جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامـــــــــعة غليـزان

كلية العلـوم الاجتماعية والإنسانية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــــادة دكتوراه ل. م. د

في الفلسفـــــة

مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة
أرني نايس نموذجا

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيد: بلقصير مصطفى

أمام لجنـــــــة المناقشـــــــة

الإسم واللقب	الرتبـــة	المؤسسة الأصلية	الصفـة
نادية ماني سعادة	أستاذ محاضر"أ"	جامعة غليزان	رئيسا
محمد بن علي	أستاذ التعليم العالي	جامعة غليزان	مشرفا ومقررا
عبدالله موسى	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة	مناقشا
ميلود بلعالية دومة	أستاذ التعليم العالي	جامعة شلف	مناقشا
شريف الدين بن دوبة	أستاذ محاضر"أ"	جامعة سعيدة	مناقشا
فاطيمة بن خليفة	أستاذ محاضر"أ"	جامعة غليزان	مناقشا

السنـــــة: 2022/2021

«مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة أرني نايس نموذجا»

الملخص:

الفلسفة التطبيقية التي أصبحت الفضاء الجديد وأملاً للبيئة في البحث عن كل ما هو حيوي وسط التغيرات التقنية ورقمنة الوجود الطبيعي، الأمر الذي إنعكس في التحولات الأخلاقية التي تجاوزت الطرح الكلاسيكي للنظريات الأخلاقية إلى منعطف واقعي، يحاكي البيئة. حيث نجد أرني نايس يقدم لنا أساسيات الإيكولوجيا العميقة موضحا مبادئها في مختلف المجالات بحيث يتم التعبير عنها، في نظرية المعرفة بإمكانية دراسة العلاقة بين التمثل والتقييم وتجربة العواطف، وفي الأخلاق بربط الأحكام القيمية بنظام معياري، وفي الميتافيزيقا بتحديد الواقع كنظام من العلاقات والعمليات المترابطة ، أما السياسة يكمن الهدف في توضيح الخطوط العريضة للحركة الإجتماعية التي من المحتمل أن توحد أكبر عدد من النوايا الحسنة، التي تتطور بين الذات والطبيعة في صورة عميقة قوامها المحبة والسلام البيئي.

كلمات مفتاحية : أخلاقيات البيئة، القيمة الجوهرية، الإيكولوجيا العميقة، الحكمة الإيكولوجية، تحقيق الذات

«L'avenir de l'écologie et de l'éthique environnementale : Arne Naess comme modèle»

Résumé :

La philosophie appliquée est devenue le nouvel espace et l'espoir de l'environnement dans la recherche de tout ce qui est vital au milieu des changements techniques et de la numérisation de l'existence naturelle. Elle se reflète dans les transformations éthiques qui vont au-delà de la présentation classique des théories éthiques vers un tournant réaliste, simulant l'environnement à travers lequel Arne Naess présente les bases de l'écologie profonde et explique ses principes dans divers domaines. Ces bases s'expriment en épistémologie avec la possibilité d'étudier les relations entre représentation, évaluation et vécu des émotions. En éthique, ces bases s'expriment en reliant les jugements de valeur à un système normatif, et en métaphysique en définissant la réalité comme un système de relations et de processus interdépendants. En politique, le but de la philosophie appliquée est de clarifier les contours du mouvement social susceptible de fédérer le plus grand nombre de bonnes intentions, qui se développent entre soi et la nature dans une image profonde basée sur l'amour et la paix environnementale.

Mots clés: éthique environnementale, valeur intrinsèque, écologie profonde, sagesse écologique, réalisation de soi

« The Future of Ecology and Environmental Ethics: Arne Naess as a Model»

Abstract :

Applied philosophy has become the new space and hope for environment in the search for everything that is vital in the midst of technical changes and digitization of natural existence. It is reflected in the ethical transformations that go beyond the classic presentation of ethical theories to a realistic turn, simulating the environment through which Arne Naess presents the basics of deep ecology and explains its principles in various fields. These basics are expressed in epistemology with the possibility of studying the relationship between representation, evaluation and the experience of emotions. In ethics, these basics are expressed by linking value judgments to a normative system, and in metaphysics by defining reality as a system of interrelated relationships and processes. In politics, the goal of applied philosophy lies in clarifying the outlines of social movement that is likely to unite the largest number of good intentions, which develop between self and nature in a deep image based on love and environmental peace.

Key words*:* environmental ethics, intrinsic value, deep ecology, ecological wisdom, self-relisation

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى كل أفراد عائلتي الكبيرة والصغيرة، إخوة وأخوات زوجة وأبناء.

وأخص بالذكر، زوجتي الوفية، لجميل صبرها وتعاونها.

وبناتي، رحاب ونهيدة.

إليهم جميعا أهدي ثمرة هذا العمل.

شكر وتقدير

الشكر لله من قبل ومن بعد الذي وفقنا في إتمام هذا العمل.
وأتقدم بجزيل الشكر وخالص الامتنان إلى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد على انجاز هذا العمل، وفي تذليل صعوباته، وأخص بالذكر كل من الأستاذ الدكتور "بن علي محمد"، الذي كان له الفضل في إنجاز هذا العمل، فلم يبخل علينا بإرشاداته وتوجيهاته القيمة، والدكتور "بن دوبة شريف الدين" الذي كان عونا لنا في إتمام هذا البحث، دون أن ننسى الدكتور "عفيان محمد" الذي رافقنا وساندنا، في أصعب اللحظات التي واجهتنا أثناء البحث، فلهم منا كل آيات التقدير والاحترام.
كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذه الأطروحة.

مقدمـــــــــــــة

مقدمة

المنعطف الإيتيقي المعاصر من الأخلاق إلى الأخلاقيات، على قدر ما هو تبرير للتحول من النظري إلى التطبيقي ومن العالم إلى الإنسان، مبرزا أهم إشكاليات اليومي والراهن مع الآخر، وداخل المؤسسة وفي إكتساب المنهج التعليمي وبحثا عن قيمة السلام وسط تقدم التقنية ورمزية اللغة وفلسفة التحليل. فكانت الفلسفة التطبيقية في شقها الإتيقي، مركزها المخبر الذي عبر عن دهشة وفضول، من وراءه تفلسف العلماء في الطب والبيولوجيا والبيئة، فكانت البيئة هي القوس الذي بدأت به محبة الحكمة عند اليونان في النظرية الكونية وإشكالية أصل الكون وعناصر بدايته ونهايته، لتصبح البيئة هي القوس الذي نغلقه في الأخلاقيات المعاصرة بما نسميه الإيكولوجيا في تفرعاتها وتبريراتها الفلسفية والسياسية والإقتصادية لعلاقة الإنسان بالبيئة.

فمثلما يحاكي الإنسان النظام البيئي، البيئة أيضا تحاكي الإنسان كونه جزء من الطبيعة، فذهب ميشال سير إلى الحديث عن تعاقد بين الإنسان والطبيعة ليقنن الإنتقال من الفوضى إلى حماية البيئة، أما هانس يوناس تحدث عن الأسس الفلسفية لأخلاق البيئة في نظريته حول الإيكولوجيا، ووسط التحولات المعاصرة كان جوهر فلسفة أرني نايس التي إنسلخ فيها عن الطرح التجريبي الأنجلوساكسوني ليصل إلى مفهوم روحي للبيئة، من خلاله يبحث عن مستقبل الإيكولوجيا فاعتبرها مثل الآخر، بل سؤال البيئة ينطلق من كينونتها الأنطولوجية لأنها صورة للإنسان، ومن خلال رؤية أرني نايس لأخلاقيات البيئة كانت القطيعة الجديدة في فلسفة البيئة بين النظريات السطحية الأفقية، التي تنتهي بنواميس تحمي البيئة وتضمن لها السلام، فأراد نايس للسلام البيئي أن يكون من الأعماق قائما على فكرة المحبة، فكيف أسس نايس للإيكولوجيا العميقة والخير في مجال أخلاقيات البيئة؟

الدراسات السابقة

إعتمدت على أطروحة الباحثة أسماء عبد المحسن ضاحى جاد، حيث كان لها إحاطة بمجمل فلسفة نايس، فأردت من خلال أطروحتي أن أتخصص في الشق الإيكولوجي الذي هو جوهر فلسفة نايس، حاول نايس تأسيس الإيكولوجيا العميقة، وهذه الأخيرة أصبحت جوهر فلسفته التطبيقية. والتوجه الجديد للأخلاقيات التطبيقية خصوصا عند مفهوم البيئة والإيكولوجيا، يستلهم الباحث للتحليل والدراسة.

كما إعتمدت على أطروحة الباحث جمال بوغانم الموسومة بالفكر العلمي الجديد بين القطيعة والتواصل غاستون باشلار وميشال سير نموذجين، حيث أشار إلى الأسس الفلسفية لأفكار ميشال سير في جانبها الإبستمولوجي، فحاولت تقديم قراءة إيكولوجية لها بما يخدم موضوع الأطروحة في سياق مستقبل البيئة.

الإشكالية

مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة في الطريق نحو تحقيقه، نجد عقبات كثيرة هي التي نسميها بالشر الأخلاقي، فليست البيئة مجرد جماد، بل إعتبرها أرني نايس صورة للإنسان وكينونة في الوجود، ويسعى في الإيكولوجيا العميقة إلى جعل الآخر الإنساني ليس شرا للبيئة بل مصدر خير لأنه جزء منها.

فكيف تجاوز أرني نايس الإيكولوجيا السطحية، وأسس لإيكولوجيا عميقة تصل إلى مستوى أنطولوجي جديد؟ وهل هناك إمكانية لحلول الناسوت في البيئة وفق إلتزامات أخلاقية تؤمن لنا عيشا مشترك بين الإنسان والبيئة؟

ولتوضيح أهم المعالم الجوهرية لنظرية أرني نايس في مجال أخلاقيات البيئة نحو مستقبل إيكولوجي عميق يأنسن البيئة، إعتمدنا على المحتوى التالي من ناحية الهيكلة لمعالجة الإشكالية ووضعها في سياقها المعرفي والإتيقي والفلسفي.

الهيكلة

مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند أرني نايس، تجسد في نظريته حول الإيكولوجيا العميقة والتي من خلالها أبدع نايس مفاهيم جديدة للأنطولوجيا البيئية، وللإحاطة بالأسس وتجليات أخلاقيات البيئة عند نايس، قسمنا الأطروحة إلى مقدمة وثلاثة فصول وتفصيل كل فصل في مباحث ومطالب فرعية، وفي الأخير الخاتمة.

تناولنا في الفصل الأولى أهم المفاهيم المرتبطة بالإيكولوجيا وفلسفتها، لضبط الجهاز المفاهيمي الذي أفرزته الفلسفة التطبيقية عامة وفلسفة الإيكولوجيا وأخلاقياتها خاصة، كي تساعدنا في فهم الآراء والنظريات المختلفة، وتعرضنا إلى تقدم الفكر البيئي، من أجل رصد طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة عبر التاريخ، وتحديد جذور الأزمة

البيئية المعاصرة، ثم تناولنا أهم المذاهب الإيكولوجية المعاصرة، من أجل معرفة أهم النظريات التي ساهمت في معالجة الأزمة البيئية، والأسس التي بنت عليها مواقفها.

أما الفصل الثاني تناولنا فيه الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس، فبدأنا بالسيرة الذاتية والفكرية للفيلسوف، وأحطنا بالظروف والأحداث الهامة التي كان لها دور في تأسيس فلسفته بصفة عامة، وفكره البيئي بصفة خاصة، ثم عرضنا المبادئ والأسس التي قامت عليها أطروحته، إنطلاقا من مفهوم الإيكولوجيا العميقة، والأنطولوجيا البيئية عن نايس، ومفهوم الجشطالت والحكمة الإيكولوجية.

أما الفصل الثالث وهو الأخير، تعرضنا فيه إلى تجليات الإيكولوجيا العميقة في أخلاقيات البيئية وبعدها (الأخلاقي والسياسي والتربوي)، ثم أهم التطبيقات للإيكولوجيا العميقة لدى فلاسفة تقاطعت أسس أطروحاتهم مع آراء نايس، ثم عرضنا لأهم المواقف لفلاسفة كان لهم دور بارز في تطور أخلاقيات البيئة، فعرضنا إنتقاداتهم للإيكولوجيا العميقة في مواقف معينة، والبديل الذي يقترحونه.

أما الخاتمة فكانت خلاصة لمباحث الأطروحة ومقاربة للإشكالية الأساسية.

وتطلبت منا إشكالية تبرير مستقبل البيئة من خلال نظرية الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس إعتماد مناهج متنوعة بتنوع طرق الفكر لأنه في النهاية الحقيقة واحدة.

المنهج المعتمد

في دراستنا لمستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند أرني نايس، إعتمدنا على المنهج الجينيالوجي من خلال الوقوف على مفاهيم : القيم الطبيعية، الإيكولوجيا، البيئة، وتتبع تمظهراتها في النظريات البيئية اللاحقة من الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية التي تعالج مسائل الإقليم، المناخ، الطبيعة إلى الفلسفة التطبيقية المعاصرة، في نظرياتها التي توزعت بين **ألدو ليبو، هولمز رولستن، جون بايرد كاليكوت، بول تايلور، بينر سينغر، توم ريغان وأرني نايس**. وتطلب توضيحنا لمسار هذه النظريات والقيم، الإعتماد على المنهج التحليلي والمقارن ففي المنهج التحليلي حللنا نصوص الإيكولوجيا في أبرز النظريات الجوهرية، والوقوف عند نصوصها في الإيكولوجيا العميقة والتعاقد الطبيعي والأسس الفلسفية لأخلاقيات البيئة، وهدف المنهج التحليلي توضيح عمق الإيكولوجيا العميقة عند نايس وتجلياتها الأنطولولجيا والأخلاقية.

ولتوضيح طبيعة العلاقة بين النظريات البيئية في الفلسفة التطبيقية المعاصرة، إعتمدت على المنهج المقارن لإستنتاج التداخل بين فلاسفة البيئة الذي هدفه مشترك وهو الأمن والسلام والخير البيئي. كما إعتمدت على المنهج النقدي لتوضيح مدى تحقق أفكار نايس في الفلسفة المعاصرة داخل الإيكولوجيا، وسط التحولات والأزمات البيئية التي شهدها القرن الواحد والعشرين.

تعتبر فلسفة البيئة من أبرز فروع الفلسفة التطبيقية المعاصرة، الأمر الذي جعلها القبلة لمختلف الدراسات السابقة الأكاديمية، مما دفعنا إبراز إشكالياتها في تصور من خلال أطروحة الموسومة **بمستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند أرني نايس نموذجا.**

أسباب إختيار الموضوع

على نحو فلسفة التحليل التي تبحث عن التحقق، وتجعل كل فكرة إما تثبت أو تنفى فإن فلسفة البيئة وأخلاقياتها لها شقين، الأول علمي خالص والثاني أخلاقي. وفي الجمع بين العلمي نحو فكرة الخير البيئي لأن الإنسان جزء من الطبيعة، بل أصبحت الطبيعة نقطة تغير في خارطة العالم وفي الأحداث السياسية والإقتصادية الراهنة، وهذا السبب جعلني أختار موضوع الإيكولوجيا عند أرني نايس هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لم يقف نايس عند علاقة الإنسان بالإنسان وهي أبرز أطروحات الأخلاقيات المعاصرة في قضايا الإعتراف، الغيرية، الإغتراب والتواصل، بل تجاوز ذلك إلى علاقة الإنسان بالبيئة، من خلال قضايا المحبة والتناغم البيئي والانطولوجيا. وهذا كذلك من بين أسباب إختياري لنموذج أرني نايس وربطه بمستقبل الإيكولوجيا، والبحث في مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقياتها ليس بالأمر الهين على المشتغل في ميدان الفلسفة.

الصعوبات

من بين أبرز الصعوبات التي كانت عقبة أمام البحث في الإيكولوجيا العميقة، هو أن خاصية الموضوع لا تتطلب التخصص الفلسفي الأخلاقي وحده فقط، بل تحتاج إلى تخصص علمي لشرح دقيق لكل التحولات والنظريات البيئية. أما المشتغل على الفلسفة فيبحث عن الخير في تطبيقاتها، لأن فلاسفة البيئة هم علماء تفلسفوا على نحو فلاسفة البيولوجيا والطب. ونأمل من خلال أطروحتنا حول مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند

أرني نايس إلى توضيح أهم معالم الإيكولوجيا العميقة، ونواميسها التي أرتبطت بفكرة الإلتزام والوجود.

الأفاق

نأمل من خلال أطروحاتنا حول مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند أرني نايس، إلى توضيح أبعاد الإيكولوجيا العميقة من خلال طبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة وإلى إسقاط أهم بنود النواميس الإيكولوجيا والفلسفية على الواقع، حتى ينطبق الفكر البيئي مع مسار الحضارة في محاولة لإيجاد توافق وسلام بيئي يضمن مستقبل الإنسان في القرن الواحد والعشرين، خصوصا بعد تعاقب الأزمات البيئية التي أصبحت نقطة رهان أخلاقي وحضاري جديد للعلم والفلسفة على حد سواء.

الفصل الأول: الأسس الفلسفية لأخلاقيات البيئة

مدخـل

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية

المطلب الثاني: أخلاقيات البيئة

المطلب الثالث: تجليات القيم في الطبيعة

المبحث الثاني: تقدم الفكر البيئي

المطلب الأول: البعد الروحي الميثولوجي للبيئة في الفكر الشرقي

المطلب الثاني: البعد الأنطولوجي للبيئة عند اليونان

المطلب الثالث: البعد الديني في العصر الوسيط الأوروبي

المطلب الرابع: تمثلات الأخلاق والعالم في العصر الحديث

المبحث الثالث: المذاهب الإيكولوجية المعاصرة

المطلب الأول: المركزية البشرية

المطلب الثاني: المركزية الحيوية

المطلب الثالث: المركزية البيئية

مدخل

تقوم أخلاقيات البيئة على أسس فلسفية متنوعة، تحاكي علاقة الطبيعة بالثقافة البشرية عبر صيرورة الفكر الفلسفي، وقد تجسدت في قضايا متنوعة ترتبط بالجانب الروحي والحياة العملية في الحضارات الشرقية، مثلما تعكس الوجود ومستوياته في الفلسفة اليونانية، منذ الطبيعيون إلى **سقراط** Socrate (470 ق.م –399 ق.م)، و**أفلاطون** Platon (428 ق.م –348 ق.م).

والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة هي قراءة أخلاقية فلسفية للبيئة تماشيا مع الفلسفات السابقة الوسيطة والحديثة التي لها صور وتمثلات متنوعة عن العالم والبيئة، سواء في إطار المنهج أو التجربة أو التعايش، وهذا ما يحقق من خلال جهاز مفاهيمي متنوع بين البيئة، الإيكولوجيا، الإتيقا، الإيكولوجيا العميقة، المذاهب البيئية.

المبحث الأول مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية

الفلسفة ترحب بكل مشاكل العلوم التجريبية والفيزيائية في قراءة نقدية أخلاقية لنتائج العلم، خصوصا ما تعلق بالخير والشر نتيجة تطور المناهج، مما أفرز قضايا متنوعة تفلسف فيها العلماء والأطباء وعلماء البيئة والسياسة والإقتصاد، بما نسميه الأخلاق التطبيقية، التي هي تحول من النظري إلى العملي التطبيقي، ومحاكاة لأصول فلسفية في الأخلاق الكلاسيكية منذ العهود اليونانية والشرقية.

1) السياق التاريخي وإرهاصات ظهور الأخلاق التطبيقية

يعتبر التمييز بين **الأخلاقيات التطبيقية** و**الفلسفة الأخلاقية**، قضية معاصرة ما دامت عبارة الأخلاقيات التطبيقية ذاتها لم تظهر إلا أواخر القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، مع انبثاق حقول معرفية جديدة تطرح تساؤلات أخلاقية غير مسبوقة حول الشروط التي أدت إلى تطور هذه الميادين وإلى ظهور إشكاليات داخل الأخلاقيات الجديدة[1]؟

وجوهر هذه الأخلاقيات هو إنعكاس لنتائج العلم وتطبيقاته في البيولوجيا والبيئة من ناحية، وداخل الحياة اليومية المعاصرة التي تحاكي تغيرات قيمية وسياسية وإقتصادية، تبحث في قضايا الإنسان والعيش المشترك والعدل. كل هذه التحولات كانت منعطف أخلاقي ساهم في تطور الإتيقا الراهنة والتي هي إعادة إحياء التراث اليوناني في صورة معاصرة.

لقد أرسى **أرسطو** Aristote (384- 322 ق.م) المبادئ العامة للفكر الإيتيقي الأخلاقي التي تهم الممارسات الإنسانية. و"هو أول من أعطى لها صبغة النسق، وقد طورها **الفارابي** Abû Nasr Muhammad al-Fârâbî (874 م- 950 م) ليجعل من الإتيقا جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وإصلاح ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في

[1] – محمد المصباحي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مطبعة الأمنية، الرباط، ط1، 2010، ص236.

الحقيقية وغاية شريفة فاضلة"[1]، فمختلف قضايا الإتيقا هي إحياء لإشكاليات فلسفية، عبر عنها اليونان في صور لا تنفصل عن الوجود والمعرفة والقيم، لتتحول الرؤية الأخلاقية إلى "فلسفة أخلاقية عامة وفي قضايا نظرية وعملية متصلة بهذه المبادئ والقواعد مثل قضية الخير والشر أو قضية العدالة، أو قضية الحقوق والتسامح وغيرها. وما زالت الفلسفة إلى يومنا هذا تخوض في مثل هذه الإشكاليات"[2]. حيث تجاوزت الأخلاقيات المسائل الكلاسيكية في فلسفة القيم، لتبحث عن مستقبل الإنسان والطبيعة وكيفية تحصيل السعادة والحياة الرغيدة داخل المؤسسات الليبرالية. فمنذ ستينات القرن الماضي حصل تغير جذري في عادات الناس وتقاليدها الخاصة ووقعت تحولات سياسية هائلة مثل إتساع حلقة الديمقراطية، وانتهاء الإستعمار في صورته التقليدية، مما دفع الفلاسفة إلى البحث عن تبريرات قيمية تتعلق بالمبادئ الأخلاقية.

وعلى المستوى السياسي، لم يكن هناك ما يقدمه فلاسفة الأخلاق، من أجل إحترام البشر والأمم، فقد إستولت الحكومات بأنظمتها الطاغية على حريات البشر، وكل وسيلة كانت مشروعة بما فيها الحروب النووية. كانت التجاوزات داخل حقوق الإنسان سبب جوهري في البحث عن أخلاقيات للسلام العالمي والحوار والتسامح والغيرية، "وهكذا نشأت فكرة **الأخلاقيات المطبقة** أو **الإيتيقا المطبقة**، ففي كل ميدان يكون فيه الإنسان دون إنسانية وكرامة مسلوب الحرية والحقوق لا سلطة تحميه وتنظم حياته سوى المبادئ الأخلاقية"[3].

فإذا كان فلاسفة الأنوار يبحثون عن تبرير لنشأة المجتمع المدني، وظهور السلطة والقانون، فإن الفلسفة المعاصرة رهان إتيقي من أجل إيجاد قيم أخلاقية، تنظم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات السياسية والإقتصادية، وحتى من أجل أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه، لأنه أصبح يعيش الإغتراب كحتمية للتقنية والآلة والفردانية، فاشتغلت الفلسفة التطبيقية على

[1]- فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص190.

[2]- المرجع السابق، ص190.

[3]- المرجع نفسه، ص191.

النحو الثقافي من أجل أخلاقيات للحوار وحلول للمشكلات الإجتماعية والسياسية، التي نشأت بمعزل عن الأخلاق خصوصا زمن الحربين العالمتين. وإنعكست الحروب العالمية بإشكاليات جديدة داخل الفلسفة فبعدما كانت مرتبطة بسؤال المصير الأنطولوجي أصبحت تهتم بسؤال الأخلاق في ظل التحولات الإيديولوجية، و"معنى ذلك أن هذه القيم العامة قد أخذت تمظهرات وجودية مثل قيمة الحرية والمسؤولية أحيانا، كما إقتربت أكثر من المعيش أحيانا أخرى مثل قيمة المساواة الإجتماعية أو قيمة الإنصاف"[1]، ومع ظهور الفلسفة النسوية أصبح النشاط الفلسفي اليوم له شقين، الأول يهتم بمسائل الأسلحة النووية، الحروب، التمييز العنصري، العدل وحقوق الإنسان، أما الشق الثاني تبنى مشاكل البيولوجيا والطب والبيئة التي أصبحت رهان أخلاقي جديد ونواة لميلاد الأخلاقيات التطبيقية.

2) ما بعد الأخلاق النظرية

الطرح النظري للأخلاق، سواء في تنظيم حياة الفرد أو المجتمع لم يعد يحاكي التحولات الراهنة، لأن مسألة الشر الأخلاقي أملتها نتائج العلم وتطوره داخل المجتمع المعاصر، فأصبح من العسير الإجابة عن سؤال كيفية "توضيح التغيرات الطارئة خلال السنوات الأخيرة في حقلي الأخلاق النظرية والأخلاق؟ لنسع إلى إدراك سبب تبدل طبيعة التساؤلات، ولكن كذلك لهجة التحليلات وأسلوبها، يجب علينا أن نأخذ بعين الإعتبار عوامل شتى: إفلاس المعنى، تهافت الإيديولوجيات والطوباويات، وشيوع الفردانية وتطور التقنية التي أصبحت تغزو الحياة البشرية، إنتصار الفردية، وأخيرا ظهور تقانات جديدة محدثة زيادة قاسية في قدرات الإنسان، والإنسان فاعل تقنياته الخاصة وموضوعها"[2]، فمختلف هذا التحولات أغلقت قوس الأخلاق النظرية التي تبحث فيما ينبغي أن يكون، فكان لا بد لها أن تدرس ما هو كائن وتنزل من سماء المثالية إلى أرض اليومي والعلمي، "فالأخلاق النظرية

[1]– فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، مرجع سابق، ص190.

[2] – جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص13.

وهي محل طلب في كل مكان، تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي أساسها ومسوغها، بل إنها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه. فمنذ **كارل آتو آبل** Karl-Otto Apel (1922م-2017م) إلى **بول ريكور** Paul Ricoeur (1913م-2005م)، ثمة مفارقة يعنى بها عدد جم من المفكرين، إن زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية، في ظل أخلاق نظرية إشكالية في الغالب"[1].

ومثل هذه الأخلاق أصبحت في أزمة داخل نسقها تحتاج إلى رؤية جديدة عند علماء الإجتماع والسياسة والإقتصاد والأطباء، لأن "مشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، تأتي من التعقيد الأخلاقي، حتى يومنا هذا كانت مسألة تأسيس القيم بمنتهى البساطة"[2]، سواءا بصورة دينية أو في البحث عن علاقة المعرفة العلمية بالخير ومحاولة دراسة نتائج العلم ليس من باب التحقق، بل من مبدأ الكرامة وإنعكاسات نتائج العلم على الإنسان، وهذه المسائل تحتاج إلى نطاق أخلاقي مرن تنفصل فيه الأخلاق عن الأخلاقيات.

3) الفهم والتأويلات الأخلاقية

تماشيا مع التطورات العلمية والتحولات القيمية الراهنة، التي تعكس تقدم تجارب الإنسانية والطبيعية أمام ضيق نطاق ومجال التفكير المعياري، تجسدت معضلة الأخلاق النظرية "في المأزق الأخلاقي الذي ينشأ من النوع المكثف من التفكير الأخلاقي المتروي بوصفه نتيجة، تكون الحياة مليئة بالصعاب ونحن نواجه بفظاظة من قبل الشخصية التراجيدية لبعض إختياراتنا. من المؤسف أن القواعد الموجودة لا تساعد في إرشادنا، وأحيانا نكون في مأزق أخلاقي غامر لدرجة أننا نجبر على أن نختبر الأعماق الداخلية في أرواحنا

---

[1]– المرجع السابق، ص10.

[2]– إداغار موران، أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الواحد والعشرين، ضمن القيم إلى أين؟،تحرير جيروم بيندي، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "الحكمة"، قرطاج، تونس، الطبعة الأولى، 2005، ص103.

نحو الحل، وحتى حينذاك قد لا نجد جوابا مقنعا"[1]. مثل هذا الخطاب المعياري أصبح لا يساير اليومي، بل لا بد من إيجاد حلول لإنشغالات الإنسان الذاتية والإجتماعية، تحتاج إلى تجاوز الطرح النظري للأخلاق، حيث "أدرك فلاسفة الأخلاق المعاصرون مدى إخفاق الخطابات الأخلاقية التي أنتجها التيار المثالي والروحي، والتي كانت تستمد قيمها من المثل العليا العقلية والدينية والتأملات الروحية المجردة، وكذا المبادئ التي إستخلصها الفلاسفة الوضعيون، من العادات والتقاليد والتجربة والممارسة"[2].

إن الأخلاق النظرية تخدم الفلسفة النسقية، وفي ظل التحول الراهن من النسق إلى الذات نحتاج إلى دراسة البعد التطبيقي للفعل، وإلى حوكمة ممارسات أخلاقيات جديدة تجعل للبيئة والطبيعة والبيولوجيا حقوق مثل ما للإنسان حقوق. ولتجاوز المعضلة الأخلاقية في الطرح الكلاسيكي للقيم لا بد من منعطف قيمي يبرر لنا التحول من الأخلاق إلى الأخلاقيات، ففيما تتمثل غاية وأهداف الأخلاقيات التطبيقية؟

4) مفهوم الأخلاقيات التطبيقية

نقصد بالتطبيقي دور الوسيط الذي تجسد في الأخلاقيات المعاصرة من أجل فتح فضاء للأفراد وللعلم وللعلماء في ميدان البيئة والبيولوجيا والطب، وهذا ما يبرر ظهور مفهوم "الأخلاقيات التطبيقية كظاهرة ملفتة للنظر، فقد غزت هذه المباحث التي تندرج في إطار ما يعرف ب "الفكر الأخلاقي الجديد" جل ميادين البحث والممارسة في الدول المتقدمة، وصاحبتها ظاهرة أخرى لا تقل عنها إثارة للإهتمام، وهي ما أصبح يعرف بالتزايد الطلب على الأخلاق والدعوة لتخليق كل ميادين المجتمع (العمل، السياسة، مؤسسات الدولة، التعليم

[1]– بول كيرتز، الفاكهة المحرمة أخلاقيات الإنسانية، تر: ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2012، ص48.

[2]– مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي، روابط للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص125.

والصحة، البنوك، والمؤسسات المالية، الصحافة ووسائل الإعلام، ...الخ)"[1]. وهذا هو جوهر ما نسميه بالأخلاقيات التطبيقية التي أصبحت نواميس الإنسانية والعلم في الفترة المعاصرة، لأنها صورة تطبيقية إرتبطت بالممارسة، يعبر عنها الفلاسفة بالإتيقا "بصفة عامة وما ستعبر عنه كلمة الأخلاقيات التي وردت في صفة الجمع، فنحن نعرف أن مفهوم الإيتيقا قد ورد من الثقافة الإغريقية القديمة إشتقاقا من كلمة "إيطوس" التي تعني في كنهها نمط الحياة قواعده وتقاليده وهو المعنى الذي نجده أيضا في الكلمة اللاتينية "مورال" الفرنسية والتي تفيد الأخلاق"[2].

تتفرع الأخلاقيات التطبيقية إلى مجالات حسب طبيعة الإنشغال، سواءا كانت بشرية أم طبيعية فمنها الإتيقا العامة ومنها التطبيقية، "فلا بد من التمييز بين الإتيقا العامة التي تفرض تفكيرا عاما عن الإنسان وعن نمط حياته، وبين الأخلاقيات المطبقة التي تتخذ شكلا مغايرا كلما إلتحمت بميدان معين. فهي مثلا إذا ما تم ما تم تطبيقها على الرياضة، تكونت الأخلاقيات الرياضية التي تهدف أساسا إلى حماية الرياضة من التدخلات التجارية ومن العنف وأشكال الإطاحة بمواثيقها، كذلك الشأن عندما تطورت التكنولوجيا وأصبحت مهددة – في شكل من أشكالها – للبقاء البشري، فتكونت عندئذ مجموعات محددة من قواعد أخلاقية مناسبة قد تأخذ شكل الهياكل الفعالة كالبيوإتيقا، وأخلاقيات الطب، وأخلاقيات الإعلامية، وغيرها"[3].

وتعبر الإتيقا العامة عن التطبيقات الراهنة للقيم في مختلف الجوانب التكنولوجيا والبشرية والإجتماعية "فالفلسفة التطبيقية هي ذلك التفكير الذي يتكون بآليات الفلسفة وأدواتها فيتدخل في ممارسات أو في علوم أو في تعابير مغايرة وذلك قصد تحديد المجالات

[1]– عمر يوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، المغرب، العدد 115، ص2.

[2]– فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، مرجع سابق، ص189.

[3] – المرجع نفسه، ص191–192.

والمواضيع وللنقد وتعيين شروط الإمكان والعمل وللتشخيص وضبط الإشكاليات المطروحة وللتنظير حتى تكون لكل ممارسة قولية نظرية خاصة"[1].

وكونها فلسفة تطبيقية لا يعني أنها موجودة بمعزل عن التصور النظري للأخلاق، بل هي قراءة جديدة للتراث الكلاسيكي للفلسفة الأخلاقية بالعودة إلى مذاهب مثل المنفعة، اللذة، الألم والإعتدال التي تجسدت في صياغة جديدة، فتكون "**الأخلاقيات التطبيقية هي مجموعة القواعد الأخلاقية العملية المجالية، تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة إجتماعية إقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا إنطلاقا من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقة، بل إعتمادا على ما يتم التوصل اليه بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة أو المستعصية**"[2]. وشروط قيام أخلاقيات تطبيقية هي نفسها تعبر عن مجالاتها وأهدافها في ميادين متنوعة علمية وبشرية، فما هي أبرز مجالات الأخلاقيات التطبيقية؟.

5) مجالات الأخلاق التطبيقية

5-1) أخلاقيات الطب والبيولوجيا أو البيوإتيقا"La Bioéthique "

"ظهرت "أخلاقيات الطب والبيولوجيا" في مستهل السبعينات من القرن الماضي كتخصص جديد يهتم بالمشاكل الأخلاقية التي تطرحها الممارسة العلمية والتكنولوجية في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة، فقد عرفت هذه الميادين ثورة علمية وتكنولوجية منذ أواسط القرن الماضي، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية التي إمتازت بالسبق العلمي والتكنولوجي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ونتجت عن تلك الثورة العلمية والتكنولوجية

[1] – فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، مرجع سابق، ص165.

[2] – عمر يوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص4.

مشاكل أخلاقية غير مسبوقة اتضح أن الفكر الأخلاقي الكلاسيكي عاجز عن استيعابها وتقديم الحلول المناسبة لها"[1].

أما الإشتقاق اللغوي لكلمة بيواتيقا فقد "نحتت من مصطلحين إغريقيين بيوس–إيتوس bios-éthos (حياة–إتيقا) (vie-éthique)، وكانت موازية للبيوتكنولوجيا (التكنولوجيا الحيوية) وللبيو–طب (البيولوجيا الطبية)، فهي تشير إجمالا إلى التفكير المهيمن منذ عشرين سنة، على مختلف الحقول الفرعية حول المسائل المطروحة من قبل التقدم البيو–طبي"[2]، وظهور مصطلح البيواتيقا يعود إلى "عالم الأورام الأمريكي **فان بوتر رينسلاير**[3] Van Potter Rensselaer (1911م–2001م)، الذي نشر مقالاً في عام 1970م بعنوان "البيواتيقا، علم البقاء"، ثم تم دمجه في كتابه "البيواتيقا جسر نحو المستقبل" عام 1771م، كان طموح الطبيب العمل من أجل "بقاء النوع الإنسان "من خلال الجمع بين علوم الحياة والأخلاق"[4]

حاول فان بوتر أن يعطي لمصطلح البيوتيقا مدلولا واسعا، "بحيث يعمل ليس فحسب على تجنب البشرية للعديد من الكوارث المحتملة الناتجة عن إستخدام التكنولوجيا في الجسد البشري بل اتسع المفهوم ليشمل مجالات وأنشطة متعددة على رأسها "تنظيم النسل" و"تحقيقي السلم" و"محاربة الفقر و"الحفاظ على البيئة" و"حماية الحياة الحيوانية" و"الدفاع عن سعادة

---

[1]- عمر يوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص8.

[2]– غي ديران، البيواتيقا الطبيعة.المبادئ.الرهانات، ت. محمد جيديد، جداول للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص35.

3– طبيب وبيوكيميائي أمريكي، كان أستاذا باحثا في الإنكولوجيا بمخبر ملكاردل للبحث حول الأمراض السرطانية بجامعة ويسكونسن – ملديسون لأزيد من 50 سنة، حاز على فايز سنة 1947م يعود إليه الفضل في نحت مصطلح البيواتيقا في تصور جديد حكمة فلسفية وبرؤية شاملة تصم البيولوجيا والطب والإيكولوجيا والقيم الإنسانية من أهم اعماله: البيواتيقا جسر نحو المستقبل (1971)، البيواتيقا الشاملة (1988)، أنظر محمد جديدي، ما البيواتيقا؟، منشورات الوطن اليوم، سطيف، 2020، ص49.

[4] – Michela Marzano, Léthique appliquée, Presee Universitairede France, 2éme éditions, 2010, P20.

الأفراد". ثم جاء دور زميله الأمريكي **أندري هيلغرز**[1] André E. Hellegers (1926م-1979م)، الذي ينازع بوتر في إبتكار المصطلح، وحصر البيوإتيقا في القضايا التي يثيرها تقدم العلوم البيولوجيا وتطبيقاتها الطبية"[2].

يتبين لنا من ذلك أن "هناك تصوران يتنازعان "البيوإتيقا" على مستوى المجالات التي تغطيها. يمثل أندري هيليغرز تصورا أول يرى أن "البيوإتيقا" تشكل استمرارية لأخلاقيات الطب الكلاسيكية، وبالتالي فالمقابل المناسب لها هو "أخلاقيات الطب" Éthique Médicale، بينما يمثل بوتر التصور الثاني الذي يرى بأن "البيوإتيقا" تشكل مقاربة جديدة لأخلاقيات الطب بشكل خاص، وللأخلاقيات التطبيقية بشكل عام"[3].

أما مبادئ البيوإتيقا فقد حددت بشكل نهائي في أربعة مبادئ كالتالي: "مبدأ الاستقلالية، ومبدأ الإحسان، ومبدأ عدم المخالفات ومبدأ العدالة و مبدأ الإستقلالية الذي يؤكد أن كل مريض هو شخص مستقل، أي قادر على صنع الاختيارات واتخاذ القرارات. هذا هو الأساس الفلسفي لقاعدة الموافقة المستنيرة، ومبدأ الإحسان يهدف إلى الضمان، الأمر الذي يتطلب من وجهة نظر طبية مراعاة العلاقة بين المخاطر والفوائد لمختلف أعمال الرعاية، ومبدأ عدم إيذاء يأخذ من التقليد الأبقراطي الذي ينص على عدم إلحاق الأذى، ثم مبدأ العدالة الذي يتمثل في عدم التمييز وعدم إعطاء الأولوية للأكثر امتيازًا، فهو يهدف إلى تنظيم تخصيص محدودية الموارد والوسائل، سواء كانت أجهزة للزرع أو ميزانيات السياسة الصحية"[4].

