاصرة، حيث طبع على الذات الإنسانية وغلب عليها حتى باتت لا تفرق بين ماهو أخلاقي جدير بالفعل مما هو على عكس ذلك.

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص147.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص285.

المبحث الثالث: الفكر الاخلاقي في العصر الوسيط

رغم عدم دقة الحدود الزمنية لفلسفة القرون الوسطى؛ إلا أنَّ الكثير من الأعمال تؤرخ لهذا العصر بدءاً بالقديس أوغسطين (354-430)[1]، فيكون بذلك امتداد العصر الوسيط من سنة 400 ميلادية حتى سنة 1400 ميلادية، بيد أنَّ ذلك لا يعني خلو القرنين الثاني والثالث من مفكرين مسيحيين، بقدر ما يعني تأسس هذا التأريخ بالنظر الى الوثبة الفارقة في هذه السنوات والتي تزامنت مع أوغسطين.

حيث يختلف هذا العصر عن العصور السابقة واللاحقة على السواء، في وجوه كثيرة؛ أهمها قوة الكنيسة؛ فقد أصبحت الفلسفة في ظل سيطرة الكنيسة نشاطا يزدهر بتوجيهاتها، جاعلة مسائل الله والعقيدة حِكرا عليها، ومع ذلك فقد جاءت الفلسفة الأخلاقية المسيحية لهذه الحقبة محمَّلة بالجديد الذي ميزها عن غيرها؛ سابق أو لاحق، ولسنا هنا نبتغي الخوض في تفاصيل الأخلاق لهذه الفترة، اللهم إلا الإشارة بإيجاز الى أهم أعلامها وما ميزها.

أولا: الخلفية الدينية المسيحية

تصف جاكلين هذا الانتشار المسيحي والسطوة الكنسية؛ بالثورة، لأنها حسبها غيَّرت مفهوم الإنسان للعالم، حيث تجاوزت المذاهب الطبيعية اليونانية، والوثنية القائمة على تعدد الآلهة وتبنت نظاما جديدا تغير فيه مفهوم الألوهية، ليستقر على أنه إله واحد، كامل، متعالٍ، لانهائي، خالق الكون[2]، من الآن وصاعدا يوجد الله بفردانيته التامة، والمجموعة المسيحية قادرة على الالتقاء

[1] Marenbon John, MedievalPhilosophy: An Historical and Philosophical, Introduction, London, Routledge, 2007, p01.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص69.

به، فهي الوسيط بينه وبين الرب ومن دونها ليس باستطاعة الإنسان إكمال جانبه الإنساني بالأخلاقي، فلا شأن للإنسان باكتشاف القواعد الأخلاقية، فهي معطاة في النصوص المقدسة، ينبغي فقط قراءتها وتدبرها، رسالة إنجيلية فرضت تعاليم أخلاقية يهتدي البشر عليها.

إذن تستند هذه الأخلاق الى الكتاب المقدس "العهد الجديد" الإنجيل، لكن هذه الرسالة لم تكن واحدة موحدة، فقد بلغت الأناجيل المعترف بها من قبل الكنيسة أربع وهي: متى، مرقس، لوقا، يوحنا، وقد أظهر المفسرون أنَّ بها فوارق عميقة خصوصا بين الثلاث أناجيل الاولى المتقاربة والرابع، حيث أفضت بعض الدراسات الى القول بأنَّ هذه الأناجيل لا تؤسس مذهبا أخلاقيا واحدا متسقا ومنسجما، ففي كثير من النقاط الأخلاقية يُلحظ توجهين او اكثر على مستوى الأخلاق النظرية، يضرب "ألبرت بايه" في هذا الشأن على لسان المترجم عادل العوا أمثلة عديدة حول هذا التناقض والتعارض وتعدد الاتجاهات؛ ففي مسألة المسؤولية والحرية مثلا هناك مذهبان "الأول يعلن أنَّ الناس أحراراً، وأنهم يسمعون الكلام جميعا، وأنَّ في وسعهم وحدهم العمل به، وأنَّ اختيارهم سيجعلهم أبرياء أو آثمين، والمذهب الآخر يعلن أنَّ الناس لا يسمعون الكلام، وأنَّ الله يقصد عمى بعضهم، وإنارة بصيرة الآخرين، وأنَّ المختارين ليسوا هم الذين اختاروا الله، بل إنهم من اختارهم الله"[1]، والأمر سيان حين يتعلق بالجزاء؛ حيث توجد أيضا ثلاث مذاهب: أولها يؤمن

[1] ألبير بايه، أخلاق الإنجيل دراسة سوسيولوجية، ترجمة عادل العوا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997، ص114.

بالخلاص والثاني ببعث الأجساد والسعادة الجسمية، والثالث يكتفي على وعد ببعث روحي محض ينجز من الحياة الدنيا[1]

وليس هذا التعدد المذهبي يقتصر على الجانب النظري فقط، فقد أسفر التناقض النظري تناقضا على المستوى العملي، حيث نستشف كما يذكر ألبرت، مذهبين أخلاقيين متناقضين؛ أحدهما ينطلق من مبدأ الفزع من العالم والانسحاب السلبي منه، ويظهر في توصياته بعدم القتل تحت أي سبب وظرف، وفي أمره بمد الخد الأيسر لمن لطمك على الأيمن، وفي وجوب إبغاض الوالدين والأبناء وتركهم...الخ، ومذهب آخر يشكل أخلاقا مبدؤها احترام العالم والتفاعل معه؛ بالحث على الصبر وإكرام الوالدين والعمل...الخ[2]، وقد توالت محاولات التوفيق بين المتناقضات وإقامة مذهب أخلاقي واحد دونما أن يفلح ذلك، ليستقر الوضع على هذه الثنائية المذهبين.

رغم ذلك هناك اتفاق حول تشديد المسيح على الفضائل الأخلاقية كونها انعكاس للفضائل الإلهية، فقد جاء في كتاب المسيحية في أخلاقياتها أنَّ فضائل من قبيل العدل والرحمة والأمانة، إضافة الى كل من الفرح والسلام والصبر والصلاح والمسامحة والطهارة والعفاف تشكل ثمار روح القدس.

ظلت سيطرة الكنيسة قائمة الى حين بزوغ حركة الإصلاح الديني التي أكدت على أنَّ العلاقة بين الله والإنسان علاقة ذات طابع شخصي، ما جعلها أداة في يد الدولة القومية الناشئة[3]، وبذلك يمكن إجمال القول عن الأخلاق في العصور الوسطى أنها مطبوعة بطابع ديني مسيحي، يعمل النظام الإلهي على

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه، 115-116.

[3] برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص167.

تشريع النظام الأخلاقي، حيث تمحورت القيم الأخلاقية حول ما حثَّ عليه الدين المسيحي ووصايا السيد المسيح المستقاة من حياته وتعاليمه الخلقية، فكانت الكنيسة بمثابة المصدر الرئيسي لأخلاق العصور الوسطى في قسمها الأول المرتبط بما جاء به المسيح، قولا وعملا، معتمدة الوحي لمعرفة الخير والشر اكثر من التفكير والنظر الحر.

تنقسم فترة العصور الوسطى الى حقبتين؛ الأولى تبدأ من القرن الرابع تقريبا وتستمر حتى القرن التاسع وتسمى بفترة الآباء، كونها فترة شهدت احتكار آباء الكنيسة للتفكير، ودفاعهم عن الدين المسيحي ضد هجومات الأفلاطونيين المحدثين، من أهم أعلامها القديس أوغسطين، تليها حقبة الفلسفة المسيحية السكولائية، تنتهي في القرن الرابع عشر من أبرز أعلامها توما الإكويني.

ثانيا: إرهاصات الأفلاطونية المحدثة

الأفلاطونية المحدثة تيار فلسفي جديد ظهر في القرن الأول قبل الميلاد، في العصور الأولى للمسيح، بالإسكندرية هذا الموقع الجغرافي الذي يشكل ملتقى الشرق والغرب؛ وما يموج به من تيارات دينية فارسية وبابلية وشعائرمصرية قديمة، وما عليها من طوائف يهودية وفرق مسيحية؛ حيث أتاح لها المزج بين هذه المؤثرات والافكار والنظريات أن تتبوأ مكانة متميزة عن التيارات السالفة عنها، ما جعل بعض المؤرخين يخرجها من إطار الروح اليونانية[1]، سميت بهذا الاسم لأنَّ تعاليمها مستوحاة من تعاليم أفلاطون، فقد

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص109.

افترضت نظريته في المثالية عن المثل، لكنها لم تحافظ على تلك الأسس، لتشكل تيارا مستقلا يهدف الى الخلاص عن طريق الوجد الصوفي.

مهَّد لهذا التيار فلاسفة كثر، منهم فيلون الاسكندري، الذي عمل على الجمع بين التوراة والفلسفة اليونانية، أي بين اليهودية والهيلينستية، من خلال محاولة تجديد الفلسفة الأفلاطونية التي كان يعتقد أنها مأخوذة من التعاليم العبرية، فقد كان سبَّاقا لفكرة التعالي الكامل لله؛ يجل رب موسى الأعلى، مؤمنا بفوقيته لهذا العالم المحدود، وأنّ سعي النفس الإنسانية الى الله لا يكون عن طريق العقل والتفكير، بل عن طريق رياضة النفس والكشف، مبتعداً بذلك عن منحى التفكير الذي كان عند اليونان الى الجذب الصوفي بوصفه سبيلا لصعود النفس الى الله[1].

قيل أن مؤسسها هو أمونيوس ساكاسSaccas Ammonius، الذي لم يُعرف عنه إلا القليل؛ ذلك أنه لم يُؤثَر له أي كتاب، غير أنه أستاذ لأعظم فلاسفة الأفلاطونية الحديثة؛ **أفلوطين***؛ الشخصية الفلسفية الأبرز لهاته المدرسة والذي بلغ معه هذا التيار الجديد أوجَّه[2]، يقوم مذهبه على أساس أنَّ الغاية من الفلسفة هي الارشاد الى الطريق الذي به يصل الإنسان الى إفناء الذات في الوحدة الإلهية والى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان

---

[1]زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص195.

***Plotin**: (205–270) فيلسوف مثالي يوناني ولد بمصر وتعلم في الاسكندرية، ثم سافر سنة 245 الى روما واستقر فيها، وأسس مدرسته التي قام عليها حتى مات في كامبانيا، عُدَّ لشدة تأييده وانتصاره لاستاذه أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الجديدة، التي ضاعفت من تصوف تعاليم أفلاطون، ألف أفلوطين كتبا كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها اسم التاسوعاتEnnéades ، انظر: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص198.

[2]عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص191.

بواسطتها أن يتحد بالواحد، فقد آمن بأنَّ الطريق الى الخلاص هو الحياة الفلسفية؛ بما تحمله من إجهاد وإخلاص عقلي شاق، معارضا المسيحية التي ترى أنَّ خلاص الإنسان قد تحقق نيابيا بتضحية المسيح بنفسه من خلال حياته وموته، كتب أربع وخمسين مقالا، جمعها فورفوريوس بعد وفاته في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات، وعلى ذلك سميت بالتساعيات او التاسوعات[1]، حيث جاء في التساعية الأولى ما يتعلق بالإنسان والأخلاق.

1. الأقانيم الثلاث:

في محاولة لفهم نظرية أفلوطين الأخلاقية لابد من عرض نظريته في الأقانيم الثلاث: الواحد، العقل، النفس؛ باعتبارها مدخلا هاما لدراسة الفعل الاخلاقي:

1.1. الواحد: هذا العالم الكثير الظواهر الدائم التغير لم يوجد بالصدفة ولا من نفسه؛ بل من علة سابقة هي السبب في وجوده وتكونه، هو الله علَّة العالم؛ الأول، الواحد، المبدع، اللانهائي، فاض فصدر من فيضه هذا العالم.

جاء في معجم جميل صليبا أنَّ "الواحد في فلسفة أفلاطون وأفلوطين أول أركان الوجود، فأفلاطون يجله محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع، ويقول أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية ولا يوصف إلا سلباً، وأفلوطين عمل الواحد مبدأ الوجود، وهو عنده فوق العقل والنفس والمادة (...)، والواحد عنده ليس شيئا من الأشياء كلها وهو المبدأ الذي يفيض عنه

[1]فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص35.

كل شيء"[1]، وعلى هذا الاعتبار بأنَّ كل الكائنات تفرعت من هذا الواحد؛ فإنها حتما تتوق بالفطرة للالتحام والعودة الى الأصل والمبعث، غاية تظل محل مسعى كل كائن.

2.1. العقل: وأول شيء فاض عن هذا الواحد هو العقل؛ الأقنوم الثاني صورة الواحد، "الذي يدرك عن طريق الحدس او الفهم المباشر وهو موضوع ذو وجهين، أ- الواحد، ب- ذاته، وفي العقل او النوسNous توجد الأفكار (المثل) لا أفكار الفئات فحسب، بل أفكار الأفراد أيضاً"[2]، تنصرف الكثير من الدراسات نظرا لعجزها عن إيجاد ترجمة مطابقة لهذا المفهوم الى استخدام تشبيهات تقرِّب المقصود، كما جاء في كتاب حكمة الغرب لبرتراند راسل أنَّ: "الواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، وعندئذٍ يكون النوس هو ذلك النور الذي يرى به الواحد ذاته، ويمكن بمعنى معين أن نشبهه بالوعي الذاتي، وحين نستخدم أذهاننا في الاتجاه الذي يبعدنا عن الحس يمكننا أن نصل الى معرفة النوس"[3]

3.1. النفس: وهي ما يتم به تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكوِّن في الواقع وسطاً بين فعل ""الأول" وتحقق "العقل" بوصفه صوراً"[4]، تصدر عن العقل وتتوجه نحوه في جانبها الداخلي، أما مظهرها الخارجي فيهبط الى عالم الحس لتعطيه صورتها بإيجادها له.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص547.

[2] فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص622.

[3] برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص163.

[4] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص197.

وهكذا يتضح أنَّ الوجود ينشأ من الواحد بفيض منه، دون أن ينتقص منه شيئاً، فالأول يعطي للثاني صورته، والثاني يعطي للثالث صورته، وهكذا حتى نصل الى المادة بوصفها خلو الأشياء من الصور، وعلى هذا التسلسل؛ صعودا ونزولا؛ تكمن أخلاقية الأفعال والأشخاص من عدمها، حيث كلما اقتربت الأشياء من الواحد اقتربت من الخير الأعظم، وكلما ابتعدت عنه ابتعدت عن الوجود الحقيقي وانعدم وجودها، ولمَّا كانت المادة هي أبعد الأشياء عن الواحد فإنها أدناها مرتبة؛ وهي الشر بعينه عند أفلوطين[1].

إنَّ غاية الفلسفة عند أفلوطين هي الخلاص، فالروح في سعيها للتطهر يستوجب عليها الابتعاد عن الأدنى والتوجه بالنظر نحو الأعلى، عن طريق الزهد ومعرفة الله، بالاعتماد على الفضيلة وفق درجات تصاعدية مختلفة، أدناها تلك الفضيلة التي "ترد نزعات النفس الى الوسط الذهبي تحت سيطرة العقل، والاهتمام بمعاشرة المرء لرفاقه من البشر؛ وفوق هذه الفضائل تقف الفضائل المطهرة، التي تستهدف الوصول الى اللاشعور او الأباثيا ويتحقق ذلك في المهارات العملية، وتتجه النفس في المرحلة الثالثة للفضيلة الى النوس،[...]، في حين أن المرحلة العليا للفضيلة هي التشبه بالله"[2]، إنَّ الفضيلة بالنسبة لأفلوطين وسيلة يشعر من خلالها الإنسان بالسعادة القصوى؛ ذلك أنه تأتَّى له الاتحاد بالواحد الأعلى، فهي شعور بالتعالي على المادية وبلوغ الكلية، عن طريق الجذب الصوفي الذي يصفه أفلوطين بأنه فرار المتوحد الى المتوحد.

[1] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص116.

[2] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، (اليونان وروما)، مرجع سابق، ص629.

2. مشكلة الشر:

الإقرار بأنَّ كل شيء مشتق بشكل مباشر او غير مباشر من الواحد؛ يطرح مشكلة اخرى، فالعالم المادي ليس مثالي وتشوبه العديد من الشرور، فمن أين ينتج الشر؟ تلك هي مشكلة تفسير الشر؛ اكثر المشكلات إثارة للجدل المرتبط بالمادة، حيث تضطر الفلسفات التي تفترض مصدرا نهائيا للواقع وتحدد هذا المصدر على أنه خيّر؛ الى الاختيار بين إنكار حقيقة الشر بالقول أنه مجرد ترسبات عن الخير، او التخلي عن الادعاء بوجود مصدر نهائي واحد للأشياء، لقد توجه أفلوطين مستشهدا بنصوص أفلاطونية الى القول بأنَّ الشر هو سمة دائمة لهذا العالم، لن يتم تدميرها كونها ضرورية، لكن لا يمكن العثور عليها بين الآلهة فهي تجول فقط في الطبيعة الفانية وهذا الواقع الى الأبد فحسب، حيث ينطلق أفلوطين في محاولته الإجابة عن سؤال طبيعة الشر في الواقع، من نقيضه؛ طبيعة الخير، فالخير موجود ويتعلق بالاكتفاء الذاتي، والقياس، والشكل، والكمال، وبالتالي فالشر نقيض الخير هو غير الموجود (ليس بمعنى أنه لا وجود له في الواقع، إنما بمعنى أنه عكس النوع المثالي من الوجود الموجود في الواحد والعقل والروح)، وهو قصور تكويني ودائم فيما يتعلق بما هو مكتف ذاتيا عكس الاكتفاء الذاتي، ونقص في القياس، والشكل والكمال[1]، فالقبح على سبيل المثال هو نقص في الشكل والجمال، والمرض نقص في الجسم وسقم وهكذا.

أما عن تفسير مكان نشأة الشر الأخلاقي بالخصوص فقد "كانت إجابة بلوتينوس هي أنَّ الشر "ينشأ من تحت وليس فوق ويرتبط ارتباطا وثيقا

[1]Domenic, O'Meara, Plotinous an introduction to the enneads, clarendonpress oxford, fribourg, Switzer land, 1991, p80-81.

بالمادة، [...] ينشأ الشر حيثما وأينما توجِّه الكائنات العليا ولاسيما البشر اهتمامهم نحو العالم المادي أدناه، بدلا من العالم الجلي أعلاه، وعندما يعتريهم قلق شامل حياله"[1]، فالشر ينشأ في الروح إثر تلوث النفس، وما يلوث النفس ويجعلها شريرة أخلاقيا هو ذلك التوجه بالنظر الى الأسفل، أي الجسد؛ نتيجة الجهل والافتتان به، بدلا من النظر الى الأعلى الى ما يخص الوعي والماهية الإلهية، فالجسد أي المادة شر مسبق، أولي كونها ضرورية لحدوث أي شر.

3. فكرة التأليه:

إنَّ الأخلاق وفقا للنظرة الأفلوطينية ترتكز على فكرة إعادة الإله فينا نحو الإلهية ككل، ذلك أنَّ الإنسان ليس مجرد كائن اجتماعي او سياسي، بل كائنا إلهيا، ينظر الى الفضائل التقليدية من باب أنها تعطي المعنى والجودة لتفاعلنا مع الآخرين، فقد أولى الأفلاطونيين الجدد قيمة هائلة لما يسمى بالفضائل الكاردينالية (العدالة والحكمة والاعتدال والشجاعة)، كون هذه الفضائل تمهد لعلاقة فردية أكثر أهمية، وعلى ذلك فقد كانت المبادئ الأخلاقية للأفلاطونيين الجدد تعتني بالفرد وتهدف الى تأليهه[2]، إنَّها أخلاق ذات هدف سامي يتمثل في الاتحاد بالإله الأول، منبع الخير والقيم، ومصدر الفضائل في العالم الدنيوي، أخلاق لصيقة بالإله الذي تستمد الفضيلة منه حصرا معناها، وتفقد دونه مضمونها وجدواها.

لم تحظى أخلاق الأفلاطونية المحدثة باهتمام الدراسات الفلسفية، كونها حسب الكثير، لم يكن لديها نظرية أخلاقية، ولا أي اهتمام بالأخلاق مقارنة بما

[1] كريستيانوايلدبيرغ، الأفلاطونية الحديثة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة عبد الرحمن بلال، مجلة حكمة، 2018، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص14.

نجده مع أفلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين من الذين وجهوا اهتمامهم للوصول الى وجود دنيوي آخر، حيث يُعتقد أنَّ فلاسفة الأفلاطونية المحدثة زاهدون صوفيون مهتمون فقط بإخراج أنفسهم من الوجود الجسدي والوصول الى إله سام، وليس بالآخرين، إنهم عالم آخر ومنفصلون عن شؤون هذا العالم، حيث يستبعد اهتمامهم الذاتي بالضرورة أي اهتمام بالآخرين، وبالتالي فلسفتهم ستكون ميتافيزيقية بشكل كبير ولن يكون لها مكان للأخلاق[1].

لكن ومع تزايد الابحاث المعاصرة التي أثبتت أنَّ شح الدراسات القديمة لأخلاق هاته الحقبة إنما ينبع فقط من ضعف المعرفة والفهم لكتابات هؤلاء الأفلاطونيين من جهة، وصعوبات اخرى ذات طبيعة نظرية تتمثل في ما تطرحه من مفارقات من قبيل إمكانية استيعاب الميتافيزيقيا للأخلاق بالكامل، ومدى اعتماد المبادئ الميتافيزيقية في التأسيس للأخلاق من جهة اخرى[2]، فإنَّ تلك النزعة الصوفية لم تعد مانعة من إمكانية وجود نظرية أخلاقية تتخللها النزعة الصوفية التي غلبت على مذهب أفلوطين، هي تصوف من نوع خاص، يصفه فؤاد زكريا بالتصوف العقلاني؛ رغم ما يطرحه هذا الوصف من تناقض، إلا أنه لابد من استخدامه لجمع النقيضين ودحض الأقاويل التي تقصي اقتران صفة العقلية مع أي تجربة صوفية[3]، فقد تداخلت مع التجربة الروحية الأفلوطينية عناصر عقلية ميزت تصوفه عن ما ساد معرفته عن

[1] DominicJ, O'Meara, Ethics in plotinus and hissuccessors. edited by Christopher. Bobonich, the combridgecompanion to ancientethics (Cambridge companions to philosophy, pp. 240-262). Cambridge universitypress. 26- july 2017. P240.

[2] Ibid.

[3] فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، مرجع سابق، ص52.

التصوف سابقا، ولئن كانت هاته المبادئ فردية المنطلق؛ إلا أنها تستوجب استكمالها باتحاد وتشارك البشر.

والحال أنَّ الأفلاطونية المحدثة ايضا تملَّكها الضعف والسلب، على غرار الفلسفات الما بعد سقراطية السابقة عليها، لكن فلسفات كالأبيقورية والرواقية والكلبية والريبية وإن طبعت عليها السلبية والضعف والانفعالية؛ إلا أنَّ ذلك دفعها الى القبول بالعالم كما هو، فقد كان تفكيرهم موجها نحو الحياة ولا يتجاوز حدود هذا العالم الواقعي، بينما جانبت الأفلاطونية المحدثة هذا التوجه واتجهت صوب رفض هذا العالم، وابتغاء الحياة في عالم آخر أعلى وأسمى وأخلد، حيث أصبحت الأرض غير ذات شأن ولم يعد لها أي قيمة، ما يجعل هذه الفلسفة شبيهة بالمسيحية*؛ رغم وثنيتها[1].

قفزت هذه المدرسة على الواقع العملي ودعت الى هجرانه، بجعل الانخراط فيه ذنب يحول بين الإنسان وأهدافه الأصلية في الحياة، ما جعل منها أخلاق تضحية تستبدل الذي هو الخير الأعظم بالذي هو أجدر؛ ذلك العالم الحسي وخيراته، الذي يستوجب العزوف عنه إذا ما نشدنا الارتقاء الخلقي وابتغينا التحلي بالأخلاق الحقة، وفي هذا يتضح أنَّ أفلوطين لم يكن مخلصا

*تتباين آراء المؤرخين حول الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة، حيث ذهب البعض الى القول بأنَّ المسيحية هي التي أثرت في نشأة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، نظرا لما يوجد من اختلاط بين هذه الأخيرة والدين المسيحي، وآخرون يُعتقد أنهم الأقرب الى الصواب على حد رأي عبد الرحمن بدوي، اولئك القائلون بأنَّ تشابه الظروف والاحوال المتسمة بالقلق النفسي وتوق الناس الى الخلاص فحسب، ولَّد هذا التشابه الذي لعب فيه الحق دورا ودافعا مشتركاً دون أن يكون لأحدهما تأثير في الآخر.: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص116-117.

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2008، ص255.

لأفلاطون في مسألة تحسين الحياة الآنية، فالتصوف موضوع أفلوطين الذي يفترض الاتحاد مع الواحد بالدعوة الى موقف الزهد، يقتضي الهروب من هذا العالم المادي، وعزل النفس عن كل ما يمكن أن يورطها لكي تكون قادرة على عيش حياة متسامية، حياة العقل وحياة الواحد، أخلاقيات الهروب من العالم هاته، ليست على نفس الغرض الذي قامت عليه فلسفة أفلاطون السياسية في الجمهورية والقانون، ما جعل البعض يصف أخلاق أفلوطين بأنها "أخلاق أفلاطون بلا سياسة"[1]، ثم إنَّ الانسحاب من الواقع والهروب من المجابهة ليس هو ما يُفترض أن يكون عليه الإنسان خليفة الله في الأرض، رغم ذلك فقد لعبت هذه المدرسة دورا هاما في تواصل الفكر الفلسفي عموما، والأخلاقي بالخصوص، فقد كانت بمثابة جسر التواصل ونقطة الالتقاء بين العالم القديم والعصور الوسطى، نقلة زمنية سترافقها حتما نقلة في مجال الفكر الأخلاقي؛ الذي سيتبناه الفكر الوسيط لاحقا كما سنرى.

ثالثاً: الأخلاق عند القديس أوغسطينوس*

[1]DominicJ, O'Meara, Ethicsin plotinus and hissuccessors, Op. cit,P240.

***أوغسطين القديس**Augustin Saint(354- 430) ولد في طاجسكا (سوق اهراس بالجزائر حاليا)، من أب وثني وأم مسيحية سجلته في عداد المرشحين للعماد، لاهوتي مسيحي، وفيلسوف متصوف اعتنق آراء الأفلاطونية الجديدة وكان بطريكاً، تميزت نظرته للعالم بالطابع الإيماني مؤسس على مبدأ (حيث لايوجد إيمان لا توجد معرفة ولا حقيقة)، اعتنق المانوية حينا معتقدا أنه لا يزال مسيحيا نظرا لتقاربهما، عاد بعد رحلة طويلة من البحث الى طاجسكا، حيث عاش وترهبن فيها ثلاث سنين، ثم كاهنا في منطقة إيبونا، خلَّف العديد من المؤلفات أهمها: الاعترافات، مدينة الله، الثالوث...الخ. أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص28.

يعتبر القديس أوغسطين من أهم فلاسفة الفكر الأخلاقي في فترة العصور الوسطى، وبالتحديد عصر الآباء بداية العصر الوسيط، فقد شغلت المشكلة الأخلاقية حيزا كبيرا من فلسفته؛ ذلك أنَّه لا مناص من فك تعقيداتها كونها المعبر الأساس لفهم مصير الإنسان ونهايته، واكب أوغسطين زوال الإمبراطورية الرومانية وبروز الديانة المسيحية وذيوعها، حيث كان لهذه الظروف التاريخية دورا كبيرا في صياغة فلسفته الأخلاقية، فقد أثارت المانوية شغفه بتفسيراتها عن الخير والشر ووجود إلهين أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، يستمران في الصراع الى أن ينتصر آخر الزمن إله الخير، ثم لم يلبث أن اعتنق المسيحية متأثرا بالأفلوطينية التي ساهمت في تعزيز فهمه للمسيحية، وحسبنا الآن نهتم بآرائه حين صار مسيحيا كونها آخر ما استقر عليه.

يعتبر أوغسطين الفلسفة المسيحية، الفلسفة الوحيدة الحقيقية؛ ذلك أنَّها تعني محبة الحكمة، ولمَّا كانت الحكمة هي الكلمة والكلمة تجسدت في صورة المسيح فإنها تعني محبة المسيح أي محبة المسيحية، هذا الربط بين الديانة والفلسفة رغم ما يحمله الوصف من تناقض؛ كون الديانة تستمد من الوحي بينما الفلسفة تنطلق من إعمال العقل، تجد لها توافقا عند أوغسطين حين يجعل للعقل وظيفة محاولة فهم المسيحية، دونما إقصاءه، بجعله في المحل الثاني بعد الإيمان، ليستقر في الأخير الى أنَّ مهمة الفلسفة ليست البحث للإيمان، أو التعقل للاعتقاد، إنما الاعتقاد للتعقل، ما يعني أسبقية الإيمان على العقل[1]، على أن يتجه هذا الإيمان نحو العقل، ليكون إيمانا عقليا مؤسسا لا ساذجا.

[1]عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم بيروت (لبنان)، ط3، 1979، ص3.

على غرار مشاكل الحقيقة والعالم والنفس...الخ، تتصل المشكلة الأخلاقية عند أوغسطين بالله، باعتباره مصدراللأخلاق، حيث يعتبر أنَّ "الحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن أجل الله؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً، فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان، والذي يطلب الواحد يطلب الآخر، وذلك لأن مصدرهما واحد؛ هو الله"[1]، حيث يربط بين المعرفة وحب الله باعتبارهما الغاية الأخلاقية وفق القانون الأبدي الثابت الذي لا يتغير كونه مغروس في نفوس الأفراد من البدء، فالقانون الأخلاقي إذن هو قانون إلهي كون مصدره هو الله.

1.السعادة: تقوم الأخلاق الأوغسطينية على السعادة، لكن بإرجائها الى الحياة الآخرة، وفي ذلك ينتقد المذاهب الأخلاقية التي تصورت أنه بالإمكان تحقق السعادة في هذه الدنيا، إنَّ الحياة السعيدة تتحقق بامتلاك أعظم خير في الطبيعة يمكن اكتسابه، أما السعادة الأبدية الحقيقية فتتحقق عندما "يبطل كل شر ويخرج كل خير الى النور، ولن يستسلم الإنسان إلا الى مديح الله الذي يكون كلاًّ في الكل، وهل يعمل الإنسان شيئاً آخر، إذ يكون في مأمن من سقم البطالة وهموم الفاقة"[2]، حينها تتخلص الأجساد في الحياة الأبدية من همومها وأسقامها، تنال المجد الحقيقي الذي تستحقه بجدارة، تلك هي المكافئة العظمى التي وعد بها الخالق مخلوقاته والتي ليست سوى هو، لتكن غاية الإنسان حب

[1] المرجع نفسه، ص35.

[2] أوغسطين، مدينة الله، المجلد الثالث، الكتب (18-22)، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط2، بيروت، 2007، ص409.

الله بشوق وتعظيمه بلا هوادة وستكون الحياة الأبدية من نصيبه، ذلك معنى أن يكون الله كلا في الكل.

2.الفضيلة: ترتبط الفضيلة بالسعادة، ويظهر ذلك من خلال التعريف الذي أولاه لهما أوغسطين في كتاب مدينة الله على أنَّ: "الفضيلة تتضمن ما يجب على الإنسان أن يعمله، والسعادة كل ما يشتهيه"[1]، فإذا فعل ما يجب عليه فعله وهو حب الله في المقام الأول كونه واهب هاته النعمة دون سواه، أُتيحت له هذه السعادة الحقيقية، فالفضيلة الحقيقية باعتبارها لا تكون إلا كنعمة موهوبة من الله، تضمن السعادة الحقيقية، يقول أيضا: "فإن كانت السعادة جزاء للفضيلة فليست آلهة، بل هبة من الله حتى إذا كانت آلهة فلِمَ لا نقول أنها تعطي الفضيلة ما دام الحصول على الفضيلة سعادة كبرى؟"[2]، ولولا أنها نعمة وهبة لما اهتدى البشر الى الخير، فحتى القسيسين مثلا "غير قادرين على التغلب على الصراع الداخلي الدائم بين الروح والجسد، أي بين الإرادة الخيِّرة والشريرة، أو الرغبات العقلانية وغير العقلانية في هذه الحياة"[3] .

أما عن الفضائل، فقد نادى أوغسطين بالعديد منها، على غرار الحكمة والعفة والشجاعة والعدل ...الخ، لكنها جميعها مشروطة بالفضيلة الأم التي هي "المحبة"، حيث لا قيمة للفضائل ما لم تتزين بالمحبة؛ رأس الفضائل وتاجها، فقد تعطي الفضائل الاخرى صورة زائفة عن حقيقتها، لكن وحدها

---

[1] أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، الكتب (1-10)، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو، ط2، بيروت، 2006، ص193.

[2] المرجع نفسه، ص195.

[3] كريستيان تورنو، القديس أوغسطين، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة ناصر الحلواني، تحرير تركي طوهري، مجلة حكمة، 2020، ص43.

المحبة تنبع من السريرة والباطن الذي توليه المسيحية الأهمية الأبلغ وتتوجه إليه بالنظر كونه معيار خيرية الأشياء، حيث متى كانت المحبة كانت الفضيلة واتسم السلوك بالخيرية، ومتى لم تكن كان الفعل مشوبا بالتظاهر والرياء الذي يفقده خيريته، على أن يعلم الإنسان أنَّ الفضيلة الأسمى هي حب الله؛ تقود حتما الى الحياة السعيدة، وما تنوع الفضائل من قبيل الاعتدال والعفة والفطنة والقوة مثلا، إلا من أجل التمييز بين مختلف صفات ومظاهر هذا الحب، وأنه لا معنى لتلك الفضائل إذا لم تتصل بالله، بل أنها تتحول الى رذائل إذا فقدت الصلة مع الله، فهي تُطلب ابتغاء الله[1].

3.مشكلة الشر: يفترض أوغسطين أنَّ الإله الخيِّر من غير المعقول أن يصدر عنه إلا الخير، فما مصدر الشر الذي نعاينه على ارض الواقع إذن؟ يستعين لتبرير هذه المفارقة التي من جهة تؤكد على أنَّ الإله خالق كل شيء ومن جهة أخرى أنه لم يخلق الشر؛ بمذهب أفلوطين القائل بأنَّ الشر ليس له وجود إيجابي بل سلبي، فهو مجرد عدم الخير، ومادام يتسم بالنقص فهو لا يحتاج لخالق يوجده، إنما مصدره المخلوق، يتحمل فاعله المسؤولية كونه خاضع لإرادة الأفراد وحرياتهم، والأمر لا يختلف بين نوعي الشر؛ فسواء الشر الطبيعي او الخلقي لا ينسبان الى الله رغم أنه يسمح بهما، بهذا "فهو يعتقد أنه بفكرة الحرمان والنقص، قد استطاع أن يفسر لها مشكلة الشر في العالم، باعتبار أنه ليس شرا طبيعيا، وذلك لأنَّ الفناء الذي تخضع له الطبيعة كلها ليس شرا [...] وأنَّ هناك تعويض وتعادل في عملية الكون والفساد في العالم، كذلك فإنه بالنسبة للإنسان، يكون الشر الأخلاقي، نتيجة للإرادة الحرة،

[1]Saint Augustin, La Moral Chrétienne, Introduction et traduction, B. Roland-Gosselin, Edition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1949, p207.

واختياره الحر لأفعاله، فالإنسان هو المسؤول عن الشر الموجود في العالم والله غير مسؤول عنه"[1].

4.الإرادة الحرة الخيِّرة والمسؤولية: لم يعجز الله أن يمنح البشر إرادة لا تميل للشر، فيعيش الإنسان حياة سلام وسعادة، لكن رُب ضارة نافعة، فاختيار الخير وتجنب الشر بإرادته هو الخير بعينه، حيث يبعث في الإنسان سعادة روحية لم يكن ليشعر بها لو أنَّ الله لم يمنحه هذه الحرية ولم تصدر أفعاله نتيجة إرادته، فلم يكن ليلام فاعل الشر، أو يُشكر فاعل الخير لولا أنَّ أفعالهما نبعت من حريتهم في التصرف، ذلك أنَّ المسؤولية على نتائج الأفعال وجدواها من عدمه، تقتضي الحرية، لكنها ليست حرية مطلقة؛ ذلك أنَّ الحرية الكاملة حسبه لا تنالها النفس الإنسانية إلا بعد الموت والتحرر من الجسد، فالنفس ما لم تتخلص عن الجسد لا يمكنها التخلص من الاهواء والشهوات مطلقا دون المسيح، ودون إيمان قوي يكافأ الإنسان عليه بأن يهبه الله الفضل الإلهي الذي يمنح الإنسان القدرة على فعل الخير وتجنب الشر، فضل لا يلغي الحرية او ينفيها عن الإنسان بقدر ما يتفاعل معها ويجعلها شرطا ثانيا بعده لفعل الخير[2].

هذا اليقين بأنَّ الإرادة الإنسانية حرة وخيِّرة لم يمنع أوغسطين من القول بالعلم المسبق، والإيمان بالقضاء والقدر، إلا أنَّ الغموض حول هذه النقطة لم ينجل؛ ذلك أنَّ الحرية والإرادة تتعارض حسب عديد المذاهب الفلسفية مع علم الله، فالقول بإحداها ينقض الاخرى، ومع ذلك حاول أوغسطين أن يبرهن على

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص41.

وجوب قبول الثنائية، وأنه من السذاجة القول بالتعارض، حيث أنه من الضروري أن يعرف الله كل شيء، ليس لتوجيه إرادتنا مسبقا، إنما مجرد علم بما سنختاره، لا يغير من حريتنا شيئاً.

لقد كانت الأخلاق الأوغسطينية في طابعها العام أخلاقا دينية مسيحية، حيث عالج المشكلة الأخلاقية بحلول مسيحية ترجع بالأساس الى كونه مسيحيا، فقد ساق مفهومه عن الحرية انطلاقا من الحرية الإلهية في الوهب والعطاء، مبرزا بعض جوانب الحرية الإنسانية التي حجمت عنه اعتراضات جمة لعل أبرزها ما تعلق بجدوى الثواب والعقاب والجنة والنار لولا أنه سبقهم باعترافه بحرية الإنسان وإرادته، لكنها تظل نسبية خاضعة للإرادة الإلهية، تظهر أيضا المسيحية في صياغته للمبدأ الأساسي للقانون الخلقي، حيث تخضع الحواس للعقل ويخضع العقل لله، فتتجه الحياة كلها الى الحصول على الله، ليكون ذلك السير على القانون الإلهي ومدى طاعة الأوامر والنواهي والقرب من تنفيذ جلها هو الفيصل بين الإنسان الأخلاقي وغير الأخلاقي.

رابعاً:الأخلاق عند توما الإكويني*

***توما الإكويني Thomas Aquin:** لاهوتي كاثوليكي ايطالي، بقصر روكاسكا قرب آكوين التي جاءت منها نسبته الأكويني، ولد عام 1225، راهب دومينكاني وتلميذ للقديس البرت الاكبر، نشأت فلسفته المثالية الموضوعية نتيجة لتعريف الفلسفة الارسطية وتكييفها مع الديانة المسيحية، وقد أثرت مذاهب الأفلاطونية الجديدة في جوانب عدة من فلسفته، توفي سنة 1274، من أهم أعماله: في الوجود والماهية، في خلود العالم، خلاصة الرد على الخوارج، الخلاصة اللاهوتية، الحجة على الكافرين...الخ. انظر: روزنتال يودين، مرجع سابق، ص45-46.

من أعظم الفلاسفة **الإسكولائيين**[¥]، لاقت فلسفته ذات الخلفية الآرسطية صيتا هائلا؛ حتى أنَّ "ليو الثالث عشر" أصدر أمرا يقضي بتدريس فلسفته في جميع المعاهد الكاثوليكية التي تعلم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، فكان أشد من انتصر لأرسطو وأعظم من تسبب في ترجيح كفته على حساب أفلاطون، ولزمن طويل امتد إلى عصر النهضة"[1]، وقد كانت غاية فلسفته البرهنة على صدق الديانة المسيحية، لغير المؤمنين بها بالخصوص، ما دفعه الى ركن الحجج الواردة في الكتاب المقدس، والرجوع الى العقل الطبيعي والبرهان العقلي، رغم أنَّ فلسفته لم تخرج عن الطابع اللاهوتي الذي غلب على العصور الوسطى، حيث أنه بنى فلسفة مؤسسة على العقيدة لكنها كانت مدعمة بالعقل الى حد بعيد.

تتشابه فلسفته مع فلسفة أوغسطين في كونها "مزيج من علم الأخلاق عند فلاسفة العهد القديم والمسيحية وعلم ما وراء الطبيعة عند اليونان، لكن بينما يقيم أوغسطين أخلاقه على دعائم نظرية المثل عن أفلاطون، نجد الاكويني يتخذ نظرية الصور عند أرسطو دعامة لأخلاقه"[2] ، فقد اعتقدا بأنَّ أسمى

[¥] **المدرسية أوالإسكولائية Scholasticicisme:** لفظ يطلق على تلك الفلسفة التي نشأت في مدارس Schola او تطورت فيها، او دافع عنها وتبناها خريجو المدارس، ويطلق اللفظ على المدرس والمتخرج من الدراسة على السواء، انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان وكانت في معظمها دينية؛ إما مدارس رهبان، او مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لم تكن لهم رغبة الترهبن. أنظر: إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 1996، ص28.

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص229.

[2] هنري توماس، أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، د.ط، 1964، ص183.

مراتب الخير الذي يفعله الإنسان هو الجهاد في سبيل الوصول الى الكمال الإلهي، الذي يتفق كلاهما أنه يستحيل تحققه كاملا على الأرض، إنما علينا الانتظار الى ما بعد هذا العالم، فالحياة على هذه الأرض وإن كانت المحدِّدة لما ستكون عليه حياتنا الآتية؛ إلا أنها ليست سوى مرحلة جزئية تمهيدية للحياة الأبدية، هذا الاتفاق لا يعني بالضرورة تشابه كلي في فلسفتهما، فقد تباينت وجهات نظرهما حول السبيل الذي يستوجب على الإنسان أن يسلكه للوصول الى هذا الكمال الإلهي، فبينما كان أوغسطين مستعينا بأفلاطون يعتقد بأنَّ ذلك يتحقق من خلال تقليد القدوة الصالحة الموجودة في السماء؛ ذهب الإكويني مع أرسطو الى أنَّ صلاح الرجل يأتي بالتطور لصورة الخير الحالَّة في كل شيء، بمساندة من أعمال الإنسان الخيِّرة التي من شأنها أن تتيح له مرحلة أسمى"[1].

1.السعادة الأبدية: لا يختلف عن المذاهب الأخلاقية السابقة في مسألة اعتبار السعادة غاية الإنسان القصوى، سعادة تُدرك بالعقل كونه عكس الإرادة لا يتلذذ لمجرد تحقق الغاية، فالعقل ينشد الحق الكلي الذي يكمن في الخير الكلي، الذي هو الله، تلك ماهية السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله، والتي لا يمكن تحققها إلا في الحياة الآجلة، أما سعادة الحياة الدنيا فليست إلا سعادة ناقصة؛ تتاح بمعرفة الله ومحبته، ومزاولة مختلف الفضائل، ثم بالصحة الجسمانية التي يشكل فقدانها عائقا أمام إتيان أفعال فاضلة جمَّة"[2].

2.مشكلة الشر: فيما يتعلق بمسألة علم الله بالشرور من عدمه، فإنَّ الإكويني يؤكد على غرار علم الله بالكليات والجزئيات؛ فإنه يعلم الشرور،

[1] هنري توماس، المرجع نفسه، ص183

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص161.

فاتصاف الله بالخير التام يعني معرفته بالخير معرفة كلية، ولمَّا لم يكن الشر سوى عارض من عوارض الخير ونقص منه، فعِلم الله به أكيد؛ ذلك أنَّ معرفة الشيء معرفة تامة تقتضي معرفة ضده، حيث يقول في هذا: "إنه لما كان كل من يعرف شيئا معرفة كاملة، يجب أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض له؛ ومن المعروف أنَّ من الخيرات ما يمكن أن يعرض له من الفساد بالشرور؛ فإنه –وبناءً على ذلك– لا يعرف الله الخيرات معرفة كاملة ما لم يعرف الشرور معرفة كاملة أيضا، غير أنَّه لما كان كل شيء يعرف بحسب حالته في الوجود؛ ولما كان وجود الشر هو انعدام لوجود الخير؛ كانت معرفة الله للخيرات تتضمن –بالتالي– معرفة الشرور"[1]

أما في بحثه عن معرفة أصل الشرور وآلام العالم، فيؤكد أنَّ الأصل والإيجابي هو الخير، أما الشر فهو حالة سلبية، لا يقوم بذاته أي أنه نقص في الخير، وبالتالي إذا ما تساءلنا عن لماذا يسمح الله بالشر في هذا العالم، ينبغي علينا أولا تغيير المفاهيم والقول بدلا من ذلك، كيف يسمح الله بوجود ما نحكم عليه بأنه شر؟، فالشر الذي يبدو لنا كذلك سببه يقوم دائما في خير ما، ليختصر الجواب في كون الشر نتيجة ابتعاد الإنسان عن الله، والخير كل الخير في اتحاد الإنسان مع الله[2].

لكن أي معيار لتوصيف أفعالنا بأنها خيِّرة او شريرة؟ ينطلق المسيحيون عموما في محاولاتهم لتحديد ما يعطي الفعل الأخلاقي صفة الخير والشر؛ من مصطلح الخطيئة؛ باعتبارها كل فعل رذيل او شرير، تعارض في معناها

[1] توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأول مسألة 8، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأميرية، بيروت، 1887، ص197.

[2] هنري توماس، مرجع سابق، ص190.

الفضيلة، وحيث أنَّ هذه الأخيرة تعني الاستعداد المكتسب الذي يسمح دائما لمن يمتلكها بأن يعمل وفقا لطبيعته العاقلة، فيوصف بالفعل الخير كل ما اتفق مع المتطلبات الحقيقية لطبيعة الفاعل، أي طبيعة الإنسان العاقلة، فإنَّ الرذيلة هي اختلاف مع تلك الطبيعة، باختصار يقول الإكويني: "إنَّ ما يجعل الإنسان خيراً، وما يجعل سلوكه وما يصنعه خيراً هو أن يعمل وفقا لطبيعته، أعني وفقا للعقل"[1]، فالفعل يكون من الناحية الأخلاقية خيرا أو فاضلا حين يتفق مع طبيعة الإنسان العاقلة، وعلى خلافه، يكون الشر الأخلاقي نقص في عقلانية الفعل او العادة.

3.الفضائل: لقد اهتم الإكويني بالفضائل الأخلاقية نظرا لدورها في تحقيق السعادة القصوى، حيث يرى أنها عادة خلقية يمتلكها الإنسان لا عن طريق التدريب والتكرار، كما يحيل المعنى الدلالي للمصطلح؛ بل عن طريق الإيمان الذي منَّ الله به على الإنسان، تلك الهبة الإلهية التي تجنِّب الموهوب الوقوع في المعاصي وفعل الشر، وبالتالي فالفضيلة حسبه تنقسم الى نوعين؛ نوع يكتسبه الإنسان من الأعمال الدنيوية وتتطلب الاعتدال فهي مكتسبة، واخرى إلهية تفيض من الله، تتعدى حدود مقدرة الإنسان.

كما اهتم بفضيلة العدل؛ كونها الفضيلة الوحيدة التي يُنظر إليها من طرفين على الأقل، خلاف الفضائل الاخرى التي يُنظر إليها من طرف الفاعل فقط، وقد اقتفى أثر أرسطو في فكرة المساواة، حيث قسمها إلى نوعين: اصطلاحية تتعلق بما إذا اصطلح عليه الطرفين فيما بينهما، وطبيعية، إضافة الى تفرقته للعدالة على نوعين؛ توزيعية تُعنى بالعلاقة بين الفرد والجماعة؛ لا

[1] إتين هنري جلسون، مرجع سابق، ص380.

تعني التوزيع المتساوي بين أفراد المجتمع لخيرات البلاد؛ إنما فقط أن يحصل كل فرد على ما يستحق من نصيب وفق مكانته في المجتمع، وتعويضية حين يتعلق الأمر بعلاقة فرد مع فرد آخر، والتي لم يكن موقفه في هذا إلا متوسعا شارحا لما جاء عن أرسطو في "الأخلاق الى نيقوماخوس" المقالة الخامسة[1].

وفي كثير من المواضيع الأخلاقية كانت حججه تخضع لاعتبارات عقلية خالصة، لا الى أوامر ونواهي سماوية، وهو ما يظهر من خلال ما ساقه عن الأخلاق الجنسية والتي من ضمنها منع تعدد الزوجات كونه مجحف للنساء، ومنع الزوجة من تعدد الأزواج كونه يخلط الأنساب ويخلف الشكوك حول الأبوة، وتحريم زواج الأقرباء لأنه يسبب تعقيدا في الحياة العائلية، ولعل أغرب ما ساقه من حجج في هذا الشأن، هو ما جاء في منع زواج الأخ بأخته؛ قائلا أنَّ إضافة حب الزوج لزوجته الى حب الأخ لأخته وجمعهما في حالة واحدة، يزيد من شدة الجاذبية بينهما الى درجة تُكثر من الاتصال الجنسي بينهما بغير موجب، حجج عقلية ليست من الكتاب المقدس وإن كانت توائمه، وهو ما كان يستهدفه دوما، بأنَّ العقل ينتهي دوما الى نتيجة توائم الكتاب المقدس"[2]، يأتي ذلك تأكيدا على أنَّ الأخلاق مع توما الإكويني شهدت منعطفا كبيرا؛ ذلك أنه صبغها بصبغة فلسفية تظهر من خلال ما أضفاه عليها من طابع عقلي، إضافة الى إعلاءه من شأن الإرادة واعترافه بحرية الإنسان وقدرته على الاختيار في أمور محددة، إلا أنه سرعان ما يعود الى الميتافيزيقا حين يقرر أنَّ السعادة لا تكون إلا بالاتصال مع الله، وأنَّ الإنسان ليس بمنأى

[1] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء 1، ص431.

[2] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثاني الفلسفة الكاثوليكية، مرجع سابق، ص239.

عن العناية الإلهية بوصفها مصدرا لقرار الفصل، وبالتالي قوَّض إرادة الإنسان أمام السلطة الإلهية.

لقد حملت الإكوينية في خطوطها العامة من الآرسطية ما جعلها تبدو مجرد تقليدا، حتى أنَّ الكثير من المؤرخين على غرار برتراند راسل لم يجدوا مبررا لذيوع شهرة الإكويني، خصوصا وأنها شهرة نالها بما استقاه من تسبيق الحجج العقلية على الدينية، والتي لا تتصف بالإخلاص كونها معلومة النتيجة مسبقا"[1]، هذه المعرفة المسبقة للنتيجة التي تفترض عدم احتياط المحاجج وعدم المخاطرة بالحجاج؛ فما عُرِف أنه بالمستطاع البرهنة عليه عقليا بما يتوائم مع أجزاء العقيدة خاض فيه، وما ليس كذلك تجنبه واتخذ الوحي مخرجا وملاذاً.

لم تواكب هذه النظرة الإكوينية تطور العلوم التجريبية والنظرة الجديدة الى المعرفة، ما عجَّل باندثارها بداية من القرن السادس عشر وما تلاه من القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ إلا أنَّ تيارا لاهوتيا جديدا قد بدأ في الظهور منذ أواخر القرن الماضي، وبدأ يعمل على إحياء الفكر الفلسفي الديني الذي ساد العصر الوسيط، وبالأخص الإكويني، لِما في ذلك من حاجة، وهذه الحركة تدعى التوماوية الجديدة[2].

عموما، يُحسبُ للأخلاقيين المسيحيين سعيهم الحثيث الى ربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي الحر بوصفه الجزء الأساسي لها، وقد خاضوا رغم الخطورة؛ في محاولة إيجاد طريقة للتوفيق بين الإرادة الحرة والمعرفة الإلهية المسبقة، حتى انتهى أغلبهم الى الميل والقول بالإرادة الحرة للإنسان على

[1] المرجع نفسه، ص242.

[2] إتين هنري جلسون، مرجع سابق، ص16.

حساب المعرفة الإلهية، ولو أنه اعتراف لتجنب الانتقادات المتعلقة بالشر وجدوى الثواب والعقاب فحسب، كونهم في الأخير كبَّلوا تلك الحرية أمام السلطة الإلهية، ويُحسب لهم أيضا جمعهم لتصورات الجمال والشرف لأفعال الإنسانية الشريفة بتصوره للخير وإرجاعهم له الى مبدأ استحقاق الثناء لذاته، فقدَّروا الرجل العادل واعتبروا روحه جديرة بالتعظيم والتقدير لأنها فاضلة، على أنَّها ليست جديرة بالتفضيل لذاتها، فهي ليست هي الخير الأقصى؛ ذلك أنها تخضع لمبدأ النعمة الإلهية التي من دونها ليس للفعل أن يكون فاضلا ولو اكتملت جوانب وصفه بذلك، فما يعطي الفعل الأخلاقي صفة الخير والشر ليس الفعل في ذاته، او نتائجه إنما تتويجه بتلك النعمة الربانية من عدمه.

خاتمة الفصل:

بعد استعراضنا التاريخي والفلسفي الشامل لتطور الفكر الأخلاقي عبر العصور، يتضح لنا أن الأخلاق ليست مجرد منظومة جامدة أو مجموعة قواعد منفصلة عن السياق الزمني والثقافي الذي نشأت فيه، بل هي نتاج ديناميكي يتفاعل مع التحولات الفكرية والاجتماعية والروحية للبشرية.

لقد شاهدنا كيف تداخلت الأخلاق مع المعتقدات الدينية والفلسفية، وكيف تطورت من رؤى بدائية في الحضارات القديمة إلى تأملات عقلانية عميقة في الفلسفة اليونانية، ثم إلى بناء منظومات أخلاقية شاملة في العصور الوسطى، مما يدل على غنى وتنوع الإرث الفلسفي الذي ورثناه.

إن هذا المسار التاريخي لا يقتصر على سرد الحقائق، بل هو محاولة لفهم كيفية بناء الإنسان لمفاهيمه الأخلاقية عبر الزمن، وكيف ساهمت هذه الأفكار في صياغة تصورات مختلفة عن الخير والشر، والواجب والحرية، التي لا تزال تؤثر في الفكر المعاصر.

من خلال هذا التأسيس التاريخي، نستطيع أن ندرك بشكل أفضل الجذور العميقة للأزمة الأخلاقية التي تعاني منها الفلسفة الغربية اليوم، والتي ستتولى الفصول التالية تحليلها من منظور جاكلين روس، التي تسعى إلى إعادة قراءة هذه الأزمة ومقاربتها بطريقة نقدية وفلسفية عميقة.

بذلك، يكون هذا الفصل قد مهد الأرضية الضرورية لفهم تعقيدات الأزمة الأخلاقية الراهنة، ووضع إطار واضح لتناولها في البحث، مستندا إلى عمق التراث الفكري الإنساني الذي لا يمكن تجاوزه في أي نقاش فلسفي جاد حول القيم والأخلاق.

الفصل الثاني: قراءة جاكلين روس لأزمة الأخلاق و القيم في الفلسفة الغربية

تمهيد

شهدت فترة ما بعد الإكويني قرونا مظلمة من وجهة نظر فلسفية، حيث انشغل الناس بالمطاحنات السياسية والتشاحنات الدينية، فلم تشهد ميلاد شخصية فكرية يعتد بها في مصاف المراتب الأولى، وما دون ذلك ممن يُحسبون على الثقافة، فقد اتجهوا الى التنجيم ومحاكاة الجن والشياطين، فكر خرافي أعاق سيرورة العقل ومهمته، الى أن جاء عصر النهضة*، عصر يقظة العقل البشري[1]، هاته الفترة التي تعتبر تاريخيا -وبحق- من الحقبات الحضارية الأساسية، نظرا للتحول الكبير الذي سيشهده الفكر الأوروبي[2].

وليست الأخلاق بمنأى عن هذه الأنوار العلمية القوية، فقد افتُتِح عصر النهضة على وقع أزمة أخلاقية، موازية لتلك الأزمة الدينية؛ الناتجة عن مخلفات الكنيسة من أخلاق دينية كنيسية، تدعو في الغالب الى حياة الزهد والتقشف، يصدق عليها ما وصفته جاكلين روس بالانهيار الأخلاقي، والحق أنَّه كما تقول: "وكما شكَّل القلق الديني في نهاية القرون الوسطى أساس الإصلاح البروتستانتي، كذلك فإنَّ الأزمة الأخلاقية هي السبب في ظهور أخلاقيات جديدة تركز على الإنسان وكرامته الفردية والاجتماعية. أدت إنسانوية النهضة ومحورها إعادة الاعتبار لفكرة الإنسان، الى تحوّلات في

* تعني كلمة نهضة عادةً، حركة تجديد فني وعلمي ظهرت في أوروبا ابتداءً من القرنين الخامس والسادس عشر، حيث ودون إغفال عناصر القرون الوسطى الراسخة، يجب الاعتراف بشرعية مفهوم النهضة، ذلك أنَّ ثورة روحية عميقة جداً غيَّرت أسس الفكر والأفكار: أنظر: جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص108.

[1] هنري توماس، مرجع سابق، ص197.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص104.

مفهوم علم الأخلاق المبني على الكرامة والشخص"[1]، أخلاق جديدة تتأسس على الثورة ضد القيم الكهنوتية، ومحاولة الربط بين العمل ومطالب الحياة الأخلاقية، لقد كان عصر النهضة جسرا يعبر عليه الفكر من العصور الوسطى الى العصور الحديثة، فقد كانت النقلة بمثابة ثورة فكرية في العلم والفلسفة أدت بعد الحد من السيطرة الكنيسية، الى فصل الأخلاق عن الدين وتمكين العقل من التدبير الأخلاقي، حيث تحول مبحث الأخلاق الى علم قائم بمبادئه ومنهجه، إذ تخلى الإنسان عن حياة التقشف، وفك ما كان يحيل بينه وبين التمتع بملذات الحياة، ونزع رواد عصر النهضة الى الاعتقاد –بدل التصوف–؛ بأنَّ العقل في الدنيا جدير بأن يحقق الموازنة الأخلاقية، وما هذه النعم سواء اعتبرناها طبيعية أو إلهية إلا لنستمتع بها ونبتهج.

ولعل أبرز تحول طال عصر النهضة؛ بعد تحول المعتقدات واسترداد العقل لمكانته ضد استعباد السلطات الدينية؛ هو تلك النزعة الفردية التي وإن ظلت تعتقد في الأمور الدينية منجاة من الهلاك، ناشدة الحياة الآخرة، إلا أنها غيَّرت فهمها للأمر، من كونها إتيان بالشعائر الظاهرة الى اعتبار الإيمان الباطني الكامن في دواخل النفس البشرية معيارا للتدين الصحيح، وبذلك فإنه على الذات إذا ما نشدت الإيمان الحق أن تتوجه نحو ذاتها بإصلاحها ومحاربة أهوائها وما ينغِّص صفاءها، فالسلطة ولو ظلت بمرجعيات دينية إلا أنها الآن داخلية وليس خارجية.

وفي هذا العصر الذي انتشر فيه نور العلم، كان من أشهر مفكريه ميكافيلي الذي ردَّ الطبيعة الى الشهوة، ظانًا أنَّ قواعد الأخلاق وضُعت من أجل الأفراد دون أن تطال غيرهم من الساسة والحكام، وقد أقام القواعد

[1] المصدر نفسه، ص131.

السياسية على مبدأ قوة الحاكم وتخليه عن مبادئ الأخلاق إذا ما تعارضت مع أهدافه، لتجد الجريمة والمكر والخداع مشروعيتها في فكر ميكافيلي، ومثل هذا لا يصح بحق وصفه بمذهبٍ أخلاقيٍ.

وفي هذا رأت جاكلين روس أنَّ سياسة ميكافيلي "سياسة بلا خير"، فالفن السياسي كما لاحظنا في المحطات السابقة لا ينفك أن يبحث عن خير المجتمع أو كما يصفها اليونانيون "بوليس"، وقد تم توجيه النظرية السياسية نحو محاولة جعل هذا الخير جذاباً، سواء من الناحية النظرية أو الممارسة الواقعية، حتى استقر الوضع على أنَّ ممارسة السياسة تعني رفض ترك الأشياء والأشخاص على حالهم بجعلهم أفضل مما هم عليه أي اتخاذ القرار بنقلهم من حالتهم الأصلية إلى حالة أفضل، ولو أنَّها أفكار ظلت محل اعتراف بعدم تطابق السياسة المقصودة التي ينبغي القيام بها مع السياسة التي نشهدها ويتم تنفيذها، فالمسافة كما يراها ميكافيلي كبيرة جدا بين عالم الأفكار وأرض الحقائق الإنسانية، يجب علينا أن نتخلى على الفور عن هذا النموذج الذي يضع صوبه ما ينبغي عمله ضورورياً، إنَّ ما تم فعله هو الآن القاعدة والمقياس لما يجب القيام به.