1- طبيب التوليد وأمراض النساء الهولندي المولد، هو المؤسس والمدير الأول لمعهد كينيدي للأخلاق. منذ عام 1964م فصاعدًا، طور اهتمامًا شديدًا بالمسائل الأخلاقية المتعلقة بالرعاية الصحية والبحوث الطبية الحيوية. في عام 1971م. وبمساعدة سخية من مؤسسة جوزيف ب. كينيدي جونيور، أنشأ أول معهد جامعي للبحث والتعليم في مجال أخلاقيات البيولوجيا. http://hdl.handle.net/10822/1062573 Consulté le 03/07/2022 (00:47).

[2]- مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي، مرجع سابق، ص184.

[3]- عمر يوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص10.

[4] - Michela Marzano, Léthique appliquée, Op. Cit, P21.

5-2) أخلاقيات المهنة

تطرح الأخلاقيات المهنية مفارقة "تختصر في سؤالين، هما موضع جدال واسع اليوم في الفلسفة الأخلاقية. يتصل السؤال الأول في تعريف الواجبات الأخلاقية بحسب الدور الذي نشغله، وهذا ما يسمى أخلاقيات الأدوار، التي تشير إلى تعددية الميادين التي تطبق فيها مبادئ أخلاقية مختلفة، أما السؤال الآخر فيتصل بمسألة تعددية الخيرات والقيم وتعارضها، هذا يعني أن هناك تنازع بين الأخلاق المهنية وقيم الأخلاق المشتركة، وهذا ما حاول الفلاسفة تحليله في أعمالهم كبول ريكور وآخرون"[1].

توجه الإنسان نحو تحقيق حاجاته الشخصية، جعل من العمل أو المهنة ضرورة ملحة لكسب العيش، لذلك "تشكل الأخلاقيات المهنية حقلا واسعا للتساؤلات الأخلاقية نظرا لكون كل القطاعات المهنية في المجتمعات المعاصرة معنية بها مبدئيا: الطب، الهندسة، التجارة والأعمال، الاتصالات، الصحافة، التربية والتعليم، الإدارة والتسيير، المهن الحقوقية كالمحاماة والقضاء ...الخ[2]، فالإقتصاد مثلا، وبارتباطه مع تحقيق الربح والمنفعة بشكل مباشر، يتجلى مفهومه "كنظام مستقل ومنفصل عن الأخلاق، يؤكد على صعوبة في تثبيت الأخلاق، نتيجة لأعمال جون لوك وتبريراته للملكية كأساس للمشاركة السياسية. وفي فرنسا يبدو أن اقتصاد السوق في جدول الإقتصادي (1758م) **جون مينارد كينز** John Maynard Keynes (1883م-1945م)، يمكن أن يعمل من تلقاء نفسه، بدون تدخل خارجي، ومن الواضح أن مع **آدم سميث** Adam Smith (1723م-1790م) في مؤلفه ثروة الأمم (1776م)، بدأ يتحرر الاقتصاد بشكل واضح عن الأخلاق، في ظل النظام الرأسمالي"[3] الذي طرح عدة تساؤلات أخلاقية.

---

[1]- مونيك كانتو سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص102.

[2] - عمر يوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص20.

[3] - المرجع نفسه، ص20.

تناول الفيلسوف الفرنسي أندريه كونت سبونفيل André Comte-Sponville (1952م)، في كتابه **هل الرأسمالية أخلاقية**، أسئلة عديدة تدور حول أخلاقيات الرأسمالية، حيث يرى أن الرأسمالية من دون أخلاق هي رأسمالية بلا روح أو هدف، ويحذر من أن الرأسمالية من دون أخلاق وصفة لانهيار الحضارة، كما يقر بأن المجتمعات الغربية والمجتمع الفرنسي على وجه الخصوص، قد هجرت السياسة، كما أن هذه المجتمعات تهجر الأخلاق، وتبحث أكثر عن الروحانيات التي تجدها في مجتمعها. كما يرى أن المجتمع الغربي المعاصر يبحث عن معنى واحد يبرر لأي سبب يجمع المال، إن لم يكن له هدف إنساني أكبر من متعة تكديسه وتقديسه، ويقدم لذلك تصوره حول الأخلاق في المجتمع الرأسمالي القائم، وقيمة الدين في العلاقات الإنسانية، يثير عدداً من الأسئلة المصيرية، والأحداث التي عصفت بالعالم، بحثا عن مخرج إنساني بعيد عن المادية البحتة التي تتحكم فيه[1].

أما ظهور أخلاقيات المهنة كتخصص، فكان متزامنا مع ظهور الفروع الأخرى للفلسفة التطبيقية، بداية "من عام 1970م، وازدهرت أخلاقيات العمل منذ البداية التسعينيات، عندما بدأت الشركات تهتم بإبراز صورتها الاجتماعية، وأنها تسعى لإظهار أن مطالب الربح التي تحركها لا تتعارض مع المتطلبات الأخلاقية للعدالة واحترام الشخص"[2].

تطرح التساؤلات المرتبطة بالأخلاقيات المهنية، إنطلاقا من طبيعة المجتمعات خاصة الصناعية منها، لذلك التساؤلات الأخلاقية حسب خصائص كل مجتمع صناعي، و"هذه المجتمعات تستند تاريخيا على ثلاثة قوى معيارية متداخلة ومتعارضة: أولها: الاقتصاد الذي يفرز مجموعة من القيم الخاصة به كالفعالية والإنتاجية والتنافسية، إضافة إلى معقولية إقتصادية يتم وفقها تقويم كل شيء بناء على مفاهيم الكلفة والربح، والعرض والطلب، والإنتاج والاستهلاك؛ وثانيها: التقدم العلمي التكنولوجي الذي يعتمد معقولية من نوع آخر

[1]– أنظر أندريه كونت سبونفيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟ تر: بسام حجار، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

[2] – Michela Marzano, Léthique appliquée Op. Cit, P21

تقوم على أساس إجرائي اختباري وعملياتي، تمد الاقتصاد بالطرق والوسائل الضرورية؛ وثالثها: الحق والقانون الذي يحدد المعايير والممنوعات من خلال ضبط وتنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية"[1].

"أما على المستوى المنهجي، يهتم التحليل والمعالجة الأخلاقية في هذا الميدان بدراسة حالات خاصة ملموسة، مما يتطلب تزويده بعدة وثائقية سواء على المستوى التقني أو غيره من المستويات، ويهدف بذلك إلى تسليط الأضواء على المعضلات الأخلاقية لأجل تقديم سبل معيارية أو حلول فعلية، كما تأخذ "الأخلاقيات المهنية" أيضا شكل خطابات تتجلى فيما يكتب حولها وأنشطة مرتبطة بالتكوين الأكاديمي والاختصاصي"[2].

المطلب الثاني: أخلاقيات البيئة

أصبح تعديل العلاقة بين البشر والطبيعة قضية أساسية يجب أن نواجهها ويجب علينا حلها اليوم. فقد أدى التدهور المتزايد للنظم البيئية التي تعتمد عليها حياة الإنسان والأزمة البيئية المتفاقمة إلى إدراك البشرية أن الأساليب الاقتصادية والقضائية وحدها لم تعد كافية لحل مشكلة التلوث البيئي، ولا مشكلة الإختلالات البيئية، فيجب علينا أيضا أن نناشد الموارد الأخلاقية الداخلية غير المحدودة للإنسان، هذا بعد إجتياز الموقف المناسب اتجاه الطبيعة وإنشاء علاقة أخلاقية جديدة بينها وبين البشر، تمكننا من أن نحبها ونحترمها بشكل عفوي.

1) الأسس القيمية لأخلاق البيئة

يستخدم معنى البيئة في تطبيقات مختلفة، داخل القيم الأخلاقية أو في مجال النسق الإيكولوجي. وللمفهوم دلالة علمية وإجتماعية وفلسفية، وعادة ما نجد مفهوم الإيكولوجيا يقارب مفهوم البيئة، "فالاتفاق على معنى "الإيكولوجيا" أو "البيئة" لا يطرح الكثير من المشكلات بين المتخصصين، لكن الخيارات تتعقد عندما يتعلق الأمر بتوضيح المفاهيم التي

[1] – عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، مرجع سابق، ص20.

[2] – المرجع نفسه، ص21–22.

تغطيها هذه المصطلحات، وكما يشير **جبريل دي دي بروجلي**[1] M. Gabriel de Broglie (1931 م) "تتضمن جميع المصطلحات، في أجزاء متساوية، العمل على المفهوم الذي سيتم تعريفه، وهو ليس الأقل إثارة للاهتمام، والعمل على إختيار منها طائفة معينة، هذا يفترض مسبقا وجود بين المتخصصين في مجال المفردات الذين يعرفون كل من البيانات الفنية والاستخدام المثبت بالفعل في غاية الأهمية"[2].

من خلال هذا الطرح، نجد أن ماهية الايكولوجيا تسمية تمس جانب العلم الإقتصادي في البيئة وتجلياتها داخل الحياة الاجتماعية عند الأفراد، لأن فلسفة البيئة علم مستقبله متغيرات تتحكم في مسالة الخير والشر حسب نتائج الاستخدام. كما ارتبط مفهوم البيئة أو الإيكولوجيا في الفلسفة الكلاسيكية بفكرة المحيط الحيوي، وهي مأخوذة من حقل البيولوجيا عند صاحب نظرية النشوء والارتقاء **تشارلز داروين**[3] Charles Darwin (1809م-1882م)، كما إستخدم **وجون باتيست لامارك**[4] Jean-Baptiste de Lamarck (1744م-1829م)، مفهوم "المحيط الحيوي"، لكن مصطلح المحيط الحيوي تمت صياغته

1- من مواليد 21 أبريل 1931 في فرساي، فرنسا. هو موظف حكومي فرنسي كبير وكاتب مقالات. كانت مهامه السابقة كمستشار لمعهد فرنسا (من 2006 إلى 2017)، و رئيس المعهد والرئيس السابق للجنة المصطلحات العامة، عضو في العديد من الوزارات، توجت أعماله بالأكاديمية الفرنسية، انتخب في عام 1997 لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. أنظر https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/gabriel-de-broglie

2 - Roland Charlionet & Luc Foulquier, L'être humain et la nature, quelle écologie?, Édition Pantin, Fondation Gabriel Péri, 2013. P168.

3- عالم تاريخ طبيعي تجيولوجي، مؤلف أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي أو الحفاظ على السلالات المفضلة في الكفاح من أجل الحياة، التي نُشرت عام 1859، أحدثت ثورة في وجهات نظر الزمن حول التطور، ثم كتاب أصل الإنسان الذي أوضح فيه الأصول الحيوانية للإنسان. قدم داروين مساهمة مهمة في علم البيئة من خلال عمله. انظر:
François Ramade, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences de la Nature et de la Biodiversité, Dunod, Paris, 2008, P204.

4- عالم فرنسي مشهور يتمتع بروح عالمية وهو أحد رواد علم البيئة الحديثة، يقدم كتابه "فلسفة علم الحيوان" في العديد من الفصول جدالًا إيكولوجيًا أصيلًا، اليوم، انظر: François Ramade, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences de la Nature et de la Biodiversité, Op. Cit, P330.

من قبل العالم السوفياتي **فلاديمير يرنادسكي**[1] Vladimir Vernadsky (1863م-1945م) عام1925م. وهذا المفهوم يتوافق مع موقع مساحات سطح الأرض حيث نجد جميع الكائنات الحية، وحيث تكون الحياة ممكنة في إطار "التنوع البيولوجي" الذي يكون داخل البيئة المنتظمة، وهذا يتحقق حسب علاقة البشر بالطبيعة"[2]. فالتفسير الحيوي للمحيط نوظفه للوصول إلى ماهية البيئة في إطار العلاقات بين الأشياء وتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة الخارجية، وكل ما يترتب عن هذه العلاقة، لأنه ينعكس على الكائنات الحية وهذا يجعل الإيكولولجيا فرع حديث من فروع البيولوجيا، يزيد عمره بقليل عن القرن.

"ظهرت كلمة إيكولوجية لأول مرة على لسان الأديب الرومانسي الأمريكي **هنري ديفيد ثورو**[3] Henry David Thoreau (1817م-1862م)، الذي كان شغوفا بالحياة البرية والطبيعة البكر، لكن لم يكن من الواضح ما إذا كانت الكلمة التي إستخدمها ثورو تشير إلى ما نفهمه اليوم على أنه علم البيئة بالنسبة له، وكذلك بالنسبة لمعظم العلماء"[4]، في

---

[1] – فلاديمير إيفانوفيتش فيرنادسكي، Vladimir Ivanovich Vernadsky, عالم الجيوكيمياء والمعادن الروسي، يعتبر أحد مؤسسي الجيوكيمياء والكيمياء الحيوية.

https://www.britannica.com/biography/Vladimir-Ivanovich-Vernadsky Consulté le 03/07/2022 (02:52)

[2] – Roland Charlionet & Luc Foulquier, L'être humain et la nature, quelle écologie?, Op. Cit, P169.

[3] –Henry David Thoreau (1817-1862)، ولد في كونكورد، ماساتشوستس، وعاش فيها طوال حياته. كاتب مقالات، شاعر، وعالم طبيعة وفيلسوف، كان رائدا مهما للبيئية الأمريكية ولا يزال مصدرا، وملهما لملايين من النشطاء البيئيين والسياسيين حول العالم. أشهر أعماله: والدن (الحياة في الغابة) Walden (1858)، كان تأثيره على تطوير الأخلاق البيئية عميقًا. أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol 1, Editors in Chief, United States of America, 2009, P316.

[4] – Juan Carlson Campos, De l'écologie à l'écosophie, l'Intuition de Raimon Panikkar, Thèse Doctorat, Ecole Doctoral de Théologie et Science Religieuses, Université de Strasbourg, P73.

حين كان العالم والفيلسوف الألماني **إرنست هيكل**[1] Ernst Haeckel (1834م-1919م)، أول من وظف مفهوم الإيكولوجيا في سياقه الفلسفي والعلمي، في تحليليه لعلاقات الكائنات الحية داخل ببيئتها المحيطة. ثم توالت تعريفات أخرى للإيكولولجيا تمحورت كلها حول دراسة العلاقات بين الكائنات الحية ببعضها البعض وبالمحيط الذي تعيش فيه، والمحيط هو ما نسميه البيئة "Environnement" والذي لا نجد أي كائن حي يعيش بمعزل عنه.

من خلال مفهوم المحيط، إرتبط تحليل الإيكولوجيا بمدى إحتوائها للكائنات الحية وتنظيمها للعلاقات بين الكائنات. كذلك نجد مفهوم آخر للبيئة وضعه **جون كربس** John Krebs (1945م) عام 1985م، وهو أن الإيكولوجيا هي "الدراسة العلمية للتفاعلات التي تحدد توزيع ووفرة الكائنات الحية"[2]، والجديد في هذا التعريف هو تحليله لمعنى التفاعلات، التي تتدخل في بنية الكائنات الحية والإنسان، لأن كل هذه التفاعلات تحدث داخل المحيط، وهو مفهوم أقرب وأوضح، لأن العلاقات بين البشر تكون في إطار إجتماعي، أما الكائنات الحية تتكيف مع الطبيعة.

لذلك تعبر الإيكولوجيا عن نظام طبيعي قائم بذاته، له إمتدادات مع علوم أخرى، "علوم الإجتماع والسياسة والأخلاق والإقتصاد والجغرافيا. أما في فلسفة ما بعد الحداثة تجسد الإهتمام بالبيئة مع الايكولوجيا النسوية"[3]، لأن ربط البيئة بالأخلاق لم يعد بالأمر الايكولوجي الخالص، بل يتطلب تكامل داخل العلوم الإنسانية والاجتماعية، لأن إهتمامنا بالبيئة ليس فقط بالمخابر العلمية، بل إنطلاقا بالإلتزام والإحترام، كما أستخدم مفهوم البيئة

---

[1]– هيكل، إرنست، هاينريش Haeckel, Ernst, Heinrich (1834–1919). عالم الحيوان الألماني الشهير الذي قدم مساهمة أساسية في فهم تطور الحيوانات بالإضافة إلى علم أصولها، قام بوضع أول رسم تخطيطي تمثيلي لمملكة الحيوان، ابتكر مصطلح علم البيئة،. أنظر:

François Ramade, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences de la Nature et de la Biodiversité, Op. Cit, P278.

[2]– بول إيرليش، آلة الطبيعة الايكولوجيا من منظور تطوري، تر: حسين بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 2000، ص6.

3 – المرجع نفسه، ص6.

في مجالات متنوعة، تتضمن كلها معاني إحتواء الشئ أو الإقليم. وقد ظهر "علم البيئة السياسي عام 1957 لأول مرة في مقالة كتبها **برتراند دي جوفنيل**[1] Bertrand de Jouvenel (1903م-1987م) بعنوان (l'économie politique de la gratuité)، حيث اعتبر هذا الاختصاص يقوم على دراسة مبادلات المادة والطاقة بين المجتمعات والطبيعة خارج التدفقات التي تقيسها العلوم الإقتصادية، فكان لا بد من إنتظار سنوات (1960م–1970م) حتي يستطيع علم البيئة الإستثمار في الحقل السياسي"[2]، ليمتد توظيف البيئة في السياسة كونها رهان مستقبلي، فسلامة المحيط السياسي لا بد أن تحاكي سلامة البيئة، لأنها تنعكس على الإنسان، فمختلف الأزمات البيئة أصبحت من أهم قضايا الإتيقا المعاصرة.

2) مفهوم الأخلاق البيئية

يحتاج تطور العلم على مستوى الأبحاث والنتائج خصوصا في ميدان البيئة، إلى تنظيم يوزاي أهمية الأخلاق بالنسبة إلى قواعد السلوك، فلا بد من إلتزام أخلاقي نحو البيئة، حيث "إزدهرت البحوث الأخلاقية ذات التوجه البيئي عن غيرها لأنها ركزت على الجانب الأخلاقي أي علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية ومخلوقاتها من الحيوان والنبات"[3]، لأن تنظيم هذه العلاقة لا بد أن تكون عواقبه تهدف إلى الخير الذي يتحقق بتوازن إيكولوجي، يجعلنا نتجاوز العقبات التي تقيد العلاقات داخل البيئة، خصوصا مع المجتمع الصناعي الذي غير منظومات ايكولوجية إنعكست سلبا على البيئة، فكان لا بد من مسؤولية والتزام أخلاقي للبشر نحو البيئة، فكيف تحقق هذا وهل يمكن الحديث عن أخلاقيات للبيئة؟ .

1– كاتب وصحفي فرنسي، وكان أيضًا فقيهًا وعالمًا سياسيًا وخبيرًا اقتصاديًا ومفكرًا ليبراليًا، أحد رواد ومنظري المستقبل في فرنسا، أسس مجلة Futuribles المكرسة للتفكير في المستقبل المحتمل. كان أيضًا رائدًا في علم البيئة السياسية.

2– جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر: جورج كتورة، كلمة، أبوظبي–الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 2011، ص167.

3– معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2011، ص31.

بالقدر الذي يكون للسلوك البشري قواعد تنظمه، فلا بد أن تنظم هذه القواعد علاقة الإنسان بالطبيعة وأن لا يكون محايدا هدفه علمي فقط. لا بد أن تؤسس علاقة الإنسان مع الطبيعة داخل الالتزام والمسؤولية حتى نتجاوز مشكلات البيئة التي تتحول إلى مشكلات الإنسان وهذا يكون في نطاق "أخلاقيات الطبيعة أو أخلاقيات البيئة التي تمثل المجال التطبيقي للأخلاق، وهي ذاتها نظام للفلسفة"[1]، فمثل ما نجد للإنسان حقوق تحميه فإن للبيئة حقوق في إطار أخلاقيات تجعل البيئة طرف له مؤسسات وأطراف تنوب في تمثيلها ضمن إطار أخلاقي. حيث تهتم "**أخلاقيات البيئية بقضية السلوك الشخصي المسؤول ذي الصلة بالمواقع الطبيعية والموارد والأنواع الأحياء غير البشرية، إن السلوك المتصل بالأشخاص هو الإهتمام المباشر بالفلسفة الأخلاقية**"[2].

كما يعرفها الفيلسوف الفرنسي **هشام ستيفان أفييسا** Hicham-Stéphane Afeissa (1972م) في كتابه أخلاق البيئة :"**هي مشروع، يهدف إلى تحديد الظروف التي بموجبها يكون من المشروع توسيع مجتمع الكائنات والكيانات التي يجب على الإنسان الإعتراف بواجباته نحوها، من أكثر أشكال الحياة الحيوانية فظا إلى جميع النظم البيئية التي تشكل بيئتنا الطبيعية في إطار مجموعة من النظم البيئية التي تشكل بيئتنا الطبيعية**"[3]، وضح ستيفان وفق هذا المنظور قوانين تنظم الحياة داخل البيئة، وطبيعة تدخل الإنسان في المحيط الحيوي دون أن يلحق أضرار بالطبيعة، لتكون أخلاقيات البيئة في حاجة إلى ممارسة تطبيقية ميدانية في تنظيم العلاقات، كون البيئة تحتاج إلى تدخل مباشر

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Presse Universitaire, France,1ère Edition, 2013, P15.

[2] – إرنست بارتريدج، مقدمة إلى الأخلاق البيئية، ضمن مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 2007، ص84.

[3] – Hicham Stéphane Affeissa , Éthique De L'environnement Nature, Valeur, Respect Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007, P9.

وليس إلى أخلاق وصفية، لأنه هناك إختلاف بين مستويات الأخلاق في مقاربتها مع البيئة، فنجد الأخلاق الوصفية للبيئة والأخلاق المعيارية وما بعد أخلاق البيئة.

الأخلاق الوصفية هي "أوصاف لما يعتبره الناس في واقع ثقافتهم ذا قيمة، والمستوى الثاني هو الأخلاق المعيارية، التي تبحث في القضايا الأخلاقية بالمعنى التقليدي للمصطلح، أي مسائل الصواب والخطأ، الواجبات والحقوق، العدالة والظلم، الفضيلة والرذيلة. عندما يلتمس الفيلسوف الأخلاقي توضيح معنى هذه المصطلحات المعيارية أو فحص بنية وأسس مسوغات الحجج المعيارية، عندها يمارس الأخلاق النقدية أو ميتافيزيقا الأخلاق وهو المستوى الثالث"[1]. وأهم اشكاليات البيئة تدخل في المستوى الثالث وهو الإطار الميتا أخلاقي الذي يهتم بمستقبل الطبيعة من خلال أفكار التكامل الاستمرار والتطور.

"لذلك يعتقد الكثير من الفلاسفة البيئيين أن الإنتباه الأكثر إلحاحا في أخلاقيات البيئة ينبغي أن يكرس للقضايا الميتاأخلاقية، هذا لا يعني أن الأسئلة البيئية المعيارية ليست ذات أهمية، بل لأن هذه القضايا المعيارية غير معرفة على نحو واضح ولأننا لسنا جاهزين جيدا للشروع في مهمة حسمها، لذلك وبغية إيجاد حلول لهذه الأسئلة المعيارية يجب أن نبدأ أولا في حل بعض المشكلات المسبقة حول المعنى والتسويغ الأخلاقي، أي مشكلات ميتا أخلاقية"[2].

هذا يجعل الإنسان يبحث عن تبريرات أخلاقية جديدة تمس المجال الاقتصادي والحيوي والإنساني، حيث "أثار الفلاسفة المهتمون بالقضايا البيئية أسئلة أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة، مثل هل البشر هم الكائنات الوحيدة التي تمتلك قيمة أصلية في الكون الذي نعرفه، أم أن العالم الطبيعي والنباتات والحيوانات والأقاليم الحيوية تمتلك قيمتها الخاصة

[1] – إرنست بارتريدج، مقدمة إلى الأخلاق البيئية، ضمن مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، مرجع سابق، ص89.

[2] – المرجع السابق، ص92.

المستقلة عن نفعها للبشر؟ هل على البشر إلزامات أخلاقية نحو الأجيال المستقبلية؟"[1]، لأن التحولات القيمية والسياسية والإقتصادية الراهنة لا بد أن تؤسس على الإحترام، لأن تصور البيئة هو أبعد من التصور المادي، فنحن نحتاج إلى سلامتها وإلى تنظيم علاقة الإنسان بها حتى نتجاوز مختلف الأزمات، ولأن "البيئة هي المكان الذي يعيش فيه الإنسان، والبيئة الطبيعية التي يتحرك فيها، وسط الأرض مع غلافها الجوي بسمك بضع مئات من الكيلومترات، العيش للإنسان هو بالضرورة في الطبيعة، في نظام بيئي معين. لهذا السبب يمكننا القول أن وعي البيئة يظهر مع الوعي الذي يأخذه الإنسان من نفسه، غير أن هذا الإنسان يعطي نفسه وعيا زائفًا بالحقيقة وبالتالي سيفشل حتما في تصرفاته، وبالتالي فإن مشكلة البيئة بقدر ما هي مسألة مسؤولية إنسانية، تنبع من وعي خاطئ لديه لبيئته الطبيعية"[2]، فكيف يتشكل الوعي الصحيح بالبيئة؟.

3) الوعي الأخلاقي

الوعي الأخلاقي هو تنظيم لشؤون الطبيعة إنطلاقا من علاقة البشر بها، فعلى إتساع الطبيعة لكونها تشمل الموجود البشري، فإنها صورة لحالة الإنسان داخل النظرية الكونية التي تعتبر أن الطبيعة لا نهائية، لأن "كل هذا العالم المرئي ليس سوى سمة غير محسوسة في حضن الطبيعة الكبير، فبغض النظر عن مدى ضخامة تصوراتنا وراء المساحات التي يمكن تخيلها، فإننا نولد من ذرات فقط على حساب حقيقة الأشياء، إنه مجال غير محدود مركزه في كل مكان ومحيطه لا مكان له"[3].

---

[1]– مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، تر: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 332، أكتوبر 2006، ص16.

[2] – Nguyen Vinh-De, Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement?, Horizons philosophiques, Volume 9, numéro 1, automne 1998, P88. https://id.erudit.org/iderudit/801093ar, Consulté le 18 sep. 2020 06:00.

[3] – Idem, P89.

فلا بد أن تؤسس حياة الإنسان وفق قوانين الطبيعة بمنظومة أخلاقية وسط التقدم التكنولوجي المعاصر الذي ضيق من نطاق الطبيعة وجعلها مادة خام مصدر للدراسة والاستخدام، الأمر الذي تسبب في أزمات طبيعية "فالمفهوم الميكانيكي للعالم له تأثير في تبرير هيمنة الإنسان على الطبيعة، لأنه إذا كانت الطبيعة ليست سوى آلة، وخالية من كل الحساسية، فلا يوجد أي خطأ يقترفه الإنسان.

يرى **فريتجوف كابرا**[1] Fritjof Capra (1931م) مثل بقية علماء البيئة أن "هذه النتيجة الطبيعية مبرر لإستغلال الطبيعة"[2]، وهذا الاستغلال أقرب إلى الآلية وإلى التشيؤ، لأنه يتعارض مع أخلاقيات البيئة التي تبحث في روح الإلتزامات الإنسانية نحو البيئة، والتي تهدف إلى توازن الإنسان من خلال توازن الطبيعة. هذا يحتاج الى تنظيم الاستخدامات العلمية في الطبيعة في إطار الوعي البيئي الذي ينمو مع أفكار الإيكولوجيا الجديدة التي لا تهمش مركزية الإنسان، بل تؤكد على ضرورة هذه المركزية، لكن في إطار أخلاقي لا ينكر التقدم العلمي وفي الوقت نفسه لا يمكنه أن يتجاوز البيئة، حتى نحقق مفهوم الأمن البيئي.

إذا كانت الفلسفة المعاصرة تهدف إلى تحقيق العيش المشترك بين الأفراد داخل التنوع والإختلاف، فلا بد من عيش مشترك للإنسان مع الطبيعة في إطار علمي يحقق غاية العلم ويتجاوز إعتبار الطبيعة مجرد وسيلة فقط. من إنعكاسات التدخل العلمي في الطبيعة أزمات مختلفة مثل "ترقق طبقة الأوزون والإحترار العالمي والأمطار الحمضية وإنخفاض الموارد الطبيعية، وهي ليست سوى عواقب التنمية الاقتصادية، وطريقة الاستهلاك في البرامج الاجتماعية، والسياسات غير الملائمة، باختصار هي علاقة غير متناغمة وغير مستدامة بين

[1] – عالم فيزيائي ذو مكانة عالمية، ولد في النمسا وإنتقل إلى الولايات المتحدة، بذل إهتمامات كبيرة بالبيئة الحياتية، وهو مدير لمركز محو الأمية الإيكولوجية بمدينة بيركلي في ولاية كاليفورنيا، أهم أعماله، الطاوية والفيزياء الحديثة (1975)، أنظر، فريجوف كابرا، الوصلات الخفية، تر: محمد سالم الحديدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012، ص412.

[2] – Nguyen Vinh-De, Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement?, Op. Cit, P90.

الإنسان والطبيعة"[1]. ولتنظيم هذه العلاقة لا بد من التساؤل عن مستقبل البيئة وتحويله من علاقة هيمنة إلى علاقة إحتواء أخلاقي، لأن "الأخلاق البيئية ليست سوى جهد نظري لبناء وتبرير المعايير، والتي لم تعد تسمح للإنسان باستغلال الطبيعة بطريقة مسيئة، بهدف خدمة المصالح الأنانية للفرد أو المجتمع، والتي ستمكنهم من إقامة نوع جديد من العلاقات معها"[2].

وفي محاولة فهمنا لهذه العلاقة لا بد أن نعود إلى غاياتها وإلى توضيح أهمية الأرض والمحيط والكائنات الحية في إطار التنوع البيولوجي الذي هو الأصل للموجود الإنساني ومستقبله البيئي.

المطلب الثالث: تجليات القيم في الطبيعة

فلسفة القيم المعيارية التي تتجسد في إستقطار الجمال وتمييز الجميل عن القبيح وإستعاب الخير في مبحث الأخلاق والبحث عن الحق من خلال الصدق والكذب المنطقي، تطبيقاتها لا تنحصر داخل المعرفة والسلوك الإنساني، بل تمتد إلى البيئة من خلال الأخلاق التطبيقية عامة والبيئية خاصة، أين نجد "لها معنى أكثر خصوصية من الفكرة الكلاسيكية عن الخير والشر وتمنحنا تعريفا سلوكيا وعمليا. إن مفهوم الخير مفهوم مجرد إلى حد بعيد، ويرتبط غالبا بالخير الأخلاقي، بينما ينطوي مفهوم القيمة على مدى أوسع من النشاطات الإنسانية الإقتصادية والإجتماعية والجمالية والبيئية وغيرها"[3].

والبعد الإتيقي للبيئة ينعكس على الكائنات الحية، لأننا ملزمون إتجاههم بواجبات ومسؤوليات، "فالتساؤل على كائن بأنه شخص أم لا، له تأثير أساسي على سلوكنا الأخلاقي نحوه، يتمتع الأشخاص بالكرامة ويستحقون الإحترام ويلتزمون واجبات ومسؤوليات ويملكون حقوقا إلى درجة لا يصل إليها اللا-أشخاص، لذلك إذا وجدنا مثلا أن الحيوانات كالدلافين أو قرد الشومبونزي، تتقارب نوعا ما إلى صفة الشخص، تتغير مواقفنا اتجاهها ونطالب على

---

[1] – Ipid, P92

[2] – Nguyen Vinh-De, Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement?, Op. Cit, P93.

[3] – بول كيرتز، الفاكهة المحرمة أخلاقيات الإنسانية، مرجع سابق، ص109.

سبيل المثال، بواسطة القانون أن يعتنوا أكثر بسلامتها"[1]، وفق منظمات إيكولوجية عميقة تهتم بالكائنات الحية والطبيعة، باعتبارها أطراف حيوية ننظمها من خلال الخير حتى نضمن توازنها، لأن توازن الإنسان هو من سلامة النظام الطبيعي.

الأخلاق التطبيقية لم تعد محصورة في نطاق تبرير قواعد السلوك وفق أحكام الفضائل الأخلاقية بل أصبحت هي المتنفس الجديد للطبيعة، حيث ابتعد الفلاسفة التطبيقيون عن مجال أو نطاق الحياة "الإنسانية"، وحولوا اهتمامهم إلى مسائل مثل رفاهية الحيوانات وحماية بيئتنا الطبيعية، وصعد إلى المقدمة نمط جديد من القضايا أو الأسئلة المتعلقة بالقيمة"[2]، باعتبار الإنسان هو مركز الكون فلا بد للطبيعة أن تحاكي الأخلاق الإنسانية، لأن خاصية الحياة مشتركة بين كل الكائنات سواء بشرية أم بيولوجيا أم طبيعية، ولأن "قيمة الحياة كلها في الواقع الفعلي تكمن في الحياة ذاتها، مهما كان الشكل الأكثر تحديدا الذي نأخذه، يسمي هذا الإتجاه بالمركزية الحيوية، طرح تحديات مثيرة للطريقة التي ترى بها المذاهب الفلسفية العريقة قيمة الحيوانات الفردية والأنواع والموجودات البيولوجية الأخرى، مثل الغابات والجبال والأنهار والمحيطات"[3]. ومن خلال القيمة الأخلاقية للبيئة لا بد أن نقف عند مستويات هذه النظريات الأخلاقية ورؤيتها لمفهوم القيم الايكولوجية فما هي أبرز فئات القيم داخل الطبيعة؟

1) مظاهر القيم الأخلاقية في الطبيعة

يقسم فلاسفة الإيكولوجيا وعلماء الأخلاقيات في مجال البيئة القيمة وتطبيقاتها إلى ثلاث مستويات، الأولى هي القيمة العلائقية وتليها القيمة الجوهرية ثم القيمة الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية، وهذا من خلال التجربة وقيمة الشيء.

---

[1]– إرنست بارتريدج، مقدمة إلى الأخلاق البيئية، ضمن مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، مرجع سابق، ص83.

[2] – أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تر: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 301، 2004، ص167.

[3] – المرجع السابق، ص168

1-1) القيمة العلائقية للطبيعة

من خلال المفهوم، يتضح أن القيمة العلائقية هي بحث عن التقاطع والتقارب في علاقات متنوعة تجمع البيئة مع الإنسان والمؤسسة والكائن الحي، حيث تلعب "القيمة العلائقية دور الوسيط الذي يجمع بين الطبيعة ومختلف المجالات الإنسانية والتنموية، سواء مع الفرد أو المؤسسة والمنظومة السياسية وداخل النسق الإقتصادي، فجوهر القيمة العلائقية للطبيعة لا تبدو إشكالية، حيث يمكن فهمها بشكل بديهي، وهي بمعنى أن الكائنات الطبيعية غير البشرية، توجد بها دائما قيمة تتعلق بشيء آخر سواءا كان بشري أو غير بشري"[1]. والأخلاق التطبيقية هي المسؤولة عن تنظيم العلاقة بين الطبيعة وبين مختلف المجالات الأخرى وفق معيار الفضائل حتى لا يتضرر أي طرف طبيعي أو بيولوجي أو بشري أو إقتصادي.

أما "في المجال الإقتصادي يميز التحليل الاقتصادي مبدئيًا عند التفكير في القيمة البيئية، بين القيمة التي قد يعينها أحد الأفراد لأحد الجوانب البيئية لأنه هو نفسه يستفيد منها بشكل من الأشكال، والقيم التي قد لا تكون مرتبطة بالاستخدام الفردي، الفئة الأولى هي قيم الإستخدام وتشمل "القيمة الإنتاجية" لبعض جوانب البيئة، يمكن استخدام الغابات في الحصول على الأخشاب، ويمكن أن تمدنا الأنهار والمحيطات النظيفة بالأسماك، وغير ذلك"[2]، فالتقاطع بين الطبيعة والإقتصاد وفق تنظيم أخلاقي يجعل نمو الاقتصاد مرهون بتوازن الطبيعة، وتوازن الطبيعة لا يتحقق دون رعاية إقتصادية توفر الحماية للبيئة من الضرر العلمي والتكنولوجي، وهذا يطرح علينا نوع جديد من التسامح والسلام البيئي الذي يضمن السلام لصحة الأفراد ونمو للاقتصاد، فالبيئة ليست فقط متنفس للهواء بل نقطة توازن لكل الأطراف

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P68.

[2] – ستيفن سميث، الاقتصاد البيئي، مقدمة قصيرة جدًا، تر: إنجي بنداري، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص80.

فيجب أن تخضع لرعاية أخلاقية تحميها من الإستخدمات المؤدية إلى الدمار والتلوث وهذا يجعل للبيئة قيمة في الوجود.

1-2) القيمة الكامنة أو الوجودية

ترتكز هذه القيمة على دور البيئة كموجود له علاقة بالآخر هو الإنسان والطبيعة وفق أسس أخلاقية قد تتجسد في مبدأ العاطفة والمودة، لأن "القيمة العاطفية هي كل ما يتم تعيينه للكيانات الطبيعية لأسباب تتعلق بتاريخها، أو أهميتها الرمزية أو الروحية، أو التراث، أو الثقافة أو الهوية، ثم يقدر فرد أو مجموعة من الأفراد أشياء الطبيعة هذه لأنفسهم، فعندما أقرر حفظ شجرة معينة في حديقتي، لأنها تذكرني بجدتي المتوفاة مثلا، عندها أستطيع أن أقدر المناظر الطبيعية، لأنها تثير جذوري، وتعطيني إحساسا بالأمان"[1].

على هذا النحو تصبح القيمة الوجودية للطبيعة أكثر عمقا، لأنها تفتح باب القلب والذاكرة عند الفرد وترسخ ماضي التراث المشترك الذي يجمع الأفراد وتاريخ الحضارات والثقافات. عبر سيرورة الفكر الفلسفي نجد محبة بين الإنسان والطبيعة لأنها مصدر رزقه، وهذا ما شاع تداوله في المعتقدات الطوطمية في الحضارات الشرقية. وفي الفترة الراهنة كثيرا ما نرمز للحضارات عبر محيطها البيئي لأنها ميراث مشترك وهوية، لا يدافع عنها الإنسان وفق التزام أخلاقي، بل يتطور الالتزام ليصبح عاطفي وثقافي "فالقيمة العاطفية المنسوبة إلى الطبيعة مستمدة من التجارب التي يمتلكها المرء، وهذا يشبه القيم الجمالية في الطبيعة، لأن الجانب الجمالي للقيمة هو الذي يصنع الفرق، وهو مرتبط بأنشطة متنوعة مثل التأمل والإدراك الجمالي، لأن الطبيعة تحرك الاحساس الجمالي"[2]، وفي هذا المبدأ تتكون العاطفة ليس من ذكرى تحملها الطبيعة بل هي نتيجة محبة وإعجاب بالتناغم والإنسجام الجمالي للطبيعة.

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P72.

[2] – Ipid, P72.

3-1) القيمة الجوهرية (المتأصلة) للطبيعة

جوهر الطبيعة ينبغي الحفاظ عليه خصوصا بعد الثورة الصناعية وتقدم المنهج التجريبي، حيث سيطر العلم على الطبيعة فكان من الأولويات البحث عن قيمة أخلاقية تحصن الطبيعة من التدخل العلمي السلبي، "فنشر في أوائل السبعينيات، مقالة الأسترالي **سيلفان ريتشارد**[1] Sylvan Richard (1935م-1996م)، الموسومة بهل نحن بحاجة إلى أخلاق جديدة؟، مثلما كانت مقالة الفيلسوف الأمريكي **هولمز رولستون الثالث**[2] Holmes Rolston III (1932م)، حول مفهوم القيمة في الطبيعة. كانا إهتمام الفيلسوفين مشترك، ينبهنا لضرورة الحاجة إلى أخلاقيات جديدة، أخلاقيات للبيئة من خلال توضيح قيمة الطبيعة في ذاتها"[3].

1- سيلفان فرانسيس ريتشارد روتلي، فيلسوف أسترالي، التقى بالفيلسوفة فال ماكراي وتزوج لاحقًا في عام 1963، وقاموا بتأليف العديد من الأعمال في الفلسفة البيئية تحت اسم R. and V. Routley.، وبعد انفصالهما، غيرت فال اسمها إلى بلومود. وغير ريتشارد اسمه إلى سيلفان عندما تزوج مرة أخرى عام 1983، ساهم كثيرا في تطوير الفلسفة البيئية بأستراليا.

أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P298.

2- ولد في وادي شيناندواه بولاية فرجينيا في 19 نوفمبر 1932. كان والده قسًا ريفيًا، منذ سنواته الأولى يتذكر التجوال في الغابات والسباحة في الجداول في موطنه الأصلي. شعر في كل مرة بعدم الرضا عن المفاهيم السائدة عن الطبيعة وإساءة معاملة الناس لها، رفض فكرة أن الطبيعة خالية من القيمة، كما أدرك الحاجة إلى فلسفة بيئية يمكن أن تدعم تقديرًا أكثر ثراءً للحياة على الأرض. كانت مسيرته المهنية التي استمرت أربعين عامًا في قسم الفلسفة في جامعة ولاية = =كولورادو، بدءًا من عام 1968، إلى حد كبير مكرسة لخلق مثل هذه الفلسفة، ساهم مقاله "هل هناك أخلاق بيئية؟" في عام 1975، في تحفيز الاهتمام بالأخلاقيات البيئية في الفلسفة الأكاديمية، في عام 1979، ساهم في تأسيس أول مجلة في هذا المجال بعنوان "الأخلاقيات البيئية"، وظل فيها محررًا مشاركًا حتى عام 2008، وخلال هذا الوقت كان يطور أخلاقياته البيئية غير المتمركزة حول الإنسان، في المقالات تم جمعها عام 1986 في كتاب Philosophy Gone Wild 1986، ثم في عرض تقديمي منهجي عام 1988 في كتاب Environmental Ethics. أنظر

J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P211.

3 – Catherine Larrère, Les philosophies de l'environnement, Presse Universitaire de France, France, 1erédition, 1997, P18.

الاهتمام بالطبيعة وتخصيص لها قيمة لا بد أن يكون بمعزل عن كل غاية نفعية، لا نهتم بالطبيعة لأنها مجرد وسيلة للكسب، بل لأنها جوهر في حد ذاته له كيانه الذي يضطرب، بسبب "تآكل التنوع البيولوجي، وتسريع معدل اختفاء الأنواع الحيوانية والنباتية، وتدمير ملايين الهكتارات من الغابات الاستوائية، وتطوير الزراعة المكثفة باستخدام عدد قليل من الأصناف واستخدام الأسمدة ومبيدات الأعشاب على نطاق واسع، وتفتت الموائل التي تؤدي إلى اختفاء الأنواع البرية التي كانت مزروعة سابقًا"[1]. الإختلال في هذه العناصر الطبيعية من شأنه أن يلحق الضرر بجوهر البيئة، وهذا ما ينعكس سلبا على الإنسان والمؤسسات على حد سواء، فليس للبيئة قيمة آداتية فقط وجدت من أجل الإنتاج، بل هي جوهر له كيان مستقل في ذاته يحتاج إلى علاقة إحترام، ولأن الطبيعة تربطنا بها تجربة عاطفية وجمالية، وهي غاية وليست وسيلة، وهذا موضوع نقاش أخلاقي عريض حول ماهية الطبيعة في جوهرها الوجودي.

إن فكرة القيمة الأداتية "تنطلق مباشرة من التمييز بين الغاية والوسيلة، وتشير إلى ترتيب الوسائل لتحقيق الغايات، وبالتالي تنطبق أولاً على جميع القطع الأثرية والأدوات التي يتم صنعها من طرف الإنسان فقط لتكون ذات فائدة"[2]. غاية الطبيعة ليست محصورة لتحقيق فائدة للإنسان لأن هذا يليق فقط بلاشيء، أما الطبيعة فهي جوهر له كيانه وقد وضح **إيمانويل كانط** Emmanuel Kant (1724م–1804م) التمييز بين الشيء لذاته وبين الشئ من أجل حاجتنا إليه من ناحية القيمة في مؤلفه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، حيث يرى أن:"الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة، ليست لها مع ذلك، إذا كانت موجودات غير عاقلة، غير قيمة نسبية، على أساس أنها وسائل، وهذا هو الذي يجعلنا نسميها أشياء، أما الموجودات العاقلة فتسمى على العكس من ذلك أشخاصا، وذلك لأن

[1] – Ipid, P18.

[2] – Catherine Larrère, Les philosophies de l'environnement, Op. Cit, P20.

طبيعتها قد ميزتها؛ بكونها غايات في ذاتها؛ أي بما لا يجوز له أن يستخدم كمجرد وسيلة"[1]، وبذلك يضع كانط الأشياء الطبيعية في مرتبة الأدوات، بينما يضع الكائنات معقولة، يطلق عليهم إسم أشخاص، لأنه يجب إعتبارهم غايات في حد ذاتها، أي لا يمكن استخدامه ببساطة،

"إن هدف الفلسفة البيئية هو التشكيك في فئة الأشياء، التي تُخضِعها للآليات البشرية"[2]، فكانط يجعل الأشياء بما فيها الطبيعة غاية في ذاتها، ويعطيها قيمة جوهرية مثل ما هو موجود عند الكائن وما دامت كذلك فنحن مقيدون بالتزمات أخلاقية نحو البيئة، تمتد إلى نطاق يضع بعض الآراء تنادي بالمساواة.

ذلك أن الأخلاق البيئية، "تنطلق من رفض جميع الآراء التي تركز على الإنسان وعلى علاقة عدم المساواة بين الإنسان والطبيعة، بعبارة أخرى ترفض الأخلاقيات البيئية التمييز بين البشري وغير البشري من وجهة نظر القيمة، فهي لا تعترف بالقيمة البشرية وحدها، بالنسبة لها جميع الكائنات الحية (الاتجاه المتمركز حيويا)، أو جميع الكائنات بما في ذلك الإنسان لها أيضا القيمة الجوهرية"[3]، فمثلما يعتبر الإنسان غاية لا بد أن نعمم هذا المبدأ على الطبيعة، ولما لا تكون لنا علاقة صداقة ومحبة وإعجاب بالطبيعة، وهذا بدوره يؤسس إلى مبدأ الاعتراف الطبيعي، ومن شروط الإعتراف الاحترام، لأن أهمية الطبيعة والبيئة واسعة النطاق. "فمن منظور التنمية غير المستدامة، فإن الطبيعة لها فقط قيمة مفيدة، يستخدم البشر الموارد الطبيعية، ويستغلون جميع مصادر الطاقة من أجل تلبية احتياجاتهم، التي يتزايد عددها يوما بعد يوم، ولتحسين نوعية حياتهم المادية، إننا ندمر الغابات للحصول على الحطب والأراضي التي نبني عليها المزارع، نمارس الصيد من أجل متعة الصيد واستخدام المبيدات

[1] – إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د.ط)، 2020، ص19.

[2] – Catherine Larrère, Les philosophies de l'environnement, Op. Cit, P20.

[3] – Nguyen Vinh-De, Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement? Op. Cit, P93-94.

الحشرية، المواد الكيميائية لزيادة الإنتاجية وبالتالي الأرباح؛ هذه أفعال تثبت أن الطبيعة في نظر البشر ليست أكثر من مجرد أداة بسيطة"[1].

فلا بد أن نؤسس لإلتزامات نحو البيئة، كما لا نضيق من حجم الإنتاج في الوقت نفسه، يجب أن لا يكون الإنسان على حساب الطبيعة، لأنها لا تتجدد بسرعة وضياع الأنواع يستلزم ضياع الأجناس، وأي إختلال في النظام البيئي حتميته إختلال في سلوك وبنية الإنسان الجسدية، بالقدر الذي يؤدي إلى قلق حضاري. وجوهر القيمة البيئية يتحقق من خلال إبداع حالة تعايش بين الإنسان والطبيعة، وهذا من أبرز محاور الإيكولوجيا التي تهتم بكيفية تأسيس قيم أخلاقية وجمالية للطبيعة كونها غاية في ذاتها.

[1]–Ipid, P95.

المبحث الثاني: تقدم الفكر البيئي

المفهوم الجينيالوجي لأخلاق البيئة يتجلى فلسفيا من خلال صور متنوعة، وهذا حسب طبيعة كل حضارة، لأن الإهتمام بالبيئة لم يكن فرع مستقل بذاته عن المعارف بل كانت البيئة في نسق شامل، ترتبط بالطب أو بالوجود والإكتشاف والطبيعة ثم البيولوجيا. والتعبير عن أهمية الفكر البيئي له صور عديدة تارة يرتبط بالمقدس مثلما يرتبط بالمناخ والإقليم وبالطب والكيمياء، حتى ظهر مفهوم الإيكولوجيا، الذي يعكس تجليات الإقتصاد والسياسة والأخلاق داخل الفكر البيئي، ففيما تتمثل لنا مظاهر التفكير البيئي وكيف تم تبريرها وتوظيفها فلسفيا عبر الحضارات؟

المطلب الأول: البعد الروحي الميثولوجي للبيئة في الفكر الشرقي

الحضارات الشرقية قامت داخل البيئة وتطورت من أجل البيئة، لأن غالبيتها حضارة ماء وتراب، والدول الشرقية ظهرت على ضفاف الأنهار فنجد حضارة ما بين النهرين وحضارة الفراعنة على ضفاف نهر النيل، وكل خلل أو إستقرار في البيئة في هذه المناطق كان ينعكس على الحضارة ككل، فتكون عندهم وعي بيئي من أجل الوجود، بل تقربوا من البيئة بطقوس وقرابين لأن التفكير عندهم في هذه المرحلة كان سحري وأسطوري، حيث نجد "جوهر النظرة العالمية الشرقية هو وعي الوحدة والعلاقة المتبادلة لكل الأشياء والأحداث، وإختبار كل الظواهر في العالم باعتبارها تجليات لوحدة أساسية، كل الأشياء تبدو كما لو كانت أجزاء متداخلة لا يمكن فصلها من مجموع هذا الكون. تشير التقاليد الشرقية باستمرار إلى الواقع المطلق الغير قابل للتقسيم، ومن مفاهيم الواقع "براهمان" في الهندوسية "ودهارماكايا" في البوذية و"الطاو" في الطاوية، ولأنه يتفوق على كل المفاهيم والأنواع يسميه البوذيون "التاتهاتا" أو التماثل"[1].

[1]– فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء الحديثة، تر: حنا عبور، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص124.

فارتبط الوجود البشري بالأمن البيئي، لكن من منظور أنطولوجي يجعل سلامة الإنسان ومصدر رزقه وحضارته هي من سلامة البيئة، التي كان لها بعد روحي أنطولوجي يجعل للبيئة روحا جديدة، فنجد في فلسفة **بوذا**[1] Gautama Buddha (563 ق.م-483 ق.م) الزعيم الهندي وممثل أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد، "إعتنق بعض الأفكار التي وردت في الأوبانيشاد وأكسبها روحا جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة وللفكر"[2]. "وتقوم الفلسفة البوذية على إدراك حقيقية الوجود في كلمة واحدة هي الألم"[3]، فالألم والسعادة يكون في نطاق الطبيعة الذي يكون لها بعد روحي في المعتقد البوذي، الذي يفسر الظواهر إنطلاقا من الأخلاق داخل الدراما الطبيعية أي في تناغم الإنسان مع الطبيعة. "وتترجم كلمة الدارما إلى مصطلح "القانون الطبيعي"، وهو مصطلح يتضمن كلا المعنيَيْن الأساسيين للكلمة، وهما مبدأ النظام والإنتظام الذي نراه في الظواهر الطبيعية، وأيضا فكرة وجود قانون أخلاقي شامل"[4].

جوهر الفلسفة البوذية هو فكرة المعاناة داخل الدراما الطبيعية، لأن التحرر من الألم يتحقق من خلال التناغم الطبيعي، فالفلسفة البوذية لا توجد بمعزل عن تبرير علاقة الإنسان بذاته إنطلاقا من الطبيعة الخارجية، حيث نجد "تضمين النباتات والحيوانات، في مخططات الخلاص البوذية يكتسب على الصعيد الإيكولوجي أهمية كبيرة لأنه يعزو قيمة ذاتية أصلية لأشكال الحياة الغير البشرية مع كل ما يتضمنه ذلك من إلزامات أو واجبات أو حقوق"[5]،

---

[1]– غاواتاما بوذا اسمه الأصلي الأمير سيدهارتا مؤسس الديانة البوذية إحدى الديانات الكبرى. أبوه كان حاكماً لإحدى المدن في شمال الهند على حدود مملكة نيبال. https://www.marefa.org/ معاينة بوم 2022/07/06 (02:10).

[2] – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 2007، ص54.

[3] – المرجع نفسه، ص55

[4] – داميان كيون، البوذية مقدمة قصيرة جدًا، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2016، ص119.

[5] – معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص44.

فالبوذية كانت لها رؤية شاملة بالألم عند الإنسان وبالاهتمام بالطبيعة سواء نباتات أو حيوانات.

نجد نفس الإهتمام في الطاوية عند الحضارة الصينية القديمة، "يمكن إعتبار الطاوية بمثابة فلسفة وموقف من الحياة، يجب أن لا يظهر الإنسان أو يدعي هيمنته على الطبيعة، ولكن على العكس يجب أن يتناسب مع النظام العالمي، عن طريق البحث عن التوازن بين الاتجاهين المتعارضين (yin) و(yong)، بحثا عن الأصل، من البسيط (Su)، الخام (Pu) والطبيعي (Ziran)، داخل تدفق الطاقة العالمية(Qi) . إن الطاو ليس نتاج إله متعال، بل هو طاقة الكون الفائقة"[1]. تشمل الطاوية على تبرير روحي للطبيعة لأنها من مقدسات الطاو والإنسان والوجود من السماء والطبيعة، وتتغير مظاهره بتغير القيم الطبيعية وتؤمن الطاوية كذلك بفكرة الترابط بين الأشياء التي تطورت لاحقا وأصبحت هي قانون الطبيعة، لأن هناك ترابط بين الإنسان والطبيعة.

أما في الهندوسية، نجد أن للطبيعة أهمية كبيرة في "الديانة الهندوسية، أين تأخذ الأفكار البيئية أهمية خاصة للفلسفة البيئية، لا سيما الإيكولوجيا العميقة للفيلسوف النرويجي أرني نايس، تجسد القيم والاهتمامات والآمال والمثل العليا لشعب الهند في شبه القارة الهندية.

تركز العبادة الهندوسية على الطقوس التي تحتفل بأهمية الظواهر الطبيعية، والتغيرات الحاسمة في إيقاع الطبيعة، واللحظات الرئيسية في حياة الفرد"[2]، ومن خلال البيئة ينتظم سلوك

---

[1] – Gicu Gabriel Arsene, La relation homme-nature L'émergence de l'éthique de l'environnement, Université des Sciences Agricoles et de Médecine Vétérinaire du Banat – Timisoara, P8.

https://fr.readkong.com/page/la-relation-homme-nature-l-emergence-de-l-ethique-de-155557. Consulté le 04/072022 (03:40)

2 – J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol 1, Editors in Chief, United States of America, 2009, P486.

الأفراد وهذا ينعكس على المجتمع والحضارة، لذلك نجد للموجودات الطبيعية المختلفة (حيوانات، أنهار جبال) مظاهر تحاكيها الثقافة البشرية.

كان إختلاف الديانات في الحضارات الشرقية، حسب طبيعة كل معتقد، ولم ينعكس هذا الإختلاف على أهمية البيئة التي هي هبة الآلهة، وبها كان التوازن للإنسان والكائنات إلى درجة إعطاء البيئة مرتبة القداسة، لأن سلامتها تجعل للحضارة مستقبل. تطور الإهتمام بالبيئة داخل هذه الحضارات رغم عدم خلو الفكر من الطابع السحري والعملي والأسطوري، لكن امتداداته نجدها حاضرة في الإيكولوجيا المعاصرة التي تحيي أفكار، مثل محبة البيئة وتقديسها.

المطلب الثاني: البعد الأنطولوجي للبيئة عند اليونان

في إطار البحث الأنطولوجي، عن أصل الكون عند اليونان وتحديد عناصره التي هي المادة والهيولى، نجد الاهتمام بالبيئة عند اليونان يدخل في إطار الفلسفة الطبيعية لكن في صورة نظرية وليست عملية، حيث قام الطبيعيون الأوائل في تحليل علاقة الإقليم والبيئة مع الإنسان، وهذا ما نجده في فلسفة **وأبقراط** Hippocrate (460 ق.م -377 ق.م) و**جالينوس** Claudius Galenus (129م -216م) ، كما جعل اليونانيون من الطبيعة وجود مستقل كل فيلسوف بررها حسب نسقه، فالفيتاغوريون اعتبروا الطبيعة أنغام وأعداد، أما فيلسوف الصيرورة **هيراقليطس** Heraclitus (535 ق.م -575 ق.م) يرى أن "الطبيعة تحب الاختفاء، لأنها غامضة" تجعل الإنسان يشعر بدهشة أمامها لأنها أحد التحول والتغير"[1]. فكرة التحول والتغير إستمدها هيراقليطس من التنوع الطبيعي وصراع الأضداد بين الحرارة والبرودة، الثبات والتغير.

إذا إنتقلنا إلى فلسفة سقراط، حولت الأنظار من الطبيعة إلى الإنسان. إن سقراط جعل الإنسان بعقله هو مركز الطبيعة وهو المحرك لوجودها، وليست الطبيعة هي كل

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P42.

الفلسفة، لكن لا ينكر سقراط أن الإنسان جزء من الطبيعة، وفي الوقت نفسه تقوم على العقل. كما اهتم فلاسفة اليونان "بكشف أسرار الطبيعة، عبر وسائل متنوعة، فنون، شعر، فلسفة، تأمل وعقل"[1]، وهذا يعكس تحول الفكر اليوناني من التبرير بتنوع الآلهة ومن التفسير المادي إلى الرؤية العقلية في فترة ما بعد سقراط. تحدث **فيثاغورس** Pitagor (580 ق.م – 495 ق.م) عن مفهوم وحدانية الطبيعة الذي إستمده من العقيدة الأورفية، و"يعتبر بأن الطبيعة هي إنسجام، مثل إنسجام النسب الرياضية لأن جميع الكائنات الحية بما في ذلك البشر لها أصل مشترك وروابط طبيعية وتتكون من نفس المكونات"[2]، يشدد الفيتاغوريين على أهمية الطبيعة، بل يحولون محبة الطبيعة إلى عقيدة تعاليمها مستمدة من الأورفية التي تقول بالحلول وتناسخ الأرواح.

أما في فلسفة السفسطائيين، لا نجد تبرير تابث للطبيعة لأنهم مثلوا فلسفة التغير والنسبية، يقول **بروتاغوراس** Protagoras (485 ق.م–490 ق.م) :"الإنسان هو مقياس كل الأشياء، فهو مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد. بهذه العبارة أعطى بروتاغوراس للإنسان وحده دون بقية الموجودات حق الحكم على عالم الأشياء غير الإنسانية، وتقرير مصيرها في الوجود من عدمه"[3]. إهتمام السفطسطائيين لم يكن له نطاق واسع في مجال البيئة، لأنه إشتغلوا على الخطابة والسياسة وكل طرق الكسب من الفلسفة.

بينما يختلف عنهم **أفلاطون**، الذي أعطى لأول مرة في الفكر اليوناني صورتين للطبيعة، الأولى حقيقية وهي في عالم المثل، أما الطبيعة في العالم الأرضي هي تقليد للطبيعة الأولى، وهذا جوهر محاورات أفلاطون الذي يبحث عن العالم الحقيقي وضرورة التحرر من العالم الزائف من أجل الوصول إلى العالم المثالي الحقيقي، ربط **أفلاطون** فكرة

---

[1] – Ipid, P43

[2] – J.Baird Callicott & Robert Frodeman,Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol 1, Op. Cit, P356.

[3] – وجدي خيري نسيم، أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة: قراءة فلسفية، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، عمان، المجلد 17، العدد 63، 2019، ص3–4.

المحاكاة بالطبيعة، لأن الطبيعة ليست حقيقية بل صورتها الأولى تتجسد في عالم المثل، وإختلف عنه **أرسطو** في نهجه الحسي الذي يعتبر أن الطبيعة تخضع إلى العلية، "فهو القائل في كتاب السياسة أن الطبيعة لاتفعل شيئا عبثا. لقد بحث أرسطو في العالم الطبيعي بطريقة أكثر منهجية واستقرائية من طريقة الفلاسفة الطبيعيين، فرأى أن جميع الكائنات الحية وغير الحية إندمجت مع بعضها البعض في مراحل تدريجية"[1]، فقدم في فلسفته شكلا من أشكال التراتبية بين الموجودات، وسخر الأدنى منها لخدمة الأعلى وتحقيق مصلحته[2].

رتب أرسطو الطبيعة إنطلاقا من العقل وحسب أهمية عناصرها، ليجعل العقل هو الأسمى في كل الموجودات وهو أساس الطبيعة، كما "دعى الإنسان لإستغلال مصادر الطبيعة؛ لكن ما يقصده أرسطو بالاستغلال هنا هو الإستخدام لحفظ البقاء والنوع، وهو ما أقره أيضا للحيوانات في تعاملها مع النباتات، فمفهوم الاستغلال الذي يروج له أرسطو ليس مرادفا للإستغلال بمعناه المعاصر، والذي يقوم في جوهره على الفناء والتدمير، كما هو حادث مع عالم الطبيعة اليوم"[3].

من خلال هذا الطرح الأرسطي، نجد أن هناك علاقة تكامل بين الإنسان والطبيعة داخل الفلسفة اليونانية التي إهتمت بالوجود الطبيعي، بل أبعد من هذا كانت صورة الإنسان هي إنعكاس لصورة الطبيعة وهذا من خلال الهواء وعناصر الطبيعة، وتحولات البيئة التي تنعكس أيضا على الإنسان مما يولد أفكار الإلتزام والمسؤولية إتجاهها عند الفلاسفة اليونان، لينتقل مفهوم البيئة من التبرير الطبيعي إلى التبرير الروحي بعد خريف الفكر اليوناني وإنتشار الفلسفة المسيحية.

---

[1] – J.Baird Callicott & Robert Frodeman,Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol 1, Op. Cit, P357

[2]– أنظر، أرسطوطاليس، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2009، ص114.

[3] – وجدي خيري نسيم، أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة: قراءة فلسفية، مرجع سابق، ص194-195.

المطلب الثالث: البعد الديني في العصر الوسيط الأوروبي

لقد كانت العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الفكر اليوناني، قائمة على النظرة العضوية الحيوية، لكن مع بداية العصر الوسيط، إختفت هذه النظرة "بسبب سيادة التصور الديني وفكرة الخلق من العدم. لم يعد عقل الطبيعة هو الذي يسيرها، بل العقل الإلهي الذي أخرج العالم من ظلام العدم إلى نور الوجود، مما جعل الطبيعة بل الكون بأكمله مرهونا بالإرادة الإلهية، لقد رأت مشيئة لله — التي هي خيرة في ذاتها — أنه من الأفضل أن يخلق العالم من أن يظل عدما"[1]، فاستبدلت فكرة الكوسموس المتناغم المتضمن كل الغايات، بفكرة الإله باعتباره مصدر الخلق كله، وهكذا كانت فلسفة الطبيعة التي سادت العصور الوسطى وتبناها المفكرون المسيحيون أمثال **القديس أوغسطين** Saint Augustin (354م-430 م) **وتوما الأكويني** Thomas Aquinas (1225م-1275 م).

أما الدافع للبحث في قضايا البيئة هو "التأثير القوي للأديان والتقاليد الروحية في سلوك البشر، مما جعل المفكرين يهتمون بالبيئية وإستقصاء الصلات المحتملة بينها وبين الأديان وتعاليمها ونظراتها"[2]. فكيف إنعقدت الصلة بين الدين، بما هو علاقة بالمقدس، والإيكولوجيا، بما هي علاقة بـ"الأرضي"؟ وكيف يكتسب هذا الربط دلالة ومغزى؟ وهل ساهمت بعض الأفكار الدينية في إحداث الأزمة البيئية؟ وهل هناك أفكار أخرى لها القدرة على تلمس الحلول لها؟

"تميزت فترة العصور الوسطى بالمزج والجمع بين التيارات الفكرية الكبيرة في العصور القديمة، خاصة الفلسفة اليونانية مع التقاليد الدينية العظيمة للشرق الأوسط والديانة المسيحية

[1] – عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مؤسسة هنداوي، مصر، (د.ط.)، 2021، ص221.

[2] – معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص36.

السائدة في أوروبا واليهودية والإسلام، فكانت ثنائية أثينا والقدس، بمثابة توليفة لها تأثير عميق على نظرتنا إلى الطبيعة"[1].

إكتسب الفكر الأوروبي العديد من سماته وموضوعاته المميزة، خلال تلك الفترة الطويلة من القرن الرابع إلى القرن الخامس عشر، ولا سيما توليفة من الفلسفة والدين (أثينا والقدس). وفقًا لذلك، كانت الطبيعة المادية نفسها تعود إلى وجهتين متنافستين في بعض الأحيان عبر أثينا، أين تم فهم الطبيعة على أنها ظهور ذاتي غير مبالٍ، مستعصي على الإنسان؛ وعبر القدس وبعد ذلك الإسكندرية، روما، والقسطنطينية، كانت الطبيعة تُفهم على أنها خلق منظم، مترابط ومتناسب مع الإنسانية؛ وبالتالي فإن ميلها إلى الإرباك يؤخذ على أنه مظهر من مظاهر مجد الخالق.

كلا الرأيين في الواقع، كانا ضروريين لظهور العلم الحديث، لأنه بدون منظور "أثينا"، لا يوجد مطلب ملزم لاستجواب الطبيعة، وبدون منظور "القدس" لا توجد أسباب لتوقع إجابات واضحة، ومع ذلك فإن الشائع بين كلا التقليدين هو التركيز على فهم العلاقة الوثيقة بين المرئي وغير المرئي، والزمني والأبدي، والأرضي والسماوي[2].

كان لهذا العنصر المشترك مزيد من التطور في العصور الوسطى، وكان دائمًا على الأقل نقطة انطلاقهم، فبالنظر في سفر التكوين التي تعلن أنه، في كل مرحلة من مراحل الخلق،" رأى الله أنه حسن"، فوجب أن يُنظر إلى الخليقة على أنها تمتلك صلاحًا متأصلًا ومُؤسسًا إلهياً، وبالتالي دحض أي معرفي أو مانوي باعتباره هرطقة التقليل من قيمة الطبيعة باعتبارها" مظلمة "بطبيعتها؛ يُنظر إلى الطبيعة على أنها وحي للخالق، وصلاحها وجمالها

[1] – J.Baird Callicott & Robert Frodeman Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol 1, Op. Cit, P400.

[2] – Idem, P400.

يميزانها على أنها وحي أصلي ومستمر للكتاب المقدس والأنبياء، وبالتالي كأساس للتقوى الدينية. ومن ثم تُفهم الطبيعة وتُكرم على أنها عيد الغطاس الإلهي"[1] .

المطلب الرابع: تمثلات الأخلاق والعالم في العصر الحديث

إذا كان فكر العصر الوسيط جاء بالعقل الإلهي بدلا من العقل الطبيعي اليوناني كما ذكرنا، فإن عصر النهضة جاء بالعقل الإنساني، حيث أصبح الإنسان هو الذي يحدد العالم ومن تم الطبيعة على حد سواء، إلا أنه إستبقى التصور المسيحي للطبيعة، باعتبارها مسخرة للإنسان، و"أعتمد العلم الطبيعي لعصر النهضة على تشبيه الطبيعة بوصفها شيئا من صنع الإرادة الإلهية، وبالآلات التي تعد من صنع الإنسان، وهكذا بدأ تجريد الطبيعة من سحرها ومن مغزاها الإنساني شيئا فشيئا إلى أن تفككت العلاقة بين الإنسان والطبيعة مع بدايات الفلسفة الحديثة ونشأة العلم الحديث"[2].

تشكل النظرة إلى العالم في العصر الحديث، " كما يرى الفيلسوف الألماني **ويلهالم ديلتاي** Wilhelm Dilthey (1833م-1911م) ، منظورا شاملا حول الحياة يضم بداخله ما نعرفه عن العالم، وكيف نقيمه انفعاليا، وكيف نستجيب له إراديًا، مما يعني أن المفهوم يشمل عناصر تجربتنا المعرفية والقيمية وما يرافقها من ممارسات ومواقف تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين سواء كانوا آخرين أعضاء في المجتمع البشري أو آخرين من غير البشر"[3]، فمفهوم العالم لا ينفصل عن خبراتنا وإنفعالاتنا، فيكون تفسير الطبيعة عبارة عن إنعكاس للذات الإنسانية في جانبها المعرفي والقيمي، ضمن هذا السياق تتحدد طبيعة النظرة إلى العالم في العصر الحديث ويتحقق الفهم الفلسفي لجذور الأزمة البيئية الراهنة.

---

[1] – J.Baird Callicott & Robert Frodeman Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Op. Cit, P400.

[2] – عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص221.

[3] – معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص35

يقدم عالما الإجتماع البيئي، **ويليام كاتون** William Catton (1926م-2015م)، و**ريلي دنلوب** Riley Dunlap (1943م)، أربعة افتراضات أساسية تشكل قوام النظرة الغربية إلى العالم:

1- يختلف الناس اختلافا أساسيا عن جميع المخلوقات الأخرى على الأرض، ولهم عليها سيادة كاملة.

2-الناس سادة مصيرهم الخاص، يمكن لهم اختيار أهدافهم وتعلم القيام بما هو ضروري لإنجازها.

3-العالم ضخم وواسع، ولذلك فهو يؤمن للبشر فرصا غير محدودة.

4- إن تاريخ البشرية هو تاريخ التقدم؛ فلكل مشكلة ثمة حل، ولذلك لا ينبغي للتقدم أن يتوقف أبدا"[1].

نستخلص من هذه الإفتراضات، أن الفكرة الأساسية التي شكلت اللحظة الحاسمة لعلاقة مضطربة بين الإنسان والطبيعة، هي فكرة المركزية البشرية التي أعطت للإنسان مكانا متميزا في العالم على حساب الطبيعة، باعتباره كائن الوحيد التي لديه عقل، ويملك حرية الإخيار تبعا لإرادته الشخصية. أما الطبيعة فهي حقل لا تنضب موارده يوفر للإنسان أغراض عديدة، هذا كله أفضى إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، يكون فيها الإنسان هو المسيطر والمالك، والطبيعة خاضعة لمصالحه، مما يدفعنا للتساؤل عن مصدر هذه الثنائية التي ميزت الحضارة الغربية في العصر الحديث.

يتفق أغلب الفلاسفة والمفكرين، أن اللحظة الفلسفية التي كانت بمثابة البذرة لتأسيس فكرة مركزية الإنسان، التي نتج عنها ثنائية الإنسان والطبيعة، هي اللحظة الديكارتية، وبالتحديد "القسمة الثنائية التي أقامها بين جوهرين: الأنا المفكرة والمادة الممتدة، التي فرخت ثنائيات أخرى وضعت الأنا مقابل العالم، والإنسان مقابل الطبيعة، والذات مقابل الموضوع.

[1] – Bill Devall, Deep Ecology, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1985, P31.

إن إثبات الأنا لوجوده كجوهر مفكر يتقوم بذاته وحسب، عنى أيضا فصلا واستقلالا له عن العالم – عالم الامتداد الذي أُقصي إلى مرتبة آخر موجود في الخارج هناك"[1]، فما دام التفكير خاصية إنسانية، فعليه أن يتبع قواعد التفكير الصحيحة، وما دام الإمتداد خاصية للطبيعة، فلا بد أن تمدد وفق قواعد التفكير.

لقد كان لبداية ظهور المنهج وتطوره على يد **رينيه ديكارت** René Descartes (1596م-1650م) منعرجا هاما في تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة، فلم يعد للطبيعة أي ميزة سوى أنها شيئا ماديا قابل للتمدد، فجردت الطبيعة عن أسرارها عن طريق القوانين، وأبطل سحرها على حد قول عالم الإجتماع الألماني **ماكس فيبر**Max Weber (1864م-1920م)، "وبذلك أكد ديكارت صيحة **بيكون** Francis Bacon (1561م-1626م)، المبشر بالمنهج التجريبي في العصر الحديث — الذي نادى بأن المعرفة قوة يجب إخضاعها لمنفعة الإنسان وفائدته، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها، وممارسة السلطة على الأشياء والسيادة على العالم لتحقيق سعادة البشرية"[2]. يقول ديكارت:"إننا نستطيع أن نعثر عوضا عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس بالمدارس، على فلسفة عملية، إذا عرفنا من خلالها ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب، والسماوات، ولكل الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، [معرفة] لا تقل تميزا عن معرفتنا لمختلف حرف صناعنا، إستطعنا أن نستخدمها بالكيفية نفسها في كل الأعمال التي تلاءمها، وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد للطبيعة وممتلكين لها[3]"، لذلك نجد ديكارت أول فيلسوف يتهم من طرف فلاسفة البيئة، بوضعه علاقة مشوهة بين الإنسان والطبيعة، كانت منعرجا خطيرا لظهور الأزمة البيئة اللاحقة.

---

[1]– معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص66.

[2]– عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص222.

[3]– رينيه ديكارت، حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص341.

النموذج المعرفي العقلي الذي أقام بنيانه ديكارت، كان مرافقا لنشأة العلم الحديث، وتأسيس مناهج علمية وظفت للسيطرة على الطبيعة. بفضل **غاليليو** Galileo Galilei (1564م-1642م) **وكبلر** Johannes Kepler (1571م-1630م) وغيرهما لإقامة علم طبيعي رياضي[1]، حيث كانت الروح العلمية الجديدة، في المرحلة التأسيسية التي نتحدث عنها تبزغ وتتلاقى مع الأفكار الديكارتية، فقد تزامن تأسيس المنهج العلمي التجريبي مع خطاب الخير البشري والسلطة على الطبيعة لدى أعلام هذا المنهج وخصوصًا فرانسيس بيكون، الذي يرى أن الهدف من اكتساب المعرفة هو خير للنوع البشري، رافعا شعار "المعرفة هي السلطة"، وينبغي علينا التدخل في الطبيعة والتلاعب بها بواسطة التحكم التجريبي، بما يقود إلى اختراع تكنولوجيا جديدة.

لقد تطلب ذلك كذلك لغة جديدة، وهي عند غاليليو الرياضيات لأن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة الرياضيات، وإن حروف أبجديته هي المتلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى، ولأن الرياضيات كانت حتى ذلك الحين وإلى حين بعده، علم الكمّ، فقد استُبعد الجانب الكيفي للظواهر الطبيعية أو جرى تكميمه، وكان لا مفر بالتالي من أن يأخذ العلم والوصف العلمي للطبيعة الطابع الكمي مع ما يحمله هذا الأمر من موقف اختزالي أعرج يرجع الظواهر الطبيعية إلى مؤشرات أو قيم كمية يعدها كافية للتعبير عن جوهر هذه الظواهر.

كذلك كان إختراع الحساب التفاضلي/التكاملي منسجمًا مع هذا الموقف، وكخطوة مهمة في تعزيز التحليل والنزعة الاختزالية المرتبطة به، فكما يجري تقسيم الظواهر المعقدة إلى أجزاء، كذلك يتم في هذا الحساب تقسيم الكائنات الهندسية/الرياضية إلى أجزاء متناهية في الصغر (تفاضلات)، ثم يتم تجميعها وفق قواعد معينة (أي مُكاملتها رياضيًا) بحيث نحصل على الخاصية الهندسية المطلوبة (الطول، الحجم، المساحة...) ولما كانت الكائنات

[1]– عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص222.

الهندسية/الرياضية تمثل الظواهر الطبيعية، وهذا التمثيل يتم عبر أدوات رياضية وسيطة (كالهندسة التحليلية الديكارتية)، فقد غدا الحساب التفاضلي التكاملي أداة رئيسية في الوصف العلمي للطبيعة، وخصوصًا في ميدان الفيزياء[1].

ثم جاء **إسحاق نيوتن** Isaac Newton (1643م-1727م) الذي كان له الفضل في تفسير قوانين كبلر، ووضع أهم كتبه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" عام 1687، الذي تعود أهميته في تاريخ الفلسفة إلى أنه كان بداية انفصال العلم الطبيعي عن دائرة العلوم الفلسفية على عكس ما يوحي به العنوان. وانحصرت فلسفة الطبيعة منذ ذلك التاريخ في فرعين من فروع الدراسات الفلسفية: أحدهما فلسفة العلم الذي قصر إهتمامه على دراسة المناهج والمفاهيم والنظريات العلمية، والآخر علم الجمال الذي اختزل الطبيعة في إطار التجربة الفنية والجمالية، دون أن يركز أيٌّ منهما على مفهوم الطبيعة ذاته. بينما تحولت علوم أخرى مثل السياسة والأخلاق والاجتماع إلى الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية دونما اهتمام بالبيئة الطبيعية[2].

استخدم نيوتن، بل وابتكر بالتوازي مع **فيلهيلم لايبنتز** Gottfried Wilhelm Leibniz (1646م-1716م)، هذه الأداة في صوغ معادلات الحركة ووضع أسس ما يعرف بالميكانيك النيوتوني الذي تبلورت على أثره النظرة الميكانيكية إلى العالم، وبلغ معه خطاب التحكم والسيطرة أوجه في الاستعارة التي قدمها عالم الرياضيات الفرنسي **بيير لابلاس** Pierre-Simon Laplace (1749م-1827م) عن الكائن العبقري الذي يستطيع التنبؤ، وبالتالي التحكم بالسياق الكوني للأحداث، إذا ما عرف مواضع كل الذرات، أي الأجزاء الصغيرة النهائية فيه والقوى المؤثرة فيها، كانت هذه الصورة أو الاستعارة ذروة العلم الكلاسيكي

[1]– معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص68.

[2]– عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص222.

والنظرة إلى العالم التي يقبع في نواتها والتي وصفت بالكلاسيكية أو الميكانيكية أو الحديثة واكتملت في القرن التاسع عشر[1].