عدا هذا وبعض الآراء الأخلاقية، فإنه لا تجد في عصر النهضة مذهبا أخلاقيا متكاملا يستحق الوقوف عنده، "فحسبنا نقول أنَّ فضل النهضة في توجيه التفكير الأخلاقي الحديث يبدو في إحياء النزعة العقلية والشغف بإحياء التراث اليوناني والروماني والانصراف المعتمد عن لاهوت العصور

الوسطى"[1]، فلا يُغفل دور حركة الإصلاح الديني التي وجهت الأذهان الى التحرر من الكنيسة، والتوجه نحو السلطة العلمية.

رغم ذلك، فقد مهَّد هذا العصر لنماذج فلسفية أخلاقية عدة، وهيأ الطريق لنضج فكري أخلاقي إبان العصور التي تلته، تعكف جاكلين روس على دراسة أعمال فلاسفة العصر الحديث والتعامل مع أفكار أهم المذاهب الأخلاقية، ثم بيان موقفها منهم والذي يتحدد بناءً على ما أسفرته هذه الأفكار من نتائج نعيشها اليوم، وهو ما يتوضح من خلال قراءتها لأخلاق المنفعة بنوعيها؛ الفردية مع هوبز والعامة مع بنتام وجون ستيوارت ميل، وأخلاق الواجب مع كانط، ثم أخلاق القوة مع نيتشه، وأخيراً موقفها من الفكر الأخلاقي الوجودي خصوصاً نظرتها للعلاقة بين الأنا والآخر مع سارتر. وهو ما نتطرق له إليه في مباحث ثلاث، لنخلص في مبحث رابع إلى استجماع شامل لِما شخَّصَته جاكلين روس من تمظهرات وتمزقات أخلاقية شكَّلت حسبها عوامل لابتداع رؤية أخلاقية جديدة تتجاوز الفكر الأخلاقي التقليدي عن القاصر عن فهم ومواكبة تعقيدات الراهن.

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، ديكارت: رائد الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص122.

المبحث الأول: نقد جاكلين روس لأخلاق المنفعة

يحوم هذا المبحث حول التحليل الذي قدمته جاكلين روس لهذا النموذج الأخلاقي، حيث نستعرض تحليلاً دقيقاً لمبادئ هذا المذهب وللتحويرات التي طرأت عليه عبر التاريخ الفلسفي، كما سنبحث في الانتقادات التي تم توجيهها للنفعية الفردية والعامة، ومن ثم نستكشف رؤية روس النقدية لمذهب المنفعة بأنواعه المختلفة، والتي تنتهي حسبها إلى اعتبار المنفعة توجهاً يتسم بالأنانية ويتجاهل التنوع الإنساني والاختلافات الفردية.

تركز قراءة جاكلين روس على نقاط الضعف والمشكلات التي تثيرها نظريات المنفعة في الفلسفة الاخلاقية، نحاول من خلال هذا التحليل، الكشف عن مدى عمق هذا النقد في سياق الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، وكيف يمكن أن يسهم في إعادة التفكير في المبادئ التي يجب أن توجه السلوك الإنساني في ظل التحديات الراهنة.

إذن، ظهر مذهب المنفعة في العصر الحديث محاولا إحياء مبدأ اللذة عند فلاسفة اليونان القورينائيين والأبيقوريين، وقد حمل من التصحيحات لفلسفة اللذَّة هاته، ومن أفكار تتسم بالأصالة، ما جعله يبدو مذهبا جديدا مغايراً؛ لا مناص من فهم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة دونما دراسة له.

يضرب مذهب المنفعة بجذوره الى العصر اليوناني، حيث تُلاحَظ بذور النظرية في كتابات الفيلسوفين أرستبوس وأبيقور، فقد اعتقد أرستبوس أنَّ اللذة هي صوت الطبيعة، وأنَّ الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان؛ على غرار تصرفات الحيوانات والأطفال، جاعلا بذلك اللذة والألم مقياس خيرية الأفعال وشريتها، ثم جاء أبيقور وأتفق مع سلفه من حيث اعتماد أنَّ طلب اللذة بدافع الغريزة هي الخير الأعظم، لكن مع إقحام بعض التعديلات، فاللذة قد

تجلب في بعض الأحيان عواقب وخيمة ليست خيرا، ما دفع به الى القول بضرورة اجتناب اللذَّات التي تجر آلاماً كونها تقف حائلا أمام تحقيق السعادة، فقد عارض بذلك أرستبوس في نظرته لِلذَّة المطلقة، مستعيضا عنها بنظرة تقيم حسابا لما بعد اللذة، لذة لا يعقبها ألم، هذا الإمداد التاريخي والارتباط الفكري جعل البعض يقول عن مذهب المنفعة أنه ليس إلا مذهب الأبيقوريين في ثوب جديد فحسب، فحساب اللذَّات حسب إبراهيم زكريا لا يعني سوى تأخير موعد استحقاقها وإضفاء صبغة عقلية على السعادة، تتوائم مع مصلحة الفرد والجماعة[1].

إذن ليست مذاهب السعادة وليدة العصر الحديث، فقد تبين أنَّ العصور القديمة تزخر بعدة نماذج ومذاهب تنشد السعادة معتقدةً في التمتع باللذَّات سبيلا الى ذلك، لكنها مذاهب ذات نزعة فردية؛ تستند اللذة عندها الى الأنانية الخالصة، أما العصر الحديث بما طرأ عليه من مشكلات ذات الصلة بالمجتمع والقانون والدولة؛ فقد جاء بمذهب في السعادة يتسم بنزعة اجتماعية، تنشد تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ذلك هو مذهب المنفعة العامة الذي يبتغي أصحابه إقامة نظرتهم الى الخير على أساس علمي تجريبي، تأثراً بالنزعة التجريبية الغالبة على الفلسفة الإنجليزية آنذاك، "وقد أدت هذه النزعة بهذه الفلسفة الى جعل الأخلاق علماً واقعيا يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية مستندة الى مناهج البحث التجريبي"[2]

ويتفرع المذهب النفعي في صورته الحديثة الى عدة فروع، لعل أبرزها ما كان في صورته الفردية الأنانية أو ما عرف بمذهب الأثرة عند توماس

[1] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص128.

[2] محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983، ص106.

هوبز، ثم سرعان ما نزع عن نزعته الفردية الى نزعة عامة والتي عرفت مع جيريمي بنتام بالمنفعة العامة، حوَّرها وعدَّل فيها وأضاف عليها، حتى ظهرت في صورة تحسينية ومحطة لا مجال لإغفالها مع جون ستيوارت ميل، وحسبنا الآن بعد الوقفة مع موجز لجذورها، نمر على هذه المحطات الثلاث، وفق هذا التقسيم:

أولا: مذهب المنفعة الفردية (الأثرة) عند توماس هوبز*

تحتل آراء هوبز الأخلاقية مكانة خاصة في تاريخ الفكر الأوروبي، فما أثاره مذهبه من مشكلات أخلاقية شغلت معاصريه وخلفائه لخير دليل على ذلك، وليس بمبالغة القول أنَّه كان بمثابة النبع الذي صدرت عنه الفلسفة الخلقية لمعظم الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده، سواءً من الانكليز او الأوروبيين عموما.

1. تأثيرات أسهمت في تشكل موقفه الأخلاقي:

لم يكن هوبز بمعزل عن ما يموج به عصره من اضطرابات وصراعات وحروب، فقد كان في وجه إعصارها، كونه كان معلم الملك "شارل الثاني" عند الثورة عليه والإطاحة به، فمسَّه ما مسَّ انجلترا من مخلفات هذه الثورة على عرش الملك، من قهر واضطهاد؛ الحد الذي دفعه الى الهجرة نحو

* **توماس هوبز Thomas Hobbes:** فيلسوف إنجليزي، ولد في مالسبري عام 1588م، كان صديقا لبيكون وبن جونسون، وغيرهما من أعلام الفكر في إنجلترا آنذاك، رحل الى باريس أين تلقى دراسته في العلوم الطبيعية والرياضة، وتعرف بديكارت وجانسندي، عُرف بتأييده الشديد للفلسفة الآلية التي كان يذيعها كبلر وكوبرنيك وجاليليو وغيرهم من رجال العلم آنذاك، توفي عام 1679م، مخلِفا مؤلفات عديدة، أشهرها: كتاب "التنين Léviathan"، رسالة عنوانها "في الطبيعة البشرية"...الخ. أنظر: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020، ص55.

فرنسا، لذلك صبَّت اهتماماته نحو محاولة إيجاد توليفة تُمكِّن البشر أن يعيشوا معاً في سلام ووحدة، قاصدا الأفضل لبني جنسه، فكانت رؤيته لذلك بإصلاح النظام السياسي والاجتماعي، بِدأً بالفلسفة الأخلاقية وصولا الى نظرية العقد الاجتماعي بين السلطة والناس، في محاولة تصب في المجمل الى علاج ما أصاب بلاده من تفكك واضطراب، ودرأ أي إمكانية لمعاودة هذا الدمار الداخلي ببناء وتقوية نظام حكم مدني، يقضي بوجوب الخضوع لسلطة مطلقة تضمن ذلك.

الى جانب تأثير هذه الظروف السياسية والاجتماعية، قد كان لفيزياء "غاليليو" أثرها البائن على فلسفة هوبز الاخلاقية، خصوصا في نظرته للعالم على أنه حركة وليس سكون؛ يخلو من النفس أو الروح، فانتقل بهذا النمط الى القول بحركة الفرد والمجتمع، حيث يتصور هوبز الإنسان على أنه نسق معقد من الجسيمات، "آلة مادية ذاتية الحركة، تتظافر أجزاؤها –النابض (القلب)، والخيوط والأسلاك (الأعصاب)، والدواليب (المفاصل)– في مد سائر الأجزاء الأخرى بالحركة"[1]، أي أنها حركة آلية ميكانيكية تماما، لا تحتاج لدوافع او قوة خارجية، وكذلك الحياة ليست سوى حركة آلية؛ لا يعرف الفرد فيها إلا لتحقيق مصلحته الشخصية ومنفعته الذاتية.

وقد كانت تصوراته للعالم والإنسان مدخلا هاما لفكره الأخلاقي، الذي ينطلق من مبدأ القصور الذاتي الذي يقضي بأنَّ ما يحرك الإنسان ويدفعه نحو الغاية الأخلاقية، لابد ينبع من داخله، ولمَّا كانت الحركة تمس كل البشر على

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، دار دجلة، الأردن، 2007، ص98.

السواء، فإنَّ الجميع يخضع لنفس المبدأ الذاتي، وبالتالي فالقيم والحقوق والالتزامات الأخلاقية تنبع من قدرات البشر وحاجاتهم المتساوية"[1].

كان لهذه النظرة الميكانيكية للإرادة، نظير فيما يتعلق بالحرية، فكثيرا ما يُفهم من قوله بأنَّ الأفعال الإرادية صادرة عن الضرورة وخاضعة للجبرية، على أنه إنكار لحرية الإنسان وسلب لقدرته على الاختيار، إلا أنَّ هوبز يوجِد للحرية معنى يجعلها لا تتعارض فيه مع اتجاهه الميكانيكي، ويظل الإنسان "حرا" في فعل واختيار ما يريد، فالحرية حسبه هي غياب المعوقات التي تعرقل حركة الإنسان وفعله، حيث يميز بين نوعين منها؛ الحرية من الإكراه التي تكون تحت الإرغام، والحرية من الجبرية التي لا يمكن لأي إنسان أن يكون حرا منها"[2]، واضح أنه يُدرج الحرية الأخلاقية في الثانية، حيث يرى أنَّ الحرية الأخلاقية تلك المتمثلة في القدرة على الإرادة من عدمها؛ حرية مزعومة لا يملكها البشر، وأنَّ أقصى ما يمكن لهم امتلاكه هي تلك الحرية الجسمية التي يستطيعون معها فعل ما تتجه إليه أقوى رغباتهم[3]، فالقول أنَّ الإنسان حر لا يعني تخلصه من كل العوائق مهما كان نوعها، إنما "الحرية وفقا لمعنى الكلمة الصحيح، غياب المعوقات الخارجية؛ وهذه المعوقات قد تذهب غالبا بجزء من قوة الإنسان على فعل ما لا يريد، ولكنها لا تقدر أن

---

[1] توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، الإمارات العربية، ط1، 2011، ص132.

[2] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، مرجع سابق، ص103.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1985، ص247.

تمنعه من استخدام القوة التي بقيت لديه طبقا لما يمليه عليه حكمه وعقله"[1] وبالتالي فإنَّ الإنسان حر أن يفعل ما يريد، ما لم تكن هناك عقبات تمنع ذلك.

2. الإنسان وغريزة المحافظة على الحياة:

يتأسس مذهب المنفعة الأناني عند هوبز على تفسيره للطبيعة البشرية، والتي تخضع للأنانية السيكولوجية؛ فلا تؤمن إلا بالمصلحة الذاتية دافعا لكل أعمال الناس، حيث يتفق مع الفكرة السائدة أنَّ الطبيعة الإنسانية تقوم على تَقبُل اللذة واجتناب الألم، وأنَّ الإنسان خاضع للوجدان والأحاسيس؛ تُولِّد اللذة الرغبة، ويُولِّد الألم النفور، فتتجه أعمال الإنسان الى الحصول على اللذة وتجنب الألم، وكان ذلك معيارا لخيرية الأفعال وشرِّيتها عنده، حيث يقول هوبز نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام: "أينما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته، فإنَّ هذا بعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم خير **good**، وأياً ما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإنَّ هذا بعينه هو ما يطلق عليه اسم الشر **evil**، وأياً ما كان موضوع احتقاره أو استخفافه، فإنَّ هذا بعينه هو ما يطلق عليه لفظ الخسيس **Ville** أو التافه"[2]، ومعنى ذلك أنَّ هوبز يقر بنسبية الأخلاق، فالشر ما رآه الفرد ضاراً له ولو كان خيرا لغيره، والخير أيضا ما كان نافعا له ولو كان ضارا لغيره، فالقيم الأخلاقية تخضع للأحكام الذاتية، إلا أنها تجتمع على قاعدة أخلاقية واحدة هي المنفعة الذاتية.

وقد نظر للطبيعة البشرية والإنسان نظرة تشاؤمية، حيث يرى أنَّ الإنسان أناني بالفطرة، تتحكم الدورة الدموية في إثارة لذَّاته، يحب مصلحته فحسب غير آبه بمصلحة الآخرين، همجي يحتكم الى قوته وسيلةً لتحقيق

---

[1] توماس هوبز، اللفياثان، مرجع سابق، ص 139.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص247.

هدفه، ذئب لأخيه الإنسان، يتحين الفرصة لينقضّ عليه،...الخ، فالإنسان مدفوع بغريزة أساسية تتحكم في الوجود الإنساني كله، غريزة حب البقاء، وفي هذا السبيل يضطر لمواجهة غيره من المندفعين الى ذات الغاية بنفس النزعة، ومن ثم يلجأ الى أي وسيلة تؤمّن هذه الغاية التي يناضل لأجلها طوال حياته، فالرغبة الدائمة لدى الجنس البشري "لا تهدأ باقتناء السلطة بعد السلطة، وهي لا تنتهي إلا بالموت، والسبب في ذلك ليس دائما أمل الإنسان في متعة أشد من تلك التي بلغها، أو كونه لا يقدر أن يرضى بسلطة معتدلة، بل كونه لا يستطيع ضمان القوة ووسائل العيش الجيد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها"[1]، لذلك يظل الفرد يناضل من أجل اقتناء ما يضمن له استمرار ما يملك.

كما أكد هوبز على أنّ هذا التفريق بين البشر مرده أيضا الى الطبيعة، ويصوغ في ذلك برهانا شهيرا، يدعو فيه الى تأمل أفعال الإنسان حين عزمه على القيام برحلة، كيف نفسر تسلحه، وانتقائه الجيد من صحبته، وقفل أبوابه، وغلق خزائنه،... الخ، رغم معرفته بأنّ هناك قانوناً وموظفين عامّين مسلحين، يأخذون على عاتقهم محاسبة ومعاقبة من يتجرأ على إذايته، أليس في هذا التوجس وسوء النية والاحتراز، اتهام صريح للطبيعة البشرية بالغدر والانجذاب نحو العنف، ومنه التفرقة بين البشر؟"[2].

كما أنه ينفي أي اعتقاد بوجود رغبة غريزية في الإنسان تدفعه للاجتماع مع الناس، فالأصل أنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأنّ الكل في حرب ضد الكل، يستخدم الإنسان كل السبل للظفر بأكبر نصيب ممكن من الخيرات،

[1] توماس هوبز، اللفياثان، مرجع سابق، ص105-106.

[2] المرجع نفسه، ص135.

مستندا على ما يستشعره من قوة، فإن أعوزته القوة لجأ الى الحيلة، وإن أعوزته طرائق العنف المادي استبدله باللفظي مثل النميمة والافتراء...الخ[1]، في كل الظروف لن يتوانى الفرد في استخدام كافة طاقاته لتحقيق طمأنينة نفسه، دون أدنى اهتمام لمن سواه، إلا إذا توقف بقاؤه واطمئنانه على تحقيق بقائهم واطمئنانهم، فالإنسان شرير بالفطرة يحب ذاته فقط، هذه هي حالة الطبيعة التي يرغب فيها كل إنسان أن يستحوذ لنفسه كل شيء، حتى وسائل الاستحواذ، حالة حرب لا مكان فيها للرحمة، تظهر إذا ما غابت السلطة والقوانين التي تنظم العلاقة بين الأفراد.

حتى ما يبدو من أفعال الإنسان على أنها تتجه نحو الغيرية، لا يحسبها هوبز إلا أنانية مقَّنعة، فالانفعالات التي تبدو أنها لا تصدر عن حب الذات، من قبيل الشفقة مثلا، في حقيقة الأمر ليست سوى حالات من حب الذات، فما تلك الشفقة والحزن التي يبديها الإنسان على مصائب الآخرين إلا أنَّه استشعر حلول نفس المصيبة به وتمثَّلها حالَّةً به، وهكذا الحال أيضا بالنسبة لما يتعلق بحرص الإنسان على أداء الواجب اتجاه غيره، إنما هو فقط رغبة في تحصيل المغانم التي تترتب على ذلك الإتِّباع للواجب"[2].

3.1. الحاجة الى مجتمع منظم:

لمَّا كان الإنسان في الحالة الطبيعية شريرا؛ همجيا، ينبذ الاجتماع مع أقرانه من الناس، وبغية اجتناب التصادم والصراع، وبدافع من الخوف المشترك للأفراد على مصالحهم، وذواتهم من الموت؛ ذلك أنهم يعيشون حرب

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص65.

[2] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية للنشر والطبع، ط1، بيروت، 1953، ص61.

الكل ضد الكل، التي تتيح الحق للإنسان حتى على جسد الآخرين إذا ما ظلَّت قائمة؛ وبالمثل يمتلك الغير الحق على جسد الفرد، فلا يمكن للإنسان أن يأمن في هذا الوضع إذن؛ ذلك أنه كما تقول جاكلين روس: "حالة الطبيعة، حالة الحرب والعنف، تحكم على الإنسان بحياة شبه حيوانية، بدون ثقافة أو حضارة"[1]، على إثر كل ذلك، كان لابد على الإنسان أن يحتكم لصوت العقل، وأن يجتهد في سبيل السلام و يتَّبع مسلكه، وأن يتعاون مع الآخرين ولو كلَّفه ذلك، التنازل عن حقه في كل شيء يراه يخدم تحقيق السلام، وأن يكون على استعداد للتخلي عن جزء من حريته ورغبته، بنفس القدر الذي تخلى عنه الآخرون[2]، بتفويض متبادل للحقوق يسميه عقداً، "ليكون بذلك ضرورة للهروب من هذا الجحيم وهذا الخطر الدائم حيث يهدد العنف الجميع"[3]، عقد سلام ينجم عنه قوة فعلية تنظِّم حياتهم، وسلطة مشتركة تبقي الرهبة في جميعهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهداتهم التعاقدية خوفا من العقوبة، كائن اصطناعي غير موجود في الطبيعة، يختلقه البشر ليتخلصوا من "حالة الطبيعة"، إنها الدولة أو التنين "اللفياثان" كما يسميها هوبز، وفيها يتنازل كل فرد عن حقوقه وقوته لحاكم أو هيئة مقابل ضمان أمنه الشخصي، فتحل الحياة السياسية محل الحياة الطبيعية[4].

هكذا يحدد هوبز مهمة الدولة، والتي تتجلى في المحافظة على السلام عن طريق كبح جماح الميولات الإنسانية الطبيعية، وإقرار القوانين الطبيعية والحرص على تطبيقها، باستخدام القهر والقوة، بناءً على العقد الذي تنازل

---

[1] Ibid, p339.

[2] توماس هوبز، اللفياثان، مرجع سابق، ص140.

[3] Jacqueline Russ, Op. cit, p340.

[4] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص141-142.

بموجبه الأفراد عن جزء من حريتهم وقوتهم، ليس انتقاصا منهم، بقدر ما هو إرجاء خير عاجل لخير مستقبلي ظاهر يكبره، ولقوة أعظم، تتألف من اتحاد قدرات الجميع، يقول عنها هوبز: "وأعظم القوى البشرية هي تلك التي تتألف من قوى معظم البشر الموحَّدين بمواقفهم في شخص واحد، طبيعيا كان أو مدنيا، يستخدم كل قواهم وفق إرادته هو، كما في قوة الدولة"[1]، هذا العقد الاجتماعي ينبغي احترامه، وليس من سبيل الى ذلك إلا "عن طريق حاكم مستبد مطلق تجتمع في يده السلطات، ويخضع لأوامره جميع المواطنين"[2]

إنَّ هوبز يُقِر للسيد الحاكم بالحرية المطلقة في تنظيم شؤون الدولة بما يراه صالحا لها ومفيداً، يختزل القانون في صورة أمر الحاكم، لكنه يُتبعها بواجبات تتلخص في أهداف ثلاث ينبغي على الحاكم أن ينشدها، أولا تحقيق الأمن والأمان وحماية السلام داخليا وخارجيا، وثانيا تحقيق الرخاء، ثم ثالثا وأخيرا تحقيق الإنصاف وإدارة العدالة بمساواة بين جميع الطبقات، حيث لا فرق بين مرتكب إثم غني أو فقير، قوي أو ضعيف، جميعهم على نفس القدر من العقوبة."[3]

نخلص في الأخير إلى أنَّ فلسفة هوبز الأخلاقية تقوم على مذهب المنفعة الأناني، أو ما يسميه الأنانية السيكولوجية، بالرغم من أنه لم يكتب بشكل مباشر عن النفعية واتخاذه لها مذهبا، لكنه كتب عن المنفعة ومجَّد دورها في تشكيل المجتمع والحكم، وقد لاحظنا كيف أنَّ نظريته السياسية تتطلب القول بأنَّ الناس يهتمون بمصالحهم الخاصة ومنافعهم الذاتية، لاسيما تدعيم وجودهم

[1] توماس هوبز، اللفياثان، مرجع سابق، ص92-93.

[2] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق، مرجع سابق، ص66.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، مرجع سابق، ص385-386.

والمحافظة على بقائهم فحسب، وكيف أنَّ دعوته الى طاعة الأوامر الأخلاقية؛ ليس لذاتها، إنما لتحصيل ما يترتب على تلك الطاعة من منافع ذاتية.

وقد أجزل الاهتمام على غرار السياسة؛ بالأخلاق، إذ اعتبر العالم بدونها ساحة للخوف المستمر من خطر الموت العنيف، فصاغ نظرية تتأسس على الاتفاقيات الاجتماعية والسياسية، تستمد قيمتها من توافق الناس على الالتزام بها، وقد كان شديد الفخر بنفسه أنه "أقام سلطة الحكام، وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم، على بديهيات الطبيعة البشرية، وليس على التراث أو سلطة تفوق الطبيعة (أي سلطة الوحي، والكتاب المقدس)"[1]، ما يعني أنَّ المعايير الأخلاقية عنده ليست من قبيل الخطة الكونية الإلهية، وليست مستمدة من الشرائع الدينية او القيم والأعراف الاجتماعية السائدة.

تعقيب نقدي:

أثارت آراء هوبز الأخلاقية حول الطبيعة البشرية، وافتراضاته إذا ما استسلم الإنسان لحالة الطبيعة، وتلك المخرجات التي اقترحها لتفادي الصراعات والشرور؛ ردود أفعال كثيرة وهجومات عنيفة، فقد اتهمه أوغست كونت بمجانبة الصواب في قوله عن الإنسان أنه أناني وفقط، وأنَّ محبته لذاته وحدها هي ما يضطره لأن يصبح اجتماعيا، فالفرد حسب كونت يمتلك استعدادات فطرية للحياة في المجتمع وميولاً طبيعيا نحو التعاطف، ربما فقط ما يفتقده الفرد من تقدم الملكات العقلية التي تتطلبها الحياة الاجتماعية، وعجزه عن بذل جهد فكري يقتحم به الحياة الاجتماعية، أظهره في صورة يبدو من خلالها أنانيا، وقد أثبتت دراسة الفرد من الناحية الاجتماعية أنَّ أكثر الأفراد يمتلكون ميولات غيرية تضاهي وتفوق تلك الاستعدادات الأنانية، لكنها فقط

[1] المرجع نفسه، ص369.

ليست نامية إلا بنسبة ضعيفة جدا، وعلى الأخلاقي والسياسي إيجاد السبل لتنميتها وجعل الفرد أكثر اجتماعية"[1].

وكذلك كان رأي ديكارت؛ الذي نظر الى هوبز بشيء من السخرية لأنه وجد براهينه تفتقر الى الدقة، وقد رأى في نظرة هوبز للطبيعة الإنسانية خبث وسوء نية، رغم اعترافه له لاحقا بسعة معرفته في ميدان الأخلاق بعد نشر هوبز كتابه "في المواطن"[2]

وقد أبدى الفيلسوف ديدرو عداءً شديدا لهوبز، حيث رأى أنه أخطأ بشكل فادح في نظرته التشاؤمية المفرطة عن الإنسانية، وفي نظرته لحقوق الحاكم المطلقة التي تصل الى حد حرمان الرعية من حرية التعبير، ليصبح هوبز وفق خلاصة ديدرو "معتدياً على الإنسانية ومدافعاً عن الطغيان"[3] ، وقد كان من نتائج الإقرار بالحكم المطلق الديكتاتوري، وإرجاعه الإلزام الخلقي الى الدولة والحاكم، وما يستوجبه ذلك من انصياع الفرد للأوامر ولو بغير رغبة واقتناع؛ استبدادا سُلِبت على إثره حرية الفرد واستقلاله الذاتي.

ورغم أننا كما تقول روس: "مدينون لهذا الفيلسوف الإنجليزي المادّي الذي شرح التأملات الميتافيزيقية لديكارت، بفكرة قانون طبيعي يندرج في حال طبيعيّ يتسم بالصراع والخوف من الموت"[4]، إلا أنه أظهر إجحافا كبيرا

---

[1] أندريه كريسون، تيَّارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1982، ص347-348.

[2] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، مرجع سابق، ص30-31.

[3] جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعاً فيه: الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670- 1752، ترجمة زاهي المغيربي ونجيب الحصادي، مراجعة صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، المنامة، 2020، ص263.

[4] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص192.

للإنسان، حين أغفل أنه كائن عاقل يتجاوز صنوف المنفعة الذاتية والمصلحة الشخصية، فليس إقدامه على التضحية دوماً لجلب منفعة أكبر كما يقول، فكثيرا ما كانت التضحية في سبيل تحقيق المثل الأخلاقية الفاضلة أينما كانت، ومحاولة تجسيدها في كل مكان وزمان.

وعلى هذا يرى يوسف كرم أنَّ فلسفة هوبز لم تكن "إلا المادية بكل سذاجتها كما عرفناها من عهد ديمقريطس وأبيقور"[1] هذه الثقافة المادية النفعية خصوصا في صورتها الأنانية الشخصية، بما تهتم به من نفع شخصي بحت بغض النظر عما يسببه ذلك من ضرر بليغ للغير، خلَّف انتشارها مشاكل اجتماعية عديدة، أفضت في كثير من الأحيان الى التصادم والصراع ومنه الفوضى والاضطراب، نتيجة تضارب المصالح والأهداف الذاتية للأفراد، رغم الحلول المتعددة التي أدرجتها النظريات النفعية للحد من مخاطر الاهتمام بالمنفعة الشخصية فحسب، إلا أنها لم تكفي لمجابهة مخلفات ما أطلقته من عنان للرغبات واللذات.

لقد سلب هوبز الأخلاق طابعها المعياري، حين إقراره بمبدأ الأنانية بما يعنيه أنَّ الأفعال الإنسانية لا تتعدى كونها تنفيذا لما تقتضيه الغريزة، فالأنانية بوصفها قانونا من قوانين الطبيعة لا تحتاج إرشادا أو توجيها نحوها، فأي دور للأخلاق في ظل هذه النزعة الطبيعية الأخلاقية التي أوكلت للغريزة وفقط مطلق التحكم؟، وعليه تخرج الأخلاق الأنانية من دائرة التفكير المعياري الى مجرد تقرير نظري للوقائع، ما يتعارض مع غاية علم الأخلاق الأساسية"[2].

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص66.

[2] ابراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص90.

رغم الكم الهائل من السَخَط الذي لاقاه، إلا أنَّ اولئك الساخطون ظلوا يقومون باستخلاص مكونات رئيسة من نظام هوبز، فقد تبنى سبينوزا فكرته عن سيادة الدولة بوصفها مجموع الإرادات الفردية، وأعقبه العديد ممن استقر في فكرهم أنَّ هوبز هو السلف الحقيقي للديمقراطية الليبرالية الدستورية"[1]، واختلف معه جون جاك روسو حول فكرة حالة الطبيعة التي انطلق هوبز فيها من أنَّ الإنسان أناني شرير بطبعه، اضطر للتعاقد خوفا على حياته وسعيا الى تحقيق منفعته، بينما ينطلق روسو من أنَّ الإنسان خيّر بالفطرة، وما التعاقد إلا رغبة من الأفراد في توحيد جهودهم نحو خدمة الإنسان، وإقرار المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، اختلاف طال آراء اخرى عدة، لكنه لا يمحو كم التأثير الذي خلَّفه هوبز على روسو، خصوصا حول نظرية العقد الاجتماعي، سواءً ما كان قوبل بالنقد أو الوفاق.

كما تبيَّن مما سلف، شكَّل مذهب هوبز نقطة مرجعية لا غنى عنها لجيلين من المفكرين، أقاموا مذاهبهم بِناء على مذهب هوبز نقداً، أو رداً على مغالطاته، ولئن استمر تأثيره على من لحقه من الفلاسفة الذين أرادوا إقامة الأخلاق على أسس فلسفية فإنَّ "مذهبه الدكتاتوري لم يعش بعده، بل من وطنه سارت الديمقراطية الى سائر الدول الأولى"[2]، هناك شبه إجماع حول امتداد فكر هوبز الى حقبات أعقبته؛ لكنه لا يشمل فكرته عن اللذَة الأنانية، فقد تبين أنَّ قيمة مذهب هوبز تاريخية أكثر منها قيمة علمية، كونه وضع نظريته السياسية التي ضمِنها مذهبه الأخلاقي، بناءً على الاضطراب السياسي

[1] جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعاً فيه، مرجع سابق، ص264.

[2] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق، مرجع سابق، ص68.

الاجتماعي الذي كانت تعانيه بلاده، وصداها على نفسيته، وقد زالت فكرته عن اللذة التي تستند الى الأنانية الخالصة بزواله.

ثانيا: مذهب المنفعة العامة

إنَّ المتتبع لسيرورة الأخلاق تاريخيا يلحظ تنوع نظرياتها في الغالب الى إثنين؛ يفترضان وحدة غايات الأفراد رغم عسر ذلك، نظرية السعادة التي تقتضي أنَّ غاية الإنسان القصوى هي السعادة مثلا، -فرَضاً أن الجميع يحمل نفس الغاية- ليس فيها ما يمنع النتائج الوخيمة الناتجة عن تعارض سعادة الأفراد وهم بصدد تحقيق سعادتهم الشخصية ولو على حساب الآخرين، ما قد يخلف الصراع والتشابك، فضلا على أنَّ للسعادة ضروب وأنماط مختلفة، فما يراه البعض في التخذير العقلي والسكر على أنه سعادة، لا يرقى لإجماع وجهات النظر حوله، وليست سعادة الجاهل كسعادة الفيلسوف مثلا، والأمر سيان مع نظرية اللذة؛ حيث لا يمكن اعتبار اللذة رغم ما تلعبه من دور في حياة الأفراد سيكولوجيا وأخلاقيا؛ غاية نهائية يُجمع عليها الأفراد لكل أفعالهم، فضلا عن ما تسفره هي الأخرى من تشتت وتمزق واضطراب حياة الأشخاص وهم بصدد محاولات إشباع اللذات، المحكوم عليها بالفشل، والأمر أعقد حين ترتبط اللذَّات بالقيم البيولوجية.

إنَّ الإنسان إذا ما ظل يستهدف اللذة جاعلا من نفسه عبدا لها، سرعان ما ينتهي به المطاف الى مجرد حيوان أناني تتجاذبه طائفة من الشهوات، على هذه الأسباب التي شابت النظريتين كان مذهب المنفعة العامة، الذي يقوم على مراعاة مصلحة البشرية بدلا من الاقتصار على تأكيد خير الفرد، "ومن هنا فقد

أطلق كل من **بنتام*** وجون استيوارت ميل* على مذهبه اسم أخلاق المنفعة العامة، بدعوى أنَّ العقل يقضي بأن يكون المرء أنفع بوجه عام للآخرين، بدلا من أن يقتصر على البحث بصفة خاصة عن أكبر قدر ممكن من اللذة للبشرية جمعاء"[1].

1. مذهب المنفعة العامة عند بنتام:

تقوم النظرية النفعية على أنَّ اللذة او المنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الواجب تفاديه، وبالتالي فإنَّ أفضل الحالات المرغوبة هي ما كان فيها للَّذة أقصى درجات التفوق على الألم، وقد عرف بهذا المذهب جريمي بنتام؛ رائد المنفعة العامة في صورتها التجريبية، الفيلسوف الذي تعتبر الأخلاق عنده قبل كل شيء؛ أساس الأساليب التشريعية التي من شأنها إضفاء أفضل تحسينات ممكنة على الأوضاع، حيث قامت فلسفته عموما على مبدأ

***جيريمي بنتام Bentham** : فيلسوف ومفكر ورجل قانون إنجليزي، ولد في 15 فيفري 1748، لقب بالفيلسوف مذ كان في الخامسة من عمره نظرا لذكاءه الخارق وتعلمه المبكر لليونانية واللاتينية، نال شهادة الماجستير من جامعة أوكسفورد، اشتهر ببحثه في الأخلاق والقانون، عُدَّ مؤسس مذهب المنفعة حسب عديد المراجع، وأحد أكبر دعاتها حسب آخرين، شعاره: "مقياس الخير والشر أكبر لذة لأكبر عدد"، ألَّف في أصول القوانين كتابه الشهير (أصول القوانين) وطبقه على مذهب المنفعة، توفي سنة 1832م، إضافة الى كتابات اخرى منها: شذرات حول الحكم (1776)...الخ أنظر: أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2011، ص35.

***جون ستيوارت ميل :John Stuart Mill** ولد سنة 1806 في لندن، كان والده صحفيا ومؤرخا، تعلم اليونانية واللاتينية في سن مبكرة، درس الفلسفة والمنطق، ثم الاقتصاد السياسي على يدي: بنثام وريكاردو، سافر الى فرنسا في عام 1860، تأثر بمذهب بنثام (مذهب المنفعة)، توفي فرنسا ودفن فيها سنة 1873، من أهم مؤلفاته: نظام المنطق، مبادئ الاقتصاد السياسي، عن الحرية، النفعية، استعباد النساء...الخ. انظر: رياض شريم، الفلسفة الحديثة: مذاهب وتيارات، سلسلة الفلسفة للشباب، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 2022، ص45

[1] إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص148.

القاعدة النفعية التي تدعو الى تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من البشر او أعضاء المجتمع، وليس بين كلمة السعادة وكلمة اللذَّة فرق هاهنا، وهو ما يظهر من خلال تعريفه للنفعية بقوله: "إنها تلك الخاصية التي توجد في أي موضوع بحيث ينزع الى خلق فائدة أو ميزة أو لذة أو خير أو سعادة، وهذه كلها في حالتنا الراهنة شيء واحد، أو بعبارة عكسية لها نفس المعنى؛ أي موضوع يمنع حدوث إساءة أو ألم أو شر أو شقاء للطرف الذي يعنيه الأمر"[1]

غير أنَّه حرص على مرافقة هذا السعي الى تحقيق السعادة القصوى؛ بالقانون الذي من شأنه تنظيم الأمور إذا ما تعارضت سعادة الشخص مع حق الآخرين في سعيهم الى سعادتهم أيضا، ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، لتكون مهمة القانون هي ضمان عدم إضرار الشخص أقرانه الآخرين أثناء سعيه لتحقيق أهدافه[2].

جدير بالذكر أنَّ بنتام لم يخترع مبدأ المنفعة، حيث أقَّر بنفسه أنَّ مبدأ المنفعة خطر على باله عندما قرأ كتاب "مقال عن الحكومة" لمؤلفه جوزيف بريستلي؛ الذي جاء فيه أنَّ المعيار الذي نحكم به على شؤون الدولة هو سعادة أغلبية أعضاءها، وقد سبقه في هذا أيضا "هاتشيسون" حين أكد أنَّ أفضل فعل هو ما حقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، هذا الى جانب ما استَّشفه من عناصر نفعية في فلسفة هيوم؛ لعل أبرزها ما جاء عن أنَّ المنفعة العامة هي الأصل الوحيد للعدالة، وقد جاء في كتاب تاريخ الفلسفة لمؤلفه

[1] محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، علم الأخلاق-النظرية والتطبيق، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ص151.

[2] برتراند راسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2021، ص145-146.

كبلستون نماذج عديدة سبقت بنتام؛ أقواها تأثيرا من يعتبره المؤلف رائدا في النظرية الأخلاقية النفعية؛ "هلفتيوس"، إلا أنَّ هذا السبق لا يقلل من أهمية بنتام، وما قام به من عرض وتطبيق واضح وبصورة كلية من حيث أنها المبدأ الأساسي للأخلاق والتشريع[1].

كثيرا ما يُنظر الى بنتام على أنه مؤسس مذهب اللذَّة النفسي، استنادا الى ما أكده بنفسه في كتاب: « An Introduction to the Principles of Morals and Législation » حيث يقول: "لقد وَضَعت الطبيعة الجنس البشري تحت حكم سيدين مستبدين، الألم واللذة، يعود لهم وحدهم تحديد ما يتعين علينا القيام به"[2]، استعباد لا يقوى الإنسان على التخلص منه مهما حاول ذلك، ليشكلا بذلك أساسا نظرته عن القيمة ونظريته عن الدافع والواجب وما يستوجب علينا فعله، او قوله، او التفكير فيه، لينتهي مذهبه الى أنَّ الأحكام الأخلاقية ترتكز على اللذة النفسية لا محالة، فحكمنا على فعل بأنه صواب او خطأ يخضع لاعتبارات مقدار اللذة التي تنجم عنه او مقدار الألم الذي يدفعه، وبالتالي فالأفعال تأخذ سببيتها من مقدار وكم اللذة الذي قد تقدمه، يعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ويفترضه لتأسيس نظام على منواله؛ يهدف الى إعادة نسيج السعادة بواسطة العقل والقانون.

تَطلَع بنتام الى وضع الأخلاق علما واقعيا وضعيا، يمتاز بالدقة والضبط، حيث وانطلاقا من رؤيته لحياة الإنسان على أنها خاضعة لدوافع نفسية تتمثل أساسا في وجدانات اللذة والألم؛ أنشأ علم حساب اللذات والمنافع، لتقتصر

---

[1] فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الثامن من بنتام الى رسل، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط1، 2009، ص25-26.

[2] Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Législation, Batoch Books, Kitchener, 2000, p14.

مهمة البحث الخلقي عنده على دراسة المجتمع دراسة وصفية، وفق مناهج البحث العلمي التجريبي[1]، ولأنَّ الغاية تجنب أكبر نصيب من الآلام، يرى بنتام أنه على المرء أن يتريث في سلوكه، وأن يتخذ سلوكا حسنا يطبعه التبصر والتريث؛ وأن يعد الحسابات للذَّات والآلام، حتى يطلب استنادا الى تلك الحسابات؛ أقوى اللذَّات من تلك التي أدناها درجة، ويتجنب بالمثل أشد ما يفرز الآلام قبل شديدها[2]، حيث يقوم هذا الحساب اللذَّي بناء على أبعاد عدة أبرزها: الشدة، المدة او الدوام، قرب تحقيقها او بعده، اليقين او عدم اليقين، هذا إذا ما كان المراد تقديره من اللذة والألم في حد ذاتها، أما عند النظر للأفعال التي تولد اللذة او ألم فهناك حالتين يجب أخذهما في الاعتبار؛ خصوبتها ونقاوتها"[3]، إضافة الى العنصر الأهم في مذهبه؛ والذي ميَّز حسابه عن حساب أبيقور، كونه يعكس اهتمامه بالصالح العام؛ ما يسميه المدى extent؛ أي عدد الأشخاص الذين سيتأثرون باللذَّة أو بالألم.

أوضح بنتام في كتابه "الديونتولوجيا" أنَّ مذهبه الأخلاقي يقوم على إرساء طرائق يهتدي الناس من خلالها الى تحقيق سعادتهم، وتقديم "قوانين أخلاقية مناسبة لجميع ظروف الحياة؛ تجيب عن السؤال المحرج الذي يحدث في كثير من الأحيان لكل واحد منا كل يوم وكل ساعة من وجودنا، ألا وهو: كيف أتصرف؟ ولماذا؟"[4]، ذلك أنَّ مجرد الرغبة في السعادة والميل الى

---

[1] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص219.

[2] أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص221.

[3] Jeremy Bentham, An introduction to the Principles of Morals and Législation, op. cit, p31.

[4] Jeremy Bentham, Deontology: or, The Science of morality, Edited by John Bowring, Vol 1, Longman, Ress Orme, Browne, Edinburgh: William Tait, 1884, P1.

تحقيقها ليس بالذي يحتاج إرشادا وتوجيهـا، فالإنسـان لا يملـك أن لا يميـل نحـو هذه السعادة، فهي مجبولة في طبيعته كما سبق وأشـرنا، وقـد حمـل اسـم الكتـاب ذلك التوجه بما تعنيه الديونتولوجيا من كونها علـم مـا ينبغـي عملـه لـيس لأنـه يجب، بل لأنَّ الإنسان مُجبر بطبيعته على أن يطمـح إليـه، فلـيس علـم الأخـلاق عنده يهدف إلا الـى توجيـه النشـاط الإنسـاني نحـو إسـعاد الفـرد، والمجتمـع باعتباره مجموعة أفراد، وقد رد بهذا علـى اولئـك الـذين رأوا فـي مذهبـه نـوع من البساطة الفعلية المباشرة التي تمنح شرعية لكل فعـل يحقـق اللـذة، حيـث وإن كان هذا المبدأ الأول يظل يرافـق نظريتـه، إلا أنـه يضـفي عليـه نظريـة فـي الإلزام قائمة على فكرة العقـاب، ترصـد فـي المقـام الأول نتـائج الأفعـال دون بواعثها، والتي على أساسها يكون الشخص مجبرا علـى تحقيـق أكبـر قـدر مـن السعادة لأكبر عدد من الناس.

يتطرق بنتام الى ثنائية غالبا مـا تفـرز إشـكالات أخلاقيـة عديـدة؛ ثنائيـة المصلحة والواجب وأيهما نُغَلِّب في حالة تخالفهمـا، حيـث يقـرر بنتـام أنَّـه فـي مجال الأخلاق، لا يمكن أن يكون واجب الرجل أن يفعـل مـا فـي مصـلحته عـدم القيام به، فالرجل الذي يضحي بمصلحته من أجـل واجبـه، (وإن نـال هـذا الفعـل تعظيما على مـدار التـاريخ)، إلاَّ أنـه فـي المضـمون العـام للحيـاة؛ التضـحية بالمصلحة من أجـل الواجـب ليسـت عمليـة ولا مرغوبـة، ولـن تعـزز سـعادة البشرية[1]، وأنَّ الأخـلاق سـتعلمه تقـدير اهتماماتـه وواجباتـه بشـكل صـحيح لا تتعارض فيه المصلحة مع الواجب، هذا إذا سلَّمنا أصـلا أن نسـمي مـا يتعـارض مع مصلحة واضحة للرجل واجباً؟

[1]Ibid, p11.

ثم يتحدث عن مصلحة المجتمع وما تصطدم به أحيانا من تعارض مصلحة بعض البشر، حيث ينطلق من افتراض أنَّ المجتمع هو مجموعة من الأفراد والأعضاء المكونون له، وبالتالي فمصلحة المجتمع هي مصلحة أغلبيتهم وأكثرهم، ما يعني أنَّ التشريع الحكومي لن يواجه مفارقة، كون سعيه الى الصالح العام يرادف القول سعيه الى تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد والأعضاء، بل إنَّ سعي الأفراد نحو سعادتهم الشخصية الفردية ليس أيضا سوى بوتقة تجتمع فيها مصالح أناس كثر لتتحقيق الصالح العام، الخوف فقط من أن لا تكون طرق الأفراد في بحثهم عن سعادتهم على قدر من العقلية المستنيرة، التي تحجب عن الآخرين سعادتهم وتقلل منها، ما قد يُحدِث صراعا وتناحرا ينبغي على الحكومة والتشريع صده؛ وما تلك إلا مهمتهما.

ساق بنتام جملة من الحجج يبين من خلالها أنَّ مبدأ المنفعة يطبع كل النظريات الأخلاقية الاخرى، حيث تتضمن هاته النظريات ولو على المدى البعيد لجوءا ضمنيا الى مبدأ المنفعة، ومهما تهيأ للناس من أسباب اخرى غير تلك التي تحمل منفعة مباشرة؛ إلا أنه سينتهي بهم الأمر إذا ما سألنا لماذا ينبغي فعل هذا وليس ذاك الى الجواب بخلفية نفعية، "فإذا حاول المتمسكون بهذه النظريات أن يجيبوا عن السؤال، فإنهم لابد أن يثبتوا، في النهاية، أنَّ الفعل الذي يجب أن يؤدى هو الفعل الذي يوصِل أعظم قدر ممكن من السعادة او اللذة لأية جماعة تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، وبمعنى آخر مذهب المنفعة وحده هو الذي يستطيع أن يزود بمعيار موضوعي للصواب والخطأ"[1].

[1] كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الثامن من بنتام الى رسل، مرجع سابق، ص33-34.

حمل مذهب بنتام النفعي العديد من القيم الإنسانية والأخلاقية المهمة التي تساعد على بناء مجتمع مزدهر ومستقر، فقد أكد على الأخلاق كوسيلة لتحقيق السعادة والرفاهية العامة؛ أخلاق فقدت طابعها المعياري حين استبدل كلمة "ينبغي" بمفردات تحث على العمل والتطبيق، وقد أولى أهمية بالغة للعلوم الإنسانية والاجتماعية باعتبارها وسيلة لفهم السلوك البشري وتحسينه، حيث رفض الأفعال الذاتية التي تضر بالآخرين وتحد من سعيهم لتحقيق سعادتهم، بالتركيز على العدالة والمساواة، وكذا الأفعال التي تضر بالمجتمع، داعيا الى الحوار والنقاش العقلاني والبنَّاء لتحقيق الأهداف الإنسانية.

إنَّ أساس اهتمامات بنتام تركزت حول "تقديم معيار للحكم على أفكار أخلاقية نتلقاها على نحو مشترك ونظم قانونية وسياسية من أجل إصلاحها"[1]، ولئن سعى أغلب الفلاسفة الى محاولة فهم العالم، "فإنَّ بنتام وإن لم يكن كما يرى مل، فيلسوفا عظيماً، لكنه كان مصلحاً عظيما في الفلسفة"[2] دأب على تغيير هذا العالم، حيث وإن بدى هذا المذهب بسيطا للغاية، إلا أنها بساطة لها ميزاتها، والتي هي سهولة استخدامه كوسيلة لضمان إصلاحات عملية في الميدان السياسي والاجتماعي.

نقد نفعية بنتام:

اتسمت النفعية على يد بنتام بالنزعة الواقعية في الأخلاق، حيث أصبحت تهدف الى توجيه النشاط الإنساني نحو إسعاد المجموع على قدر الإمكان، عن طريق ما تم إقراره من استخدام مناهج البحث العلمي، الوصفي بالتحديد، فانتصر للفرد وكرامته حين منع عنه مصادرة مصلحته بحجة مصلحة

[1] المرجع نفسه، ص23.

[2] فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الثامن من بنتام الى رسل، مرجع سابق، ص43.

المجموع، جاعلا مصلحة المجموع نفسها رهنا لبواعث فردية، لكن هذا الرهان على الفرد يبعث على مخاطرة، ويضع مصير المجتمع رهن الفرد، فإذا ما استسلم لنزواته عصف بالمجتمع وحال دون إقامة علم في الأخلاق.

إنَّ المذهب النفعي يفترض حساب نتائج الأعمال من لذَّات وآلام والأخذ بما يحقق أكبر اللذات، وهو ما يصعب حسابه خصوصا إذا ما تعلق الأمر باختلاف الأماكن والأزمان، "فقد نرى عملا ينفع أمتنا ويضرب الأجانب، وقد ينفع معاصرينا ويضر الأجيال المستقبلة، والأجيال المستقبلة كثيرة العدد، من أجل هذا ونحوه يصعب الحساب ويدق البحث حتى لا نستطيع أن نحكم على بعض الأعمال بأنها خير أو شر"[1]، ثم إنَّ إجراء تقويم من هذا النوع للذّات والآلام يقتضي حضورها في الذهن او الإحساس بها، ما قد يُفقد الإنسان تمام الشعور بها، ناهيك على أنَّ القيم الذاتية للذَّات لا يمكن قياسها قياسا رياضيا، فهاته القيم تتعلق بالتجربة الشخصية والشعور الداخلي، يمكن التعبير عنها بشكل مجرد، لكن من الصعب تحويلها الى أرقام دقيقة، إضافة الى ذلك، تحمل فكرة مقارنة اللذَّات الكثير من العسر، يزداد شدته إذا لم تكن تلك اللذات من نفس الطبيعة، إنَّ إغفال اختلاف اللذَّات كَيْفاً وتفاوتها كماً جعل محاولة بنتام في رد الأخلاق الى دقة الرياضيات تتبوأ الفشل[2].

كما أنه لم يراعي اختلاف الناس، فهو يفترض وحدة أحكامهم حول الخير والشر، والواقع أنَّ ذلك لم يكن يوما محل إجماع، فالخير بما هو اللذة والشر بما هو الألم تختلف معانيه وصوره بين الأشخاص، فقد يرى البعض

[1]أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مرجع سابق، ص36.

[2]توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص120.

في شيء أقصى لذة ويراه الآخر أقل قدرا من ذلك وقد يراه ألماً، هذا التفاوت في المقدار يعصف بنجاح عملية الحساب.

كما أنَّ رده الغيرية الى الأثرة في محاولته التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد؛ يبعث على تشابه كبير مع مذهب هوبز وأصحابه من دعاة اللذة الفردية، فالقول بأنَّ أفضل طرق المصلحة الذاتية هو العمل من أجل الغير؛ قول يحمل الكثير من الأنانية؛ ينطلق من غيرها لينتهي عندها كونها هدفه من البداية، ومثل هذا لا ينسجم مع القول بالغيرية ومصلحة الآخرين، ويحمل من التناقض في طياته ما يجعل من الضلال القول به[1]، فالإنسان لا يستهدف من كل أفعاله مصلحته الذاتية فحسب، فمعاني الإشفاق والتعاطف التي يشارك بها الإنسان غيره، مجبولة في وجدانه لا يبتغي من وراءها جزاءً ولا شكورا، فليست الطبيعة البشرية تخلو او تَفرغ من الغيرية مهما يكن.

وبحسب جون ستيوارت مل، فقد أغفل بنتام بعض صفات الطبيعة الإنسانية الأساسية، وحطَّ من قيمة بعضا منها، فلم يولِ اهتماما كافيا للمشاعر ودورها الحيوي في الحياة الإنسانية، حيث اقتصرت نظرته للإنسان على أنه كائنا يشعر باللذة والألم، ويخضع لهما سلوكه تماشيا مع ما تقتضيه متغيرات مصلحته الشخصية، التي تؤول في الغالب الى أنانية ونفور من الآخرين"[2]، وعلى هذا النقص الذي شاب مذهب بنتام، يقوم مذهب جون ستيوارت مل.

2. تطور مذهب المنفعة العامة مع جون ستيوارت مل:

[1] المرجع نفسه، ص122.

[2] جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2012، ص9-10.

سار مِل على درب بنتام في اعتبار الأخلاق علما وضعيا ينبغي إخضاعها لمناهج البحث العلمي، فأعتنق مذهبه وآراءه النفعية المقرة بأنَّ المنفعة؛ باعتبارها تحصيل اللذَّة وتجنب الألم، الخير الأقصى وغاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية؛ وأنَّ الفعل الأخلاقي ما حقق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس مفترضا أنَّ السعادة خير يمكن قياسه بين الأفراد بالمثل، وبالتالي فالسعادة العامة خير بالنسبة إلى الجميع، وقد وافقه أيضا في تعدد اللذَّات ووجوب المفاضلة بينها، وتابعه في رد الأفعال الإنسانية لنتائجها دون بواعثها، وفي اعتبار أنَّ الرجل الفاضل هو من يحسن تقدير اللذَّات وحساب الآلام.

غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّ نفعية مِل مجرد نسخة للفلسفات النفعية السابقة، فقد تجاوز نقائصها وعيوبها؛ وصاغ نفعية مُنقَّحة وموسعة ومعمقة؛ بما انفرد به وأضافه من تحويرات على مذهب المنفعة عموما، وبنتام خصوصا، لعل أبرز ما يمكن رصده في هذا؛ هو اختلافه مع بنتام حول كون المنفعة العامة هدفا لا مجرد وسيلة، حيث ورغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيرا أخلاقيا، إلا أنَّ بنتام يعتقدها وسيلة للوصول الى السعادة الشخصية، بينما مل يعتقد أنها هدفا ومطلوبا أصلياً.

وقد خالف نظرة بنتام القائمة على الكمية ومقدار اللذَّات في التفرقة بين أنواعها، حين أضاف المقياس الكيفي للتمييز بينها، فاللذَّات تتباين بين رفيعة سامية وأخرى دنيئة بذيئة، والمفاضلة الصحيحة بين أنواع هذه اللذة يجب أن تراعي إضافة الى الكم، كيف اللذَّات ونوعها، بل إنه من السخافة كما يقول مل نقلا عن توفيق الطويل: "أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيفها، فإذا عرضوا لتقويم اللذَّات وتقديرها قنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا

من ناحية الكم"[1] مضيفا بعض الشروط للموكل له مهمة المفاضلة؛ أهمها أن يكون على قدر من العلم والمعرفة، وعلى دراية نابعة عن خبرة بمختلف صنوف اللذّات.

كما خالفه أيضا في مسألة تقديم الأنانية على الغيرية، فقد قدَّم بنتام كما أشرنا الأنانية على الغيرية؛ جاعلا ما يعمله الفرد في صورة شكلية على أنه خدمة للآخر مجرد واسطة لتحقيق منفعة شخصية، ما آخذه عليه مل مشيرا الى أنه لابد من قلب المعادلة وجعل صالح المجموع وخدمتهم أسبق من المصالح الشخصية، ما يعني أولوية المجموع على الفرد من الناحية الخلقية، وقد انتهى الى هذا في كتابه حول الحرية، حيث يقول: "الفرد مطالب بأن يتحاشى الإضرار بمصالح الغير إما بالنص القانوني الصريح وإما بالتفاهم الضمني، وأن يتحمل نصيبه من التضحيات التي تقتضيها حماية المجتمع أو أعضائه من الأذى والاعتداء، فللمجتمع الحق في اقتضاء هذه الواجبات مهما أضر ذلك بمن تحدثه نفسه بالتخلي عنها"[2]، لقد أعلى مل من شأن تضحية الفرد بمنفعته في سبيل منفعة الآخرين، تضحية لم يقر بها بنتام اللهم إلا إذا كان ما سينجم عن تلك التضحية منفعة أكبر لصاحبها، إلا أنَّ لسلطة المجتمع هاته حدود، لا ينبغي أن تنفلت لتهضم حق الناس في حرية تكوين آرائهم والتعبير عنها بلا تحفظ، ما لذلك المنع إذا ما حدث من عواقب وخيمة تصيب الإنسان من الوجهة العقلية والأدبية[3]؛ حرية تخضع لسلطان باطني داخلي هو الضمير، كنوع من الجزاء يُضاف على تلك الجزاءات الخارجية التي أقرها

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص156.

[2] جون ستيوارت ميل، حول الحرية، هيئة قصور الثقافة، مصر، 2012، ص126.

[3] المرجع نفسه، ص126.

بنتام، وهو لا يعدو كونه ألم يختلج الشعور حال عصيان الواجب ومخالفته؛ يجوز تمرينه وتعليمه ومن ثمة توجيهه الى أي اتجاه.

وليست تلك التضحية التي معناها التضحية بالفرد على مذابح المجتمع، إنما تضحية واعية ومعقولة، تساهم في بناء مجتمع أفضل؛ تسوده الغيرية، فيكون الفرد فيه في غنى عنها، بمعنى أنها مقبولة كونها مرحلة انتقالية، وقُربان لمجتمع جيل قادم أفضل يستغني عنها طبيعيا.

وقد كان أكثر تمسكاً بمبدأ النفعية من بنتام؛ خصوصا في شطره الثاني الذي تخلى عنه بنتام مُفضِّلا شدة اللذة الفردية وقوتها على شمولها وإصابتها لأكثر عدد، حيث ظلَّ مِل ينشد تحقيق أعظم قدر من السعادة لكل الجنس البشري؛ كمًّا وكيفًا ليس للفرد وحده، بل لكل من تربطه بهم علاقات، "لتكون الغاية القصوى عند المذهب النفعي هي تحقيق حياة خلوٍ من الآلام غنية بالمتع كمًا وكيفًا ما أمكن ذلك، هذه الحياة هي في نظر المبدأ النفعي غاية السلوك الإنساني، وهي بالضرورة مقياس الأخلاقية"[1]، ولئن كانت هذه الغاية متعذرة المنال، فإنَّ الأمل في القضاء على الألم أو التقليل منه يبقى قائما، هذا الرضا بقليله، من صميم المذهب النفعي عند مِل.

نقد نفعية مِل:

وحسبنا هنا أن نشير أنه كما ناقشنا فقط ما أضافه وعدَّله على مذهب بنتام، وانفرد به في مذهب المنفعة، نطرح ما يُقابلها من انتقادات، دون إغفال أنَّ ما يشتركان فيه من مبادئ وأسس وآراء، يشتركان فيه في النقد الذي أسلفناه عن بنتام.

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص158-159.

توجه مِل بالنظر الى كيف اللذّة بدل كمها؛ متجاوزا بذلك من سبقوه من النفعيين، لافتا النظر الى اختلاف اللذّات عن بعضها كيفاً، وإضافة إلى أنه "لم ينجح نجاحا حقيقيا في إيضاح المقصود باللذّات الأفضل من حيث الكيف (أو النوع)، في مقابل الاختلافات الكمية البحتة"[1]، فإنَّه أيضا خلَّفَ تناقضا في مذهبه؛ كونه أقحم معياراً آخر لاختيار الأفعال غير معيار اللذَّة الأوحد الذي ظلَّ يدافع عنه، ليهدم بذلك أساس النفعية الرياضي أيضا؛ فالنفعية حين تتبني على الكم في المفارقة بين اللذّات قد يسهل تطبيق الموازنة الرياضية في ذلك، فنقول كمية هذا أكبر من كمية ذاك، لكن الناحية الكيفية تبعث على صعوبة في التطبيق إن لم نقل استحالة.

يضع مِل على الموكل له المفاضلة شروطا أهمها؛ أن يكون المفوَض مُلِماً بكل صنوف اللذات المراد المفاضلة بينهما، وممن ذاقوا عديدها، وأن يمتلك الخبرة والكفاءة الكافيتين لذلك، لكنه أغفل حالات اختلاف هؤلاء، والذي بالضرورة يؤدي إلى اختلاف أحكامهم، فلو أننا أمام لذَّتين إحداهما تتعلق بالشرف والعفاف واخرى بالرقص والمجون، فإنَّ أحكام قدِّيس لن تكون كما أحكام فنان، حيث سيذهب في الغالب؛ الأول للأولى ويذهب الثاني للثانية رغم استيفاء كلاهما الشروط المذكورة، من دراية وتذوق كلاهما لكليهما.

وقد حمل قوله بوجوب تضحية الفرد بسعادته من أجل الغير في مسألة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجتمع؛ تناقضا جلياً مع مذهبه الحسي الذي يفترض أول ما يفترض النفع الذاتي أصلا ومعيارا للأحكام الخلقية، حتى إنَّ مطالبة الفرد باختيار مصلحة المجموعة التي قد تعني ألمه أحيانا؛ دون منفعته،

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، المرجع السابق، ص149.