وبمجيء النظرية النسبية والنظرية الكمومية، بعد سلسلة متدرجة من التطورات العلمية التي بدأت تلقي ظلال الشك حول شمولية الفيزياء النيوتونية وتبين محدوديتها، بدا واضحًا أن تغييرات في المبادئ الأساسية للفيزياء قد حصلت وأن الإطار المتصلب للميكانيك التقليدي قد تهشم على مرحلتين: الأولى بدأت مع اكتشاف النظرية النسبية واتضاح أن مفاهيم أساسية كالمكان والزمان يجب أن تتغير لتنسجم مع نتائج التجارب الجديدة، والثانية بدأت مع مناقشة مفهوم المادة التي نجمت عن التجارب حول بنية الذرة في سياق النظرية الكمومية. كان لهذه التطورات وقع مزلزل لدى العلماء عبر عنه **ألبرت أنشتاين** Albert Einstein (1879م-1955م) بقوله "إن المرء يشعر وكأن الأرض انسحبت من تحته دون أن يُرى موضع يمكن أن يبني عليه المرء أساسًا ثابتًا"[2].

إن كلاً من النقد الإيكولوجي للنظرة الحديثة إلى العالم والتحولات العلمية التي زعزعت أسسها العلمية، دفعا نحو التطلع إلى نظرة جديدة، سوف ندعوها النظرة الإيكولوجية إلى العالم وهي مركب من: النظرة الإيكولوجية إلى الطبيعة، والنظرة في العلاقة بين الإنسان والطبيعة والعالم، والنظرة في العلاقة بين المجتمع والطبيعة"[3]. تمخض عنها حركات بيئية ومذاهب إيكولوجية دقت ناقوس الخطر، وأكدت على ضرورة إعادة صياغة رؤية جديدة، حول علاقة الإنسان بالطبيعة، والحاجة إلى أخلاق جديدة، تتناسب مع التطور التكنولوجي، الذي كانت نتائجه خطيرة على الإنسان والطبيعة على الإنسان، حيث لم تعد الأخلاق التقليدية قادرة على حل الإشكاليات الجديدة، بسبب انحصارها في علاقة الإنسان بالإنسان فقط.

---

[1]– معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص69.

[2]– المرجع نفسه، ص70–71.

[3]– المرجع نفسه، ص73.

المبحث الثالث : المذاهب الإيكولوجية المعاصرة.

توجد عدة تصنيفات لتيارات أخلاقيات البيئة، حيث نجد مثلا تصنيف **هولمز رولستون** الذي يركز على المرجعية القيمية (الأكسيولوجيا): القيم الجمالية والعلمية والتاريخية[1]، كما يقترح **بول تايلور**[2] Paul Warren Taylor (1923م) من جانبه قواعد السلوك (قاعدة عدم الإساءة، قاعدة عدم التدخل، إلخ) التي تقترب من أخلاقيات الفضيلة[3]. وسيكون عرضنا لتيارات الأخلاقيات البيئية، وفق تقديم **برايان نورتون**[4] Bryan Norton (1944م)، أو ج. بيرد كاليكوت في مقالته "البيئة" ضمن معجم الأخلاق والفلسفة الأخلاقية، حيث يتم التمييز بين النظريات وفقًا للكيان الطبيعي، فالإنسان لمؤيدي المركزية البشرية، والحياة والأفراد لمؤيدي المركزية الحيوية، والمجتمع الحيوي لأنصار المركزية الإيكولوجية البيئة، وإختيارنا لهذا التصنيف راجع لوضوحه وبساطته ثم كثرة عرضه كنموذج لهذه التيارات.

---

[1] – Voir, Holmes Rolston III, Environmental Ethics, Philadelphy, Temple Univ. Press, 1988.

[2]– ولد بول وارين تايلور في فيلادلفيا في 19 نوفمبر 1923. وهو أستاذ الفلسفة الفخري في كلية بروكلين، حيث تخصص في الأخلاق المعيارية والتطبيقية. مؤلف العديد من الأعمال في الأخلاق، بما في ذلك الخطاب المعياري (1961) ومبادئ الأخلاق (1975)، واشتهر بكتابه احترام الطبيعة (1986)، حيث يطور ويدافع عن أخلاقيات بيئية متطورة تتمحور حول الحياة. أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P302-303.

[3] – Voir Paul W. Taylor, Respect for Nature, Princeton, Princeton University Press, 2011.

[4]– ولد بريان نورتون في 19 يوليو 1944 بولاية ميشيغان بالولايات المتحدة. اشتهر في مجال الأخلاقيات البيئية، وبرفضه لمركزية اللاإنسان – وهي نظرة فلسفية للعالم يتم فيها التعامل مع الطبيعة غير البشرية كموضوع للقلق الأخلاقي المستقل – وتحدي الرأي القائل بأن الأخلاق البيئية المناسبة يجب أن تعترف بالقيمة الطبيعية الجوهرية والواجبات الأخلاقية المباشرة تجاه الطبيعة. يعتبر من الفلاسفة البيئيين الذين وسعوا العالم الفكري للأخلاقيات البيئية لدمج التخصصات في العلوم الطبيعية والاجتماعية، بما في ذلك بيولوجيا الحفظ، والاقتصاد البيئي، والسياسة والإدارة البيئية، تطور اهتمامه بالفلسفة البيئية بشكل جيد بعد دراساته العليا في فلسفة اللغة والعلوم ونظرية المعرفة في جامعة ميشيغان، حيث حصل على الدكتوراه في عام 1970. نظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P108.

المطلب الأول المركزية البشرية

ينطلق مؤيدي المركزية البشرية من النظريات الأخلاقية الحديثة، (نظرية الواجب الكانطية أو النفعية)، ليتم تطبيقها على المشكلات البيئية الراهنة، التي تطرحها التقنيات المدمرة للقرن العشرين. والمركزية البشرية هي تكريس للمقولة التقليدية لهيمنة الإنسان على الطبيعة، يصطلح عليها أرني نايس بالإيكولوجيا السطحية، وغايتها رفاهية الإنسان فقط، كما يسميها ريتشارد سيليفان روتلي بالبشرية الشوفينية، ويصف وجهة نظر مؤيديها بقوله: "وجهة النظر القائلة بأن الأرض وجميع محتوياتها غير البشرية موجودة أو متاحة لمنفعة الإنسان ولخدمة مصالحه، وبالتالي، يحق لهذا الإنسان التلاعب بالعالم وأنظمته كما يشاء، أي لمصلحته "[1] .

تقوم وجهة نظر المركزية البشرية، على إدراك الإنسان في الطبيعة حسب أنواع جميع المصالح التي بموجبها يعطي الشرعية لنفسه من أن يسيطر ويستغل مدخرات الطبيعة، بحكم الضرورات الأخلاقية، ويسندها إلى قيم ومعايير أخلاقية، فيمكن أن تكون هذه المصالح (علمية، إقتصادية، جمالية، ترفيهية، تعليمية...الخ)، وهي كلها مرتبطة بمصالح الإنسان، فيكون هو المركز المسيطر على الطبيعة. ويعود أصل هذا الموقف إلى الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت من خلال ثنائيته في المادة والروح كما سبق توضيحه في المطلب الأخير من المبحث الثاني، أين تصبح المادة قابلة للتمدد من طرف نتائج العقل، كما يكون الحيوان كذلك حسب ديكارت خالي من كل الأحاسيس وفقا لنظريته في الحيوان الآلي.

كما يعتمد أنصار هذا الإتجاه على آراء إيمانويل كانط في كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق الذي يستبعد فيه الحيوان من أي إعتبار أخلاقي، حيث يعتبر العقل ضروري لكل موضوع أخلاقي يقول كانط: "الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة،

[1] – Richard Sylvan Routley, Against the Inevitability of Human Chauvinism, In Goodpaster and Sayre, Ethics and the Problems of the 21st Century, University of Notre-Dame Press, 1979, P56.

ليست لها مع ذلك، إذا كانَت موجوداتٍ غيرَ عاقلة، غيرُ قيمةٍ نسبية، على أساس أنها وسائل، وهذا هو الذي يجعلنا نُسمِّيها (أشياء)، أمَّا الموجودات العاقلة فتُسَمَّى على العكس (أشخاصًا)، وذلك لأن طبيعتها قد ميَّزتها بكونها غاياتٍ في ذاتها؛ أي بما لا يجوز له أن يستُخدَم كمُجرَّد وسيلة، وبالتالي بما يَحدُّ من كل فعلٍ يتسم بطابع التعسُّف والافتعال وما يكون موضوعًا للاحترام"[1]. وهذا يتوافق كليا مع تعريف مركزية الإنسان الذي قدمناه لروتلي سابقا، ومفاده أن البشر لوحدهم دون الموجودات الأخرى محل للقيمة الجوهرية، في حين تكون قيمة الموجودات الأخرى من حيث دعمها وترقيتها للقيم البشرية.

وبالتالي تؤسس المركزية البشرية على القواعد الكانطية، فلا يمكن أن يكون للطبيعة والكائنات الأخرى الغير بشرية أي قيمة جوهرية، وتقوم العلاقة بين البشر وسائر الموجودات الأخرى على أساس القيم الأداتية، فيكون لأي كائن طبيعي قيمة نفعية إذا كان يقدم للإنسان المزيد من الإحتياجات وإشباع الرغبات، يترتب على ذلك أنه لا يوجد لدينا أي واجب إتجاه الطبيعة وأنواعها، وبعبارة أوضح لرولستون: "واجبات الأشخاص فيما يتعلق بالأنواع" ويضيف قائلا: "لا توجد واجبات تجاه الأنواع المهددة بالانقراض، فقط واجبات للأشخاص. الحفاظ على الأنواع، من خلال المنفعة المعتادة"[2].

هكذا وبدعم من الأخلاق الكانطية والمنظور النفعي، فإن مسألة حدود العمل البشري على البيئة من منظور الإنسان تُعرَّف على أنها "أخلاقيات إدارة الطبيعة" أكثر من كونها أخلاقيات بيئية حقيقية، وبالتالي تكون القيم، مدعمة لمفهوم المركزية البشرية، فيكف يقدمها أنصار هذا الإتجاه؟

[1]– إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص70.

[2] – Holmes Rolston III, Environmental Ethics, Op. Cit, P126.

1) القيمة البشرية

من الطبيعي وفق إتجاه المركزية البشرية، أن أهم قيمة تولي الإنتباه ويسلط عليها الضوء هي القيمة الاقتصادية، فالإنسان خلافا لجميع الموجودات يستثمر البيئة في إتجاه يخدم أغراضه الشخصية، "فالبشر دائمًا ما يستطيعون إيجاد طرق لإعادة تشكيل الطبيعة، وايجاد موارد بديلة، واستغلال الخصائص الجديدة[1]". يستغلون قدراتهم وكفاءاتهم المتميزة، والتي هي ذات طابع ثقافي يتميز بها عن باقي الموجودات في تحويل الطبيعة إلى موارد. "هذه هي القيمة الاقتصادية للطبيعة بالمعنى الأساسي والاشتقاقي لشيء يمكننا ترتيبه من أجل تشييد منزلنا منه. الطبيعة هي حقل خصب للعمل البشري، و شيء متمرّد، لكنها غالبًا ما تكون مقبولة ومفيدة، وفي كثير من الأحيان تكون كافية للسماح لنا ببناء ثقافتنا بأكملها عليها"[2].

وبالتالي تكون الطبيعة حسب منظور التمركز البشري، كمصدر (للغذاء، والطاقة، والمواد، وما إلى ذلك)، تتيح للبشر عملية التحويل والتحسين لتلبية حاجيات البشر الأساسية، ودعم للقيم الإنسانية.

2) القيمة العلمية

يسعى علماء الأحياء، وعلماء وظائف الأعضاء وعلماء الطبيعة وعلماء الوراثة، وعلماء البيئة، والمهندسون الزراعيون وغيرهم، بلوغ نظريات معرفية جديدة، من هنا تكون الطبيعة ذات قيمة ثمينة في نظر هؤلاء الباحثين، باعتبارها تشكل مواد وعناصر أساسية لبحوثهم بغية بلوغ النتائج المرجوة. بهذا المعنى يكون للطبيعة قيمة لا تقدر بثمن في نظر هؤلاء العلماء، باعتبارها مواد أساسية وضرورية لبحوثهم التي لا يمكن الوصول إليها دون الدعم الضروري لكل ما تسخر به الطبيعة.

---

[1] – Ipid, P2.

[2] – Holmes Rolston III, Environmental Ethics, Op. Cit, P6.

بالتالي تصبح الطبيعة بكل مكوناتها بمثابة نماذج ومصدر إلهام لهؤلاء العلماء، تمكنهم من تحقيق اكتشافات جديدة، مثل إنتاج مركبات النقل بكل أنواعها والملابس وغيرها، وبالتالي تثير الطبيعة فضول البشر فيسعون للحفاظ عليها من أجل إستغلالها.

3) القيمة الطبية

يمكن أيضا أن تقدم النباتات بكل أنواعها خدمات للإنسان من وجهة نظر طبية، فترتبط القيمة الطبية بالقيمة العلمية. الخصائص الطبية للعديد من الأنواع (النباتات على وجه الخصوص)، تساعد على الشفاء من الأمراض التي يعاني منها الإنسان، كما أدت إلى تكوين معرفة وفيرة وثمينة، في جميع الحضارات.

4) القيمة الترفيهية

تتجلى لنا القيمة الترفيهية في الطبيعة من عدة نواحي أهمها: الاستمتاع بالحيوانات الأليفة، والخيول في رياضة الفروسية مثلا، كما تعتبر الطبيعة أيضا مصدرا لقضاء وقت الفراغ عند محبي البستنة والديكورات والترفيه والاسترخاء، ومشاهدة الحيوانات البرية والطيور والمشي لمسافات طويلة والتجديف؛ إضافة إلى متعة الإكتشاف في قلب الطبيعة الساحرة، حيث يتم الرجوع إليها من منطلق حاجة عميقة للهروب من صخب المدن والضوضاء التي يكون لها وقع سيئ على النفس، فتكون الطبيعة ملاذا من أجل السكينة والإسترخاء.

5) القيمة الجمالية

يعود بنا النقاش مرة أخرى عند الحديث عن القيمة الجمالية في الطبيعة، إلى السؤال التقليدي حول معرفة ما إذا كانت القيمة الجمالية هي حكم ذاتي للبشر أم هي قيمة جوهرية للأشياء، تكمن أسباب الميول الذي تمارسه علينا الأنواع والبيئات البرية إلى حد كبير في العواطف أو المشاعر التي يمكننا تصنيفها على أنها جميلة، وهذا يجعلنا نتساءل حول طبيعة الجمال في الطبيعة، فهل هو فقط في عين المشاهد أم أنه جزء من جوهر الأشياء الطبيعية؟ بعبارة أخرى هل هي موضوعية أم ذاتية؟

لقد كان الرأي الراجح، في كثير من الأحيان على أن القيمة الجمالية ذاتية وبالتالي فهي تعسفية (إعتباطية)؛ كما يؤكد على ذلك برايان نورتون بقوله: "سواء كانت الصفات الجمالية موضوعية أو ذاتية، فمن المسلم به للجميع أن قيمة التجربة الجمالية تعتمد في تأثيرها على المقيمين من البشر، وهذا هو موضوع القيمة، وليس موضع الصفات الجمالية"[1]، هذا يعني أن الخبرة الجمالية في الطبيعة تميل إلى كفة المركزية البشرية، مما يدعم الرأي بأن القيمة الجمالية مشروطة وتعسفية، وبالتالي فإن القيمة الجمالية للطبيعة تكون وفق تفضيلات وميولات ذاتية، وهذا بدوره يلغي أي مطالبة بالإعتبار الأخلاقي نحوها.

6- القيمة الدينية أو الروحية

تتجلى القيمة الدينية أو الروحية للطبيعة، منذ نشأة الفكر البشري حيث كانت الطبيعة تثير في النفوس الدهشة والرهبة، وكان ينظر للإله شارحا للطبيعة، مما أدى إلى ظهور التعبيرات عن الشعر والفلسفة وحتى الدين، من خلال الأساطير التي تروي نشأة الكون، ثم مع ظهور العلوم والفيزياء اليونانية أصبح الكون نظاما منسجما تنظمه القوانين الإلهية، فهي عند فيثاغورس العدد، وعند أفلاطون من طبيعة هندسية، وبالنسبة لأرسطو فقد سعى لتحقيق التميز، "ذلك لأن المعايير التي تسمح بالتمييز بينها كانت كلها تصدر عن نظام طبيعي متفوق على بني البشر وخارجي، وبمعنى أوسع ما كان جيدا وطيبا، كان ذلك الذي يتوائم مع النظام الكوني"[2]، وما على الإنسان إلا أن يتموضع في المكان الصحيح داخل هذا النظام الكوني، وعلى حد قول **هانس يوناس**[3] Hans Jonas (1903-1993) "إن الغاية على هذا النحو كائنة في الطبيعة"[1].

---

[1] – Bryan G Norton, Why Preserve Natural Variety ?, Princeton, Princeton University Press, 1987, P114.

[2]– لوك فيري، تعلم الحياة –سأروي لك تاريخ الفلسفة، تر: سعيد الولي، هيئة أبوظبي لثقافة والتراث، (د.ط)، 2011، ص65

[3]– ولد هانس جوناس عام 1903 لعائلة يهودية ألمانية. و توفي هانز جوناس في فبراير 1993، درس على يد شخصيات بارزة في العالم الفلسفي واللاهوتي مثل هوسرل وهايدجر وبولتمان، اشتهر لأول مرة في ألمانيا بسبب أطروحته

علاوة على ذلك، فإن تنوع الكائنات والأنواع الحية كان موضع الإعجاب، فتم وضع مجموعة متنوعة من الأنواع التي يُفترض أنها غير قابلة للتغيير، ضمن رؤية للعالم وتم شرحها من خلال الأساطير في التقاليد القديمة أو من خلال سفر التكوين، فعندما خلق الله الإنسان على صورته وقال للذكر والأنثى: "أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ"[2].

أما مع مجيئ الحداثة، أصبحت العلاقة بين الله والطبيعة تجد تعارضا كبيرا، فهناك صورة الطبيعة كشيء ومادة، تم إنشاؤه بواسطة عقل منظم متعالي. هذا المفهوم عن الطبيعة الطابعة natura naturata، هذا الخلق الذي يطيع بشكل أعمى القوانين الإلهية التي تم وضعها منذ البداية، نجده عند ديكارت يأخذ شكل تجمع ميكانيكي معقد إلى حد ما من الأشكال والمقادير والحركات فيقول: "لقد وصفت هذه الأرض، وعمومًا كل شخص مرئي، كما لو كانت مجرد آلة لا يوجد فيها شيء على الإطلاق للنظر فيه سوى أشكال وحركات أجزائها"[3]، وبذلك يلغي ديكارت التمييز بين المصنوعات والطبيعة "ومن المؤكد أن جميع قواعد الميكانيكا تنتمي إلى الفيزياء، لذا فإن كل الأشياء المصطنعة تكون طبيعية"[4]، فحسب ديكارت خلق الله الطبيعة وحركها، وهكذا تكون الحركة ميكانيكيًا من البداية، والطبيعة الحية ليس لها مبدأ نشط مستقل ولا نهائية أيضًا.

لنيل درجة الدكتوراه في الغنوصية The Gnostic Religion (1958)، وفي أمريكا بسبب عمله في فلسفة علم الأحياء. ولكن شهرته أوسع كانت بسبب عمله الحاسم في الجوانب الأخلاقية للتكنولوجيا المتقدمة فيما يتعلق بالبيئة الطبيعية، وعلى وجه الخصوص حياة الإنسان والمحيط الحيوي بأسره. وهو كتاب مبدأ المسؤولية Das Prinzip Verantwortung (1979) الذي حقق نجاحًا هائلاً (أكثر من 150000 نسخة في ألمانيا وحدها).

http://agora.qc.ca/dossiers/jonas-hans بتصرف consulté le: 26/06/2022 (02:40)

[1] – Hans Jonas, Le Principe Responsabilité, trad: J.Greisch, Cerf, Paris, 1992, P107.

[2] – **سِفْرُ التَّكْوِينِ** 1:28, https://mandaeannetwork.com/Mandaean/bibel/1_altakween.htm

[3] – René Descartes, Les Principes de la philosophie, 4ème Partie§ 188,Dans Oeuvres completes, Avensa Editions, P1262.

[4] – Idem, §203, P1285.

هذا التصور الديكارتي حول المظهر الخارجي بين الله والطبيعة أصبح موضع تساؤل لدى الفيلسوف **باروخ سبينوزا** Baruch Spinoza (1632م-1677م) ، الذي يقترح فكرة الطبيعة التي تنتج نفسها، وتتماشى مع الله في جوهرها، في عبارته الشهيرة أين تصبح الطبيعة مطبوعة، وتدخل ضمن الإطار الإلهي بالضرورة، حيث لا يوجد شيء خارجي عن الطبيعة والله، لذلك يصبح كل شيء ضروريًا يقول سبينوزا :"لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة اللذين نتجت بهما"[1].

يمكننا كذلك بالعودة إلى الديانات الشرقية، الهندوسية والبوذية وما إلى ذلك للإشارة إلى نشأة الكون، والعلاقة الميتافيزيقية بين الإلهي والطبيعة، وتنشأ فكرة القيمة الدينية الخاصة بالطبيعة والأنواع، ضمن منظور الصلة بين الله والطبيعة. وتأكيد ضرورة إخضاع الظواهر الطبيعية للإله، تصبح الطبيعة صورة الله، كل ما يشعر به الفرد فيما يتعلق بالطبيعة، الجمال، العجب، الألم، الحب، التأمل وغير ذلك يعود إلى الإله والدين. لكن ما علاقة هذا في دعم تيار المركزية البشرية؟

رغم ذلك، تُعرَّف القيمة الروحية بأنها قيمة مركزية بشرية، لأنها مرتبطة بقدرات الروح البشرية على التجريد والتعجب، ومن المفارقات أنها تؤدي القيمة الروحية إلى الاعتراف بقيمة جوهرية في الأنواع الأخرى والحيوانات الأخرى!، فبمجرد الإنزلاق في الروحانية الطبيعية، التي تميل مباشرة إلى إسناد شخصية مقدسة إلى الحياة والتنوع البيولوجي، وهذا بدوره يدحض أي حجة في هذا السياق لصالح المركزية البشرية، كونه يعارض الإعتبارات النفعية.

وبالتالي فإن السؤال الذي يطرح نفسه بالنسبة لمركز الإنسان هو معرفة كيفية الحفاظ على القيمة الروحية للعالم الحي والأنواع دون المخاطرة بالانزلاق إلى التصوف والمقدس[2]؟

---

[1]– باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص66.

[2] - Julien Delord, L'extinction d'espèce, Publications scientifiques du Muséum, Paris, 2010, P433.

المطلب الثاني المركزية الحيوية

تسعى الأخلاق البيئية المتمحورة حول مركزية الحياة، إلى منح الكيانات الطبيعية قيمة جوهرية، كانت حتى ذلك الحين حكرا على البشر لوحدهم، لكن ما هي أهمية منح قيمة للأفراد الأحياء في أنفسهم؟

لتوضيح ذلك يذكر جون بايرد كاليكوت حادثة لعالم الأحياء الأمريكي، **إيدوين ف.بسيتر** Edwin Philip Pister (1929م)، الذي سخر كل طاقته في مشروع إنقاذ نوع من الأسماك من الإنقراض تسمى "جرو الشيطان"، وهي سمكة صغيرة جدا بحجم الإبهام، لا توفر اللحوم ولا تهم الصيادين، شعر بيستر بأخلاق مسؤولية إنقاذها من الانقراض دون إعتبار أي قيمة نفعية لها، وللدفاع عنها ذهب إلى المحاكم ونجح في مشروعه.

لقد إعتقد بيستر أن لهذه السمكة قيمة جوهرية، ولكن كان من الصعب شرح هذا المفهوم "الفلسفي" لزملاءه، خاصة عندما كان يوجه له سؤال عن سبب إنفاق كل جهده في سبيل الدفاع عن سمكة بائسة، أين يقدم له السؤال التالي: "أين الخير في ذلك؟"، وليأسه في تقديم التبريرات الأخلاقية التي أحرجته، إنتهى بيستر بإعادة السؤال إلى أحد محاوريه: "وأنت ما الخير فيك؟"[1]، وهكذا "أظهر بوضوح طموحه لأخلاقيات بيئية جديدة، تنسب للكيانات الطبيعية قيمة جوهرية معترف بها كانت حتى ذلك الحين للبشر وحدهم"[2]، من هنا تثار أسئلة كثيرة حول كيف تنسب هذه القيمة الجوهرية وعلى أي أساس؟ وما هي الكيانات (الأفراد، والأنواع، والنظم البيئية) التي يمكن أن تدعي أنها تملك هذه القيمة؟

للإجابة على هذه الأسئلة التي تمت صياغتها في إطار المركزية الحيوية، تجدر الإشارة إلى أن تقديمنا للنظرية الأخلاقية المتمركزة بشريا، يتناسب مع هذا الترتيب في العرض لأخلاقيات البيئة من عدة نواحي، أولها تاريخي في العالم الغربي؛ إضافة إلى أنه

---

[1] – J. Baird Callicott, Beyond the Land Ethic, State University of New York Press, 1999, P445.

[2] – Catherine Larrère, Les Philosophies de l’environnement, Op. Cit, P19.

منطقي من الناحية الثقافية، لربطه المشكلات البيئية بمصالح الإنسان، وهذا ما يؤكده برايان نورتون بقوله:" نجاح قضية مركزية الإنسان من شأنه أن يجعل المحاولات عديمة الجدوى لتأسيس القيمة الجوهرية للأشياء الطبيعية غير البشرية، ولكن أثبتت الحجج المؤيدة لمركزية الإنسان أنها غير حاسمة، لذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل يمكن إعطاء مثل هذه المحاولات فهماً نظرياً معقولاً؟"[1]، ثم يضع نورتون ثلاثة أسئلة مهمة ينبغي على تيار المركزية الحيوية الإجابة عليها وهي:

"(1) ما هو موضع القيمة الجوهرية المنسوبة؟

(2) ماذا يعني إسناد قيمة جوهرية لشيء ما؟

(3) كيف يتم تبرير إسناد القيمة الجوهرية للأشياء غير البشرية؟"[2]

1) القيمة الجوهرية للكائنات الحية

تظهر مشكلة القيمة أن المركزية البشرية لا يمكنها حسم المناقشات البيئية. القيمة من وجهة نظر حديثة وكانطية كما رأينا لا يمكن منحها إلا لفرد يتمتع بالعقلوهو الإنسان بحكم الواقع، أي تقييم يعبر عن فعل مقصود ينسب به الموضوع صفة نفعية أو جمالية أو أخلاقية إلى شيء ما، يوضح ذلك كانط بقوله: "التي نسميها خطأ بالعوالم، سيكون وجودها عبثا إذا لم يكن فيها كائنات إنسانية (أو كائنات عاقلة بشكل عام)، أي الحكم بأنه من دون الكائنات الإنسانية ستكون الخليقة بأسرها مجرد صحراء مقفرة، توجد بلا طائل، ومن دون غاية نهائية"[3]، بمعنى أن الكائنات التي هي فقط وسيلة لتحقيق غاية، والتي تنشأ من الميول أو الاحتياجات لها فقط قيمة نسبية أو شرطية.

---

[1] – Bryan G Norton, Why Preserve Natural Variety ? Op. Cit, P151.

[2] – Idem, P151.

[3] – إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص407.

الكائنات التي هي غاية في حد ذاتها، أي القادرة على تمثيل نفسها كغاية من خلال حكم تأملي تمتلك قيمة مطلقة أو موضوعية، وهي الكائنات العقلانية فقط التي تمتلك ذلك بحكم عقلها، وهذه هي القيمة التي نطلق عليها أيضًا القيمة الجوهرية، لكن رغم ذلك سعى إثنان من الفلاسفة على وجه الخصوص، وهما هولمز رولسون وبول تايلور إلى توسيع المخطط الكانطي ليشمل الكيانات الطبيعية، وتوسيع مفهوم الكائن الأخلاقي ليشمل الكائنات غير المعقولة، حيث يصبح من الممكن منح الحيوانات والنباتات قيمة "جوهرية"، كما يمكنها أن تحدد في مجال الغايات.

1-1) نظرية هولمز رولستون

يقدم رولستون رؤية خاصة عن القيمة الجوهرية، تتأسس حسب رأيه من خلال تأمل ومراقبة الطبيعة، من أجل الوصول إلى قناعة بأنها في الواقع، تشكل كون مكتمل من الغايات المتنافسة في صراع دائم يقول:" الكائنات الحية هي أنظمة ذاتية الصيانة؛ تتكاثر وتنمو وتكون سريعة الإنفعال والإستجابة للمنبهات، الجنين النامي فيها مثير للإعجاب بشكل خاص، إنها تقاوم الموت وتنشئ حاجزًا دقيقًا، وإن كان أيضًا شبه قابل للنفاذ بينها وبين بقية الطبيعة عن طريق إستعاب المواد البيئية لاحتياجاتها الخاصة، إنها تكتسب وتحافظ على النظام الداخلي ضد الميول المضطربة للطبيعة الخارجية، كما يحدث لها الانهيار فتعيد تكوين نفسها، بينما الأشياء الجامدة تتدهور وتتآكل وتتحلل"[1].

هذه القيمة هي التي يسميها رولستون "موضوعية" لأنها ليست موضوع التجربة العقلية، يتم اكتشافها ببساطة في الطبيعة، ولا يستدل عليها بالمنطق. لذلك نظرًا لأن الأفراد من جميع الأنواع لديهم مصالح في تحقيق غاياتهم، فإنهم ينظرون إلى العالم من حيث ما هو جيد أو غير جيد لتلك الغايات من أجل تعزيز وجودهم، لديهم معاييرهم الخاصة التي تخضع لقواعد بيولوجية معينة.

[1] – Holmes Rolston III, Environmental Ethics, Op. Cit, P97.

الصراع والسعي لتحقيق المصالح كما يرى رولستون ليس حكرا على البشر لوحدهم، بل متحقق في كل نظام بيئي. إن "التنافس والتبادل والتداخل من أجل المكاسب في كل نظام بيئي يعني أن مكاسب الكائنات الحية تأتي في سياقها، يقع كل شيء على ما هو عليه فيما يتعلق بكل الأشياء، كل ما يسعى إليه أي كائن تلقائيًا، سواء كانت الطبيعة ككل أم لا، فمن الواضح أن هناك طبائع محددة مبرمجة في كل نوع، ممثلة في الكائنات الحية الفردية، بحيث يكون لكل كائن حي مصلحته الخاصة، هذه المكاسب التي تسعى إليها كل الكائنات هي القيم التي تدعي احترامنا"[1]. وبالتالي فالقيمة مرتبطة بحسب طبيعة وإحتياجات كل كائن، وليس فيما يحقق مصالح الإنسان لوحده على حساب الكائنات الأخرى، فرولستون يعمم فكرة الغاية في حد ذاتها.

1-2) بول تايلور ومراكز الحياة الغائية

كذلك نجد بول تايلور يدافع عن نظرية بيئية كنتيجة بديلة للمركزية البشرية، "تأخذ أخلاقيا في الإعتبار مصالح الكائنات الحية الفردية كلها، كما يؤكد على القيمة التي تمنح لامتلاك الخير للذات، وهي القيمة التي يسميها تايلور "القيمة المتأصلة" (القيمة أو الكرامة المتأصلة)، رغم أن بعض الفلاسفة ككاليكوت مثلا يفرقون بين القيمة الجوهرية والقيمة المتأصلة، فبالنسبة لكاليكوت يتوافق الجوهري مع قيمة موضوعية مستقلة عن أي تقييم؛ يعني من الضروري أن القيمة يتم تعيينها بواسطة مقيِّم خارجي، ولكن للشيء نفسه وليس من أجله، كقيمة نفعية على سبيل المثال[2]؛ غير أن هذين المصطلحين بالنسبة لتايلور مترادفان تمامًا.

تختلف نظرية تايلور قليلاً عن نظرية رولستون، في سياق تأسيس نقاش على أساس رفض المركزية البشرية، فبينما يحاول رولستون دمج جميع القيم الجوهرية في نظام واحد فقط، ويقترح رؤية هرمية للنزعة الحيوية، يسميه "النظام بيولوجي–جهازي وقومي بشري،

[1] – Ipid, P101.

[2] – J. Baird Callicott, Beyond the Land Ethic, Op. Cit, P241.

يحتل فيه الإنسان فيها أعلى مرتبة "[1]. على العكس من ذلك يرفض تايلور بقوة كل إستعلاء إنساني على جميع الكائنات الأخرى في القيمة المتأصلة، بل يراه "بلا أساس تمامًا، فهو ليس أكثر من تعبير عن التحيز غير العقلاني لصالحنا"[2]، ويدعو إلى تغيير هذه النظرة المتمركزة بشريا، التي يترتب عليها تصرف الإنسان في الطبيعة كيفما شاء، باعتبارها ملكية خاصة له. يمنح تايلور قيمة متساوية لجميع الأفراد الأحياء بغض النظر عن تصنيفهم البيولوجي أو وعيهم أو حساسيتهم أو تجربتهم في المتعة أو الألم كما هو عند رولستون، الذي يرى نهايات في الطبيعة ويؤكد أن القيمة المتأصلة يجب أن تُنسب إلى أي فرد موجود كمركز غائي للحياة، ويقدم حجته بقوله: "أن خير (حسن وعافية) الكائنات الحية الفردية، كموجودات ذات قيمة أصلية، هو في النهاية ما يحدد علاقاتنا الخلقية مع مجتمع الحياة على كوكب الأرض"[3]، فعنصر الحياة الذي تشترك فيه جميع الكائنات الحية (الإنسان، الحيوان، النبات) لما فيه من علاقات ومصالح متبادلة، هو المعيار في تأسيس أخلاق جديدة، توفر الأمان والعيش السعيد.

2) قضية حقوق الحيوان

قضية حقوق الحيوان من منظورها الأخلاقي، بعيدة كل البعد عن البساطة والتجانس، لأنه بالنسبة لأحقية القيمة الجوهرية رأينا أن الفلاسفة ترخصها لعدة أنواع كأسس ممكنة، في حين نجد الفلاسفة في قضية حقوق الحيوان تختلف بحوثهم إنطلاقا من استقراءهم للحيوانات ضمن المذاهب الأخلاقية الكلاسيكية التي طورها الفلاسفة، وبهذا المعنى يسعى البعض إلى جلب الحيوانات إلى المجتمع الأخلاقي، بينما يسعى الآخرين إلى مبدأ قانوني أوسع مما يسمح بالنظر في جميع الكائنات الحية.

---

[1] – Holmes Rolston III, Environmental Ethics, Op. Cit, P73.

[2] – Paul W. Taylor, Respect for Nature, Op. Cit, P216.

[3] – بول تايلور، أخلاقيات إحترام الطبيعة، ضمن الفلسفة البيئية الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، تحرير مايكل زيمرمان، الجزء الأول، مرجع سابق، ص112.

2-1) تحرير الحيوان عند بيتر سنغر

يُعرف الفيلسوف الأسترالي **بيتر سينغر**[1] Peter Singer (1946م) بكونه أشهر دعاة تحرير الحيوانات، وهو فيلسوف أخلاقي نفعي عارض فكرة قداسة الحياة كما هي عند المسيحية وبالأخص حياة الإنسان، كما أنه يعترض على فكرة القيمة الجوهرية كما رأيناها عند رولستون و تايلور، وأكثر من ذلك كما يتصورها أنصار الإيكولوجيا العميقة مثل أرني نايس أو **واروبك فوكس**[2] Warwick Fox (1954م)، الذين يطبقونها على جميع الأنواع والنظم البيئية وحتى المحيط الحيوي[3]، كذلك نجد بيتر سينغر يفكر بطريقة مختلفة تماما عن بقية الفلاسفة في مجال حقوق الحيوان، كالفيلسوف الأمريكي **توم ريغان**[4] Tom Regan (1938م) مثلا؛ بل هدفه الأساسي هو أخذ مصالح الحيوانات على محمل الجد.

---

[1]- ولد في ملبورن، أستراليا، في 6 يوليو 1946، أستاذ لأخلاقيات البيولوجيا في مركز القيم الإنسانية بجامعة برينستون؛ يعالج سينغر القضايا الأخلاقية المثيرة، من بين أكثر الفلاسفة تأثيرًا على قيد الحياة، أهم مساهماته في الأخلاق العملية، لقد ساعد في تأسيس حركة الأخلاق التطبيقية التي حول فيها الفلاسفة مهاراتهم التحليلية والجدلية نحو مسائل ذات أهمية أخلاقية ومصلحة عامة، جادل بقوة لتحدي المواقف غير التقليدية عادة بشأن معاملة الحيوانات، والتزامات الأثرياء تجاه الأشخاص الذين يعيشون في فقر مدقع؛ أخلاقيات العولمة، حماية البيئة، القتل الرحيم والإجهاض، أهم أعماله: تحرير الحيوان Animal Liberation (1975)، الأخلاق العملية Pratical Ethics (1980). أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P246.

[2]- فيلسوف أسترالي، المحاضر الأول في الفلسفة في مركز الأخلاق المهنية، بجامعة وسط لانكشاير، مؤلف كتاب Toward a Transpersonnel Ecology (1995)، أنظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص391.

3- أنظر بيتر سنغر، الأخلاق العملية بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2017، ص ص338-352.

[4]- ولد توم ريجان، المعروف باسم الأب الفلسفي لحركة حقوق الحيوان، في 28 نوفمبر 1938 في ولاية بنسلفانيا بالولايات المتحدة، تركز عمله على حقوق الحيوان وفلسفة جي إي مور. تشمل أعماله الرئيسية: قضية حقوق الحيوان The Case for Animal Rights (1983) و فلسفة الأخلاق جي أي مور (Bloomsbury's Prophet: The Moral Philosophy of G.E Moore (1987، كما قام بتأليف مقالات عن حقوق الحيوان والأخلاق البيئية (1982)، وحرر الذبائح الحيوانية: وجهات نظر دينية حول استخدام الحيوانات في العلوم (1986)، وألف دفاعًا عن حقوق الحيوان (2001). من بين مقالاته العديدة، هناك اثنان من المساهمات الرئيسية في الأخلاقيات البيئية: "الطبيعة وإمكانية وجود أخلاقيات بيئية" (1981) و "هل تستند الفلسفة البيئية إلى خطأ؟" (1992). أنظر J.Baird Callicott &

ينطلق مشروع سينغر من التفكير في معنى المساواة ومكانتها في الخطاب الأخلاقي، والمساواة كما يراها سينغر، "هي فكرة أخلاقية وليست فعلا يتم إكتشافه، فالاختلافات في لون البشرة، وفي القدرات بين المثقفين، وبين النوع الجنسي للأفراد على سبيل المثال، هي ليست بأي حال من الأحوال ذات الصلة لتبرير الفرق في كيفية التعامل إتجاههم، بل المساواة الأخلاقية هي مساواة باعتبار النظر إلى منفعة الشخص، وينطبق ذلك إتجاه سلوك أي كائن يمثل المصالح"[1]. نحن هنا أمام مفهوم المصلحة يكون الإعتبار فيه موجها نحو مبدأ المساواة، يعيدنا به بيتر سينغر إلى واحد من المفكرين الأوائل في المنفعة، الفيلسوف الأكثر شهرة في القرن الثامن عشر الإنجليزي **جيرمي بنتام** Jeremy Bentham (1748م-1832م)، "الذي طرح سؤال ما هو الشيء الذي له مصلحة؟ وعلى هذا السؤال، أجاب: أن لهذا علاقة باللذة والألم"[2]، النظر في مصالح أي شخص أو العمل من أجل مصلحته، هو زيادة متعته أو تقليل معاناته، وبعبارة أخرى تعزيز منفعته.