يعد من قبيل الإجحاف، وبالتالي فإنَّ إخضاع النفع الذاتي للنفع العام يُعد خروجا آخر عن مذهبه.

وقد كانت إحدى اكبر سقطاته في استنباطه ما ينبغي أن يكون مما هو كائن في محاولته للبرهنة على أنَّ اللذة هي ما يسعى إليه الناس بالفعل، حيث ارتكب كما يقول راسل خطأ فادحاً، حين أعتقد "أنَّ الدليل الوحيد الذي يمكن الإتيان به لإثبات أنَّ شيئاً ما مرغوب فيه، هو أنَّ الناس يرغبون فيه بالفعل [...] حجة باطلة قطعا، لأنَّ تشبيه ما يمكن رؤيته بما هو مرغوب فيه (بالمعنى الثاني)، هو تشبيه غير صحيح"[1]، ينم عن مغالطة وتلاعب بالألفاظ؛ تتشابه في الشكل والبناء وتختلف في المعنى، فالناس لا ينشدون اللذة وحدها دوما، وكثيرا ما كانت أفعال الإنسان لا تصبو الى أي لذة مباشرة، فقد يظل المرء مشجعا لفريق كرة قدم أجنبي يرغب في فوزه دون أن يكون له من هذا الفوز طائلا.

3. مآخذ على اتخاذ النفعية مبدأً أخلاقياً:

تناولنا النفعية عند كل من هوبز وبنتام ومل، فتعرضنا في ثنايا هذه المعالجة؛ الى بيان ما تعنيه وتقوم عليه النفعية عند كل منهم، وقد لاحظنا سيرورتها بعد أن كانت أنانية فردية الى أن أصبحت أو على الأقل أصبح شعارها الغيرية والمصلحة العامة، وقد أوردنا تعقيبا على كل فيلسوف على حدي، على أننا الآن سنستعرض المآخذ العامة لاتخاذ المنفعة مبدأً ومعيارا لصحة الأفعال وخيريتها، ونهجا ينتهجه الناس لتحقيق سعادتهم.

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انتشرت النفعية في المجتمع كما النار في الهشيم، وليس ذلك بالذي يبعث على الغرابة، بالنظر الى ما تتيحه من رغبات ومنافع، توهم من خلالها الفرد أنها وحسب؛ ما يضمن سعادته، خصوصا في أذهان المحرومين من تلك الوسائل من الطبقات الكادحة.

إنَّ بريق وهم اللذة حجب عن أعين الناس قيم كثيرة، كالمعرفة والثقافة والفن...الخ، سرعان ما يبعث ذلك على الإحساس بالخواء والضياع، إذا ما انفك عنه سحرها، وانقشع من أمام عينه زيغها.

لقد قلبت النفعية بخلطها بين مفهوم الخير ومفهوم المنفعة؛ الحياة الأخلاقية كلها الى لهث وراء اللّذات والمنافع، جاعِلةً الإنسان أسير لذَّاته ورغباته، مختزِلة الحياة الإنسانية في كومة الوسائل المحققة للمنفعة فحسب، دونما أدنى اعتبار للجوانب الجمالية وبواعث الأعمال الشريفة، ولما يقف وراء تلك الوسائل من غايات سامية مفترضة، فقد عزلت فرد العصر الحديث عن القيم الأخلاقية والجمالية وأضاعت إحساسه بكل ما يُضفي دلالة ومعنى على الأشياء، ليكون عبد المنفعة فقط، ومثل هذا التوجه نحو تعميم اللذَّة والألم غايةً قصوى للحياة، لا يمت لشرف الإنسان بصلة، وليس حقيق إلا بالدهماء الجهلاء من الناس[1].

وقد أسفر أيضا هذا اللهث وراء المنفعة مشاكل نفسية على الفرد والمجتمع، انهارت على إثرها منظومة القيم، وتحولت الى منفعة مادية فقط، حيث أفقدت الإنسان إحساسه بالقيم الاخرى مثل: قيمة الصداقة، قيمة الحب، قيمة التدين...الخ، وبذلك يصدق عليها القول إنها حملت في ذاتها بذور فنائها، بما كان لها من دور في تعاسة الأفراد بدل سعادتهم التي روَّجت لها بِدأً.

[1] محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص110.

صحيح أنه كثيرا ما تقترن الأعمال الإنسانية باللـذة، ذلـك أنَّ اللـذة عـارض يصاحب كل نشاط ذي قيمة، ولكن هذه اللذة ليست دومـا هـي مـا ينشـده الإنسـان غايةً قصوى ومطلبا أساس، ولو كـان الأمـر يقتصـر علـى اللـذة غايـة أسـمى لاختار الإنسان دوما الانسحاب وعدم المواجهة تحصـيلا لأقـرب لـذة وأسـهلها[1]!، ولما كانت الأفعال الإنسانية تقوم على أسس اخـرى علـى غـرار البـذل والعطـاء والإيثار، ولو أنَّ هناك إباحة لبعض الملـذَّات، إلا أن الإباحـة ليسـت غايـة وإنمـا وسيلة لتحقيق غايات اخرى أشرف منها، أعظم للفرد وأليق بإنسانيته.

ثم إنَّ القول بإقامة المشكلة الخلقية على مجـرد تسـاؤل تجريبـي عمـا يفعلـه الناس بالفعل، ينطوي على مغالطة يستحيل في ظلها إقامـة الأخـلاق أصـلا، ذلـك أنه بإمكان علوم اخرى كعلم الاجتماع والعلـوم الطبيعيـة مـثلا؛ أن تخـتص بمثـل هكذا مهام، وكذلك الأمر حين القول بأنَّ الحكم علـى خيريـة الأفعـال يعـود الـى الفرد مستندا الى إحساسه الخاص باللـذة؛ لـيس إلا تحـويرا لعلـم الأخـلاق الـى مجرد فرع من فروع علم النفس"[2]، في حين أنَّ هناك فروقات جمـة بـين مـا هـو كائن من أفعال وبين ما تريـده الأخـلاق أن يكـون، وبالتـالي ينبغـي رفـض أي نظرية أخلاقية تُفقد الأخـلاق معياريتهـا وتحيلهـا الـى مجـرد دراسـة وصـفية تقريرية للأعمال الإنسانية.

ومع ذلك فـإنَّ انتشـار المـذهب فـي العصـور الحديثـة -خصوصـا فـي صورته العامة- لم يكن من فراغ، وحقيـق علـى ذوي العقـول النيِّـرة مباركتـه، كونه أيقظ العقول بدعوته الى الأخذ بالحسـبان خيـر النـاس كافـة، دون أي تحيـز او تفريق بين طبقة على اخـرى، ولـئن كـان طلـب الفـرد للـذَّة وسـعيه إليهـا

[1] زكريابراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص160.

[2] المرجع نفسه، ص162.

مشروعاً؛ إلا أنه ليس بمنأى عن ما حدده القانون وقيد فيه عبث الشخص بحقوق الآخرين في تحقيق لذَّاتهم، والحق رغم أنَّ خصوم مذهب المنفعة أفرطوا في رميه بالزيف بكل ما فيه، إلا أنه كما يقول أندريه كريسون: "ليس مذهبا عديم القيمة، إنه فقط جد متفائل، وليس في تفاصيله قواعد للسلوك موثوق بها حد الكفاية"[1]، ذلك أنَّ المذهب يرهن ما ينشده من فضيلة؛ بالضمير وصحوته، وتأنيباته حين لا تتناسب أفعال الإنسان مع مقتضيات السلوك؛ من عدالة واعتدال...الخ، رهان وإن وجد بعضا ممن اتسموا به، إلا أنه ظل مُغَيَّبًا عن الكثير من النفوس، ومثل ذلك من استحالة أن يتحلى الجميع بهكذا ضمير، يبعث على ضرورة البحث عن آليات ونماذج اخرى أنفع وأنجع.

وترى جاكلين روس بعد مكاشفة جوانب المذهب النفعي، إلى أنَّ النفعي حين ينشد تلبيات الجماعة فإنَّ الرفاه العام هو الذي يثير اهتمامه وليس صفة التلبية، "وعلى هذا فإنَّ فكرة الرضا في حده الأقصى قد تقود إلى صياغات غريبة: إلى إبعاد الحرية والثقافة، والحقيقة، ما دام النافع أو الرفاه وحده هو الذي يهم"[2]، حيث يؤدي التطبيق الصارم والمفرط لفكرة الرفاه العام إلى تقويض الحرية الفردية باسم المصلحة العامة، فيصبح الحديث عن الحريات الفردية منظوراً إليه بوصفه قابلاً للتضحية أو التقييد، كما يؤدي إلى فرض ثقافة موحدة وهو ما يأوي إلى قمع التنوع والاختلاف الثقافي والإيديولوجي، فضلاً عن أنَّ هذا التوجه يحمل في طياته إهمالاً وتحريفاً في كثير من الأحيان لمفهوم الحقيقة لصالح ما يُعتبر مفيداً ونافعاً للجماعة، ما يؤدي إلى تبسيط

[1] أندريه كرسيون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق، ص234.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص98.

وتكييف الحقائق الفكرية بطريقة تخدم المصلحة العامة بدلاً من البحث عن الحقيقة بحد ذاتها.

كما ترى أنَّ هذه الفلسفة رغم ما يبدو عليها من جاذبية وتبسيط للمعضلات الأخلاقية، إلا أنها كانت تعبيراً عن تقليص الأخلاق إلى مجرد حسابات رياضية باردة، مما أدى في نظرها إلى ابتعاد هذا المذهب عن فهم الطبيعة الإنسانية المعقدة.

وعلى هذا تخلص جاكلين روس إلى أنَّ المبدأ النفعي يتكشف أنه ضار[1]، مؤكدة على أنَّ الأخلاق المبنية على مبدأ المنفعة قد تؤدي إلى تبرير الأفعال غير الأخلاقية، فالتركيز على تحقيق أكبر فائدة لأكبر عدد قد يرمي بها إلى تجاهل حقوق الأفراد وكرامتهم، والتضحية بالأفراد والإنسانية خصوصا مع ما تشهده المجتمعات الراهنة من تحالف مع التقنية وإفرازاتها المنفلتة.

كما تعبر روس عن قلقها من أنَّ الاخلاق القائمة على حسابات المنفعة قد تقوِض الأسس الأخلاقية وتؤدي إلى انعدام المسؤولية تجاه الآخرين، مما ينعكس سلباً على العلاقات الإنسانية، ما دفع روس إلى القول بالدعوة إلى إعادة النظر في الأسس الأخلاقية لأخلاق المنفعة والتأكيد على أهمية القيم الإنسانية والأخلاقية التي تعزز الكرامة والمسؤولية الأخلاقية.

ترفض جاكلين روس هذا الاحتكام للأخلاق إلى نتائج المصلحة العامة بدلا من المبادئ المطلقة الذي أسفرت عنه النفعية، حيث أدت على تفكيك المعايير الأخلاقية التقليدية وصعَّبت حد الإستحالة أمر تحديد ما هو خير أو

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

شر، وقد ساهمت بذلك في انهيار البعد الإنساني والروحي حين أقامت الاخلاق على الحسابات المادية والعقلانية فحسب.

بينت جاكلين روس أنَّ النفعية كانت سببا في تعزيز الفردانية المفرطة السائدة، حيث بات تقييم الأخلاق يخضع لحسابات المنفعة الشخصية بدلا من المسؤولية الجماعية.

نستخلص إجمالا أنَّ أخلاق المنفعة بحسب روس، أسهمت في تآزم الأخلاق والقيم من خلال تفكيك المعايير الأخلاقية التقليدية، وتعزيز الفردانية، وهيمنة التفكير الأداتي، ما دفعها للقول أنَّ هذا النهج أدى إلى تراجع البعد الإنساني في القرارات الأخلاقية، ما جعل المجتمعات المعاصرة تواجه ازمة حقيقية في القيم والأخلاق.

المبحث الثاني: أخلاق الواجب؛ إيمانويل كانط بحثا عن خريطة طريق أخلاقية

تؤكد جاكلين روس على أن كانط يمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا، فكثيراً ما نرى عودة الباحثين في علم الأخلاق إلى النتائج الكانطية، ما يعكس التحول الأساسي الذي أحدثه كانط في ميدان الأفكار[1]، غير أنَّها عودة تظل مشروطة إلى تنقيحات يمكن من خلالها مواكبة متغيرات الراهن وتطوراته على مستوى عديد الأصعدة والمجالات.

إيمانويل كانط 1724- 1804 (Immanuel Kant)، أحد العلامات البارزة في تاريخ الفلسفة عموما، والعصر الحديث بوجه الخصوص، يتبوأ المنزلة السامية من المثالية الأخلاقية، بما خلَّفه في الفكر الفلسفي والحياة العقلية من أثر، مفكر موسوعي، ظلَّت أفكاره تستقطب مَن عاصره والأجيال التي أعقبته، فكانت النظرية الأخلاقية جوهر فلسفته، حيث نستشف ذلك بجلاء في قولته الشهيرة: "شيئان يملآن قلبي دائماً بالإعجاب المتزايد والخشوع، وهو شعور لا يفارقني كلما أطلت التفكير فيهما: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في داخلي"[2] وقد شكلت أفكاره الأخلاقية طفرة عبقرية لا مثيل لها، حيث تعد ثورة على المذاهب الأخلاقية السائدة في عصره، بما فيها مذهب السعادة والنفعية، عنه تقول جاكلين روس: "حقق كانط أفكار الأنوار، كمَّلها وتجاوزها: أدخل في العقل الإنساني عناصر تحديد ملازمة لهذا العقل نفسه: أعلن إذاً الفكرة الحديثة الخاصة بحدود العقل"[3]،

---

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص283.

[2] إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات لجمل، ط1، ألمانيا، 2002، ص15.

[3] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص276.

ولسنا نحاول هنا –لاستحالة ذلك– أن نختصر فلسفته في بضع صفحات، إلا أننا بصدد الكشف عن إحدى أهم أفكاره الأخلاقية بالخصوص؛ أخلاق الواجب، لما لها من أثر في الفكر الأخلاقي المعاصر عموما، ووقع على فلسفة جاكلين روس وتوجهها الأخلاقي خصوصا.

أولا. موقع النقد في فلسفته:

تميزت فلسفته لاهتمامه بنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه؛ بأنها نقدية، حيث لا يمكن النهوض بتجربة علمية وقواعد راسخة تتحقق من خلالها الأخلاق باعتبارها السلوك الإنساني السوي، من دون دراسة تحليلية تكشف عن مقومات العقل البشري، ولذلك فالنقد عنده يشمل ويمس كل الحياة بما فيها من معرفة وأخلاق وسياسة...الخ.

يأتي ذلك ضمن سياق المجال الكوني للفلسفة والتي تندرج عقبها الأسئلة النقدية التالية وما يقابلها من مشكلات ينبغي للعقل أن يعالجها؛ ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وتمثل مشكلة المعرفة، ما الذي يمكنني أن أعمله؟ تمثل الأخلاق، ما الذي يمكنني أن آمله؟ يتعلق بالمشكلة الدينية، ماهو الإنسان؟ هذا الأخير تجيب عنه الأنثروبولوجيا.

وقد أدت به هذه الثورة النقدية الى رفض معظم النظريات الأخلاقية السابقة، والتي من ضمنها تلك التي تنبني على السعادة واللذة والمنفعة، كونها مذاهب غائية تحكم على الفعل على خلفية نتائجه وآثاره، وكون ما انبنت عليه مرتبط بالإحساسات والرغبات الفردية والمتغيرة، ومثل ذلك لا يتيح تأسيس

قانون قبلي؛ ضروري وشامل، ذلك أنَّ هذه المذاهب "لا تملك أن تقدم غير قواعد متفاوتة العموم، ذاتية، بدلا من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة"[1]

لقد وجه نظره الى تحرير السلوك الأخلاقي من قيود الأهواء والميول، فاستبعد أن تشكل اللذة والسعادة والمنفعة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية،ـ حيث جعل الباعث يقوم في الإرادة نفسها، ليتجه بذلك نحو المذهب الأخلاقي الذي يرتكز على مفهوم الواجب، فكان من أشهر وأقوى المدافعين عنه، –حتى سمي على إثر ذلك بفيلسوف الواجب–، وهو ما يتضح من خلال ما طرحه في كتابيه تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ونقد العقل العملي، مشروع بدت من خلاله نظرة جديدة الى الأخلاق يكون فيها القانون أو الواجب أو الإلزام دعامة ومبدأً أساس للأخلاقية كلها[2]، هكذا جاء في كتاب التأسيس، أنَّ الأفعال ليست أخلاقية إلا إذا حدثت بمقتضى الواجب.

مشروع يوحي أنَّ كانط أوجد أخلاقاً جديدة، لولا أنَّه يرفض هذا الدور لِما ترسخ عنده من اعتقاد بأنَّ القانون الأخلاقي موجود في كل إنسان ولا يحتاج لواجد، مفنداً تلك الأحكام التي ترى في بعض الفلاسفة أنهم أوجدوا الأخلاق، مطالبا إياهم بالكف عن التعالي رغم إشادته بهم، مشيرا أن مهمة الفيلسوف تبقى في صياغة القانون الأخلاقي؛ قانونا عقليا محضا يتأسس على العقل المحض في ذاته، لا على الأحوال الفردية ورغباتهم أو نزعاتهم

[1] عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط –2– الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص33–34.

[2] محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص154–155.

الخاصة[1]، ومنه يتبين أيضا مقاطعته للأخلاق المؤسسة على تصورات الحس والتجربة، كما ظهر من قبل رافضا وناقدا للأخلاق اللاهوتية والميتافيزيقية.

ثانيا. الكرامة الإنسانية:

قاد التفكير في عظمة الكائن الإنساني من جهة وهوانه من جهة اخرى؛ كانط الى التأكيد على أن إنسانية الإنسان جديرة بالاحترام؛ ذلك أن الإنسانية أصلا تعني الكرامة، فصاغ فلسفته الأخلاقية على هذا العامل العقلاني باعتباره كائنا مستقلا، منظورا إليه كغاية في ذاته لا مجرد وسيلة، وقد جاء في كتاب تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق صور عديدة لأشكال هذا الأمر الأخلاقي المطلق تفيد باحترام الكرامة الإنسانية.

يُعطي كانط للاحترام والمحافظة على الكرامة الإنسانية مكانة مركزية في نظريته الأخلاقية، فللكائنات البشرية كرامة لا تقدر بثمن، تستحق الاحترام الكامل وجوبا، ومعنى ذلك أنه يتعين على الإنسان معاملة البشرية لا كوسيلة فقط، ولكن كغاية في حد ذاتها، تتجذر هذه الكرامة في كون الفرد كائن ذو قدرة على العقل والإرادة الذاتية، حيث يشدد في هذا الصدد على أنه يجب معاملة الآخرين باحترام كرامتهم كأفراد قادرين على اتخاذ القرارات والتصرف بحرية وبناءً على العقل، وفي هذا ينفي أن تقترن الكرامة الإنسانية بقدرات الفرد وإنجازاته أو قيمته الاقتصادية، أو ما يمكن أن يقدموه لنا.

وقد جعل من فرط تفكيره في عظمة الإنسان؛ كرامته بنيانا لفلسفته القائمة على اللاعنف، فليس ثمة إمكانية لقيام أية فلسفة لا تأخذ بخيار اللاعنف، حيث حاول فهم الازدواجية التي تختلج قلب الإنسان؛ تلك المتعلقة

[1] ألن و. وود، كانت: سيرته وفلسفته، دار كوكب العلوم للنشر والتوزيع والطباعة، د ط، الجزائر، 2020، ص177.

بالنزوع الطبيعي الى الشر وأخرى القابلة المستعدة للخير، وقد بسط فلسفة مبدأها جدارة إنسانية الإنسان بالاحترام؛ ذلك أنَّ أعمق ما يستوجب على الإنسان هو الاعتراف بكرامة الإنسانية في كل إنسان آخر، واحترام كرامة الإنسانية في شخصه هو.

ثالثا. الإرادة الخيرة:

يرى كانط أنه لا وجود لشيء في هذا العالم يمكن عده خيرا على الإطلاق غير الإرادة الخيِّرة، الإرادة الطيِّبة التي توجه الوجدان نحو غايات وأهداف عامة وتصحح مبدأ السلوك، فهي الشرط الذي لا غنى عنه ليكون الإنسان خليقا بالسعادة، والإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو ما تحرزه من نجاح، ولا بصلاحيتها للوصول لهذا الهدف أو ذاك، بل تكون خيِّرة عن طريق فعل الإرادة وحده؛ أي خيِّرة في ذاتها، بغض النظر عما تحققه من كسب او خسارة، فالمهم حسبه هو الواجب لا السعادة، فالأخلاق مبدأ يعلمنا كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة لا كيف نكون سعداء فحسب.

كما أنه يرى في غيرها من الملكات والفضائل الأخرى، من قبيل الذكاء والشجاعة مثلا؛ إمكان استخدامها للخير والشر معاً، ناهيك أنَّها ليست خيرا في ذاته، كما فضيلة التحكم في النفس مثلا لو أنها توفرت لسارق لجعلت منه أكثر خطورة، لذلك كانت الإرادة الخيِّرة حسبه الشيء الخيري الوحيد، ذلك أنها تحمل خيريتها في ذاتها، مقدسة لذاتها لا لما ترمي إليه من غاية.

واضح أنَّ كانط أقام نظريته الأخلاقية على أساس الإرادة الخيِّرة، فنزع عنها أن تكون مشروطة او مقترنة بقيد، ولا ظرفية متغيرة حسب الظروف والأحوال أو الرغبات والأهواء، فهي خيرا مطلق لا ينبغي إلا أن تكون كذلك، غاية في ذاتها لا وسيلة لغرض لاحق، حيث يقول: "من بين الأمور التي يمكن

تصورها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيِّرة"[1].

أعطى كانط الأولوية للنوايا على الأفعال، فهذا النوع من الأخلاق القائمة على الواجب، تحسِب دوافع لما تفعله وليس لعواقب الأفعال، فالنية مصدر الإرادة الخيرة، هذا المبدأ الكانطي البرّاق يحمل نوعا من الغرابة، فأي إرادة مطلقة هاته التي لا تقوم على المنفعة أو السعادة، ولا تأبه بحساباتهما، ألا يبدو أنَّها ضرب من الأوهام؟

في هذا الصدد يرى كانط أن الطبيعة التي فوّضت للعقل حكم إرادتنا لم تكن تهدف الى السعادة، فلو كانت كذلك لزودت الإنسان بالعضو الكفيل بتحقيقها، ولمَّا كانت الغريزة أقدر وأنجع لهذا الغرض من العقل، فإنَّ العقل أوجِد لأداء مهمة اخرى غير تلك المتعلقة بتحقيق السعادة[2]، فما عسى هذه المهمة إلا أن تكون "إيجاد إرادة خيِّرة لا تسعى الى إشباع الميول، وإنما تكون خيرة في ذاتها وبذاتها فحسب"[3]، فكانت بذلك أساس الأخلاق عنده وغايتها الأسمى، ومنه يتضح أنَّ مقياس الأخلاق عند كانط تتحدد في ذاتية الإرادة، فالإرادة إذا ما خضعت لغيرها أضحت حسبه اللاأخلاقية، ومنه فالإرادة قدرة على أن تكون قانوناً لذاتها، هذا التوجه الجديد مع كانط والذي يحيلنا حتماً الى الحديث عن دعامة اخرى للأخلاق؛ وهي القانون أو الالتزام والواجب.

رابعاً. مبدأ الواجب:

[1] إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 37.

[2] المرجع نفسه، ص40-41.

[3] عبد الرحمن بدوي، الاخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص43_44.

يعد الواجب الأخلاقي الدعامة الأساسية للإرادة الخيِّرة، فما يجعل الإرادة خيِّرة هو قيامها بالواجب، حيث يقول كانط أنَّ " "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون"[1] وعلى ذلك فالسلوك أخلاقي فقط إذا ما انبعث عن الواجب أو عن احترام القانون الأخلاقي في ذاته، أما ما كان احتراما لتقاليد السلف وعاداتهم وتجاربهم الفائتة مهما بلغ مقدار سموها فلا يضفي عليها صفة الخلقية، لذلك فهو يميز قبل أي شيء بين الواجب والتلقائية، فما كان صادرا عن الإنسان بتلقائية فحسب، مثل أن يحافظ الإنسان على حياته لا عملا بمقتضى الواجب فليس لمسلكه أية قيمة أخلاقية، على عكس لو أنه حافظ على حياته رغم ما أدركه من سقم وسأم بلغ به إلى تمني الموت[2].

وقد استعان كانط لتوضيح طبيعة الإرادة الخيِّرة، بفكرة الواجب، حيث أن الإرادة التي تعمل وفقا للواجب هي إرادة خيِّرة، لكن ليس بالضرورة أن تكون الإرادة الخيِّرة هي التي تعمل وفقا للواجب، فالإرادة الخيِّرة الكاملة تعمل من نفسها ولنفسها ولا حاجة لها أن تعمل من أجل شيء آخر؛ ذلك أنها كاملة كما الإرادة الإلهية مثلاً؛ فلا تحتاج لتعمل وفق الواجب، أما الإرادة الإنسانية الخيِّرة وبحكم عدم كمالها فتعمل أداءً للواجب ووفقاً له، بل وعن شعور بأنه واجب، "فالقضية الأخلاقية الأولى هي أنَّ الفعل، كي تكون له قيمة أخلاقية، يجب ليس فقط أن يكون متفقا مع الواجب، بل وأيضا أن يتم عن شعور بأنه واجب"[3].

---

[1] إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، مرجع سابق، ص51.

[2] محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص120

[3] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص52.

لكن ألا يحمل مفهوم الواجب نوع من الإجبار والقسر حين يحتم على الإنسان ركن الميولات والدوافع جانبا، والكف عن حسابات المنفعة؟، قد يكون كذلك لولا أنَّ تشريع هذه الأفعال مصدره ذاتي، أي نابع من الذات، فالإنسان يحدد لنفسه في كل فعل يقدم عليه، فهو صانع قانونه، يحترمه وينفذه لأنه يراه صحيحا وحقاً في ذاته، وهو بذلك حر بقدر ما يخضع للقانون الذي سطره بنفسه لنفسه، ما يعرف عنده بالتحديد الذاتي selbstbestimmung[1]، فكانط حينما يقول إن الإرادة هي المشرعة العامة للقانون فهو يعني كما يقول محمود حمدي: "أنَّ لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا من طبيعتها العاقلة، فمصدر الإلزام الخلقي عند كانت هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقي كله"[2]هذا الفاعل الأخلاقي لا يكون تصرفه أخلاقيا إلا إذا سيطر العقل على كل ميوله، كونه مطلوباً بالضرورة لاستنباط الأفعال من القوانين، فالخضوع للقانون الأخلاقي ينتج عن إرادة عاقلة، ويتضمن شرطا أساسياً هو الحرية المتصلة بالعقل لا بالتجربة أو العالم الذي يسمو على الحس[3]، فالقانون لا يستثني أو يميز بين الناس، فصدقه على جميع الناس سواء.

وقد ميز كانط بين نوعين من الأوامر؛ أوامر شرطية ترتبط بغاية محددة، تنبني على الميولات الحسية ورغبات الجسد، ترتبط بمادة القانون الأخلاقي لا صورته، فهي إذن لا تعبر مطلقا عن الواجب، وأوامر أخرى

[1] إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص12.

[2] محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص127.

[3] غيداء حبيب علي، مكانة ميتافيزيقا الاخلاق في فلسفة كانط، مجلة آداب البصرة، العدد 82، 2017، ص405.

يسميها القطعية، تدخل ضمن نطاق القانون الأخلاقي، غايتها في ذاتها، تتأسس على الاعتراف التام بكلية القانون[1]، ويتميز الواجب بصفات معينة، فهو صوري خالص، لا يقوم على اعتبارات مادية ولا يتصل بتجربة، منزها عن كل غرض، فلا يسعى الى سعادة او منفعة، وهو أيضا قانون أولي سابق على كل تصور تجريبي، و "قاعدة لا مشروطة للفعل؛ أي لا سبيل الى تأسيس الواجب على شيء آخر، وإنما هو بحد ذاته يشكل كل عمل أخلاقي، وهو ما يؤدي الى نتيجة أساسية، ألا وهي أن الإنسان يتميز بكونه كائنا يعمل وفقاً للواجب"[2].

أما عن الأوامر الأخلاقية فقد كانت ثلاثة أوامر، كما أوردها كانط في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، حيث تعتبر كل واحدة منها قاعدة أخلاقية، ويعبر عنها بالصيغ التالية:

1. **قاعدة التعميم:** "إفعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك الى قانون طبيعي عام"[3]، يشير كانط الى هذا على أنه صيغة "قانون عالمي للطبيعة"، الذي يعني أنَّ الفعل يكون أخلاقيا فقط إذا كنت تعتقد أنه سيكون من الصواب أن يتصرف أي شخص آخر وفقا لنفس المبدأ في ظروف مماثلة.

[1] ألن و. وود، كانت: سيرته وفلسفته، مرجع سابق، ص170.

[2] الزواوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مجلة التفاهم، مج: 18، العدد 67، 2020، سلطنة عمان، ص ص 89-112، ص94.

[3] إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، مرجع سابق، ص94.

2. **قاعدة الغائية:** "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة"[1]

3. **قاعدة الحرية:** افعل الفعل بإرادة أن تضع تشريعا عاما عن طريق مسلماتها جميعا[2]، أي كأنك تسن للناس قانوناً عاماً، ففكرة التشريع العام تعطي حتما صلاحية لهذا المبدأ، كونها لا تقوم على أية منفعة.

يحمل إذن هذا الواجب، صيغة أساسية تنص على عالمية القانون، حيث يؤكد ببساطة أنه قانونا عالميا، مبدأ يقدم طابعاً إلزاميا وآمرا للجميع، دون قيود ولا استثناء، تصرَف فقط وفقا للمبدأ الذي يعني أنه يمكن لفعلك في نفس الوقت أن يكون قانونا عالميا، ثم صيغة ثانية تتعلق باحترام الشخص ومعاملته بوصفه غاية، ثم أخيرا استقلالية الإرادة التي تمنح الذات نفسها تشريعاتها، أي طاعة المرء لقانون الخاص.

هكذا يمكن كما ترى جاكلين روس تقديم تعريف اكثر اكتمالا وتركيباً للواجب: "فهو يحدد الالتزام الأخلاقي المستقل، والحاجة الى القيام بعمل من منطلق احترام القانون العالمي، والنظام الإلزامي بدون شرط، هذا هو المفهوم المركزي للواجب في فلسفة كانط"[3]، إنَّ الواجب كما يبدو، هو عصب الأخلاق الكانطية؛ كونه شعور بالالتزام اتجاه القيم، فهو الدافع الباطن الى تنفيذ ما تقتضي به الأخلاق، ومن ثمة تجسيد السلوك المؤدي الى تحقيق الغايات الأخلاقية.

---

[1] المرجع نفسه، ص108.

[2] المرجع نفسه، ص114.

[3] Jacqueline Russ, Op. cit, p345.

خامساً. نقد الاخلاق الكانطية:

ليس هناك من شك أنَّ كانط ابتكر طريقة جديدة في التفكير بالأخلاق وفي الإنسان العاقل بصفته كائن أخلاقي، وقدم مبادئ جوهرية لمختلف التصورات الأخلاقية، بديلة عن تلك المحاولات السابقة التي لم يرى فيها الصلاح لمهمة التأسيس الأخلاقي، فلا ريب أنَّ مبادئ الإرادة الخيرة والواجب والأمر المطلق...الخ؛ أبرز ما منح لمذهبه الأخلاقي هذه الرِفعة والسمو والعظمة، نظير ما منحته فلسفته للإنسان من كرامة، وحرية، واستقلال شخصية، واحترام إرادته.

إلا أنها ورغم كل ذلك كانت عرضة لانتقادات قاسية وهجمات عنيفة، "فقد أخذ معظم فلاسفة الأخلاق على النظرية الكانطية في الواجب نزعتها الصورية المتطرفة، وإغراقها في التزمُّت والتشددّ، وازدراءها للحساسية والوجدان، وعدم اعتمادها على التجربة...الخ"[1].

أحدث كانط انقلاب خطير في القيم الأخلاقية بتحويلها من النتائج الى الأسباب؛ أي تحويل قيمة العمل الى قيمة النية، وهو ما لم يقبله نيتشه الذي دعا الى وجوب تجاوز أخلاق النية؛ هاته النية التي لا تحمل حسبه أي معنى خاص بها؛ فهي ليست اكثر من علامة ودلالة تتطلب تفسير المعاني المحملة بها، إنه يرى في الأخلاق الكانطية وكل أخلاق قائمة على النوايا شيء أشبه بعلم التنجيم ينبغي تجاوزه[2]، ولم يقتصر نقد نيتشه لكانط على هذا المتعلق بالنية، فقد أوردت هبة عبد الإله يونس جوانب عديدة من انتقادات نيتشه لفلسفة كانط في الأخلاق، حتى أنه يسميها بالتعصب الأخلاقي، لأنها تبين غريزة

[1]زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص179.

[2]Nietzsche Friedrich, par-delà le bien et le mal, trad, GeneviveBianquis, paris, union générale d'éditions, 1973, p3.

كانط الدينية ومدى تأثره بالفكر المسيحي، فلم يكن كانط حسبه فيلسوفا، إنما نصف رجل دين أحيا الدين بفلسفة الأخلاق بدل العمل على تحرير الإنسان من تلك المعتقدات و القيم، ثم إن العقل وحده ليس كافيا للاعتماد عليه، فالعقول تختلف وبتعددها تتعدد القيم الخلقية، ما يعني أن كل إنسان سيبني عالمه الأخلاقي بنفسه[1]، وبالتالي فتأكيد كانط على أنَّ الامتثال للواجب العام ، واشتراطه أنَّ المقبول أخلاقيا هو المقبول للجميع؛ يعد زيفا وخطأً فاضحاً، فالبشر ليسوا من طبيعة واحدة ولا يمكن أن يكونوا كذلك، وعليه لا يمكن إقامة أخلاق مطلقة.

وليس نيتشه فقط، فقد عمَد ماكس شيلر أيضا الى نقد الأخلاق الكانطية، حتى أنه قلَب وصفها باليد المبسوطة الى وصفها بالقبضة المغلقة؛ نظرا لما يشوبها من صعوبة وتعقيد، وما تفترضه صوريتها من رفض للتجربة، ربما لم يكن سبيل لغير هذا التوجه؛ كونه عاش في عصر لا يؤمن إلا بالعقل وقوته[2]، فنظرية كانط صورية بحتة لا تأبه بالواقع، ولا تزود الإنسان بقاعدة إيجابية يهتدي بها، فالقول بخطأ السلوك أخلاقياً إذا لم نرد لكل إنسان أن يتصرف كما نتصرف، وتجاهل استنباط قواعد إيجابية من سلوك الآخرين نتصرف وفقها، هو ماعزّز القول عن نظرية كانط أنها جافة وبعيدة عن الواقع[3]، عارضَ شيلر أيضا وجهة نظر كانط حين جعل العقل والحرية المطلقة قوام الأخلاق والواجب، حيث ينادي شيلر بالحب والعاطفة كأساس للأخلاق، فالعمل الخيري

[1] هبا عبد الإله يونس، نقد نيتشه لفكرة الواجب الأخلاقي عند كانط، مجلة كلية التربية، جامعة واسط العراقية، المجلد2 العدد 43، الجزء2، العراق، أيار 2021، ص683.

[2] وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 2004، ص210.

[3] محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، 129.

النابع عن شفقة عملا أخلاقيا ولو أنه لا يُعتبر كذلك حسب كانط، كونه لم يتم على أساس الواجب وحده.

لقد صاغ كانط كما أسلفنا، قواعد ثلاث للفعل، فزعم أنَّ الأول قطعي مطلق، لكن شوبنهاور لم يرى أنه كذلك، حيث يقول أنها ليست سوى أمر شرطي مقيد يستند الى مبدأ التبادل، فالمبادرة بمساعدة الآخرين هي مجرد تقديم لتلقي المساعدة لاحقا، على إثر ذلك اُعتبرت الأخلاق الكانطية قائمة على مبدأ حب الذات فحسب، فاحترام المبدأ الأخلاقي ليس سوى حرصا على عدم الإصابة بالأذى من الآخرين[1].

حتى ما تعلق بالمبدأ الثاني الذي ينص على معاملة الإنسان كغاية في ذاته لا كمجرد وسيلة، وجد فيه الكثير من الفلاسفة مجرد تحوير للقاعدة الأخلاقية القديمة؛ لا تفكر في نفسك فقط، بل فكر في الآخرين أيضا، ثم ألا يعتبر إنزال العقاب على المجرم وإدانته، معاملة "وسيلة" خصوصا وأننا نبتغيه يكون عبرة لغيره؟

ويتمثل النقد الموجه للقاعدة الثالثة التي تنص على أنه لابد لكل إنسان عاقل من إرادة تشريع لنفسه ولغيره؛ في أنها قاعدة جوفاء تنصَّب الإرادة وحدها وتعوِّل عليها لتحقيق الأشياء دون أي باعث آخر، والحق أنَّ ذلك ليس كافياً دونما وجود لبواعث ومصالح أخرى، ويستطرد شوبنهاور على لسان إبراهيم زكريا عن هذا فيعتبر الحديث عن مملكة الغايات مجرد حديث طوباوي عن مدينة خيالية، لا يريد سكانها من وراء أفعالهم سوى أن يريدوا جميعا قاعدة واحدة؛ قاعدة استقلال الإرادة[2] .

[1] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص183.

[2] المرجع نفسه، ص184.

وبذلك فقد تركزت الانتقادات الموجهة للنظرية الكانطية، في أنها صورية لا تهتم بالواقع، وأنَّ صاحبها غلا في تقدير الواجب حين جعل منه الباعث الأخلاقي الأوحد على العمل، فطغت عليها القسوة والقصر بتجاهلها للعواطف والميولات والتسليم بالعقل وأوامره فقط، وقد كانت مُذهبة للأعمال الخيرة أكثر ما جالبة؛ فالكثير منا يعلم أنَّ جل تلك الأعمال نابعة عن شفقة ومحبة؛ واستبعاد الاعتداد بهما أفعالا خلقية في فضاء أخلاق الواجب يسفر عن تراجع كم تلك الأعمال مادام فعلها وتركها ليس بخيِّر على السواء، ومما أُخذ على نظرية كانت أيضا أنها اقتصرت على الفرد والمجتمع الإنساني مستبعدة من مجالها علاقة الإنسان بالكائنات الأخرى، سواء العليا أو الدنيا.

ثم إن قانون الواجب صارم لا يصلح إلا لقليل من الذين يمتلكون إرادة حديدية تجعلهم يضحون بأي مبتغيات أخرى عوائدا على سلوكهم وأفعالهم، وبذلك فقد تجاهل كانط غالبية من البشر الذين يسعون بتصرفاتهم الى غايات قد تكون خلفياتها دينية او عاطفية، تتوخى المنفعة أو السعادة، أو تلك السلوكات التي يكون منبعها الخوف أو الشفقة مثلا.

غير أنَّ أكثر ما تعيبه جاكلين روس على كانط أنه أهمل الأثر المادي للفعل الأخلاقي وركز على نية الفعل وفق مبدأ التنزيه فقط، ومن هنا يمكن أن تتلاشى الأخلاق العملية، بل إنَّ روس تعتقد أن كانط عظم النية أكثر من تعظيمه للفعل الاخلاقي في حد ذاته[1]، رغم ذلك، لا مناص من القول أنَّ كانط روَّج لفلسفة أخلاقية مطلقة تركز على احترام الإنسان وتحقيق العدالة

[1] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في تخصص فلسفة القيم، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة محمد بوضياف _المسيلة، الجزائر، 2020، ص104.

والمساواة والاستقلالية، وتتجاهل أي مصالح ذاتية تتعارض مع هذه القيم الأخلاقية المطلقة، وبالتالي فإنَّ الكرامة الإنسانية وأخلاق الواجب تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هذه الفلسفة الأخلاقية المطلقة، فقد شرَّع للعقل البشري والحياة الإنسانية في كل صورها خصوصا الأخلاقية، وبهذا أثَّر أيما أثر في التطور اللاحق للفكر الأخلاقي، خاصة في المثالية الألمانية الكانطية الجديدة، تحت شعار العودة لكانط، حتى قيل أنه إن لم تكن مع كانط فأنت ضده، وفي الحالين لا يمكنك إلا أن تنطلق من فكره مسايرة او معاكسة، وقد كانت جاكلين روس –نموذجنا– ضمن هذا الوفد الذي استهواه عمق وصرامة منهج كانط الأخلاقي، غير أنها تدعو إلى الموازنة بين المبادئ الكانطية الصارمة وبين مرونة التطبيق العملي للأخلاق، بحيث يتم مراعاة السياق والتعاطف البشري دون التخلي عن القيم الأساسية التي دعى إليها كانط.

المبحث الثالث: تحليل جاكلين روس لأخلاق العدمية؛ رؤية تقييمية لأخلاق القوة وأخلاق الوجودية

يناقش هذا المبحث افكار تيارين من أبرز تيارات الفلسفة الأخلاقية؛ أخلاق القوة مع نيتشه وأخلاق الوجودية مع سارتر، هذان الفيلسوفان اللذان قدّما رؤى نقدية ومختلفة تماما عن الأخلاق التقليدية التي سادت قبلهم، وفتحا أفقاً جديداً لفهم السلوك الإنساني والقيم الأخلاقية، تضطلع جاكلين روس بمهة تحليل هذه الرؤى وبيان عمقها وتعاطيها مع التحديات التي تطرحها الأخلاق التقليدية، غير أنها تتخذ موقفاً نقدياً تجاهها، مبرزة التحديات والأخطار التي تنطوي عليها هذه الفلسفات عندما تُتَخذ بشكل مطلق، حيث تحذر من مخاطر التطرف في تأكيد الفردية أو القوة على حساب القيم الإنسانية المشتركة.

أولا: أخلاق القوة

جلي أننا أمام موضوع متجذر في التاريخ، فلم تخلو حضارة من الحضارات المتعاقبة من النظر إلى أخلاق القوة، خصوصا الغربية، التي ذاع صيت معاملتها لغيرها -وضد بعضها- من الشعوب بمنطق القوة والتفوق الأعمى، وأنها في هذا تتخذ من تاريخ فلسفاتها البشرية مرجعاً تتبني عليه أفكارها وممارساتها، لذلك فإنَّ محاولة الوقوف والإلمام بالمفهوم الغربي لأخلاق القوة يستدعي الوقوف على أبرز محطاتها التاريخية.

1. موجز لتاريخية أخلاق القوة:

فالقوة قبل أن تكون أساس فلسفة ميكافيلي وهوبز ونيتشه مثلا، كانت أساساً لفكر السفسطائيين الذين أقاموا الأخلاق على ثلاث أسس زلزلت قواعد الأخلاق؛ فهم إلى جانب اللذة التي اعتبروا تحقيق أكبر قدر منها الغاية

الأساسية للأخلاق، والنسبية التي جعلت كل فرد يرى ما يراه حقاً، حتى بات الفرد معياراً للقانون الأخلاقي، جعلوا على رأس هذا الأساس؛ أساساً آخر هو القوة فرادفوا معناها بالحق؛ وزعموا أنَّ الحق ليس القانون الذي اخترعه الضعفاء وانخدع به الأقوياء، إنما الحق هو القوة، وفي هذا يحدثنا أفلاطون كما يقول ديورانت "عن المفكرين والقادة الذين يقولون أن الأخلاق وهم خرافة والذين لا يعترفون بأي حق غير حق القوة".[1]

غير أنَّ التعرض الصريح لفلسفة القوة عند السفسطائيين جاء على الخصوص مع (بولس وتراسيماكوس) حيث يُعتبران "أول من رأى أنَّ القوة هي الحق"،[2] من خلال نظريتهما الحق للأقوى التي يفصحان فيها عن اعتقادهما بأن الطبيعة تنحاز للقوي على الضعيف، وأنها تريد للأول الغلبة على الثاني والسيطرة عليه، وقد ذهبا إلى أكثر من ذلك حيث يرون أنه ينبغي على الشخص القوي أن يعيش كما يحب ويهوى غير آبه بعدالة البشر، فللقوي حق الخروج عن القانون دون إمكان معاقبته؛ ذلك أنه يملك الحق بامتلاكه القوة، هذا ويرى (تراسيماخوس) أنَّ الأخلاق والقوانين ليست إلا صنيعة ضعفاء من أجل كبح جماح الأقوياء، ما يتعارض ومبتغى الطبيعة في حياة صحيحة تحكمها نصرة القوي على الضعيف، والسيطرة على الآخر، وعليه ينبغي درء صنائع البشر الضعفاء بزعمهم والاستعاضة منها بإبقاء القانون الطبيعي بين البشر الذي تتحقق من خلاله نظرية الحق للأقوى[3].

---

[1] ويل ديورانت، مرجع سابق، ص219.

[2] زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص70.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد ساهموا حين إقرارهم بنسبية القيم والمعايير الاخلاقية والترويج للخضوع لقانون القوة والقدرة على فرض الإرادة؛ في تفشي فكر عنصري هدَّام ونظرة تعالي مقيتة، وتهديم كل محاولات إرساء لدعائم ومباديء أخلاقية تسير عليها الأفراد والمجتمعات، مكتفين فقط بالفردية المطلقة ومنطق القوة الذي جعل من الأخلاق في هكذا مجتمع مجرد خرافة.

وقد أقام أفلاطون أيضا الأخلاق على القوة؛ ففضلا عن المعرفة التي ارتأى في العقلية منها دون الحسية أساساً للسعادة والأخلاق الفاضلة، والمنفعة التي جعل منها أساس الدولة، تأتي القوة من خلال إقراره بحاجة جمهوريته إلى الأقوياء فحسب، فلا مكان لغيرهم من الضعفاء أو المشوهين، بل إنَّه على الدولة أن تتخلص من هؤلاء لأنهم يشكلون عبئاً ثقيلاً عليها[1].

هذا النهج الذي ينزع الإنسانية عن الضعفاء وغير القادرين هو ما لا ينسجم وفلسفته الأخلاقية الإنسانية التي تنبني على تحقيق العدالة والفضيلة، الامر الذي تم تفسيره على أنه ضرورة ورؤية وظيفية للمجتمع المثالي فحسب.

2. أخلاق القوة في العصر الحديث:

لا نرمي من خلال هذا المبحث إلى تتبع مسيرة مفهوم أخلاق القوة في تاريخ الفكر الغربي، إلا بما يخدم بحثنا أو ما تعرضت له جاكلين روس بالنقد، لأنَّ أخلاق القوة التي وجهت لها روس أصابع الإتهام بإفقاد الأفراد والمجتمعات توازنها الأخلاقي هي تلك التي شهدها الفكر الفلسفي الغربي

[1] أحمد إدريس الطعان، أخلاق القوة بين المفهوم الإسلامي والغربي (دراسة مقارنة)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد الثالث، 2011، ص325.

الحديث؛ مع نيتشه بالخصوص، ذلك أنه ممثلها الذي اجتمع في نظرته كل ما سبق من تراث فلسفي يمجد القوة ويحض عليها.

نُطل بشكل موجز على تحليل روس، بدأً بميكافيلي ثم نقفز إلى نيتشه، غير أننا نوجه الانتباه إلى أنَّ البحث قد حمَل في سالف مباحثه آراء مختلف الفلاسفة حول هذا الموضوع، أبرزهم هوبز الذي رأينا آنفاً كيف أجتر الأخلاق الأبيقورية القائمة على مبدأ اللذة وأقحم عليها سيكولوجيا الأنانية، التي انتهى بها المطاف إلى الإقرار بذئبية الإنسان لأخيه الإنسان، في قانون غابي فاحش يحتمل الغدر ويستبق فعله، فإذا تماطل عن ممارسته لذئبيته وقع ضحية لآخرين من الذئاب.

- **ميكافيلي: السياسة خلو من الخير**

تلقف ميكافيلي أخلاق القوة من السفطائيين مضيفاً إليها مبدأه الشهير "الغاية تبرر الوسيلة"[1]، حيث أضحى هذا المبدأ القاعدة الأبرز التي تمنح المشروعية للقوة دون الأخلاق، فحيث لا حقائق أخلاقية كلية مطلقة، ولا حقائق موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه، فإنه يمكن لأي فرد الحكم بنفسه واستخدام عقله كونه كائن عاقل يختار ما يراه خيراً دون أي توجيه أو إجبار من القواعد والقوانين، فقط القوة هي ما يملك الحق والمشروعية.

ترى روس أنَّ ما استقر في الأذهان من ربط معنى عبارة الميكافيلي بالشخص الذي يتخذ المكر والحيلة وسيلة لتحقيق هدفه؛ أمر يحيد عن الصواب، فليس ما قدمه ميكافيلي سوى تحليل للسلطة وممارساتها وبيان

[1] نيقولا ميكافيللي، الأمير، تعريب خيري حماد، منشورات الآفاق الجديدة، ط11، بيروت، 1979، ص91.

القواعد والمبادئ التي ينبغي تطبيقها للوصول إليها والاحتفاظ بها، أي "كيف يمكن لأمير يملك السيادة أن يطوع الأهواء والشرور الإنسانية لصالحه"

كما ترى أنَّ ميكافيلي وقع ضحية ما عايشه من أوضاع متدهورة لبلاده، فقد كانت إيطاليا في زمنه فريسة الحروب ومحاولات السلب والنهب، الأمر الذي دفع به إلى التفكير في أنجع الأساليب لمواجهة هذا الوضع البائس، والذي تجلى في تجسيد الدولة السلطة السيادية تحت إمرة أمير يمتلك القوة والشجاعة لترويض كل ما يهدده ويهدد استدامة الدولة ومؤسساتها، فقوة الدولة من قوة الأمير؛ هو رمزها الذي يجسدها ويمثل وحدتها وتماسكها.

لأجل ذلك، يشدد ميكافيللي على ضرورة امتلاك الحاكم للقوة وممارستها داخليا وخارجيا بدلا من الخير، ذلك أنَّها تتماشى ومصالح الأمير في الحفاظ على منصبه ودولته، فالأعمال الصالحة حسبه: "قد تجلب الكراهية كالأعمال الشريرة، ولذلك إذا أراد الأمير أن يحافظ على سلطانه فعليه أن يرتكب بعض الشرور والآثام"[1]

يؤكد ميكافيلي على استعمال أية وسيلة من شأنها المحافظة على قوة الدولة ولو كانت غير أخلاقية، بل إنَّه يتوعد الحاكم الخيِّر بالهلاك، وأنَّه إذا ما أراد لحكمه الاستمرار عليه بالمكر والدهاء تارة، والشدة والبطش تارة اخرى، ومن ثمَّ القوة بوصفها حسبه إحدى الحقائق الرئيسية في الحياة التي تأوي إلى السيطرة وتضمن صياغة قواعد تؤدي إلى الحكم وتحفظ سيادته؛ سيادةً مطلقة رغم أنها "ليست قانونية، ذلك أنه ينادي دائماً بأنَّ الإنسان يسعى

[1] المرجع نفسه، ص97.

لتحقيق غايته بأية وسيلة، ومن ثم فإنه جعل الضرورة لا تعرف ولا تخضع لأي قانون مهما يكن مصدره"[1].

وهو ما ترفضه روس جملة وتفصيلاً، فالعنف والبطش ممارسات لا مبرر لها، وبالأخص إذا كانت لدواعي غير قانونية، وعلى ذلك تدعو روس إلى دولة الحق والقانون، دولة تسودها إقرار الحريات والمحافظة على كرامة الإنسان، والابتعاد عن كل صور الاستبداد والقهر ثم إنَّ روس ترفض على غرار كانط أن يُعامل الشخص بوصفه وسيلة لغاية ما، فالإنسان يجب أن يُعامل على أنه غاية في حد ذاته لا وسيلة.

أما النقطة الأبرز التي ترفضها روس فهي تلك المتعلقة بدعوة ميكيافيللي إلى الحرب بحجة تحقيق السلام، فالسلم حسبه سكينة تسبق عاصفة من الفوضى والخطر، أما الحرب وخصوصا حين النصر فتمسح كل الأعمال السيئة التي ارتكبها الأمير[2]، وقد نبَّهت روس إلى أنَّ هذه الدعوة تحمل مغالطة ينبغي دحضها والعودة إلى تجديد الفكر الأخلاقي الكانطي حول السلام الدائم الذي يخلص إلى الاحترام المتبادل بين الشعوب بدل الحروب والصراعات والاقتتال.

لكن، ولأنَّ ميكافيلي كما تقول روس "لم ينصح أبداً بأن يكون الإنسان ميكافيليا"[3] حيث اكتفى بما أورده من مبادئ حول القوة بما يكبح أهواء الناس العنيفة، رغم أنَّ رؤيته خلت تماماً من قيم: الإخاء والرحمة والتسامح مثلا، إلا

[1] فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة: أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة، ط1، الاسكندرية، 2002، ص30.

[2] نيقولا ميكافيللي، فن الحرب، ترجمة صلاح صابر زغلول، دار الكتاب العربي، ط1، دمشق، 2010، ص17.

[3] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص135.

أنه نشد فحسب إلى ما يمكن من خلاله لأمير يملك السيادة أن يطوع الأهواء والشرور الإنسانية لصالحه، ولذلك ارتأت روس أنَّ فكر القوة عند ميكافيلي لا يتعدى كونه آلية وقائية وردة فعل لما يُحتمل من تهديد للدولة وأميرها، تحليل تحاول من خلاله روس إزاحة اللوم عن ميكافيلي وتحميله لمن بعده ممن تلقفوا أخلاق القوة حتى بدت عندهم مذهباً متكاملا.

والحق أنَّ القوة مع ميكافيلي جاءت كأسلوب سياسي، يمنح الحق للأمير في استخدام كل الوسائل اللاأخلاقية للحفاظ على وحدة الدولة الإيطالية بالخصوص، فهي تتعلق بالحياة السياسية فحسب، أما خَلَفَه نيتشه فقد عمم هذه الأخلاق على جميع مجالات الحياة، فكانت بذلك أكثر بطشاً وجبروتاً، وأوسع تأثيراً وأفضع وقعاً على واقع المجتمعات.

3. العرض الموضوعي لمذهب القوة النيتشوي:

إنَّ المحطة الأبرز لأخلاق القوة التي ترى فيها روس اكتمالا لنظرية القوة وانبعاثاً لتجاوزات أخلاقية معاصرة جمة ومرتكزا لما بعدها من أفكار لمدارس أخلاقية وسياسية طفحت نتائجها السلبية على واقع المجتمعات، هو تلك القوة التي لازمت توظيفات نيتشه، فقد كان -رغم الإرهاصات التي ذكرناها والتي يمتد ماضيها إلى العصور اليونانية؛ رائد مذهب متكامل حول أخلاق القوة.

1.3. الطرح الجينيالوجي النسابي للقيم: (إرادة القوة والبديل الأخلاقي)

لم يخفي نيتشه امتعاضه الشديد من الحداثة، فقد كان من أبرز المنتقدين لها نظرا لما أسفرته من تأثيرات سلبية على الإنسان، حيث يرى أنَّ ما تميزت به من إيمان شديد بالعقلانية والحرية والتقدم ومختلف المفاهيم الحديثة كالاشتراكية والرأسمالية والعقائد السياسية والقيم الاخلاقية والمذاهب والمبادئ

والعلوم التي حلت محل الله، شكلت عبئاً آخر أضعفَ كاهل الإنسان وأخضعه إلى قوى مجهولة.

وعلى هذه النظرة الازدرائية للأفكار الحديثة التي يرى فيها بذور انحطاط وأعراض سقم، يقر نيتشه أنه يقبع في عصر منحط يتعاظم انحطاطه بشكل رهيب، وهو ما يعبر عنه بالقول: "إننا نستشعر بأنَّ كل شيء يسير نحو الانحطاط، لكي يتقلص يوما بعد يوم إلى شيء أرق وأدق، إلى شيء أكثر انهزاما، اكثر حيطة واحتراساً، أكثر رداءة، واكثر لا مبالاة أيضاً، حتى يصل إلى أقصى الأساليب الصينية والفضائل المسيحية"[1]

إنَّ هذه الثقافة الغربية الحديثة مريضة إذن، شخَّص نيتشه هذا المرض بعد معاينة ممحصة، لأبرز أعراضها؛ انحطاط القيم الأخلاقية، على أنه العدمية؛ التي يصفها بفقدان المعنى وموت الإله، بيد أنه يرى أنَّ علاجها لا يمكن البتة البدء منها، فلابد من مراجعة ما قبلها، أي مراجعة كل القيم والتراث الأخلاقي الذي استلهمت منه المجتمعات الحديثة، وتحطيم ما انبنت عليه من أفكار ميتافيزيقية، خصوصاً تلك القيم المسيحية المنتشرة ومُثُل الزهد التي أدت في نظره إلى تدهور الإنسانية.

عايش نيتشه وضعا يطبعه الانبهار بالحداثة، ففي حين ذهب الكثير إلى التغني بانجازاتها انفرد هو بتوجيه نقدا لاذعاً لها، غير أنه لا يمكن إجحاف ما قدَّمته هذه الحداثة خِدمة لتوجهاته، فقد بسطت طريقاً مهيئاً لأفكاره، لم تكن لتكون لولا أن الحداثة طبعت العصر بقطيعة نهائية مع الدين وسلطته القهرية،

[1] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1981، البحث الأول، الفقرة 12، ص39.

فباتت المفاهيم والقيم الأخلاقية تتأسس على الفلسفة العقلية بدلا من الأوامر الدينية.

لا ينبغي الخلط هنا بين تأسس الأخلاق والقيم على الفلسفة العقلية وبين القول أنها تنبع من منبع عقلي محض، فكون الفلسفة أضحت عقلية لا يعني بالضرورة إرجاع القيم الأخلاقية إلى العقل بقدر ما يعنيه من تفكير حر انفك عما كان تفرضه السلطات الكهنوتية عليه من قيود، حيث أنكر نيتشه وجود معايير أخلاقية ثابتة غير متغيرة أو قيم مطلقة، ورفض إرجاعها إلى الله أو إلى العقل، ورأى أنَّ "مردَّ المعايير إلى الإنسان الذي يتغير بتغير ظروفه وأحواله"[1]، لا إلى ما سادت الأخلاق التقليدية القائمة على اتخاذه معياراً من مبادئ عليا وعوالم مفارقة، إنَّ نيتشه كما تقول روس: " رأى أنَّ العالم قائم بذاته، وأنَّ الإنسان يأخذ معناه من وجوده على الأرض، نبذ التعالي والعوالم الخلفية، وسمح ربما للإنسان باستعادة فكرة الطبيعة من جديد"[2]

لقد أعاد نيتشه النظر بالأخلاقية؛ شخَّص العدمية مرضاً للأوروبي، وحضَّر التركيبة الجديدة اللازمة للإنسان الغربي، وعلى ذلك ترى روس أنه مع نيتشه "بدأ فكر عصرنا الحاضر، لأنه نقض الأصنام ابتداءً من التقدم والتاريخ"[3]، نقض لا يستقيم بناء من دونه، فالعدمية حالة مرضية وأزمة مستعصية لكنها محطة انتقالية مفصلية نحو حداثة مضادة، فليست العدمية تبعاً لروس فكرة للتمجيد والإشادة من قبل نيتشه بل لتجنبها ومغالبتها وتحويلها إلى

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فردريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص89-90.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص349.

[3] المصدر نفسه، ص350.

نهضة وانبعاث، حتى أنها ترفض تلقيب نيتشه بالعدمي، كونه لم يكن داعية للعدمية بقدر ما كان رافضا لها، مشاركاً في تجاوزها وتحطيمها.

والبداية كانت بقرع أشد المفاهيم تأثيراً في دائرة الأخلاق؛ مفهومي الخير والشر اللذين ترجع إلى حكمهما كل الأعمال الإنسانية على مر التاريخ، وعلى خلاف الفلاسفة الذين انصبت أفكارهم حول كشف دلالات هذين المفهومين وتصنيف الأعمال بين طيب خيِّر وخبيث شر، فإنَّ نيتشه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يتساءل عن من أعطى لنفسه حق تقرير مسبق لمعياري الطيب والخبيث؟ إنهم حسب نيتشه؛ الطيبون الأقوياء المتفوقون الذين تملَّكوا وسيطروا فوصفوا وحكموا على أنفسهم بأنفسهم بأنهم طيبون وأعمالهم بالضرورة طيبة، وما دونهم بفمهوم المخالفة سافلا حقيراً ضعيفاً، "وهم إنما انتحلوا لأنفسهم هذا الحق في خلق القيم وتحديدها، من علياء ذلك الشعور بالفوارق بينهم وبين الآخرين"[1]، فحدد هؤلاء النبلاء بناءً على ما ليس فيهم؛ من يفتقر لصفاتهم على أنه نقيضهم، من هنا نستكشف مقصد نيتشه لمفهومي السيد والعبد، على أنَّ الأول هو الطيب والثاني خلاف السيد أي العبد، الخبيث، وعلى ذلك صنف الأخلاق إلى نوعين؛ نوع يتعلق بأخلاق السادة وآخر بأخلاق السلب والنفي أي أخلاق العبيد.

2.3. أخلاق السادة وأخلاق العبيد ومسألة قلب القيم

شكلت المفاهيم الدينية التي روجت لها الديانات المسيحية واليهودية خصوصا تلك المتعلقة بالزهد والشفقة نقطة انطلاق نيتشه للهدم والتجديد والأخلاقي، حيث هاجم نيتشه الفلسفة البونانية الميتافيزقية والمثالية و أفكار المسيحية لائماً عليها إفقاد الحياة قيمتها، ذلك أنه سيصبح على إثرها "من

[1] فريدريك نيتشه، أصل الاخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص22.

يحتلون المقدمة في آخر الصفوف"[1] ، فالقيم الأخلاقية التقليدية ستعاني من مطرقة النقد النيتشوي الذي كان شديد القسوة فيما يتعلق بالاستياء المسيحي.

أما المعالم التي رسمها نيتشه لدحض هذه الأغلال المكبِّلة للإنسان كما يصفها، فهي قوله بتعارضها مع الغرائز الإنسانية، فمفهوم الشفقة مثلا التي هي صفة الأخلاق الحديثة يتعارض ومفهوم القسوة التي هي صفة الحياة، وهي كما يتبدى لنيتشه تنطوي على نوع من التضليل، فلا هي تحجب المآسي وتحد من الآلام ولا هي تساير القانون الأساسي للتطور بإبقاء الأقوياء والقضاء على الضعفاء، وعليه فعاطفة الشفقة عارض من عوارض الانحطاط تخفي في باطنها العداء للحياة[2].

كان نيتشه شديد التأثر بنظرية داروين في الانتخاب الطبيعي، والبقاء للأقوى التي قنع داروين بنتائجها على الحيوان والنبات، دون أن يستكمل إقرارها على الإنسان أخلاقياً، الأمر الذي تجرأ نيتشه على الدعوة إليه والمطالبة بتطبيق نتائج قانون التنازع والبقاء للأصلح الأقوى على مجال الأخلاق.

وقد همَّ في البرهنة على أنَّ القيم الأخلاقية تتميز بالتغير وعدم الثبات من خلال العمل الجينيالوجي للأخلاق الذي كشف من خلال تتبع مسيرتها التاريخية إلى بقاء قيم ومعايير أخلاقية دون أخرى، ما يعني اختلافها باختلاف الزمان والمكان، منتهياً إلى القول بصنفين من الأخلاق لم تخلو تاريخية الأمم منهما.

---

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص284.

[2] جمال مفرج، مرجع سابق، ص21.

أما النوع الأول من الأخلاق فهو صنيع الأقوياء يُطلق عليه أخلاق السادة، يعرفها نيتشه بأنها تلك الأخلاق التي تلازم الشخص الحازم مالك قوة الإرادة، المحبذ للحرب والثورة، تفيض بشعور الامتلاك والقوة وشغف الانتصار والتدمير ومشاعر جياشة نحو تعذيب الآخرين؛ إنها طبقة النبلاء، العظماء، الطامحون الشجعان، خالقو القيم ومحددوها دون احتياج لمن يقيمهم، الجنس الحسن بلا آخر يستحسنه، مسعف البائسين ومساعد التعساء، المعطي المعين لغيره ليس بدافع الشفقة بل بدافع القوة الفائضة، فالجنس النبيل من البشر كما يقول نيتشه: "يحسب نفسه معينا للقيم ولا حاجة به إلى من يستحسنه، وهو يقرر ويعي أنه من يضفي أولا وأخيرا مجدا على الأشياء: إنه خالق القيم (...) الإنسان النبيل يسعف أيضا البائس، لكن نادرا ما يكون ذلك بدافع الرحمة، بل بالأحرى باندفاع يتولد من فيض السلطان"[1].

أما النوع الثاني فيتعلق بهذه الأخلاق الدهماء التي صار إليها أغلب الناس؛ أخلاق العبيد المقهورين المقموعين المغتصبين اللاأحرار المتألمين عديمي الثقة في أنفسهم، المُدعِين السعادة زيفاً، الذين يمجدون الصبر والطاعة والتواضع والشفقة والرحمة...الخ التي روجت لها المسيحية على أنها أخلاق فاضلة، بينما يرى نيتشه أنها ليست سوى صورة من صور الانحطاط والضعف ينبغي التخلص منها.

لقد أشهَرَ نيتشه نحوها، قصد تبديد القيم السائدة وإعادة الاعتبار للإنسان بإرجاع الفعل إلى أصله؛ سلاحه المتمثل في إرادة القوة، فقد تصدى لهذا النوع من الأخلاق؛ أخلاق الضعفاء السائد معتبراً أنها مجرد قيم صنعها الضعفاء

[1] فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلافالور حجار، دار الفرابي، ط1، بيروت، 2003، ص248.

غير القادرين على الإبداع للتعكير على غيرهم من المبدعين الأقوياء، فهي نتاج أحقاد نفسية وكراهية مقيتة، حسد واستياء يعوض به أولئك الضعفاء تعاستهم الوجودية، "فالضعفاء الذين لا يقدرون على تذوق أفراح الحياة والعمل يصنعون القيم الأخلاقية بفعل كرههم للأسياد والمبدعين"[1] وهو ما يتوضح من خلاله أنَّ نيتشه ردَّ الأخلاقية إلى ظروف الإنسان النفسية من غرائز ودوافع.

ويتهم نيتشه المسيحية واليهودية بتعبيد الطريق أمام هؤلاء العبيد المستضعفين الحاقدين على السادة والراغبين في الانتقام منهم؛ الذين عملوا على قلب قيم النبلاء وإبدال معانيها إلى ما يخدم مصالحهم، فقد استطاع هؤلاء العبيد بما حركت فيهم المسيحية من معاني الرحمة والشفقة، أن يحولوا السادة إلى مجرد أشخاص تتملكهم الرحمة وتؤرقهم عذابات الضمير جراء ما اقترفوه في حق العبيد.

ويتهمها أيضا بقلب القيم وإحداث تحويل جذري للقيم النبيلة، " فاليهود، هذا الشعب الكهنوتي الذي لم يعرف معنى للراحة في صراعه مع أعدائه والمتغلبين عليه إلا عندما توصل إلى إجراء تحويل جذري على جميع القيم (...) إنَّ اليهود هم الذين تجرأوا، بطريقة منطقية عظيمة، على قلب معادلة القيم الارستقراطية رأساً على عقب (طيب، نبيل، قوي، جميل، محبوب من الله)"[2]

وعلى ما تحمله من مبادئ وقيم العبيد الضعفاء؛ توجه في خضم نقده للاشتراكية التي كانت من صميم الأفكار الحديثة، بسهام نقده للديمقراطية أيضاً، ذلك أنهما يجتمعان على فكرة المساواة التي ينبه نيتشه إلى أنَّ أصلها

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص351.

[2] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص29-30.

هو أخلاق المسيحية من خلال ما تراه وتروج له حول تساوي جميع البشر أمام الله[1].

لقد أضحى من الضروري تجاوز هذا النوع من الأخلاق الكهنوتية التي نشأت تحت أحضان كهنة يتملكهم العجر وتغلب عليهم الأحقاد، حتى افتقدوا روح الإقدام والمغامرة، فليس من مبرر حسب نيتشه لبقاء هذه القيم اليهودية التي جعلت من المساكين دون سواهم هم الطيبون المباركون من الله، الذين جُعِلت السعادة وقفاً لهم، ومن الأقوياء المفترض أنهم نبلاء أنَّهم الخبثاء الكفرة الطغاة، الملعونين أينما ثُقِفوا[2]، وهو ما تعنيه عملية قلب القيم التي يتهم نيشه اليهودية بها.

3.3. إرادة القوة:

في ظل هذا الوضع المنتشي بالعدمية، وبعد تدميره للقيم التقليدية، ورغبة من للوصول إلى قيم جديدة، ومن خلال اللاأخلاقية التي تضع نفسها خارج نطاق الخير والشر، يمكننا أن نأمل في إيجاد الطريق إلى الحياة الإبداعية، من خلال مبدأ إرادة القوة الذي اتخذه نيتشه مبدأ وأساساً لسن قيم أخلاقية عليا جديدة تحل محل القيم المندثرة، على اعتباره المجدد الرئيسي لقيمتي الخير والشر والمعيار الأوحد الذي من خلاله بإمكاننا الفصل بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد.فالحياة بوصفها المبدأ الأوحد للكون تقتضي إرادة القوة، وقد همَّ في خضم مراجعته للتاريخ إلى القول بأنَّ القوة كانت دوما المحرك الحقيقي للصراع والمبدأ الحق لتفسير التاريخ؛ ذلك أنَّ المتتبع لسيرورة الطبيعة يلحظ

[1] جمال مفرج، مرجع سابق، ص24.

[2] فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص30.

أنَّ التاريخ فكرة خاضعة لأكبر القوى المتصارعة لانتزاعه، وعلى هذا يصف نيتشه إرادة القوة على أنها جوهر الوجود.

وترى روس أن مصطلح إرادة القوة مبالغ فيه للغاية، حيث تتكاثر فيه التفسيرات الخاطئة والمغالطات الكبرى، على نحو يظهر تارة أنه يشير بشكل كبير إلى الإرادة والرغبة في السلطة، أو روح الهيمنة أو المنافسة، وهو تصور ضيق للغاية يشير إلى دفعة نحو الهيمنة، وصراع من أجل الحياة، غير أنه يشير في أنبل أبعاده على قوة إبداعية وامتلاء روحي ووفرة وجودية، في ظل هذا التناقض والغموض الذي يحمله مصطلح إرادة القوة تنتهي روس إلى القول على أنَّ إرادة القوة هي قوة حيوية مدمرة وإبداعية[1].

قوة تدميرية ويتجلى ذلك من خلال ما تنشده حين الصراع والصدام مع الآخرين، فالحياة حسبه حركة تنطوي على مستويات عدة من القوى، لا يمكن قياس تفاوت درجاتها إلا من خلال مجابهة بعضها ببعض، وعليه تتصارع بعضها البعض طمعاً في تحصيل اكبر واكثر قدر من الامتيازات، حيث يرى أنَّ "السعادة هي الإحساس بأنَّ القوة في تنام، وأنَّ هناك مقاومة يتم التغلب عليها"[2]، ولا يمت هذا الوصف بصلة لما ذهب إليه البعض من ربط القوة التي يشيد بها نيتشه بالعضلية الجسمانية.

إنما هي قوة حيوية مبدعة لأنها تدفع بالذات للانتصار على ذاتها، ومجابهة ما تفرضه الحياة من صعوبات بالكفاح وتحمل الجراح، فمن ينشد التفوق لابد أن ينشد الخطر ويلح في طلبه طمعاً في تحصيل أسمى ما فيه، وهو ما يؤكده بالقول: "لقد أودعتني الحياة سرها قائلة: لقد تحتم عليَّ أن أتفوق

[1]Jacqueline Russ, Op. cit, p359.

[2] فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل، دار الحوار، اللاذقية، 2007، ص26.

على ذاتي"[1]. يتوضح إذن أنَّ إرادة القوة عند نيتشه تعني العزيمة والإصرار وحب خوض غمار التجارب، إنَّها باختصار إرادة الإرادة.

وقد كان نيتشه صريحا في المعنى الذي أعطاه لإرادة القوة، فأصل الحياة حسبه هو القوة والسيطرة والسلطة، معتبراً أنَّ السعادة التي يروم الناس إلى تحصيلها لا يمكن تحققها إلا حين بلوغ أعلى درجات القوة والسيطرة، "فإرادة الحياة هي الاسم الحقيقي للحياة، ومتى وضعنا إرادة القوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى، لأنَّ الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها ومتى وضعنا هذا المذهب انقلبت القيم رأسا على عقب"[2].

وتأسيساً على ذلك، ترى روس في القوة التأكيدية وإرادة القوة، المبدأ الناظم للأخلاق النظرية الحقيقة ودرب القيم الجديدة؛ ذلك أنَّ إرادة القوة هذه "طاقة غازية ومسيطرة، إرادة المزيد من القوة الفاعلة والحركية، بصفتها ملكة مبدعة وملءَ الروح"[3] فهي الفضيلة الحقيقية في رأي نيتشه.

4.3. السوبرمان؛ نموذج أخلاق القوة: أو الإنسان الأعلى بوصفه خالقاً للقيم

تقرَرَ إذن أنَّ الشفقة ليست أساس الأخلاقية، وأنه فقط القوة هي الأساس الأوحد لذلك، ولمَّا كان كذلك فعلى الإنسانية أن توجه اهتماماتها وجهودها إلى ما يمكن من خلاله تحصيل أكبر قدر من القوة، والتي يرى نيتشه أنها تتأتى

[1] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، 1938، ص128.

[2] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روس، مرجع سابق، ص54-55.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص36.

بالإكثار من الأفراد الأقوياء، بدل الإكثار العشوائي للشعب؛ في دعوة صريحة إلى تحسين النوع ومحاولة خلق ما يسميه "الإنسان الأعلى أو –السوبرمان–".

حيث أراد أن تصل الإنسانية من خلال الإنسان الأعلى إلى أرقى المراتب باستخدامها القوة في الصراع بين الأقوياء والضعفاء، ومن ثم يقضي على الضعفاء ولا يبقي إلا على الأقوياء، فلم يؤمن نيتشه إلا بالبطل الذي في سبيله يرغب بالقضاء على الملايين من الضعفاء والفقراء والمعوقين[1] .

لقد سعى نيتشه من خلال مؤلفاته إلى دحض التصورات الأخلاقية القديمة المنبنية على المحبة والصدق والتواضع، وإحلال محلها أخلاق الإنسان الأعلى؛ المتأله، المتفرعن، المتغطرس الذي لا يؤمن إلا بالقوة والبطش[2]، فالأخلاق التي ينشدها من خلال مشروعه الفلسفي لا يمكن تحققها إلا بتجاوز الإنسان العادي.

فالإنسان الأعلى مشروع للقطيع، بمثابة السيد له والفارض لقيمه وإرادته على غيره، غير أنه ليس بالضرورة إحداث طفرة فيزيولوجية على الإنسان الحالي لبلوغ الإنسان الأعلى، فما ينشده نيتشه يتعلق أكثر بتحقق مستويات لا نهائية من التطور السيكولوجي، رغم أنه تبين لنيتشه أنَّ هذا الإنسان الأعلى القوي المتفوق لن تمنحنا إياه الطبيعة كونها تميل فحسب إلى الفئة المتوسطة من الأفراد، فالطبيعة في الغالب تُخضِع الأفذاذ المتميزين من الرجال وتُنزلهم منزلة العامة من الشعب.

---

[1] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص100.

[2] المرجع نفسه، ص166.

وعلى ذلك يقرر نيتشه أنه "علينا اختيار الإنسان الأعلى عن طريق وسائل تحسين النسل والتعليم الذي يرفع من قيم الرجال وأقدارهم"[1] ، فمن بين الآليات التي يقرها نيتنشه وسيلة للرقي والتطور هو زواج أَخيَر الرجال بأخير النساء، دون إعارة الاهتمام لعواطف الحب والانجذاب بين الرجل والمرأة سوى ما كان منه يخدم هذه الغاية.

أما الطرق التعليمية لتحسين النسل فتكون الخطوة الثانية، وتتمثل في المدرسة، حيث يُدفع بهؤلاء إلى مدرسة تأخذ بأيديهم نحو الكمال، من خلال تدريبهم على تحمل المسؤوليات ومجابهة الصِعاب وتحمل الآلام والمآسي، والابتعاد بهم عن ما قد يتسبب في إضعاف قوتهم الجسدية والخلقية مثل الراحة والحرية والتساهل...إلخ[2].

وقد أوكل له مهمة خلق القيم وتحديد تقويمها الصحيح المتمثل في أخلاق السادة، ولأنّ اكتشاف مقاييس أبراج المدينة يتطلب مغادرتها، فإنَّ نيتشه يموقع هذا الإنسان الأعلى خارج أسوار الأخلاق، أي ما وراء الصياغة المسيحية والفلسفات الأخلاقية لمفاهيم الخير والشر، التي أردت بالإنسانية إلى مستويات منحطة، يقع على هذا الإنسان الأعلى التصدي لها وتجاوزها بإحداث تقويم أخلاقي جديد، تُشكل إرادة القوة معياره الأوحد.

وقد جاءت فكرة الإنسان الأعلى بديلا لفكرة الله الذي كان قد أماته نيتشه، حيث يقول على لسان زرادشت:" إنَّ الله قد مات، لقد أتيتكم بنبإ الإنسان المتفوق، إنه من الأرض كالمعنى من المبنى"[3]، وعليه ترى روس أنَّ نيتشه

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فردريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص31.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص06.

أراد من خلال فكرته حول موت الله التوجه نحو الإنسان وانتشال فكره من حضيض الحتمية والتواكل على غيره من العوالم الخارجية الخفية من قبيل القوة الربانية المزعومة التي عطَّلت لردح من الزمن القوى الإنسانية الكبرى.

إنَّ موت الله استدارة نحو التأكيد والرهان على قوة وإرادة الإنسان، ففي أعماق إرادته تكمن قوة إبداعية هائلة، لكنه في المقابل خلَّف حطاماً هائلا على الواقع الثقافي والأخلاقي.

4. جاكلين روس ونظرتها النقدية لأخلاق القوة:

ما يمكن أن نخلص إليه هو أنَّ أخلاق القوة الغربية عموما قادت إلى حروب طاحنة استخدمت فيها أبشع الأسلحة وأفتكها على الإطلاق، تحت شعارات عنصرية واهية ومبررات ساذجة وأعذار انكشف زيغها حتى باتت محل سخرية القاص والدان، فقد كان لادِّعاءات ميكافيلي وهوبز...إلخ دوراً بارزاً في هذه الممارسات البشعة، لكنها لا تضاهي ما أسفرت عنه فلسفة نيتشه بوصفه نبي فلسفة القوة "داعية العنف، فلا رحمة للضعيف في عرفه كما يقول (زارا)، وعلى الأقوياء الراقون أن يحكموا..."[1]، وهو ما يُستشف في كتاباته عن مثله الأعلى في الحياة مثلاً، الذي لابد أن يكون متحجر القلب ومتجرداً من شتى صنوف العواطف، فلا تعرف الشفقة أو الرحمة إلى قلبه طريقاً[2]

وقد انتهى نيتشه كما ترى روس إلى التمكين لمبادئ القوة والكبرياء والأنانية وأحلَّها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات[3]، حيث أشاد بالسادة

---

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فردريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص04.

[2] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص76.

[3] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روس، مرجع سابق، ص92.

وأخلاقهم فاعتبر الشخص القوي الإرادة محباً للإقدام والمغامرة والحرب وحب السيطرة والتملك، وهو ما ترفضه روس جملة وتفصيلاً كونه أسفر عن حالة من التوتر بين الأفراد والمجتمعات وتسبب في حروب وصدامات كادت أن تفني النوع الإنساني لازالت تبعاته تلحق أضرارا بالإنسانية إلى الآن، فقد كانت هذه الأفكار مبعثاً لنشوء حركات عنصرية في أوروبا مثل النازية والفاشية اللتان عاثتا في الأرض تجبراً وفساداً وانكوى العالم بنارها.

تقر روس بمنطق نيتشه حول تجاوز مسألة الخير والشر والتوجه نحو فكر حر وابتداع أخلاق جديدة تتجاوز هذا الغياب للمعنى والعدم، فهي إذ تقرر بعدمية نيتشه بوصفها لحظة انتقالية، تنتقص من جدوى بعض الطروحات الأخلاقية الراهنة وليس القصد التمرد على جميعها كما أراد لها نيتشه، حيث حاولت روس استغلال هذا الطرح النيتشوي ومزاوجة فكرته حول إرادة القوة بالطرح الكانطي حول الواجب.

وتعتقد روس كما يرى الأستاذ الدراجي زروخي؛ أنَّ نيتشه بإقراره بالقسوة بدلا من الإحسان قد اعتنق فلسفة أخلاقية تخالف أخلاق الرحمة والشفقة، "ذلك أن الشفقة في نظره هي أخلاق الخمول والراحة والاستسلام وأنها نوع منحط من حب الحياة"[1]، صنعه العاجزون ليُداروا به سوءتهم وإخفاقهم في التجلي بقوة، متحججين بالطيبة التي تمنعهم من ممارسة العنف وتفرض عليهم تكرما منهم وسموا توكيل أمرهم إلى الله الذي سيتولى أمر الإنتقام لهم.

[1] الدراجي زروخي، سيفي فيروز، موقف جاكلين روز من أخلاق القوة عند نيتشه، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران2، العدد 10، جوان 2019، ص36.

ولا يقف نيتشه عند هذا الحد، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يربط إرادة القوة بشعور الإنسان بالسيطرة والقسوة، وتعطشه للصراع والبطش، حيث يرى الرحمة والتعاطف والتسامح مثلا، ضعفُ ينبغي مغالبته، الأمر الذي تتهم من خلاله روس نيتشه بأنه قلَّبَ الأمور رأسا على عقب، فالإنسان السوي ذو التركيبة المنسجمة والخالية من الأحقاد يعتمد بدل هذا النموذج المتعجرف؛ نموذجاً آخر تلعب فيه قيمة التسامح الدور الأبرز، فضلاً عن أنَّ "تحقيق دولة كونية إنسانية خالية من الاستبداد والاستعباد، وقائمة على أساس حب الآخر وتحمل المسؤولية تجاهه"[1] يظل مشروطا بما يتقاسمه البشر من قيم التسامح والشفقة والرحمة، فالإنسان ليس دوما في موضع المقتدر ولا يمكن أن يتمتع دوما بكمال الأمور، فإن كان الآخر في حاجة للأنا، فالأنا أيضا دوما في حاجة إلى الآخر.

هذا وقد أغفل نيتشه كما ترى روس؛ بإدعاءه على أنَّ قيم من قبيل الشفقة والوداعة والحلم تنبئ عن ضعف واستكانة، الجانب الأكبر من أوجهها، ذلك أنَّ القيم السالفة الذكر تتطلب من القوة أكثر ما تتطلبه القسوة والقهر والانتقام، -إن لم تكن القسوة ضعفاً أصلا-، "فالقسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام"[2].

وإذ تبين أنَّ نيتشه أراد لهذه الأرض أن تكون ساحة لمعارك متواصلة يعيث فيها الأقوياء بطشاً وفساداً بالضعفاء والفقراء الذين يقرر عدم حاجة الإنسانية لصنوف مثلهم، ذلك أنَّ وجودهم يعيق الإنسان الأعلى، وبعد أن

[1] المرجع نفسه، ص38-39.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص437.

استبانت حدود فلسفة نيتشه التي لا تتجاوز المرحلة التي عايشها، فإنَّ روس ترى أنه لا يمكن أن تشكل هذه الفلسفة نموذجا إنسانياً يُقتدى به، لكونها فلسفة ظرفية لوضع ومرحلة مؤقتة أولا، ولكونها تعبر عن صورة نفسه القلقة، وتجربته العامرة بالمآسي والآلام، يقول الأستاذ زروخي في هذا الصدد: " إنَّ جاكلين روز تؤكد على أنَّ فلسفة نيتشه تنم عن صراع نفسي داخلي يعكس نوعاً من الاضطهاد ربما جراء حكم الكنيسة وكبحها جماح التفكير لفترة طويلة في أوروبا"[1] وهو ما يمنع عنها أن تحوز صفة الأخلاق الكونية القابلة للتعميم على جميع البشر.

إنَّ التفكير الأخلاقي النيتشوي يخالف بحق التفكير المنطقي السليم، ويبعث على ضرورة جامحة إلى دحضه، وهو ما تصدت له روس حين إقرارها بضرورة إعدام هذه النظرة العدوانية الطافحة التي تزدري الآخر، الرافضة للغيرية والتضحية من أجل الآخر وقيم السلام والمساواة والتسامح والحرية بحجة أنها أخلاق الضعفاء العبيد، مطلقة بذلك العنان للرغبات الغريزية الحيوانية.

إنَّ تاريخ الأخلاق في الفلسفة الغربية يتأسس في المجمل على أربع أسس: القوة، اللذة، المنفعة، العنصرية، ولعله كما قال أحمد إدريس الطعان:"إنَّ الأخلاق الأبيقورية والميكيافيلية والنيتشوية، هي التي جعلت بسمارك ونابليون وهتلر وستالين وغيرهم كثير، لا يبالون بملايين الجنود الذين يموتون في سبيل تحقيق العظمة، وفي سبيل نشوة القوة، والشعور بالمجد، (...) وإنَّ أخلاق

[1] الدراجي زروخي، سيفي فيروز، موقف جاكلين روز من أخلاق القوة عند نيتشه، مرجع سابق، ص40.

المنفعة والقوة والعنصرية هي التي دفعت هتلر إلى إبادة الملايين من البشر؛ (...) ذلك أنها تحررت من أية اعباء أخلاقية مثالية"[1]

ثانياً: أخلاق الوجودية؛ قراءة في التصور الأخلاقي وعلاقة الأنا بالآخر*

يرتبط ظهور الوجودية كمذهب قائم بذاته بالمفكر الدنماركي سورين كيركغارد (1813- 1855م)، الذي يُعتبر الأب الروحي لها، ومن ثم تنقسم لاحقاً إلى تيارين رئيسيين؛ تيار الوجودية المتديِّنة المؤمنة ويمثلها كارل ياسبرز وجبرييل مارسييل، وتيار الوجودية الحرة الملحدة المُقاطِعة لكل المعتقدات الموروثة ويمثلها هيدغر وجان بول سارتر.

تبرز الوجودية بوصفها مذهباً معاصراً عقب الحربين العالميتين اللتين بعثتا القلق على مصير الإنسان في هذا الكوكب، فقد شكَّلت العودة إلى الإنسان الذي عبثت به العقلانية الحداثية أساسا لقيام هذا المذهب، انصرفت الوجودية إلى محاولة إعادة الاعتبار للإنسان الذي حاصرته تهديدات الدمار والإفناء وتهافت كرامته والاغتراب عن ذاتيته.

وسواء الملحدة أو المؤمنة، تنطلق الوجودية عموما من فكرة رئيسية هي أنَّ الوجود يسبق الماهية، فالإنسان في فضائها صنيع نفسه وجملة أفعاله، بإرادته وحريته واختياراته، والتي على إثرها يكون مسؤولاً، هذه الأسبقية

---

[1] أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، ص334.

* نركز في هذا العنصر على الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر ففي ظل عدم إمكان التطرق لآراء كل الفلاسفة الوجوديين، يقع اختيارنا على سارتر كونه احتل حيزاً كبيراً في تحليلات جاكلين روس، ذلك أنه ضمن الاتجاه الإلحادي الذي يشكل ذروة الأسئلة الوجودية، وأنه أول من صاغ الوجودية كمذهب إنساني، وأنه آخر الفلاسفة الوجوديين ما يُفترض إلمامه بكل ثمراتهم الفكرية، وأنه فيلسوف فرنسي على غرار جاكلين روس؛ هذا السياق الجغرافي والثقافي المشترك الذي من شأنه إتاحة فهم أعمق للموضوع.

للوجود على الماهية تعكس بالضرورة حرية الإنسان الذي قُذِف به إلى العالم في تحديد مصيره وفق ما يختاره ويُقرره بذاته، بل إنها تأكيد على إنسانية الإنسان، حيث يقول سارتر: "إنَّ الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة [...] فالإنسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حراً فيما بعد، فليس ثَم فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً"[1].

إنَّ وجود الإنسان حسب سارتر هو حرية، "فالإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر لأنه صار مسؤولا عن كل ما يفعله بمجرد أن تواجد في هذا العالم"[2] من هنا يبرز مفهومه للحرية والالتزام التي ينطلق منها في فلسفته متجاوزاً المبدأ الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالحياة مخاطرة ينبغي فيها الاهتمام بالإنسان ليس لكونه ذاتا مفكرة فحسب وإنما لكونه كائن فعلي، مسؤول عن اختياراته وكل ما يفعله، وهكذا أصبح الإنسان في عرف الوجودية "هو ذلك الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها، أي أنَّ التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية هي الكيان عند الفلاسفة الوجوديين"[3]

تقوم نظرتها عموما على البحث في مسألة الوجود الإنساني وعلاقة الإنسان بالوجود الخارجي وموقفه من هذا الوجود، حيث تتمركز حول مقولات الحرية والاختيار والمسؤولية...إلخ، وهو ما تختصره جاكلين روس

---

[11] جان بول سارتر، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1966، ص81- 82.

[2] جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1964، ص26.

[3] الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، مرجع سابق، ص199.

في قولها: "الوجودية بما هي فلسفة الوجود الملموس والمعاش التي يدعو لها سارتر؛ ملحدة، حيث ليس هناك إله لخلق الطبيعة الإنسانية، من هنا فالإنسان هو ما يقوم هو بنفسه بمحض إرادته: أي إنَّ وجوده يسبق كينونته، فالإنسان موجود، يطرح نفسه في العالم ويبدأ خلق ذاته من خلال أفعاله، هذا يعني أنَّ سارتر يجعل من الإنسان مركز كل شيء"[1]

ترفض الوجودية التقيد بالقواعد الأخلاقية الثابتة، وما يُملى على الإنسان من خارج ذاته، وعليه فإنَّ جوهر الأخلاق في عرفها يكمن في ابتداع الإنسان لأخلاق نابعة عن إرادته واختياراته، هذه الحرية تفترض بالضرورة المسؤولية، فالقرار الوجودي النابع بدافع القلق الوجودي يحيل إلى الحرية الفردية في اتخاذ القرار ومن ثم تحمل مسؤولية تبعاته، "فإنكار حق الشخص البشري في التصميم والتقرير الحرّ، إن هو إلاَّ إنكار للأخلاق نفسها"[2].

وترى روس أنَّ الأخلاق الوجودية بوصفها تعبير واضح عن ازدواجية متناغمة بين كل من الحرية والمسؤولية، وتأكيدها على الذات الأصيلة التي تتحمل مشقة الاختيار (option)، تضع الإنسان وجها لوجه أمام معاناته تاركة إياه يختار لنفسه ما يتجاوز به أزماته بكل حرية، فالإنسان يختار أخلاقه، وعلى ذلك يجد نفسه في جميع الظروف، مسؤولا كل المسؤولية، وما من عذر يستطيع أن يتيح له الإفلات من هذه المسؤولية اللانهائية"[3]، أما المذاهب الأخلاقية فما هي إلا قوالب جاهزة تهمل الجانب الشخصي وترد مسألة التقرير إلى عوالم أخرى فوقية خرافية أو بشرية سالفة من صنيع الغير، فهي مجرد

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص311.

[2] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص81.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص30.

أساليب يتخذها الإنسان ذريعة للهروب من مشقة اتخاذ القرار وبالتالي التملص من المسؤولية.

لقد أشادت جاكلين روس بأفكار الوجودية المتعلقة بالحرية والمسؤولية، ونزعتها الإنسانية، والأصالة كقيمة أخلاقية مركزية في الفلسفة الوجودية، حيث ترى أنها أتاحت للأخلاق أنموذج الفاعل المستقل الحر المهيمن، وأنها خصوصاً وجودية سارتر قد أمدتنا بأحد أهم المبادئ التي تنظم الفكر الفلسفي عموما، المبدأ الذي يسعى إلى تحديد الغايات الإنسانية منفردا بتحديد أفعاله دون الرجوع إلى أي سلطة خارجية، حيث يُعرَف الفاعل من خلال الفعل الذي يقتضي توافر الإرادة والقصد والقدرة والعزيمة ثم يُستتبع بالحرية والمسؤولية، هذا الفعل يستوجب فاعلا تتوافر فيه الصفات السابقة فيكون بهذا فاعلا حراً مستقلاً[1]، وقد ظل هذا الأنموذج ماثلا في المذاهب الأخلاقية الوجودية، غير أنها انتقدت جوانب عديدة منها؛

1. الإفراط في التشاؤم:

ترى روس أن بعض تيارات الوجودية تميل إلى التشاؤم المفرط والعدمية، مما قد يقود إلى اليأس بدلاً من التحفيز على الفعل الإيجابي والمسؤولية فقد عززت الوجودية كما يبدو؛ تصورات العدمية حول موت الإله الذي كان قد أعلن عنه نيتشه، لتُنصب الإنسان سيدا على العالم بدل هذا الإله الذي مات، وهو ما أكده هيدغر حين اعتبر أنَّ موت الإله لا يعني موتا تقليدياً لمرجعية الأديان السماوية بقدر ما يعني موت الوصاية على الذات الإنسانية،

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص29.

وبالتالي تمتعها بالسيادة على نفسها وعلى الطبيعة[1]، وأكده أيضاً سارتر حين قال: "إذا كان الله غير موجود فإنَّ وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه، وهو ما أعبر عنه بقولي الإنسان محكوم عليه بالحرية"[2]

وقد تسبب موقفها الرافض للقواعد الأخلاقية والميل إلى الموقف الأخلاقي الاستثنائي في تلاشي مبدأ القاعدة الأخلاقية، فحسب سارتر "لا توجد أخلاق عامة يمكنها أن تخبرنا بما يجب القيام به؛ لا توجد علامة في العالم "[3]، وهو ما صعَّب بحسب جاكلين روس الاجتماع على منظومة أخلاقية شاملة وكونية تكون محل اتفاق الجميع، بل أنها بهذا وإذ ترفض أيضا الإله والأسس الموضوعية والدينية وشتى المرجعيات والمنظومات الأخلاقية إنما تتجه صوب العدمية والفراغ الأخلاقي النظري وهو أحد أبرز منابع أزمة الأخلاق والقيم التي تنخر المجتمعات الراهنة.

ترفض الوجودية الاعتراف بالعواطف كمكون أساسي في الأخلاق، حيث يعترف سارتر أنَّ "الوجودي لا يؤمن بقوة العواطف، ولا يؤمن بأنَّ العواطف قد تؤدي بالإنسان إلى إثبات أعمال معينة، عذره فيها أنها صادرة عن عواطف لا يملك لها صداً"[4]، ما تراه روس تركيزا فارطا على الحرية الفردية والقرار العقلاني فحسب، وأنه بهذا يُغفل إحدى أهم جوانب تشكيل السلوك الأخلاقي،

[1] محمودي خليفة، سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2020-2021، ص118.

[2] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق، ص25.

[3] Sartre jan Paul, L'Existentialisme estunhumanisme, ÉditionsNagel, Paris, 1972, p47.

[4] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق، ص26.

فالعواطف عنصراً أساسياً في التفاعل الإنساني، وإغفالها يؤدي إلى رؤية ناقصة للعلاقات الإنسانية والقرارات الأخلاقية، هذا الإغفال الذي يساهم في تعزيز فلسفة إنية ذاتية، تُهمل الروابط الإنسانية والعواطف التي تجعل التجربة الإنسانية كاملة ومتوازنة.

2. فردية مكبوتة ونرجسية مضمرة:

إنَّ الوجودية بوصفها نزعة إنسانية تعلي من الذات على حساب الطبيعة، وتأكيدها على الفرد وجعله مركزاً للكون ولكل شيء، قد شيَّدت مذهبا جديداً في الإنِّية والفردانية، وقد كان ذلك بحسب روس إحدى أهم المنطلقات التي رسخت وأسست لفلسفة الأنا أو الفردية، التي تتجاوز الغير والتي كانت تبعاتها وخيمة على الواقع الإنساني.

إنَّ اهتمام الوجودية بما يعرف بالوجود الأصيل ولَّد التقوقع في الذاتية المفرطة التي لا تأبه بما يحققه التعاون مع الناس كافة، والناظر الى آراءها حول الآخر يعي حجم ما يعانيه الإنسان من تمزق وقلق أثناء سعيه لتحقيق وجوده الذاتي جراء ما تدعو إليه من حتمية الاصطدام مع الذوات الأخرى والعالم الخارجي.

وقد انتقدت روس هذا التركيز الشديد على الفردية في بعض جوانب الوجودية، معتبرة أن ذلك قد يؤدي إلى تجاهل العلاقات الاجتماعية والأخلاقيات الجماعية الضرورية للحياة المشتركة، وقد كان هذا التوجه الإني الذاتي أبرز ما عاب الوجودية تبعا لها، تقول في ذلك: "لم تكن الوجودية

فلسفة فقط، بل أسلوب حياة مرتبط بالوحدة، وبسلوك متمرد وقح [...] لم تعد الفردانية المعاصرة بعيدة"[1]

3. رؤية روس النقدية لعلاقة الأنا بالآخر في الطرح الوجودي:

رغم تأكيد الوجوديون وعلى رأسهم سارتر على أهمية وجود الغير واعتباره شرطاً لا غنى عنه لتحقق الوجود الإنساني، إلا أنه سرعان ما تطفو مشكلة تتعلق بنظرة الوجودية للعلاقة مع الآخر، فمعرفة الذات تظل دوما مشروطة بمعرفة الآخر، غير أنَّ النظرة إلى الآخر تنطوي في الغالب على تغليب وإعلاء للذات، فهي التي تحدّد آخرَها، تنصِّب نفسها مصدر المعايير التي يتحدد من خلالها الأنا، وموقع الآخر في سلّم القيّم.

وهو ما يتبين بشكل أبرز من خلال مقولة سارتر الشهيرة "الآخرون هم الجحيم"، التي أوضح من خلالها أنَّ العلاقة بين الذات والآخرين تكتسي طابع الصراع والتناحر وتهميش الآخر، فالآخر منبع العذاب وسببه ومصدر كل غبن وشقاء، وهو ما يعبر عنه سارتر بوضوح حين يقول: "أدرك نظرة الغير في حضن فعلي، بوصفها تجميداً واستلاباً لممكناتي الخاصة"[2] ، فلا مجال لإقامة إي حوار بين الأنا والآخر، بل إنَّ ما يبدو على أنّه حوار ليس إلا تبادل مواقع استراتيجية، يتخذ كل طرف لتحسين وضعية أنسب للانقضاض.

إن وجود الآخر بحسب سارتر هو سقطة أصلية، فالآخر حين ينظر إلي "يشيؤني" ويجردني من حريتي، يغتصب عالمي، يتمنى موتي، يتحين الفرصة للانقضاض علي، ذلك أنني حسب هذا الآخر خصمه ومنازعه على حريته، إنَّ

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص394.

[2] جان بول سارتر، الوجود والعدم، مرجع سابق، ص441.

موتي هو انتصار لحريته على حريتي[1]، على حذو هيجل الذي يرى أيضاً أنَّ الصراع يمثل روح الواقع فعلياً، وأنَّ كل وعي مضطر للصراع؛ ذلك أنَّ كل رغبة حسبه هي سعي نحو موت الآخر[2]، يعارض سارتر أيضا بحسب روس أي إمكان لإقامة علاقة بين الأنا والآخر خارج دائرة الصراع، فالمسألة صراع بيني وبين الآخر، صراع حتى الموت، هذا الفهم القاصر رسَّخَ حسبها أفكاراً مغلوطة حول طبيعة التفاعل الإنساني، فتصنيف الآخر بهذا الشكل السلبي واعتباره مصدراً للتهديد والعداء، يُعد فهماً ضيقاً ساهم بشكل كبير في تعزيز الذاتية واستفحال مظاهر التصادم والاقتتال وشتى محاولات الهيمنة والاستبداد. لقد صوَّر سارتر العلاقة بين الأنا والآخر كما لو أنّها معركة، والمجتمع فيها كأنه ساحة اقتتال.

إجمالا؛ وبحسب روس، تسبب كلا النموذجين؛ سواء أخلاق القوة أو أخلاق الوجودية، في تعزيز النزعة الفردية الإنية النرجسية الانعزالية، فقد شجعت أخلاق القوة على السعي إلى التفوق الذاتي على الآخرين، مروِّجةً ومبررة الهيمنة والتميز الشخصي كغايات نبيلة، وبالمثل أخلاق الوجودية حين تركيزها على الحرية المطلقة ونبذ التفاهم والتوافق مع الآخرين والترويج لأفكار معقدة ومشحونة بالصراع، وهما إذ يشتركان في فكرة تجاوز الآخر وبعث الإرادة، ورغم إسهاماتهما الفكرية العميقة، تنتهي روس إلى القول بهما قد أديا إلى تبني مواقف فردية انعزالية، عززت الشعور بالكراهية والاغتراب

[1] المرجع نفسه، ص444.

[2] جاكلين روس، المناهج في الفلسفة، ترجمة عبد العزيز ركح، مجلة نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2020، ص86.

وفقدان المعنى ومختلف مظاهر التصادم والنـــزاع والصـــراع والتنـــاحر، وهـــو مـــا جعلها تطالب بإعدام هاته النظرة الضيقة للآخر والعالم أجمع.

المبحث الرابع: تمظهرات أزمة الأخلاق والقيم: قراءة في تشخيص جاكلين روس لتحولات الحداثة

بعد عصور مظلمة خرج الفكر الغربي الى عصر الأنوار، حيث بداية النهضة الفكرية والعلمية على حساب تراجع الفكر الديني الذي تمَّ إحداث القطيعة معه، هذا ورافق هذه الحقبة ثورة صناعية هائلة أسهمت نتائجها بشكل بالغ في تطور الحضارة الغربية.

يُعرف هذا العصر بأنه الحقبة التي شهدت إخضاع الطبيعة وجعلها تحت تحكم الإنسان وفي خدمته، صحيح أبدع فيه الإنسان وسائل عيش حياة الرفاهية، لكنه في المقابل شهد تراجعا رهيبا وانهيارا كبيرا على المستوى القيمي والأخلاقي والديني...الخ، حيث تؤكد جاكلين روس من خلال قراءتها لتاريخ الفكر الأوروبي أنَّ المجتمع المعاصر: "فقدَ معالمه الأخلاقية، والإيديولوجية، والثقافية وهو في صدد البحث عن حضارة جديدة"[1]، لقد أنْسَت الحداثة بمغرياتها؛ الإنسان في ذاته، مخلفةً بذلك وعدها للإنسان بالانتصار له، ذلك أنَّ النتيجة كانت عكوسة عليه، فقد مسه الخراب إبانها وعقبها وعلى عديد المستويات حتى تلك المتعلقة بالجسد.

من هنا تنامت حاجة الإنسان الى الفلسفة؛ تماما كما سابق العهد إذا ما واجهته المصاعب والأزمات، وما يشهده العالم من موجة تغييرات يجعل الحاجة إليها أشد من أي وقت فائت، فقد "انقلب كل شيء الى تهديد يدعو الى صوغ طريف لأخلاق نظرية، وواكب موت الإيديولوجيات ذيوع العدمية في ظل التقانات والتطور التقني حتى باتت الأخلاق مطلب ما وراء الأخلاق،

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، 362.

وكأنه مطلب قهري للسيطرة على الانفلات والنزوان"[1]، تنطلق روس من محاولة فهمها لواقع المجتمع؛ الى أنَّ هذه التحولات المثيرة أسفرت عن أنماط اجتماعية جديدة، ينبغي التصدي لدراستها لطرح ما يواكبها من مبادئ أخلاقية، فقد بتنا نعيش في حقبة تثير فيها القيم الأخلاقية أسئلة غاية الصعوبة.

واقع طرأ عليه تغيرات متسارعة عميقة، وتحولات اجتماعية وثقافية كبيرة أغرقت الإنسانية في اللايقين، بإثارتها أسئلة صعبة حول القيم الأخلاقية؛ تستدعي رفعها ومواجهتها، وأسفرت عن عدة عوامل ساهمت في نشأة نمط فكري أخلاقي معاصر مغاير تماما لما ساد من قيم أخلاقية ظلت لعصور تحتكم إليها المجتمعات البشرية.

يَنصَّب إذن اهتمام جاكلين روس على تحليل أزمات الحداثة وانكساراتها، من أجل فهم عميق لمرحلة ما بعد الحداثة، وسبر أغوارها بشكل صحيح ودقيق، فليس من شك أنَّ قيم راهننا تشهد طابعا متأزما، يشهد عليه مجموع التقلبات الآتية:

أولا: الفراغ النظري الأخلاقي؛ تجليات العدمية المعاصرة

تسميه أيضا روس بإفلاس المعنى؛ الأخلاقي بالخصوص، نتيجة فقدان الركائز والمرجعيات التقليدية التي دأبَ الأفراد والمجتمعات على الاهتداء بهديها، واعتبارها معيارا للحكم على سلوكهم.

آلت الحداثة الغربية الى انتشار ثقافة اللا معنى، فتلاشى المعنى من الحياة، وأُفتقدت البوصلة الناظمة للوجود الإنساني، وصرنا على أعتاب عصر الفراغ كما يسميه جيل ليبوفتسكي؛ عصرٌ استبعدت منه أسئلة المعنى، أو

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص8.

أُبعدت إما بداعي اعتبارها ميتافيزيقية لا يأبه العلم بالبحث فيها، أو لعدم أهميتها كونها فائتة، بينما الإنسان المعاصر أضحى لا يتطلع سوى الى ما يؤمِّن مستقبله، هذا التهاوي لاسئلة المعنى لم ينجر عنه إلا زيادة في التيه الإنساني، فتلك الأسئلة في الحقيقة هي الجوهر المكون للإنسانية[1].

وقد كان لفراغ الحياة من المعنى الأخلاقي بالخصوص، مخلفات مهولة كما تعتقد جاكلين روس، فهذا الإمحَّاء "للأسس المألوفة، الأنطولوجية والميتافيزيائية والدينية للأخلاق النظرية المحضة أو التطبيقية"[2]، جعل أعمال الإنسان أشبه بالمجازفة، مليئة بالأخطار، كونها لا تستند الى معيار أخلاقي نظري يضبطها ويمنحها صفة الخلقية، فقد اضمحلت القناعة بالديانات التي سادت لعصور الاعتقاد بأنها جاءت لتلبي الحاجات الأساسية للبشر، وكثيرا ما استطاعت أن تسد احتياجه الغريزي للمعنى وتواسيه، وكانت ملاذه حين يتعلق الأمر بمن يمنحه إجابات على أسئلته الكبرى حول الأهداف النهائية للإنسانية من بدايتها، ثم كيفية عيش حياة صالحة بما تحدده له من أفعال أخلاقية صالحة يفعلها، واخرى غير أخلاقية طالحة يتجنبها، هذا القول عن الديانات لا يختص بتلك السماوية فقط، بل يشمل حتى تلك الأرضية الدنيوية؛ المتمثلة في حصيلة التجارب الإنسانية، والابتداعات الفكرية الذاتية للقوانين الأخلاقية....الخ.

لقد أخرجت العلموية هذه الاسئلة الميتافيزيقية من أفقها، وباتت لا تؤمن بشيء حتى أضحت أعمال الإنسان خبط عشواء، فالعلموية بوصفها مفهوم

---

[1] سراي نصر الدين، الرؤية الحداثية إلى العالم وأزمة القيم المعاصرة –مقاربة في أوجه العلاقة عند روجي غارودي–، أطروحة دكتوراه الطور الثالث، تخصص فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2016-2017، ص235.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص13.

طبيعة الواقع المرتبط بالإلحاد؛ والتي تنطلق من نقطة افتراض أنَّ الفيزياء تحدد كل الحقائق، أثارت قضايا غاية الاستشكال تتعلق بالأخلاق والقيم، "فالمشكلة الرئيسية مع الإلحاد هي كما يلي: إذا كنا نعتقد حقا أنه لا يوجد إله، فلن نكون قادرين على إعطاء قيمة للحياة البشرية، ولن نكون قادرين على إيجاد الأسباب للاستمرار في العيش"[1] ففي عالم تعتقد أنه لا معنى له، لماذا تهتم، وما الذي يمنعك من انتهاك اكبر عدد ممكن من المعايير الأخلاقية؟، لقد شكَّل الإلحاد وجها آخر لانعدام المعنى وزواله من العالم والحياة الإنسانية، عالم انفصلت عنه القيمة ولم يعد فيه "معايير إنسانية أو أخلاقية أو دينية، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين العدل والظلم، وبين الحق والباطل، بل وبين الجميل والقبيح"[2].

هكذا كان يطمح الحداثيون انطلاقا من عصر الأنوار؛ وضع أسس منظومة أخلاقية لا تستند الى أي وحي إلهي، مستقلة تماما عن العقائد الدينية، ولو أنَّ هذه المعاداة للدين وإجباره على الانسحاب من فضاء المنظومات الأخلاقية، لم يمنع –كما ترى روس– من استلهام أحد أبرز رموزه؛ مبدأ الدين اللا متناهي والواجب المطلق.

ثم تعاقبت وتسارعت وتيرة الأفكار التي ترفض أن تستمد من تلك الأخلاق الحديثة ذات الواجب القطعي المتزمت؛ زصولاً لأخلاق ما بعد الواجب التي حطت من مصداقية نكران الذات فأشادت ومجَّدت الإثارة

---

[1]Alex Rosenberg, le nihilisme a visage humain, livre de groupe, la morale humaine et les sciences, sous la direction de : albertomasala et jéromeravat, preface de luc faucher, editionsMatériologiques, paris, fevrier 2011, p272.

[2]عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة –حوارات، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، ط1، دمشق سوريا، 2013، ص175.

المنهجية للرغبات الآنية، وعشق الأنا، معلنة ميلاد عصر أفول الواجب الذي أنتج مجتمعات غير مسبوقة، يصفها جيل ليبوفتسكي أنها "المجتمعات ما بعد التخليقية"[1].

آلت الحداثة الأوروبية الى العدمية، فكانت سمتها، فقدان الحياة قيمتها وفقدان القيم قيمتها، رسَّخت نهاية القرن العشرين سقطة مروعة لطموحات العقل، التي أوهمت الإنسان بالخلاص، تفتتت وتحللت ثقافة وأفكار القرون السابقة التي كانت تشكل أساس القيمة الأخلاقية، عصر فراغ رهيب وخواء الأسس المعتادة، لم نعد نفرق فيه بين الأخلاقي واللا أخلاقي، لم نعد نعلم أي نظرة تتيح لنا أن نقول عن قانون أنه عادل، عصر غرق كما تسميه جاكلين روس، "استقر في نظام الأشياء ذاته نوع من الصدفوية واللا حتمية والخواء والتعقيد، واختفت الثوابت وحل محلها عدم الاستقرار غير الدائم [...]، اختفى كل مرمى ولم تتمكن أي طوباوية عظيمة من الإدعاء بقدرتها على قيادة العالم وسوقه"[2].

هكذا تجرد الوجود الإنساني من المعنى الأخلاقي النظري، وزال عنه حتى آل الوضع البشري كما ترى جاكلين روس الى تلك العدمية الملحدة التي بشر بها نيتشه الذي تَوَعَد الإنسان بهذا التيه العدمي منذ نهايات القرن التاسع عشر، بمقولته الملغمة الاستفزازية موت الإله، مبشراً بما يعيشه الإنسان وتشهده المجتمعات الراهنة من واقع مأزوم قَلِق يسترعي الاهتمام بمغالبته.

[1] جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب (الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة)، ترجمة البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018، ص14.

[2] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص289.

تستدعي جاكلين روس في تحليل هذا المنتهى الذي انتهى إليه عصرنا؛ نيتشه، "طبيب الحضارة" كما تلقبه، الذي شخَّص داء الثقافة الأوروبية، وكشف النقاب عن أعراضها واستقر لديه أنَّ أزمة أوروبا هي أزمة المعنى؛ تلاشيه وضياعه، عبثٌ عبَّر عنه بموت الإله؛ الذي وجدت الحداثة حين الاستغناء عنه نفسها وجها لوجه مع العدم أي مع المعنى الذي غدا لا معنى[1]، فقد رادف نيتشه كلمة الحداثة بكلمة الانحطاط حين ساد عند غيره الانبهار بنتائجها العلمية، حيث كان دائم الاعتقاد "أن العصر الذي ينتمي إليه هو عصر مريض، ومنحط، وأن انحطاطه يمتد الى بعيد ويزداد يوما بعد يوم"[2] عصر تزداد فيه الرداءة واللامبالاة شدةً وتعاظماً.

ولا تكتفي روس باستدعاء نيتشه لمتن تحليلاتها بل ستعرج على هانس يوناس الذي ما فتئ هو الآخر يعبر عن هذا الفراغ في الأخلاق النظرية، فقد أوجس خيفة حد الارتعاد من تزاوج اكبر قدراتنا كبشر مع الفراغ الأكبر، الأخلاقي بالتحديد[3]، هذا الغياب للمعايير الآنفة، الذي أدى كما ترى جاكلين روس الى "طرح مسألة مبادئ العمل الجديد وأسسه، كيف نحكم؟ كيف نتحدث عن خطيئة، عن معايير أخلاق نظرية، عن أوامر؟ من أي منطلق؟"[4]، وأثار عديد المشكلات حول كيفية حسم الخلافات التي تنشأ بين البشر والصراعات الطبيعية التي تنشب بينهم، ما يفتح المجال حسب المسيري أمام اعتبار القوة

---

[1] الشابي نور الدين، نقد نيتشه للحداثة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الموحدة (قسم الفلسفة)، إشراف الأستاذ علي الشّنّوفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى، 2001، ص150-151.

[2] جمال مفرج، مرجع سابق، ص14.

[3] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص14.

[4] المصدر نفسه، ص14.

قيمة وحيدة مطلقة يحسم مالكها تلك الخلافات لصالحه[1]، والتي لا شك في الاعتداد بها؛ ابتعاد عن الحكم بالاستحقاق والجدارة، ما يطرح عديد المشكلات الأخلاقية، على غرار التسلط والاحتقار، ومختلف الممارسات اللا أخلاقية، التي تجعل من العالم فوضى يحكمها قانون الغاب، عالم بربري خلو من الأخلاق والقيم.

ولئن كان هذا الفراغ عرَضا مخيفا من أعراض الأزمة الأخلاقية، غير أنه من الأهمية بمكان، حسب جاكلين روس، التأكيد على أنه فراغٌ لم تكن الأخلاق النظرية والقيم الجديدة المعاصرة لتتشكل لولاه، فقد شكَّل دفعة وضرورة حتمية نحو ابتداع أخلاق تملأ الفراغ وتحقق البقاء، "ففي الفراغ واللاشيء والعدمية تولد الأخلاق النظرية المعاصرة"[2]، وفي هذا الفقدان تدمير لا يستقيم تشييد بدونه، فقد كان بمثابة الإلهام على النهضة والانبعاث؛ بعثٌ ليس فيه من المغالاة في شيء؛ القول أنَّ مكمن مهمة الفيلسوف الأخلاقي اليوم وإجمالها؛ الأخذ بيد الإنسان المعاصر ومساعدته على استرداد حسه الأخلاقي من جديد.

ثانياً: تهافت الإيديولوجيات

من جملة التحولات التي زعزعت عالمنا، نهاية الحكايات الكبرى والإيديولوجيات، وعلى غرار المبلغ العدمي الذي بلغه عصر الحداثة نتيجة الانسلاخ عن المقومات القيمية الأخلاقية؛ يبرز إنزياح آخر؛ ترتسم على إثره عدمية شاملة تتجاوز الأسس الى الأهداف والغايات، "تنحط فيها القيم العليا،

[1] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص175-176.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن: الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة، د ن، القاهرة، 2017، ص13.

وتمتنع الإجابة عن سؤال (ما فائدة ذلك)"[1]، فنحن كما تقول روس نعيش عصراً تتميز نهايته: "بهبوط عام للإيديولوجيات، والرؤى، والأسس التي كانت الإنسانية الأوروبية مرتكزة عليها، من الناحية الإيديولوجية، نحن في حقل أطلال الماركسية وغيرها"[2]، فالمنظومات العظمى، الإيديولوجيات والحكايات الشمولية الكبرى التي عكفت على الإنفراد واحتكار مهمة تسويغ شرعية الواقع، والهيمنة على تصدير رؤية أحادية شاملة وكلية لشتى ما يعترض الواقع، والتي ظلَّت الإنسانية لردح من الزمن حبيسة إتبَّاع ما تمليه عليها هذه المنظومات؛ واهمةً صدق مراميها المزعومة، سرعان ما ثبتَ لا مصداقيتها وهجرتها الثقات، حتى تولَّد بذلك فراغ أكبر، عزز الشكوك القيمية.

لقد توقفت هذه المنظومات الكبرى عن أن تكون نظرية مرجعية، في تراجعٌ واندثار واضح لخطابات شرعنة الواقع والتحكم بالفكر[3]، لكنه في المقابل خلَّفَ انبعاثا حتميا لابتكار أخلاق نظرية جديدة، تحتل فيها النظرة الى المستقبل موقع التسيد.

وفضلا عن العقائد والأديان ومختلف الأنساق الروحية العليا، يحصي فرنسوا ليوتار الذي تستأنس جاكلين روس بأطروحته حول الحداثة وما بعد الحداثة؛ في خضم مكاشفة زيغ هذه الأنساق الفكرية المغلقة، والسرديات الكبرى والنظم التي تنصَّب على تقديم رؤى شاملة وتهب الحياة معنى، والتي

---

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص14.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص397.

[3] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، كتاب جماعي، فلسفات عصرنا (تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها)، إشراف جان فرانسوا دورتيي، ترجمة ابراهيم صحراوي، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2009، ص265.

لا يتعدى دورها إضفاء المشروعية على تجاوزات الحداثة[1]، تركيبات عظمى اخرى، من ذلك مثلا كما جاء على لسانها: "مذاهب القرن 18 المتصلة بتحرير المواطن، بفكرة الأنوار، وقد كان يرى أن التاريخ مبحث غائي عقلاني، تلك النظرية الهيجلية عن تشكل الروح في العالم، وكذلك الماركسية وسيادة غاياتها الرامية إلى مجتمع لا طبقي"[2]، هذه الأفكار لم تعد تبدو حقيقية، وقد عجزت عن إعطاء معنى لمصير الإنسان، رغم أنها عبَّرت عن حاجته الملحة لذلك.

في ظل هذا التشكيك الذي طال مصداقيتها، والذي عززه اقتصار أهدافها باستمرار على تبرير عمل المؤسسات والممارسات الاجتماعية والتشريعية والسياسية وحتى الأخلاقية، كان لِزاماً إذا ما ابتغينا النقلة الى ما بعد الحداثة، الاستغناء عنها، وتعويضها بتنظيم جديد يحتوي مبادئ تتجاوز تلك الحداثية.

لقد أفل نجم جميعها، فقد تهاوت فكرة التحرر والإنعتاق بمفهومها الكانطي التي ظلت تحكم فكر القرنين التاسع عشر والعشرين، كما تدهورت الجدلية، وأضعَفَت مكانتها تعالي تلك الأصوات التي اعتبرتها مجرد وهم وأسطورة، من ذلك ما طالب به دولوز سنة 1962، في كتاب نيتشه والفلسفة، من وجوب مقاطعة الجدلية الهيجلية التي لم تكن حسبه سوى تعبيراً عن السلبية المفرزة لأوهام عميقة، والتي لم تنتج سوى تأكيدات وهمية، إنها فكرة العبد، التي يستوجب مواجهة أثقالها السلبية بألاعيب إرادة القوة وحريتها[3]، وكذلك

[1] ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول، ما بعد الحداثة: تاريخها وسياقها الثقافي، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2011، ص8.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص15.

[3] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص404.

يقرر ليوتار عدم اللجوء الى جدل الروح الهيجلي، ولا حتى إلى تحرير البشرية كمبرر لصلاحية الخطاب العلمي ما بعد الأخلاقي.

وصِرنا كما ترى روس نحيا عصر أطلال إحدى أكبر السرديات تأثيراً؛ الماركسية، تلك النظرة العالمية الشاملة والعقيدة ذات الأهمية العالية[1]، التي غيَّبت كل المنظومات الدينية والأخلاقية حين استهدفت التنظيم الواعي للإنتاج الاجتماعي الذي ارتأت فيه وحده ما يمكن أن ينهي وجود الطبقية.

هذا السعي لا يلقى قبولا في فكر جاكلين روس، حيث وعلى غرار هانس يوناس ترفض روس هذا التصور والسعي لمجتمع لا طبقي، المدمر للطبيعة وحق الأجيال القادمة، حيث ترى فيه إجحاف في حق الأخلاق الإنسانية وتملص سافر من المسؤولية[2].

لقد استقر الوضع في ما بعد الحداثة على رفض الحتمية الطبيعية والتاريخية التي حاولت احتكار الأنساق الاجتماعية والحياة الاجتماعية بمفاهيم من قبل التطور التعاقبي أو الزمني، وعلى رفض الشمولية والكلية في التفكير الذي تبنته النظريات الكبرى على غرار النظرية الماركسية، والهيجلية، ووضعية كونت، ونظرية التحليل النفسي...إلخ، فلم تعد هذه السرديات الكبرى والمقولات المركزية الكبرى التي ظلت تهيمن على الثقافة الغربية لردح من الزمن؛ ممكنة أو مقبولة كنظرية لتفسير التطورات الاجتماعية والثقافية، حيث أُعيد النظر في الكثير من مسلمات الفكر الغربي جراء هذا القطع الكلي مع إيديولوجيات الحداثة التي أوقعت العالم في الاغتراب وسيطرة التقدم والتقنية.

---

[1] بليخانوف، القضايا الأساسية في الماركسية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، د.ت، ص3.

[2] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، مرجع سابق، ص42.