يرى سينغر أن جيرمي بنتام وبشكل واضح، "يعتبر أن للحيوان كامل العضوية في المجتمع الأخلاقي، ويحيلنا إلى مقال لبنتام كتبه في وقت كان الرقيق الأفارقة تحت السيادة والملكية المطلقة لإنجلترا يعاملون كما نعامل نحن الآن الحيوانات غير الإنسانية، فيؤكد بنتام أنه سيأتي يوم تكتسب فيه سائر المخلوقات الحيوانية تلك الحقوق التي لم يكن لأحد قط أن ينتزعها منها إلا عن يد طاغية مستبدة"[3]. يتعلق الأمر إذا وفقا سينغر بعدم إقصاء أو إستبعاد أي منفعة على الإطلاق، "القدرة على المعاناة وتجربة المتعة هو شرط ضروري،

Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P195.

1 – Peter Singer, La Libération Animale, Trad: Louise Rouselle, Edition Bernard Grasset, France, 1993, P 37.

2 – Idem, P 37.

3 – – بيتر سنغر، الأخلاق العملية بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، مرجع سابق، ص77.

وبدونه لا يكون للكائن أي إهتمام على الإطلاق"[1]، فيمكننا أن نؤسس أخلاقيات الحيوان على أساس المنفعة كما جاء في المذهب النفعي.

وفقا لسينغر، إذا كانت المعاناة هي المعيار الأخلاقي الحاسم في تحديد ما يجب القيام به فمنظور المساواة لا يقتصر على جميع البشر، مهما كان لون بشرتهم وأصلهم الاجتماعي أو الجنسي أو العرقي، بل ينطبق على جميع من يختبر اللذة الألم وفق المذهب النفعي، كما ينطبق على جميع الكائنات الحية، الإنسان والحيوانات غير البشرية، "فالذين مثلا يقومون بإحتجاز قرد شمبانوزي في حبس إنفرادي بقفص سلكي، دون إدانته بأي جريمة، والسبب هو أنه شمبانزي"[2]، ويوافقون على وضع السم للحيوانات لإختبار المضافات الغذائية، ويرفضون هذا الفعل في الرضع من الإنسان، حسب سينغر هم ينزعون إلى التمييز بين الأنواع Spécisme[4][3] ، وهو مصطلح صاغه سينغر للدلالة على الذين يميزون عضوا في نوعهم الخاص، بدلا من النظر إلى الآلام التي تلحق بالحيوانات. وبالتالي يؤكد سينغر على أن للحيوانات مصالح لأنها تتمتع بالقدرة على المعاناة والإستمتاع، فبحسب مبدأ الأهمية المتساوية ليس هناك من تبرير لإعتبار الألم الذي تشعر به الحيوانات أقل أهمية من حجم الألم نفسه (أو المتعة) الذي يشعر به البشر[5].

---

[1] – Peter Singer, La Libération Animale, Op. Cit, P37.

[2]– بيتر سنغر، أخلاقيات عالمنا الواقعي، 86 مقالا موجزا عن أشياء تهمنا، تر: أحمد رضا، الرافدين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص93.

[3]– يقصد بمصطلح Spécisme في قاموس أوكسفورد الإنجليزي بمذهب الأنواع ويعني تمييز ضد أنواع حيوانية معينة أو استغلالها من قبل البشر، بناءً على افتراض تفوق الجنس البشري، ويعود الفصل في تعميم مفهوم الأنواع وتقديم الحجج التي تبرر الادعاءات بأن الأنواع هي ممارسة بغيضة من الناحية الأخلاقية، للفيلسوف بيتر سينغر. أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P278.

[4]– بيتر سنغر، كل الحيوانات متساوية، ضمن الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص59.

[5]– جيمس ب.ستيريا، ثلاثة تحديات أمام علم الاخلاق البيئوية والنسوية والتعددية الثقافوية، ترجمة جوان صفير، أكاديميا إنترناشيونال، بيروت، لبنان، (د.ط) 2009، ص50-51.

وفي المقابل لن يكون الأمر نفسه بالنسبة للجنس البشري، إذا إستبدلنا مثلا رضيع بشيخ كبير في صحة جيدة، المساواة في إعتبار المصالح التي يستحقها كل كائن حساس لا تعني أن كل المعاناة هي متطابقة أو أن كل حياة لها نفس القيمة، نوعية المعاناة – عند الإنسان أو الحيوان تكون تبعا للحالات، ويمكن أن تتغير تبعا لبعض القدرات العقلية مثل الذاكرة والمبادرة، وبالمثل فإن قيمة الحياة تعتمد على خصائص مثل الوعي الذاتي، والشعور بالمستقبل، والقدرة على تكوين علاقات اجتماعية، الخ. المعاناة هنا تكون مستقلة عن هذه الخصائص[1]، يقول سينغر: "إذا كان يجب علينا أن نختار بين حياة إنسان، وحياة أخرى للحيوان، ينبغي علينا إنقاذ حياة الإنسان، ولكن قد تكون هناك حالات خاصة يكون العكس فيها هو الصحيح، عندما لا يكون لإنسان ما نفس قدرات الإنسان العادي"[2]، لأنه وفقا لمبدأ النفعية في تعزيز المنفعة، هو إعتبار أهمية تفادي الخسارة في كل الحالات، وبالتالي تكون المساواة في إعتبارية المعاناة غير مضمونة في تثمين وبطريقة مطابقة معاناة أو حياة الحيوان أو الإنسان ولا في معاملة الإنسان بنفس الطريقة مع الحيوان، يجب أن يعامل الجميع وفقا لاحتياجاته وخصائصه.

ينبغي أن نشير إلى أن تطبيق مبادئ المذهب النفعي، يترتب عليها موقفا مختلفا بصورة ملحوظة عن منظري الرؤية القوية المدافعة عن حقوق الحيوان، كالتي نجدها عند توم ريغان مثلا، "فالنفعية من حيث المبدأ لا تجد مانعا في استخدام البشر على غير رغبتهم في الأبحاث"[3]، كما لاحظناه عند سينغر في حالة الإختيار بين حياة الإنسان والحيوان في حالة خاصة.

---

[1] – Peter Singer, La Libération Animale, Op. Cit, P48

[2] – Idem, P56.

[3] – ديفيد ديجراتسيا، حقوق الحيوان مقدمة قصيرة جداً، تر: محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص114.

المطلب الثالث المركزية البيئية

تجد المركزية البيئية جذورها الحقيقية في عمل **ألدو ليوبولد**[1] Aldo Leopold (1887م-1948م)، أين نجد شعار "الشعور بالمعرفة من أجل الاحترام" يعبر عن الأخلاق المتمحورة حول البيئة. إن ارتباط المعرفة والمشاعر في هذا المنظور، يجعل العلوم البيئية تتميز بطابع المشاعر كأساس للإشارة إلى أهدافها، حيث يجب أن نكون في حالة شغف وعاطفة إتجاه الكائنات الطبيعة.

1) أخلاق الأرض عند ألدوليوبولد

يعتقد ألدو ليبولد أن الأخلاق التقليدية نشأت لحاجة الأفراد إلى تحقيق علاقات أكثر عدلا بينهم. ثم سعى الإنسان عبر تاريخه نحو تبرير علاقة الفرد بالمجتمع، أما اليوم فالأرض هي التي ينبغي إدخالها في حضن الأخلاق (أخلاق الأرض) أو الأرض الأخلاقية كما يسميها ليوبولد، فهي "إمكانية للتطور وضرورة إيكولوجية، لأن نهب الأرض ليس غير مستحسن فحسب بل خاطئ"[2]، فما الذي يقصده ليوبولد بالأرض؟

مصطلح الأرض عند ليوبولد لا يشير فقط إلى الأرض كما نفهمها، بل هي الحيوانات والنباتات والمياه، ويعتبر الإنسان عضوا في" المجتمع الأرضي"، يحجز مكانه بين الأنواع الأخرى ويتعاون معها لكي يصبح عضوا ومواطنا من بين الآخرين في هذا المجتمع. يؤكد هذا الرأي على احترام جميع أعضاء المجتمع الحيوي والمجتمع نفسه، إنه يفترض قراءة مختلفة للتاريخ البشري، تلك القراءة التي تنادي بها الإيكولوجيا.

2- ولد في 11 يناير 1887 في بيرلينجتون بولاية أيوا، توفي في ولاية ويسكونسن في 21 أبريل 1948، أحد أبرز فلاسفة البيئة في القرن العشرين، في طفولته كان عالِمًا طبيعيًا وعالم طيور ومتجولًا وصيادًا من بين مؤسسي مجال إدارة الحياة البرية، و وشارك في تأسيس جمعية الحياة البرية في عام 1935. وعلى الرغم من أنه كتب أكثر من ثلاثمائة مقالة، إلا أنه اشتهر لكتابه المنشور بعد وفاته 1949 .(A Sand County Almanac). أنظر

J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol2, Op. Cit, P42.

[2] – Aldo Leopold, A Sand County Almanac, Oxford University Press paperback, London, 1968, P173.

"يسلط التفسير التاريخي للبيئة الضوء على الروابط التي لا تنفصم بين البشر وبيئتهم الطبيعية، وردود الفعل من العناصر الحيوية الأخرى إتجاه سلوك الإنسان، إنها تساعد على فهم أن الدور التقليدي للإنسان في علاقته بالطبيعة على أنه الفاتح محكوم عليها بالفشل، لأن الغزو الناجح الذي يعتمد المعرفة التي تمكنه الإتقان والتحكم في المجتمع الحيوي هي معرفة غير كافية وفقا ليوبولد، هذا هو السبب في أنه حان الوقت للإنسان كي يصبح على بينة من دوره كمواطن في مجتمع الأرض من أجل الحفاظ على استقراره"[1]. أخلاق الأرض The Land Ethics كما يراها ليوبولد "تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو ومواطن عادي فيه، يستلزم منه إحتراما للأعضاء –الزملاء وكذلك إحترام المجتمع بحد ذاته"[2]، وهذا ما يسميه ليوبولد بالمجتمع الحيوي[3].

يسعى ليوبولد إلى إحداث تغيير جذري في نسق التفكير الإنساني إتجاه الأرض، من خلال النظر إلى نفسه على أنه مواطن في المجتمع الأرضي كبقية الأعضاء، وبذلك تتلاشى فكرة المسيطر والمالك السيد للأرض، ليصبح مواطن عادي فيها[4]، لأنه حسب ليوبولد أن المنظور البعيد الذي يتعامل به الناس مع قضية الحفاظ على الأرض إنما هو فقط المنظور الإقتصادي، وهو المرتبط بالمصلحة الشخصية وما عدا ذلك فالأمر يواجه من قبل الناس والحكومات بالإهمال، لذلك يدعو ليوبولد إلى أخلاق جديدة مكملة ومرشدة لعلاقتنا الإقتصادية بالأرض.

---

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P305.

[2]– بايرد كاليكوت، (مقدمة) الأخلاق البيئية، في الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، ص35.

[3]– تميل المركزية البيئية إلى الدفاع عن رؤية شاملة للمجتمع كما فعل ليوبولد وخاصة كاليكوت، كما يجب أن نفهم أن مصطلح المجتمع الحيوي، الذي استخدمه ليوبولد هو استعارة، يشير به إلى المجتمعات التي عادة ما تكون أحادية النوعية، مما يحرم "المجتمع الحيوي" عدد معين من الخصائص، مثل التعاون من أجل التكاثر والدفاع.

[4]– مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص79.

يمكننا أن نجمل خلاصة مقاربة الدو ليوبولد في القاعدة الذهبية المشهورة لديه، إذ يقول:"**يكون الشيء صحيحًا عندما يميل إلى الحفاظ على سلامة واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ومن الخطأ عندما يميل خلاف ذلك**"[1]، وبإضافة لمسة داروينية على آرائه، يصور ليوبولد أن أخلاق الأرض هي المرحلة القادمة من التطور الأخلاقي البشري، ويعطي للتوعية الإيكولوجية دورا كبيرا في خلق التعاطف والإحساس بالزمالة للأعضاء الآخرين في المجتمع الحيوي ومشاعر الإخلاص لكوكب الأرض[2].

2) الأسس المفاهيمية للنزعة البيئية عند جون بايرد كاليكوت

يرفض بداية الفيلسوف الأمريكي **جون بايرد كاليكوت**[3] J.Baird Callicott (1941م)، كل من المركزية البشرية وتيار تحرير الحيوان في إدعاءاتهما بتأسيس أخلاقيات بيئية، ويسمي هذين التيارين بـ"الأخلاقية الإنسانية"، في حين تتأسس نظريته على توليفة من النظريات. فيؤكد على أولوية المجتمع الحيوي كمصدر للقيم لأخلاقيات بيئية حقيقية، وبالتالي يأخذ الأصل الفلسفي لأخلاقيات الأرض عند ليوبولد، ثم نظرية التطور الداروينية في أصل وتطور الغرائز الاجتماعية والحس الأخلاقي في أصل الإنسان، كما يضيف أخلاقيات المشاعر العاطفية **لديفيد هيوم** David Hume (1711م-1776م)، التي يراها أنها أثرت بشكل مباشر في تفكير داروين[4]، كل ذلك من أجل وضع أسس مركزية إيكولوجية معاصرة، مما يجعل من الممكن التغلب على ثنائية المركزية البشرية والمركزية الحيوية على حد سواء.

---

[1] – Aldo Leopold, A Sand County Almanac, Op. Cit, P189.

[2]– معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص34.

[3]– ولد في ممفيس بولاية تينيسي في 9 مايو 1941 انضم إلى هيئة التدريس في جامعة ويسكونسن علم 1969، حيث افتتح أول دورة جامعية بعنوان الأخلاق البيئية، في عام 1995 انضم إلى هيئة التدريس في جامعة شمال تكساس، يُعرف بأنه أحد المدافعين عن أخلاقيات الأرض ليوبولد. أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol1, Op. Cit, P129.

[4] – J. Baird Callicott, Beyond the Land Ethic, Op. Cit, P25.

يرى كاليكوت بداية بأنه لا قيمة بدون مُقيِّم، القيمة تُسقط على الأشياء أو الأحداث الطبيعية من خلال المشاعر الذاتية للمراقبين، وبالتالي تصبح كل القيم الجوهرية، بالنسبة لكاليكوت تتبع من المشاعر والعواطف الإنسانية ويتم إسقاطها على الأشياء الطبيعية، إذا اختفى كل وعي فجأة من الأرض، فلن يكون هناك خير ولا شر، ولا جمال ولا قبح، ولا أخلاق ولا ظلم، "ستبقى الظواهر الصامتة فقط"[1] على حد تعبيره، لأن الإنسان وحده هو الذي يبقى في أصل القيمة، فهو النوع الوحيد القادر على بناء أخلاق، وهذا الأخير من صنع الإنسان (ولكن ليس بشريًا)، بهذا المعنى يطلق كاليكوت أحيانا على هذه القيمة الجوهرية.

3) مركزية البيئة والأنواع

مركزية البيئة والأنواع تتجلى على مستوى التكامل الأخلاقي، ففي مركزية البيئة يحمل التقييم قبل كل شيء على المجتمع الحيوي، الذي هو كيان متشابك ومتكامل يمارس فيه الإنسان كنوع من بين الأنواع الأخرى، ولكن مستنيرًا بمشاعره وعلمه، ضبط النفس الأخلاقي من أجل المصلحة العامة للمجتمع، ولكن كمجتمع منخفض المستوى، لأن الأنواع تخاطر بالتقلص إلى حد كبير إلى قيمة آلية ومستقلة عن المصالح البشرية، وبالتالي فهي ليست ذات مركزية بشرية، ولكنها مفيدة فيما يتعلق بالمجتمع العالمي أو النظام البيئي[2] .

كما يثير كاليكوت مسألة قيمة الأنواع، يسعى من خلالها تقييم النظريات التي يمكن أن تفسر القيمة الجوهرية للأنواع ويوضح مفهومه الخاص للمشكلة، وهي نظرية يسميها "التعاطف الحيوي"، فبعد رفضه لمفهوم حقوق الأنواع ونظرية إحترام الحياة لأنصار مركزية

1 – J. Baird Callicott, On the Intrinsic Value of Nonhuman Species, In Bryan G Norton(ed.), The Preservation of Species, Princeton University Press, 1986, P143.

2 – Julien Delord, L'extinction d'espèce, Op. Cit, P466.

الأحياء، حيث يرى أنه إذا كان أولئك الذين يعتبرون الحياة إرادة، تستحق التبجيل من أجل حماية الأنواع، فهذا مجرد تأثير غير مباشر لتقديرهم للأفراد[1].

كما يجد كاليكوت في النظرية الدينية، إمكانية ضمان أن الأنواع لها اعتبار أخلاقي لذاتها، أين يبرز تيار للمسيحية في نسخة من سفر التكوين تسمى "Yahwé"، وهي الأقدم بين الروايات الثلاث المتتالية التي أسست، تعود القصة التوراتية إلى القرن التاسع قبل الميلاد، وهي أقل عقلانية وأقل إنسانية من الإصدارات التالية، فجاء فيها قول الله "وَأَخَذَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا"[2]. بدلاً من السيطرة على المخلوقات الأرضية، كان دور آدم هو أن يكون وليًا أو خادمًا للخليقة، فيبدو في هذه النسخة أن الله يهتم بدوام الخليقة ككل، من خلال أخطاء وإساءات الرجال الذين قهروا الحيوانات وسعوا إلى إبادة الحشرات، مما أدى الغضب الإلهي إلى الطوفان ووقوع سفينة نوح، في ميتافيزيقيا الطبيعة هذه يولد الأفراد ويموتون، ولكن فقط الشكل أو الجنس أو النوع، تستمر وتهم حقًا، وبالتالي فإن تدمير نوع ما سيشكل خطيئة كبيرة، وإنكار للأمر الإلهي[3] .

متأثراً بالداروينية، علمياً وأخلاقياً، يأخذ كل من ليوبولد وكاليكوت، كما رأينا الامتداد الداروينى لحدود المجتمع ليشمل جميع الأنواع الأخرى، فكل أنواع الأرض مرتبطة ببعضها البعض، "بعد أن شعرنا بالحساسية من خلال هذا التمثيل المعرفي الموسع للطبيعة[4]"، يمكننا أن نشعر بتعاطف غير مبال مع الأنواع الأخرى، واعتبارها ككل تنتمي إلى المجتمع. من هذا المنظور، يدافع كاليكوت عن حقيقة أنه لا يمكن اختزال علم الأكسيولوجيا الهيومانية الداروينية في النسبية العاطفية، بقدر ما يمكن تأسيس الحقائق الأخلاقية الموضوعية من خلال توظيف المشاعر في الممارسة العملية.

---

1 – Ipid, P467.

2 – سِفْرُ التَّكْوِينِ 2:15, https://mandaeannetwork.com/Mandaean/bibel/1_altakween.htm

3 – J. Baird Callicott, Beyond the Land Ethic, Op. Cit, P200.

4 – Idem, P93.

الفصـــــــــــل الثانـــي

الفصل الثاني: الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس

مدخـل

المبحث الأول: النزعة الشكية وميلاد الإيكولوجيا العميقة

المطلب الأول: السيرة الذاتية و الفكرية لأرني نايس

المطلب الثاني: علم الدلالة التجريبي عند أرني نايس

المطلب الثالث: الشك والحقيقة في الإيكولوجيا

المبحث الثاني: مجالات الإيكولوجيا العميقة

المطلب الأول: الإيكولوجية العميقة الأزمة والماهية عند نايس

المطلب الثاني : الحكمة الإيكولوجية عند أرني نايس

المطلب الثالث: برنامج حركة الإيكولوجية العميقة

المبحث الثالث: أنطولوجيا البيئة عند أرني نايس

المطلب الأول: حقيقة الانطولوجيا عند أرني نايس

المطلب الثاني: أنطولوجيا الجشطالت عند أرني نايس

المطلب الثالث: تحقيق الذات أو الحكمة الإيكولوجية (T) عند أرني نايس

مدخل

مقاربة أرني نايس التي تجلت في مذهبه الإيكولوجيا العميقة ، تستمد بعمق من أعماله المبكرة في علم الدلالة التجريبي، ونظرية الأنساق المعيارية، وأنطولوجيا الجشتالت، ومذهب الشك والديمقراطية، وسبينوزا و**غاندي**[1] Gandhi (1869م-1948م) وفلسفة العلم، إضافة إلى عشقه المتواصل للجبال.

تمثل الإيكولوجيا العميقة أوج وتكامل حياة نايس في البحث الفلسفي منصهرة مع نشاطه السياسي وحبه للطبيعة. غير أن أهم مصادر نايس التي شكلت رؤية وأسس نظريته في الإيكولوجية العميقة، والتي سبقت أعماله البيئية، تستمد من الفيلسوف سبينوزا في نظريته حول الجوهر، والمفكر الهندي الكبير المهاتما غاندي وأفكاره حول السلام، والفلسفة البوذية خاصة منها فلسفة الزن في أفكارها حول تحقيق الذات، وعلاقته بجبال النرويج.

[1]– إسمه الكامل "غاندي موهانداس كرمشاندز" Mohandas Karamchand Gandhi، المعروف بـ "المهاتما" التي تعني "الروح الأعظم" وهو أبرز شخصية في التاريخ المعاصر للهند والتي هيمن على مسرحها السياسي والاجتماعي لما يقرب من نصف قرن، توصيفه الفلسفي "مثاليا–موضوعيا"، ويقوم على التوحيد بين الله والحقيقة، وإطاره الفكري العام هو حب الإنسان وإشاعة ثقافة وعقيدة "اللاعنف" نشأت عنده من إلتزامه التهذيب الذاتي الخلقي، أنظر رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الثاني، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيرروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 307–308

المبحث الأول: النزعة الشكية وميلاد الإيكولوجيا العميقة

المطلب الأول : السيرة الذاتية و الفكرية لأرني نايس

1) الميلاد والنشأة

إسمه الكامل **أرني ديك أيد نايس** Arne Dekke Eide Naess ولد في 27 يناير 1912م[1] في غرفة طعام بمنزل كبير مع حديقة برية واسعة في سليمدال ضواحي أوسلو، على مسافة قصيرة من المكان الذي تعيش فيه عائلة نايس اليوم، كان أرني هو الطفل الرابع الأصغر الغير المخطط له لعائلة ثرية من بيرغن، وقبل أن يبلغ من العمر عامًا، توفي والده مصابا بالسرطان[2].

نشأ أرني نايس على تواصل مع طبيعة، حيث الغابات تحيط بالمنازل والمياه منتشرة في كل مكان، والشتاء الطويل القارس. ترعرع على يد كل من والدته كرستين ومربية كان يحبها بشكل خاص إسمها مينا، وكان يقضي عطلته في كوخ العائلة بقرية أوستاوسيت الواقعة على حافة بحيرة في منتصف الطريق بين أوسلو وبيرغن.

هذه الحياة في الهواء الطلق بعيدًا عن الحداثة المذعورة، على أرض برية هائلة على ارتفاع 1000 متر، بالقرب من الجبال، جعلته يدرك منذ صغره أنه جزء من الطبيعة. فكان يقضي ساعات في مراقبة أصغر الحيوانات في الجداول ويطلب من مربيته اصطياد ذبابة حتى يتمكن من الاستحمام في وجودها[3]، يقول نايس: "تم نقلي بسرعة، عندما كنت في الخامسة من عمري، إلى أوستاوسيت بطريقة معينة، دون التحدث معي، فهمت هناك مفهوم

---

[1] – Wayne Martin & Kristian Bjørkdahl, Arne Dekke Eide Naess, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Inquiry, Vol. 54, No. 1, 1, February 2011 http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2011.542942.

[2] – Harold Glasser and Alan Drengson, The Selected Works of Arne Naess (SWAN), Ed. 10 Volumes, Springer, Dordrecht, 2005, P30

[3] – Mathilde Ramadier, Arne Næss penseur pour une écologie joyeuse, Actes Sud Editions, France, 2017, P18.

الحرية، لأنه لا يوجد هناك حدود، يمكنني الذهاب إلى أي مكان حيث لا يوجد حد لما يمكنني فعله"[1].

ونتيجة للوحدة التي كان يعيشها نايس منذ صغره، "بدأت عملية تحديد الهوية لديه، من خلال إقامة علاقة حساسة مع ما يحيط به، أين يكتشف هيكلًا كبيرا (جبل) يضمه أيضًا، إنها ليست مسألة نسيان الذات كفرد، لصالح كيان أكبر، بل هو إدراك بأن المرء جزء من كل عبر تفاعلات أساسية، بل على العكس من ذلك يعتبر الابتعاد عن البيئة الطبيعية إبتعادا عن نفسه. إن التعرف على احتمالات العلاقة التي يمكن أن تكون لدينا الطبيعة هي أحد أسس الإيكولوجيا العميقة التي اقترحها أرني نايس"[2]، والتي تجلت في مذهبه لاحقا.

يبدأ أرني نايس الشاب "في سن السادسة عشرة، حضور المحاضرات في الجامعة، بعد التخرج من المدرسة في عام 1930م، وبعد ثلاث سنوات وفي سن الواحد وعشرين عامًا فقط أنهى درجة الماجستير في الفلسفة، ليبدأ بعد فترة من الدراسة في باريس وفيينا ويصبح أصغر أستاذ في جامعة أوسلو في سن السابعة والعشرين من عمره، وأستاذ الفلسفة الوحيد في النرويج، وأثناء وجوده في جامعة فيينا تمت دعوته للمشاركة في مناقشات دائرة شليك (حلقة فيينا) الشهيرة، جنبًا إلى جنب مع فلاسفة مثل **كارل بوبر** Karl Popper (1902م-1994) **ورودولف كارناب** Rudol Carnap (1891م-1970م) **وأوتو نيورات** Otto Neurath (1882م-1945م)"[3].

بعد حصوله على الدكتوراه في سن 24 عام 1936م، حصل نايس على منصب بحث ما بعد الدكتوراه في جامعة كاليفورنيا للأعوام 1938م–1939م، ثم غادر إلى بيركلي بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث عمل مع رائد علم النفس التجريبي، البروفيسور **إدوارد**

---

[1] – Arne Næss & David Rothenberg, Vers l'Ecologie Profonde, trad. Domonique Bellec, Wildproject, Marseille,2009, P45.

[2] – Mathilde Ramadier, Arne Næss, Penseur Pour Une Ecologie Joyeuse, Op. Cit. P18.

[3] – Arne Naess, Ecology of Wisdom, Edited by Alan Drengson & Bill Devall, International and Pan–American, United States of America, 2008, P6.

تولمان Edward Tolman (1886م-1959م) جنبا إلى جنب مع شركائه، كان تولمان يجري بحثا تجريبيا حول نظرية التعلم باستخدام فئران التجارب، هنا بدأ نايس دراسة كيفية استجابة الفئران، لتدخلات العلماء لدراسة سلوك العلماء أنفسهم.

عاد أرني نايس إلى النرويج في عام 1939م، عندما عرض عليه منصب أستاذ ثم أصبح رئيسا لقسم الفلسفة في جامعة أوسلو[1]، وعندما تولى منصبه كأستاذ في جامعة أوسلو قام بتحولات عميقة لنظام التدريس الجامعي، فأنشأ نظام يشجع التعاون بين تخصصات متعددة وإستبعاد توحيد المعرفة، حيث يتبع الطلاب النرويجيون بعد نهاية المرحلة الثانوية، دورات تحضيرية تسمى الفحص الفلسفي، وبالتالي يكتسبون معرفة بالمفاهيم الأساسية في الفلسفة والتاريخ والعلوم و نظرية المنطق والحجاج[2].

ينبغي الإشارة كذلك إلى أن نايس كان "أيضا متسلقا متحمسا للجبال وناشطا بيئيا وإجتماعيا، وفي عام 1938م انتهى من بناء كوخ خشبي منعزل في أعالي جبال هالنغسكرفت Hallingskarvet، أين أمضى ربع حياته، وهناك طور مفهومه عن "الحكمة الإيكولوجية" والتزامه مدى الحياة بالحركة البيئية.

وفي عام 1948م دعت اليونسكو نايس ليكون الرائد العلمي في مشروع كان هدفه استكشاف الخلافات الأيديولوجية بين الشرق والغرب فيما يتعلق باستخدام مصطلحي الديمقراطية والحرية[3]. تراوح نشاطه داخل الحركة من الاحتجاج الشعبي إلى الترشح لمنصب سياسي مع حزب الخضر، ثم إلى منصب الرئيس الأول لمنظمة السلام الأخضر النرويجي في عام 1988م[4]،

منذ عام 1965، تركز عمل نايس وبشكل متزايد على المشكلات البيئية الخطيرة والحملات غير العنيفة من أجل العدالة الاجتماعية، حيثشارك في تأسيس حركة البيئة

---

[1] – Biography of Arne, https://openairphilosophy.org/arne-naess/

[2] – Mathilde Ramadier, Arne Næss, Penseur Pour Une Ecologie Joyeuse, Op. Cit.P22.

[3]– Biography of Arne, https://openairphilosophy.org/arne-naess/

[4] – Arne Naess, Ecology of Wisdom, Op. Cit, P6.

العميقة، بناءً على فلسفته التي طورها في أكثر من ثلاثين كتابًا وأربعمائة مقالة أكاديمية، ومحاضرات لا حصر لها ألقيت في جميع أنحاء العالم[1].

في عام 1969م في سن السابعة والخمسون، يترك الأستاذ أرني نايس وظائفه في الفلسفة من جامعة أوسلو بالنرويج، بعد تأثره الشديد بنشر كتاب الربيع الصامت لعالمة الأحياء الأمريكية **راشيل كارسون**[2] Rachel Carson (1907م-1964م)، ليذهب الفيلسوف بحثا عن حكمة إيكولوجية حيث لم يعد ينظر إلى نفسه منفصلا عن الطبيعة.

تم الاعتراف بإنجازاته كفيلسوف وعالم بيئة وناشط على نطاق واسع خلال حياته، ففي عام 2005م منح وسام فارس ورتبة كومندور من الدرجة الملكية النرويجية من رتبة سانت أولاف[3].

2) وفاته

توفي نايس في الثاني عشر من يناير عام 2009م في أوسلو بعد أن أصبح من أشهر فلاسفة النرويج وواحداً من الشخصيات المهمة فيها. وخلال السنوات الأخيرة من عمره استطاع أن يحقق شهرة عالية وأصبح معروفاً في جميع أنحاء العالم لما أدلى به من إسهامات ليست فقط في مجال الفلسفة البيئية التي أصبح من خلالها رائدا للحركة

---

[1] – Arne Naess, Ecology of Wisdom, Op. Cit, P6.

[2] – عالمة البيئة ومؤلفة، أظهرت وعدًا مبكرًا ككاتبة ومخلصة للطبيعة. عملت كارسون في خدمة الأسماك والحياة البرية الأمريكية لسنوات عديدة قبل تكريس نفسها بدوام كامل إلى الكتابة. على الرغم من أنها شددت على غموض البحر وجاذبيته على قيمته النفعية، في كتبها تحت رياح البحر (1941) ، والبحر من حولنا (1951) ، وحافة البحر (1955)، لكنها لا تحتوي على أخلاقيات بحرية كاملة، لكنها رأت في دراسة المحيطات فرصة للتواضع والتفكير الأخلاقي، سلطت الضوء على الاعتماد البشري على مياه المحيطات، وكانت تميل إلى اعتبار البحر لا ينضب، فقد يهيمن البشر على البيئات الأرضية، لكن البحر كما اعتقدت، سيظل غريبًا إلى حد كبير ولا ينتهك، ويرفض محاولات نهبها وإخضاعها. اشتهرت بكتابها الربيع الصامت Silent Spring (1962)، الذي حاز على اشادة من النقاد ونجاح شعبي، والذي أعتبر عند الكثير، أنه المرجع الذي كان أساس نشأة الأخلاقيات البيئية، خاصة عند أرني نايس. أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol1, Op. Cit, P133.

[3] – Arne Naess, Ecology of Wisdom, Op. Cit, P6..

الإيكولوجية العميقة، ولكن أيضا لإسهاماته في مجال فلسفة العلم[1]، وعلم البيئة، والتجريبية، واللغة، العقل والشك وسبينوزا وغاندي، كما أسس مجلة الفلسفة Inquiry متعددة التخصصات عام 1958م،[2].

3) مصادر فلسفته

يعرف اليوم غالبًا أرني نايس بابداعه لمصطلح "الإيكولوجيا العميقة"، وهي فلسفة بيئية تدفعنا إلى التساؤل عن مكان جنسنا البشري في الطبيعة، عبر المزيد من التعمق في التوصل إلى حلول أوسع للأزمة البيئية التي نواجهها حاليًا، ومصطلح الإيكولوجيا العميقة اليوم يروق لكثير من الناس، فكل منهم يتكيف معه حسب احتياجاته الخاصة دون التفكير بعمق بشأن ما يعنيه في الأصل، فنجد الكثير ممن انتحلوا لأنفسهم التسمية لتأسيس حركات أصيلة جادة وجريئة من دعاة حماية البيئة تعارض بكل الطرق الغالبية مما يدعون بالإصلاحيين ويصفونهم بأنهم سطحيون، بينما يرى الطرف الآخر أن كلمة "عميقة" مرادفة للراديكالية، وهذا مما يسمح لتلك الحركات بمزيد من الإنتقاد والتنديد بالجهل العميق للمشاكل الملموسة والحلول الواقعية.

3-1) باروخ سبينوزا

علاقة نايس بسبينوزا مبكرة جدا "عندما كان في المدرسة الثانوية حصل على نسخة أصلية من كتاب الأخلاق لسيبنوزا باللغة اللاتينية ، بدأ يقرأها باهتمام كبير وإستمر في قراءتها ودراستها طوال حياته، وفي فترة جهوزيته للتخرج من التعليم الثانوي والانتقال إلى التعليم العالي شعر نايس بتوافق قوي مع سبينوزا وقرر بالفعل بأنه يريد أن يكون فيلسوفا،

[1] – أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصص" فلسفة معاصرة"، جامعة أسيوط، قسم الفلسفة، 2014، ص 71.

[2] – Wayne Martin & Kristian Bjørkdahl, Arne Dekke Eide Naess, Op, Cit

لقد وثق بشدة في سبينوزا وشعر أن وصفه للعالم وفلسفة الحياة قد أوضحت الطريق له نحو تحقيق عمل عميق يقود المجتمع إلى الصداقة والسعادة"[1].

"يهتم سبينوزا وبشكل خاص بدمج الميتافيزيقا والأخلاق، مع الأسس الميتافيزيقية للمواقف الأخلاقية. إن الموضوع الغالب في فكره هو تنمية ما لا يمكن وصفه، إلا بأنه موقف تقديس للطبيعة. عبر إنفتاح سبينوزا على العالم باعتباره موقف الخشوع والحب والتواضع يسميع سبينوزا بـ "المحبة العقلية لله ". يتعلق هذا بإصرار سبينوزا المستمر على أن الإنسان ليس له مكانة مميزة في الطبيعة، تنمية العقل تنطوي على إدراك الوضع الخاص للفرد كجزء من كل، وخضوعه لنفس الضرورات التي تحكم بقية الطبيعة"[2]، هذه الفكرة الرئيسية للإنسان كجزء من الطبيعة عند سبينوزا فسحت المجال أمام نايس لتطوير أخلاقيات بيئية تقوم على الميتافيزيقا.

القراءة العميقة لنايس في كتاب الأخلاق جعلته يرى إمكانية مساهمة هذه (الميتافيزيقا في تأسيس فلسفة إيكولوجية عميقة، حيث يتشكل التحقيق الذاتي الذي هو جوهر أطروحة نايس، على عكس النظرية الأخلاقية التي يوجد فيها حسب نايس توتر بين المصلحة الذاتية والقيمة الأخلاقية، يعود هذا التوتر لكون المصلحة الذاتية غالبا ما تتعارض مع مصالح الآخرين"[3]، وهذا ما يرفضه نايس ويرى أن الذات هي جزء لا ينفصل عن الذات الكلية أين لا يوجد أي تعارض بين المصالح.

كما يوجد بعض وجهات النظر التي توصل إليها نايس في الطبيعة، تتقاطع بشكل واضح مع النسق الفلسفي لسبينوزا أهمها :

---

[1] – Bill Devall and George Sessions, Deep Ecology Living as if Nature Mattered, Gibbs M. Smith, Inc, United States of America, 1985, P225.

[2] – Genevieve Lloyd , Spinoza's Environmental Ethics, In Philosophical Dialogues– Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy, Edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. United States of America, 1998, P100.

[3] – Eccy De Jonge, Spinoza and Deep Ecology, Routledge, New York, 2016, P85.

– ينظر نايس إلى الطبيعة كوحدة كاملة، لا يوجد للبشر فيها مكانة تميزهم عن الكائنات الأخرى، وهذا يتوافق مع وجهة نظر سبينوزا في أن الطبيعة هي كلية لانهائية، كلها في (الجوهر، الله) تخضع لقوانين الطبيعة نفسها، فالإنسان جزء من الطبيعة تمامًا مثل أي شيء آخر فيها.

– هناك ترابط بين كل شيء في الطبيعة، فهي شبكة من العلاقات بين السبب والنتيجة التي تربط كل شيء بكل شيء. أو كما يسميه نايس بالمجال العلائقي، وهذا يتماشى أيضا مع آراء سبينوزا في أن الطبيعة لا توجد من أجل المنفعة البشرية، وهو جوهر صميم تصور الإيكولوجيا العميقة؛ الطبيعة لا توجد من أجل البشر أو من أجل منفعتهم، فهم مجرد جزء منها، فإن البشر مثل أي شيء آخر في الطبيعة مشتقون من الكل لأنهم ليسوا سوى أنماط محدودة من (الجوهر، الله).

فحسب سبينوزا ليس الأمر أن كل الأشياء في الطبيعة تعمل من أجل الغايات التي من شأنها أن تفيد الإنسان، ولا كذلك أن الغاية من خلق الإنسان هي عبادة الله، يرى سبينوزا أن مصدر هذه الآراء هو رجال الدين الذين يجهلون الأسباب الحقيقية للأشياء. سبب هذا الجهل أنهم وجدوا أشياء كثيرة مفيدة لهم، حيث يبدو أن هذه الأشياء لم تكن من صنع الذات، ولم يتم إنشاؤها بواسطة الناس، لذلك افترضوا أنهم خلقوا من قبل حاكم الطبيعة، وبما أن منفعتهم من هذه الأشياء بدت واضحة جدا بالنسبة لهم فقد افترضوا أن هذه الأشياء قد خلقت لهم من قبل هذا الحاكم أو الطبيعة.