وقد تسبب انهيار هذه الإيديولوجيات والأديان بفقدان التماسك والترابط الاجتماعي؛ ذلك أنَّ المُثل التي دأب الناس على تشارك قيمها والإيمان بها، حتى أنهم يُقدِمون على التضحية بأنفسهم من أجلها، سرعان ما يتسبب فقدانها في انكسار تلك الثقة التي بين الناس، فالآخر الصديق، الزميل، الشبيه الذي كان يتشارك ويحمل نفس الأهداف والقيم، بات خصما ومنافسا نِداً، يترقب بحذر ويتصيد امتلاك واحتكار الفوائد لنفسه فحسب.

لم يعد هناك مباحث غائية مطمئنة، بِتنا عراة محرومين نحيا في وضع قد انسلخت الشرعية فيه عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق كما تقول روس، وضع مأزوم خلت منه المعايير حتى اتسم باللايقين، "ونحن الآن في حداد مرغمون على الابتكار من أجل البقاء لأن مجرد النجاح ليس البتة معيارا، فهو يقضي من حيث لا تحديده ولا تشكله، إعادة تقويم نظري: وإنما في موقع هذا الفراغ تولد الأخلاق النظرية المعاصرة، أخلاق عصرنا"[1].

ثالثاً: السيادة التقنية للعالم؛ التحديات التكنولوجية وأثرها على القيم الأخلاقية

حقق العلم والتقنية أحلام فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر، بسيطرته على الطبيعة وتسخيرها لفائدة الإنسان، فقد شكَّل مصدر سعادة إنسانية متزايدة وتقدم لا محدود، جعل منه محل تفاؤل النزعة البرجوازية بالخصوص، التي ما فتأت تتغنى بالفتوحات التقنية وقوتها التي بلغت ذروتها خلال الثورة الصناعية للقرن التاسع عشر، حتى بات هذا الانبهار اللا محدود بالتقنية أبرز ما ميَّز عصر الحداثة.

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص16.

اتضحت منذ القرن التاسع عشر معالم سيطرة شاملة للعلم على الحياة الإنسانية، فقد انتشرت المنتجات التقنية عبر العالم بشكل متسارع، لكن في المقابل جعلت الإنسان يعيش وضعية جديدة تماما، حيث يثير العلم وتطبيقاته للأخلاق والضمير الأخلاقي تحديات متزايدة، أثارت إحراج وردود أفعال جمة تسمح بالحديث عن عودة الأخلاق[1]، فقد بات التطور البيوتكنولوجي في مجال التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال، يطرح تحديات فكرية كبيرة؛ ويلامس قضايا في غاية الحساسية؛ فقد خلخل التجريح في الطبيعة الإنسانية وسعي الإنسان الى البقاء والخلود؛ ثقافات تقليدية قديمة، هزَّ أركانها ودفع بها الى إعادة التفكير في كثير من مسلماتها.

يبدأ كل اكتشاف بفضول يجتاح العالِم لبلوغ إجابة على سؤال ما، ينتهي في الغالب الى اكتشاف علمي قد يحمل خيرا ينتفع به، وقد يحمل شرا في حينه أو عواقبه، فلا يأبه العالِم لاستخدامات ذلك الاكتشاف، ما تسبب في انقلاب العلاقة بين العلم والإنسانية؛ من محاولة إخضاع العلم خادما للإنسان والعالم إلى خضوع الإنسان وسقوطه مسيطَراً عليه نتيجة الجنوح المتزايد إلى العلم، "إنَّ هيمنة التقنية في المجتمعات الحديثة تجعل من البشر عبيداً لها"[2]، إذن ينبغي الاعتراف أنَّ سوء توجيه العلم والتقنية قلب وضعية الإنسان رأساً على عقب.

يبدو في الظاهر أنَّ العلم يلبي فِعلا رغبات الناس ومصالحهم، فقد أتاح تطوير التقنية مقومات الرفاهية، بمنحهم قدرات هائلة تمكنهم من السيطرة على

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة الى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1997، ص35.

[2] الشابي نور الدين، مرجع سابق، ص326.

أمور لم تكن متاحة في السابق، لكنها في الباطن تفضي الى خطر حقيقي حين لا تراعي القبليات والبعديات، ولا تأخذ اعتبارا للاستتباعات الخطيرة التي تعقب استخداماتها، فلم تستطع رغم إظهارها لعديد المحاسن، أن تخفي وجهها المدمر البشع الذي بات يهدد الإنسان، والحيوان، والنبات والطبيعة أجمع، لقد انقلبت التقنية على أعقابها، فبدَّلت أمر إسعاد الإنسان حتى أصبحت مصدر بؤسه وشقاءه.

يفتقد إذن هذا العلم الذي دشنته أفكار الحداثة الى الحكمة التي تدعوه للتفكير في معنى كل شيء، فالحياة تفترض معنى وهدف، حيث انصبت اهتماماته نحو مزيد من السيطرة والتحكم فحسب، دونما نظر الى القيم، ولا اهتمام بالقطعيات الأخلاقية والممنوعات الاجتماعية أو السياسية أو الدينية[1]، ما يطرح أضرار وخيمة تعقب انفصال الحكمة عن العلم، وقد اعترف العالم "أوبنهايمر" مثلا حين اكتشافه القنبلة الذرية، بتجاهله كل الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية، حيث أجاب عند سؤاله عن ما كان شعورك بعد اكتشاف القنبلة الذرية قائلا: "لقد تقيأت"، ما جعله يمضي بقية حياته يحارب استخدامها، فقد استيقظ وأدرك هول ما اخترع ومدى عدائه للإنسان[2]، وغيره كثر أعمت بصيرتهم مغريات ما حققته لهم اختراعاتهم من شهرة وأموال وإشادة...الخ.

ويشير إدغار موران في ذات السياق الى أنَّ خطر التقنية يطال الوجود الاجتماعي والسياسي وليس الوجود الفيزيائي والرمزي فحسب، فالتقنية مأزق يُقحِم الإنسان نفسه فيه، فيجعل من نفسه رهن قوة أكبر من قوته؛ توظفه حين

[1] رباني الحاج، بول ريكور والمقاربة البيوإتيقية لمشكلة القيم في المجتمع المعاصر، مجلة لوغوس مخبر الفينومولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، العدد 09، سنة 2018، ص130.

[2] سراي نصر الدين، مرجع سابق، ص193.

يحسب نفسه أنه يوظفها، وقد سايرت جاكلين روس هذه الوجهة التي ترى في أنَّ التقنية جلبت أضرار بليغة على الإنسانية، حتى فقدت وأفقدتها كل قيمها، بما أسفرته من "نتائج تتعارض مع القيم الإنسانية التي تكرست منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات، ولدى مختلف الأديان والفلسفات، بوصفها عنصراَ جوهرياً في إنسانية الإنسان، إن لم يكن العنصر الجوهري الوحيد فيها[1]

ضاعفت الاكتشافات العلمية والتقنيات البيوتكنولوجية المعاصرة حجم المفاخرة بانتصاراتها، حتى أسالت لعاب الإنسانية، فقد عزَّزت التقنية طموحات البشر في البقاء والخلود والكمال، بالعمل على إطالة العمر، الشفاء من الأمراض المزمنة، تأخير الشيخوخة واستعادة الشباب، الرفع من القدرات الذهنية...الخ، فأثارت إعجابهم حين سايرت رغباتهم، والمتتبع لما أنجبته التقانات الجديدة من زيادة ضخمة في قدرات الإنسان، يدرك لا شك حجم ما تبسطه من إغراءات، فقد أظهرت قدرة هائلة للتغلب على مختلف الأمراض، استشعر الإنسان من خلالها أنه فاعل تقنياته، مبدعها وموضوعها، لكنه سرعان ما ينقلب إلى قلق ومخاوف حين تمس التقنية بالجسم الإنساني، فالوضع يبعث على خطر حقيقي "مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد، لا في قطاع خارجي عنه، بل في قلب كيانه الإنساني ذاته، ففي المنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخل اليوم، بوجه الدقة، التقنية الإنسانية"[2]، وعليه لا ينبغي أن ننزلق نحو الاعتقاد بأنَّ هذه التقانات ستحل جميع مشاكلنا، لم يعد هناك مجال للتغاضي عن هذه

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، 1997، ص36.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص18.

التجاوزات التي باتت تهدد المجتمع وحياته؛ بتغلغلها وعبثها بقداسة الجسم الإنساني؛ ذلك الكيان الموروث. لقد أصبحت مخابر الأبحاث البيولوجية تثير الرعب بحق بما تخبئه أو تبديه عمداً أو سهواً، ما يستوجب مرافقة أخلاقية تحد من هذا التهور وتعمل على إنقاص هذا الأسر التكنولوجي الذي وقع الإنسان ضحيته.

فلم تعد التقنية تلك الطريقة التي يتواصل بها الإنسان الحديث بالعالم المحيط به، ولا مجمل تلك الأساليب والآلات المكرسة للإنتاج وصولا إلى الهدف، إنما أصبحت وسيلة إرغام الطبيعة والعالم على تقديم ما يثمرون؛ هذا هو جوهرها الذي من خلاله أضحت التقنية كما يرى "هيدجر" الشكل الأمثل لنسيان الوجود، تهيمن على الإنسان وهي تستشعر قوتها وجبروتها في الفراغ الذي أوجده نسيان الوجود وتحاول ملأه[1]، فهي وإن كانت انتصاراتها على الإنسانية تطرح ما يسميه الأزمة الإنسية، بيد أنه لا يدعو إلى الاستغناء عنها وتنحيتها، وإنما كشف عيوبها ليتسنى مجابهة خطرها الداهم، ما يتيح للإنسان حينها العودة من جديد الى الوجود، حيث استعاض عن مفاهيم التجاوز والتخطي بمفهوم التعافي الذي يتأتى من خلال استرداد تقليد الغرب في التعامل مع الميتافيزيقا؛ كونها السالف المماثل للتقنية، فليست التقنية إلا تتمة للميتافيزيقا.

جلي إذن ذعر هيدغر الشديد من هذه التقنيات الجديدة التي لا يمكن حسبه التنبؤ بثمارها النهائية؛ خصوصا تلك البحوث البيولوجية، التي يؤتمن ونحن نسعى إلى أن نكون بشرا يتمتعون بأكبر قسط من السعادة أن نحوَّل أنفسنا إلى وحوش، فقد مكَّنت التقنية من السيطرة على الإنسان جينياً، وبرمجة

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص325.

ميراثه الجيني، عبث بالبيئة، إبادة نووية، هندسة وراثية...الخ، مخاطر تشكل تهديدا للكوكب برمته، أَفَلَسنا إذا ما لم نقف أمام تجاوزاتها نُشرِّع ميثاقا لانتحارنا الجماعي؟[1]، "إنَّ التقنية هي وحدها التي وفرت وسائل القتل التي راح ضحيتها الملايين، كما أتاحت أيضا قدرات هائلة للمنظمات السياسية التي تنحو نحو الشمولية، وبهذا فلم يكن من اليسير ارتكاب هذه البشاعات لولا ما وفرته التقنية"[2]

تتفق جاكلين روس مع هانس يوناس الذي أبان عن تخوف كبير من هذه التقنية؛ إذ تعتبر حسبه مصدراً لتهديدات قاتلة للبشرية، خصوصا وأنَّ نتائجها الخطيرة لم تعد تقتصر على المساس بأجيال اليوم فحسب بل أصبحت تهدد الإنسانية أجمع بما فيها الأجيال القادمة؛ أجيال المستقبل، وعلى إثرها يصبح من الضروري ابتكار قواعد جديدة تسمح باستيعاب تأثيراتها وإعادة التفكير في أسس الأخلاق[3].

موجات تقنية هائلة دفعت الى القول بأن العلم منبع خطر على الإنسان، إنه علينا كما تقول جاكلين روس إدراك أن العلم يحقق أحيانا أعظم الشرور، غير أنَّه لا ينبغي أن يحملنا نقد جاكلين روس لهذا الانفلات التقني على الاعتقاد بأنها تدعو الى التصدي له إجمالا، فقد أبدعت التقنية من الإبهار ما لا يمكن إلا الإشادة به، فقط ينبغي حسبها التأكيد على رصد استتباعات هذا

[1] بوشافة محمد، بلحنافي جوهر، جاكلين روس وتحولات الخطاب الأخلاقي لما بعد الحداثة، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 10، العدد 01 (2023)، الجزائر، ص214.

[2] هبة البدوي، فلسفة الاعتراض: دراسة في الفكر السياسي الغربي، دار روابط للنشر والتوزيع، مصر، 2008، ص189.

[3] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص332.

التطور وعلى مرافقة أخلاقية تتأسس على أخلاق المسؤولية التي تضمن الحفاظ على الكرامة الإنسانية وتفترض ضمانا للعواقب الناجمة.

وترى جاكلين روس أنَّ المشكلة الأخلاقية أضحت ترتبط أساسا وأكثر من أي وقت سالف بتطور علم الأحياء البيولوجيا، حيث أنَّ الأزمة التي تعانيها الأخلاق ليست إلا جرَّاء "ذلك التقدم الهائل الذي تحقق في علم الأحياء والذي وضع الأخلاق، كعلم، في أزمة أسس حقيقية قوضت الصرح العقلاني الذي شيده لها كانط"[1]، ما يضعنا أمام حاجة ملحة لتأسيس فكر أخلاقي يرافق هذه التطورات، فكر يملك القدرة على مضاهاة الانحرافات المستجدة للعلم، خصوصاً وأنه بات من المؤكد أنَّ مجال الأخلاق التقليدية السابقة مجالا يرتبط بالفعل الفوري الآني، أخلاق قاصرة لا تقدر على تفسير علاقة الإنسان بالتقنية ذات الأبعاد الخطرة الكونية والشاملة.

فقد أدى ما عرفته علوم الحياة منذ أن تم عزل الجينة سنة 1969، وأصبح من الممكن القيام بتعديلات جينية ومنها التدخل في مجال الوراثة، الى وضع تشريع أخلاقي- بيولوجي سنة 1994، في فرنسا[2]، حين حادت التقنيات البيوطبية عن أهدافها العلاجية التي تتماشى مع خصوصية الإنسان؛ خصوصا بعد الطفرة التي أحدثتها في مجال الهندسة الوراثية والتي كان من مخلفاتها ما نشهده من تطبيقاتها في مجال التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب وتأجير الأرحام...الخ، وأضحت مجالا لشتى الممارسات غير الأخلاقية، طارحةً قضايا أخلاقية كبيرة، كتلك الناتجة عن: الاستنساخ، والأبحاث الجينية،

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق،1997، ص63.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص400.

والتعديل في المورثات وغيرها من التقنيات التي عبثت بالجسد الإنساني والحياة الطبيعية المألوفة حتى قضت عليهما.

إجمالاً نخلص إلى القول أنَّ التكنولوجيات الحديثة أقحمت الإنسان في صلب ثلاث أنواع من الصراعات: صراع مع الطبيعة؛ وقد وقفت التقنية الى جانب الإنسان المتلهف لإشباع حاجياته فحسب، الأمر الذي تسبب بالإخلال في توازنها ستنقلب لا محالة تبعاته على هذا الإنسان، أما الصراع الثاني فيتجلى في ذلك التصادم مع الآخر من بني جنسه البشري؛ وقد لاحظنا كيف كانت التقنية المتمثلة في الاسلحة مثلا العامل الأبرز لتحريك الحروب وإثارتها، فضلا عن تلك النوعية التي قد تعصف بكل الأنواع الحية التي على هذا الكوكب، بما فيها الإنسان مخترعها، وقد تغلغلت التقنية في دواخل الفرد كما رأينا، فأصابت ذاته بالتصدع، وجسده وبالتغير، ما جعل من جوهره ووجوده وكرامته الإنسانية عُرضة للمساس جراء سوء استخدام هذه التقنيات، وهو الصراع الثالث الذي باتت تبعثه تقنيات الهندسة الوراثية وإطالة الحياة أو تقصيرها.

انقشع إذن وهم الحداثة الغربية التي لم تعد مجرد استخدام للعقل والتقنية وإنما استخدامها خارج أي نطاق إنساني أو أخلاقية[1]، حيث لم يعد بالمقدور إيقاف مد هذه التقنية، فقد اكتسحت الوجود المعاصر برمته، وفي ظل هذه البيئة المحفوفة بالمخاطر، والتي وضعت المجتمع الإنساني أمام جملة من التحديات الكبيرة التي يستعصي تقدير عواقبها؛ بدأت موجة المطالبة بفلسفات أخلاق تقوم على تصويغ جديد للمبادئ الأخلاقية، لمواجهة هذه المخاطر السلبية المحتملة، وعلى هذا التهديد الذي طال كل شيء، والتغير الذي أحدثته

[1] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص175-176.

التقانات الجديدة على القاعدة الحيوية للهوية الشخصية، صار من الواجب كما تقول جاكلين روس "توافر تفكير قيمي جديد" (...) ينهي لا أخلاقية الإنسان المحروم من المرجعية، يجب علينا أن نعمل على ابتكار أسس أخلاق نظرية جديدة"[1]، تحوم صياغتها حول نظرية جديدة عن المسؤولية الجمعية.

رابعاً: سيادة دين الفردية الجديدة

تتميز الفترة المعاصرة بحالة من التعقيد الأخلاقي لم تكن مسبوقة، حيث لم يعد الإلزام كما يقول إدغار موران: "يأتي من الله ولا من الدين ولا من الدولة ولا من المجتمع، وإنما من الفرد ذاته"[2]، ما ضاعف حجم المسؤولية على الأفراد، فحين تضمحل المرجعيات، وتنحل الإيديولوجيات، وتفقد الأفكار الكلية التي شكَّلت لمدى طويل مرجعا وأساسا لأعمال الإنسانية مكانتها؛ يركن الفرد وجوباً إلى ذاته يتخذها قيمة عليا.

تطرقت جاكلين روس إلى بيان معنى الفردية وملامحها وأبرز تحولاتها، ثم إبراز ما يكابده الفكر الأخلاقي من مشكلات جراء ما آلت إليه الفردية في شكلها المعاصر.

1. مفهومها:

قبل التطرق لتحولات هذا المفهوم ينبغي التعرض لدلالاته اللغوية، حيث جاء في معجم جاكلين روس جملة من التعريفات، أبرزها أنَّ الفردية غير قابلة للتجزئة، وأنَّ الفرد من منظور علم الأحياء هو الجسم الحي الذي يشكل كلاً؛

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص18.

[2] إدغار موران، أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، كتاب جماعي، القيم الى أين؟، إشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونيسكو، قرطاج، 2005، ص103.

معزولة تشريحيا ومستقلة وظيفيا، أما في علم النفس وعلم الاجتماع فتُطلق الفردية على الإنسان المتميز عن الآخرين (على عكس الدولة أو المجتمع)[1].

تشتق الفردية من كلمة فرد (l'individu) ومن اللاتينية (individium) وتعني الجزء الذي لا يتجزأ، أي كل موجود يكوِّن وحدة متميزة غير قابلة للقسمة، ويستمد بدوره دلالته الاشتقاقية من المفهوم اللاتيني (individualisme)، أي الفردانية؛ التي يعرفها جلال الدين سعيد في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية على أنها "نزعة تعطي الأولوية إلى الفرد في كل المجالات، وتتجلى هذه النزعة في المجال الأخلاقي كتصور جمالي يقوم على مركزية الذات وينادي بفصل الذات عن الغير وبتمجيدها وإبراز خصوصياتها"[2]، فهي وفقا لهذا التصور تقابل مفهوم الجمعنة.

ومنه يتضح الفرق بين مفهوم الفرد ومفهوم الفردية، كون الفرد جزء أحادي أما الفردية فهي سمات ومميزات خاصة بالفرد لا تتكرر لدى غيره، تظهر الأخيرة لدى الكائن الفرد حاملها؛ حين ممارسته لحريته والوعي بما يحوزه من قدرات ثم العمل على تنميتها.

وقد ذهبت جاكلين روس الى ما يماثل هذا التعريف، حين أجملت لها معنى عام يتلخص في كونها "موقف يتيح للفرد أن يتميز عن الجماعة"[3]، فهي إذن ما يتميز به فرد عن آخر من صفات جسمية، أفكار وأحاسيس شعورية، وما يختص به الشخص عن غيره من خُلق.

---

[1] Jacqueline Russ, Op. cit,p141.

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص323.

[3] جاكلين روس الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص16.

تستعرض روس ما تعرض له هذا المفهوم من هزات عنيفة وتحولات عميقة خلال مسيرتها التاريخية، خصوصا تلك النقلة من الفردية القديمة بوصفها تعبير عن اتفاق كلي يُنصِّب قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به، كونه الغاية التي أوجدت من أجلها تلك المؤسسات، الى ما أضحت عليه آجلا؛ مجرد انفلات غريزي، وتعبير ساذج عن انسلاخ كلي على قواعد الإلزام.

ورغم أنَّ النزعة الفردية مرت بمراحل تاريخية، وتجاذبتها اتجاهات ومباحث وتيارات متعددة؛ سياسية واجتماعية، دينية وفلسفية، أخلاقية واقتصادية، إلا أنَّ جاكلين روس تركز على نوعين منها:

أولها: فردية قديمة

فلا يخفى أن الحداثة الغربية قامت على أولوية الذات ورؤية ذاتية للعالم، حيث شكل مفهوم الفردية القاعدة الأبرز للحداثة الفلسفية؛ ذلك أنَّ بداياتها الحداثية جاءت على اعتبار الفردية مناهَضَة لفكرة استبداد الدولة وهيمنتها على الفرد، تعرف جاكلين روس هذه الفردية القديمة على أنها: "فردية القرن التاسع عشر التي ما فتئت تبدو على أنها غزو: انطلاق من أسر مختلف أشكال السلطة أو المشاركة الاجتماعية"[1].

راهنت الفردية القديمة على وعي الفرد المتفرد عن الجماعة؛ بإمكانياته واستقلال قدراته في اتخاذ قراراته التي تروم الى تغيير المجتمع نحو الأفضل، رافِضة توجه دعاة حفظ المجتمع الذي كان حسبها يضحي بالفرد لحساب المجتمع، والذي لم يكن إلا صورة من صور الاستعباد والاستبداد، فمكانة الفرد لابد من إعلاءها ولو على حساب المؤسسات والهياكل؛ فهذه الأخيرة

[1] المصدر نفسه، ص16.

مجرد وسيلة غايتها خدمة الفرد وتحقيق رفاهيته، وبالتالي فقد كانت الفردية كما تقول روس "العقيدة التي تمنح الفرد أهمية أساسية وجوهرية في المجالات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية وما إلى ذلك: سيشكل الفرد الواقع الحقيقي وأساس القيم"[1].

تشير جاكلين روس الى الدور الفعال الذي لعبه نيتشه القرن التاسع عشر في التعريف بمفهوم الفردية، فقد كان أنسب من حللها حين حاول التمرد على المجتمع والقطيع والاقتصار على عبادة الذات وتقديسها، حيث اعتبرها "شكلا متواضعا وغير واعي من الرغبة في السلطة؛ يسعى الفرد الى تحرير نفسه من سيطرة المجتمع سواء كانت الدولة او الكنيسة، لا يعترض كشخص، بل كفرد، فهو يمثل جميع الأفراد ضد الجماعة"[2]، كان نيتشه علامة فارقة في التعامل مع هذه النزعة، بتركيزه من خلال ما يعرف بفلسفة الحياة عنده، على التوجه نحو الإنسان الذي أفقدته الروح الجماعية فرديته وتميزه، ومحاولة بعث روح جديدة لفردانيته وذاتيته المتميزة.

سايرت هذا التوجه معظم التيارات الفلسفية المعاصرة، المناضلة لتحرير الإنسان من القيود الشمولية، الرافضة لكل النزعات الجماعية التي تضحي بالشخصية الإنسانية خالقة القيم والحضارة، على غرار المذاهب الفلسفية الأربعة التي ظهرت في القرن العشرين؛ من قبيل: فلسفة الحياة، الفلسفة البراجماتية، الفلسفة الوجودية، الفلسفة الشخصانية، والتي "تمحورت آراؤها حول الفردية والشخصية الإنسانية، في محاولة منها إظهار عظمة الفردية

[1]Jacqueline Russ, Op. cit, p141.

[2] Ibid.

الإنسانية ووقفت ضد كل المذاهب الشمولية"[1]، لقد كانت الفردية ثورة ضد إدعاءات وجوب الحفاظ على المجتمع وإرادته العامة، التي أسفرت عن القضاء على معظم الحريات الفردية، وجعلت الجميع خاضعا لحاكم لا يمثل سوى مصلحة الأقلية.

ثانيها: الفردية الراهنة؛ فردية ثقافة ما بعد الواجب

ظلت الفردية القديمة مفهوم اجتماعي وسياسي ينأى بالذات الإنسانية من مجرد خلية مغمورة في جسد المجتمع الى التأكيد على تحرير الفرد وحفظ استقلاله، وقد لاحظنا كيف استشرت في المجتمعات حركات تمجِّد الفرد حد عبادته، فقد رادفت معظم هاته المذاهب الأخلاقية بين الاستقلال والتخلق، ففصلت المعاني الأخلاقية عن الأسس الغيبية، وحصرت الدين في أحوال القلب، وحمَّلت الذات أمر إقرار معاييرها الأخلاقية، لكن سرعان ما تملَّك الغرور هذه الذات، ونخرَ أسسها، ورمى بها الى حقبة أخلاقية ثالثة تتسم "بالانصراف عن التأسيس رأسًا، والانعطاف نحو ثقافة الاشتهاء والفردانية الثانية التي تدمن اللذات وتستغزر نفسها في الإقبال على الاستمتاع والشغف بالشخصية والسعي نحو جودة الحياة، وهذه الحالة صارت تعرف بثقافة ما بعد الأخلاق"[2].

هكذا بات المجتمع بعد حقبة الفرد المتحرر على أعتاب حقبة جديدة تطلق عليها جاكلين روس بحقبة مجيء الفرد الخاص، المجهول، المتشتت، المحمل ب "أنا" جديدة "مجردة من المعالم، ذرّة شبه فارغة؛ إنها مجرد (مظهر)"[3].

---

[1] حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص9.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، مرجع سابق، ص18.

[3] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، 402.

وهكذا أضحت الفردية مظهرا آخر من مظاهر المآزق الآنية حسب جاكلين روس؛ فقد باتت تعبر عن النرجسية والأنانية الشوفينية وتعكس الرغبة في الانتصار لأهواء الذات ورغباتها فحسب، فلم يعد الفرد يحتكم في أعماله وتصرفاته إلا الى اختياره الشخصي الحر، دونما اعتبار للقيم والمعايير الاجتماعية، تلك هي فردية عصر ما بعد الحداثة، ضربٌ لكل القيم النبيلة، والمثل العليا، غيابٌ تام للإيمان بالإيديولوجيات وفقدٌ للمقدس. هجَر الناس شتى هاته المحاور، وتهربوا من جل أشكال الإلزام، ولم يبقوا إلا على النرجسية القائمة فقط على "الحق في تمتيع الذات من غير مسؤولية أو أوامر إلزامية من أجل الآخر أو الخير أو الإنسانية أو تحرر الطبقات"[1]

لم تعد الفردية المعاصرة فضيلة واستقلال ذاتي ينم عن لحظة انتصار، بل صارت علامة تدل على السلبية، واللا حساسية، فقد هيمنت ثقافة الاهتمام بالذات الفردانية منعدمة المسؤولية، حتى بات الفراغ يسيطر على العالم، وهجر الناس من فرط هذه الشخصنة المتَّعية، مختلف المظاهر الريادية، وتزايد في نفوسهم ميل الى العزلة[2]، لاحظت جاكلين روس حسب ما جاء في تقديم عادل العوا لكتابها الفكر الأخلاقي المعالصر: "أنَّ تفجر الاستمتاع في عصرنا أخذ يغلب غزو الحرية، وقد سادت عبادة (اللا تشنج)، ونما مطلب الإباحة، وقوي هجران الواجب"[3]، وانقلبت الفردية من كونها استقلالا ذاتيا الى الفردية الأنانية؛ المتَّعية النرجسية ذات الاهتمام الشخصي والذاتي غير آبهة بالآخرين.

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف، مرجع سابق، ص18.

[2] جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018، ص11-12.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص8.

وقد ألقى هذا التصدع الذي أصاب سلوكات الذات الفردية بضلاله على العلاقات الإنسانية ومختلف أشكال الروابط الاجتماعية التي أصبحت في نظر الإنسان المعاصر معيقة لحريته، بما تفرضه من ارتباطات والتزامات وقيود، بينما يسعى هذا الإنسان لتجنب إي التزام اتجاه شخص آخر مهما كانت درجة القرابة التي تربط بينهما، فثمة كما يقول باومان: "حالة غير مسبوقة من الميوعة والهشاشة واللحظية الكاملة (...) تضرب أشكال الروابط الاجتماعية كافة التي كانت قبل عقود قليلة تتشكل في إطار دائم وموثوق وتنسج فيه شبكة التفاعلات الإنسانية في أمان"[1]، لقد انعكست ثقافة الفردانية الجديدة بالسلب على نسيج العلاقات الاجتماعية حتى غيَّبت ما تعارف عليه لعصور من علاقات وروابط؛ كالزواج والأخوة...الخ، ما عصف بالأسرة ومنه المجتمع حتى باتت الهشاشة السمة الأبرز لهذا العصر.

أمام هذا الوضع ما بعد الحداثي الذي يشبه جان فرانسوا ليوتار العلاقة فيه بين ذوات بهذه الصفات على أنها البراونية؛ تلك الحركة غير المنتظمة للجزئيات في سائل أو غاز يسخن بالحرارة، حين يقول: "هذا التفتت للحكايات الكبرى يؤدي الى ما يحلله بعض المؤلفين على أساس انحلال الرابطة الاجتماعية وتفكك التجمعات الاجتماعية الى كتلة من الذوات المفردة الملقاة في فوضى حركة براونية"[2]، يتبادر الى الأذهان الرهان الأكبر لأي محاولة أخلاقية راهنة؛ فكيف يمكن في مجتمعاتنا المعاصرة هاته، في ظل هذا التشيؤ

[1] زيجمونت باومان، الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2016، ص132.

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي (تقرير عن المعرفة)، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 1994، القاهرة، ص37.

والتجوف والتشتت والتجزؤ، إقامة ما يمكن أن يكون عامل قبول كلي؟. كيف السبيل الى إخضاع وإقناع هؤلاء البشر المجوفين النرجسيين بنظرية في الأخلاق تتحلى بصلاحية كلية، صالحة للبشرية جمعاء؟[1].

تقاعَس هذا التأليه للفردانية الجديدة عن تحقيق طموحات البشر، وزاد في تفاقم أزماته، فما شاب هذه الأنا من أمراض نفسية، أعاق التربية الفكرية وكل محاولات تأسيس أخلاقية، وفاقم حجم الحاجة الى أخلاق نظرية تغالب أعراضها وتواكب تغيراتها.

بعد هذا التشخيص لداء الإنسانية الذي أفرزته الإيديولوجيات المتعاقبة على فكر الإنسانية، والذي ليس يُقصد منه تبيان هذه المشكلات والأزمات مجرد الإطلالة أو إبداء الرأي فقط، وإنما قصدت جاكلين روس تقويمها ونقدها وتقديم الحلول الممكنة لمغالبتها، فقد عبَّرت هذه الثقافة ما بعد الحداثية من خلال المظاهر التي أسلفنا ملاحظة ذيوعها؛ عن حاجة الإنسان المعاصر لإنارة الدروب الأخلاقية من جديد، فالفرد وبعد تعرضه لانهيار الايديولوجيات، وفقدانه قيمه المرجعية وسلوكه الأخلاقي، وبعد أن اعترته حالة غير مسبوقة من اللايقين، بات يتلهف لكل ما يقدم له الطمأنينة والسلام.

هذه الرغبة في تلمس العلاج تستوجب كما تقول روس، تأسيس نظام صلب ومتناسق في القيم الأخلاقية، وهو ما يتجلى او بالأحرى ما سعت إليه مختلف فلسفات عصرنا المهتمة بالشأن الأخلاقي، التي تروم روس من خلال قراءتها وتحليل فحواها ومراميها الى إحياء نظرة بعضا منها وإعدام البعض الآخر، ولا تدَّعي روس من خلال هذا الإطلاع على أغلبها؛ تقديم وصفة

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص17.

حلول ناجزة وحاسمة، بل مساهمة تكون بمثابة أفق وخلفية يتحرك بعدها المنشغلون بالخطاب الأخلاقي.

خاتمة الفصل

بعد هذا الفصل الذي تناولنا فيه قراءة جاكلين روس لأزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية، نكون قد وقفنا عند جوهر أطروحتها النقدية التي لا تكتفي بتفكيك البنية المفاهيمية للمذاهب الأخلاقية الحديثة، بل تسعى إلى فضح الأسس الفلسفية التي قامت عليها، تلك التي انحرفت – من وجهة نظرها – عن مركزية الإنسان ككائن معنوي عاقل، إلى فلسفات تؤسس للأنا المغلقة، وللذات المنفصلة عن الآخر، ما مهّد لسيادة أنماط من التفكير النفعي، الأداتي، والفرداني، على حساب القيم الإنسانية العليا.

إن قراءة روس لم تكن مجرد تمرين نقدي في الفلسفة الأخلاقية، بل كانت مساءلة عميقة للحداثة نفسها، بما هي مشروع عرف تحولات جذرية مست القيم، وأنتجت تمزقات وجودية تتجلى في الانفصال بين الإنسان والإنسان، وبين الذات والعالم، لقد أبانت روس عن أن الأزمة الأخلاقية المعاصرة ليست عرضاً طارئًا، بل هي نتيجة لتراكمات فلسفية وفكرية قادت إلى تفكيك المعنى، وانهيار المرجعيات، وتشييء الإنسان في عالم لا يعترف إلا بما هو نافع، فعال، أو قابل للحساب.

وهكذا، فإن هذا الفصل قد أضاء جانبًا جوهريًا من مشروع جاكلين روس، حيث نلتمس في رؤيتها دعوة إلى تجاوز هذا الانغلاق القيمي، وإلى إعادة تأسيس الأخلاق على قاعدة جديدة تتصالح فيها الذات مع الآخر، وتستعيد القيم دورها كضامن للعيش الإنساني المشترك، ضمن أفق نقدي مفتوح على الإمكان، لا ينكفئ إلى ماضٍ متخشب، ولا يندفع في حداثة منفلتة من المعنى.

بهذا، يمهد هذا الفصل للفصل اللاحق الذي سنحاول من خلاله استجلاء الملامح الإيجابية في مشروع روس، وتتبع اقتراحاتها الفلسفية لبناء أخلاقيات جديدة قادرة على الاستجابة لتحديات العالم المعاصر.

الفصل الثالث: الأخلاق وتجديد القيم عند جاكلين روس؛ نحو مغالبة الأزمات الراهنة

تمهيد

أفضت الحداثة إلى تأسيس مفهوم خاص عن القيم، نسبي ومتغير، فقد ماتت المرجعيات، ومات الإله وتم تعويضه بالإنسان، ليكون بمثابة مركز التحولات الكبرى بما فيها مركزيته في علاقة الإنسان بغيره، وسيادته للطبيعة وامتلاكها، وقد سانده في هذا الاختراق للطبيعة والسيطرة عليها؛ التطور الهائل للعقل الأداتي الذي نجح في إفقادها صفة الصلابة والسرية، بعد أن عزل عنها التصور الوقائي الذي كان يطبعها بوصفها خلقاً إلهياً، جاعلا منها مجرد ذرات وآليات فارغة قابلة للتطويع وفق احتياجات الإنسان.

غير أنَّ ما حملته الحداثة من آمال انفراج الإنسانية حين رهانها على الذات بوصفها خالقة القيم؛ المشرعة والمفسرة كمرجعية أولى، سرعان ما تأكد نقيضه، حيث أجَّجَت أفكار ومبادئ الحداثة وضع الإنسان المتأزم بدل المساهمة والأخذ بيده إلى تجاوز ما يكابده من أزمات، وقد كان لما ابتدعته الحداثة من إيمان مفرط وكلي بالمركزية الإنسانية وقدرة العلم على التصدي للمعضلات التي تواجهها الإنسانية، دوراً بارزاً في عزل الإنسانية عن صنوف المسؤولية الأخلاقية.

وهو ما بينته جاكلين روس من خلال تتبع النظريات الأخلاقية الكبرى التي بدى لها أنَّ واجهتها الأبرز هي النظرة الذاتية، التي تسبب استفحالها في تردي الوضع على المستوى الأخلاقي، وأسفر عن صراعات فكرية وسياسية أدت إلى نشوب حروب وفتن دفعت البشرية ثمنها غالياً، وقد رأينا كيف كانت القيم الأخلاقية التي روَّجت لها النفعية وأخلاق القوة وأخلاق الوجودية سببا في طغيان الجانب المادي على فكر الإنسانية، ما أنعش حسب روس مظاهر سلبية

عديدة أنبأت عن أنَّ الحياة الإنسانية تحتاج النـــزوح عـــن هـــذه الأفكـــار التســـلطية المستبدة، بالعودة إلى مذهب يموقـــع الآخـــر بمختلـــف أنواعـــه؛ مصـــاف الأولويـــة والمكانة الرائدة.

حيث شكَّل الحديث عن الآخـــر وعلاقتـــه بالـــذات الشـــغل الشـــاغل لفلاســـفة الأخلاق المعاصرين، الذين حاولوا اســـتعادة الاعتبـــار لمـــا شـــهده الفكـــر الفلســـفي لعقود من الزمن من تهميش وإقصاء لهذا المبحث، فلـــم تعـــد النظـــرة الـــى الغيريـــة مجرد لحظة في سيرورة الوعي والمعرفة، إنما بوصـــفها الحـــدث الأبـــرز للوجـــود والمعرفة، فقد هيمن على الفكر المعاصر توجـــه نحـــو محاولـــة فهـــم العلاقـــة مـــع الآخر والتأسيس لإيتيقا تسد تلـــك الهـــوة بـــين الأنـــا والغيـــر وتضـــمن الاعتـــراف للغير من خلال النظر في مسألة الآخر كآخر في اختلافه.

هذا التناحر والتصادم الذي سببته الفلســـفات الأخلاقيـــة؛ التـــي تتبنـــي فكرتهـــا على تمجيد الذاتية والنيل مـــن مـــذهب الآخـــر، دفـــع بجـــاكلين روس الـــى قـــراءة الفكر الأخلاقي الأوروبي قراءة ممحصة؛ تحليلية ونقديـــة، علـــى غـــرار مـــا ســـبق التطرق إليه من قراءة للمذاهب الأخلاقيـــة التـــي كانـــت ســـبباً فـــي انتعـــاش قـــيم المنفعة والقوة وما تفرزه من أفكار التسلط والاســـتبداد والســـيطرة، حيـــث نتطـــرق الآن الى ما انتهت إليه من محاولة تأســـيس فلســـفي أخلاقـــي جديـــد، مـــن خـــلال مقاربتها لفلسفة الغيرية عند ليفيناس، ذلك أنَّ كلاهمـــا ينطلـــق مـــن نبـــذ الفلســـفات الأخلاقية المنادية بالتمييز والتمركز حـــول الأنـــا واحتقـــار الآخـــر؛ والتـــي كانـــت سبباً في نشوب حربين عالميتين أثارتـــا الرعـــب فـــي نفـــوس البشـــرية، وزرعـــت الشكوك حول استمرار النوع الإنساني، حيـــث ينتهيـــان الـــى فكـــرة تمجيـــد الغيـــر

واعتباره انعكاس لصورة الذات؛ سبيلا للتعايش المشترك ودرعاً يحجب التصارع والاقتتال ويبعث على الأخوة الإنسانية.

غير أنَّ مجرد التنظير لخطاب الغيرية لم يعد كافيا لدرء المفاسد التي أفرزتها الإيديولوجيات الذاتية، ما حمل روس للانتقال من خطاب الغيرية بوصفه توجه فلسفي نظري، إلى أخلاق الغيرية بوصفها نظرة إتيقية جديدة تهتم بالعلاقة بالذات والغير، وسلوك تحمله الذات اتجاه الآخر؛ تحترمه في تعدده واختلافه، وتتبنى المسؤولية اتجاهه.

يُعثر من خلال تتبع أعمال روس على اهتمام كبير يروم مقاربة ما تنشده إلى ثلاث نماذج كبرى؛ فعلى غرار فلسفة الغيرية التي تدعو إلى احترام الآخر في اختلافه وتعدده وتحمل المسؤولية كاملة نحوه، تستأنس روس بفلسفة التواصل عند هابرماس باعتبارها تجاوزاً لفلسفة الذات بما تفترضه من احترام بين الذوات، ثم تتبنى أخلاق المسؤولية التي تنطوي حسبها على أبعاد الغيرية التطبيقية الشاملة، ذلك أن المسؤولية التي تنشد روس بعثها تتعدى مجرد العلاقة بين الذوات إلى العلاقة بين الكائن والطبيعة أجمع.

بالإضافة إلى هذه المحطات الثلاث؛ تبرز الاخلاقيات التطبيقية وخاصة البيوإتيقا بوصفها مجابهة للانفلات العلمي التكنولوجي، حيث تلعب دورا هاماً في معالجة القضايا الأخلاقية المرتبطة بالتطورات العلمية التكنولوجية في مجالات الطب والصحة والبيئة، وقد سعت جاكلين روس من خلال البيوإتيقا إلى وضع أطر أخلاقية تضمن استخدام التكنولوجيا والمعرفة العلمية بطرق تحترم الكرامة الانسانية وتحافظ على العدالة الاجتماعية.

تسعى جاكلين روس من خلال التركيز على أخلاق الغيرية وأخلاق التواصلية وأخلاق المسؤولية والأخلاقيات التطبيقية والتأكيد على مجموعة من القيم والمبادئ الفلسفية والأخلاقية، إلى تقديم إطار نظري ورؤية فلسفية وأخلاقية شاملة تكابد بها الإنسانية التمزقات والأزمات التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة، من خلال إحياء ومعاودة بعث المعاني الحقة لقيم الاحترام والتسامح والاعتراف والحوار وفق أسس كونية ترفض الإقصاء والعنصرية والنظرة الدونية للآخر المختلف...إلخ. فهل نجحت هذه التنظيرات الاخلاقية أن توجد تعاقدات أخلاقية تكابد بها أحوال الإنسانية القلقة؟

المبحث الاول: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا، نحو تحول إتيقي جديد

كرست جاكلين روس أعمالها حول مفاهيم اشكالية معاصرة، أبرزها ما كان حول ما تجاذبته مفاهيم الأنا والآخر من مجادلات مديدة، حيث تنتهج روس على غرار ليفيناس؛ فلسفة حول الغيرية، تعظيماً لشأن الغير واهتماما به حد تقديسه، وقد وظَّف ليفيناس لهذا الشأن ترسانة مفاهيمية أنتج من خلالها براديغماً أخلاقياً يحاول من خلاله انتشال المنظومة القيمية الأخلاقية من التردي البائن أثره على منظومة التعايش والتواصل بين البشر وما بات يطبعها من صراعات وحروب واقتتال.

فما من شك أنَّ الإنسان الذي كان شاهدا على عصر نكَّلت حربين عالميتين بقداسته الإنسانية وأرهقت كاهله؛ على غرار أحداث عديدة من قبيل المحرقة اليهودية والسباقات نحو التسلح، وما يبعث عليه امتلاك اسلحة نووية فتاكة واخرى جرثومية؛ من تهديدات تمس الإنسانية على جميع الأصعدة حتى الجانب النوعي منه، أعلن على إثرها هذا الإنسان بلا تردد عدم قدرته على التحمل أكثر، والحق أنه كما ترى روس، لا تحتاج هذه الأزمات نظرة ثاقبة لمعرفة أنَّ المتسبب فيها هو تلك النظرة الاستعلائية للأنا والدونية للآخر التي أفرزتها الفلسفات الذاتية، بتوجهها نحو إقناع الذات في عليائها على أنها المركز، والغير مجرد هامش يبعث على الخطر ويهدد مكانتها ومكتسباتها محاولاً إزاحتها عن عرشها، ما دفع بكل ذات إلى أن تكون السبَّاقة على الانكباب والسيطرة وإجهاض محاولة الآخر –المزعومة– الى سبق التملك، وهو بالتحديد ما فتح على الإنسانية غياهب الشتات وكوارث تنخر المجتمعات وتهدد الإنسانية بفناء نوعها.

وعلى هذا ترى روس أنَّ الانزياح عن هـذه النمـاذج الذاتيـة والتوجـه نحـو الغيرية بات أمراً أكثر إلحاحاً من أي وقت مضـى، خصوصـا مـع حلـول التقنيـة وتزايد خطورة استعمالاتها والتي بلغـت حـد جعـل الإنسـان المعاصـر راضـخا وأسيراً لها، غير آبه سوى لمصـالحه الشخصـية، فـي تجاهـل صـارخ وإقصـاء واضح للغير من منظومة المكان والزمان، ومثـل هكـذا عبـث فـي التعامـل مـع الغير يطرح لا شك مشاكل أخلاقية جمـة، خصوصـاً مسـائل العـيش المشـترك، ما يستدعي الإعلاء من مسألة الغيرية والاحتكام إليها بمنحهـا الأولويـة فـي فـض الصراع المعاصر. لقد "كان خطـاب الغيريـة تجـاوز لهـذه الصـدمة المتنامية للفردانية نتيجة فلسفة الأنا"[1].

تجدر الإشارة إلى أنَّ جاكلين روس تؤكد شـأنها شـأن الكثيـر مـن البـاحثين على أنَّ مبحث الغيرية كنظر فلسفي يرجـع أكثـر مـا يرجـع الـى هيجـل؛ مـن خلال ما يفترضه الجدل الهيجلي على أنَّ الغيريـة نقيضـاً للـذات، لتكـون العلاقـة بين الأنا والآخر التي يؤسس لها من خلال جدلية العبد والسـيد هـي دومـا علاقـة صراع، يسعى كل منهما في سبيل تأسيس ذاته إلـى إقصـاء الآخـر، هـذا النشـاط الذي يتخذه الإنسان مطية لإثبات حريته؛ ينطـوي علـى مظهـر آخـر يتمثـل فـي ممارسة الصراع ضد الآخر.

وترتبط إشكالية الغير بوصفها إشـكالية حديثـة؛ إلـى جانـب فلسـفة هيجـل، بفلسفة القوة والفلسفة الوجودية، وقد لاحظنا كيف أنَّ هـذه الفلسـفات سـاهمت فـي تغذية الصراع والتوتر بين الـذوات والعديـد مـن المجتمعـات جـراء تصـوراتها للعلاقة بين الأنا والآخر على أنهـا علاقـة تحـتكم للصـراع، "وعلـى إثـر هـذا

[1] محمودي خليفة، سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص230.

الصراع جاءت فلسفة ليفيناس وفلسفة جاكلين روز كمحاولة لبعث فلسفة الاحترام والحوار والتسامح أو ما يعرف بفلسفة الغيرية"[1]

فقد قدم ليفيناس للفكر الأخلاقي تبعاً لروس، نموذجا ينفتح على الآخر بوصفه الفكرة المركزية التي تمنح للوجود معنى، حيث يشخص ليفيناس أزمة الأخلاق والقيم التي باتت المجتمعات الراهنة تتخبط فيها، على أنها أزمة صراع بين الأنا والآخر، وعلى ذلك انصبت أفكاره حول إدانة الأفكار التي تنادي بإقصاء الآخر والعمل على تتويجه في مكانة تضاهي الأنا أو تفوق، حيث يقترح مخرجاً إيتيقيا لمغالبة هذه الأزمة يتمثل في الدعوة إلى الغيرية والتآلف وحب الآخر واستشعار المسؤولية اتجاهه، وقد عُد بذلك فيلسوف الغيرية في الفكر الفلسفي الراهن بامتياز.

وقد عثرت في محاولة ليفيناس تحرير الذات من وهم الأنانية التي كانت بمثابة السجن للإنسانية في قفص الخوف والتوجس من الآخر ومختلف محاولات الإخضاع لمقولات الكلية ؛ على ما دفعها إلى مقاربة ما يماثلها، خصوصا حين انعطافه بتاريخ الفلسفة من مبحث الوجود إلى الأخلاق وجعله الأخلاق فلسفة أولى، ومن ثمة إنزال الغير المنزلة الأولى، على خلاف الأولية التي توارثت الأنطولوجيا منحها للذات والتي أفرزت أفكارا استقوائية همَّشت الغير وسفَّهَت الأنا، فالأخلاق في فضاء روس وليفيناس ليست مجرد فرع من فروع الفلسفة، بل "إنها الفلسفة الأولى"

[1] سيفي فيروز، فلسفة الغيرية بين لفيناس وجاكلين روز، مجلة دراسات، المجلد 9، العدد 8، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات جامعة قسنطينة 2_ عبد الحميد مهري، الجزائر، 12- 07- 2018، ص251.

أولا: المنطلقات الفلسفية والمرجعية الدينية لمشروع ليفيناس من منظور جاكلين روس

وبالحديث عن المرجعية الفكرية لليفيناس تتعدد المشارب التي استعان بها لبناء فلسفته الإيتيقية، والتي ساهمت في تشكل نزعته الإنسانية، منها الأدب الروسي الذي يتجه رواده؛ بوشكين ودوستويفسكي خصوصا، برواياتهم نحو نزعة إنسانية تستعرض غالبيتها مكابدة الإنسان ضد الفقر والعوز والتهميش والظلم...ألخ، وقد قرأ أعمالهم بنظرة فلسفية متخذا إياهم شهوداً على الأزمة الميتافيزيقية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، والتي أثبت من خلالها أن كينونتنا غير مكتملة لفهم دقيق وصحيح عن الخير، وقد ازدادت الحاجة إلى بناء الإنسان لأخلاقه بعقلانية؛ خصوصا مع تضاعف الاكتشافات التقنية والعلمية في القرن العشرين والتي تركت العالم تحت وطأة عبثها يجهل مصيره وتوجهه، وقد كان لهذا التشخيص والالتفات نحو معاناة البشر الأثر البالغ في تشكل رؤية ليفيناس عن الآخر ونحوه.

ولا نعدم في فلسفة ليفيناس امتدادها لفلسفة هيجل، حيث تجد أفكار هيجلية كجدلية العبد والسيد وطبيعة العلاقة مع الآخر والصراع من أجل الاعتراف؛ مكانا لها في منظومة ليفيناس الفلسفية، غير أنه عارض في نقده للشمولية المذهب الهيجلي، مستعينا في تأسيسه النقدي لفكرة الشمولية على نقاد هيجل.

فضلا عن ذلك، ينفتح الفكر الليفناسي على مشارب فكرية أخرى أساسها فينومولوجيا هوسرل وهيدغر، حيث يعترف ليفيناس بفضل المنهج والصرامة الفينومولوجية الهوسرلية والهيدغرية على مساره، فما تتيحه فينومولوجيا

هوسرل من كشف منهجي عن طريقة تمظهر واكتشاف المعنى والوعي بالعالم داخل تجربتنا المعيشة؛ جعل منها كما يقول: "أهم تأثير مورس علي"[1] إلى درجة أن اعتبر نفسه فينومينولوجياً، فقد منحته "الأساس لبحث مفصل عن عطية الوجود أي الوجود بأنه معطى"[2] ، وقد سعى من خلال فينومولوجيا هوسرل إلى تجسيد فكرة الحدس مستبدلاً المحايثة الهوسرلية بالمغايرة كشرط وجودي لكل تجربة لا يمكن فهمها إلا ضمن االوعي بالترنسندنتال.

أما عن هيدغر فلا يُخفي ليفيناس إعجابه بإسهاماته التي بثت الروح للمنهج الفينومينولوجي، فقد أردف قائلا عنه أنه "أول من منح لامكانيات التحليل الفينومينولوجي أساساً وضعياً وعينياً لوجودنا اليومي"[3] والحق أنَّ هيرمينوطيقا هيدغر كانت بمثابة نقطة منعطف لليفيناس من خلال فكرة الكينونة التي كانت من الأفكار المركزية التي تأسست وفقها إيتيقا ليفيناس، حيث خصَّ اهتماما وافرا لتدارس أنطولوجيا هيدغر، حتى بدى أنه لم يكتب ليفيناس حرفاً إلا رداً على هيدغر، فبالرغم من الاتفاق بينهما على فكرة أنَّ الكينونة تنبني على التمايز والاختلاف الأنطولوجي، إلا أنه سرعان ما أعلن ليفيناس القطيعة مع هيدغر، بدعوته إلى الانتقال من البعد الانطولوجي الذي يجعل من الذات مركز الوجود إلى البعد الإتيقي الإنساني.

---

[1] رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص08.

[2] جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص242.

[3] رتشارد كيرني، مرجع سابق، ص10.

غير أنَّ الخلفية الأبرز التي استقى منها ليفيناس فلسفته هي التراث اليهودي، حيث تنتشي مؤلفاته الجامعة بين الماورائيات والأخلاق "بتجربة دينية قوية ترجع في أصولها إلى الإنجيل والتلمود"[1]، نظرا لما وجده في الكتاب المقدس من قيم مشابهة إلى حد بعيد بالإتيقا؛ فالخطاب التوراتي يحتوي على مكامن التفكير الأخلاقي، وعلى ما يمنح المعنى للحياة الإنسانية[2].

رغم أنَّ أفكار ليفيناس تمثل إلى حد بعيد "مقاربة لطروح عودة الديني والأخلاقي الكوني بامتياز في الفلسفة الراهنة"[3] إلا أنَّ هذه العودة للمقدس أو المتعالي التي حظيت بالمكانة البارزة في أخلاق ليفيناس لم تتجاوز حد اعتباره أحد المناحي التي تهب المعنى للأخلاق النظرية، بما ترسمه من طريق نحو التخلق، فجوهر الأخلاق* وأساسها هو الصلة بالآخر بوصفها أصل كل علاقة بالوجود.

وتعتقد روس أنَّ ليفيناس انساق نحو محاولة ربط التجربة الاخلاقية بالدينية، فقد حمل وروج لمعرفة متقلة بانطباعات الميراث اليهودي، غير أنه أفلت من سيطرة الخطاب اليهودي حين دعى إلى تجاوز دعواتها الذاتية وكل نظرة إنية تطغى وتحاول اختزال الآخر واحتوائه، فالدين الأصح والأحق

---

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص334.

[2] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، مصدر سابق، ص268.

[3] أيمن بوطرفة، سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران 2، كلية العلوم الاجتماعية، 2019-2020، ص295.

* أو لنقل الإتيقا الليفيناسية؛ ذلك أنَّه يميز بين الأخلاق العامة التي تسن الأوامر القطعية وتشمل مفاهيم القيم والسلوك، المانعة لما يتميز به الوجود الإنساني من استثناء وفرادة، وبين الإتيقا بوصفها لقاء الأنا مع الآخر وجها لوجه.

حسب ليفيناس مدعاة للتخمين والتفكير انطلاقا من أوامر الله وكلامه والمتمثلة في صورة الآخر[1] وعلى ذلك يتبين أنَّ الدين الذي يراهن عليه ليفيناس لم يعد يقتصر على مجرد معتقدات وطقوس متعالية، إنما براكسيس وممارسة إيتيقية للإنسانية جمعاء، الأمر الذي تلخص من خلال تأكيده على أنَّ المسؤولية عن الآخر فقط هي ما يمكن أن يُكسِب الوجود الإنساني معناه الجوهري.

ثانياً: منزلة الوجه الأنا في إيتيقا الغير؛ فينومولوجيا الوجه البشري وعلاقته بالمسؤولية

إنَّ الغيرية التي تنشدها روس ليست مجرد فكرة فلسفية، تظل حبيسة مكتبات أو شعارات ظرفية رنانة سرعان ما تُطوى فعاليتها مع انطواء الصفحات المدونة فيها، إنما أخلاق عملية تطبيقية تنزل من برجها العاجي إلى الممارسات الواقعية لمواجهة تحديات راهنة، وقد كان ليفيناس يرمي إلى ذات الشأن، ما يتجلى في نظرته عن الإيتيقا بوصفها اللقاء بالغير والنظر للوجه تحديداً، حيث استعاض ليفيناس كما تقول روس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب والمعرفة والتجديد، جاعلاً بذلك الأخلاق النظرية في المركز، أولى أسسها العلاقة بين الأفراد.[2]

إنَّ العلاقة مع الآخر بحسب ليفيناس وروس تبرز من خلال الوجه باعتباره هوية الكائن الذي يفرض فور النظر إليه استقبالا مطلقاً يخلو من فكرة العنف بمختلف أشكاله، ذلك أنَّ ضيافة الوجه تُقحمنا في علاقة مع الآخر

[1] Emmanuel Levinas, De L'oblitération, entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, édition la déférence, 2eme édition, Paris, 1990, p26.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص65.

يسود جوانبها السلام المحض الـذي لا يرتضـي أي إمكانيـة للتملـك أو الإحتـواء والهيمنة، إنَّ الوجه بما يحمله مـن تمنُّـع عـن مختلـف أشـكال الاختـزال يعتبـر بحسب ليفيناس "سيد العدالة"[1].

إذن فلقائي بالآخر الوجه لوجـه –الحـدث الأساسـي والتجربـة الأهـم كمـا يسميها ليفيناس– يفرض علي عدم التغاضـي عنـه أو تجاهلـه إنسـانياً وأخلاقيـا، ومن خلاله بالضبط تتجلى الأخلاق الإنسانية التي تنطـوي علـى مسـؤولية الـذات تجاه الآخر، فهو إذ ينكشـف أمـامي يسـتعطفني؛ ينفـرض علـي فرضـاً حتـى يحضى بمسؤوليتي، وليس حينهـا بإمكـاني كمـا يقـول ليفينـاس: "الامتنـاع عـن تلبية وسماع ندائه، أو نسيانه وتجاهله، أو التخلي عن مسؤوليتي أمام بؤسه"[2]

والحق أنَّ أنمـوذج الأخـلاق الوجهيـة –إن صـح التعبيـر– يقتـرن باسـم ليفيناس؛ ذلك أنه ينفرد بفكرة الوجه كمصطلح أساسي وجـوهري عُـد علـى إثـره السمة المميزة لإرثه الفلسـفي عمومـا[3]، غيـر أنَّ نظـرة روس للوجـه والـتأكيد على أهميته لا يقل عن تلك المكانة التي أولاهـا لـه ليفينـاس، حيـث تؤكـد روس على أنَّ الوجه هو "الذي يؤسس لأخـلاق المسـؤولية تجـاه الغيـر ويقيـد العنـف والقتل"[4]، ذلك أنَّ النظر إلى وجه الآخر الإنسـاني المقـدس علـى عظمتـه، يخلـق في الحين مسؤولية اتجاهه تمنع تعنيفه أو قتلـه[5]، فمـا يرتسـم علـى الوجـه كمـا

[1] سيفي فيروز، فلسفة الغيرية بين لفيناس وجاكلين روز، مرجع سابق، ص 266.

[2] Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Le Livre de Poche, Biblio-essais, Paris, 1994, p 52-53.

[3] غيضان السيد علي، التجلي المقدس لوجه الآخر في فلسفة ليفيناس، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة المنيا، المجلد 87، العدد 1، القاهرة، 2018، ص355.

[4] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، مرجع سابق، ص153.

[5] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، مصدر سابق، ص269.

ترى روس؛ وصية أخلاقية مفادها "لا تغتال أحد"، وعلى هذا النحو الذي ينم عن إدراك المسؤولية التامة أمام وجه الآخر؛ ينبثق مطلب الأخلاق النظرية، فرؤية الآخر ومكاشفة وجهه تفضي لا محالة إلى الاضطلاع بمصيره، ذلك أنَّ الوجه هو ما لا يمكن قتله، وعلى ملامحه ارتسم ونُقش الأمر القائل "لن تقتل".

ويُحاول ليفيناس من خلال هذه الوصية الأخلاقية النابعة من المسؤولية والتي تتعارض والإمكان الأنطولوجي بالقتل، معاودة شد سؤال الآخر الاتيقي إلى سؤال الله والمقدس، فالعلاقة المسؤولة بالآخر والتي تنعقد فور النظر إلى الوجه الإنساني المقدس بكل ما يحمله من دلالات أخلاقية تؤوي لا محالة إلى إدراك المعنى وإدراك اللامتناهي، ففي الوجه إدراك للحضور الحقيقي لله، غير أنَّ ليفيناس كما ترى روس لا يرى أنَّ الآخر هو الله، بل يقول إنني أسمع وأدرك في وجه الآخر كلام الله[1]، "فأمام الوجه أمرٌ إلى الأخلاق النظرية وإلى الله"[2]؛ ذلك أنه من خلال وجه الآخر تتم العلاقة باللا متناهي، حيث يمكن استشفاف الإله في قسمات الوجه، وقد جاء على لسان روس قول ليفيناس في كتاب الأخلاق واللا متناهي أنه: "في قسمات الوجه كما أصف تناوله يحدث ذات تجاوز الفعل بواسطة ما يفضي إليه، ويعد الوصول إلى الوجه وصولاً مؤكداً إلى فكرة الرب"[3]

تعتبر روس هذا التجلي المقدس لوجه الآخر الذي نشده ليفيناس؛ بمثابة منظور فلسفي يتصدى لتلك النظرة الدونية الاحتقارية للآخر من طرف الذات،

---

[1] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، مصدر سابق، ص269.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص66.

[3] جاكلين روس، بانوراما الافكار الفلسفية، مصدر سابق، ص334.