–لا يستلزم تعقيد الكائن الحي أو مستوى تطوره، التفوق أو الأهمية المضافة في وجهة نظر الإيكولوجيا العميقة، كما لا يوجد تسلسل هرمي في الطبيعة من حيث الجمال أو الأخلاق أو الكمال، وفي هذا يقول سبينوزا: "لا أنسب إلى الطبيعة لا الجمال ولا القبح، ولا النظام ولا الارتباك، مقتنعا بأن القول بأن الأشياء جميلة أو قبيحة، منظمة أو مشوشة، هو فقط في

ضوء خيالنا"[1]، إن الخيال البشري فقط هو الذي ينسب هذه الخصائص إلى أشياء في الطبيعة. من وجهة نظر سبينوزا فإن الجمال أو القبح ليسا من الصفات الموجودة في الطبيعة على الإطلاق، وإن البشر مثل أي كائن أو كائن حي آخر، هم أجزاء من الطبيعة لها نفس الوضع تمامًا[2].

3-2) المهاتما غاندي

بدأ نايس في وقت مبكر من تطوره الفكري يفكر في العلاقات بين الأشخاص وبين الأمم وتساءل حول كيف يمكن نزع فتيل الصراعات الخطيرة أو حتى تجنبها، إجتمعت مخاوفه بشأن التوافق السلمي والتحقيق المشترك، تكلل ذلك في نهاية المطاف في أول عمل رئيسي له بعنوان **التفسير والدقة**، بعد قراءته لأعمال غاندي ودراسة حملاته اللاعنفية من أجل العدالة الاجتماعية في جنوب إفريقيا والهند[3].

يرتكز فكر غاندي بالكامل على فكرته الأخلاقية عن اللاعنف كوسيلة لعيش حياة جميلة، وهي الأطروحة المركزية لفلسفته، حيث يستلزم اللاعنف الإشارة الإيجابية للحب اتجاه البشر. إن فكرة الكينونة لا تقتصر على أصدقاءنا من البشر فحسب، بل تشمل جميع أشكال الحياة على الكوكب، يعتقد غاندي أن أي صراع بشري يمكن حله بشكل مبرر من خلال اللاعنف، ويرى في الصراع البشري أنه ليس مجرد صراع بين البشر، ففي الأزمة البيئية الحالية ينظر إلى الصراع البشري من منظور أوسع، بل يتعدى من الصراع بين البشر إلى الصراع بين البشر والطبيعة، وهي رؤية الفليسوف الفرنسي ميشال في كتابه **العقد الطبيعي**، مما إستدعى توسيع العقد الإجتماعي ليشمل الطبيعة كذلك، أما عند غاندي فإن فلسفة اللاعنف لها جاذبية من جميع الجهات، إبتداءا من الإنسان إلى جميع أشكال الحياة غير البشرية.

---

[1] – Baruch Spinoza, Lettre V, dans Les 6 oeuvres majeures, trad. Saisset, 2012, P489.

[2] – Gal Kober, For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology, Ethics and the Environment , Spring, Indiana University Press Stable, Vol. 18, No. 1 2013, p56.

[3] – Arne Naess, Ecology of Wisdom, Op. Cit, P13.

وبالرغم من أن غاندي معروف على نطاق واسع بكفاحه السياسي بأنه رجل دولة من الطراز العالمي بسبب أنشطته الاجتماعية والاقتصادية، إلا أن الفحص الدقيق لسيرته الذاتية وأعماله المتنوعة يظهر نهجه الغير عنيف اتجاه جميع أشكال الحياة البشرية وغير البشرية. وهو نهج صديق للبيئة في سياق الفلسفة البيئية للقرن العشرين، سعى نايس لتحقيقه في فلسفته. كما يعتبر أرني نايس مرجع عالمي معترف به في فلسفة اللاعنف عند غاندي.

يتجلى فكر غاندي بوضوح في فلسفة البيئة عند نايس، حيث يطبق نايس بشكل مباشر رؤية غاندي للوحدة بين جميع أشكال الحياة على حركته الإيكولوجية العميقة، بحجة أنه من خلال تحديد الهوية مع الطبيعة يتم دفع المرء بشكل طبيعي لحماية البيئة، وسيأتي توضيح وتحليل ذلك في البحوث التالية.

كذلك تشجع الإيكولوجيا العميقة مثل الفكر الغاندي موقف المساواة، ليس فقط تجاه جميع أعضاء المحيط البيئي ولكن أيضا تجاه جميع الكيانات المحددة في المحيط البيئي. إنه الادعاء الذي يرى أن جميع الكائنات الحية لها نفس القيمة الأخلاقية، وهم متساوون في القيمة الجوهرية، وبالتالي ترتبط جميع الكائنات ارتباطا جوهريا بشبكة أو مجال بيولوجي كروي، وهذه فكرة تستند إلى آراء غاندي حول فهم كل أشكال الحياة على أنها مترابطة[1]، وهو جوهر فلسفة نايس في الإيكولوجيا العميقة.

من وجهة النظر هذه فإن رفاهية أو معاناة المرء تنعكس على الآخرين، كذلك نجد نايس يدافع عن الحق العالمي لجميع أشكال الحياة. الحق في الحياة عند نايس هو حق واحد لكل الأفراد والأنواع، وبذلك يرفض أي وجهة نظر تمنح حقا واحدا في العيش والازدهار أكثر من تلك الخاصة بنوع آخر، يقول: "للنباتات والحيوانات أيضا الحق في

[1] – Banajit Sharma, Expounding Gandhian Philosophy of Non-violence in Deep Ecological Perspective, International Journal of Humanities and Social Science Invention, Vol 09 Issue 10, Octobre 2020, pp 63-67.

التفتح وتحقيق الذات، لديهم الحق في العيش"[1]. يعتبر مفهوم تحقيق الذات في فلسفة غاندي المبدأ الروحي المركزي للإيكولوجيا العميقة، حيث يتحدث غاندي عن نجاح وفشل روحانية العالم كله بروحانية رجل واحد فقط.

"كما ألهمت رؤية غاندي للوحدة بين جميع الكائنات الحية في صياغة مبادئ الإيكولوجيا العميقة، أين يتبنى نايس بشكل خاص وجهة نظر غاندي في تحديد الذات مع بقية الطبيعة، ويستشهد ببعض الأمثلة على الفكر الغاندي اللاعنفي التي تدعم مفهومه عن تحقيق الذات البيئية أو الذات الأكبر، يقول نايس: "وهكذا، اعترف غاندي بالحق الأساسي المشترك في العيش والازدهار، وتحقيق الذات بمعنى واسع ينطبق على أي كائن يمكن أن يقال إن لديه مصالح أو احتياجات، أوضح غاندي العلاقة الداخلية بين تحقيق الذات، واللاعنف، وما يسمى أحيانًا مساواة الغلاف الحيوي "[2].

3) أعمال أرني نايس

"كتب أرني نايس في حياته ما يقرب من 400 مقال والعديد من الكتب. نقدم في هذه الببليوغرافيا المختارة معظم الكتب التي تمت كتابتها أو ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، كما نقدم أيضًا قائمة المقالات باللغة الإنجليزية والتي لها صلة بالفلسفة البيئية.

تستند هذه القائمة إلى حد كبير على المعلومات التي جمعها **هارولد غلاسير** Harold Glasser و**كيت فاي نايس** Kit-Fai Naess (زوجة أرني نايس)، كما نقدم أيضًا بعض الأعمال الرئيسية التي شارك نايس في تأليفها مع آخرين. في هذه النظرة العامة، يشير الاختصار SWAN إلى الأعمال المختارة لأرني نايس (المجلد الأول إلى

[1] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، تر: ليلى عبد الرزاق، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009، ص 276.

[2] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Trad: Pierre Madelin, Widlprojet, Marseille, 2017, P87.

العاشر)، التي نشرتها Springer International Publishing في عام 2005م، وحررها آلان درينغسون وهارولد غلاسير"[1].

1-المعرفة والسلوك العلمي *Knowledge and Scientice Behavior* وهو عمله الأساسي الأول الذي نشره في فيينا عام 1935م، وضع فيه برنامجاً تجريبيا للعلم، يهاجم فيه النماذج الذاتية في القيم التقليدية المتعلقة بالإدراك والبحث، وقد كتبه عندما كان يشارك في دائرة فيينا من خلال الحلقات الدراسية للوضعية المنطقية، وفيه شرح مبادئ البراجماتية الأوربية والأمريكية ودائرة فيينا.

2- إكتساب المعرفة والعلم بوصفة سلوكا *Knowledge Acquisition and Science as Behavior* نشر باللغة النرويجية تحت عام 1936م، جاء أسلوبه في هذا الكتاب منهجيا نفسيا، مؤيداً للبحوث الأساسية التي يرعاها التحليل السلوكي، هذه البحوث تناولت رؤية وصفية ومعيارية، وقدمت مناقشات في حساب التفاضل والتكامل. كما أشار نايس فيه إلى نظرية النسبية ونظرية المعنى السياقي، وقواعد المناقشة مما نتج عن هذا أنه مناهض للأصولية التي هي عكس مبادئ المنطق الكلاسيكي.

3- الحقيقة كما تصورها أولئك الذين ليسوا فلاسفة محترفين *Truth as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers* نشره عام 1938م حول نظرية الصدق.

4-التفسير والدقة: مساهمة في نظرية الاتصال *Interpretation and Preciseness: A Contribution to the Theory of Communication,* نشره عام 1953م في الكتابات المختارة SWAN، ويعد من أهم أعماله ومن أكثر الكتب الفلسفية المعروفة، وهو محاولة لإقناع القارئ بأهمية التحليل الفلسفي. بفضل هذا الكتاب أصبح نايس الجد الثالث للنظرية الجدلية المعاصرة، كما أصبح تأثيره ملحوظاً في أوروبا وبصفة خاصة في ألمانيا

[1] – Biography of Arne, https://openairphilosophy.org/arne-naess/

وهولندا، وفي عمله هذا إستخدام مصطلحات الجدلية خالف بها **إدوارد تولمان وبيرمان.** والجدل بالنسبة له شيء يحدث بين الناس في السياق التفاعلي، وربما أفضل وصف لما يقصده نايس هنا من الجدل هو المناظرة، وهو ما يعني عنده شكل من أشكال الاتصال اللفظي، وفي هذا الكتاب وضع الصياغات الأول ى لنظرية الحوار أو" الجدل الصوري"، والهدف الأساسي من هذا الكتاب هو تأسيس نظريته في علم الدلالة ونظرية الاتصال التجريبيتين، وكان يأمل نايس أن يكون هذا الكتاب عونا ليس فقط للفلاسفة التحليليين والتجريبين، ولكن عوناً أيضا لأولئك الذين يقومون بدراسات شاملة للمصطلحات والعبارات في السياسة والدين والأخلاق والعلوم والتاريخ والنظرية الاجتماعية والقانون وغيرها من العلوم الإنسانية[1].

5- دراسة تجريبية للتعبيرات صحيحة ومؤكد تمامًا ومحتملة للغاية *An Empirical Study of the Expressions True, Perfectly Certain and Extremely Probable*: عام 1953م.

6- غاندي والعصر النووي *Gandhi and the Nuclear Age* نشر عام 1965م، ويعرض فيه دراسات السلام عند المفكر الكبير الهندي غاندي، يستعرض فيه تجربة هذا الزعيم والأخلاق السياسية، كما يقارن فيه غاندي بلينين، ومارتن لوثر كينج الإبن، وتوماس هوبز، وفريديريك نيتشه، وليون تولستوي وكارل ياسبرز، كما يتناول في هذا الكتاب أيضا موقف غاندي من النزاعات الدولية[2].

7-التواصل والحجة: عناصر دلالات تطبيقية *Interpretation and Preciseness: A Contribution to the Theory of Communication* نشر عام 1966م، وهو عبارة عن تنقيح للأفكار الأساسية التي جاءت في كتابه التفسير والدقة، وفي أحد فصوله

[1] - أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، مرجع سابق، ص 60.

[2] - المرجع نفسه، ص 62.

يذكر القواعد الغاندية الستة، تلك القواعد المتعلقة بالنقاش الفعال، وقد أشاد وزير التربية النرويجي بأهمية هذا الكتاب[1]، كأحد النصوص الأولية لفلسفة الامتحان يقول:"لقد قرأناه جميعًا، وما زلنا نغش في الجدل، ولكن الآن مع الشعور بالذنب"[2].

8- أربعة فلاسفة معاصرين: كارناب، فيتجنشتاين، هايدجر، سارتر *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* نشره عام 1968م، وفيه ينتقض نايس الحالة التي كانت عليها الحياة الفلسفية، تلك الحالة التي ظهرت من خلال المشهد الفلسفي المحلي والانحياز الإقليمي[3].

9- الشك: دهشة الباحث المتجول ومتعته *Skepticism: Wonder and Joy of a Wandering Seeker* نشر عام 1968م، ناقش فيه نايس البيرونية التي اعتبرها نموذج الأكثر أهمية للمذهب الشكي، وأخذ نقطة انطلاقه من بيرونية سكستوس إمبيريكوس Sextus Empiricus، حيث كان وصف موقفه منه بالميتافيزيقي المتعاطف مع الشكاك والمؤيد للبيرونية[4].

10- الجانب التعددي والاحتمالي للمشروع العلمي *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise* نشر عام 1972م، يقترح في هذا الكتاب نايس ضرورة إدراك النظريات العلمية في سياق العقلانية التعددية التي تنبع منها، وهو يشير هنا إلى أن العلم لا يمكن اعتباره حكماً ذاتياً، كما لا يمكن النظر إليه بشكل مستقل عن المشروع العام لبناء النظم الفلسفية[5].

---

[1] - أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، مرجع سابق، ص 62.

[2] - Harold Glasser, Arne Naess—A Wandering Wonderer, Bringing the Search for Wisdom Back to Life , in The Selected Works of Arne Naess- Vol 1, ed. Harold Glasser and Alan Drengson, Springer, Netherlands, 2005, P27.

[3] - أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، مرجع سابق، ص 63.

[4] - المرجع نفسه، ص 63.

[5] - المرجع السابق، ص 65.

11- غاندي والصراع الجماعي: استكشاف ساتياجراها ***Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyāgraha*** نشر عام 1974م، ويعرض نايس في هذا الكتاب لنظرية ساتياجراها أي طريق المقاومة السلمية كإستراتيجية لحل الصراع، وهذا الكتاب يعد مثالا نموذجيا لرؤيته للبحث والكتابة، ولرؤية الباحث النرويجي السامي وباحث السلام **يوهان جالتونج**[1] Johan Galtung (1930 م)، كما يعرض هذا الكتاب أيضا لرؤية غاندي في اللاعنف العدائي وسعيه للتحقق الذاتي واعتقاده في اللاثنائية advaita إلى جانب أطروحته عن سبينوزا المتعلقة بالوحدة، و كذلك رؤية غاندي للنزاع السلمي في ضوء ردود الأفعال المعاصرة ضد استخدام العنف مثل **فرانز فانون ومالكوم أكس وستوكلي كارمايكل وسارتر** إلى جانب عرضه لأفكار غاندي المتعلقة بصراع المجموع في ضوء الأفكار المندرجة تحت الفلسفات الحديثة المتعلقة بالصراع، متضمنه **نيتشه وياسبرز، وتولستوي، ولوثر**، وقد عرض أيضاً لرؤيته للتحقق الذاتي بوصفها المعيار الوحيد لموضوعه المتعلق بالحكمة البيئية ورمزها (T).

12-الحرية والعاطفة والاكتفاء الذاتي: هيكل الجزء المركزي من أخلاق سبينوزا ***Freedom, Emotion and Self-subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*** نشره عام 1975م، وحاول فيه استخدام المنطق الرمزي لعرض البناء المركزي للدور الصغير والمهم للأخلاق، وأن يجعل سبينوزا أكثر قبولا وارتباطا

[1]- عالم اجتماع نرويجي، والمؤسس الأساسي لتخصص دراسات السلام والنزاع، المؤسس الأساسي لمعهد أوسلو لأبحاث السلام عام 1959 وكان أول مديراً له حتى 1970. شخصية فكرية بارزة في حركة اليسار الجديد منذ الخمسينيات، اشتهر بإسهاماته في علم الاجتماع في الخمسينيات، العلوم السياسية في الستينيات، الاقتصاد والتاريخ في السبعينيات، والتاريخ الكلي، علم الإنسان، وعلم اللاهوات في الثمانينيات. صاغ غالتونغ مصطلح أبحاث السلام، قام بتطوير العديد من النظريات المؤثرة، مثل التمييز بين السلام الإيجابي والسلبي، العنف الهيكلي، نظريات حول النزاعات وتسوية النزاعات، مفهوم بناء السلام، النظرية الهيكلية للإمبريالية، نظرية الولايات المتحدة كجمهورية وامبراطورية في آن واحد، غالباً ما كان ينتقد الدول الغربية في موقفها من الجنوب العالمي .حصل على جائزة رايت ليفليهوود في عام 1987 عن "دراسته المنهجية ومتعددة التخصصات للظروف التي يمكن أن تؤدي إلى السلام" وحصل على العديد من الجوائز والأوسمة الأخرى.
https://www.marefa.org/ Consulté le 05/07/2022 (01:17).

بالرؤية المعاصرة من خلال إعادة بناء مذهبه، وكان ذلك من خلال مفاهيم ومصطلحات الأخلاق السبينوزية، وعرض نايس في هذا الصدد أيضا لثلاثة موضوعات رئيسية في نسق سبينوزا مثل أهمية فكرة الحرية غير المقيدة بالظواهر، وأهمية العمل وفن العواطف والبهجة، وركز على حتمية سبينوزا وعلاقة ذلك بالحرية وبوذية ماهايانا وإله سبينوزا المتناهي[1].

13-حوار متشكك في الاستقراء *A Sceptical Dialogue on Induction* نشر عام 1984م

14-علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة *Ecology, Community and Lifestyle*

يعتبر كتاب (علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة) لأرني نايس أول تأليف ظهر في الفلسفة البيئة والعمل الرئيسي له، نشر لأول مرة في النرويج عام 1976م تحت عنوان "Ykologi, Samfunn Oglivsdtic"، وباللغة الإنجليزية عام 1989م، وباللغة الفرنسية عام 2008م تحت عنوان "Ecologie Communauté et Style de Vie"، وباللغة العربية 2009م ترجمة ليلى عبد الرزاق، عرض فيه الخطوط العريضة لفلسفة الإيكولوجيا، وبنية النظام العام لمذهبه المسمى الإيكولوجيا العميقة، قدم فيه التفسيرات حول رؤية جديدة للعالم ومكانة الإنسان في الطبيعة، ومنظومة القيم والمعايير المتوقعة في توجيه سلوكاتنا في حالات محددة[2]، كما أسهم نايس من خلال هذا الكتاب في تطوير الفلسفة البيئية من خلال العديد من المقالات والدروس والخطب، وكذلك الحال من خلال أعماله الأخرى، وقد صاغ برنامجه السياسي المعروف في البيئة العميقة تحت عنوان" برنامج البيئة العميقة"، شاركه في صياغته **جورج سيسشنز**[3] George Sessions (1938م-2006م) عام 1985م، وفي هذا الكتاب

---

[1] – أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، مرجع سابق، ص61.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P62.

[3] – أستاذ الفلسفة في كلية سييرا في روكلين، كاليفورنيا، كتب مقالات كثيرة في الفلسفة البيئية والإيكولوجيا العميقة، وشارك (مع بيل ديفال) في تاليف كتاب Deep Ecology، وقد نشر أخيرا أنثولوجيا بعنوان Deep Ecology for the 21 Century (الإيكولوجيا العميقة للقرن الحادي والعشرين). أنظر، مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص .390

يقدم نايس علم الوجود الذي يفترض أن الإنسانية لا تنفصل عن الطبيعة، فإذا تم فهم علم الوجود بشكل كامل، فلن يكون من الممكن بالنسبة لنا أن نؤدي الطبيعة بشكل جائر؛ لأن ذلك يعني إيذاء جزء لا يتجزأ من أنفسنا، ومن هذه البداية في علم الوجود، يحتل علم الأخلاق والفعل العملي مكانهما الصحيح[1].

15- هل من المؤلم التفكير؟ *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess. D.Rothenberg* نشر عام 1993م، محادثات أجراها مع أرني نايس، **ديفيد روتنبرغ** David Rothenberg ، ونشر بالفرنسية عام 2009م تحت عنوان "Vers l'Ecologie Profonde"، وهو عبارة عن حوار يدور حول السيرة الذاتية لأرني نايس، يأخذنا فيها إلى بعض الأماكن المفضلة التي أثرت في نشأته، كما يعرض فيه مراحل تكوينه الفكري من دراسته تدريبه للفلسفة إلى حب الجبال.

16-إيكولوجيا الحكمة: كتابات أرني نايس. أ. درينغسون وبي ديفال (محرران) *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess. A. Drengson & B. Devall (Eds.)* نشر عام 2008م، ركز نايس في هذا العمل بشكل واضح ومتزايد على المشاكل البيئية الخطيرة بما في ذلك تدمير التنوع الثقافي والبيولوجي، وقد تم جمع هذه الكتابات الإيكولوجية في مجلد واحد جاء في الجزء العاشر من كتابه الأعمال المختارة، وقد بدأ هذا العمل بمقال غير منشور في عام 1965م بعنوان إنحسار الطبيعة.

17- فلسفة الحياة: العقل والشعور في عالم أعمق *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World* نشر هذا الكتاب عام 2002م وهو الأخير لنايس، و أكثر الكتب مبيعًا في النرويج حيث بيعت أكثر من 120 ألف نسخة، ساهم بشكل كبير في جعل نايس شخصية وطنية[2]، يقدم نايس في هذا الكتاب مفهومًا يلعب دور حاسم

[1] – أسماء عبد المحسن ضاحى جاد ، نايس وفلسفته، مرجع سابق، ص 67.

[2] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Trad. Pierre Madelin, Editions du Seuil, Paris, 2017, P328.

في المرحلة الأخيرة من حياته الفلسفية: وهو مفهوم "الإنفعال"، المأخوذ مباشرة من أخلاق سبينوزا، فكان لا بد من إنتظار السنوات الأخيرة من حياة نايس الإبداعية حتى تُمنح نظرية سبينوزا في الإنفعالات كل أهميتها، والكتاب عبارة عن وصية نشره نايس عام 1998م باللغة النرويجية، ثم عام 2002م في الترجمة الإنجليزية[1].

المطلب الثاني: علم الدلالة التجريبي عند نايس

يتوزع التبرير الوضعي للدلالة التجريبية، من خلال فلسفة أرني نايس على ثلاث مستويات: الأرضية التجريبية المنطقية تمثل المستوى الأول ويليها نظرية نايس للوضعية، المستمدة من فلسفة اللغة ليسقط الطرح الأول والثاني على فهم الإيكولوجيا العميقة التي نوضح دلالتها فيما يلي:

1) الدلالة الوضعية المنطقية

من أهم الاتجاهات العلمية المعاصرة، الوضعية المنطقية التي تهتم بالتبرير اللغوي في إطار الحجاج التجريبي في فلسفة التحليل فتكون العبارة إما تتبث أو تنفي قضية معينة، وما عدا ذلك هو لغو وميتافيزيقا، ومن أبرز مرجعيات أرني نايس البحث في فلسفة اللغة في مستواها التحليلي وتوظيفها في ميدان الإيكولوجيا، حيث "شكلت الوضعية المنطقية، المنعطف اللغوي الأول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المنعطف الذي إشتهر وإنتشر لفترة زمنية طويلة"[2]. ولعل الفيلسوف "ردولف كارناب، هو خير من مثل هذا الإتجاه، حيث إشتغل على كتاب **لودفيج فتجنشتاين** Ludwig Wittgenstein (1889م- 1951م) الرسالة المنطقية"[3].

هدف الفلسفة الوضعية بلوغ مستوى عميق من التحليل، ونفس الطرح العميق يريده أرني نايس في ميدان الإيكولوجيا، لأن الفلسفة الوضعية هي فلسفة ذرية تهتم بالقضايا

---

[1] – Ipid, P24.

[2] – الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص85.

[3] – المرجع نفسه، ص88.

الدقيقة، وبنفس إهتمامنا بتفاصيل العلوم لابد من الإشارة إلى التدقيق الايكولوجي من خلال الدلالة التي تعتمد على فلسفة التحليل، وهي السمة الطابعة لفلسفة العلوم في القرن العشرين، وهذا ما توضحه **يمنى طريف الخولي** (1955م) في مؤلفها الموسوم بفلسفة العلم في القرن العشرين، حيث تقول:" الوضعية المنطقية هي المسئولة عن كل تطرفات وجنوح التيار التحليلي، كما تتبلور في لغة العلم، وشيئا فشيئا تخلق عن هذا مفهوم للفلسفة بأسرها، بوصفها تحليلًا منطقيًا لكل أشكال الأقوال حتى في اللغة الجارية"[1]. وبما أن فلسفة نايس لها جذور تجريبية تمتد إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، ورغم نقده لها إلا أنه إعتمد بنسبة كبيرة على التحليل اللغوي والدلالات، فكيف تجاوز نايس الوضعية المنطقة؟

2) نقد نايس للوضعية المنطقية

الواقع هو صورة مرنة لليومي، لا يمكن إعتبارها قضية صلبة تخضع للتحليل الوضعي في صورته التجريبية لأن الطبيعة هي عالم التغير والتنوع والكثرة، فيمكن أن نتجاوز الملاحظة الوضعية المنطقية، لأن الحقيقة لها زوايا متنوعة حيث يرى نايس "أن الحلقة مستوحاة من الادعاء الصارخ للودفيج فيتجنشتاين بأن العالم هو مجموع الحقائق، وليس الأشياء"[2]، فهناك تمييز واضح بين الحقيقة والشيء. الحقيقة تخضع لمبدأ الفهم الذي ينسلخ عن قواعد الوضعية المنطقية، أما الأشياء فنفسرها لأنها نظام يقبل التعميم والتكميم، فمن أجل توضيح مواقفنا.

يذكر أرني نايس أنه لا بد "أن نؤمن بأشياء جديدة لأن الوضعيين آمنوا بأشياء لم نؤمن بها، وترتب عن هذا مشكلات فلسفية زائفة، يمكن تحليلها وحلها من خلال فحص تناقضات في اللغة"[3]. ويعود نايس إلى نقطة جوهرية تقوم على أساس بين مفهومي التفسير والتأويل أو بين الشرح والفهم، من خلال العودة إلى فلسفة اللغة حيث يرى "على الرغم من

---

[1]– يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د.ط)، 2012، ص276.

[2] – Arne Næss & David Rothenberg, Vers l'Ecologie Profonde, Op. Cit P54.

3 – Idem, P55.

جميع إدعاءات دائرة فيينا عن التجريبية الصارمة، فإن عقائدهم إستندت إلى بعض الافتراضات الغير التجريبية حول اللغة"[1].

لذلك يتجه نايس نحو مبدأ التحليل الميداني للغة كبديل عن الرمزية الإحصائية التي تصدق أكثر في مجال العلم، وهذا بالعودة إلى نظام اللغة وتوضيح نسقها الحقيقي حسب توظيف العبارة تكون دلالتها، لأن اللغة معقدة للغاية. ويضيف نايس منتقدا كارناب وفيجتشتاين قائلا: "على الرغم من ذكائهم اللافت للنظر، لقد بدوا مقتنعين حقًا بأنهم اكتشفوا بعض الحقائق، لكن على العكس من ذلك، فقد إعتبرت مواقفهم برامج بحث بسيطة، بالتأكيد مثمرة، لكن قواعدها كانت محدودة القيمة، حيث لا يمكن تأكيد فرضيات عملهم إلا من خلال البحث التجريبي متعدد التخصصات"[2]. هذا ما يوضحه نايس من خلال مؤلفه الموسوم **التفسير والدقة** الذي يبين فيه أن صرامة المنطق لا تضبط اللغة، رغم أن المزاوجة بين اللغة والمنطق مساهمة جيدة في حل قضايا الفلسفة بعيدا عن الميتافيزيقا، "لأن جوهر التحول اللغوي للفلسفة في القرن العشرين، هو دراسة اللغة كبديل عن دراسة الكون، وتمييز المنطق على حساب التجربة بالمعنى الواسع للمصطلح، نقطة التحول هذه هي أيضًا منعطف في طريق مسدود"[3].

من خلال التجديد اللغوي، يذهب نايس إلى توضيح معنى الدلالة الذي هو أقرب للواقع من المعنى الرياضي للمنطق، ففيما تتجسد أهمية علم الدلالة التجريبي الذي أشار إليه نايس كبديل للتبرير الوضعي؟

3) علم الدلالة التجريبي عند نايس

من المدارس المنحدرة عن فلسفة التحليل اللغوي المعاصر مدرسة "أوسلو الدلالية، التي ينتمي إليها نايس، **وإنجيموند جلفوج** Ingemund Gullvåg (1925م-1998م)،

[1] – Siobhan Chapman, Arne Naess and Empirical Semantics, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Vol 54, 2011, P20.

[2] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P88.

[3] – Idem, P91.

وهارالد أوفستاد Harald Ofstad (1920م-1994م)، **وهيرمان تونسين** Hermann Tønnessen (1918م-2001م)، **وبيتر زابفه** Peter Zapffe (1899م-1990م) وعدد آخرين، الذين نُشرت أعمالهم في الخمسينيات من القرن الماضي في مجلات Theoria وSynthèse و Inquiry"[1]. وهي المشروع الجديد الذي هو لغة للإيكولوجيا العميقة عند نايس تبحث عن مصطلحات متداولة في الحياة اليومية على نطاق واسع. لذلك يقول نايس في مقدمة كتابه الموسوم **التواصل والحجة:** "تستخدم اللغة بعدة طرق مختلفة ولأغراض عديدة مختلفة، بل يمكن إستخدامها بدون أي غرض على الإطلاق، كما يحدث عندما نصيح بدون قصد أو نصاب بالهذيان، بشكل عام يستخدم الناس اللغة من أجل التواصل، وليس دوما للإستمتاع والتغني"[2]، لأن هدف اللغة هو دلالة ملموسة لها ما يقابلها على أرض الواقع، من صياغة واستخدام معرفي من أجل عملية الإتصال في كل الإنشغالات.

تحدد التجريبية الدلالية، كهدف تحليل الفهم المعرفي الذي تم إنشاؤه بين مختلف أصحاب المصلحة في الاتصال من خلال فهم "الفهم المعرفي" على أنه فهم يمكن إعطاؤه صياغة لغوية[3]. "نحن مهتمون بشكل خاص باستخدامات اللغة التي يتخذ فيها المحتوى المعرفي للتعبير شكل تأكيد، أي عندما يتم ذكر شيء أو آخر ليكون هو الحال"[4]، السؤال هو معرفة الوسائل التي تمكن أصحاب المصلحة في عملية الإتصال من حل مشاكل الإتصال التي يواجهونها، والتوصل إلى اتفاق مؤكد بشكل متبادل حول معنى ما قيل "وليس حول الحقيقة أو زيف ما تم قوله في كل عملية إتصال"[5]. "ينصب اهتمامنا على المشكلة

---

[1] – Hicham-Stéphane Afeissa, Une Figure Contemporaire de la Sagesse, Wildproject, Journal of Environmental Studies, Numéro 8, 2010.

: https://www.wildproject.org/journal/8-edito, Consulté le: 12/06/2020, (10:55).

2 Arne Naess, Communication and Argument, Trans: Alastair Hanna, Universtesforlaget, Oslo, Norway, 1966, P7.

3 – Hicham-Stéphane Afeissa, Une Figure Contemporaire de la Sagesse, Op. Cit.

[4] – Arne Naess, Communication and Argument, Op. Cit, P7.

[5]– Hicham-Stéphane Afeissa, Une Figure Contemporaire de la Sagesse, Op. Cit.

الأكثر إلحاحا المتمثلة في تحديد ما يعنيه الناس – بما في ذلك أنفسنا – عندما يقولون أشياء قابلة للنقاش من حيث المبدأ، المشكلة هي مشكلة عملية للتفسير، وتتعامل مع الصعوبات الناشئة عن حقيقة أن تسلسل كلمة واحدة يمكن أن يكون له أكثر من معنى واحد، ويمكن أن يكون لعدد من تتابعات الكلمات المختلفة نفس المعنى"[1].

يمكن تحديد مستويات مختلفة من الفهم فيما يتعلق بما قاله الأشخاص المتفاعلون: "من حيث معرفة الإعتقاد والتمييز بين ما نريد قوله، وما نقصده أو نعنيه وما نفصل في قوله، كل هذا مرتبط بفهم الذات وما تعنيه من خلال مستويات الفهم الموجهة إلى الأشياء أو المصالح أو نحو الأشخاص"[2].

ويعقب مرحلة الاعتقاد القراءة أو الفهم، والتي يمكن لنا أن نطلق عليها المستوى الثاني الذي يتجسد في الحكم على هذا الاعتقاد، وهو ما يسميه فلاسفة التحليل بالقابلية للتحقق. وفي مرحلة الفهم نفحص الاعتقادات حسب التواصل والفهم لتجاوز التباين والإختلاف في عملية الفهم، التي يجب أن نصل بها إلى عمق النية، "أي على عمق النية المرتبطة بالتعابير أو الصياغات التي يتم إستخدامها في توضيح العلاقة بين المعنى المقصود بالكلام من خلال التحقيق التجريبي للسلوك اللغوي، مثل عملية إستجواب شخص معين"[3].

ومن خلال التحقيق التجريبي، الذي شقه الأكبر يتجه إلى عمق النية أكثر من الشق الاستدلالي التجريبي الخالص. فالفكرة توازي مفهوم القصدية في المعرفة في التيار الفينومينولوجي، لأن هناك متغيرات تؤثر في الإعتقاد مرتبطة بالشخص كإرادة ورغبة، وعاطفة، تنقل الثابت من المعنى إلى المتحول رغم صرامة الفلسفة التحليلية، وهذا يقود نايس إلى إعتبار أن "الحكمة الإيكولوجية هي نظام شخصي، وفلسفة شخصية ومن أجل أن تصل

---

[1] – Arne Naess, Communication and Argument, Op. Cit, P8.

2 – Hicham-Stéphane Afeissa, Une Figure Contemporaire de la Sagesse.Op. Cit.

[3] – Idem.

إلينا فلسفة أخرى، يجب أن يكون هناك شئ يسمع معنا فورا، وليس بالضرورة أن يكون هذا الشئ أصليا تماما"[1]، فتفسير الطبيعة هو إنعكاس لحقائق الإدراك والتي على تنوعها ينجم عنها نظريات وأراء مختلفة حسب طبيعة الدلالة وحسب ما ندل به من إعتقاد، إلى مدلول وحتى الكلمة لها دلالات متنوعة لكن هذا لا يجعلها تحيد عن غرضها وهو التواصل. هذا ما يوضحه نايس في علم الدلالة التجربية من خلال الفروق الفردية، التي تجعل الكلام نفسه يخضع لتوضيحات مختلفة، ويكون للعبارة معنى محدد مثلما يكون لها تفسير متعدد.

يشرح نايس هذه العملية في صورة تحليلية يجعل فيها رموز رياضية أكثر دقة ليصل إلى إعتماد المعلومات الجديدة وضبط أهم التغيرات، تؤثر على المعنى لأن فهم علم البيئة يتطلب أسلوبا في الحياة مرتبط بتوضيح المعنى الحقيقي للايكولوجيا العميقة، بعيدا عن التبرير التجريبي في ضبط المواصفات، والضبط والتحديد والتوضيح التي يعتبرها نايس "تعليمات العمل وتدابير السياسة البيئية للمستويات الدنيا.

من المهم أن نفهم أن نايس لا يكتفي من خلال القيام بذلك، بإثبات حتمية التعددية في المقدمات الأساسية النهائية، فهو يدافع عن شرعيتها الجوهرية، ويوصي ببذل الجهد للنظر في المشاكل الأخلاقية والبيئية من خلال التبني المتتالي لوجهات النظر المتعددة، ولهذا السبب نفسه يعتقد أن العمل التعاوني الذي تقوم به مجموعة من الأفراد لصالح حماية البيئة لا يعني أن كلاهما يشتركان في نفس التوجهات الفلسفية"[2]. هذا يجعل مبدأ القابلية للإختزال والتعدد، يتحول إلى تسامح أو تعايش مشترك لتجاوز التعقيدات التي تتحول إلى مشاكل أخلاقية وسياسية تتسبب في أزمات بيئية، فخلاصة التعدد في المعنى تكون فضيلة، وفي الطرح ينشق نايس عن المنحى التجريبي الحقيقي للغة إلى إستخدام فعلي وجوهري.

---

[1] – Hicham-Stéphane Afeissa, Une Figure Contemporaire de la Sagesse, Op. Cit.

[2] – Hicham-Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecologie Communauté et Style de Vie, Edition Dehors, France, 2013, P333.

إهتمام نايس بالاستخدام العادي للغة، وعدم ارتياحه لطريقة الوضعية المنطقية التي إعتبرها غير تجريبية، ثم إستخدامه الاستبيانات لجمع البيانات والإحصاءات، وتحليلها جميعا بحلول منتصف الثلاثينيات. هذه الوجوه الثلاثة عززت كل ما سيعرف لاحقا بنظرية الدلالة التجريبية"[1]. تميز نايس في البيئة كان من خلال بحثه في الدلالة التجريبية على أساس التنوع والعودة إلى المفهوم، لأن الحقيقة متنوعة مصدرها الناس الحقيقيون، لأن ملاحظتهم بسيطة وعلى بساطتها فإن تمس المعنى الحقيقي للفهم، فهي أحد أبرز المتغيرات الإحصائية التي يجب تطبيقها بمنهج كمي يقوم على الاستبيان والقياس لنجيب عن سؤال ما هو الصحيح والصارم.

4) مقاربة بين نايس وفليكس غتاري من خلال دلالات البيئية

علم الدلالة وإن إختص بها فلاسفة اللغة من خلال توضيح العلاقة بين الدال والمدلول وشرح نماذج السيميائية المختلفة، فإن جوهر الدلالة في أخلاقيات البيئة يحاكي مفهوم النظام البيئي على تعدد أنساقه من خلال معنى التطابق بين الدال البيئي والبعد الأنطولوجي والأخلاقي لدلالته، وإخترنا لهذه المقاربة فلسفتين كلاهما مرجعيته السيميائيات والدلالة، لكن الإختلاف نجده من حيث التطبيقات فالنموذج الأول هو فلسفة **فليكس غتاري**[2] Félix Guattari (1930-1992)، والنموذج الثاني فلسفة أرني نايس.

---

[1] Hicham-Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P340.

[2]- محلل نفسي، كان عضوًا في مدرسة فرويد في لاكان، في عام 1955 ، انضم إلى جون أوري Jean Oury في عيادة لابورد La Borde، في أعمال L'Anti-Œdipe (1972م) و Mille Plateaux (1980م)، كلاهما بعنوان "الإسمالية والإنفصام Capitalisme et schizophrenie"، يشارك مع جيل دولوز Gilles Deleuze (1925م-1995م) في نقد التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة. إنخرط في حركات بيئية، ويدعو إلى يسار جديد مناهض للإنتاجية، ومن ثم فهو يطور مفهوم "الإيكولوجيا" في كتابه Les trois Ecologies الذي نُشر في عام 1989.

https://www.editions-lignes.com/_Guattari-Felix_.html Consulté le 05/07/2022 (02:24).