حيث ترى أنَّ هذا المنحى الأخلاقي كان من أبرز مناحي الأخلاق الراهنة التي أعادت الآخر إلى دائرة الإهتمام، ومنعت عنه الهيمنة والسيطرة، فالعيش سوياً ينبغي أن يتأسس على هذا الإجهاض لمحاولات الأنا افتراس الآخر ومن ثمة التأكيد والدعوة إلى ثقافة الاختلاف والاعتراف.

ثالثاً: اللغة أو استدعاء الآخر لغوياً

يبدو أنَّ الوجه الذي يتجلى من خلاله الآخر، مبعث إلزام بالاحترام والاعتراف بمكانة الآخر في تعزيز دعائم التذاوتية، ما يفترض مسؤولية متبادلة بين الذات والآخر، وليس هذا التذاوت يخلو من التواصل والتفاوض والحوار بين الأطراف، وهو ما يُظهر الدور الجوهري للغة بوصفها الآلية الأهم في العلاقة بين المتحاورين، فالآخر يُستدعى لغوياً من خلال الحوار الذي يعد "آلية تهذيب للطبيعة العدوانية ومساراً للألفة unanimité، فالحوار يرتبط بالمحايثة أين ترتبط الذات بذاتها ووجودها ويكون إثبات الذات الذي يرافقه دوما الانفتاح على الآخر واحترامه، وهنا يحدث التحديد التبادلي بين الآخر L'autre والمطابق L'identique فيحدد كل منهما الآخر"[1]، غير أنَّ ذلك لا يعني بالضرورة زوال العنف من هذه العملية، فغالبا ما ينبني الاقتناع على أشكال الهيمنة والغلبة ومختلف الممارسات غير النزيهة.

أمام هذا الجانب السلبي الذي قد يسود الحوار، تشدد روس على أنَّ الحوار ينبغي أن يأخذ شكل علاقة الأنا –أنت بدل علاقة الأنا –هو، فتخاطب الأنا مع الآخر ينبغي وقبل أن تنغمس الذات في الحديث عن ذاتها البدء لغوياً

[1] حابل نذير، ليفيناس: اللامتناهي والكينونة: من الذات الميتافيزيقية إلى البينذاتيةالإيتيقية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 01، 2022، ص403.

بالقول للآخر أنت، هذا الاعتراف بالآخر كطرف رئيسي في عملية التخاطب واحترام مكانته له دلالات اخرى واضحة أهمها استعداد الأنا المخاطِبة للتخلي عن نرجسيتها ودعوة الآخر المرحب به لتمكينه من معرفتنا، فتفكيري لا ينبغي أن يقتصر على ما يعنيني فحسب بل أيضا في كل ما يعنيه[1]، ومنه يتبين أنَّ تحليلات روس للغة تتأسس إضافة إلى اعتبارها منتجات ثقافية وبنية دلالية ونحوية أي نظام رمزي فحسب؛ علاقة بين كائنات تتكلم، فهي إذن جوهر أخلاقي عالمي، فمفاهيم كلقاء الأنا بالآخر والمسؤولية الأخلاقية والاحترام والتفاهم مثلا، لا تتبني إلا بالحوار ومن ثمة اللغة.

إنَّ غاية ما تسعى إليه روس هو إعمام السلام واستمرار الحياة والذي لا شك لن يكون إلا بالالتقاء بالآخر وتوسيع وفتح آفاق الحوار، فالآخر ما إن يوجد أمام الذات تنزاح الأخيرة عن مركزيتها مفسحة المجال له ليكون المركز، وقد اتخذت روس من أخلاق الغيرية الليفيناسية بالتحديد نموذجا تهتدي بأفكاره وممرا هاما لفلسفتها حول أخلاق المسؤولية الشاملة.

حيث وجدت روس في هذه الغيرية ما يدحض الرؤية الوجودية مع سارتر بخصوص الآخر الذي يعتبر حضوره حضوراً للعنف والصراع، فلقاء وحضور وجه الآخر _تبعاً لروس- يطرح دفعة واحدة وبلا هوادة علاقة قبول، تنعقد على إثرها مسؤولية تامة نحوه، ما يعني أنَّ الأخلاق التي تنشد بعثها وترصد إحياءها هي أخلاق غيرية بامتياز، تجتمع على إعطاء الأهمية للغير بمنحه ضمانات عدم القهر والهيمنة وجعله في مأمن عن كل أشكال

[1] حابل نذير، مرجع سابق، ص403- 404.

السيطرة والتعدي عليه، فالصورة بين الأنا والآخر ينبغي أن تكون على شكل مباشر "أنا – أنت" بدل "أنا – هو".

وقد أعربت روس عن موقفها حول الفلسفة الليفيناسية برمتها، مبينة أنَّها حملت تجربة مميزة في الاعتراف بالآخر وهي قمة الإنسانية، فهي تجربة لا تنحل إلى سواها، إنها الوجه للوجه وعلاقة لقاء، يظهر من خلالها المعنى الأخلاقي للآخر على نحو يبدو أولياً وقاطعاً؛ "فأمام الآخر ووجهه، تظهر تجربة الآخر الخالصة، التي تتماهى مع الأخلاق، ذلك أنني مسؤول عن ذلك الآخر"[1]

تنتهي روس إلى رفض كل الدعوات التي تزيح الآخر عن عرش مركزيته في العلاقة الأخلاقية، حيث تتصدى لكل محاولة موضَعة للآخر حين اللقاء بالذات، موقع المصادفة أو الثانوي، فالعلاقة مع الآخر ينبغي أن تؤسس على فلسفة حوارية وضيافة غير مشروطة؛ نداء ولا تماثلية، يستكمل الوجه أركان مسؤوليتها.

رابعاً: مفارقات بين غيرية جاكلين روس وغيرية ليفيناس

أولت فلسفة روس على غرار فلسفة ليفيناس الأهمية الكبرى للغير، حيث شدد كلاهما على ضرورة تجاوز صور إقصاء الغير بنموذج آخر يعطي المكانة الأولى للغير في دائرة العلاقات، الأمر الذي من شأنه فك الإنسانية من غياهب النرجسية والأنانية والخروج من أوضاع مقلقة باتت تهدد مسيرة

[1] جاكلين روس، بانوراما الافكار الفلسفية، مصدر سابق، ص334.

الإنسانية بما تحمله من فكر احتقاري تمييزي من شأنه إثارة التصادم والصراع وإشعال فتيل الحرب والاقتتال.

فقد اجتمعا على أنَّ الأخلاق بوصفها الفلسفة الأولى ينبغي أن تتوجه نحو بعث قيم التسامح والتصالح بين الذوات، أخلاق تتأسس على غايات سامية وأساليب سليمة تضع صوبها إحلال التفاهم والتحاور واللاعنف، أخلاق تتجاوز النظرة الدونية للآخر التي دأبَ الفكر الغربي ممثلاً في غالب فلسفلته الأخلاقية؛ على الاقتداء بأثرها من قبيل أخلاق اللذة والمنفعة وأخلاق القوة والوجودية...إلخ. إنَّ هذه الحقبة المتأزمة تستدعي مجاوزة كل مسببات القتل والسفك، ومغالبة كل ما يشوب العلاقة بين الأنا الآخر.

وعلى نحو يتبدَّى للكثير مشابهة غيرية روس وغيرية ليفيناس حد التطابق، ينبغي الاشارة إلى مواطن التميز بينهما، ذلك أنَّ غيرية روس وإن جاءت في جانبها الأكبر متأثرة بغيرية ليفيناس إلا أنها تختلف عنها بعض الشيء.

ففي حين تبدو الغيرية مع ليفيناس على أنَّها فعل أخلاقي جمالي؛ تضطلع فيه الذات إلى حب الآخر واحترامه تكرماً منها، تظهر مع روس على أنَّها واجب إلزامي[1] وضرورة لا مناص من التخلق بها، فالذات مجبولة على هذا التفاعل مع الآخر، تخضع إذا ما خالفت السلوكيات اللازمة، إلى المحاسبة على نتائج الفعل وعواقب أثره، لذلك تطمح روس إلى إقرار تربية خلقية تزرع أخلاق الغيرية في نفوس الناشئة، تُبعِد عنهم خبث تصنُّع مبررات لعدم التفاني في مساندة الآخر، فالاعتراف بالآخر يقتضي ويحمل في طياته استعداد

[1] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، مرجع سابق، ص156.

الذات لتحمل المسؤولية على ما يؤرق الآخر ولو كان ذلك الآخر سبباً فيها وفاعلها.

هذه المحاسبة التي يستوجب على الذات تقبلها، لا ينبغي أن تتسيد نظرتنا للآخر، فالعلاقة التي تنشدها روس ليست تماثلية ولا هي تبادلية، فالآخر ليس مدعاة بالضرورة للمحاسبة بقدر ما هو مدعاة للمسامحة والتجاوز، أي أنه ليس بالضرورة مبادلة ما يكنه لنا الغير من مظالم وأحقاد، فمبدأ المعاملة بالمثل لا يجد له مكاناً في رؤية روس إلا ما كان متعلقا منه بالإحسان وقيم التسامح، ذلك أنَّ التسامح "واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية"[1] بينما معاودة ارتكاب الشر والانتقام من الغير رضوخ لانفعالات النفس الشهوانية الحيوانية الشريرة، التي ما إن يركن إليها البشر تحوَل المجتمع إلى كتلة من الفوضى يسودها الصراع والاقتتال، أشبه بتلك الظروف التي تطبع الحياة الغابية.

تبعاً لذلك، تعتقد روس "أنَّ السعادة تنحصر في ضبط النفس وعدم الانتصار للذات والاكتفاء بها، لأنَّ السعادة هي التحرر من كل انفعال أو التخلص من الهوى، إنها الخلو من الاضطراب، فهي السلام الداخلي والطمأنينة والاتزان الأخلاقي الذي يكلل باحترام الغير"[2]، والذي لا يتأتى إلا بذات واعية بمكانة الغير المركزية، وأنا تتحمل أعباء اكبر قدر من المسؤولية بصرف النظر عن محاولات تحصيل ما يماثلها، أنا لا تنتظر أن يبادلها الآخر

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص217.

[2] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، مرجع سابق، ص168.

ما بادرت به؛ ذلك أنها مسؤولة عنه واكثر منه؛ مسؤولية غير قابلة للتنازل عنها.

فالذات المستدعاة هنا بلغة بول ريكور "في موقع المفعول به لا الفاعل"[1]، فهي المطالبة بالمسؤولية من قبل الغير، يقع عليها الإلتزام بالمسؤولية نحوه والاستجابة لندائه فور بلوغه مسمعها، ذلك أنَّ مصير الآخر هو مصير الذات، ووجوده في وضع لائق يضمن لوجود الذات موضعاً لائقاً أيضاً، والعكس صحيح، فالذات في معاناة ما لم تُكِّن للآخر الاحترام والمحبة وتنأى به عن مختلف صور الهيمنة والمعاناة.

تسعى روس إلى أخلاق غيرية تطبيقية تنبني على مركزية أخلاق المسؤولية واعتبارها فلسفة أولى، ومجاوزة الشعارات المكتفية بخطابات الغيرية فحسب، على عكس ليفيناس الذي ظلت أخلاقه مجرد تنظيرات فلسفية بعيدة عن الكونية الواقعية، حيث تجاهل ليفيناس هذه الأخلاق واقعياً أمام ما تقترفه الصهيونية من مهازل ضد الشعب الفلسطيني والتي لا تمت لأي أخلاق غيرية بصلة، فهي جرائم تمثل في حقيقتها انتهاك لأخلاق المسؤولية[2] كان ينبغي لمدعِّي الغيرية بدل السكوت عنها الاعتراف والتصدي لها وبيان تجاوزاتها.

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2015، ص375.

[2] الدراجي زروخي، أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية: قراءة في أخلاق الأخلاق عند ليفيناس، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ط1، جوان 2020، ص160- 161.

هذا وتبدو أخلاق الغيرية عند روس أشمل وأوسع نطاقاً من غيرية ليفيناس، فالغير في فضاء ليفيناس يقتصر على الإنساني فحسب، حيث تتباحث مساعي ليفيناس العلاقة بين الإنسان والإنسان، بينما تقوم غيرية روس على تحمل المسؤولية على الغير الإنساني وسائر الكائنات الطبيعية والموجودات الأخرى، فهي علاقة بين الإنسان وكل ما دونه من الاشياء الموجودة على الكون، لذلك سنرى لاحقا إشادتها بغيرية هانس يوناس ذات البعد التطبيقي الإلزامي الشامل، المشابه لما ترومه روس.

المبحث الثاني: أنموذج الفعل التواصلي؛ الغيرية تتفحص داء الفردانية الممزَّقة

قذفت فلسفات الأنا بالإنسان المعاصر إلى وحل التصادم مع الغير، حيث تسبب استعلاءها وإقصاءها لما دونها في تغذية الكراهية بين الذوات، ما يستحيل في ظله إقامة أي عمل أخلاقي، أمام هذا الوضع المنتشي بمشاكل أخلاقية جمة، ينبغي إذا ما ابتغينا تأسيس أخلاقي جديد؛ إعادة ترميم الجسور الرابطة بين الأنا والآخر، بالتواصل بين الذوات والثقافات.

يُعثر على هذه النظرية في التواصل عند كل من كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس، غير أنها تبدو اكثر التصاقا بالثاني، وهو ما نستشفه من خلال تحليلات روس، التي ترى أنَّ هذا النشاط الإتصالي الذي روَّج له فيلسوف الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت؛ هابرماس، والذي يعد رغم جذوره الضاربة الى الألماني فريجه بفكرته عن أسبقية اللغة على الفكر، وما ذهب إليه فتجنشتين في كتاب "بحوث فلسفية" من اهتمام بألعاب اللغة، التي يعتبر ممارستها مصدرا لكل عقلانية، ثم أوستن الذي أعاد الممارسة اللغوية إلى سياق العمل من خلال تصور العقلانية والخطاب، مبدأً جديداً؛ ذلك أنه "يبدو تصوراً أقلَّ تعلقا بكثير من التقاليد المدرسية"[1].

رغم ميلها في توصيف مبدأ التواصل إلى هابرماس، إلا أنَّها لا تُهمل الإشارة إلى التأثيرات الهامة لفكر آبل على هابرماس، حيث اعتبرت المشروع الهبرماسي جاء توسيعاً للمحاولات التي بدأها آبل سنة 1967 والمتمثلة في

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص 49.

فتح مجال المناقشة لأخلاق الخطاب النظرية من خلال "مشروع جماعة اتصالية وأسس الأخلاق النظرية"[1] ، والحق أنَّ هابرماس نفسه يقر بهذا الفضل، فقد نقلت روس ذلك الاعتراف بفضل محاولة كارل أوتو آبل العظيمة عليه، حيث يقول على لسانها: "إنَّ فيلسوفا من الفلاسفة الأحياء لم يؤثر على توجيه فكري تأثيراً دائماً بمثل تأثير (ك. أو. آبل)"[2].

والحق أيضا أنَّ آبل كان سبَّاقاً إلى محاولة التنظير لأخلاقيات كلية تشترك فيها أمم الأرض جميعا على اختلاف خلفياتها ومشارب عاداتها وثقافاتها؛ حيث دفعه إحساسه بالآثار الوخيمة التي باتت التطورات التكنولوجية تتوعد بها الحياة الإنسانية، إلى التعجيل في تأسيس هكذا "أخلاقيات كبرى"[3] يشترك فيها جميع الأفراد وفق عملية تواصلية مشتركة ودائمة، أخلاقيات تتجاوز أخلاقيات العلم التي انكبَّت على إعطاء المشروعية للإدعاءات العلمية فحسب.

بالإضافة إلى آبل، يدين هابرماس بالتأثر في نظريته عن الفعل التواصلي إلى فلاسفة آخرين أمثال ماكس وهيجل وكانط، حيث شكَّلت النظرية العقلانية التي ساقها ماكس فيبر مرجعاً أساسيا قام عليه مشروع هابرماس، بالتحديد من خلال تحليل فيبر للمفهوم العقلي وتقسيماته لمفهوم العقلانية العملية التي كانت

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص67.

[2] يورغن هابرماس، الأخلاق والاتصال، ص21، نقلا عن جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص72.

[3] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص126.

وفق منظورات ثلاث: استخدام الوسائل، وضع الغايات، والتوجه نحو القيم[1]، هذا التقسيم الذي ينطوي على إقامة الفصل بين العلم والأخلاق والفن، يعيد هابرماس النظر في هذا الفصل من أجل إقامة حياة اجتماعية معقلنة، بتحليل النشاط العقلي في جميع أبعاده، وفق نظرة استقرائية لمكامن العقلنة في مجتمعنا الراهن.

أما الأثر الأبرز فقد اختص به كانط، حيث يظل الإرث الأخلاقي الكانطي كما ترى روس مكسباً لا يمكن التفريط فيه، لا يسعنا في هذا المقام الإلمام بكامل الاستمدادات التي عمَد هابرماس إلى اقتنائها، اللهم إلا بالقدر الذي لا يخل بموضوعنا، ومن هذا ما وظفه هابرماس من مفاهيم على كثرتها؛ منها ما كان على سبيل التحيين ومنها ما كان على سبيل التجديد والتجاوز بغية تكييفها مع متطلبات مجتمعاتنا الراهنة، فقد استعان هابرماس لتأسيس أخلاق المناقشة بمفهوم الكلية الأخلاقية الكانطي، واستقى منه أيضا فكرة تحقق المعيار الاخلاقي على المصلحة القابلة للتعميم، وانظر أيضا كيف استثمر عنه مفهوم الاستعمال العام للعقل، غير أنَّ ذلك لم يمنع هابرماس من انتقاد كانط خصوصا على تأسيسه للأخلاق على إجراء عقلي ذاتي، بينما يقيمه هابرماس على التذاوت كإجراء اجتماعي.

صحيح أنَّه ومن منطلق البراديغم التواصلي يعيد هابرماس صياغة الأوامر الأخلاقية الكانطية، غير أنَّ كانط ينطلق في هذا من فلسفة ذاتية تتخذ الذات مركزا للمعايير الأخلاقية، بينما ينطلق هابرماس من البينذاتية، معتبراً

[1] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية اخرى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2003، ص91.

الذات طرفاً فاعلا مثلها مثل باقي الفاعلين الآخرين المعنيين بالمعايير الأخلاقية[1].

ونلحظ هذا التوظيف للتراث الكانطي حتى على المستوى السياسي، حيث بدى تأثر هابرماس بكانط جلياً من خلال -كما سنرى- توظيفه لمفهوم الفضاء العمومي كإطار لتجسيد الديمقراطية التشاورية، ودعوته إلى مواطنة كوسموبوليتية (عالمية)، متأثراً بمشروع كانط حول السلام الدائم.

فقد ذهبت روس إلى القول بأن المشروع الأخلاقي الهابرماسي يرجع بالأساس إلى كانط، رغم التميز الجذري عنه، إنه في الواقع كما تقول: "نوع بديل عن الآمر القطعي، ذاك الذي يقترحه علينا هابرماس في مبدئه (U) عن التعميم الكلي"[2] ، حين يقول: "يجب على كل معيار صالح أن يلبي الشرط القائل أن النتائج الثانوية التي تصدر عن واقعة أنَّ المعيار كان ملاحظاً بصورة كلية في نية إرضاء مصالح كل إنسان، فهي من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين"[3] ، على هذا النحو الذي يربط الاتصال بالآمر القطعي يظهر فهم جديد للعقل العملي في ما بعد الحداثة.

ومن المنطلقات الفلسفية التي لا يمكن تجاهلها؛ ذلك التحديد الهيجلي للذات على أنها كمن يعثر على تعريف نفسه في الآخر ومن خلاله، فوعي الذات لنفسها يتأتى من خلال اعتراف الغير بها، في علاقة تفاعل واعتراف متبادلة ومزدوجة بين الذوات، هذا الاعتراف بضرورة وجود الغير بالنسبة

[1] احمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن، مرجع سابق، ص55.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، 78.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، بيروت، 2012، ص269.

للذات، الذي تفترض استمراره جدلية السيد والعبد لدى هيجل، تشكَّل منطلقاً فكرياً لتواصلية هابرماس.

وعموما ترجع نظرية هابرماس إلى خلفية فلسفية هائلة تمتد لأسماء كثيرة لا يمكن حصرها، غير أن أصالة مبدأ التواصل لا تعني بالضرورة ابتداعه من العدم، يكفي أن يُلحظ في جوانبها أقلَّ تعلقاً بالتقاليد القديمة، وإعادة تحوير جذرية متميزة عن سابقاتها، الأمر الذي تكفل به هابرماس -كما ترى روس-.

أولا: العقلانية التواصلية؛ من انسداد الوعي إلى فتوحات التواصل

أسفرت عقلانية الحداثة الزائفة، المقتصرة على الأداتية، مزيداً من التسلط والتفكك، حيث بدت مظاهر التأزم جلية على المجتمعات، فبات الأفراد مجرد أشياء خاضعة للتحكم والتسيير، هذه المركزية الغربية المنطوية على العقل الأداتي، المثقلة بحمولات نفعية غائية، المهملة لشتى الأبعاد الجمالية والأخلاقية، دفعت هابرماس إلى نقدها وتقويمها من خلال التشكيك في كل مكتسباتها القيمية، غير أنَّ هذا التقديس الحداثي لكل ما هو عقلاني، لا ينبغي أن يحملنا على القول بأنَّ سبب مشكلة الحداثة يكمن في العقلنة؛ إنما في قصورها وافتقار هذه العقلانية للتواصلية.

يلجأ هابرماس إلى تقديم مساءلة نقدية للعقل التقني ما من شأنه إتاحة الوصول إلى تبني تصورات مغايرة؛ تتجاوز الأخلاقية الأداتية بنظرية أخلاقية تواصلية، تحتل فيها العقلانية الاتصالية الهادفة الى تفاهم الفاعلين؛ المنزلة الأولى، يشهد مفهوم العقلانية إعادة تصويغ على يد هابرماس، حيث لم يعد ارتباط مفهوم العقلانية يقتصر على التقدم العقلي والتقني فحسب، بل أقحم في

خضم هذا التحليل للنشاط العقلي الذي يتعدى المنظورات المعرفية الأداتية، معايير اخرى؛ أخلاقية وجمالية، وعلى إثر ذلك عُدَّ هابرماس رجل أنوار، نظرا لالتزامه الصارم من أجل العقل ثم باهتمامه بقراءة الراهن بحثا عن مبادئ وقيم كونية[1].

يحمل مفهوم التواصل عند هابرماس عديد من الأوجه والدلالة، فهو بالإضافة إلى ما يعنيه من تواصل بين المفاهيم، يُعنى أيضا بالتواصل بين الأفراد، وهو المشروع الذي يبدأه بتشخيص البنية الاجتماعية وتحليلها حتى نتمكن من ضبط الشروط والأسس العقلانية اللازمة لإقامة الحياة الاجتماعية، وينهيه بتأسيس أخلاقيات قوامها التواصل والمناظرة والنقاش الشفاف، فالحوار يقتضي وجود آخر، وبالتالي فعدم الحوار هو استعلاء على الآخر وإقصاءه بكل تجلياته.

وعليه ترى روس أنَّ فلسفة التواصل جاءت استجابة لمقتضيات الفكر المعاصر الذي يفترض انتقالا من فلسفة الشعور إلى اللغة باعتبارها آلية تنطوي على وجود فاعلين يسعون للاتفاق عبر نقاش شاف وتحاورٍ، فالفكر المعاصر إنما يجب كما تقول روس: "أن يتوجه شطر الاتصال والتأويل، فليس في وسع الكوجيتو، ولا سماء (الماهية) التي لا تُنال أن يهدياننا"[2]، ذلك هو المنعطف اللساني الذي ترى فيه روس محاولة للخروج بالذات من جزيرة

[1] إيف جونريه، جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع، كتاب جماعي فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص156-157.

[2] جاكلين روس الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص75.

الكوجيتو المنغلق على ذاته، إلى بناء الذات المتكلمة من خلال التفاهم المتبادل بين الذوات[1].

تشيد روس بتشديد هابرماس على استبدال فلسفة الوعي التي رادفت بين العقل والعقل الأداتي، والتي ركنت بالذات إلى العزلة، وبالمجتمع الإنساني إلى ما يشبه الحيواني، بفلسفة اللغة بما تحمله من طرد للميتافيزيقا وتبرزه من وظيفة تحكمية للعقل، الأمر الذي يؤكده بالقول: "بعد استيعاب التأويل والتحليل اللساني، تيقنت أنَّه ينبغي قطع الصلة بين النظرية النقدية للمجتمع وفلسفة الوعي التي ترجع مفاهيمها الأساسية إلى تراث كل من كانط وهيجل"[2] ، إنَّ هابرماس يرفض إقصاء العقل الأداتي تحت حجة ارتباطه بفكرة الهيمنة وإرادة القوة، إنما يدعو إلى إجراء فحص نقدي لمشروع الحداثة، يكشف النقاب عن سلبياتها وإيجابياتها ويستخلص الدروس اللازمة من ذلك[3]، من هنا يندرج رأيه حول أنَّ الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، فهي مشروع غير منجز فحسب، ذلك أنها تقتضي بديلا مكملاً هو العقل التواصلي، ومرافقة تواصلية تتناغم والتطورات الراهنة، رافضاً الأحكام التي شككت في مصداقيتها ووجودها متوعدةً بداية تلاشيها.

ولمَّا كانت سمات الممارسة اللغوية بما تؤلفه من تحليل الكلام وتنظيم الاتصال، وما تشتمل عليه من عقلانية برهانية فاعلة، أخص ما يميز هذه التواصلية، فإنَّها تُعتبر حسب روس الدرب الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية

---

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص335.

[2] Jurgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, tra par rochilts, presses universitaire de France, paris, 1987, p03.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص122.

والسياسية[1]، فالتفكير في إعادة المجتمعات الممزَّقة والمقموعة كما يصفها بلعقروز، الى وضع منتظم، يمر حتما عبر هذا المنعطف اللساني الذي يتغيا الاتفاق، فالتفاهم اللغوي بوصفه "عملية يتحقق من خلالها اتفاق معين؛ على أسس افتراضية لادعاءات الصلاحية المعترف لها بالموافقة الجماعية"[2] هو ثمرة الأنموذج التواصلي؛ حيث "يمثل شرطاً أساسياً لا مفرَّ منه بالنسبة إلى إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية"[3]، فاللغة لم تعد مجرد وسيلة لوصف العالم أو ذكره كمرجع، ولكنها أيضا وسيلة لخلق معنى مشترك من خلال الاستيلاء على العلاقات وإخضاعها لموافقة الآخرين، هذا التنظير للتفاعل الخطابي ينتقل بهابرماس من الوصفي إلى العملي[4]، ذلك أنه يجعل من اللغة بما تتأسس عليه من حجج عقلية وبراهين مقنعة من شأنها تحقيق الوفاق والإتفاق؛ عاملا لا غنى عنه لفهم العلاقات التواصلية بين الأفراد.

من هذا الخلق لأجواء ملائمة تسمح بحوار سليم وشاف داخل مجتمع يخلو من مظاهر الهيمنة، يظهر دور الفلسفة التي يوكل إليها مهمة تحرير الإنسان من هيمنة التقنية التي تسببت في تشييئِه وجعله شبيها بسلعة، حيث يقع على الفلسفة مسؤولية بسط أفضل الظروف التي من شأنها الوصول بالنوع البشري إلى مستوى النضح والرشد من خلال إبعاد كل المعوقات المشوهة للحوار.

ثانياً: إتيقا المناقشة والحجاج بوصفها مناشدة لكونية أخلاقية:

---

[1] جاكلين روس الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص75- 76.

[2] Jurgen Habermas, Op. cit, p429.

[3] عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف، مرجع سابق، ص210.

[4] Jurgen Habermas, Op. cit, p429.

عمدت جاكلين روس من خلال عملية التذاوت إلى تحرير الذات من عزلتها وتقوقعها بالانفتاح على الغير، وتمكينه من ربط أفعاله بأفعال الغير، دونما إقرار بهضم الجماعة للفرد أو احتوائه وطمس خصوصيته، حيث تتأسس العملية التواصلية على مشاركة كل الذوات في عملية تذاوتية تفاعلية لا مكان فيها لإقصاء أي طرف، هذه العملية التي "تتأسس فيها الذات من خلال الآخر، وهنا يصبح الفعل التواصلي لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل بقدر ما ينطبق على أعضاء الجماعة ويوجه نشاطها بواسطة قيم مشتركة"[1] ما أتاح القول أنَّ هابرماس من خلال فلسفته التواصلية سعى إلى رسم نموذج أخلاقي كوني، الأمر الذي دفع به إلى بلورة رؤية جديدة حول مفهوم المواطنة، يتجاوز من خلاله النظرة الضيقة للإنسان القومي إلى نظرة كونية يغدو من خلالها الفرد مواطنا عالميا لا يرتهن إلى الخلفيات الثقافية أو الأخلاقية، ولا إلى الخصوصيات الفكرية والعقائدية.

هذا الانتقال الذي ينشد من خلاله الكونية البشرية، يقتضي وجوبا اتفاق الذوات على معايير يحترمها الجميع، حيث يقول: "يجب على أي معيار صالح أن يتمكن من العثور على رضا كل المعنيين كي يتمكن هؤلاء من المشاركة في حوار عملي"[2] ولا سبيل لتحقق هذا التفاهم بين الذوات إلا وفق مبدأي

---

[1] ابن ناصر الحاجة، إشكالية التواصل والنقد الاجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورت: نموذج يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2009-2010، ص105-106.

[2] يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، قطر، 2019، ص44. نقلا عن عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالفلسفة، مرجع سابق، ص211.

الحجاج والمناقشة، اللذان يرى فيهما معيارين لتجسيد التواصل بين الأنا والغير.

يستند مبدأ الحجاج إلى قوة الحجة والإقناع، التي من شأنها إذا ما تزامنت مع سماع الآخر ومحاولة استمالته دون انتهاج وسائل الضغط والترهيب؛ بلوغ الاتفاق والإجماع، وقد كان هابرماس حريصا على التفريق بين الحجاج والجدل، داعيا إلى انتهاج الأول بدل الثاني، "لأنَّ الأول يسعى إلى الإقناع، ذلك أنَّ مقامات التواصل تسعى جاهداً إلى إقناع المتلقي وتقبل الرأي الآخر بحسب قوة حجته، في حين أنَّ الجدل في اصطلاح المناطقة قياس مؤلف من مقدمات مشهورة ومسلمة، والغرض منه إلزام الخصم وإفحامه"[1]، وتميز روس أيضا بين المحاجة والاستدلال، وتدعو إلى انتهاج الحجاج؛ ذلك أنه يتيح تنظيما وتميزاً اكبر عن الاستدلال، فالقيام بالمحاججة تعني التوجه نحو مخاطَب كوني فرضياً مع إمكان العمل وفق مُقتضاه، وفضلا عن ذلك تتيح المحاججة بوصفها "جملة من الآليات الخطابية المستخدمة لدفع الآخر على قبول قضية ما"[2]، بلوغ مقصد إقناع المخاطب، على عكس الاستدلال الذي يتضمن البداهة والضرورة، فهو عملية عقلية يتم بواسطتها إثبات قضية ما بطريقة استنتاجية محضة، وهو على هذا الشكل يختص بأنماط فكرية اخرى تتطلب براهين منطقية، على غرار الجبر والهندسة...الخ.

يتبين أنَّ تأكيد روس على الدعوة للمحاججة تخفي وراءها دعوة إلى الإلتقاء بالآخر بغية تمكينه من المشاركة فيما يمكن الاتفاق والإجماع عليه،

[1] محمودي خليفة، سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص185.

[2] جاكلين روس، المناهج الفلسفية، مصدر سابق، ص94.

فاللقاء اعتراف ضمني بقبول إبرام حجاج تتبني الغلبة فيه على الحجة الأقوى، على عكس البرهان الذي يحتوي على نوايا سيئة مسبقة بقطع الصلة أمام كل احتمال لقبول رأي الآخر من جهة، والتركيز فقط على التفوق والغلبة على الآخر من جهة أخرى، لذلك يُشترط في الحجاج بعد تبييت حسن النية بين المتحاورين، والموافقة على إجراءه؛ تهيئة النفس لقبول الحجة الأقوى بغض النظر عن قائلها وخلفيته، فالوضع في الحجاج ينبغي أن ينفتح على جميع الاحتمالات بما فيها الإقناع أو الاقتناع.

تفترض إتيقا المناقشة التخلص من الأنانية والتوجه نحو الآخر؛ حباً واعترافا به، ما من شأنه درأ ما بات يتهدد المجتمعات المعاصرة من عنف وحروب وشيكة، حيث تقول روس: " إنَّ مبدأ الاتصال يرتدي معنى بإدانة هذه الحضارة، حضارة النرجسية والفردية، ينبغي إبداع أخلاق نظرية واسعة (هابرماس، آبل) (...) بسند عقلي يتيح لها السيطرة التامة على الأشكال الثقافية المعاصرة"[1] فما يشهده عصرنا من اندفاعات للفردية والمبعثر والجزئي يستلزم مرافقة اخلاقية وانتقال نحو نموذج في الأخلاق النظرية يُشكل الآمر الكلي وصالح البشرية جمعاء همه الأكبر، الأمر الذي تراهن روس على وجوده في ثنايا مشروع هابرماس.

وترى أيضا–روس– أنَّ الفاعلية الاتصالية التي تروم التفاهم المتبادل والقبول المشترك إنما تفترض النأي عن خطاب البرهنة؛ ذلك أنَّ الخطاب البرهاني يستند إلى قوة خيالية من العنف، ما من شأنه إحداث تأثير يحجب عن العملية التواصلية بلوغ الفاعلية المرجوة، بينما ينبغي على المتخاطبين

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص17.

العزم مسبقاً على الحياد والتزام جميعهم بالمسؤولية حتى قبل الخوض في أي شكل من أشكال البرهان؛ ذلك أنَّ المسؤولية تنعقد بمجرد ما نرضى بالكلام، أي قبل الكلام، ثم في النقاش الحقيقي الذي يستند كما تقول روس إلى قوة خطاب حجاجي مجردة، تقول: "أُسلِّم بالمسؤولية واحترام الآخر"[1]، وبذلك تتبين إرادة المتخاطبين في تجسيد العقل وتحمل كينونة الانسانية الحقيقية، التي يشعر المخاطَب بالمسؤولية تجاهها[2].

حيث تبتغي –روس– من خلال تصورها عن الفعل التواصلي؛ تحصيل أعلى مستويات الفهم للعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع، فالفعل التواصلي على خلاف الأفعال الأخرى التي قد تسعى جاهدة إلى بسط هيمنتها على الآخر والتأثير عليه بإكراهه؛ يروم إلى تحصيل أفضل السبل المحققة للتوافق المتبادل والتفاهم مع الغير، من هنا يبدو أنَّ التفاهم باعتباره الغاية القصوى للفعل التواصلي، يشترط شروطا عديدة يؤدي افتقادها بين المتحاورين إلى فشل العملية، أول هذه الشروط وأهمها عدم تأثير طرف على آخر، فالتأثير ينم عن إكراه وضغط ومحاولة بسط هيمنة؛ قد يعصف بمشروع الفعل التواصلي إجمالا.

وقد جاء عن هابرماس أنَّ المناقشة تلبي شرطين؛ يتعلق الأول بحرية الأفراد المشاركين طالما يحوزون على السلطة المعرفية –أي حامل لرصيد ثقافي من المعارف والتمثيلات– من خلال الكلام، والتي تتيح لهم اتخاذ موقف من المواقف، أما الشرط الثاني فيتعلق بوجوب ممارسة هذه السلطة الابستيمية

[1] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، مصدر سابق، ص 273.

[2] جاكلين روس، المناهج الفلسفية، مصدر سابق، ص96.

لأغراض البحث عن اتفاق عقلاني مدروس، حيث يعمل الفرد بوصفه فاعلا أخلاقيا ينخرط في منظومة المعايير الاجتماعية الهادفة على اختيار وقبول الحلول العقلية التي ينضوي تحتها كل الأشخاص المعنيين بها[1]، إنَّ نظرية التواصل كما ترى روس تهتم بالفرد وتجعله صلب العملية التقريرية، التي من خلالها يتشكل الفرد بوصفه فاعلا منفعلا، يساهم باتفاقه في بناء العالم المعيشي المشترك.

يجد الفكر الأخلاقي بعد التزعزع الذي طال اليقينيات وتهافت الاشتراكية وانهيار الماركسية واحتكار الرأسمالية للحقل العالمي؛ نفسه أمام حاجة ملحة لفهم جديد حول الديمقراطية وحقوق الإنسان على ضوء مستجدات الاخلاق النظرية، حيث بات من اللازم توحيد الأخلاق النظرية والسياسة[2]، ذلك أنه لا مجال للحديث عن ممارسات أخلاقية في منأى عن أبعادها السياسية، فالسياسة أضحت ميداناً لا تتحق الأخلاق النظرية من دونه.

وقد عدت روس مفهوم الفعل التواصلي مفهوما سياسياً يماثل ما تميزت به فكرة الذرائعية الكلية من بعد اجتماعي وأخلاقي، وهو ما يتجلى من خلال فكرة الديمقراطية التشاورية أو التداولية كما يفضل البعض تسميتها؛ والتي يُقصد بها فرض النقاش والتشاور والتفكير التأملي بين كثير من المواطنين لتباحث قضايا عامة بغية التعرف على رأيهم ثم عرضه على المشرعين والسلطة السياسية صاحبة القرار، وقد أرسى دعائم هذه الديمقراطية على ما يرتبط بأخلاقيات النقاش من قبيل أحقية جميع الأفراد في المشاركة والكلام،

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائة، 2010، ص26.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص132-133.

والاحتكام الى الحجة الأفضل والأقوى، ما يتيح فهما أكبر لمختلف أطياف المجتمع والاستفادة من تبادل الآراء ووجهات النظر التي من شأنها تشكيل الإرادة السياسية.

حيث يستعيض بنموذج ديمقراطي يكتسب شرعيته بالنقاش الذي لا ينم عن أي مظهر من مظاهر الهيمنة والسيطرة، ليحيد بذلك عن ما يعرف عن الديمقراطية التقليدية التي تتلخص مضامينها حول توازن السلطات أو إقرار الحريات الخاصة والمحافظة عليها[1]، هذا المنظور الاستطرادي للسياسة والقانون الذي بموجبه تصبح مشاركة المواطنين في صنع القانون ضرورية؛ ينزع عن السلطة السياسية شرعية إقرارها لما لم يكن نتيجة مناقشة عامة تجرى عن طريق الاستفتاء مثلا. (وقد عرف عنه رفضه للطريقة التي تم بها توحيد ألمانيا، ذلك أنها جاءت بقرار من السلطة السياسية)

صاغ هابرماس نظريته عن الديموقراطية التشاورية على ثلاث مفاهيم مركزية لا غنى عنها[2]:

1. **العقلانية:** بما تتميز به من إجراءات عقلانية للحوار والتواصل والذي من خلاله يتم الاحتكام لأعقل حجة، ما من شأنه أن يمنح الشرعية في تكوين السلطة.

2. **السلطة:** هي ذلك الجهاز الإداري الذي يتكفل إلى جانب الدور الرقابي المستمر، بأدوار أخرى ترتبط بتكوين ديمقراطي للرأي.

---

[1] إيف جونريه، مرجع سابق، ص166.

[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص190.

3. الرأي العام: هوالذي يتحول بموجب التواصلية إلى سلطة؛ انطلاقا من قدرته على توجيه السلطة العمومية من خلال مخرجات العملية التشاورية، غير أنها تبقى سلطة توجيهية بعيدة عن الهيمنة.

وترى روس أنَّ هابرماس قد أضفى على هذا النحو من مسلمات خطاب المحاججة، شكلا جديدا من الأوامر يسمح بالوصول إلى العمومية، فالقانون العام ينبغي أن يستمد قوته لا من خلال فرضه ومنع معارضته، إنما من قبلية طرحه على كل المشاركين لتفحص مطمحه للعمومية، هنا تكمن حكمة القانون العام والتي يمكن اعتبارها معياراً عمومياً، هذا الارتكاز على العلاقات البين شخصية يُسفر لا محالة إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية[1].

وقد طرح لهذا الغرض السياسي ميداناً لممارسة الديمقراطية، أطلق عليه مصطلح الفضاء العمومي، يجتمع عليه جميع الأطراف المشاركين بحثاً عن رأي يناسب الجميع، باستعمال كما أشرنا سابقاً حجج عقلية تتيح بلوغ هذا التوافق الكلي، ميدانا وسيطا بين المجتمع والدولة، يضمن تباحث قضايا المصلحة العامة والخروج بآراء كثيراً ما يقع على السلطة إقرارها؛ فهو بذلك وسيلة ضغط على السلطة.

وقد ارتأت أنَّ مبادئ هذه النظرية تكشف عن فكرة المسؤولية، سواء من خلال الحاجة إلى المشاركة في مناقشة عملية، أو من خلال التهيؤ لقبول عواقب هذه المشاركة، هذا التبادل المشترك للمسؤوليات الذي يترتب علينا بمجرد قبولنا بالكلام، تعثر الأخلاق النظرية من خلاله على مبدأها في التعميم الكلي، فالمناقشة بما تفترضه مسبقاً من تفاهم بين الأعضاء، وبما تتوافر عليه

[1] جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية، مصدر سابق، ص336.

من شروط وبنيات المناقشة الصحيحة؛ تفتح السبيل أمام إقرار ما يبدو صالحاً للجميع، وهو بحق التعميم الكلي الذي يجب فرضه في دائرة الأخلاق النظرية[1].

حيث تقر –روس– بجدوى مبدأ الإتصال الذي يقدم اللغة على أنها مفتاح أخلاق، وعلى كونه مطلباً كفيلاً ببلوغ التحرر، بما ينطوي عليها من ذرائعية كلية تنم عن اتفاق الجميع دون قسر، وهو بهذا التأكيد على ضرورة استبعاد لكل ما قد يشوب الاتصال؛ يتيح تصور بناء الحق ويضمن اتفاق الحريات بما يفترضه سلفاً من تعميم كلي للمصالح، إنَّ روس وكعادتها في سبر أغوار النظريات الأخلاقية تُقِّب عن الغيرية والكونية، المطلب الذي تراه يتحقق ضمن الاتصال، "إنَّ بحث هابرماس يندرج من هذه الزاوية في هذا الرصد المعاصر للكلي المشخص، الكلي الغني بالسمة الغيرية المعترف بها والمقبولة"[2].

والمتتبع للغيرية في الخطابات الأخلاقية الراهنة، يلحظ مدى ارتباطها بالقيم المعيارية كالتواصل والحوار والنقاش، الأمر الذي تستشفه روس في فلسفة هابرماس، التي تعبر عن بحث مستمر عن الحكمة، حيث ترى أنَّ فكرة الشخص التي تنطوي على اعتراف مسبق بأنَّ الآخر هو شخص لا يمكنني التعامل معه على أنه شيء، تجد لها مكاناً ضمن متطلبات التواصل، من هنا تجد الأخلاقيات المعاصرة مبدأها[3].

---

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص77.

[2] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص408.

ونافلة القول، بدى لروس أنَّ هذا الأنموذج الاتصالي حمل في طياته ما يُمكِّنه من توحيد العالم بعد الفراغ الإيديولوجي وأفول الأخلاق الدينية والتقليدية، فقد رسم بحق معيارا كلياً لأنجع السبل التي تتيح التفاهم، حيث راهن على الفرد وقدرته على النقاش بطريقة كلية، عملية تخضع الآراء فيها لشروط النزاهة والاتفاق واجتناب العنف بكل أشكاله؛ اللفظي والمادي، هذه الآليات التي شهدت تطوراً على المجال السياسي؛ حين إقرار نموذج ديمقراطي تشاوري بديل للديمقراطية التمثلية، من شأنه إتاحة مجتمع خالي من السيطرة والاستبداد، ومنه الحروب والاقتتال، فقد لا حظنا أنَّ بؤرة الحروب وثقافها الأسود يصدر دوما من إرادة السلطة السياسية دون العودة إلى تشاور الأفراد، فلا يُتصور أن يقر أفراداً يستشعرون المسؤولية على أغيارهم قرارا بقتل غيرهم، ذلك أنَّ قرارات كهاته لا تشكل توافقاً عقلانيا للمجتمع.

ثالثاً: التواصلية في فضاء النقد

رغم أنَّ أنموذج الفعل التواصلي أخذ على عاتقه انتشال الإنسان المعاصر الفاقد لكل المرجعيات من وحل التمزق والتفكك، حيث كان بمثابة الترياق الأجدر لإعادة الإندماج الاجتماعي بانتاج حياة اجتماعية قائمة على التوافق والاتفاق، إلا أنَّ القيمة التي انبنى عليها هذا الأنموذج لم تحافظ على بريقها العِلِّي، حيث طالت هذه النظرية شبهات هزَّت أبنيتها وضربت أسسها الأخلاقية، الأمر الذي يستوجب لفت النظر إلى حدودها ومكاشفة أوجه قصورها، وبيان ما تعلق بنقدها يكون كالتالي:

وقعت أخلاق الفعل التواصلي فيما ظلت تحاربه، فقد عملت على مقاومة محاولات التنظير الأحادي، ثم وقعت فيه حين مركزت نسقها التواصلي على

النطاق اللغوي، الذي يرى فيه بلعقروز نسيان للطابع الجدلي التفاعلي للعالم المعيش، وعملت أيضا على مقاومة ثانية تتجلى في نقدها للاستقلال النسقي للعلوم عن الواقع العيني، غير أنها وقعت في نفس هذا الإنفصال عن الحال اليومي المأزوم حين تمركزها حول النموذج اللغوي فحسب[1].

ولا يقف الأستاذ عند هذا الحد من مكاشفة حدود النظرية وما تطرحه من إشكالات، حيث يصفها على أنها تحمل تناقضا واضحا، فمحاولتها تعقيل الأخلاق وفصلها عن مواردها الروحية ثم مطالبتها بقيم روحية كالتفاهم أو الاتفاق، أمر لا يستقيم، وعلى ذلك ينبغي للأخلاق أن تقوم على نقطة روحية متعالية، كاملة؛ ذلك أنَّ الكامل فقط من شأنه بلوغ الكامل، أما الإنسان الناقص فلا يمكنه أن يكون معياراً للكمال[2].

تبدو نظرية المناقشة على أنها صورية، فتصويرها للمجتمع على أنه فضاء يسود فيه الاستعمال اللغوي السليم الخالي من التنميق والثرثرة والكذب ومحاولات التأثير من جهة، وتحصيل تفاهم بين الذوات من جهة اخرى، يبدو أنه يحيل إلى مثالية مفرطة وحالة يصعب بلوغها -إن لم نقل يستحيل-، ذلك أنه يشترط للنقاش شروطاً مثالية تعكس عدم الدراية بما بات يعترض الحوار من مخاطر كالإسهاب والإطناب ...الخ.

غير أنَّ هذا الاعتراض لا يجد له صدى كبيرا، خصوصاً بعد اعتراف رموز التواصلية (آبل وهابرماس) بأنَّ فلسفتهم في التواصل لا تعمل على إقرار أساس نهائي أو فكر متعال للأخلاق، ولا تقدم نموذجا أخلاقيا جاهزاً،

[1] عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالفلسفة، مرجع سابق، ص211-212.

[2] المرجع نفسه، ص212.

فهي ليست إيديولوجيا، إنما تكتفي فحسب بتقديم ما يمكن من خلاله تقليص قدر الإمكان هذا التوتر والشوائب التي تشوه النقاش، بإقامة شروط عملية لمناقشة عقلانية، الأمر الذي ينفي عنها صوريتها ولكنه يضعها في خانة أخلاق الحد الأدنى.

ولنفترض جدَلاً إمكانية تحقق هذه الحالة المثالية للكلام، يظل تبرير صلاحية المعايير المقصودة أمرا غير ممكناً، فالتوافق لا يعني بالضرورة الظفر بالحق، فكثيرا ما حصل الإجماع على غير الحق، وعلى ذلك يقول حسن مصدق: "لا تستطيع أخلاقيات التواصل مدنا بالسند الذي تبرر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها"[1]، ولا بمشروعية مبدأها في الكونية التي تفترض أنَّ أفرادا يتنازلون عن بعض اختياراتهم وقناعاتهم بغية بلوغ التراض والاتفاق من أجل إقرار أحكام كونية معترف بها، ذلك أنَّها غير قابلة للتطبيق فضلاً عن مشروعية تلبيتها.

لكن، حتى بعد رد هابرماس عن أنَّ إمكانية تحقيق الاتفاق وبالتالي الكونية أمراً وارداً، كون هذه الكونية تضمن مصالح الأفراد المشاركين جميعا، يظل هذا المبدأ تحده عراقيل جمة خصوصاً إذا ما تعارضت مصالح الأفراد وكانت مصلحة أحدهم فيها مضرة لآخر.

وقد توجه جون فرانسوا ليوتار نحو نقد نظرية الإجماع عند هابرماس، فما تنشده نظرية هابرماس من بلوغ للتوافق والإتفاق بين المتخاطبين؛ ينم عن مجرد محاولة إعادة بعث فلسفة الأنواريين من خلال مفهوم الإجماع، غير أنَّ

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت،2005، ص161.

جوهر الإبداع حسب ليوتار هو الاختلاف والنزاع وليس الإجماع[1]، فالاختلاف منبع الإبداع والابتكار أما الإجماع الذي يفضي حتما إلى التقوقع والانغلاق فهو قاتله.

وقد اعتبرت الفيلسوفة نانسي فريزر أنَّ نظرية الفضاء العمومي الهابرماسية أمرا مستشكلا، حيث لم يعد الأنموذج البرجوازي الليبرالي والاشتراكي الخيار الأوحد الذي يحكم مجالات السياسة والاخلاق والاقتصاد، فضلا عن أنَّ ما يشهده العالم من تحولات على عديد المستويات الاجتماعية والفكرية؛ ساهمت في بزوغ رُؤى جديدة للعالم، هذا الاستشكال من شأنه تقويض نظرية هابرماس عن الفضاء العمومي وبقائه حبيس الإطار الوطني والقومي للفعل السياسي[2] ، لذلك تدعو فريزر إلى تجاوز هذه النظرة الضيقة للأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي الذي ورغم إسهاماته التي سمحت لنظرية الديمقراطية التشاورية الوطنية بدمقرطة الدولة، إلا أنها لم تواكب ما يتطلع إليه الإنسان المعاصر من اعتراف بينذاتي على مستوى كوني عابر للأمم، "فقد كانت المقاربة الهابرماسية دوماً مبنية على أسس وطنية أي داخل الإطار الوطني"[3] وهو ما لا يستجيب لمتطلبات العيش المشترك في عالم يبتغي مواطنة كوسموبوليتية تتجاهل الحدود الوطنية.

---

[1]مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماسوليوتار، ترجمة عز العرب الحكيم بناني، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص54.

[2]رقية سعيد خلخال، الدولة الوطنية في الفكر السياسي الغربي: يورغن هابرماس- نانسي فريزر أنموذجاً، مجلة حمورابي للدراسات الاستراتيجية، المجلد الثاني، العدد 46، السنة الثانية عشر، صيف 2023، العراق، ص41.

[3] المرجع نفسه، ص54.

وقد طرحت فريزر فكرة "الفضاء العمومي ما بعد البرجوازي" بديلا عن هذا الفضاء العمومي الوطني، حيث تنشد من خلاله "إعادة تشكيل نظرية الفضاء العمومي على أسس عابرة للأمم دولية-عالمية"[1]، الأمر الذي سيلقى صدى مشابه عند جاكلين روس من خلال سعيها لتأسيس أخلاق عالمية بين الأمم والثقافات.

يصل كثير من المهتمين بالشأن الأخلاقي المعاصر إلى القول بأنَّ أنموذج التواصل: "لم يحرر الحياة الاجتماعية بصورة واقعية، وانحصر ضمن التفاهم اللغوي الصوري"[2]، ومع جموع الاعتراضات التي رافقت نظرية الفعل التنواصلي، إلا أنَّ هذا المنعرج التداولي في قراءة الفكر والخطاب السياسي والفلسفي، لم يمنع من أن يكون للنظرية تأثيرات تجاوزت المستوى السياسي الأوروبي إلى إلهام العديد من المفكرين والفلاسفة، فقد انبنت نماذج ونظريات فلسفية تواصلية عدة، على أعقاب هذا النقد والتأثر بالنموذج التواصلي لهابرماس، ولعل أبرزهم إكسل هونيث الذي طور براديغم الاعتراف انطلاقا من أبحاث هابرماس التداولية.

وقد احتل مفهوم الاعتراف مكانة مركزية في النقاش الفلسفي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، بحسبانه البديل النظري الأساسي على مختلف أشكال الاحتقار الاجتماعي وتجارب الظلم والإذلال في ظل التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عرفها العالم في العقود الأخيرة.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص55.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف، مرجع سابق، ص202.

[3] كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، نصوص مختارة، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2019، ص11.

المبحث الثالث: أخلاق المسؤولية أخلاقاً أولى؛ التكامل الأمثل للأخلاق الغيرية وتطبيقاتها الفاعلة

باتت تظهر جلياً الآثار السلبية على النظام الكوني أجمع وليس على الإنسان فحسب، فقد أضحت مكامن التأزم وتمظهراته أكثر من واضحة في المجتمع، حيث أصبحت الميوعة والانهيار والتشتت، ومختلف مظاهر اللايقين من تعقيد وتناقض من أبرز السمات الغالبة لهذا المجتمع، ومثل هكذا أوضاع تهدد الإنسان بالأخطار والأهوال من كل جانب؛ لا شك استدعت من الفلاسفة الأخلاقيين التفكير في أنجع الوسائل التي من شأنها تصحيح هذه المفاسد التي قد تهوي بالإنسانية آجلا أو عاجلا الى المهالك.

عكفت جاكلين روس على غرار المهتمين بالسؤال الأخلاقي على تجاوز مستوى هذا الانسياب القيمي الاخلاقي، الذي كانت الحداثة وما بعدها بما تميزتا به من تغيرات هائلة حقله، تراجع في السلوكات وبسطة في المشكلات المعلنة والخفية رافقه صحوة فكرية أخلاقية وعودة الى الاهتمام بالأخلاقيات، فقد أصبح مسرح الفكر يعج بكثرة التنظيرات الأخلاقية التي تسعى الى مواجهة المشكلات، والتصدي لمختلف التحديات التي باتت المجتمعات الإنسانية المعاصرة تعاني منها، وقد كان أنموذج أخلاق المسؤولية المستقبلية من أبرز التنظيرات التي دعت روس إلى إحياء وبعث قيمها من جديد، حيث سعت من خلاله إلى "توسيع أخلاق الغيرية عند ليفيناس والانتقال بها من دائرة الإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر إلى مسؤولية مستقبلية متصلة بالمستقبل البعيد للإنسانية"[1]

[1] زروخي دراجي، أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية، مرجع سابق، ص154.

نجد أصول هذه النظرية عند الفيلسوف الألماني "هانس يوناس"، وقد جاءت هذه النظرية على خلفية التهديدات التي باتت تبعثها مخترعات التقنية المتواصلة وما أحدثته من تقلبات على المستوى الفردي والجماعي وحتى الكوني؛ على اعتبار تلازمها بغموض الحال وجهل المآل، غير أنه وعلى الرغم من تميزها؛ يُعثر لها على مكانة لا تُضاهى في حقل الفكر الأخلاقي تاريخيا، حيث وبالرغم من تجلي مبدأ المسؤولية في مراحل تاريخ الفكر الأخلاقي، إلا أنَّ ما تعرض له المبدأ من إعادة تصويغ وفق الطريقة الكانطية على يد جاكلين روس؛ جعله يبدو أنموذجا جديداً يتماشى والحياة العصرية، يختلف جذرياً عن سابق تداوله، كونه لم يعد مع روس مجرد مبدأ، بل أضحى أخلاق قائمة بذاتها، يقول الأستاذ زروخي في هذا الصدد: "فالأخلاق التي نص عليها يوناس هي أخلاق الحماية والوقاية والحذر، لأنها تهتم بمصير الإنسان، أي بالعدل المستقبلي للإنسانية، غير أنَّ جاكلين روس لا تكتفي بجعل المسؤولية مبدأ مثل ما ذهب إليه يوناس وإنما تحولها إلى أخلاق قائمة بذاتها"[1].

أولاً: في مفهوم المسؤولية

ينبغي الإقرار أنه رغم تعدد المفاهيم والمدلولات التي تتعلق بمفهوم المسؤولية، وتنوع ميادينها؛ اجتماعية، سياسية، قانونية...الخ، إلا أنَّ شيوعها في الفترة المعاصرة كان في الميدان الأخلاقي بدرجة أكبر من أي مجال آخر، فقد كانت أخلاق المسؤولية بمثابة المشروع الأخلاقي الأبرز في الفلسفة الغربية المعاصرة.

[1] المرجع نفسه، ص149-150.

وقد تعددت مدلولاته اللغوية كما أشرنا، حيث جاء في اللغة العربية معجم جميل صليبا بالتحديد، على أنَّ المسؤول من الناس هو المنوط إليه عمل تقع على عاتقه تبعاته، على أن يكون الفعل صادرا عن إرادته دون إكراه[1].

أما في الفرنسية، فقد جاء في قاموس جاكلين روس أنَّ المسؤولية (resposabilité) في الاخلاق والفلسفة هي "فعل تحمُّل الإنسان كل نتائج وعواقب أفعاله، والاعتراف بها وبنفسه فاعلا"[2]، هذا التعريف للمسؤولية على أنها ما يستوجب على الإنسان من أفعال او اتخاذ قرارات وتحمل النتائج المترتبة عنها، ينطوي على معنى الإلزام، وعلى ذلك فالمسؤولية تقتضي شروطا أهمها ثلاث: "وجود القانون الاجتماعي والأخلاقي، امتلاك العقل، وأخيرا الحرية؛ فالشخص لا يكون مسؤولا إلا عن ما أنجزه بنفسه وبكامل إرادته"[3].

غير أنها تتخذ مفهوما جديداً مع هانس يوناس، "حيث يعطي لهذا المفهوم امتدادا أو بعدا مستقبليا ليقر بمسؤولية قوية للغاية لصالح أجيال المستقبل"[4]، فلم تعد المسؤولية تلك الأفعال الخاطئة والذميمة التي تستوجب عقاب مرتكبها فحسب، فحصر المسؤولية في العقوبات القانونية والحرص على تحصيل التعويض وإصلاح الضرر دون اعتبار للشعور بها، لم يعد كافيا لمجابهة ما

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، مرجع سابق، ص369.

[2] Jacqueline Russ, Op. cit, p250.

[3] Didier Julia, Op. cit, p246.

[4] زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2009_2010، ص83.

تشهده وضعية الإنسان المعاصر الذي قلبت التقنية رأسه على عقبه، ما حمل هانس يوناس على محاولة رد الاعتبار للبعد الأخلاقي للمسؤولية، خصوصا وأنَّ الخطر الداهم يقع على المجال الحيوي بأكمله[1].

ثانياً: تاريخية المبدأ

بيد أنَّه وعلى الرغم من حداثة نظرية أخلاق المسؤولية لدى هانس يوناس؛ إلا أننا نجد لها في تاريخ الفكر الفلسفي زخم هائل من التداول والتجلي، فلا نكاد نُبصر فلسفة أخلاقية لم تتوجه بالنظر إلى مبدأ المسؤولية؛ سواء بإشادة أو إبعاد، حيث تبدو جذوره ضاربة في الفلسفات النظرية الأخلاقية القديمة منذ أفلاطون الذي نصَّ على أنَّ كل إنسان مسؤول عن مصيره، وعن اختياره؛ وليس للآلهة أن تفرض الأقدار أو تختار للإنسان نوع ما يبتغيه من حياة، وعلى هاته الحرية في الاختيار تنبني مسؤولية الأشخاص على أفعالهم[2].

مرورا بالفلسفات المدرسية والفرضيات اللاهوتية القائلة بتدبير الخالق لحياة البشر، هذا القدر المحتوم الذي ينفي عن الإنسان حريته؛ ما يقضي على فكرة المسؤولية الأخلاقية لدى المخلوق مادام ليس سيدا لاختياراته وأفعاله، وقد رأينا في هذا الصدد كيف حاول أوغسطين التوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية وفاعلية القدرة الإلهية، فقط حتى يمنع عن الإنسان ذلك التملص من المسؤوليات التي تُتهم به المسيحية جرَّاء قولها بالقضاء والقدر الإلهي، غير أنَّ هذه المسؤولية سواء الأفلاطونية أو اللاهوتية المدرسية ظلت رهينة التمركز

[1] زهية العايب، المرجع نفسه، ص82.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص39.

حول الكائن المتعالي والأبدية، "بينما مبدأ المسؤولية الحقيقي؛ مبدأ عصرنا، يفترض رفض هذا الكائن المتعالي"[1] والتوجه نحو الزمانية المبدعة والحركية.

لقد كان مبدأ المسؤولية من أبرز المبادئ التقليدية التي تلقفتها الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، فالفكر الأخلاقي رغم حداثته التي تصفه على إثرها روس بالجديد، لا يقطع الصلة مع تراثه الفكري القديم، غير أنَّ المسؤولية التي تدعو إليها أخلاق هانس يوناس، لا نجد لها مثيلا في تاريخ الفكر الأخلاقي، فهو كما تقول روس: "يرجع الى مبدأ جد قديم ويحوره تحويرا عميقا: إنَّ مسؤولية الأخلاق النظرية المعاصرة تتناول الزمان وليس الأبدية، على خلاف الفلسفة الإغريقية"[2].

فهذا الافتراض للزمانية إضافة الى طرد الكائن المتعالي، لا نجد فيما مضى من أخلاق سابقة سواء ذات الطبيعة الغائية او تلك المتعلقة بالواجبات ما يعبر عن مثلها، فحين نعثر على شرط الزمانية في الفلسفة الإغريقية او الكانطية مثلا، فإننا نفتقد ذلك القطع مع المتعالي فنرى أفلاطون ينزع بفكره عن الحب الجسدي الى ماهية عليا، ونراه مع كانط ماثلا في مصادرات العقل العملي الذي يعيد السبب المتعال.

ونرى أيضا أفكار القرن 18 و19؛ بالرغم من ارتباطها بالواقع، واهتمامها بالمستقبل، إلا أنه تحكمها غائية عقلية واقعية ذات أهداف مكشوفة ومعروفة مسبقًا، فقد توجه هيجل نحو تنمية الروح، وماركس نحو بلوغ مجتمع لا طبقي، بينما مسؤولية الزمن المعاصر فكرة إنسانية واهية عن وضع

[1] المصدر نفسه، ص40.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

محتمل يتهدد قدرات الإنسان، تتبني على تنبؤ واحتمال أسوأ ما يهدد الإنسانية في المستقبل البعيد والبعيد جداً، إنها تعلمنا كيف نتصرف عند جهل النتائج المستقبلية للفعل، لم يكن لأي أخلاق سابقة أن أخذت في الاعتبارهذا الوضع العالمي للبشرية، حياة الإنسان والمستقبل المشترك ووجود النوع نفسه.

ثالثاً: نقد التصورات الطوباوية الحديثة

إضافة الى ما سبق، تتميز مسؤولية الزمن المعاصر عن تلك الكلاسيكية بكونها "تأخذ باعتبارها حادث أنَّ الإنسان صار خطيرا على ذاته، وأنه مجازفة مطلقة، إنه إمكان فناء"[1]، هكذا ولأول مرة يمتلك الإنسان وسائل تدمير الذات، خلافا لما دأب عليه تراث الفكر الكلاسيكي من تمجيد لتلك المركزية البشرية المنغلقة التي أوكلت للإنسان أمر التصرف في الطبيعة واستغلال كل ما ينفعه ويسعده فحسب، مثل التي نادى بها ديكارت من خلال الكوجيتو، الذي وحسب يوناس، قتل الطبيعة وأقصى من دائرته غير الإنسان من حيوانات ونباتات، وتلك الأفكار البيكونية التي وافقت هذه المركزية الذاتية التي تدفع الكائن الإنساني الى غزو الطبيعة؛ القاصرة النظر لعواقب ما يتسبب فيه إطلاق العنان لوسائل الاستغلال، خصوصا بعد الذي أصبحت تملكه التقنية في الحقبة المعاصرة من قوة تدميرية، هذا البرنامج البيكوني الذي يتوعدنا بوضعية أشبه بنهاية العالم، أي بكارثة كونية، إذا ما تركنا الأمور تسير على ما هي عليه من

[1] المصدر نفسه، ص41.

إطلاق عنان لتطبيقات الحضارة التقنوعلمية – الصناعية– على اعتباره أصل الخطر[1].

ولم تفلت طوباوية المثل الأعلى الماركسي من نقد يوناس، ذلك أنها حسبه ترتبط بالتصور البيكوني للقدرة المتزايدة للإنسان، وتتمم برنامجه الساذج الذي يقوم على السيطرة على الطبيعة ومحاولة إخضاعها تلبية فقط لما تتطلبه سعادة الإنسان، ما خلَّف ما يسمى بالاستلاب*؛ الذي أفقد الإنسان إنسانيته، فقد أصبح الإنسان مجرد آلة لإنتاج ما ينفع الآخرين، تخلو حركاته من الروح، فضلا عن ذلك يعتبر يوناس أنَّ الماركسية من خلال ما تزعمه من محاولة تشييد مجتمع لا طبقي، مجرد حلم وطوباوية، ذلك أنَّه غير ممكن التحقيق، ثم إنَّ الماركسية تُغفِل كما تقول روس، الأزمنة القادمة وحال الإنسان فيها، فالإنسان التام الكامل الذي تحلم به الماركسية ليس إلا مجرد خيال أحمق[2]، وهي في هذا لا تختلف عن الرأسمالية فكلاهما يهدف الى الاستغلال والقهر والسيطرة بغية تحقيق الحاجيات البشرية[3]، ومن هنا يرى يوناس أنَّ الماركسية بعيدة كل البعد عن أي مسؤولية أو أخلاق.

---

[1] Hans Jonas, le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique1979 , traduit jean greisch, édition flammarion ;paris ;1995 ; p267.

* تجدر الإشارة أنَّ يوناس حاد بمفهوم الاستلاب عن المعنى الذي أولاه له ماركس، حيث يعني الاستلاب عند ماركس ذلك التبعيد والإنفصال الذي يحدث للإنسان عن حياته وطاقته الإنتاجية في المجتمع الرأسمالي، داعيا على إثر ذلك إلى التأسيس للاشتراكية والتخلص من الرأسمالية.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص85.

[3] Hans Jonas, Op. cit, p273

وعلى ذكر هذا النقد الذي وجهه يوناس لفكر التعامل مع الطبيعة؛ تدعو روس الى إفراغ الفكر من هذا الانغلاق، والانفتاح على العالم، بتجاوز الأخلاق القديمة المرتبطة والمتمركزة بشكل دائم على العقل الإنساني[1]، والتي جعلت من مفهوم القيمة حِكراً على السلوك الإنساني، فالإنسان ليس الوحيد الذي يمتاز بإمكانية الوجود؛ ذلك أنَّ الطبيعة بوصفها قيمة مطلقة، غاية في ذاتها تجمع أصناف أخرى ينبغي أن تكون لها حقوق أيضا، على غرار النباتات والحيوانات.

وقد رأت روس في هذا التوجه نحو عمق الأخلاق البيئية الذي يثيره يوناس؛ توجها جديدا لم تعتده الثقافة الغربية بالخصوص، ففكرة حق أخلاقي نظري للطبيعة تبدو كما ترى: "غريبة أو مستهجنة، داخل الثقافة، ثقافتنا التي تضم في الغالب الحق والإنسانية والشخص، إنَّ الأخلاق النظرية البيئية العميقة، برعاية يوناس، ترد فكرة امتياز خاص بالإنسان: يجب إعلان حقوق الطبيعة، رفض مركزية التشبيه الإنساني"[2]، هذه المركزية البشرية التي ظلت تعترف فقط بالإنسان غاية في ذاته لا ينبغي معاملته معاملة وسيلة، سرعان ما تكون عرضة للتجاوز مع يوناس الذي يؤكد على قصور هذه النظرة، فللطبيعة أيضا حقوق يقع على الفاعل العاقل ضمان رعايتها؛ ذلك أنها قيمة مطلقة أيضا لا ينبغي معاملتها معاملة وسيلة، لقد أشادت روس بما قام به يوناس من توسيع لدائرة المعنيين بمفهوم الغاية بذاته، فبعد اقتصارها لردح من الزمن على الإنسان، بدى الآن أنها تشتمل على الطبيعة والكون برمته.

---

[1] Ibid, p261.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص123-124.

وفضلا عن أنَّ الأخلاق التقليدية لم تعد تستوعب هذا الطابع الجديد من العنف الذي يتسبب فيه التدهور البيئي وتأثيراته الملموسة، فإنها أيضا لا تُدخل في اهتماماتها سوى الحاضر في مكان محدد، ولو سلَّمنا جدلا أنها تتضمن رؤية للأجيال اللاحقة، إلا أنها رؤية تقتصر على عدد محدود من الأجيال القريبة، بينما أفق الأخلاق التي تنشدها روس يمتد لتلك الأجيال البعيدة اللاحقة زمنيا، وأفق آخر مكاني يمتد حيزه ليشمل القشرة الأرضية بكل ما فوقها من مظاهر الحياة من بشر ونبات وحيوان، فالتكنولوجيات الحديثة ألحقت أضرارا تمتد تبعاتها ومضاعفاتها ليس على حاضر الإنسانية فحسب بل في المستقبل البعيد أيضا، لذلك لم تعد أخلاق المعية والتعامل بالمِثل الكلاسيكية كافية لمجاراة نسق التغيرات العميقة التي أحدثتها التطورات التقنو علمية، وقد حان وقت إبتداع أخلاق جديدة قائمة على مفهوم جديد للمسؤولية.

رابعاً: قصور الأخلاق الكانطية

تقدم روس قراءة لفلسفة يوناس الأخلاقية، حيث بدى لها أنَّها فلسفة تقوم على نقد الفكر العقلاني؛ الذي لا يعدو حسبه سوى مجرد معرفة نظرية محضة لا حدوث لها إلا مرورا بالتجربة؛ فهي تفترض مسبقاً درايةً بالمكان والزمان، وعلى ذلك حملت فلسفته نقدا شديدا للأخلاق الكانطية؛ التي لا تأبه إلا بالأفراد الذين يتزامنون نفس الحقبة الزمنية، فليس في مضامينها ما يوحي بوجود غد أو مستقبل للنوع البشري فوق الأرض.

ترى روس أنَّ أول ما يمكن رصده في إتيقا يوناس هو هذا الإرث الكانطي الذي يتجلى بوضوح في صياغته لمبدأه الأخلاقي الأساسي على صورة الأمر الجازم وفق الطريقة الكانطية الشهيرة في صياغة قواعده

الأخلاقية، غير أنَّها –روس– ترى في هذا النهل دليلا على قصور الآمر القطعي الكانطي، الذي لا يستجيب حسبها لمتطلبات حضارتنا التقانية، فالأمر الكلي الذي يصوغه كانط إنما يتعلق بصورة الفعل فحسب، غير آبه بهدفه أو مضمونه ونتائجه، ثم إنَّ الأمر القطعي الكانطي فوري متجه الى الفرد، فهو يتيح للفعل الظرفي القائم على الاختيار الشخصي أن يحظى بالشرعية الكونية، ما تعتبره روس تعسفا فكريا خصوصا إذا ما تعارضت نظرة الفاعل الحاضر مع مقتضيات الحفاظ على حقوق الأجيال القائمة، الأمر الذي بسببه أيضاً "لم يعد يوناس مسلّما بالواجب الكانطي بما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الدائرة الضيقة لأفعالنا ولا يعكس سوى آثارها المحدودة أيضا، كما يجهل المضاعفات الخطيرة للفعل الإنساني على الوسط الطبيعي"[1]

إنَّ الأمر القطعي الكانطي كما تقول روس: "لا يستطيع أن يدل على الأمر المتكيف مع حضارتنا التقانية"[2]، بيد أنَّ الآمر القطعي الكلي اليوناسي، يفترض تلك التغيرات التقنية المقلقة التي أصبحت تهدد الإنسانية[3]، فمبدأ يوناس القائل: "لِتأتِ فعلك على الوجه الذي يجعل آثاره تصون الحياة الإنسانية الحقَّة على وجه الأرض"[4] ، يبعث على تصالح مع الطبيعة يستدرك ما فات الأخلاق العقلانية عموما والكانطية بالخصوص، حين أقصت من تدبيراتها

[1] زهية العايب، مرجع سابق، ص31.

[2] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص82.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص124.

الطبيعة والأخلاق الدينية* والنظرة التنبؤية للأجيال اللاحقة، ومختلف ما يحيط بنا من إمكان تغيُر جراء محدثات التقنية، هذا الآمر لا ينبني على منطق التبادلية والتناظرية المعهود في الأخلاق التقليدية، فنحن مسؤولون عن الأجيال اللاحقة، مدينين لهم بكل شئ دون أن ننتظر منهم شيئاً.

بيَّنَ يوناس أنَّ الأخلاق الكانطية تنبني على مسؤولية صورية لا سببية، فهي لا تأخذ سوى بأفعال الإنسان اتجاه الإنسان، فضلا عن أنها تعبر عن قطيعة بين الإنسان والطبيعة حين تُخرج من أفقها أفعال الإنسان اتجاه الطبيعة وما قد تسببه من مهالك على الطبيعة وعلى الإنسانية؛ مكتفية بتلك المسؤولية التي تقتصر على النظر في أفعال الإنسان اتجاه الإنسان، بينما ينطلق هو –أي يوناس– من دائرة أوسع تأخذ في الحسبان مسؤولية الإنسان نحو الإنسان، ومسؤوليته اتجاه الطبيعة، حيث تفترض الأخلاق اليوناسية مجمل تلك التعاملات مع كل ما فوق القشرة الأرضية مكانيا ويتسع الى الأجيال البعيدة اللاحقة زمنيا.

وعلى هذه الفروقات والتغيرات التي لم تعد الأخلاق الكانطية تستوعبها؛ قيل أنَّ الإنسانية "أصبحت بعيدة كل البعد عن كانط وعن أخلاق اليقين، لقد أصبح الإنسان المعاصر مضطرا للتفكير في أخلاق جديدة قادرة على مواجهة كل المستجدات"[1].

* يقارب طه عبد الرحمن مبادئ الأخلاق اليوناسية بمبادئ الأخلاق الإلهية، خصوصا ما تعلق بمبدأ تعظيم الخلق، ومبدأ الاستخلاف في الأرض وحمل أمانتها، غير أنه يقف على عدم تصريح يوناس بهذا الرجوع الى الإلهي، ما أنقص آفاق الإيقاظ التي تنفتح جراء تتبعها وتحليلها. أنظر طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص125.

[1] زهية العايب، مرجع سابق، ص33.

خامساً: كونية المبدأ وواقعيته

لم تقتصر إتيقا المسؤولية مع روس على هذه القراءة النقدية للأخلاق التقليدية فحسب، إنما شملت بالتزامن مع ذلك؛ نقدا للعلم والتكنولوجيات المعاصرة اللذان أثارا القطيعة بين الإنسان والطبيعة؛ أو ما تسميه الشبح الذي بات يتوعد الإنسان، فالتطورات التكنولوجية الهائلة التي بات يشهدها الواقع الراهن والتي تبعث على مخاطر تهدد وجود الإنسان وبقاءه، خصوصا ما كان منها مُخِلاً بتوازن الطبيعة، وهو ما دفع روس على غرار يوناس الى التساؤل عن مستقبل الإنسانية في ظل كل هذا العبث، فكان من الضروري تباحث طرائق وسبل تهذيب أخلاقي لهذا العقل التكنولوجي المنفلت، وهي المهمة التي تبرز في إتيقا يوناس الجديدة، بما تحمله في طياتها من جديد لفكرة المسؤولية، يتعدى التفكير المنصَّب على فعل الإنسان للإنسان، الى فكر كوني تجاه الوجود البشري والطبيعة أجمع، قدم يوناس في هذا الشأن نظريته عن أخلاق المسؤولية التي تحوم في مجملها حول تساؤل مركزي هو: كيف السبيل إلى إقامة إتيقا أصيلة تتناسب وحجم الكارثة التقنية التي يشهدها العصر؟

يحتاج هذا الإنسان المتحرر من الأساطير القديمة والإيديولوجيات والخيال والأوهام، الى رسم مسار جديد لأخلاقيات المسؤولية؛ أخلاقيات الإنسان العصري الذي يأخذ على عاتقه مستقبل الإنسانية، ولمَّا كان هذا الإنسان صانع ما يتهدده من هلاك، فإنه يقع عليه أيضا صنع وبناء نفسه بنفسه بعيدا عن الاستنجاد بأفكار الخلاص التاريخي أو العقائد القديمة[1]، فقد كان رهان روس بخلاف الأخلاق العقلانية؛ على ضمير الفرد وإحساسه الذاتي

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص408_409.

بالمسؤولية، بالتركيز على المشاعر دون إنكار الدور الكبير الذي يلعبه العقل في الأخلاق، لكن بتغليب مكانة المشاعر، كونها الأكثر أهمية حسبها، فما يدفع على الإحساس بالمسؤولية تجاه الآخرين هو الشعور بمحنتهم وغبنهم واحتياجهم.

وعلى ذكر هذا التوجه نحو الشعور، "يقرر يوناس أن أول واجبات هذه المسؤولية الموسَّعة تحصيل الشعور بالخوف، وأن الخوف المسؤول ليس كغيره، لأنه لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه، وأيضا لأنه يقترن بالرجاء في تجنب الأسوأ ودفع الأفسد"[1].

لا ينفك يوناس يفكر في البيئة ومستقبيل الأجيال القادمة، حيث يرى أن الطريقة الوحيدة للحد من الضرر هي استعادة السيطرة على التكنولوجيا، ووفقا له فإن التكنولوجيا تدير حياتنا ولا تستجيب لأي أخلاق، إنها تتجاوزنا بسرعة نحو كارثة لا مفر منها، فهي لا تعرِّض حياتنا للخطر فحسب، بل تهدد حياة الأجيال القادمة أيضا، لذلك ينبغي علينا بوصفنا مؤلفو هذه التكنولوجيا، استعادة السيطرة عليها، فالعبث بالطبيعة وتشويهها الذي تتيحه التقنية، أفرز وضعا مشبعا بالأخطار الجسام، يهدد الحياة على وجه الأرض، ما يدفعنا الى اتخاذ موقف قيمي يكابد هذا الهم والخطر الكوني الذي يشمل الإنسانية جمعاء، فالمسألة الإيكولوجية باتت مسألة دولية عالمية معاصرة، تهتم بمستقبل الكرة الأرضية أمام ما يترصدها من خطر يشملها برمتها، وعلى ذلك تميزت أخلاق المسؤولية بالكونية على اعتبار أنها تفترض لهذا الخطر الكوني الشامل تصدياً وتأسيسا أخلاقيا شاملا، فالعالم يوشك على النهاية إذا ما واصلنا العيش دون

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص124.

اعتبار لبيئتنا، يجب أن نتحمل مسؤوليتنا ونتصرف، حيث يقول: "إنَّ بروميثيوس الذي يتمتع بالحرية المطلقة والذي وهبه العلم الحديث قوة لا يضاهيه فيها أحد، ووهبه الاقتصاد زخما غير محدود المدى، يتطلب قيوداً أخلاقية من شأنها أن تأتي مفعولا _ بفضل حواجز توضع طوعا واختيارا_ للحيلولة دون أن تصبح قوة الإنسان وبالا عليه ولعنةً"[1]

وقد صاغ لتأكيد هذه النظرة الكونية؛ أوامره الأخلاقية الأربعة التي تتضمن كمال الإنسان وكمال الحياة معاً، الامر الذي استشعرت من خلاله جاكلين روس وجود إرادة جامحة لدى يوناس في إيجاد شكل كوني تغدو فيه الإنسانية جمعاء معياراً ونقطة مرجعية[2]، والأمر لا يقتصر على مصير الكائن البشري، بل يتعداه الى صورته، كما لا يقف عند حد سلامته الجسدية بل يشمل أيضا سلامة نوعه وبقاءه، فالإفراط امتد إلى طبيعة الإنسان نفسه، ومسَّت التقنية طفرات الفعل الإنساني محدثة تغييرات على ماهية الإنسان، ظلت لردح من الزمن في منأى عن هكذا تدخل، فقت باتت التقنية كما تقول روس: "تتخذ الإنسان محل تأثيرها: إطالة أمد الحياة، مراقبة السلوك والمداخلات الوراثية، وهي تبدي بتلك الوثبة الكيفية، طائفة من المسائل والأخطار"[3]، هذا التعدي الذي يعد أكبر تحدٍ للإنسان على الإطلاق، وينذر بوضع يدق ناقوس الخطر، ينبغي بعد هذا التنبؤ بالنهاية الوشيكة للبشر أن يكون كافيا لدفعنا إلى الرد والتصدي.

---

[1] Hans Jonas, Op. cit, p15.

[2] جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، مصدر سابق، ص271.

[3] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص80.

تتبني الإتيقا التي نادت بها روس على غرار تلك النظرة الكونية التي تحمل في جعبتها أفق حماية الإنسان والطبيعة معاً؛ على نظرة اخرى؛ تنبؤية تتجلى في رصد الوضع الإنساني المهدد في المستقبل، ما حمل البعض على وصفها بأنها مجرد شكل من أشكال اليوتوبيا، وهو الذي تنفيه روس جملة وتفصيلا؛ فهي _**أي روس**_ تنظر إلى أنَّ الأخلاق النظرية التي تتبني على المسؤولية تتطلع في المقام الأول "شطر المستقبل البعيد الذي نحن مسؤولون عنه، وهي تنعطف نحو المستقبل، ولكن مبدأ الواقع يسود كذلك مذهب يوناس الراغب في إبعاد شتى الطوباويات"[1]، فهي أخلاق يسودها مبدأ الواقع، هذه النظرة التي تتأسس على تنبؤ أسوأ ما يضر الأجيال اللاحقة وعلى الرغم من ارتباطها بالميتافيزيقا التي تظهرها في أذهان الكثير على أنها ضرب من التنجيم ومجرد توقعات تخلو من المؤشرات اليقينية، إلا أنَّ روس ترفض أن توصف هذه المسؤولية اليوناسية بالخيالية الطوباوية؛ فهي لا ترسم مجرد طريق لمجهول إنما تتوجه الى مستقبل قابل للحساب. إنَّ نظرية يوناس تحمل في خطوطها العريضة، الى جانب الكونية؛ هروب من الخيالي المحض والرجوع الى الواقع، أو بالأحرى إلى مبدأي المسؤولية والواقع، ذلك "أنَّه يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود"[2].

سادساً: على ضوء تقسيم يوناس؛ شكلين للمسؤولية عند جاكلين روس

يظهر مما سبق أنَّ للمسؤولية اليوناسية طبيعتين ميَّزتها عن غيرها من المسؤوليات، أولها أنها مسؤولية ذات طبيعة مستقبلية وثانيتها أنها مسؤولية لا

[1] المصدر نفسه، ص79.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، اتيقا الراهن، مرجع سابق، ص65.

تفترض التماثل، لتعزيز فهماً أعمق لهذا التقابل الانطولوجي المتصل بالمستقبل البعيد، يقدم لنا يوناس كما تقول روس "أنموذجين متميزين بالدلالة: أنموذج المسؤولية الوالدية وأنموذج مسؤولية رجل الدولة. وفي الحالين، تشمل المسؤولية الوجود التام للموضوع، وهي موصولة ومستقبلية"[1].

1. المسؤولية الوالدية:

هكذا يبدو أن للمسؤولية عند يوناس أشكال مختلفة، بعضها يثير ويحفز مشاعرنا بسهولة اكبر من غيرها، والاكثر وضوحا من ذلك كله وفقا ليوناس هو المسؤولية الأبوية، حيث يعتبرها "النموذج الأصلي الخالد لكل مسؤولية"[2] ، فالآباء مسؤولون مسؤولية كاملة شاملة عن أطفالهم حتى سن البلوغ او اكثر، حيث يقع على الأم مسؤولية بقاء جنينها، قد تأكل لأجله فقط دون حاجتها للأكل، وتستمر هذه العناية بعد ولادته، فتتعدى الحاجات البيولوجية إلى حاجات أخرى لاحقة ذات أبعاد تربوية، فالطفل يعتمد منذ ولادته على من يعتني به، فهو منذ تكونه تحت مسؤولية والديه بلا جدال، مسؤولية طبيعية مطلقة تختارنا رغما عنا، لا يمكننا التنصل منها ذلك أنَّ الطبيعة أصَّلتها فينا؛ دائمة وغير قابلة للإلغاء، ولا مقترنة بشروط التبادل، حتى ذلك الانتظار الذي ينطوي على رغبة في استرداد ما تم تقديمه للأبناء عند الشيخوخة والكِبر لا يمكن اعتباره شرطا من شروط المسؤولية، إنها باختصار عفوية فلا حاجة لتبريرها وتفسيرها أو تلقينها، فهي مدفوعة بمشاعر أقوى.

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص84.

[2]Jonas hans, le prinsipe responsabilité, op. cit, p.193

على هذه التضحية التي يبديها الآباء نحو الأبناء، ينبغي أن تكون التضحية بين الأجيال، فالأجيال الحاضرة ملزمة بواجب أخلاقي يمكِّن الإنسانية من الاستمرار؛ واجب تضحية الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل[1].

وعلى صورة هذه العلاقة التي تربط الآباء بالأبناء؛ وفق براديغم المولود الجديد، يجب أن تكون العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فهشاشة الأطفال، ضعفهم وطيبتهم يوقظ الشعور بالمسؤولية اتجاههم ويبعث الإحساس في نفوس الآباء على وجوب والتزام العناية بهم، الأمر الذي ينبغي أن يجد له مثيلا في تعاملنا مع الطبيعة، فالإنسان لابد أن يستشعر هشاشة الطبيعة حتى تتنامى في جوهره سلوكات العناية والمسؤولية اتجاهها[2]، فالمسؤولية التي ينبغي أن تكون اتجاه الطبيعة مماثل لهاته التي بين الآباء والأبناء، مسؤولية لا مشروطة.

2. مسؤولية رجل الدولة:

أشبه بالمسؤولية الوالدية الى حد بعيد، نموذج أصلي ثاني يحمل عديد القواسم المشتركة مع المسؤولية الوالدية الطبيعية، مسؤولية رجل الدولة، ففي اللحظة التي يقرر فيها رئيس الدولة تولي السلطة تتكون مسؤولية كاملة كما

[1] زهية العايب، مرجع سابق، ص87.

[2] مارك نيبورغ، عن المسؤولية، كتاب جماعي: فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص450.

في حالة الآباء، لأنَّ رجل الدولة مثل الأب مسؤول عن جميع مواطنيه واحتياجاتهم المادية والثقافية[1].

ترى جاكلين روس أنَّ هذا النموذج طرازي يبحث في التساؤلات عن حياة الجماعة، فالسياسي الذي يتلهف لتذوق السلطة ومكاشفة ذوقها يتطلع ايضا بما يتميز به من نزاهة واستقامة الى صون هوية الزمان، فعمله يجب أن يستهدف المستقبل ووجود البشرية القادم موضوعا رئيسيا له[2]، فالمسؤولية التي تقع عليه أكبر؛ ذلك أنه الكفيل بالسيطرة على القدرات التقنية اللامسؤولة، تجنباً لوقوع كارثة تصيب الإنسان والطبيعة أجمع.

من خلال هذين النموذجين، تصل جاكلين روس الى أنَّ مشروع البقاء فوق الارض مشروع أخلاقي يقتضي هذه المسؤولية التكاملية تجاه الوجود، بغية تأسيس مستقبل أفضل للإنسانية الأبعد، بالحفاظ على السلام مع بيئته التي هي ملك المرحلة المستقبلية أيضاً، لقد تملَّك روس رغبة جامحة وإرادة في إيجاد شكل كوني للإنسانية جمعاء.

هكذا تظهر في عصرنا فكرة جديدة عن المسؤولية بوصفها حفاظا على الحياة في المستقبل البعيد غاية البعد، فقد نادت روس بالأخلاق النظرية التي تؤسس لأخلاق المسؤولية بوصفها امتداد لأخلاق الغيرية عند ليفيناس، ورغم

---

[1] Fanchon sophiebérubé, le principe responsabilité de hansjonas et la responsabilité sociale, mémoire présenté comme exiqence partielle de la maitrise en philosophie, université du quebec amontreal, février 2007, p18.

[2] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص84.

رهانها على هذا النموذج الذي تعتبره يستجيب لمشكلات عصرنا ويحررنا من هيمنة التقنية[1]، إلا أنَّه قوبِل بجملة من الاعتراضات.

سابعاً: اعتراضات على أخلاق المسؤولية

بعد هذا البسط للمعالم الكبرى التي تتميز بها إتيقا المسؤولية عند يوناس، التي كانت جاكلين روس تروم من خلال إشادتها بهذا النموذج؛ الدعوة الى إحياءه كونه تدبير كلي يُعنى بالتصدي للخطر الشامل الذي تتوعد به التقنية كوكب الارض أجمع، بتحفيز البشر على التحلي بمبدأ المسؤولية الذي يفترض القيام بما يجب لوقف جميع الأعمال العدائية الموجهة ضد الكوكب، سواء تلك التي تظهر اضرارها آنيا، أو التي تمتد انعكاساتها على المستقبل البعيد، نمضي الآن الى مكاشفة الإعتراضات الموجهة إليها:

1. الشعور الذاتي مصدراً للمسؤولية الاجتماعية:

تنطلق البروفيسور فوشون صوفي (Sophie Fauchon) من جملة تساؤلات، فإذا كانت المسؤولية مبدأً فطريا فلماذا يحتاج الفاعل إلى إرشاد الخوف لإقناع المواطنين بالعمل لصالح الكوكب والإنسانية القادمة ألا ينبغي لنا أن نشعر في داخلنا بمبدأ المسؤولية الذي يملي علينا ما يجب فعله[2]؟ يجد يوناس مخرجا من هذه التعارضات بتفريقه بين الشعور بوصفه حالة فطرية تتقاسمها جميع البشرية وبين ما يتقرر عقبها من عمل، ذلك أننا حسبه نشعر بمسؤوليتنا في أي موقف لكننا نقرر ما إذا كنا سنستمع إلى هذا النداء أم لا، والحق أنَّ هذا النأي بالشعور إلى اعتباره مصدر المسؤولية لا يطرح خلافا

[1] الدراجي زروخي، أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية، مرجع سابق، ص150.

[2] Fanchon sophie bérubé, Op. cit, p23.

في الأوساط الفكرية، بيد أنَّ ما يستشكل فهمه هو جدوى انتقاله من المسؤولية كشعور ذاتي إلى المسؤولية الاجتماعية، خصوصا وأنَّ كونية المبدأ تستلزم هذا الطابع العالمي الذي لا يمكن بدونه بناء خطة اجتماعية تتشارك فيها اهتمامات الجميع وتستهدف مستقبل الأجيال على المدى الطويل.

ولا تقف "صوفي" عند حد عدم الاقتناع بأنه من شأن فكرة الشعور الذاتي أن تقودنا نحو العمل العالمي، بل تتجه الى التشكيك في جدوى فكرة المسؤولية الشعورية الذاتية، فالشعور الذي لا يمكن الإجبار على امتلاكه أو معاقبة مفتقده، لا أهمية له ذلك أنه لا يحفز على العمل، ما دفعه الى القول: "يبدو واضحا لنا، من جانبنا، أنَّ المشاعر غالباً ما يكون لها مكان مهم في فعلنا الأخلاقي، لكن هذا الأخير لا يمكن أن يتم إلا عن طريق العقل"[1]، فتأسيس العمل الأخلاقي على المشاعر؛ نظراً لقابليتها للتغير واقترانها بالحالة المزاجية، لا يبدو على قدر من الاستقرار، أما العقل بما يتيحه من تدارس للأحكام الصادرة، وما يرتفع به عن المشاعر والعواطف من قدرة على تقويمها وتوجيهها؛ فهو أفضل ما يتيح الوصول الى البعد الأخلاقي. وما يطمح إليه الراهن من تأسيس أخلاقي وقوانين تخص قضايا كالتجريب على البشر والإضرار بالبيئة مثلا؛ لا شك يحتاج لتدبر عقلاني متعمق أكثر ما يحتاج الى مشاعر.

2. الخوف الإرشادي والسلطة؛ أو مناهضة التقدمية

يؤمن يوناس بالحاجة الى قوة تدفع المواطنين على التصرف إذا ما لم يستشعروا في أنفسهم ذلك الإحساس بالمسؤولية، لذلك يلجأ في هذا الصدد الى

[1]Ibid, p40.

وسيلتين: إرشاد الخوف والسلطة، ففي ظل عدم القدرة على تنبؤ عواقب تصرفات الإنسان يجب أن يوجه الخوف هذه التصرفات، هذا التعويل على إرشاد الخوف قذف به الى اتهامه بمناهضة التقدمية؛ ذلك أنَّ الخوف يبعث على الركود وغير القابلية للمجازفة والتغيير، فضلا عن أنَّ شعور الإنسان بأنه محاط بجملة من المخاوف يجعل منه مكبلاً يرفض أي محاولة، غير أنَّ هذه النظرة تبدو قاصرة، كون ما يقصده يوناس بالخوف الإرشادي هو ذلك الذي يبعث على قياس وفهم المخاطر الناجمة قبل التصرف، وليس ذلك المبدأ السلبي الذي يدعو الى عدم التصرف حال عدم المعرفة، إنَّ مبدأ يوناس على خلاف ذلك يقول بأنه علينا إذا لم نعرف النتائج الوخيمة لما نخترعه من تقنيات من شأنها تدمير الإنسانية، أن نسعى لمعرفة الحياة والحفاظ عليها، وعليه فإنَّ يوناس لا يرفض التقدمية بشكل كلي قاطع، فقط يفضِّل إعطاء السبق والأولوية للمعرفة والتفكير، ويختار التريث والحيطة والحذر.

أما ما يتعلق بالسلطة التي يوكل إليها بما تمتلكه من قوة، مهمة ضبط المواطنين وحملهم على التصرف المسؤول المراد؛ فينطوي على نوع من الاستبداد، وقد أكد ذلك في فكرته الاستبداد الجديد الذي حسب رأيه هو الوحيد القادر على الحفاظ على الإنسانية، فلا يتردد يوناس في القول أنَّ وضع أخلاقيات بيئية موضع التنفيذ يتطلب إنشاء نظام استبدادي، ففي ظل هذا التعويل على السلطة الدولية، ما الحاجة الى مسؤولية المواطن الفردية؟

هذا التساهل في قبول الاستبداد إن اقتضت الضرورة، الذي يشبه في بعده الفكر السياسي الميكافيلي الذي يرخص للحاكم فرض سلطته بالقوة، ترفضه روس التي تنادي بدولة الحق، المنتشية بقاعدة أخلاقية وسياسية

منظمة، المنفتحة على مجال الحريات العامة ومجال الاعتراف بالحريات الفردية[1]

3. مناهضة الانسانية:

وعلى غرار هذا الرمي بمناهضة التقدمية، يرى آخرون أنَّ رهاب يوناس من التكنولوجيا ينطوي على مناهضة للإنسانية، فما يؤدي إليه التطور التقني والعلمي من انتشار للبشرية وتزايد أعدادها بسبب نجاحاتها المبهرة في المجال البيولوجي، خصوصاً المتعلقة بما أصبح الطب الحديث يتيحه؛ من زيادة في متوسط العمر الذي يسبب بدوره نموا ديموغرافيا هائلا، دفع يوناس الى الامتعاض من هذا الأمر المقلق، فوفق اعتقاده بوجوب تفضيل التنبؤات السيئة على التنبؤات الجيدة، يرى يوناس أنَّ الأرض معرضة لخطر عدم توفرها على موارد كافية لتلبية احتياجات البشرية المستقبلية جمعاء، غير أنه لم يُشهد له أي دعوة في هذا الصدد لاقتراح حلول تفيد بالقضاء على هذه الزيادة أو ما شبه.

رغم كل ذلك يرى طه عبد الرحمن أنَّ نظرية المسؤولية ليوناس كانت ستجد لها جدوى أكبر ومخرجا من كل ما يتعلق بعدم إثبات ومحاسبة الشعور، فالشعور لا يمكن إثباته والمحاسبة على فقدانه أو امتلاكه دون تطبيقه إذا ما لم يكن الدين بآلياته الترهيبية والترغيبية في الحياة الأخروية ضمن تصورات أي نظرية أخلاقية[2]، فلو أنَّ أخلاق المسؤولية ذات مرجعية دينية لاستفادت من مفهوم المحاسبة الأخروية الذي يوفره الدين، مما يعزز الالتزام الأخلاقي لدى

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص410.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص125.

الأفراد، فالإيمان بمحاسبة ما بعد الموت يضفي شعوراً أقوى بالمسؤولية، حيث يكون الفرد مدركاً أنَّ أفعاله في الحياة الدنيا تخضع لتبعات المحاسبة الأخروية.

يتبين بعد مكاشفة النماذج الأخلاقية أنَّها تفتقر إلى رؤية موحدة وشاملة للعالم، فرغم تميزها بالحس النقدي والقدرة على تحليل وتوصيف وتقييم القضايا الأخلاقية بعمق إلا أنها ظلت ناقصة كونها غالباً ما تكون مجرد استجابات ظرفية لتحديات محددة، ما يجعلها تركز على قضايا معينة دون تبني إطار شامل أو متكامل يمكن أن يوجه الفهم الأخلاقي بصفة عامة، فهي كما يسميها الأستاذ بلعقروز نظريات انتقائية وليست نظرة نسقية مترابطة[1].

[1] حوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، الأزمة الأخلاقية المعاصرة والبحث عن أسس بديلة: نحو إحياء خطوط مذسية في الموروث الأخلاقي الإسلامي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023، ص09.

المبحث الرابع: البيوإتيقا وأخلاق المسؤولية: من العلاقة الإنسانية إلى رهانات العلم والتقنية

في عصر تتبوأ فيه التطورات العلمية عرش الشهرة والانتشار وقمة الزعامة الفكرية ومركزها، زمن اكتسحت فيه الانجازات التكنولوجية جل المسالك الفكرية، حتى الفلسفية منها، فقد استحوذت على اهتمام الفلاسفة وشغلت فكرهم على حساب تراجع الفكر الفلسفي النسقي؛ وسعياً من الفلسفة للعودة إلى التموقع، بغية مواكبة التحولات الهائلة التي شهدتها حقول العلوم والتقنيات، أقحمت الفلسفة نفسها في مجالات وحقول متعددة، أوجدت وأبدعت مفاهيماً جديدة منها ما تعلق ب "الأخلاق التطبيقية" مثل البيو إتيقا، أو "الأخلاق النظرية المطبَّقة"[1] كما يحلو لجاكلين روس وصفها كونها ترفض الفصل بين الأخلاق النظرية والعملية، فالأخلاق وإن تأسست على النظري في جوانب كثيرة منها فهي حتما تنشد التطبيق، وإلا فلا يجدر وصفها بأخلاق البتة.

إنَّ المقصد هاهنا من الأخلاقيات التطبيقية هو التطبيق العملي للنظريات والمبادئ الأخلاقية على قضايا واقعية ومعاصرة، فهي تحيد عن مجرد تحليل المفاهيم المجردة المتعلقة بالخير والشر والعدالة ومختلف الفضائل والمثل العليا التي عمدت إليها الاخلاقيات النظرية، إلى الاهتمام بتقديم حلول عملية للمشاكل التي تواجه الأفراد والمجتمعات في حياتهم اليومية، حيث تُعنى بمفاهيم تتعلق بالمسؤولية البيئية والإجهاض والقتل الرحيم والأسرار التجارية وما تعلق بالإعلام والاتصال وتكنولوجيات الفضاء ...الخ، ورغم اختلافهما في الطريقة

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص109.

التي يتناولان بها المواضيع، إلا أنَّ الفرق بينهما يتوضح بشكل أكبر حين النظر إلى المحتوى.

وعلى ذلك فالأخلاقيات التطبيقية ترتبط أساسا بعصر العلم، ذلك الذي شهده القرن العشرين من تطورات علمية جذبت الفلسفة إلى أن وجَّهت اهتمامها صوب المشكلات الحياتية، إذ أضحت الفلسفة من خلال فلسفة الأخلاق تناقش أسئلة وارتباطات وتنظيرات تتعلق بالمشاكل والحاجات الإنسانية المواكبة لمجالات الطب والبيئة والإعلام والتجارة والاقتصاد والفضاء.

فلا يمكن إنكار ما يشهده الراهن من انبهار بالعلم ونتائجه، غير أنَّ ذلك صاحبه كما تقول روس صحوة أخلاقية تلت خيبة أمل القرن التاسع عشر، فبعد المعالجة بالنوم أو الشك في القيم، تأتي النهضة المعاصرة[1]، من خلال ما بات يعرف بالفلسفة التطبيقية أو بالأحرى الأخلاقيات التطبيقية، وقد كانت أي جاكلين روس من بين الفلاسفة الذين وجهوا بوصلتهم إلى هذا التحول التطبيقي المعاصر للأخلاق بالنظر إلى ما يناقشه من مشكلات وممارسات موجودة في مهن عصرية راهنة مطبوعة بتطورات تقنية وتكنولوجية، في زمن باتت مجالاته تتميز بالفوضى والاضطراب، وحرصاً على الاضطلاع بالمستقبل البعيد للإنسان؛ تفترض الأخلاق النظرية المطبقة نوعاً من العودة إلى الأخلاق.

وعلى خلاف العديد من الباحثين والفلاسفة الذين ركزوا على ميدان معين من الأخلاقيات التطبيقية، واتخذوا منه منبع تجديد الفكر الفلسفي من أمثال

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص408.

الفيلسوف ستيفن تولمين الذي يحصر الاخلاقيات التطبيقية في أخلاقيات الطب والبيولوجيا؛ كونها حسبه أنقذت الأخلاق والفلسفة، أو غيره ممن رأى أنَّ الطب أبدع فلسفة[1]، ترى روس أنَّ الإحاطة بالأخلاق التطبيقية لا يتأتى إلا مروراً بتفحص جميع مجالاتها (الأخلاق الحياتية، أخلاق البيئة، أخلاق التجارة، أخلاق الإعلام وأخلاق السياسة)، وفي هذا تدعونا جاكلين روس إلى "ضرورة الالتفات إلى الأخلاق التطبيقية (العملية) وآثار تطبيقاتها الحياتية على حياة وسلامة الكائن الحي وبيئته والبحث عن حلول للمشكلات العملية التي يواجهها المجتمع"[2]، مروراً بشتى فروعها ومجالاتها، غير أنها تركز بشكل أكبر على الأخلاق الحياتية بوصفها الدرع الواقي ضد تهديدات القضاء على الإنسانية.

إنَّ الأخلاق النظرية المطبقة باعتبارها مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية التي تنظم السلوك العملي داخل ميادين متعددة من العلم والتكنولوجيا والانشطة الاجتماعية والاقتصادية والمهنية، وتسعى إلى معالجة التحديات الأخلاقية التي تطرحها تلك المجالات، استناداً على ما تسفره عمليات التفاوض والتوافق والتداول، وعلى المعالجة الخاصة والمعقدة والمستعصية، بدلاً من الالتزام بمعايير أخلاقية ثابتة؛ وقوالب جاهزة ومطلقة[3]، تنقسم إلى مجالات عديدة.

---

[1] عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (115)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص04.

[2] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روس، مرجع سابق، ص181.

[3] عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص4.

فقد ظهرت تخصصات عديدة أصبح الإنسان لا يستطيع التكيف معها، مثل الأخلاق الطبية، الأخلاق التجارية والأخلاق المهنية وغيرها، وكل هذه الأخلاق في نظر روس ينبغي أن تنصهر في دائرة أخلاق المسؤولية، فالقرن الحالي كما تؤكد روس هو قرن الأخلاق النظرية المطبقة "الأخلاق العملية" التي من شأنها أن تُجنب الإنسانية آثار العدوانية التقنية التي أصبحت المسؤولة عن تدهور الفطرة البشرية وانتهاك فطرة الكون والطبيعة الخارجية[1]، حيث تقول في هذا الصدد: "إنَّ ما يتكون عبر هذه المسار الجديد لعصرنا هو أخلاقيات المسؤولية، أخلاقيات الإنسان العصري، المتحرر من الإيديولوجيات، والخيال، والأوهام، والذي يأخذ على عاتقه مستقبل الإنسانية (...) الأخلاقيات المعاصرة هي أخلاق نهاية اليقينيات، أخلاقيات العقل المحبط والذي أصبح أخيراً راشداً"[2]

أولاً: في الحاجة إلى البيوإتيقا (الأخلاق الحياتية)

برزت البيوإتيقا إلى الواجهة على إثر الطفرات التقنية الهائلة المرتبطة بعلم الحياة والطب، فلا يخفى أنَّ العقل العلمي اغتر بنتائج جزئية مكنَّت الإنسان المعاصر من تحصيل رفاهاً نسبياً أمدّه بإطالة العمر وتقليص رقعة الأمراض والقضاء على الأوبئة، وعوَّضه عمَّا حرمته الطبيعة من تقنيات طبية ساعدته على الإنجاب أو التخلص المسبق من أسقام وراثية عبر التشخيص المبكر للجنين واستباق ولادات مشوهة"[3]، غير أنَّ هذا العقل العلمي أسفر عن نتائج ما بعد إنسانية تنبئ بأخطار جسام حين يتعلق الأمر بتغيير

[1] سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، مرجع سابق، ص181.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مصدر سابق، ص408-409.

[3] محمد جديدي، الأفق البيوإتيقي، ج1، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2021، ص 9-10.

الصفات والخصائص الإنسانية واستبدالها باختيارات تقنية لإنسانية وفق الطلب.

وتبين روس أنَّ هذه التدخلات التي فرضتها الوضعية العلموية حين أقصت ما دون العلم من حقل المشاركة في حل المشكلات التي تكابدها الإنسانية، تطرح تغيرات تمس النوعية البشرية من جهة، و"تمثل الحائل الحاسم دون إقامة أخلاق حياتية صحيحة حريصة على استخلاص الدعامة القيمية لكل المعطيات"[1] ، إنها بلا شك حين تهمل أرفع الجوانب الأخرى للإنسان خصوصا نواته القيمية؛ تمنع أي إمكان لإقامة معايير أخلاقية مؤسسة تضع صوب أفقها الحفاظ على النوعية البشرية.

ورغم هذه العقبات المبشرة بصعوبة مأمورية تأسيس أخلاقي يكبح جماح التطور العلمي، خصوصا بعد الفتوحات العظيمة التي أسفرت عنها الاستخدامات البيولوجية الرامية إلى تحسين الحياة، والتي استطاع من خلالها التطور التكنولوجي تخليص البشرية من مشاكل جمَّة واجهتها لردح من الزمن وسهل نمط الحياة عليها، إلا أنَّه كان لزاما على الأخلاقي مناقشة هذه الطفرات؛ مناقشة أخلاقية نظرية على ضوء المسؤولية والقيم[2]

ضمن هذا السياق المنفتح على التحديات القادمة تؤكد روس على أنَّ الفكر الأخلاقي الجديد المفعم بالمعاني الحقة للمسؤولية والتواصل، إنما ينبغي أن يطال إلى جانب مجالات العلاقة بين الذوات؛ مجال الأبحاث العلمية والتقنية، في دعوة صريحة إلى تأسيس أخلاق حياتية تُعنى بالسيطرة على

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص119.

[2] المصدر نفسه، ص111.

السلطة البيولوجية، حيث تقول في هذا الصدد: "يجب بناء الأخلاق الحياتية على أساس المسؤولية، وإذن- دون الخوف من العلم بذاته ومن التقنية بذاتها، بل من الحلم المجنون الذي يرتبط بهما-، ينبغي القبض على زمام العمل وعلى التقنيات التي قد تسفر لا عكوسها"[1].

تبدو الاخلاق الحياتية في ظل إفرازات العلوم الطبية والحياتية ونتائجها اللا متوقعة واللا مسؤولة على الفرد والجماعة، وما تطرحه من إشكاليات أخلاقية جمة لم تعرف المجتمعات نظيرها من قبل؛ ضرورة حتمية ومحادثة اجتماعية إنسانية لمجابهة الانزلاقات العلمية التقنية، والبت في مختلف القضايا الراهنة.

ثانيا: في ضبط معنى الأخلاق الحياتية

ماذا تعني الأخلاق الحياتية؟ إنها الأخلاقيات الطبية والحيوية أو البيوإتيقا: ethique médicale des sciences du vivant، التي ابتكرها عالم السرطان فان بوتر*، وكانت تدل عنده كما تقول روس: "على مشروع استخدام العلوم البيولوجية الهادفة إلى تحسين صفة الحياة"[2] فهي حسبه دمج بين المعارف البيولوجية والقيم الإنسانية، ما يتضح من خلاله التأكيد على ضرورة إرفاق الأبحاث العلمية بتفكير أخلاقي قيمي، وهو ما حدده بوتر كقصدية موسعة للبيو إتيقا تكمن في "التسيير المسؤول للحياة الإنسانية في إطار ما يبذله

[1] المصدر نفسه، ص120-121.

* فان بوتر رينسلاير (1911- 2001) أول من استعمل كلمة بيواتيقا وذلك سنة 1970، في مقال بعنوان "علم البقاء على قيد الحياة.

[2] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابقن ص111.

العلم من جهود بغية تحسين نوعية الحياة"[1] فقد فتح لها آفاقا جديدة تتجاوز المجال الطبي والبيولوجي إلى التفاعل مع الأنظمة البيئية وقضايا المحيط الحيوي الواسع.

حيث ينقسم مصطلح بيو إتيقا Bioethics او Bioéthique إلى قسمين بيو Bio وتعني الحياة أو علوم الحياة، وإتيقا ethics أوéthique وتعني القواعد الأخلاقية والقيم الإنسانية، وهي إجمالا حسب ما أورده عمر بوفتاس، لفظ مركب يطلق على مبحث أخلاقي جديد هو أخلاقيات الطب والبيولوجيا، "يعمل على سد الهوة التي تفصل بين ثقافتين: الثقافة العلمية والتكنولوجية المعاصرة، والثقافة الأخلاقية والإنسانية الكلاسيكية"[2]، هذا الدمج بين نسقين من المعرفة الذي يحيل إليه المفهوم ينتهي وجوبا إلى إقرار الخاصية الأخلاقية على أي وكل محاولة بحثية على الكائن الحي، إنَّ هذا التحالف الذي طال ثقافتين شهد نموهما انفصالا وتباعداً أضحى أمراً ضرورياً، فهو بحق جسراً لا يمكن المرور نحو المستقبل بدونه.

وقد ارتأت روس أنَّ مفهوم الأخلاق الحياتية يحيل إلى إبهام يشبه ما يطرحه مفهوم الأخلاق النظرية، فهي من جهة أسلوب تفكيري نظري لكنه في المقابل يحمل نظرة ذرائعية تطبيقية، أمام هذا المعنى المزدوج للأخلاق الحياتية والدلالة الفلسفية الثنائية تطفو إثارة فضولية اخرى تتعلق بموقع الإنسان ضمن موضوع الأخلاق الحياتية، فيما إذا كان بوصفه فاعلاً وشخصا

[1] Julien Nyimiphanzu, La Bioéthique ; Un paradigme de la nouvelle éthique, L'harmattan, paris, 2019, p19.

[2] عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص14.

أم بوصفه حياً؟، حيث تنتهي بعد استعراض جملة من تعريفات الفلاسفة لهذا الحقل إلى إقرار تعريف جديد وشامل للأخلاق الحياتية، يتلخص في قولها: "إنَّ الأخلاق الحياتية تدل على المسؤولية تجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا، وعلى البحث على أشكال الاحترام الواجب للشخص –سواء أكان هو الآخر أم المرء ذاته– بحث يجري على الأخص بالنظر في القطاع الحيوي –الطبي وتطبيقاته"[1]

وبعيدا عن تقسيماتها الأولى إلى ما يسمى ماكرو بيوإتيقا أي بيو إيتيقا موسعة؛ بيئية إيكولوجية شمولية ترتكز على المعنى الواسع للكلمة، وميكرو بيو إتيقا أي البيو إتيقا المصغرة الطبية التي ترتكز على المعنى الضيق للكلمة، وعن تلك المطارحات بين مؤيد لها ورافض؛ تشكل البيو إتيقا بما تعنيه إجمالا: "البحث عن حلول لنزاعات قيمية ناجمة عن التدخلات البيوطبية"[2]؛ عنصراً أكيدا وفعالا ضمن واقعنا الراهن، فتأثيرات البيولوجيا المعاصرة على الإنسان لم تعد تنحصر على تغيير طرائق تفكيره فحسب، بل أضحى باستطاعتها تغيير طبيعة الإنسان ذاتها وإعادة بناءه بشكل جديد ومغاير حسب مبتغياتها، إزاء "هذه الوضعية الجديدة للعلم والتكنولوجيا تستدعي بناء قيم جديدة تقوم على مبدأ المسؤولية وإعادة طرح القضايا المتعلقة بالماهية والوجود والكرامة الإنسانية على ضوء على المبدأ"[3]، حيث يأخذ هذا التوجه في اعتباره مشروع الآخر والاحترام ويُبعد مختلف محاولات السيطرة التقانية.

---

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص111.

[2] محمد جديدي، الأفق البيوإتيقي، مرجع سابق، ص10.

[3] عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيو تكنولوجيا، مرجع سابق، ص18.

ثالثاً: إشكالات وتحديات بيو إتيقية؛ المجالات التي يلامسها الفكر البيوإتيقي

تُعنى البيو إتيقا بالقضايا الأخلاقية في الطب والرعاية الصحية، تؤطر ما تطرحه تكنولوجيات الحياة من تساؤلات تتعلق مثلا بالإنجاب الصناعي، فيما إذا كان من الممكن الإنجاب دون ممارسة عملية جنسية مثلما أمكَنَ ممارسة الجنس دون إنجاب؟ ومسائل القتل الرحيم والاجهاض وزرع الأعضاء والأبحاث والتجارب الطبية، حيث تناقش هذه الأخلاقيات على غرار المسائل السابقة؛ مسائل تتعلق بحقوق المرضى وسرية المعلومات الطبية والتوزيع العادل للرعاية الصحية...إلخ.

وقد تجاوزت البيوإتيقا كونها مجالا نظريا يُعنى بالتأمل في القضايا الأخلاقية المتعلقة بالعلوم والتكنولوجيا الحيوية إلى ممارسة عملية مؤثرة في العديد من المجالات، حيث أضحت واقعا يمارس سلطته في توجيه السلوكيات والقرارات اليومية ضمن لجان الأخلاق في المخابر والمهن والسياسات الحكومية ومختلف التشريعات والتنظيمات[1]، ما يعكس الوعي الكبير بمآزق التقنيات، وعجز التخصصات عن إيجاد مخارج لما تثيره من إشكالات؛ فالبيو إتيقا تبدأ حين يعجز الطبيب والعالم ورجل الدين عن الإجابة على أسئلة تتعلق بالأجدر بالحياة مثلا في ظل وجوب المفاضلة بين شخصين يحتاج كلاهما لجهاز التنفس الاصطناعي، بينما يوجد جهاز واحد فحسب؟

إنَّ ما تشهده البيو إتيقا من توسع مستمر مع تطور التكنولوجيا البيولوجية والطبية، جعلها حقلاً حيويا يتداخل مع العديد من الجوانب الحياتية والعلمية،

[1] محمد جديدي، الأفق البيإتيقي، مرجع سابق، ص60.

ومن أبرز الحقول المثيرة للجدل التي تقتحمها البيوإتيقا بشكل ملحوظ: الهندسة الوارثية وطرق المساعدة على الإنجاب واستئجار الرحم والموت الرحيم و.....إلخ، هذه القضايا تثير من التساؤلات الاخلاقية والاجتماعية والقانونية ما يتطلب –تبعاً لروس– تحليلا دقيقا وتوجيهاً مستنيراً ونداءاً صريحا لمبدأ المسؤولية الاخلاقية؛ "ذلك أننا مسؤولون عن قاعدتنا البيولوجية مسؤولية تامة"[1]

1. الهندسة الوراثية:

لم تخفي روس توجسها من تحرير العقل العلمي وفتوحاته المزعومة في مجال الهندسة الوراثية، فلم تعد هذه التقنيات تسمح فحسب للعلماء بتعديل الجينات في الكائنات الحية بما فيهم البشر بداعي تصحيح العيوب الوراثية فحسب، بل أضحت محل طلب لتحسين الصفات البيولوجية، وخلق كائنات جديدة خارقة، هذه القدرة الهائلة التي باتت تحوز عليها أبحاث الهندسة الوراثية تأتي مع مخاوف عميقة حول التداعيات الاخلاقية، مثل التلاعب بالطبيعة البشرية، ظهور التمييز الجيني العنصري، ناهيك عن المخاطر المحتملة غير المتوقعة.

صحيح أنَّ الهندسة الوراثية برهنت على أنَّه بإمكان الإنسان تغيير سنن الكون بما فيه تغيير مفهوم الإنسان وخصائصه البيولوجية والروحية، فقد سمح الاستنساخ البشري للإنسان بخلق إنسان موازي بنسخ ذرية جديدة ذات أبعاد جمالية مُختارة، الأمر الذي تسبب في خلط بين الأصلي والمستنسخ، وأثار الشكوك حول ملكية الجسد، مصدره وأصله، وهو مكمن الخطر كل الخطر

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص112.

على الفرد والمجتمع، "ذلك أنَّ الاستنساخ الحيوي يمكن أن يؤدي إلى القضاء على مفهوم الوالدية، فنحن في ظل هكذا تطور لا نعود بحاجة إلى وجود الأب والأم بقدر ما نحن بحاجة إلى مؤسسة كبيرة تقوم برعاية النسخ"[1]

ويؤثر بالتالي على الأدوار والمسؤوليات الأسرية التقليدية، كما سيواجه المستنسخون وأسرهم تحديات في القبول الاجتماعي فضلا عن الآثار النفسية المرتبطة بالهوية الفردية، ناهيك عن القضايا القانونية والإشكالات التي يتسبب فيها تشابه الهويات والبصمات التي تقف حائلا أمام معرفة مرتكب الجريمة الحقيقي.

وقد نص المجلس الأوروبي صراحة على أنَّ الاستنساخ البشري وتحويل الإنسان إلى آلة عن طريق التخليق المتعمد لبشر متطابقين وراثيا، أمر مخالف للكرامة الإنسانية وأحد أبر الصور المشينة والخاطئة لاستخدامات الطب والبيولوجيا[2]، كما أنَّ الاستنساخ يساهم في إفقاد المعنى الحقيقي للكرامة الإنسانية في تصورات الأفراد، حيث سيتعرض مفهوم الكرامة الإنسانية إلى التشكيك ومنه التهاوي، ذلك أنَّه سيكون أشخاص مستنسخين لا يستحقون احترام كرامتهم كونهم مجرد نسخة بيولوجية لاشخاص آخرين، الأمر الذي سيتسبب في اهتزاز الصورة الحقيقية للإنسان والكرامة الإنسانية.

---

[1] الدراجي زروخي، مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 2011-2012، ص 290.

[2] إيهاب عبد الرحيم محمد، الإطار الأخلاقي لأبحاث الجينوم والهندسة الوراثية البشرية، مجلة عالم الفكر، المجلد 35، العدد 2، ديسمبر 2006، الكويت، ص29.

ولا تقف مخاطر الهندسة الوراثية عند حدود ما يطرحه الاستنتاخ فقط، فالمعرفة المباشرة للمادة الوراثية وتحويرها يتيح نقل المواد الوراثية إلى خلية آخذة، ما يبعث على جملة من الارتكاسات المقلقة تتعلق بتبديل التراث الوراثي؟[1]، فمن يملك جيناتنا يملك الحق في استخدامها والاستفادة من فوائدها.

يناقش الفكر البيوإتيقي مخاوف تتعلق بالتمييز بين البشر على أسس وراثية وما يجر إليه هذا الحديث من شجون عن تاريخ ومستقبل التحسين الوراثي أو اليوجينيا، الذي قد يفضي إلى إمكانية تخليق أو خلق إنسان وفق نتائج خاطئة لا يمكن التخلص منها، أو انفلات جرثومي يقضي على البشرية...إلخ، إنَّ ما يحمله مشروع التلاعب بالجينات هو إقرار حقيقي بأنَّ مصير الإنسان الحالي والأجيال القادمة أصبح في قبضة العلماء، فإلى أي مدى يمكن السماح باستمرار هكذا تجارب وراثية؟ من يمنح الحق لجيل أن يقرر ويحدد مصير جيل آخر قادم؛ سواء بقبول التجارب واستمرارها أو منعها؟[2]

لقد أسالت التقنية الحيوية لعاب البشرية، وانساق الجميع وراء مطامع منافعها المشهودة، غير أنه في نفس الوقت – كما يقول فوكوياما: "من المستحيل في هذا المنعطف أن نعرف مدى الحسم الذي ستكون عليه أي من هذه الحجج النفعية ضد تطورات بعينها في مجال التقنية الحيوية، فكثيرا منها سيتوقف تحديدا على ما ستؤول إليه هذه التقنيات، ما إذا كنا سنتوصل، مثلا،

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص113.

[2] ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 174، الكويت، يونيو 1993، ص89.

إلى إطالة الحياة دون أن نحافظ في الوقت نفسه على جودتها المرتفعة، أو أننا سنطور معالجات جينية تنتج بصورة غير متوقعة آثاراً مروعة"[1]

لذلك، تؤكد روس أنَّ تجارب الهندسة الوراثية والتلاعب بالجينات تمس وتعبث بقدسية الإنسان، وتتعارض والقيم الأخلاقية التقليدية، مما يستدعي الإحاطة بما تثيره من شكوك وملابسات، وإعادة تقييم القيم الإنسانية والعودة إلى سؤال الأخلاق كفلسفة أولى تتبنى على المسؤولية والتواصل، وترتبط بموقف الإنسان الأخلاقي من مفاهيم مثل قدسية الحياة، كرامة الإنسان، الضمير، الوجود الإنساني....إلخ، فالإنسان ليس مجرد ظاهرة كونية كغيره من الظواهر، ولا هو مجرد مجموعة من العناصر الكيميائية[2]، إنَّ الوجود الإنساني وجود مقدس وأصيل وينأى بنفسه عن أي مماثلة ومشابهة.