4-1) فلسفة فليكس غتاري

لم يلتقي غتاري بنايس أبدا، و كتابات غتاري لا تشير إلى الإيكولوجيا العميقة، "ومع ذلك لا يمنعهم من تقاسم أرضية مشتركة، فمن المؤكد أن غتاري يشارك ملاحظة نايس عن الجمود الاجتماعي"[1]. فقد إهتم غتاري بالرأسمالية العالمية من خلال توضيح أهم هياكلها عبر وسائل تستخدمها في الدلالة مثل الإعلام، الإشهار ومختلف طرق الإعلانات، وفي هذه الطريقة لا يجد فرقا بين الرأسمالية في صورتها التقليدية وفي صورتها المعاصرة التي روحها من الليبرالية.

من خلال الدلالة يعود غتاري إلى توضيح أربع نماذج للسيميائيات، الإقتصادية والقانونية بالإضافة إلى السيميائية العلمية التقنية، والسيميائية الذاتية، وكلها تدخل في إعطاء نمط معرفي معين، ويسقط غتاري هذا التحليل السيميائي للتعبير عن علاقة الإنسان بالبيئة في إطار المحبة حيث تكون لها دلالات الإحتواء، "يقترح غتاري أن الخطوة الأولى ستكون تعزيز إعادة بناء العلاقات الإنسانية، من خلال تعزيز العلاقات العاطفية والبراغماتية، وهذا بتعزيز الاستثمار العاطفي والعملي داخل المجموعات البشرية والمجتمعات ذات الأحجام المختلفة، وهذا بدوره سيحفز الرغبة في التغيير والاستحواذ على الأدوات والآليات وأدوات الاتصال"[2].

وجوهر أدوات الإتصال، هي أدوات سيميائية مرتبطة بالوعي، فتكون البيئة عبارة عن نظام من الإشارات والرموز من خلالها نقرأ تناغم وتجانس البيئة، وكل هذا من أجل "إعادة الاندماج والعيش في بيئتنا بطريقة هادفة، ولتحقيق ذلك من الضروري تنظيم ممارسات ميكروبوليتيكية ومجهرية جديدة لها ضمانات جديدة هادفة إلى تحقيق تناغم جمالي يكون

[1] – Simon Levesque, Two Versions of Ecosophy: Arne Nass, Felix Guattari, and their connection with semiotics, Université du Québec à Montréal Montréal, Canada, P523. http://dx.doi.org/10.12697/SSS.2016.44.4.03

[2] – Idem, P525.

الوعي البيئي"[1]. هذا هو مشروع غتاري من خلال المقاربة السيميائية في فهم جماليات البيئة، في صورة يستمدها من إستمرارية النظام الرأسمالي ليصل إلى العيش المشترك في علم البيئة، ويختلف معه أرني نايس في طبيعة طرح الدلالات وفهم البيئة فكيف كانت مقاربة أرني نايس السيميائية للإيكولوجيا؟

4-2) مقاربة أرني نايس للسيميائية الإيكولوجية

على الرغم من التمايز بين كل من بين نايس وغتاري، في طبيعة وطرح سيميائيات الإيكولوجيا، إلا أن "النسختين تقدمان نقاط تقارب واضحة، بالنسبة للاختلافات بينهما يقوم غتاري بشكل عام بتطوير النماذج وتقدير العلامات القياسية، ويريد التغيير وينخرط هو نفسه في أشكال معينة من النشاط البيئي، بينما يقترح نايس وسائل عمل لتجسيد التغيير والشروع فيه. على الرغم من أن نايس صاغ مصطلح الحكمة الإيكولوجية، إلا أنه لم يفكر في الآثار السيميائية لهذا المصطلح، تمامًا مثل غتاري"[2]، فجوهر الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس مرتبط بالبعد السيميائي والبعد السياسي والإجتماعي والإقتصادي، وتعتبر هذه الأبعاد كبديهيات لتنظيم البيئة وتصميم دلالاتها من خلال الهيكل الاقتصادي، وأهمية المحيط البيئي ليكون العمل ديناميكي، و"لتطوير أخلاقه يبدأ نايس من مبدأ الإعتماد المشترك الحتمي وغير القابل للاختزال بين الإنسان والطبيعة"[3].

يلخص كل هذا نايس بقوله: "كلما زاد فهمنا لترابطنا مع الكائنات الأخرى زاد التماثل والعناية التي سنأخذها، وبذلك يُفتح الطريق أيضًا للبهجة برفاهية الآخرين، وللأسى عندما يصيبهم الأذى، نحن نسعى لما هو أفضل لأنفسنا"[4]، وهذا الطرح هو تعزيز للموقف الأخلاقي الذي تقوم عليه الذات في رؤيتها للنظام الطبيعي البيئي، من أجل بلوغ فعل الخير

---

[1] – Simon Levesque, Two Versions of Ecosophy: Arne Nass, Felix Guattari, and their connection with semiotics, Op. Cit, P525-526

[2] – Idem, P526.

[3] – Idem, P527.

[4] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 175.

حتى نصل إلى الايكولوجيا العميقة، وتكون متماسكة لنقول عنها أنها حركة قائمة بذاتها. في الفضاء السياسي تنطلق من الأخلاق وإليها تنتهي وهذا بضبط مختلف التشريعات البيولوجية مع مراعاة التنوع والإختلاف حتى تكون هناك إمكانية للتواصل الإتيقي.

المطلب الثالث: الشك والحقيقة في الإيكولوجيا

تنوعت طرق البحث عن الحقيقة داخل الفلسفة، حيث توزعت على مفاهيم أبرزها النقد، التأمل، التساؤل والشك، فتاريخ الشك هو من تاريخ التأسيس إلى الحقيقة بما نسميه الشك المنهجي، فالبدايات الأولى مع الشكاك الطبيعيين الأوائل عند **بيرّون** Pyrrho (360ق.م-270ق.م)، ثم نجد الشك المنهجي في فلسفة ديكارت وعند كانط الذي يبحث عن الحقيقة. كما وظف الفيلسوف البراغماتي الأمريكي **شارل سندرس بيرس** Charles Sanders Peirce (1839م-1914م) الشك في التأسيس إلى الحقيقة، أما أرني نايس ففي مؤلفه الشك نجده يؤصل للمفهوم ويعتمد عليه في بناء التساؤل، لأن "المتشكك هو شخص محايد في تحقيقاته"[1].

وفقًا **لسكستيوس**[2] Sextus Empiricus ، يتميز منهج المتشكك: "بالإقناع المتشكك، يسمى أيضًا استقصاءا لنشاطه الاستقصائي المعلق، بسبب الشعور الذي يتجلى في المحقق بعد التحقيق"[3]، فالبحث عن الحقيقة هو أول خطوة في بناء المنهج ليس من أجل الشك بل في التأسيس إلى منطق للحجج. تعتبر أرني نايس الشك أساسا للمنهج لأنه يقوم على التساؤل، يقول: "إن القرب الذي أشعر به من شكوك سيكستوس البيروني يعود حصريًا

---

[1] – Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism, Edited By Julia Annas & Jonathan, Cambridge University Press, 2000, P4.

[2]– لا يُعرف سوى القليل جدًا عن حياته، باستثناء أنه إزدهر وولد وتوفي في القرن الثالث الميلادي مؤرخ وفيلسوف وطبيب وأستاذ فلك يوناني، أنتج الرواية الشاملة الوحيدة الباقية عن الشكوكية اليونانية في كتابه الخطوط العريضة للبيرونية ضد علماء الرياضيات، تم الحفاظ على العديد من أعماله، التي ألهمت المفكرين من عصر النهضة إلى عصر التنوير.
https://www.britannica.com/biography/Sextus-Empiricus consulte le 26/06/2022 (02:55)

[3] – Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism, Op. Cit, P4.

إلى الادعاء غير المتكرر بأن المشكك دائمًا على إطلاع"[1]، والإطلاع هو أقرب لمبدأ التحقق، فنشك في الحقيقة لنصبح أكثر يقين ولنتجاوز الدوغمائية، فكل فكرة مثلما ما تخضع للقانون تخضع كذلك لمبدأ الشك ومبدأ التساؤل حتى تصل إلى مستوى التصديق، فما هو معنى التصديق عند نايس؟

1) من الشك الى التصديق عند نايس

المشكك عند نايس بالمفهوم البيروني لا يتنكر للحقيقة بل هدفه التأسيس للحقيقة، حيث يسعى نايس "إلى الإنفتاح مع اليقين المطلق، من خلال التركيز على التعبير عن الثقة والمعتقدات والمعايير والعواطف، وتستند هذه الثقة على المشاعر والمواقف التي لا يمكن أن تصلح للحجة أو الأدلة أو التفكير المنطقي بطريقة أقوى من المعتقدات نفسها"[2]. يتحقق بلوغ اليقين المطلق بالتأسيس للحقيقة بمفهوم آخر أقوى وهو مفهوم الثقة التي تقوم على معادلة السؤال والوضوح والإقناع وهذه المعادلة خالية من الدوغمائية، وتقبل المعارضة التي تتوفر على الحجة للاقناع. بهذا يكون الدفاع شرعي في حالة الشك ليس إحياءا للمشككين الذين لهم لذة الشك من أجل الشك، لأنه في النهاية لذة الشك من أجل الحقيقة هي الأجمل وهي وراء بناء المنهج، فالشك عند نايس وإن كان يقوم على التساؤل لكنه يختلف عن مفهومه اليوناني.

يريد نايس للشك أن يكون على النحو الذي يذهب إليه فيجتشتاين من خلال التحقق وليس بمفهومه عند الإنسان العادي. لهذا ينتقد نايس النزعة الشكية التي ترى باستحالة الوصول إلى الحقيقة، يسمي نايس أصحاب هذه النزعة "البيرونيين "الأكاديميين" – "أولئك الذين يزعمون أنه لا يمكن العثور على الحقيقة في أي موضوع"[3].

---

[1] – Arne Naess, Scepticism, Routledge, Great Britain, 1st edition, May 10, 1968, P6.

[2] – Inga Bostad, The Life and Learning of Arne Naess: Scepticism as a Survival Strategy, Inquiry: An Interdisciplinary, Journal of Philosophy, 01 Vol. 54, Oslo, Norway, 2011, P47.

[3] – Arne Naess, Scepticism, Op. Cit, P4.

إن المشكك لا بد أن يخرج من المتاهة ويؤسس للحجاج على سبيل المعرفة، لأن أي معرفة لا تخلوا في النهاية من القابلية للخطأ، وعندما تكتمل تتحول أيضا إلى سياق جديد، وهذا هو أساس الفلسفة المعاصرة القائم على مبدأ تعدد وتنوع القيم، حيث يؤكد نايس على التعددية، فيقول: "هناك العديد من المسارات الممكنة لتحقيق نفس الهدف، ويمكن أن أكون مخطئًا عند التفكير في سؤال بطريقة معينة في الوقت نفسه، أنا مقتنع بأنه صحيح، بمعنى أنني متأكد تمامًا من أنه "لا يمكنني أن أكون مخطئًا"، بمعنى أن أكون متأكدًا تمامًا من أنه "لا يمكنني تخيل أنني مخطئ نظرًا للطريقة التي يظهر بها السؤال لي الآن، ومع ذلك سأحتفظ بجزء صغير من عدم اليقين، لأنني أستطيع (بسهولة شديدة أو افتراضيًا جدًا) تخيل مواقف أخرى قد تقودني إلى النظر إلى السؤال بشكل مختلف"[1]. فالثقة تكون أقرب إلى الحقيقة إذا سبقها سؤال، والسؤال يكون منهجي وصادر عن ملاحظة وله هدف إذا كان ينطلق من شك وإعتقاد وكل هذا يتحقق بالتبرير والبرهان والحجاج، فكيف ذلك؟

2) الحقيقة والحجاج عند نايس

معيار التمييز بين المبهم والواضح، هو مبدأ التحقق أو الاقتراب من الحقيقة ليس لتسريب الريب إليها، بل لتأسيس نوع جديد من المعرفة تكون أكثر وضوحا وحتى "لا يسمح للشك بالتدخل في الأداء العملي كفرد، لأن تعليق الحكم كفعل عقلي يجب ألا يذهب إلى حد تلوين الحياة الخاصة للمشككين"[2]، كما يصرح ل نايس.

وهذا هو جوهر مساهمة نايس الذي قدم لنا قراءة جديدة للشك البيروني، من خلالها نأخذ روح الشك في بناء معرفة، مثلما نستبعد أن تكون هناك معرفة قائمة على الأهواء ولا تقبل النقد. وهذا يجعل "الشك البحثي الذي يقدمه نايس، ليس لعبة يمكن للمرء أن يختار لعبها، إنه أسلوب حياة مثالي، بعبارة أخرى كونك معادٍ للعقائد بشكل كامل، يجعل من

[1] – Inga Bostad, The Life and Learning of Arne Naess: Scepticism as a Survival Strategy, Op. Cit, P48.

[2] – Arne Naess, Scepticism, Op. Cit, P27.

الضروري أخذ حجج الخصوم على محمل الجد"[1]. وعندما نأخذ حجج المعارضين على وجه الحقيقة والنقد فهذا فيه بعد أخلاقي يؤسس للإحترام في المعرفة ويحررها من كل إيديولوجيا ودوغمائية، لأن الحقيقة أخلاقيات جوهرها التنوع والإحترام، وهدف الشك ليس إضعافها، بل تأسيسها على قواعد متينة تكون أقرب الى اليقين وموزعة حسب الإختلاف والتنوع، لتصل إلى مفهوم المصداقية والذي فيه بعد معرفي وأخلاقي ومنهجي.

[1] – Inga Bostad, The Life and Learning of Arne Naess: Scepticism as a Survival Strategy, Op. Cit, P50.

المبحث الثاني: مجالات الإيكولوجيا العميقة

المطلب الأول: الإيكولوجية العميقة الأزمة والماهية عند نايس

لم يعد التفكير اليوم في الأزمة البيئية، في مظاهرها كالتلوث والإحتباس الحراري وإنقراض الأنواع، وتدهور النظام الإيكولوجي وغيرها، بل بل يتعدى التفكير إلى الطريقة التي يمكن من خلالها التعرف على الطابع البشري المنشئ لهذه الظواهر، وهذا يتطلب أسئلة عميقة تتجاوز مصالح الإنسان، لنعيد سؤال علاقة الإنسان بالطبيعة، عن واقعها وطبيعتها، وهذا ما تسعى إليه الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس.

1) موقف نايس من الأزمة البيئية

من فروع الأخلاقيات التطبيقية التي تهتم بالبيئة وتحاكيها من ناحية الفعل الأخلاقي بين الخير والشر، نظرية الإيكولوجية العميقة التي "نشأت في هذا الإطار، وهي من بين أبرز التيارات العديدة في الفكر الإيكولوجي، كالإيكولوجية الاجتماعية، والإيكولوجية النسوية، وعلم النفس الإيكولوجي. من داخلها ينطلق أرني نايس ضمن هذا السياق للأزمة البيئية، ليكشف عن نتيجة خطورة الوضع الذي نعيشه اليوم، موضحا أننا نتشارك في ثقافة كلية تقنو–صناعية تساهم في تدهور شروط حياتنا وحياة الأجيال المستقبلية، حيث أننا لا نرتبط إلا بالجوانب المادية التي تجلب لنا الرفاهية"[1].

الأزمة البيئية هي حتمية لتقدم العلم والآلة والتقنية وفي هذا رؤية سطحية تسعى على تقنين البيئة وفق المؤسسات وشروط الإنتاج. لذلك ينبغي تجاوز هذه العقبات التي تحول دون تحقيق السلام البيئي عبر الغوص في الأعماق الايكولوجية بحثا عن كينونة البيئة، حتى نتجاوز القلق الحضاري الذي حذر نايس من عواقبه، "خصوصا التقنية، فكل من إشتغل عليها لا يدرك أخطار التكنولوجيا التي تهدد وجود البشرية ومستقبلها، وكل هذا يعود إلى سلوك الإنسان الذي شخصه هانس يوناس في كتابه مبدأ المسؤولية بمجاز على

[1]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 49.

أسطورة بروميثيوس Prométhée (رمز للعلم والتقنية) المطلق نهائيًا، والذي يمنحه العلم قوى لم يسبق لها مثيل، وإقتصاد ذو دوافع جامحة، يدعو هذا الإله إلى أخلاق تلغي كل القيود"[1]، وإلغاء سلطة التقنية.

مثلما أشار هانس يوناس بأخلاق جديدة تنطلق من المسؤولية والحرية، كحل لتوسيع مساحة الخير البيئي، فإن نايس ذهب إلى أبعد من ذلك، لأن المسؤولية تجعل من البيئة فقط شئ مادي ومحمية نحافظ عليها، بينما هي عمق نشعر بها مثل شعورنا بالآخر وفي عمقها كينونة وجودية، تربطنا بها علاقة محبة وفهم عند نايس.

أما **ميشال سير**[2] Michel Serres (1930م-2019م)، فقد حاول إيجاد مخرج أخلاقي لأزمة الإيكولوجية في صورة مقننة تقترب إلى طرح **جون جاك روسو** Jean-Jacques Rousseau (1712م-1778م) في تبرير المجتمع المدني ونشأة الحكومات من خلال فكرة التعاقد. تجدر الإشارة إلى أن مفهوم التعاقد هو من المفاهيم الواسعة الإستخدام في مجال الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة، حيث حاول **جون راولز** John Rawls (1921م-2002م) إيجاد صيغة أخلاقية للحفاظ على الليبرالية الأمريكية من خلال فكرة التعاقد داخل نظرية العدالة، مثلما وظف مفهوم التعاقد الفيلسوف الفرنسي ميشال سير في كتابه العقد الطبيعي، الذي يكمل "العقد الإجتماعي تصبح فيه الطبيعة طرف آخر. فبعد أن كان العقد الاجتماعي مخصص بين الأشخاص، صار العقد الطبيعي يجمعهم بكوكبهم،

---

[1] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P13.

[2] – ولد ميشال سير في أجين في 1 سبتمبر 1930 وتوفي في 1 يونيو 2019 في فينسين ، ودخل المدرسة البحرية عام 1949 والمدرسة العليا نورمال في شارع أولم عام 1952. من عام 1956 إلى عام 1958 ، عمل ضابطًا بحريًا في سفن مختلفة تابعة للبحرية الفرنسية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1968 ودرّس في فرنسا (لا سيما في فينسينز مع ميشيل فوكو) وفي الولايات المتحدة في ستانفورد. انتخب عام 1990 في الأكاديمية الفرنسية على رأس إدغار فور، مؤلف لأكثر من أربعين عملاً بحث فيها عن نقاط الالتقاء الممكنة بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية. أطلق وأدار مجموعة الأعمال الفلسفية الصادرة باللغة الفرنسية التي نشرتها فايار. وهي ترعى مكتبة جامعة المدرسة المركزية في ليون. وقد كان قائد وسام جوقة الشرف منذ عام 2001.

https://www.radiofrance.fr/personnes/michel-serres consulte le 26/06/2022 (02:59)

فالعقد الطبيعي هو ربط العقد الاجتماعي بالعقد القانوني"[1]، وعلى هذا النحو دور الوسيط بين الإنسان والبيئة يتجسد في مجموعة من النواميسالتي اتفق عليها أطراف العقد الطبيعي.

أما نايس يعتبر هذه الحلول سواءا عند هانس يوناس أو ميشال سير، أطروحات لا تزيل الخطورة ويتساءل: "هل نعيش فعلا وفق ما يتطلبه جوهر الحياة؟ وهل "يمكن أن تساعد أزمة ظروف الحياة على الأرض، في إختيار طريق جديد بمعايير جديدة للتقدم، والكفاءة، والعمل المنطقي"[2]، وللإجابة عن أسئلة نايس لا بد من توضيح ماهية الإيكولوجية العميقة مع أهم أسسها.

2) مفهوم الإيكولوجية العميقة عند نايس

لتوضيع المعنى الحقيقي للإيكولوجية العميقة، لا بد أن نقابلها بنقيضها وهو إستنتاج منطقي ذهب إليه نايس في توضيح مصطلح الإيكولوجيا العميقة الذي يرتكز على توصيف ومقارنة لما يسميه بـ**الإيكولوجية السطحية**، فيزعم أن هذه الأخيرة حركة "تكافح التلوث وإستنزاف المصادر الطبيعية، وموضوع إهتمامها المركزي هو الصحة والرخاء والوفرة لسكان البلدان المتطورة"[3]. وهي بالتالي غايتها الإنسان فقط على حساب الطبيعة، وهي بهذا حسب نايس مصيرها الفشل، "والبديل لذلك يراه في مذهبه الجديد الإيكولوجية العميقة، التي تقوم على مبادئ العلاقة الجوهرية والمساواة التي تربط جميع الكائنات"[4]، وماهية الإيكولوجيا العميقة نقاربها بنظيرتها الإيكولوجيا السطحية داخل البيئة في الجدول الموضح أدناه.

---

[1] – Michel Serres, Le Contrat Naturel, Editions François Bourin, Paris, 1990, P13.

[2] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 54.

[3] – أرني نايس، الإيكولوجية العميقة، مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، مصدر سابق، ص 44.

[4] – مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، مرجع سابق، ص90

مقاربة بين الإيكولوجية العميقة والسطحية[1]

	الإيكولوجية العميقة	الإيكولوجية السطحية
التلوث	يقيم من وجهة نظر النطاق الحيوي، وليس بالتركيز على تأثيره على الصحة البشرية.	تسعى إلى تنقية الهواء والماء وإلى نشر التلوث بالتساوي، وتصدير الصناعات الملوثة إلى الدول النامية.
الموارد	تهتم بالموراد لأجل ذاتها لا على أنها مورد فقط، بتقديم تقييم نقدي لأنماط الإنتاج والإستهلاك.	تشدد على إستغلال الموارد من أجل البشر، وأن كل الأشياء الطبيعية ذات قيمة فقط كمورد للبشر.
عدد السكان	الضغوط الكثيفة على الحياة، مصدرها الإنفجار السكاني، والأولوية العليا في خفض عدد السكان.	تهديد التزايد السكاني مشكلة تخص الدول النامية فقط، وتستحسن لأغراض إقتصادية أو عسكرية.
التنوع الثقافي والتقانة الملائمة	حماية ثقافات البلدان الغير المصنعة من غزو المجتمعات الصناعية، ومحاربة تشجيع أنماط الحياة على الطراز الغربي.	يعد التصنيع على النمط الغربي هدفا للبلدان النامية، والتبني التقاني الغربي يحافظ نمط المجتمعات الغير مصنعة.
أخلاقيات البر والبحر	الأرض ليست ملكا للبشر، والطبيعة حرة ليست ملكا لأي مجتمع.	المواقع الطبيعية والمنظومات البيئية أملاكا وموارد للأفراد والمنظمات والدول، والمحافظة عليها يكون بلغة المنفعة.
التعليم والمشروع العلمي	يتركز التعليم على الحساسية المتزايدة إزاء البضائع الغير القابلة للإستهلاك، ويجب أن تحدث نقلة من العلوم الصلبة إلى العلوم اللينة.	ترى أن المزيد من التقانة للمعالجة والسيطرة على كوكب الأرض، مع ضرورة إستمرار المشروع العلمي، مع إعطاء الأولية للعلوم الصلبة.

[1]– أرني نايس، حركة الإيكولوجيا العميقة بعض الجوانب الفلسفية، أرني نايس، مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص 277–281، بتصرف.

من خلال مضمون هذا الجدول، نلاحظ أن النقطة الأساسية التي تشكل مفترق الطرق بين الإتجاهين، هي الرؤية المشكلة حول مكانة وعلاقة الإنسان بالطبيعة وما يترتب عنها. الإيكولوجية السطحية كما وصفها أرني نايس بقوله: "تكافح التلوث وإستنزاف المصادر الطبيعية، وموضوع إهتمامها المركزي هو الصحة والرخاء والوفرة لسكان البلدان المتطورة[1]"، متمركزة بشريا، وينعكس ذلك على كل المجالات، العلمية والإقتصادية والسياسية والتعليمية، في حين تسعى الإيكولوجيا العميقة إلى نقد هذه المركزية البشرية، بغية الكشف عن السلوكيات التي أنتجت هذا الوضع الخطير المؤدي إلى التدهور الإيكولوجي.

يرى فريتجوف كابرا أن التمييز الذي وضعه نايس بين الإيكولوجية العميقة والإيكولوجية السطحية "يلقى الآن قبولاً واسعاً كإصطلاح يفيد جداً في الإشارة إلى الانقسام الكبير ضمن الفكر البيئي المعاصر، الإيكولوجية الضحلة متمركزة بشريا، فهي تنظر إلى البشر باعتبارهم فوق الطبيعة أو خارجها، وبوصفهم مصدر كل قيمة، ولا تعزو إلى الطبيعة إلا قيمة أداتية أو نفعية، أما الإيكولوجية العميقة فلا تفصل البشر عن البيئة الطبيعية، كما لا تفصل عنها أي شيء آخر إطلاقاً، إنها لا ترى العالم كمجموعة من الأشياء المعزولة، إنما كشبكة من الظواهر المترابطة والمتواكل بعضها على بعض جوهرياً، والإيكولوجية العميقة تعترف بالقيمة الجوهرية لكل الكائنات الحية وتنظر إلى البشر كمجرَّد خيط متميِّز واحد في نسيج الحياة"[2].

ينتهي فرييجوف كابرا إلى نتيجة أن الأخلاق التقليدية لا يمكنها حل هذه المسائل، كونها تركز على علاقة الإنسان بالإنسان دون الإهتمام بعلاقته بالطبعة، وبالتالي "لم يعد الإطار الأخلاقي المصاحب للأنموذج القديم صالحاً للتعامل مع عدد من المسائل الأخلاقية

[1]– أرني نايس، الإيكولوجية العميقة، ضمن مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، تحرير وترجمة معين رومية، مصدر سابق، ص44.

[2]– فريتجوف كابرا، شبكة الحياة، تر: معين رومية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2007، ص21.

الكبرى في يومنا هذا، التي تنطوي على تهديدات لأشكال الحياة غير البشرية"[1]. إن ما أفرزته التقنية من أسلحة نووية تهدد حياة البشر على فوق الأرض، والمواد السامة التي تنشر على نطاق واسع، وما يلحقه من تلوث بيئي، والتقنيات البيو–طبية الجديدة التي توظف في التلاعب بالإنسان (الجينات، الإستنساخ، ما بعد الإنسانية)، وما ينتج عنها من مخاطر تمس حياة وكرامة الإنسان، ثم الحيوانات التي لا تسلم من التعذيب وإجراء التجارب عليها من أجل مصلحة الإنسان، "كل هذه النشاطات، يبدو من المهم إدخال معايير أخلاقية موجَّهة إيكولوجيا في العلم والتكنولوجيا الحديثين"[2].

لذلك يوجد تشارك بين الأخلاق التقليدية والإيكولوجية السطحية، في تركيزهم على الإنسان ورفاهيته، وهذا هو "السبب وراء عدم صلاحية أخلاق الأنموذج القديم للتعامل مع هذه المسائل فهي والإيكولوجية الضحلة متمركزة بشريا، ولذلك تكون المهمة الأهم الواقعة على عاتق مدرسة جديدة للأخلاق، هو تطوير نظرية للقيم غير متمركزة بشريا، نظرية تمنح أشكال الحياة غير البشرية"[3]. هذا يستدعي النظر في طبيعة القيمة التي نقدرها ونمنحها للطبيعة غير القيمة الأداتية التي تساهم في تراكم المخاطر على الطبيعة الإنسان، "والاعتراف بالقيمة الجوهرية للطبيعة الحية كلِّها، ينشأ في الجوهر عن الإدراك الإيكولوجي العميق بأن الطبيعة والذات واحد، وهذا الاعتراف هو لبّ الإدراك الروحي نفسه أيضاً، فعندما يُفهم مفهوم الروح البشرية بوصفه نسق الوعي الذي يشعر فيه الفرد بارتباطه بالكوسموس ككل، يصبح جلياً أن الإدراك الإيكولوجي إدراك روحي في جوهره الأعمق، وبأن

1– فريتجوف كابرا، الإيكولوجية العميقة، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق– سورية، الإصدار الثاني، الربع الأول من العام 2001. http://www.maaber.org/second_issue/deep_ecology_1.htm Consulté le: 21/04/2021 (09:55)

2– المرجع نفسه.

3– المرجع نفسه.

الأخلاق الإيكولوجية الجديدة تضرب بجذورها عميقاً في الروحانية"[1]، وهذا هو جوهر وأساس الإيكولوجيا العميقة عند نايس.

كما يرى **مايكل زيمرمان**[2] Michael E. Zimmerman (1946م) أن الإيكولوجيا العميقة تقوم على "مبدأين أساسيين إثنين: أحدهما هو تبصُّر علمي في تواشج منظومات الحياة كافة على الأرض، إلى جانب فكرة أن المركزية البشرية طريقة غير موفقة في رؤية الأشياء، ويقول الإيكولوجيون العميقون بأن موقفًا إيكومركزيًّا موقفٌ أكثر انسجامًا مع حقيقة طبيعة الحياة على الأرض. إنهم بدلاً من إعتبار البشر كشيء فريد تمامًا أو من اصطفاء الله، يروننا كخيوط لا تتجزأ من نسيج الحياة، إنهم يعتقدون أننا في حاجة إلى صياغة وضعية أقل هيمنة وعدائية نحو الأرض، إذا أردنا أن ننجو، وينجو الكوكب"[3].

يمكن بالتالي أن نحدد هدف الإيكولوجية العميقة، تبعا للمقارنة المبينة في الجدول السابق، في أنها تسعى إلى تغيير جوهري للبراديغمات السلوكية السائدة في المؤسسات الصناعية، عبر وضع القيم والمعايير المقابلة، فكيف ذلك؟

---

[1]– فريتجوف كابرا، الإيكولوجية العميقة، مرجع سابق.

[2]– عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة تولين لمدة 31 عامًا بالولايات المتحدة، من 1975–2006 ، ثم كان مديرًا لمركز العلوم الإنسانية والفنون من 2006–2010. تقاعد كأستاذ فخري للفلسفة في عام 2015. كتب في الفلسفة البيئية، والنظرية المتكاملة ، وهايدجر ونيتشه ، والبوذية. أهم أعماله كسوف الذات: تطور مفهوم هايدجر عن الأصالة (1981)، مواجهة هايدجر مع الحداثة: التكنولوجيا والسياسة والفن (1990)، التنافس على مستقبل الأرض: علم البيئة الراديكالية وما بعد الحداثة (1994)، إيكولوجيا متكاملة: توحيد وجهات نظر متعددة حول العالم الطبيعي (مع شون إسبورن هارجينز) (2009). وهو أيضًا مؤلف مختارات مستخدمة على نطاق واسع حول الفلسفة البيئية ، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية في الجزئين. https://www.colorado.edu/philosophy/people/michael-zimmerman consulté le 26/06/2022 (22:29)

[3] – مدخل إلى الإيكولوجيا العميقة، مقابلة مع مايكل زيمرمان، تر: ديمتري أفييرينوس، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق– سورية، كانون الثاني 2004. http://maaber.50megs.com/issue_january04/deep_ecology1a.htm Consulté le: 21/04/2021 (10:00)

3) مستويات الإيكولوجية العميقة

تتجسد مستويات الإيكولوجية العميقة عند أرني نايس في أربع نقاط، تنطلق من مقدمات أولية وحكم إيكولوجية، ثم ينتقل نايس إلى توضيح أهم المبادئ الإيكولوجية أو ما يسميه ببرنامج الإيكولوجية العميقة، وفي مستوى آخر يعقب برنامج الإيكولوجيا العميقة، يطرح فيه نايس مجموعة من النتائج المعيارية والفرضيات، ليصل إلى المستوى الرابع وهي قواعد جزئية على أساسها تكون القرارات الطبيعية.

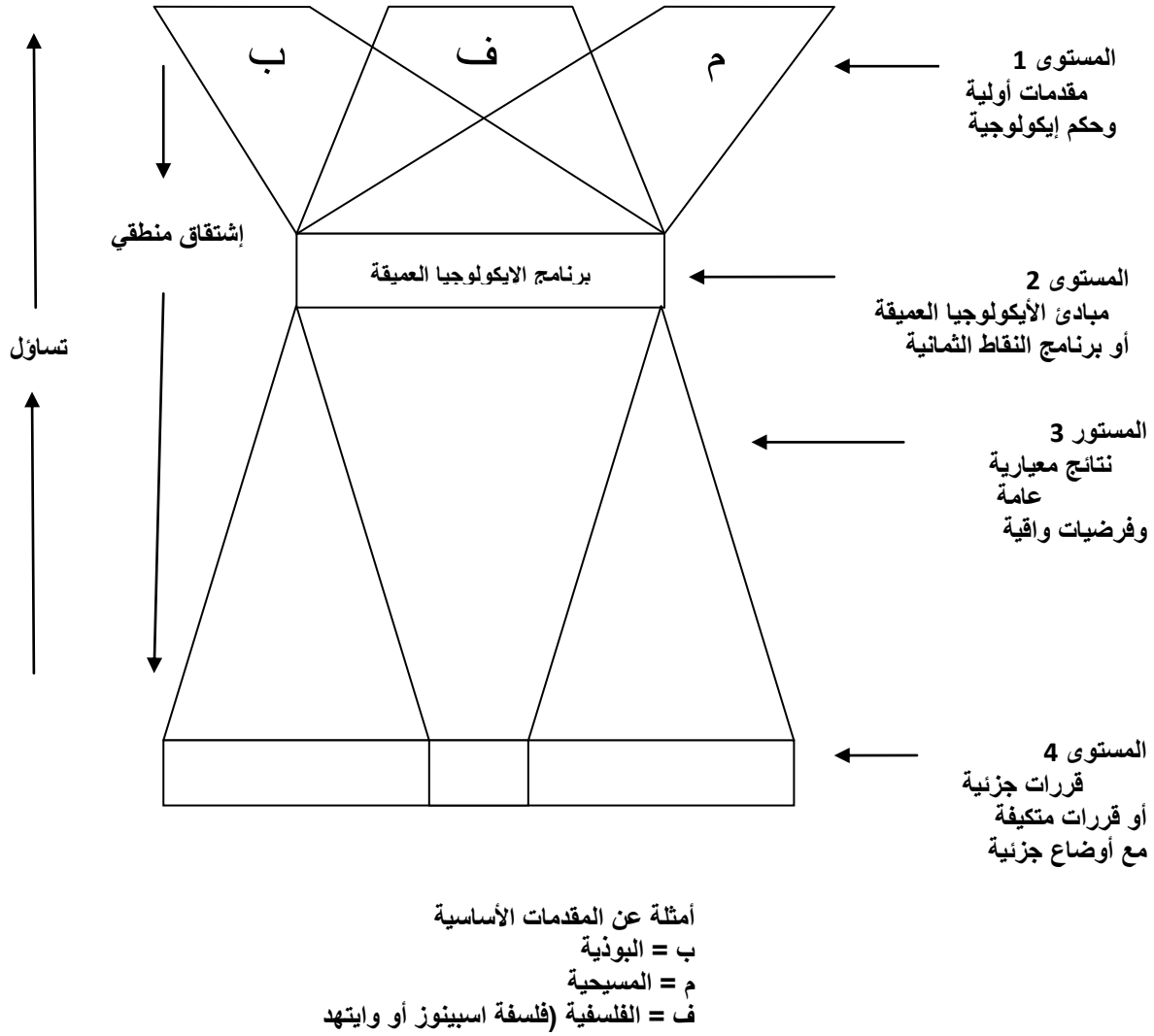
يطرح نايس هذه المستويات في إنسجام وتناغم منطقي، يجمع فيه الآراء الدينية والفلسفية المختلفة من أجل وضع أسس لحركة بيئية عميقة على المدى الطويل، قصد ضمان حلول فعالة وصياغة سياسات ومخططات لبناء إيكولوجية عميقة، كل هذا من أجل بناء نظام بيئي يحاكي النظام الكوني الكسمولوجي، إنسجامه مثل إنسجام الكواكب التي داخلها أنظمة متعددة، لا تتصادم فيما بينها بل يكمل بعضها البعض وعلى هذا النحو يجب أن تكون علاقة الطبيعة بالسياسة والصناعة والإنسان.

من خلال ترابط هذه المستويات الأربعة، "تظهر حركة الإيكولوجيا العميقة طويلة المدى كلاً من التعددية والوحدة، هناك وحدة على المستوى الثاني، كما هو الحال مع العديد من الحركات الشعبية العالمية، والتعددية على المستويات الأخرى، يمكن للأفراد والمجتمعات صياغة فلسفات مختلفة بناءً على تفكيرهم العميق في مبادئ المنصة، لذلك قد يكون لمجتمع الرهبان مزيج فريد خاص به من الممارسات البوذية، والتي يعتبرونها فلسفة بيئية خاصة بهم للمكان الذي يعيشون فيه وتقاليدهم. يصبح مكانهم دينًا إيكولوجيا"[1]. ومن خلال هذه الرؤية داخل الإيكولوجيا العميقة، يميل نايس إلى إحياء إشكالية التعدد والوحدة والتي لها أصول أنطولوجية في الفلسفة الطبيعية اليونانية، وتقترب من مبدأ وحدة الوجود عند سبينوزا. كما وتفرع الإيكولوجيا العميقة إلى مستويات هو طرح لفكرة النظام البيئي والتكامل بين كل مرحلة

[1] – Alan Drengson and Bill Deval, The Deep Ecology Movement, The Trumpeter, Volume 26, Number 2, 2010, P62.

لبلوغ الفضيلة البيئية، التي تتحقق من خلال"الحكمة والحب والشجاعة والجمال والوئام"[1]، وهذه المفاهيم تعود بنا إلى فلسفة الأخلاق الكلاسيكية عند أفلاطون، الذي تحدث عن أقاليم الفضيلة من عفة وشجاعة وعدالة وحكمة، ومفهوم الحكمة وظفه نايس كمفهوم مطلق داخل الإيكولوجية العميقة يسمى بالحكمة الايكولوجية أو البيئية، وفي الشكل التالي الذي وضعه نايس، تلخيص لمستويات الإيكولوجيا العميقة في شكل منظومة إشتقاقية .

تمثيل الإيكولوجيا العميقة كمنظومة إشتقاقية[2]



[1] – Ipid, P63.

[2] – أرني نايس، حركة الإيكولوجيا العميقة بعض الجوانب الفلسفية، أرني نايس، مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص283.

المطلب الثاني : الحكمة الإيكولوجية عند أرني نايس

في مخطط نايس حول الإيكولوجية العميقة "يقترح في المستوى الأول، ضرورة تحديد كل فرد نظرته إلى العالم، نظرة تمر بالأساس من الحدس الشخصي لكل فرد، مما يمكن أن يحيلنا إلى العديد من الحكم الإيكولوجية، باعتبار أن الحكمة الإيكولوجية ثمرة تفكير شخصي للإلتزام والخبرة إتجاه العالم، وهي خطوة أولى تستدعي حسب نايس تحديث الحدوس الفلسفية والدينية التي تكون في حالة نشاط عندما نكون على إتصال مباشر بالعالم، مما يمنحنا نظرة كلية عنه"[1].