جدير بنا هنا أن نلفت النظر إلى أنَّ روس لا ترفض هذا النوع من الأبحاث بالمطلق، إنما تميز بين ما هو مقبول بتحفظ من أبحاث الهندسة الوراثية كالمعالجة الجزئية؛ كونها مجرد توسع تصحيحي يروم معالجة اضطراب عمل وظيفي مهم، شأنه شأن الصناعة الطبية، وما هو مرفوض ويستدعي تكاتف الجهود وتظافرها لصده؛ من بحوث تثير معنى أفضل العوالم، تستهدف تغيير الفرد برمته، تتلاعب بوراثة الكائن الإنساني كله وتعبث بتنوعه متجاهلة تركيبته وتعقيده، وعلى التفكير الأخلاقي الحياتي في مجال الهندسة الوراثية أن يتجنب، من جهة أولى، كل تعويذة عابثة للطبيعة،

[1] فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا البشري، ترجمة إيهاب عبد الكريم محمد، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات، 2006، ص129.

[2] ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص89-90.

وأن يرفض، من جهة اخرى، كل تدخل أو غواية من غوايات تحسين النسل، وإنما بين هاتين العقبتين ينبغي أن تبحر الأخلاق الحياتية[1].

وهو ذات التوجه الذي سايره فرانسوا داغوني حين أقرَّ بعدم رفض تجارب وتقانات الهندسة الوراثية، ما لم تتجاوز الحدود الثلاث التي رسمها لها: المحافظة على تنوع الإنسان، والأخذ بالاعتبار تركيبته وتعقيده، وأخيراً إنقاذ إنسانيته[2]، حيث وبالرغم من ما احدثته تدخلات هذه التقانات من تغييرات وتعديلات في الطبيعة البشرية، وما أسفرت عنه من تفقير للحياة حين التحكم فيها وانتهاك حريتها، إلا أنَّها لا تعني بالضرورة السيطرة على النوع الإنساني، فهي معرفة كغيرها من المعارف الأخرى التي تخضع مسألة تقييمها لاستخدامات الإنسان نحو الأحسن أو الأسوأ، غير أنَّ خصوصية وفضاعة ما قد تسفر عنه مستقبلا، يستوجب الحذر والتمعن، ما يستدعي تدخلا فوريا لتوجيه علم الطب والبيولوجيا ومطالبته بالتحلي بقواعد أخلاقية واحترام القيم الإنسانية.

2. التحديات الأخلاقية التي تطرحها تقنيات المساعدة على الإنجاب الحديثة:

تعرف المساعدة الطبية على الإنجاب بأنها نشاط طبي يسمح بالإنجاب خارج المسار الطبيعي في حالة العقم المؤكد طبياً، وتشمل هذه الأبحاث تقنيات مثل التلقيح الصناعي والتخصيب في المختبر واستئجار الأرحام والإخصاب بعد الموت، والتبرع بالبويضات والأجنَّة، حيث بشَّرت بطموحات عديدة

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص114.

[2] Rober Danien, François Dagognet, Médecin philosophie- épistémologue, Institut Synthélabo,1988, p119.

وفتحت أمام الإنسان آفاق واعدة وفرصا جديدة خصوصا في تجاوز عائق العقم، وتحقيق حلم الأبوة والأمومة، لكنها في المقابل تطرح إشكالات أخلاقية معقدة تتطلب دراسات معمقة ونقاشات حادة، تستلزم كما تبين روس إعادة تعريف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقي حياتي.

فتقنيات مثل التلقيح الصناعي تؤدي إلى إنشاء أعداد كبيرة من الأجنة، الأمر الذي يطرح تساؤلات عديدة حول مصير الفائض منها، وحقوق هذه الأجنة وهل يجب اعتبارها كائنات حية لها حقوق معينة؛ على اعتبار الأجنة أشخاص بالقوة، أم أنها مجرد خلايا يمكن التخلص منها؟، ناهيك عن الطرائق البشعة لاستخداماتها وتجميدها لمدة طويلة وما يطرحه من تساؤلات حول المعاملة الأخلاقية واحترام كرامتها، فقد أصبح الطفل أشبه بالسلعة، وبتنا نسمع عن مواليد تم ولادتهم بعد وفات والديهم بعشرات السنين، ما تسبب في خلط وانتقاص من قيمة الروابط الاجتماعية ومعاني الأبوة والأمومة.

أمام هذه الخلافات الأخلاقية حول استحقاق الأجنة للحماية والاحترام من عدمه؛ على اعتبارها مجرد خلايا بدون حقوق إنسانية، تبرز الحاجة إلى وضع سياسات واضحة حول التعامل مع الأجنة، حيث تؤكد أنَّ الأجنة مرحلة زمنية من مراحل تكون الإنسان، فهو من بدايات تكونه، جنين يستوجب تحمل مسؤولية شاملة نحوه في كل لحظة ومرحلة، وأنه أمام هذه الأوضاع المختلطة؛ "لا مناص من الاعتراف أنَّ الإنجاب المدعوم طبيا ينتمي إلى تفكير أخلاق حياتية تدور على فكرة مركزية في فكرة المسؤولية"[1]

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص 112-113.

كما لا يخفى على كل ذي بالٍ ما تثيره هذه التقنيات من تلاعبات وراثية واختيارات لصفات معينة في الأطفال من مخاوف بشأن مجتمع قائم على التمييز الوراثي والتفرقة والطبقية واللامساواة بين الأفراد.

كما تطرح مسألة استئجار الأرحام تساؤلات تتعلق بحقوق الأم البديلة التي تحمل الجنين ودورها في حياة الطفل بعد الولادة، والتأثيرات النفسية والاجتماعية عليها، فضلا عن النتائج المترتبة عن تراجع أحد الأطراف عن اتفاقه وعدم قبوله لسبب أو لآخر، وتطرح أيضا مخاوف بشأن استغلال تجاري للنساء وما يحمله من امتهان للإنسانية.

تثير إذن هذه التقنيات وغيرها؛ إشكاليات أخلاقية متعددة، تتعلق بمخالفة الطبيعة الإنسانية وحقوق وكرامة وقيمة وهوية الإنسان، فقد ألحقت بمفهوم الإنسان تحولات جذرية من فكرة الإنجاب الطبيعي إلى مفهوم الإنتاج التقني، "فالشخص البشري يتم إنجابه لا إنتاجه أو إنساله"[1] فالإنجاب عملية طبيعية محكومة بالقوانين البيولوجية والاجتماعية، بينما قلَّبت االتقنية هذا التصور، فقد باتت العمليات المرتبطة بخلق الحياة تُدار في مختبرات ومعامل ووفق اختيارات إنسان في خلق وصنع إنسان، تحت سيطرة تقنية دقيقة، ومثل هذا يخالف قاعدة أنَّ كل شخص يُعتبر غاية في ذاته ولا يمكن بأي حال من الأحوال معاملته كمجرد وسيلة.

3. المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تقنيات زرع الاعضاء والانسجة والخلايا البشرية:

[1] عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيو تكنولوجيا، مرجع سابق، ص261.

إنَّ هذه التقنيات فتحت حقاً آفاقا جديدة جمة لكثير من المرضى الذي فقدوا أي فرصة للشفاء، لكنها في المقابل فتحت الباب على مصراعيه أمام ممارسات وتجاوزات اخلاقية واجرامية، حيث بات الاتجار بالاعضاء من اخطر وأعقد القضايا التي تواجه العالم اليوم، ذلك أنها ظاهرة تثير العديد من التساؤلات حول استغلال الفقراء والمستضعفين الذي قد يضطر غالبيتهم لبيع أعضاءهم تحت ضغوط مالية شديدة، بموافقتهم المستنيرة –الشكلية– أو من دونها عن طريق خداعهم أو إجبارهم، وهو ما يعد مساساً وانتهاكاً لكرامة الإنسان الجسدية كونه يحولِ الاجساد البشرية إلى سلع تجارية، الأمر الذي تراه روس إخلالا بأحد أبرز أسس الأخلاق؛ احترام الشخص البشري ومعاملته كغاية في ذاته لا وسيلة لتحقيق مآرب اخرى.

فضلا عن ذلك، تثير مسألة نقل الأعضاء من الموتى اشكالات اخرى تتعلق بصور التعبير عن إرادة المتوفي وموافقته على التصرف بأعضاءه من عدمها، وايضا بتحديد لحظة الوفاة والحدود الفاصلة بين الحياة والموت بوصفها شرطا أساسياً لإجراء النقل؛ وما تنطوي عليه من جدالات بين رجال الطب والدين والقانون؛ بين من يعتبر الوفاة ظاهرة طبية تتحقق بتوقف القلب والرئة عن العمل، ومن يعتبرها تتحقق حين موت خلايا مخ الشخص ولو ظلت خلايا قلبه حية، "فمتى ماتت خلايا المخ بصورة نهائية يستحيل عودته إلى الحياة، وما بقاء القلب حيا وسائر الأعضاء في هذه الحالة إلا ضرب من ضروب الانعاش الصناعي"[1]

[1] سميرة عايد الديات، عمليات نقل وزرع الأعضاء البشرية بين القانون والشرع، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، لبنان، 2004، ص246.

ومهما يكن ينبغي أن يحظى الكيان الإنساني في جميع مراحله على الاحترام والمحافظة على حقوقه وكرامته، وفي هذا يرى الأستاذ محمد جديدي أنه "إذا كانت الكرامة الإنسانية مبدءاً رئيسا في البيو إتيقا، فإنها تعني بالتأكيد الكرامة في الحياة كما الكرامة في الموت"[1].

ختاما، ينبغي الاعتراف أنه ورغم تعدد وتداخل وتفرع هذه التقنيات وما رافقها من وفرة في الطروحات الأخلاقية، إلا أنّه لا يمكن القول بحصرها وإجمالها؛ ذلك أنَّ الاكتشافات التقنية في تطور وتجدد دائم، ولمَّا كان كذلك فالعمل البيو إتيقي أيضا يبقى مفتوحاً على مراجعات مستمرة وتكيف وتأهب مع المستجدات لضمان مرافقة آنية ومواكبة أخلاقية سريعة من شأنها تجنيب المساس بالكرامة الإنسانية وتحقيق الخير والسلام العام.

رابعاً: أسس ومنطلقات الأخلاق الحياتية

في ظل هذه الاشكالات البيوإتيقية التي تطرحها سيطرة الثورة التقنية، ينبغي أن يكون الرهان اليوم هو إعادة طرح سؤال القيم، وابتداع اخلاق جديدة على نحو يختلف عن تلك الكلاسيكية القاصرة على مواكبة وتنظيم التطور العلمي والبيوتكنولوجي، أخلاقيات ذات طابع عملي تطبيقي، تستند إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي توجه القرارات والممارسات في المجالات البيولوجية والطبية، حيث تشكل هذه المبادئ الأساس لتقييم القضايا الأخلاقية المعقدة وتوفير إطار عملي لتحقيق التوازن بين التقدم العلمي وحماية القيم الإنسانية، وهو ما دفع روس إلى التساؤل حول معايير ومبادئ العمل البيو إتيقي.

[1] محمد جديدي، الأفق البيوإتيقي، ج1، مرجع سابق، ص138.

تشير المعايير إلى القواعد والتوجيهات المحددة التي ينبغي اتباعها في يحمل الممارسات البيو إتيقية، فهي غالبا ما يتعلق بالإجراءات العملية والتطبيقات اليومية في الأبحاث البيولوجية، بينما تشير المبادئ إلى القيم الأساسية والمفاهيم الأخلاقية التي توجه صنع القرار في البيو إتيقا، حيث تعتبر المبادئ بمثابة الأساس الذي تستند عليه المعايير.

وفي خضم تساؤل جاكلين روس عن المعايير والمبادئ التي يجب أن تقود الطبيب وعالم الحياة، تحدد وتعدد في مواضع متفرقة هذه المعايير والمبادئ الأساسية التي يمكن أن تشكل خلفية في تعاملات وممارسات الأطباء والباحثين في ميدان علوم الحياة، نستجمعها فيما يلي:

1. مبدأ التحديد الذاتي للفاعل:

يوصف أيضا بمبدأ الاستقلال الذاتي، يُعرف في سياق الأخلاق الحياتية بأنه الموافقة المستقلة ذاتياً، ذلك أنَّ المريض هو شخص مستقل، يتمتع بالقدرة على الاختيار واتخاذ القرار[1]، وهو ما يقتضي وجوب مصارحة المريض بحقيقة حالته الصحية وعواقب القرار الذي يريد اتخاذه، بشكل واضح ومفهوم بعيد عن أي نوع من أنواع الضغط أو الإكراه[2]، فالإنسان كائن فاعل، مالك لحرية الاختيار، ينبغي أن تكون قراراته حرة ومستقلة مبنية على دراية تامة وفهم واضح للتداعيات المحتملة، وهو ما يحيل حسب روس على علامة من علامات احترام الشخص والكرامة الإنسانية.

[1] Michela Marzano, l'éthique Appliquée, PUF 2édit, paris,2012, p21.

[2] عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيو تكنولوجيا، مرجع سابق، ص93.

2. مبدأ احترام الحياة:

ويعني تقدير وحماية قيمة الحياة البشرية في جميع مراحلها وظروفها، "أساس آخر للأخلاق الحياتية، ينبغي أن يكون محددا بكل صرامة، وأن يحظى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح، إنَّ احترام الحياة لا يعني الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية، بل أخذ كيفية الحياة بعين الاعتبار، فالحياة كما يجب أن يحياها الشخص"[1].

يتيح هذا المبدأ تجنب الممارسات التي تضر بالحياة، ليس في جسد الإنسان فحسب بل حتى نوعية وقيمة الحياة التي يعيشها، حيث يضمن هذا المبدأ الرعاية بالمرضى والضعفاء ومعاملة الأجنة باحترام، كما يضمن أيضا ما تتطلبه الحياة البشرية للاستدامة مثل حماية البيئة.

3. مبدأ كرامة الشخص:

يبرز هذا المبدأ في السياق البيو إتيقي كحاجز ضد الانتهاكات التي قد تمس كرامة الأفراد جراء تجارب وممارسات العلماء والأطباء، حيث يحيل هذا المبدأ إلى الاعتراف بالقيمة الجوهرية لكل إنسان، بغض النظر عن حالته الصحية أو ظروفه الاجتماعية أو قدراته، يشير هذا المبدأ إلى وجوب احترام الإنسان كغاية في حد ذاته وليس كوسيلة لتحقيق أهداف اخرى، وقد عُد بذلك مبدأً شاملا لجميع الحياة الإنسانية.

لفهم هذا المبدأ ينبغي العودة إلى جذوره الضاربة إلى الاخلاق الكانطية "فيلسوف الكرامة" ، فالأخلاق الحياتية بما ترومه من حفظ كرامة الشخص كغاية أسمى ترجع كما تقول روس إلى الفكرة الكانطية القائلة بالغاية بذاتها،

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص46

"اعمل على نحو أن يخضع نظام الحياة لنظام الشخص، ذاكم هو آمر أخلاق حياتية تمتنع على فتنة الحكم الحياتي"[1].

تقدم أخلاقيات البيولوجيا معايير مرجعية ناتجة عن التفكير المشترك للفلاسفة وعلماء الاخلاق والممارسين الطبيين والمحامين والسياسيين، وقد أجمع هؤلاء على أنَّ مبدأ الكرامة الإنسانية بوصفه الحصن المنيع ضد أي حط من قدر الإنسان؛ هو الأقرب إلى تعريف عالمي للإنسان، وأنه مسلمة ووصية أخلاقية، ذلك أنَّ الطبيعة الإنسانية لا يمكن اختزالها في التصور البيولوجي للإنسان[2].

4. مبدأ العدالة:

العدالة قيمة أخلاقية تعني التوازن بين الحق والواجب، وهو ما يبعث على إمكانية تعارضها ومبدأ الإحسان والشفقة والرحمة المطلوب في المجال الطبي، فأمام حق المريض في العلاج تبرز حقوق الطبيب في الثمن المقابل، وفي ظل التطور الهائل لتقنيات العلاج والوسائل والأجهزة وما يقابله من تعاظم النفقات والتكاليف العلاجية، يصبح من الصعب توفير العلاج المجاني لجميع المواطنين، هذا من جهة.

من جهة أخرى يتيح إقرار مبدأ العدالة في المجال البيو إتيقي الحد من بواعث الإقدام على مخالفات تمس بالجسد والكرامة الإنسانية، فالتوزيع غير العادل للموارد والثروات يخلق مشكلات اجتماعية واقتصادية خطيرة، فمن

[1] جاكلين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، مصدر سابق، ص46.

[2] Fraçois Borella, Le concept de dignité de la personne humaine in Ethique, droit et dignité de la personne, sous la dir, de P. pedrdrot, Mél. Ch. Bolze, Economica 1999, p32.

جانب، يؤدي إلى الفقر المدقع والذي بدوره يدفع الأفراد إلى اتخاذ قرارات مثل المتاجرة بالأعضاء، ومن جانب آخر يؤدي إلى تركيز الثروة في أيدي قلة من الناس، مما يشجع على الفساد والبذخ، وعلى ذلك فتعزيز مبدأ العدالة بما يضمنه من إنصاف يساهم في تقليص الفجوة بين الفقراء والأغنياء ويحقق مجتمعاً أكثر توازنا واستقراراً، مجتمعا يخلو من مظاهر وممارسات تمس بمستقبل الأجيال وتنوعها البيولوجي والثقافي.

5. مبدأ المسؤولية:

يتكامل ويتداخل هذا المبدأ مع المبادئ الأخلاقية الأخرى السالفة الذكر، فمبدأ المسؤولية يبدو كقاعدة أخلاقية شاملة تدعم وتعمق المبادئ الأخرى، ففي ظل الابتكارات التقنية المتسارعة تتعاظم الحاجة إلى مبدأ يوازن بين الحرية العلمية والواجب الأخلاقي، وهو ما يبعث عليه مبدأ المسؤولية الذي يرسي قواعد جديدة للتفاعل مع الطبيعة، فالإنسان كما ترى روس مسؤول مسؤولية تامة عن مستقبل الإنسانية وعن تراثها الجيني وقاعدتها البيولوجية[1].

وتذهب روس إلى أبعد من ذلك حين تعتبر الأخلاق الحياتية برمتها عبارة عن مشروع مسؤولية، يحاول ضمان سيطرة على السيطرة أو سلطة على السلطة، حيث يقع عليه الأخذ في الحسبان التأثيرات المحتملة لتصرفاته على الكوكب وعلى مستقبل الإنسانية، ويتوجب عليه أيضا الحكمة والحيطة والحذر والتعقل حيال ما يؤرق راهننا ومستقبلنا من تطورات تقنية مهددة الإنسانية في نوعها وهويتها ومستقبلها.

---

[1] المصدر نفسه، ص112.

إنَّ مبدأ المسؤولية يشكل بحق النواة الجوهرية والفكرة المركزية للوعي الأخلاقي المعاصر، فهو يتجاوز مجرد الالتزام بالقوانين ليصل إلى أفق أرحب من الوعي الذاتي والمساءلة الأخلاقية الشاملة، ما يسهم ويعزز من دوره في صياغة قرارات تحترم كرامة الإنسان وحياته، وتحافظ على محيطه الحيوي، وفق ما يضمن توافق تلك القرارات والإجراءات العملية والطبية مع القيم الإنسانية الأساسية.

وخلاصة القول ينبغي الإفصاح عن حقيقة أنه لا يمكن حصر مبادئ الفكر البيو إتيقي في هذه المبادئ فحسب، فالفكر البيو إتيقي في تطور مستمر، سواء على مستوى القضايا والمواضيع أو على مستوى المبادئ التي تؤسسه والأدوات والوسائل التي يعتمدها في سعيه لاكتساب خاصية الكونية والعالمية[1]، فلا غرابة بعدها إن أُلحِقت بهذا المجال مبادئ أخرى يتأسس عليها؛ ذلك أنَّ المجال يبقى مفتوحا لجميع الاحتمالات، تماما كما جميع المستجدات في مجال الاختراعات والإبداعات والقضايا والمواضيع التي يعالجها.

نخلص بعد التعمق في مبحث البيو إتيقا كما تناولته جاكلين روس، إلى أهمية الدور المحوري الذي تلعبه الأخلاق الحياتية في توجيه الاستخدام المسؤول للتقنيات الطبية، حيث سلطت الضوء على أهمية البيو إتيقا في العصر الراهن، وقدمت تحليلاً معمقاً للقضايا الأخلاقية الناجمة عن التطورات السريعة في العلوم البيولوجية والتكنولوجيا الطبية، وقد وضَّحت من خلال

[1] عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيو تكنولوجيا، مرجع سابق، ص123.

أبحاثها كيف أنَّ البيو إتيقا لم تعد مجرد تأملات نظرية، بل أضحت واقعا يمارس سلطته في مختبرات الأبحاث والعيادات الطبية والسياسات الصحية العامة والتشريعات الدولية، ذلك أنَّ الحفاظ على الإنسانية في هذا العصر المهووس بالتكنولوجيا يستدعي بالضرورة مسؤولية مشتركة بين العلماء وصناع القرار والمجتمع ككل، وهو ما يبرزه إجمالا مبحث البيو إتيقا.

وقد بينت المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها البيو إيتيقا، على غرار احترام الكرامة الإنسانية والعدالة والمسؤولية...إلخ، على اعتبارها المبادئ والأدوات العملية التي توجه صنع القرار في المجال الطبي وتضمن تسخير هذه التقنيات الجديدة لخدمة الإنسانية وليس العكس، ومن ثم تتطرق روس إلى القضايا المعاصرة مثل الهندسة الوراثية وطرق المساعدة على الإنجاب والإجهاض وغيرها من التقنيات التي تتطلب حسبها وجود استجابة مستنيرة ومدروسة وإطار أخلاقي يوجهها ويُتيح تجنب تبعاتها السلبية التي قد تمس بجوهر الإنسانية ووجودها برمته.

إنَّ البيو إيتيقا بحسب روس ليست مجرد ترف فكري، بل هي ضرورة عملية لحماية القيم الإنسانية في مواجهة التحديات التكنولوجية، ولا مناص من القول أنَّ روس قدمت رؤية متكاملة تؤكد من خلالها على أنَّ البيو إتيقا ليست أداة لتنظيم العمل الطبي والعلمي فحسب، بل هي أساس لبناء عالم مشترك معيش يحترم حقوق الإنسان ويعزز المسؤولية والعدالة ومختلف القيم الإنسانية، إنَّ دمج القيم الأخلاقية في كل خطوة من خطوات التقدم العلمي يضمن بلا شك انحصار هذه التطورات التقنية في خدمة الإنسانية وتعزيز رفاهية الأفراد والمجتمعات الحالية والبعيدة بشكل مستدام.

تنتهي روس إلـــى أنَّ الاخلاقيـــات التطبيقيـــة باحتضـــانها للســـؤال الاخلاقـــي تعتبر أهم مجالات الفلسفة التطبيقية، ذلك أنها حقـــل بينـــي يـــرتبط بكافـــة مجـــالات الحياة المعاصر، فبعد اشـــواط مـــن التجـــاذب والتنـــافر والانفصـــال بـــين الفلســـفة والعلم، تنجح الاخلاقيات التطبيقية من خلال البيـــو إتيقـــا علـــى وجـــه الخصـــوص، في إعادة الوصل والوصال بينهما.

خاتمة الفصل

إنَّ دمج هذه الفلسفات الاخلاقية يقدم إطارا شاملا لمواجهة التحديات الأخلاقية في العالم الراهن، حيث تؤكد روس على تبني نهج ليفيناس في الغيرية، وعلى استثمار مفهوم هابرماس للتواصل الفعال، وعلى أهمية الاستفادة من رؤية يوناس حول المسؤولية البعيدة المدى، لبناء مجتمع يحترم الكرامة الإنسانية ويعزز العدالة والرفاهية للجميع، إنَّ مواجهة القضايا الأخلاقية المعاصرة تتطلب نهجا متعدد الأبعاد يجمع بين والاهتمام العميق بالآخر ، والحوار والتفاهم ، المسؤولية تجاه المستقبل، بالإضافة إلى التطبيق العملي لهذه المبادئ تجنبا لتهديدات التطورات التقنية في سياق ما يعرف بالبيو إيتيقا، من خلال هذه المبادئ يمكننا تحقيق توازن بين التقدم التقني والالتزام بالقيم الإنسانية، مما يساهم في بناء مستقبل أكثر عدلا واستدامة، يحترم كرامة الإنسان ويحمي حقوقه في ظل التطورات العلمية المتسارعة.

خاتمة

يمكن القول إن هذه الأطروحة قد سعت إلى مقاربة الأزمة الأخلاقية والقيمية ضمن أفق تاريخي وفلسفي، متتبعة مسار تطور الفكر الأخلاقي من تجلياته الأولى إلى انكساراته المعاصرة. وقد بيّن التحليل أن ما يُسمّى "أزمة القيم" ليس مجرد انحسار معياري، بل هو انعكاس لانهيارات بنيوية طالت الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأربكت التصورات المؤسسة للإنسان وللعالم. إننا أمام أزمة مزدوجة: أزمة مرجعية وأزمة معنى، تتجاوز انحلال القيم إلى مساءلة الكيفية التي يُبنى بها المعنى في زمن فقد فيه الإنسان يقيناته الكبرى، وانفتحت فيه الذات على تمزقات الهوية وحدود المعقولية الأخلاقية.

وقد قدمت لنا جاكلين روس إطاراً نقدياً لفهم تمظهرات هذه الأزمة، مسلِّطة الضوء على دور المذاهب الفلسفية الحديثة في إضعاف القيم الأخلاقية المشتركة، من خلال تعزيزها لقيم فردية مفرطة، أنانية وإستعلائية إقصائية، ما ساهم في تفكيك المعايير الأخلاقية الجماعية، وأدى إلى ظهور مشاعر الاغتراب والتجزؤ والتشتت والتفكك الاجتماعي.

في مقابل ذلك، تقترح جاكلين روس رؤى نظرية وعملية لمواجهة هذه الأزمة التي تتطلب حسبها أكثر من مجرد انتقادات نظرية، حيث تطرح مفاهيم فلسفية تفتح آفاقاً جديدة لمغالبة الأزمة، ففي قلب رؤيتها تأتي أخلاق الغيرية كأحد الركائز الأساسية، فإعادة الاعتبار للآخر في بناء الأخلاق أمر لا مناص منه، وعليه تشير إلى أنَّ تجاوز الأنانية الفردية النرجسية الجديدة يتطلب وعياً عميقاً بمسؤولياتنا تجاه الآخر، بمختلف أنواعه؛ الإنساني، البيئي.

وقد لاحظنا أيضاً كيف سلطت روس الضوء على أهمية أنموذج التواصل، داعية من خلاله إلى تجديد الحوار بين الأفراد والمجتمعات على

أساس من الاحترام المتبادل والتفاهم العميق، وهي الفلسفة التي تتيح لنا حسبها تجاوز التوترات القائمة وبناء جسور الثقة والتفاهم، مما يعزز من فرص التعاون الفعال في مواجهة القضايا الأخلاقية المعاصرة، ومنه التعايش معاً في أمن وأمان.

ومن ثم تقدم روس دعوة لتفعيل القيم الأخلاقية في نطاق المسؤوليات الاجتماعية والبيئية من خلال نظريتها عن أخلاقيات المسؤولية، حيث ترى أن الاعتراف بأبعاد مسؤوليتنا تجاه البيئة والمجتمع هو المفتاح لإعادة بناء أخلاق جديدة تتماشى والتحديات المعاصرة، وهي الأخلاقيات التي تركز على المستقبل الأبعد للإنسانية، تستند على أسس وقيم العدالة والاستدامة وتطرح مبادئ جديدة للتعامل مع القضايا البيئية والاجتماعية.

وأخيراً تبرز البيو إتيقا كمجال حيوي لإعادة توجيه الأخلاق في سياق التكنولوجيا والعلوم الحديثة، والتي ترى روس أن التزامنا بمبادئها التي تجمع بين الاعتبارات الأخلاقية والصحية والبيئية هو جزء لا يتجزأ من التوجه نحو أخلاق عالمية أكثر شمولاً وتماسكاً، في دعوة صريحة إلى التفكير النقدي في القرارات العلمية والتكنولوجية وتأثيراتها على الإنسانية.

وبالتالي يتبين أن مغالبة أزمة الأخلاق والقيم رغم تشعبها ودرجة الانحدار التي باتت عليها؛ يتطلب استجابة فلسفية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار الغيرية، التواصل، الاعتراف، المسؤولية، والبيو إتيقا، من خلال دمج هذه المبادئ، يمكننا السعي نحو إعادة بناء منظومة أخلاقية تتجاوز الحالية، وتجعل من الإنسان كائناً قادرا على التصالح مع ذاته ومع العالم من حوله.

غير أنه واستناداً إلى استمرار العديد من الأزمات العالمية التي لم تحل بعد، مثل الحروب، الانانية الفردية، أخلاق القوة والهيمنة، التمركز الغربي،

وغيرها من المظاهر التي لا زال الغرب يمارسها ويباركها حتى أصحاب هذه النظريات التي تقترحها روس كمخارج عملية لهذه الأزمة، حيث تجاهلت روس الأبعاد الجيوسياسية والاقتصادية التي تلعب دوراً محورياً في تعميق الأزمة الأخلاقية، ولعل من ضمن أبرز مظاهر فشل المنظومة الأخلاقية العالمية في تحقيق العدالة، هو الحرب الصهيونية على فلسطين، وقد تجاهلت جاكلين روس بشكل مباشر التطرق لهذه الانتهاكات التي تمارس في حق الشعب الفلسطيني، من طرف الصهاينة وبمساندة غربية، وهو ما يجسد ابرز مظاهر الظلم والاحتلال ويكشف بالتأكيد عن تناقضات عميقة في منظومة القيم العالمية، فلا تزال تنتهك حقوق الشعوب في تقرير مصيرها وسط صمت دولي متعمد، في صورة لازدواجية معايير أخلاقية واضحة وفاضحة، طالت حتى المجال البيو إتيقي، حيث تجاهلت روس ازدواجية وتباين تطبيقات التكنولوجيا بين الدول والمجتمعات، فلا يقع على المجتمعات الغربية ما يقع على دونها من البلدان الضعيفة حين المساس بالالتزامات العامة، وهو ما يقف حائلاً دون إقامة معيار توجيهي عالمي.

وعلى ذلك تظل رؤى روس حول أخلاقيات الغيرية والتواصل والمسؤولية مجرد أفكار نظرية محدودة، فقد برهنت الممارسات الواقعية العملية والسياسية أنَّ احترام الآخر والحوار والتواصل لا يمكن أن يتحقق في ظل وجود قوى غير متكافئة، حيث يهيمن الطرف القوي على الطرف الأضعف، ويفرض شروطه وظروفه وأحكامه، وهو ما يدحض نظرتها لأخلاق المسؤولية على أنَّها فلسفة أولى تتأسس على احترام وحب الآخر لغيره مما يحيط به، دون ثماثل أو تقابل أو شروط، وعليه ظلت هذه المفاهيم

والنظريات مجرد شعارات لا تمت بصلة إلى التجربة الواقعية للمجتمعات التي تعاني من الاحتلال والاستعمار الجديد.

تظل حلول روس غير كافية لتحقيق التحول الأخلاقي المطلوب، ذلك أنَّ تجاوز الأزمة يتطلب إعادة النظر في القيم العالمية من خلال تحليل شامل للسلطة، الهيمنة، والعدالة على مستوى دولي، مع التأكيد على حقوق الشعوب وضرورة إعادة توزيع القوى بشكل أكثر عدلاً وإنسانية.

مناجاة أخلاقية:

أمام هذا التشظي الذي تشهده القيم الأخلاقية التي كانت دوماً البوصلة التي توجه الإنسان نحو ذاته والآخر، وامام الانهيار المقلق الذي تكابده أحوال الإنسانية، نناجي كل ذي بال إلى تلبية نداء العقل والضمير الإنساني للعودة إلى أصلنا بوصفنا بشراً؛ إلى الاعتصام حول ذلك الشعور الداخلي الذي يسائلنا عن معنى الخير والشر، عن معنى العدل والتضامن، عن معنى الاحترام وقبول الاختلاف، إننا نتسول أخلاقا جديدة لا تكون مجرد منظومة من القواعد الاجتماعية فحسب، بل تمثل جوهر الكينونة، تلك التي تعبر عن تجربة الإنسان في البحث عن المعنى في عالم يزداد تشظياً، وهي اللحظة الفاصلة التي تبدو فيها الحاجة ماسة إلى استعادة تلك الروح الفلسفية التي تعلي من قيمة الإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا، يحمل المسؤولية تجاه الآخر وغيره من مختلف ما يحيط به، ويبحث عن الحقيقة بوصفها غاية سامية.

توصيات:

وإلى جانب هذه المناجاة، وعلى ضوء ما تقدم، يصبح من الضروري استعراض جملة من التوصيات التي تهدف إلى معالجة الإشكاليات القائمة، وتوجيه الاهتمام نحو مسارات يمكن أن تسهم في إحداث تغيير إيجابي

ملموس، على أمل أن تساهم في توجيه الفكر نحو مسارات بنَّاءة، إذا ما أُخذت محمل الجد في قادم الدراسات والممارسات، حيث نوصي ب:

- تعميق البحث في القيم الأخلاقية المعاصرة، وذلك بإجراء المزيد من الدراسات حول تأثير التطورات الاجتماعية والتكنولوجية على القيم الإنسانية المعاصرة، وكيفية صياغة اخلاقيات جديدة تتناسب مع تحديات العصر.
- إعادة النظر في منظومات القيم من خلال التعليم، فمن الضروري تعزيز التعليم الأخلاقي في المدارس والجامعات، ليس على مستوى المعرفة النظرية فحسب، بل على مستوى الممارسة العملية أيضاً.
- البحث في دور الدين والفلسفة في تعزيز القيم، حيث يمكن للتفاعل بين الفلسفة والدين أن يوفر حلولا أعمق وأنجع وأكثر شمولاً لتوجيه المجتمعات نحو قيم إنسانية عالمية.
- تشجيع الحوار حول القيم الأخلاقية بين الثقافات المختلفة، الذي من شأنه بناء جسور جديدة للتفاهم تساعد في تجاوز الأزمات الأخلاقية التي تنشأ عن الصراعات الثقافية والسياسية، وهو ما يتأتى من خلال الدراسات المقارنة بين مجتمعات مختلفة، حيث يتيح إجراء دراسات مقارنة بين مجتمعات مختلفة وكيفية تعاملها مع أزمة القيم والأخلاق، فهم أعمق للتحديات المشتركة والفروقات الثقافية في مواجهة الأزمة التي تُظهر تأثيراً عالمياً شاملاً.
- أن تحظى مواضيع أخلاقيات التكنولوجيا وتوجيه الأبحاث المستقبلية نحو اخلاقيات التكنولوجيا، خاصة في ظل الثورة الرقمية وتأثيرها على التفاعل الإنساني والقيم الأخلاقية، بالاهتمام المستفيض نظراً لأهميتها البالغة.
- البحث في أخلاقيات القيادة والسياسة، حيث ينبغي أن يتم توجيه المزيد من البحث نحو أخلاقيات القيادة السياسية والاقتصادية، فالقيادة تلعب دوراً محورياً في توجيه المجتمعات نحو تبني قيم أكثر إنسانية وشمولية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

أولا: بالعربية

1. جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط1، 2001.
2. جاكلين روس، المناهج في الفلسفة، ترجمة عبد العزيز ركح، مجلة نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2020.
3. جاكلين روس، بانوراما الأفكار الفلسفية من أفلاطون الى الفلاسفة المعاصرين، تقديم فرانسوا دوس، ترجمة سونيا محمود نجا، ط1، 2019.
4. جاكلين روس، فلسفة الأخلاق المعاصرة، كتاب جماعي، فلسفات عصرنا (تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها)، إشراف جان فرانسوا دورتيي، ترجمة ابراهيم صحراوي، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2009.
5. جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، مراجعة زهيدة درويش، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2011.

ثانيا: الأجنبية

6. Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie ,(les concepts, les philosophes, 1850 citations), BORDAS, paris, 2002.

المراجع:

أولا: باللغة العربية

7. أ . و. ف. تولمين، فلاسفة الشرق، ترجمة، عبد الحميد سليم، مراجعة علي أدهم، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.س.
8. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، د.ط، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012.
9. أبو بكر إبراهيم التلوع، الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ط1، منشورات جامعة الجبل الغربي، ليبيا، 1998.
10. إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 1996.

11. أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مؤسسة هنداوي، د.ط، المملكة المتحدة، 2011.

12. أحمد عبد الحليم عطية، إتيقا الراهن: الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة، د ن، القاهرة، 2017.

13. إدغار موران، أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، كتاب جماعي، القيم الى أين؟، إشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونيسكو، قرطاج، 2005.

14. إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، ط1، بيروت، 2018.

15. ألبير بايه، أخلاق الإنجيل دراسة سوسيولوجية، ترجمة عادل العوا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997.

16. ألن و. وود، كانت: سيرته وفلسفته، دار كوكب العلوم للنشر والتوزيع والطباعة، د.ط، الجزائر، 2020.

17. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1985.

18. اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988.

19. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: الإمام عبد الحليم محمود، الأستاذ أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979.

20. أندريه كريسون، تيَّارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1982.

21. أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، الكتب (1–10)، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو، ط2، بيروت، 2006.

22. أوغسطين، مدينة الله، المجلد الثالث، الكتب (18–22)، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط2، بيروت، 2007.

23. إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات لجمل، ط1، ألمانيا، 2002.

24. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

25. برتراند راسل، حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ترجمة فؤاد زكريا، ج1، مؤسسة هنداوي،2021.

26. برتراند راسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2021.

27. بلحنافي جوهر، الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2017.

28. بليخانوف، القضايا الأساسية في الماركسية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، د.ت.

29. بنيامين جويت، محاورة بروتاغوراس، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 1967.

30. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2015.

31. توفبق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية للنشر والطبع، ط1، القاهرة، 1953.

32. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1979.

33. توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأول مسألة 8، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأميرية، بيروت، 1887.

34. توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، الإمارات العربية، ط1، 2011.

35. جان بول سارتر، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1966.

36. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1964.

37. جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي (تقرير عن المعرفة)، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1994.

38. جمال مرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط1، دار الآفاق العربية، 2001.

39. جمال مفرج، أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات الى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2009.

40. جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2012.

41. جون ستيوارت ميل، حول الحرية، هيئة قصور الثقافة، مصر، 2012.

42. جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.

43. جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعاً فيه: الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670- 1752، ترجمة زاهي المغيربي ونجيب الحصادي، مراجعة صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، المنامة، 2020.

44. جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب (الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة)، ترجمة البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018.

45. جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018.

46. جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1956.

47. حربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ط3، الاسكندرية، 1999.

48. حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2004.

49. حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2005.

50. الدراجي زروخي، أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية: قراءة في أخلاق الأخلاق عند ليفيناس، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف –المسيلة، ط1، الجزائر، جوان 2020.

51. الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة الى سؤال القيم)، دار صبحي للطباعة والنشر، ط1، غرداية، الجزائر، 2015.

52. رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين ;جمال عمار، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط1، العراق، 2016.

53. زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية –2– المشكلة الخلقية، ط3، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1980.

54. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020.

55. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018.

56. زيجمونت باومان، الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2016.

57. زيجمونت باومان، كارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018.

58. ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول: ما بعد الحداثة: تاريخها وسياقها الثقافي، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2011.

59. سميرة عايد الديات، عمليات نقل وزرع الأعضاء البشرية بين القانون والشرع، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، لبنان، 2004.

60. شاهيناز زهران، الأخلاق في الفكر المصري القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

61. الشيخ كامل محمد محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، لبنان، 1993.

62. الشيخ كامل محمد محمد عويضة، ديكارت: رائد الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

63. الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فردريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

64. صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، د ط، د ت.

65. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2000.

66. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط -2- الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

67. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة، 1979.

68. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم، ط3، بيروت (لبنان)، 1979.

69. عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف (التربية الفكرية ومسالك المنهج)، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط1، بيروت، لبنان، 2022.

70. عبد العال عبد الرحمان عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، 2003.

71. عبد الله موسى، فلسفة القيم الأصول والإمدادات، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، 2018.

72. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة -حوارات، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2013.

73. عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2013.

74. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة، القاهرة، 1944.

75. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية اخرى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2003.

76. عمر بوفتاس، البيو إتيقا: الاخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001.

77. فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا البشري، ترجمة إيهاب عبد الكريم محمد، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات، 2006.

78. فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

79. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: المجلد الثامن من بنتام الى رسل، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط1، 2009.

80. فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1981.

81. فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل، دار الحوار، اللاذقية، 2007.

82. فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلافالور حجار، دار الفرابي، ط1، بيروت، 2003.

83. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة، ط1، الاسكندرية، 1938.

84. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة: أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة، ط1، الاسكندرية، 2002.

85. فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

86. كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، نصوص مختارة، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2019.

87. كويشيرو ماتسورا، من الكتاب الجماعي: القيم إلى أين؟ إشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة درويش جبور، وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) واليونيسكو، ط1، قرطاج، 2005.

88. مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماسوليوتار، ترجمة عز العرب الحكيم بناني، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

89. محمد السيد أحمد الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهيلنستي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، د.ط، 2001.

90. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2008.

91. محمد جديدي، الأفق البيواتيقي، ج1، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2021.

92. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة الى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1997.

93. محمد محمد طاهر آل شبيرالخاقاني، علم الأخلاق-النظرية والتطبيق، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987.

94. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطاعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

95. محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983.

96. محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

97. مرحبا عبد الرحمان، المرجع في تاريخ الاخلاق: الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، دار النشر جروس برس، ط1، طرابلس، لبنان، 1988.

98. مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت، المجلد 1، 2007.

99. مصطفى النشار، الفلاسفة الذريون وأبيقور، ترجمة محمد عبودي إبراهيم، مراجعة علي سامي النشار، بدون معلومات.

100. مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، ط1، القاهرة، 1997.

101. مهاب درويش، أسس قوانين وقيم حقوق الإنسان في مصر القديمة، مكتبة الإسكندرية، مصر، د ت، د ط.

102. ناجي عباس التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، دار دجلة، عمان، 2012.

103. نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، دار دجلة، الأردن، 2007.

104. نهلة الحمزاوي، فلسفة الأخلاق (مفهومها- تاريخها- تطورها)، وزارة الثقافة، عمان، 2021.

105. نيقولا ميكافيللي، الأمير، تعريب خيري حماد، منشورات الآفاق الجديدة، ط11، بيروت، 1979.

106. نيقولا ميكافيللي، فن الحرب، ترجمة صلاح صابر زغلول، دار الكتاب العربي، ط1، دمشق، 2010.

107. هبة البدوي، فلسفة الاعتراض: دراسة في الفكر السياسي الغربي، دار روابط للنشر والتوزيع، مصر، 2008.

108. هنري توماس، أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، 1964.

109. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2005.

110. وفاء عبد الحليم محمود، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 2004.

111. ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1998.

112. ويل ديورانت، قصة الحضارة 7 –حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، د.ت.

113. يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.

114. يورغن هابرماس، أخلاقيات الحوار، ترجمة أحمد الصادقي، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، قطر، 2019.

115. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

116. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

117. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (د.س).

ثانياً: باللغة الأجنبية:

118. Alex Rosenberg, le nihilisme a visage humain, livre de groupe, la morale humaine et les sciences, sous la direction de : albertomasala et jéromeravat, preface de luc faucher, editions Matériologiques, paris, fevrier 2011.

119. Bréhier Emile, Les Stoïciens, Edition Gallimard, Paris, 1997.

120. Domenic O'Meara, Plotinous an introduction to the enneads, clarendonpress oxford, fribourg, Switzer land, 1991.

121. DominicJ, O'Meara, Ethics in plotinus and hissuccessors. edited by Christopher. Bobonich, the combridgecompanion to ancientethics (Cambridge companions to philosophy, pp. 240-262). Cambridge universitypress. 26- july 2017.

122. Emmanuel Levinas, De L'oblitération, entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, édition la déférence, 2eme édition, Paris, 1990.

123. Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Le Livre de Poche, Biblio-essais, Paris, 1994.

124. FraçoisBorella, Le concept de dignité de la personne humaine in Ethique, droit et dignité de la personne, sous la dir, de P. pedrdrot, Mél. Ch. Bolze, Economica 1999.

125. Friedrich Nietzsche, par-delà le bien et le mal, trad, Genevive Bianquis, union générale d'éditions, paris, 1973.

126. Hans Jonas, le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique1979 , traduit jean greisch, édition flammarion; paris; 1995.

127. Jacques chevalier, Histoire de la pensée, 1_la pensée antique, Flammarion, Paris.1955.

128. Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Législation, Batoch Books, Kitchener, 2000.

129. Jeremy Bentham, Deontology: or, The Science of morality, Edited by John Bowring, Vol 1, Longman, Ress Orme, Browne, Edinburgh: William Tait, 1884.

130. Julien Nyimiphanzu, La Bioéthique ; Un paradigme de la nouvelle éthique, L'harmattan, paris, 2019.

131. Jurgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, tra par Rainer rochilts, presses universitaire de France, paris, 1987.

132. Marenbon John, Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical, Introduction, London, Routledge, 2007.

133. Michela Marzano, l'éthique Appliquée, PUF 2édit, paris,2012.

134. Rober Danien, François Dagognet, Médecin philosophie- épistémologue, Institut Synthélabo,1988.

135. Saint Augustin, La Moral Chrétienne, Introduction et traduction, B. Roland- Gosselin, Edition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1949.

136. Sartre jan Paul, L'Existentialisme est unhumanisme , Éditions Nagel, Paris,1972 .

القواميس والمعاجم والموسوعات:

أولاً: بالعربية

137. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

138. كريستيان تورنو، القديس أوغسطين، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة ناصر الحلواني، تحرير تركي طوهري، مجلة حكمة، 2020.

139. كريستيان وايلدبيرغ، الأفلاطونية الحديثة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة عبد الرحمن بلال، مجلة حكمة، 2018.

140. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

141. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ج2، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

142. روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.س.

143. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1996.

144. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984.

145. لويس معلوف، المنجد في اللغة والإعلام، ط27، دار المشرف، لبنان، 1984.

146. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1992.

ثانياً: بالاجنبية

147. Didier Julia, LAROUSSE dictionnaire de la philosophie, larousse/VUEF, paris, 2001.

قائمة المجلات والدوريات:

أولا: بالعربية

148. أحمد إدريس الطعان، أخلاق القوة بين المفهوم الاسلامي والغربي (دراسة مقارنة)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد الثالث، 2011.

149. إيهاب عبد الرحيم محمد، الإطار الأخلاقي لأبحاث الجينوم والهندسة الوراثية البشرية، مجلة عالم الفكر، المجلد 35، العدد 2، ديسمبر 2006، الكويت.

150. بنين حامد جبار، مفهوم الأخلاق التطبيقية، مجلة متون، المجلد 16، العدد 1، يناير 2023، جامعة مولاي الطاهر سعيدة.

151. بوشافة محمد، بلحنافي جوهر، جاكلين روس وتحولات الخطاب الأخلاقي لما بعد الحداثة، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 10، العدد 01، الجزائر، 2023.

152. حابل نذير، ليفيناس: اللامتناهي والكينونة: من الذات الميتافيزيقية إلى البينذاتية الإيتيقية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 01، 2022.

153. حوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، الأزمة الأخلاقية المعاصرة والبحث عن أسس بديلة: نحو إحياء خطوط منسية في الموروث الأخلاقي الإسلامي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023.

154. الدراجي زروخي، سيفي فيروز، قراءة جاكلين روس لأخلاق المعنى، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جالعدد 11، ديسمبر 2016، جامعة محمد بوضياف المسيلة.

155. الدراجي زروخي، سيفي فيروز، موقف جاكلين روز من أخلاق القوة عند نيتشه، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 2، العدد 10، جوان 2019.

156. رباني الحاج، بول ريكور والمقاربة البيوإتيقية لمشكلة القيم في المجتمع المعاصر، مجلة لوغوس مخبر الفينومولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، العدد 09، سنة 2018.

157. رتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا، حوار مع ليفيناس، ترجمة ادريس كثير وعزالدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007.

158. رقية سعيد خلخال، الدولة الوطنية في الفكر السياسي الغربي: يورغن هابرماس- نانسي فريزر أنموذجاً، مجلة حمورابي للدراسات الاستراتيجية، المجلد الثاني، العدد 46، السنة الثانية عشر، صيف 2023، العراق.

159. الزواوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مجلة التفاهم، مج: 18، العدد 67، سلطنة عمان، ص ص 89-112، 2020.

160. سيفي فيروز، فلسفة الغيرية بين لفيناس وجاكلين روز، مجلة دراسات، المجلد 9، العدد 8، 12-07- 2018، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، منشورات جامعة قسنطينة 2_ عبد الحميد مهري، الجزائر.

161. صادق بن سليمان، الأسس الفلسفية للقيم الخلقية عند الأبيقوريين، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، المجلد 4، العدد 04، الجزائر، 2016.

162. علي أسعد وطفة، في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، العدد 119، خريف 2013 السنة 30، كلية التربية، جامعة الكويت.

163. عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (115)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.

164. غيداء حبيب علي، مكانة ميتافيزيقا الاخلاق في فلسفة كانط، مجلة آداب البصرة، العدد 82، 2017.

165. غيضان السيد علي، التجلي المقدس لوجه الآخر في فلسفة ليفيناس، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة المنيا، المجلد 87، العدد 1، القاهرة، 2018.

166. محمد محسن صماغي، السياسة والأخلاق عند أرسطو، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 08، العدد 02، الجزائر، 23-10- 2021 .

167. ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 174، الكويت، يونيو 1993.

168. هبا عبد الإله يونس، نقد نيتشه لفكرة الواجب الأخلاقي عند كانط، مجلة كلية التربية، جامعة واسط العراقية، المجلد2، العدد 43، الجزء2، العراق، أيار 2021.

قائمة الرسائل:

169. ابن ناصر الحاجة، إشكالية التواصل والنقد الاجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورت: نموذج يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2009-2010.

170. أيمن بوطرفة، سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران 2، كلية العلوم الاجتماعية، 2019-2020.

171. الدراجي زروخي مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة دكتوراه غير منشورة، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، 2011- 2012.

172. زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2009_2010.

173. سراي ناصر الدين، الرؤية الحداثية إلى العالم وأزمة القيم المعاصرة -مقاربة في أوجه العلاقة عند روجي غارودي-، أطروحة دكتوراه الطور الثالث، تخصص فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2016-2017 .

174. سيفي فيروز، أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في تخصص فلسفة القيم، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة محمد بوضياف _المسيلة، الجزائر، 2020.

175. الشابي نور الدين، نقد نيتشه للحداثة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الموحدة (قسم الفلسفة)، إشراف الأستاذ علي الشّنّوفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى، 2001.

176. محمودي خليفة، سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2020-.

ثانياً: بالأجنبية

177. Fanchon sophiebérubé, le principe responsabilité de hans jonas et la responsabilité sociale, mémoire présenté comme exiqence partielle de la maitrise en philosophie, université du quebecamontreal, février 2007

الفهرس

إهداء

شكر وعرفان

مقدمة ..... أ

مدخل مفاهيمي: أزمة الأخلاق والقيم مقاربة لغوية واصطلاحية 15

الفصل الأول: كرونولوجيا الفكر الأخلاقي في الفلسفات القديمة 36

تمهيد: 37

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي في الفلسفات الشرقية القديمة: 39

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي عند اليونان 54

المبحث الثالث: الفكر الاخلاقي في العصر الوسيط 93

خاتمة الفصل: 119

الفصل الثاني: قراءة جاكلين روس لأزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية 120

تمهيد 121

المبحث الأول: نقد جاكلين روس لأخلاق المنفعة 125

المبحث الثاني: أخلاق الواجب؛ إيمانويل كانط بحثا عن خريطة طريق أخلاقية 159

المبحث الثالث: تحليل جاكلين روس لأخلاق العدمية؛ رؤية تقييمية لأخلاق القوة وأخلاق الوجودية 174

المبحث الرابع: تمظهرات أزمة الأخلاق والقيم: قراءة في تشخيص جاكلين روس لتحولات الحداثة.. 205

خاتمة الفصل 232

الفصل الثالث: الأخلاق وتجديد القيم عند جاكلين روس؛ نحو مغالبة الأزمات الراهنة ... 233

تمهيد 234

المبحث الاول: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا، نحو تحول إتيقي جديد 238

المبحث الثاني: أنموذج الفعل التواصلي؛ الغيرية تتفحص داء الفردانية المزّقة 254

المبحث الثالث: أخلاق المسؤولية أخلاقاً أولى؛ التكامل الأمثل للأخلاق الغيرية وتطبيقاتها الفاعلة275

المبحث الرابع: البيوإتيقا وأخلاق المسؤولية: من العلاقة الإنسانية إلى رهانات العلم والتقنية 298

خاتمة الفصل 323

خاتمة 324

قائمة المصادر والمراجع 330

الفهرس 346

ملخص:

أزمة الأخلاق والقيم في الفلسفة الغربية المعاصرة وتأثيراتها على الواقع الراهن عند جاكلين روس

سعت هذه الأطروحة إلى استجلاء مظاهر الأزمة الأخلاقية والقيمية التي ميزت الفلسفة الغربية المعاصرة وتحليل تداعياتها العميقة على واقعنا الراهن، وقد تم تناول الموضوع عبر استعراض تاريخية القيم الأخلاقية منذ العصور القديمة، حيث شكلت الفلسفة اليونانية والوسطى إطاراً مرجعيًا لتطور الأخلاق كفضيلة أو خضوع للنظام الإلهي.

مع التحولات الكبرى في الفكر الحديث، ظهرت نظريات أخلاقية أسهمت في تعميق الأزمة القيمية، مثل أخلاق المنفعة التي تركز على المصلحة الفردية أو الجماعية دون مراعاة الأسس الأخلاقية الثابتة، وأخلاق القوة النيتشوية التي تدعو لتجاوز القيم التقليدية بإرادة القوة، وأخلاق الوجودية التي رغم تأكيدها على الحرية، تنزع إلى النسبية المطلقة، هذه الممارسات الفكرية أدت إلى ظهور تمظهرات أزمة قيميّة واضحة: فراغ أخلاقي نظري أفضى إلى العدمية، فردانية نرجسية ترتكز على اللذة كغاية، سقوط الأيديولوجيات الكبرى، والهيمنة التقنية التي اختزلت الإنسان إلى أداة ضمن نظام إنتاجي صارم، تقدم جاكلين روس قراءة نقدية لهذه الانهيارات الأخلاقية.

أما في مواجهة هذه الأزمة، فقد تناولت الأطروحة وجهة نظر جاكلين روس لمحاولات استعادة القيم من خلال رؤى معاصرة، حيث ركزت على أخلاق الغيرية التي تُعلي من شأن الآخر، وأخلاق التواصل التي تعيد الاعتبار للحوار والاعتراف المتبادل، وأخلاق المسؤولية التي تنبه إلى تبعات الأفعال الإنسانية على المستقبل، إضافة إلى البيوإتيقا التي تسعى لتأطير الممارسات العلمية والطبية ضمن معايير أخلاقية إنسانية، وقد تم تحليل رؤية روس لهذه النظريات باعتبارها مشروعاً لإعادة بناء منظومة قيمية تستجيب لتحديات العصر وتزاوج بين النزعة الإنسانية والوعي بالمسؤولية المشتركة .

خلصت الأطروحة إلى أن الأزمة الأخلاقية المعاصرة هي انعكاس لتحولات فكرية وثقافية عميقة، وأن تجاوزها يتطلب العودة إلى منظومة قيمية تجمع بين الالتزام الأخلاقي الفردي والوعي الجماعي المشترك، وأنه ينبغي تكثيف الجهود الفلسفية لإنتاج خطاب يتجاوز الانقسام الثقافي ويؤسس لحوار عالمي يعيد الاعتبار للكرامة الإنسانية بوصفها محورا للقيم المشتركة.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، القيم، العدمية، الفردانية، جاكلين روس، الغيرية، التواصلية، المسؤولية، الأنا والآخر، البيوإتيقا.

Abstract:

The Crisis of Morality and Values in Contemporary Western Philosophy and Their Impact on the Current Reality According to Jacqueline Russ

This dissertation aims to elucidate the manifestations of the moral and value crisis that has characterized contemporary Western philosophy and analyze its profound repercussions on our present reality, The study delves into the historical evolution of moral values, beginning with ancient times, where Greek and medieval philosophies provided a foundational framework for understanding ethics as either a pursuit of virtue or submission to divine order.

With the significant transformations of modern thought, new ethical theories emerged that deepened the value crisis, These include utilitarian ethics, which prioritize individual or collective interests without regard for fixed moral foundations; Nietzschean ethics of power, which advocate the transcendence of traditional values through the "will to power"; and existentialist ethics, which, despite emphasizing freedom, often incline toward moral relativism, These intellectual paradigms have contributed to evident manifestations of the crisis, such as theoretical moral emptiness leading to nihilism, narcissistic individualism driven by hedonistic pursuits, the collapse of grand ideologies, and technological dominance that reduces humanity to a mere instrument within a rigid productive system, Jacqueline Russ offers a critical interpretation of these ethical collapses.

In addressing this crisis, the dissertation explores Jacqueline Russ's perspective on efforts to reclaim values through contemporary frameworks, These include ethics of alterity, which elevate the significance of the other; communicative ethics, which restore the primacy of dialogue and mutual recognition; ethics of responsibility, which highlight the long-term consequences of human actions; and bioethics, which aim to frame scientific and medical practices within humane moral standards. Russ’s vision of these ethical theories is analyzed as a project for rebuilding a value system that responds to the challenges of the modern era, balancing humanistic aspirations with collective responsibility.

The dissertation concludes that the contemporary moral crisis is a reflection of profound intellectual and cultural shifts, Overcoming it requires a return to a value system that integrates individual moral commitment with collective awareness, Furthermore, it calls for intensified philosophical efforts to produce a discourse that transcends cultural divides, fostering a global dialogue that reinstates human dignity as the cornerstone of shared values.

Keywords: morality, values, nihilism, individualism, Jacqueline Russ, alterity, communicative ethics, responsibility, self and other, bioethics.

Abstract:

La crise de la morale et des valeurs dans la philosophie occidentale contemporaine et ses répercussions sur la réalité actuelle selon Jacqueline Russ

Cette thèse vise à mettre en lumière les manifestations de la crise morale et axiologique qui caractérise la philosophie occidentale contemporaine et à analyser ses profondes répercussions sur notre réalité actuelle. L'étude explore l'évolution historique des valeurs morales, en commençant par les temps anciens, où les philosophies grecque et médiévale ont offert un cadre fondamental pour comprendre l'éthique, soit comme quête de la vertu, soit comme soumission à l'ordre divin.

Avec les transformations majeures de la pensée moderne, de nouvelles théories éthiques ont émergé, aggravant la crise des valeurs. Parmi celles-ci figurent l'éthique utilitariste, qui privilégie les intérêts individuels ou collectifs sans tenir compte de fondements moraux fixes ; l'éthique de la puissance de Nietzsche, qui prône le dépassement des valeurs traditionnelles par la "volonté de puissance" ; et l'éthique existentialiste, qui, bien qu'accentuant la liberté, tend souvent vers un relativisme moral. Ces paradigmes intellectuels ont conduit à des manifestations évidentes de la crise, telles que le vide moral théorique menant au nihilisme, l'individualisme narcissique motivé par la quête hédoniste, l'effondrement des grandes idéologies et la domination technologique réduisant l'homme à un simple outil dans un système productif rigide. Jacqueline Russ offre une lecture critique de ces effondrements éthiques.

Pour répondre à cette crise, la thèse examine la perspective de Jacqueline Russ sur les tentatives de réhabilitation des valeurs à travers des cadres contemporains. Ceux-ci incluent l'éthique de l'altérité, qui valorise l'importance de l'autre ; l'éthique communicationnelle, qui restaure la primauté du dialogue et de la reconnaissance mutuelle ; l'éthique de la responsabilité, qui met en lumière les conséquences à long terme des actions humaines ; et la bioéthique, qui vise à encadrer les pratiques scientifiques et médicales dans des standards moraux humanistes. La vision de Russ concernant ces théories éthiques est analysée comme un projet de reconstruction d'un système de valeurs répondant aux défis de l'ère moderne, alliant aspirations humanistes et responsabilité collective.

La thèse conclut que la crise morale contemporaine reflète des mutations intellectuelles et culturelles profondes. La surmonter nécessite un retour à un système de valeurs intégrant l'engagement moral individuel et une conscience collective. Elle appelle également à un effort philosophique intensifié pour produire un discours transcendant les divisions culturelles, favorisant un dialogue global qui restaure la dignité humaine comme pierre angulaire des valeurs communes.

Mots-clés : morale, valeurs, nihilisme, individualisme, Jacqueline Russ, altérité, éthique communicationnelle, responsabilité, soi et autrui, bioéthique.