تشمل هذه النظرة على خبرة الإنسان وشعوره في المجال الطبيعي الذي يتطور إلى محبة وجماليات، ويتحول إلى نظرة أخلاقية نحو الطبيعة تراعي خصوصيات الإنسان وميولاته وهذا هو جوهر "سير الحكمة الإيكولوجية كما يقترحها نايس، من الأنا مباشرة نحو الطبيعة بكل إمتداداتها. والفكرة الأساسية هي أن كل فرد ينطلق من الحدوس الأساسية نحو عظمة وقيمة الطبيعة ويطورهم تبعا لنظرته الخاصة، وبهذا فإن النظرة الإيكولوجية إلى العالم نقطة بداية لدرب جديد من التأمل، درب ينشأ في عصر الإيكولوجية الذي يتفتح فيه إدراك كبير بأننا ذوات إيكولوجية في هذا العالم، وأن تحقيق ذواتنا هو مشروع وجودي نحو وضع القيم التي تعبر عن البعد الإيكولوجي الذي أصبحنا فيه"[2].

فالإيكولوجيا العميقة عند نايس، تتجسد في برنامج ونظام يضع الأرضية الأخلاقية للبيئة في ظل التحولات القيمية والسياسية والإقتصادية والعلمية الراهنة، وهذا هو المستوى الأول في الإيكولوجية العميقة لنايس، يوجهنا بدوره إلى مستوى وموقف أساسي آخر يتمثل في برنامج (مبادئ) أو أرضية الإيكولوجية العميقة، والتي أملت على نايس جهاز مفاهيمي خاص بالإيكولوجية العميقة يشمل على المفاهيم التالية: الإيكولوجيا، الفلسفة البيئية، والحكمة الإيكولوجية، فما هو معناها الأخلاقي عند نايس؟

---

[1] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P102.

[2] – معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 153.

1) مفاهيم الحكمة الإيكولوجية عند نايس

جملة المفاهيم الخاصة بالحكمة الإيكولوجية عند نايس شاع تداولها في ميدان أخلاقيات البيئة، وهي حاضرة عند الفيلسوف الفرنسي فليكس غتاري، حيث "تتكون كلمة "Ecosophie" من "éco" التي نجدها في "écono-mie" وفي"écologie"، واللاحقة "Sophie" الموجودة في "Philo-Sophie". صوفيا لا تتضمن أي مطالبة علمية محددة، على عكس الكلمات المكونة من اللوغوس كـ"علم الأحياء"، الأنثروبولوجيا"، الجيولوجيا" وما إلى ذلك، ولكن أي وجهة نظر روحية تسمى Sophique "السفسطي" يجب أن يكون لها كذلك صلة مباشرة بالعمل، وصوفيا تدل على المعرفة الحدسية (التعارف) والتفاهم بدلاً من المعرفة المجردة وغير شخصية"[1].

تشير البادئة "éco" بدورها إلى الكلمة اليونانية "oïkos"، والتي تشير إلى المنزل والأسرة والموطن، وبالتوسع البيئة، وهكذا وصف غتاري الفلسفة بأنها تعبير أخلاقي سياسي لثلاثة سجلات إيكولوجية، وهي البيئة، والعلاقات، وذاتية الإنسان[2]. وروح هذه المفاهيم يجعل من الأفراد هم أساس تحسين علاقة الإنسان بالبيئة، إلى درجة الحلول في البيئة، لأن الضرر واحد على الإنسان والبيئة من ناحية التفاعل، رغم تنوع فروع الإيكولوجية من ناحية الحكمة، وهذا ما يؤكد عليه غتاري الذي يقول بوجود "تعددية إيكولوجية، وهناك إيكولوجية إدارية"[3]، وهي التي يسميها نايس بالإيكولوجية السطحية على عكس الإيكولوجيا العميقة، والتي تهدف إلى حفظ مواردنا وتقليل الأثر البيئي لطرق الإنتاج والاستهلاك لدينا، وتنحصر حلول الأزمة البيئية في الابتكار التكنولوجي، والغرض منها هو إطالة "بطريقة مفترضة أكثر إستدامة"[4]، فالإيكولوجيا الإدارية تهدف إلى تنظيم التشريعات ليس فقط بين الأفراد بل أيضا

---

[1]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص70.

[2] – Félix Guattari, Les Trois écologies, Éditions Galilée, Paris, 1989 P12-13.

[3] – Manola Antonioli, Les Deux Ecosophies, Chimères, 3 N° 87, 2015, P47.

[4] – Ipid, P47.

داخل المؤسسات والأنظمة الليبرالية وداخل المجتمعات الصناعية، حتى لا تكون البيئة في موقع الإستهلاك.

وهذا ما نجده في الإيكولوجية العميقة "التي ترى أن الأزمة البيئية تشير إلى أزمة أكثر عمومية في المجتمع، سياسية ووجودية ولا يمكن حلها بتدابير مخصصة لحماية البيئات الطبيعية. يرى غتاري أن القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحالية، يجب إصلاحها بما يتناسب بشكل أفضل مع مشاكل التضاريس المحلية ومشاكل الكواكب العالمية، لا يتعلق الأمر بمجرد تعديل في معنى "الإستدامة" الإطار الكلاسيكي للاقتصاد الرأسمالي، بل لتصميم "أشكال الحياة "بدائل تتيح لنا التحول من لا فقط غير مستدام، ولكن قبل كل شيء من نمط حياة لا مرغوب فيه، يؤدي إلى التعاسة"[1].

فمثلما تحدثت الفلسفات الكلاسيكية عن بؤس الإنسان وسط الليبرالية، فإن بؤس البيئة يكون داخل المجتمعات الصناعية الإستهلاكية، التي تهتم بتوازن الإنتاج ولا تهتم بالتوازن الطبيعي، ومن أجل تحقيق هذا التوازن لا بد من إحداث تعايش، يقوم حسب نايس "على وجود علاقات بين الكيانات، تفهم على أنها المكونات الأساسية لما هي عليه هذه الكيانات في حد ذاته"[2].

يعرف كذلك نايس الفلسفة البيئية، بأنها "مجال دراسة يتقاطع فيه علم البيئة والفلسفة، المجال الوصفي والتحليلي الذي لا يملك الإختيار لأولوية القيم الأساسية من أجل إيجاد حلول أمام الأوضاع العملية والسياسية التي نتشارك فيها، فمن الضروري تطوير "حكم إيكولوجية"، يمكن أن تساعد في توجيه الإيكولوجيا العميقة نحو رغبتها في تحويل الهياكل الاجتماعية والسياسية المناهضة للبيئة"[3]. لا يقدم نايس الحكمة الإيكولوجية كبديل عن العلم، بل يبحث عن حوار بيئي علمي دون صدام ينعكس سلبا عن العلم والطبيعة، ويراعي

[1] – Manola Antonioli, Les Deux Ecosophies, Op. Cit, P43

[2] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 68.

[3] – المصدر نفسه، ص 69-71.

الإختلاف بين مجال البيئة ومجال العلم، لأن الإيكولوجية في حد ذاتها فرع من العلوم، ويمكننا القول أن الحكمة الإيكولوجية لا تعارض العلوم بل هي في حوار متواصل مع العلوم المؤسسية أو الرئيسية كالإيكولوجية المعروف باسم العلمية، أو الممارسات المختلفة المسماة التنمية المستدامة.

2) الإيكولوجية العقلية عند نايس وغتاري

تتقارب رؤية نايس وغتاري حول الإيكولوجية العقلية، التي إشتغل عليها غتاري في عمله بالعيادة حيث يُمارس العلاج النفسي المؤسسي، إنطلاقًا من نقد اللاوعي الفرويدي واللاكاني، وضع غتاري رؤية لفاقد للوعي، منفتح على التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والأحداث التاريخية والسياسية ولم يعد يركز حصريًا على الأفراد في السياق الفردي والعائلي، "تجد هدفها ضمن إشتغال على اختراع أشكال جديدة من الذاتية مغايرة لذاتية الفرد الرأسمالي الهشَّة، إنَّ الأمر لا يتعلَّق باشتغال على سيكولوجية الفرد، كما هو معمول به في عيادات التحليل النفسي منذ **سيغموند فرويد** Sigmund Freud (1856م-1939م)، إنَّما يتعلَّق بالاشتغال على السيكولوجي في علاقته بما هو جماعي؛ أي بأشكال إنتاج ذاتيَّات جماعية خلاَّقة وقادرة على اختراع أقاليم وجودية جديدة"[1].

وبهذا تقوم الإيكولوجية على نوع من الرغبة التي تتيح تجاذب بين الإنسان والطبيعة. فتتطور المحبة إلى عاطفة على النحو الأوديبي الفرويدي، حيث تدخل البيئة في اللاشعور الأفراد وتتجلى من خلال "لاوعي الأفراد وأهوائهم وخيالاتهم وشهواتهم وتحويلها إلى مستودعات لتجارب سياسات الإنعاش الامبريالية، ما يهدف إليه غتاري هو إختراع أشكال جديدة من الحياة النفسية التي لا تقوم على قيم الرفاهية والترف والسلبية الاستهلاكية

[1]– أم الزين بن شيخة المسكيني، «إيكوصوفيا» البشرية في أرجوحة إنعاش جهنمية، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق– سورية، تشرين الأول 2017. http://www.maaber.org/issue_october17/deep_ecology.htm
Consulté le: 22/05/2021 (11:00)

الليبيرالية، بل بذاتية خلاَّقة قادرة على الانخراط ضمن ضروب من الإتيقا الجماعية الكفيلة بجعل العالم مكانًا صالحًا للسكن"[1].

أما نايس يتجاوز مفهوم الرغبة إتجاه البيئة، ليجعل من البيئة والإنسان شيء واحد، وهذا يعود بنا إلى وحدة الوجود وفكرة الجوهر عند الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، حيث "إستوحى نايس من معرفته بفلسفة سبينوزا وعمل علماء النفس الجشطالت أوائل القرن العشرين، فيقوم بإدراج هذا المستوى "الإيكولوجيا العقلية" في رؤية نفسية وأنطولوجية. تتطلب في نفس الوقت الإيكولوجية تغيير نظرنا إلى العالم، حيث يمكننا أن ننظر إلى أنفسنا كجزء من بين أمور أخرى للمجموعات المترابطة، كجزء من العالم والطبيعة متجاوزين التعارض التقليدي بين الذات والكائن، يفكر نايس في عملية التحديد هذه من جميع الجوانب الطبيعة من حيث "تحقيق الذات" الغير المتمركز، عملية ندرك فيها تدريجيًا أفعالنا كجزء من نمو الجشطالت"[2].

وبهذه الصورة يعطي نايس للإيكولوجيا معطى شعوري يجعلنا لا نحكم على البيئة من خلال الملاحظة الحسية والقوانين العلمية والسياسية فقط، بل إنطلاقا من العاطفة والإرادة والرغبة والشعور، فالطبيعة نفهمها وهذا هو جوهر وحدة الوجود عند أرني نايس.

3) الإيكولوجية الإجتماعية

مفهوم الإيكولوجية الإجتماعية، هو طرح مشترك بين نايس وغتاري الذي يعكس مشروع نايس نحو تحقيق الذات الذي "قلل من أهمية الوساطة الاجتماعية والتقنية لتحقيق علاقة حدسية بين "الذات" و"الطبيعة. في هذا النهج تكون التقنية وخاصة التكنولوجيا موضوع رؤية سلبية في الأساس، كعقبات أمام "نمط الحياة" الذي تسعى إليه الفلسفة، البديل المقترح للإسراف الذي يميز التقنيات الصناعية وعدم شخصية العلاقات التي تعززها

[1]– المرجع السابق.

[2] – Manola Antonioli, ,Les Deux Ecosophies, Op. Cit, P46.

التقنيات الإدارية هو النموذج الاسكندنافي "friluftsliv"[1] التقليدي، إقامة الكوخ والعودة إلى الطبيعة التي عاشها نايس بنفسه خلال معظم حياته في ملجئه الجبلي، بالرغم من أن نايس يعتبر أن الإيكولوجيا العميقة لا تهدف إلى رفض جذري للتكنولوجيا أو الصناعة، بل للدعوة إلى سيطرة ثقافية عامة على تطورها وإدخال "تقنيات خفيفة" تحترم التوازنات البشرية والموارد الطبيعية"[2].

تميز نايس كان في ربطه بين كينونة الإنسان وكينونة الطبيعة، وهو يختلف عن غتاري الذي يبرر الإيكولوجيا الإجتماعية، بعلاقات ميكانيكية تربط الإنسان بالطبيعة، لذلك لا بد من إعادة صياغة العلاقات الإنسانية، ويمكن أن نؤسس "لممارسات ميكروسياسية وميكرواجتماعية جديدة، أشكال جديدة من التضامن، قيم الرحمة إزاء الآخر، ممارسات جمالية جديدة. وبعبارة موجزة تقوم الحكمة الإيكولوجية الإجتماعية على ضرب من الإستثمار العاطفي والبراغماتي على جماعات إنسانية متعدِّدة، والمقصود من هذا الإستثمار العاطفي هو إختراع أشكال جديدة من الجماعات الإنسانية"[3]، وهي التي يشير إليها غتاري عند الحديث عن العيش وسط الجماعة فيربط المجتمع والإنسان والبيئة بالعاطفة والرغبة مثل الأسرة، ويطلق عليها تسمية **إيروس الجماعة**. وهنا ينبغي الإشارة إلى أنَّ الرهان العميق لغتاري هو مناهضة كل الإيديولوجيات الجماعوية القائمة على تصورات أصولية ماضوية لشكل الحياة المشتركة، سواء تعلَّق الأمر بالنعرات القومية أو الدينية أو المذهبية، ويحذِّرنا من الجماعات التي تؤسس وجودها على خطوط الموت، من قبيل كل الجماعات الفاشية والإرهابية"[4].

---

[1]– كلمة النرويجية، تتكون من ثلاثة مقاطع : "Fri–Lufts–Liv"، وتعني بالفرنسية "Libre–Air–Vie". أي الحياة في الخارج،أو الحياة في الهواء الطلق. يشير هذا المصطلح النرويجي إلى فلسفة حقيقية، تجعل الطبيعة والعناصر الرائعة في الهواء الطلق عناصر مركزية للحياة اليومية.

[2] – Manola Antonioli, Les Deux Ecosophies, Op. Cit, P46.

[3]– أم الزين بن شيخة المسكيني، إيكوصوفيا البشرية في أرجوحة إنعاش جهنمية، مرجع سابق.

[4]– المرجع نفسه.

أما من خلال رؤية نايس للإيكولوجيا الإجتماعية، فإن الحفاظ على البيئة يستلزم الحفاظ على الإنسان لأن مظاهر البيئة وجماليتها إن اختلت يختل معها التوازن الإجتماعي والإقتصادي الذي نؤسس عليه مستقبل البيئة، نحو البحث عن تعايش مشترك بين الإنسان والطبيعة.

المطلب الثالث: برنامج حركة الإيكولوجية العميقة

برنامج الإيكولوجية العميقة يقوم على مجموعة من النقاط والأسس وهي بنود أخلاقية تتطلب الإلتزام، شأنها مثل قوانين أبقراط اليوناني، فدستور هذه الحركة يتضمن ثمانية نقاط، "قدمها أرني نايس وجورج سيسشنز عام 1984م، كأسس وتوجيهات لأنصار الإيكولوجية العميقة"[1]. يساعد برنامج الإيكولوجية العميقة الأفراد المنخرطين في الحركة في توجيه نشاطهم الإيكولوجي، كما ينبغي للعمل المشترك حسب نايس أن يكون هناك تفاهم مشترك حول نقاط أساسية معينة باعتبار أن تحقيق الوعي الإيكولوجي في الواقع يتطلب جملة مبادئ تشكل برنامج عمل يكون وسيطا بين الأفكار والقيم الإيكولوجية، والأساليب والتدابير العلمية والمباشرة الهادفة إلى تحقيق هذه الأفكار والقيم، وهذا لا يعني إلغاء الإختلافات والوسائل الخاصة ببين الأفراد، لأن هذه المبادئ هي أساس الحكمة الحكمة الإيكولوجية وعقلانيتها، وفي ما يلي نوضح أهم هذه النقاط كما يذكرها نايس في كتابه علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة.

1- إن عافية وترعرع الحياة البشرية وغير البشرية على كوكب الأرض لها قيمة بحد ذاتها (مرادفات: قيمة ذاتية، قيمة أصلية)، وهذه القيم مستقلة عن النفع العالم غير البشري للأغراض البشرية.

2- إن ثراء وتنوع أشكال الحياة يسهمان في تحقيق هذه القيم، ولهما أيضا قيمة بحد ذاتها.

3- ليس للبشر الحق في إنقاص هذا الثراء والتنوع إلا من أجل تلبية الحاجات الحيوية.

[1]- معين شفيق رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 154.

4- إن ترعرع الحياة البشرية وثقافاتها يتوافقان مع عدد سكان أصغر جوهريا. وإن ترعرع الحياة غير البشرية يتطلب عدد سكان أصغر.

5- إن التدخل البشري الحالي في العالم غير البشري كثيف جدا، والوضع يتزايد سوءا.

6- لذلك السياسات يجب أن تتغير . هذه السياسات تغير في البنيات الأساسية الإقتصادية والتقانية والإيديولوجية. إن الحالة الناجمة عن هذا التغيير سوف تختلف بعمق عن الحاضر.

7- سيكون التغيير الإيديولوجي الرئيسي هو ذلك الذي يثمن نوعية الحياة (الإقامة في أوضاع القيمة الأصلية) أكثر مما يشايع مقياسا للعيش متزايدا باطراد. ينبغي أن يكون ثمة وعي عميق بالفرق الكبير والرفيع.

8- أولئك الذين يؤيدون النقاط السابقة عليهم إلزام مباشر بمحاولة إنجاز التغييرات اللازمة[1].

1) القيمة الجوهرية عند أرني نايس

تحتاج النقطة الأولى من البرنامج إلى توضيح، لأنها أساس والإيكولوجية العميقة بصفة عامة والبرنامج كله بصفة خاصة. تساعدنا النقطة الأولى: "إن عافية وترعرع الحياة البشرية وغير البشرية على كوكب الأرض لها قيمة بحد ذاته" في تحديد الحركة وتمييزها عن الإيكولوجية السطحية، لأن قيمة الطبيعة تم تحديدها بمصطلحات جوهرية (أصلية)، وليس بمصطلحات نفعية (أداتية)، باعتبار القيمة التي تمتلكها بالنسبة لنا.

هذا الموقف من الإيكولوجية العميقة صعب جدا، حيث يطرح العديد من التساؤولات الحرجة، منها هل هناك قيمة بدون مقيم؟ وبماذا نلتزم بعد الاعتراف بهذا النوع من القيمة الجوهرية؟ هل لدينا الوسائل لقياسها، أليس هذا مجرد تأكيد لمبدأ بدون عواقب؟[2]. ومن خلال القيمة الجوهرية يتضح لنا عمق مشروع نايس نحو إعادة رؤية أخلاقية للبيئة، وسط تضارب الأفراد والرغبات، حتى تكون الحكمة الإيكولوجية نابعة من الفعل الإرادي والسلوك لأننا كما

[1]- أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 56.

2 - François Chomarat, Lecture critique du livre d'Arne Naess, publié dans Projets de paysage le 26/06/2009, Consulté le: 15/02/2019 (7:20).

URL : http://www.projetsdepaysage.fr/fr/lecture_critique_du_livre_d_arne_naess.

يقول نايس:" مسؤولون عن أفعالنا بقدر مسئوليتنا عن الدوافع والمقدمات المتعلقة بالأسئلة التي قد تُطرح منا"[1]، وهذه الأخلاقيات البيئية التي تتجاوز الطرح السطحي للنظريات البيئية بمفهوم الحكمة والجوهري، فما هي تجليات مفهوم الجوهري داخل أخلاقيات البيئة؟

2) مفهوم القيمة الجوهرية في أخلاقيات البيئة

يأتي المصطلح "جوهري" من الكلمة اللاتينية Intrinsecus ، ومعناها: في الداخل، يتضمن فكرة إمتلاكه لسمة خاصة بشيء ما، وعلى الرغم من هذه الدلالة المحددة بوضوح، فإن القيمة الجوهرية للطبيعة هي فكرة غامضة ومثيرة للجدل، في حين أن الفلاسفة البيئيين يجادلون بوضوح في صلاحيتها أو ملاءمتها، كما يعتقد آخرون أنها مفهوم أساسي للأخلاقيات البيئية"[2]. يؤكد على ذلك الفيلسوف الأمريكي صاحب مذهب أخلاق الأرض جون بايرد كاليكوت، حيث يقول: "كل التمييز بين القيمة الجوهرية والقيمة الأداتية، محوريًا للأخلاقيات البيئية منذ بدايتها كمجال متميز للدراسة في الفلسفة، لدرجة أن بعض المؤلفين يعتقدون أن البحث عن القيمة الجوهرية في الطبيعة هو البحث الأساسي للأخلاق البيئية، في الواقع هذه الثنائية أساسية للغاية لدرجة أنه من الممكن إنشاء تصنيف للمدارس المتنافسة للأخلاقيات البيئية بالرجوع إليها"[3]. وهذا يعني أن مصطلح القيمة الجوهرية أصبح الآن معيارًا في هذا المجال.

كما يتجلى مفهوم القيمة الجوهرية في أن فكرة أن شيئا ما يقدر لنفسه، و غاية في حد ذاته أي جوهري، وليس في إتصاله مع طرف خارجي آخر خارج عنه، القيمة الجوهرية إذا هي ما تتعارض مع القيمة الأداتية (النفعية)، وفي الغالب الواقع، تواجهنا القيمة الجوهرية من خلال التجربة العاطفية أو الجمالية للطبيعة، فاتخاذ قرار مثلا بإبقاء شجرة مزروعة بجانب قبر قريب متوفى، هو سلوك ذات قيمة جوهرية يستمد من القيم العاطفية والجمالية

[1]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 54.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P74.

[3] – J.Baird Callicott and Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol1, Op. Cit P528.

للطبيعة، لكن العديد من المؤلفين في مجال الأخلاقيات البيئية ينسبون هذه القيمة إلى الحيوانات المتفوقة كتوم ريغان وحتى لجميع الحيوانات عند بيتر سينغر، وكذلك النباتات عند بول تايلور، وإلى المناظر الطبيعية عند **أوجين هارجروف**[1] Eugène Hargrove (1944م)، والأنواع والنظم البيئية وحتى الأرض عند هولمز رولستون الثالث[2].

في برنامج منصة الإيكولوجيا العميقة تعني "القيمة الجوهرية" قيمة غير منفعية (أداتية). يشير نايس ببساطة إلى معارضة أنصار الإيكولوجيا العميقة لأولئك الذين يقللون من قيمة الطبيعة والكيانات الطبيعية لفائدتها للبشر، التعبير ليس وجوديًا ولا يسعى إلى وصف طبيعة القيم، لكن نايس يستخدم تعبير "القيمة الجوهرية" بالمعنى الثاني، ليقول إن القيم موضوعية، أي أنها موجودة بشكل مستقل عن الإدراك أو المعرفة التي يمتلكها المرء عنها، في هذا المعنى الثاني يمكن أن تكون القيمة الجوهرية سلبية: على سبيل المثال، يمكن أن يكون مكب النفايات في الطبيعة فظيعًا أو مثيرًا للاشمئزاز بينما القيمة الجوهرية، بالمعنى الأول، يجب دائمًا الدفاع عنها وبالتالي فهي تعني شيئا إيجابيًا.

بينما تمثل الأطروحة الأخيرة من برنامج حركة الإيكولوجية العميقة مفتاحا للبرنامج بأكمله، من خلال توضيح الخطوط الرئيسية للعمل لحركة اجتماعية وسياسية قادرة على

---

[1] – فيلسوف أمريكي كمؤسس ومحرر لمجلة الأخلاقيات البيئية، كان الشخصية الرئيسية في تحديد سياق تطوير الفلسفة البيئية. وهو معروف بشكل خاص بالبحث في تاريخ الأفكار الكامنة وراء الفكر البيئي، مثل التقدير الجمالي للطبيعة في المناظر الطبيعية وفن الحياة البرية. كان أيضًا محوريًا في التعليم العالي طوال حياته المهنية، بعد أن أسس أول برنامج دكتوراه مع التركيز بشكل خاص على الأخلاق البيئية. أسس مجلة الأخلاقيات البيئية في جامعة نيو مكسيكو، مع بدء النشر في عام 1979. كان أول مجلة مخصصة بالكامل للفلسفة البيئية، ،كان مهتمًا بتطبيق الأخلاقيات البيئية وإدخالها في المدارس الابتدائية والثانوية العامة وفي برامج الدراسات العليا التي تدرب المعلمين البيئيين وغيرهم من المهنيين.
أهم أعماله تم تفصيل آراء Hargrove في أسس الأخلاق البيئية (1989) بالإضافة إلى عشرين ورقة مهنية. وهو محرر لثلاث مختارات: ما وراء سفينة الفضاء: الأخلاقيات البيئية والنظام الشمسي (1986) ، والتي تهتم بالقضايا الأخلاقية والبيئية المتعلقة ببرنامج الفضاء الأمريكي ؛ الدين والأزمة البيئية (1986) ، حقوق الحيوان مناظرة أخلاقيات البيئة: المنظور البيئي (1992)، J.Baird Callicott and Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol1, Op. Cit P482.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P74.

توحيد كل النوايا الحسنة، مهما كانت المعتقدات الفلسفية والدينية والأيديولوجية التي تحرك بعضها البعض. وتماشياً مع ما قرره أرني نايس في كثير من الأحيان، بأنه ليس لدى الإيكولوجيا العميقة الكثير من الطموح أن تكون فلسفة مغلقة، بل ما يركز عليه أولاً وقبل كل شيء هو الدعوة إلى أشكال مختلفة من النشاط البيئي يمكن أن يغطي كامل نطاق التدخلات القانونية وغير القانونية، والتي قد تتطابق مع أشكال أخرى من الإيكولوجيا الجذرية، مثل الإيكولوجيا الاجتماعية، والنسوية البيئية والمنطقة الحيوية.

فبقدر ما يكون مؤيد الإيكولوجيا العميقة هو في الأساس مواطن، يقوم بدور نشط في تشكيل مجموعات الضغط التي تهدف إلى التأثير على صنع القرار في مسائل السياسة البيئية، فهو رجل ملتزم يستثمر نفسه في تنظيم الأحزاب السياسية البيئية وكذلك في إنشاء البرامج التعليمية، ناشط يشارك في المظاهرات والمقاطعات ضد سلطات المصلحة من جميع الأنواع والتي لا تبدي اهتمامًا كبيرًا بالتأثير البيئي لأنشطتها الصناعية ومنتجاتها.

لهذا السبب فإن برنامج النقاط الثمانية يقع في قلب مشروع الإيكولوجيا العميقة، كما ينبغي النظر إليه كوسيط بين الحدوس المختلفة ومبادئ الفعل لدى الأفراد، وهي مختلف الأطروحات والآراء المختلفة لتعدد رؤى العالم التي تؤدي إليها عملية التفكير التي يقوم بها كل فرد[1]، ولفهم دلالات هذه الأطروحات والآراء المختلفة، ينبغي إستحضار نظرية نايس في علم الدلالة التجريبي، حيث يقترح نايس أن نفس الكلام من المحتمل أن يخضع على التوالي لعدة توضيحات استطرادية، وفقًا لأن يشدد المرء أو يخفف تفسير مصطلحاته الرئيسية، ويقترح استدعاء "إلى" عبارة يكون معناها مفتوحًا لتفسيرات متعددة هي معظم عبارات اللغة العادية، فنسمي مثلا:

0T: أطروحة غامضة لها تأويلات عديدة ممكنة.

[1] – Hicham–Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P336.

1T : أطروحة أكثر دقة من حيث التأويلات الممكنة وهي نفسها تأويلات ممكنة للأطروحة 0T. لكن يوجد على الأقل تأويل ممكن لـ 0T ليس ممكنا لـ 1T، في النهاية 1T تخصص 0T دون إضافة الإبهام، ثم هناك مستويات أخرى 11T، 12T .....إلى ما لا نهاية باعتبار دقة الأطروحات، في المقابل إذا كانت أطروحة ما تحمل معلومة جديدة، نقول عنها تطوير أو وصف، بحيث يكون كل منطوق 0T مفتوحا لتعدد التفسيرات.

وهكذا توجه مبادئ البرنامج الحدوس عن طريق التخصيص، التطوير أو الوصف، ومبادئ الفعل توجه كذلك عن طريق التخصيص، التطوير أو الوصف لمبادئ البرنامج، حيث تكون نفس الآليات المبدئية للحدوس الأساسية، شديدة الإختلافات لدى الأفراد، ويمكن لهذه الإختلافات أن تؤدي إلى مبادئ الفعل المتناسقة، وهذا يشجع نايس على محاولة النظر إلى المشاكل البيئية عبر أبعاد مختلفة، لتصبح التعددية ليست مجرد تسامح في الرؤى مع الآخرين بل هي إدراك للتعقيد في المشكلة[1].

هذا المنظور يدعي بوضوح تعدد وجهات النظر، فلا يمكن أن تكون هناك حكمة إيكولوجية واحدة فقط، تمامًا كما لا توجد أبدًا طريقة واحدة فقط للرؤية. لطالما قدر نايس تنوع الرؤى معتقدا أن المبادئ العامة لحركة الإيكولوجيا العميقة يمكن تبريرها من مواقف ميتافيزيقية مختلفة: فلسفية أو علمية أو بوذية أو مسيحية. بالإضافة إلى ذلك عمل نايس لفترة طويلة في مجال دلالات اللغة، وإدراكا منه لعملية التفسير، فقد رفض عمدا تحديد معنى بعض تصريحاته، من أجل تفضيل تفسيرات مختلفة[2]، وفي نفس السياق يقدم أرني نايس أطروحته الخاصة التي هي نتيجة تصوراته الشخصية، والتي يسميها بالحكمة الإيكولوجية ورمزها (T) EcosophieT[3].

---

[1] – Hicham-Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P342.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P342.

[3] – يسمي نايس فلسفته، المهتمة بعمق بالأخلاق وفكرة تحقيق الذات، "Ecosophy T". الكلمة هي مزيج من الكلمات اليونانية oikos (منزلي) و صوفيا (حكمة). "المنزل" هو الكوكب، يشير الحرف T إلى Tvergastein، من اسم الكوخ==

المبحث الثالث : أنطولوجيا البيئة عند أرني نايس

المطلب الاول: حقيقة الانطولوجيا عند أرني نايس

تعبر الأنطولوجيا عند نايس عن النظام البيئي الذي يحاكي النظام الفلسفي، من أجل تمييز كل ما هو حقيقي في تبرير الواقع، حيث تحتل الأنطولوجيا عند أرني نايس مكانة مركزية في فكره البيئي، لكن لماذا نهتم بالأنطولوجيا عندما يكون هدفنا هدفًا عمليًا، وأنه بلا شك من الأفضل لنا اتخاذ إجراء أو التفكير في التدابير التي ينبغي إتخاذها لتقليل آثار كارثة مستمرة ؟

وللإجابة على سؤال نايس حول أبعاد الإيكولوجيا داخل الوجود، يفترض أرني نايس فرضيات مرتبطة بحماية الوجود وفهم الطبيعة وأهمية الرغبة الإنسانية التي تنمي إرادة الإنسان في إدراك الطبيعة، بالإضافة إلى دور التأثيرات التي نبحث عنها من أجل حياة طيبة ورغيدة، فأما الإفتراض الأول يراه نايس في أن "سبب الشرور التي نريد تجنبها هو، جزئيًا هو نقص في فهمنا للأنطولوجيا، نحن لا ندرك وجود ما يجب حمايته أو تعزيزه، أو لا نفهم طبيعته. علاوة على ذلك، نحن نعيش وفقًا للتقنيات وأنماط الحياة وأنماط التنظيم وما إلى ذلك، والتي تعتبر عمياء في هذا الصدد وتؤدي إلى العمى لدينا"[1]. وجوهر هذا الافتراض عدم إدراك الوجود البيئي لأننا نعيش في طبيعة موازية هي حتمية التقنية وتطور نظام الحياة، وهذا وجود زائف ومن خلال أنطولوجيا البيئة لا بد أن ندرك أهمية الوجود الحقيقي، وهو مخرج من الأزمات البيئية.

==الخشبي والحجري الذي بناه نايس، في جبال النرويج ، أين توصل إلى أكثر أفكاره وكتابته الفلسفية، وهي أي Ecosophy T كما يقرر هذا يعني أن هذه ليست سوى واحدة من العديد من الصيغ الممكنة للفلسفة البيئية، ويشير الحرف Tأيضًا في إشارة إلى الحرف الأول من الكلمة النرويجية "Tolking" التي تعني "التفسير". المفهوم الأساسي ، لفلسفة نايس في التواصل والدلالات التجريبية، كما رأينا في فهم مبادئ الإيكولوجيا العميقة. أنظر Hicham-Stéphane Afeisa, Postface, Naess, Arne, Ecologie Communauté et Style de Vie, P340.

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Edition Wilproject, Marseille, 2009, P205.

أما الإفتراض الثاني الذي طرحه نايس، للإجابة عن سؤال الإهتمام بالأنطولوجيا الطبيعية مرتبط بالإرادة، حيث "لا يمكن للمرء أن يتصرف بدون رغبة، ومحتوى تجاربنا هو الذي يثير فينا هذه الرغبة ويجعلها تنمو، هذه الرغبة هي التي تدفعنا لحماية الأرض"[1]، وبعد الرغبات الإنسانية، نجد لدى نايس رؤية أخلاقية طيبة، تهدف إلى المحافظة على الجمال الحقيقي للبيئة، لا يكون هناك إنسجام وتناغم إلا بتوازنها، فسلامة البيئة مصدر الخير والجمال، وهذا ما ينعكس على تأثيراتها في الوجود الإنساني الذي هو جوهر الإفتراض الثالث عند نايس، والذي هدفه الإعتراف بالوجود الطبيعي البيئي.

تتلخص هذه الفرضية الثالثة لنايس في طرح وارويك فوكس الذي يقول:"إن إطار العمل المناسب لمحاضرة وصف وتقديم الإيكولوجيا العميقة ليست ذلك المرتبط أساسا بقيمة العالم غير البشري، ولكنه المرتبط أساسا بالطبيعة وإمكانيات الذات، أو قد نقول مسألة من نحن، يمكن أن تصبح ويجب أن تصبح في الخطة الأكبر للأشياء"[2].

فإذا كانت الفلسفة، ومنذ الإغريق مع سقراط هي دعوة لأن يعرف الإنسان نفسه بنفسه، ففي الأنطولوجيا البيئية مع نايس وواريك فوكس، يعرف الإنسان نفسه من خلال الطبيعة ومن خلال علاقته بالعالم الخارجي، وهذا يتطلب الأمن البيئي وهو جوهر الإيكولوجيا العميقة، التي تحدد المكانة الحقيقية للإنسان في الطبيعة، من أجل تحسين وجود الإنسان ووجود العالم. لذلك "يدافع نايس على علماء البيئة ويراهم على حق في تبرير أفعالهم من خلال عواطفهم، التي تقدم القيم لنا. يمكننا القول إننا دخلنا في صراع لأننا نحب الغابة أو الحيوان أو سلسلة الجبال، وأننا نحبهم لأنهم مصدر الجمال"[3]، فالجمال الذي

---

[1] – Ipid, P205.

[2] – Warwick Fox, Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan Critique of Deep Ecology, Hobart Universersity of Tasmania Environnemmental Studies Occasional Paper 20, 986, منقول عن ديفيد روثينبرغ في أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2009، ص 46.

[3] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P65.

نسعى إلى تحقيقه هو الوجود الحقيقي للبيئة، دون تأثير للإنسان وطغيان الطابع التقني، فالبيئة كيان من خلاله نعرف الإنسان، ويسعى نايس إلى تجاوز أوهام الأنطولوجيا الحديثة التي صنعتها التقنية وطغت على عفة الطبيعة وفطرتها الحقيقية التي هي مصدر لكل جمال وخير.

1) نقد نايس للأنطولوجيا الحديثة

الأنطولوجيا الحديثة، شأنها شأن مختلف تبريرات العلم الحديث الذي منهجه التجربة وهدفه بلوغ التقنية، لكن في هذا تقليص من حجم البيئة وجعلها من صنع الإنسان، بل حقيقة الأنطولوجيا تكمن في أن الإنسان يحاكي البيئة، ويعطي نايس مثال عن:" أولئك الذين إعتادوا العيش في بيئات من صنع الإنسان بالكامل مثل المدن، يميلون إلى رؤية كل شيء آخر على أنه حقائق مادية يمكن أن تساهم في أسلوب حياتهم، إنها تستند إلى مفاهيم مجردة للفائدة، ونتيجة لذلك كلما زاد عدد الأشخاص الذين يشاركون تجربتهم، قلت إمكانية إنقاذ المساحات البرية والحرة، لأنهم سيقولون: "كل هذا بائس"[1].

ففي هذا تطبيق للمنهج العلمي على الطبيعة، بينما فهم الوجود الطبيعي لا بد أن ينطلق من الطبيعة في حد ذاتها، وليس الطبيعة كما رسمها العلم الإنساني، لتفادي العواقب العلمية وحتى نؤسس لأخلاق داخل الوجود البيئي، وبهذا الشكل "تكون الإيكولوجيا العميقة عميقة، وهي أن نمارس الأنطولوجيا أو الميتافيزيقيا بطريقة مدروسة، وأننا غير راضين عن الأنطولوجيات العادية لدينا، لما يبدو أنه معطى في تجاربنا"[2]، من أجل تجاوز أزمات البيئة وتعديل الرؤية للأنطولوجيا التي قد تتحول إلى إزدواجية وتعدد لكن الحقيقية دوما واحدة.

1-1) نقد نايس للأنطولوجيا الازدواجية أو الجاليلية

تكون الإزدواجية داخل الوجود البيئي كحتمية، لإختلاف الآراء حيث أن الإنسان ينعطف عن محاكاة الطبيعة إلى رؤيته الخاصة من أرضية ليست طبيعية، لأن الطبيعة

[1] – Arne Næss et David Rothenberg, Arne Næss. Vers l'Ecologie Profonde, Op. Cit P265.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P10.

ثابتة وهذا النوع هو خداع نسبي يغير الحقيقة البيئية، سببه إنطلاق الإنسان من المنهج التجريبي في تبرير الطبيعة. "فالأنطولوجيا التي ورثناها من القرن السابع عشر، التي إنتقلت منذ ذلك الحين إلى الأخلاق، إنتهت بجعلنا في البداية نفقد الذكاء، لأننا تعلمنا أن نميز من ناحية بين ما هي الأشياء في حد ذاتها والقابلة للحساب "الحجم، الشكل، السرعة، وغيرها)، ومن ناحية أخرى، ما يختبره الموضوع عند الاتصال به من جهة الأحكام الحسية (اللون، الحرارة، الرائحة، وغيراها)، والتي تعتبر غير موجودة بقدر ما تعتمد على جهاز الإدراك لدى البشر"[1].

إدراكنا للوجود البيئي له بعد نفسي وروحي أكثر منه تجريبي، لأن التجربة فيها نقائص، ووجودها لا يتعدى النظرة الحسية، وصورة العالم غير واضحة تجريبيا ولا تصل إلى عمق الطبيعة الحقيقية. التبرير الحديث للأنطولوجيا إنطلاقا من العلم يقترب إلى نظريات الإيكولوجيا السطحية، لأنه مرهون بالواقع المادي فقط والإيكولوجيا العميقة تسعى إلى إدراك البيئة في إطارها الحقيقي وبموضوعية فهي تختلف عن الفيزياء وعلوم المادة لذلك يرفض نايس فكرة أن العلم يجب أن يكون بمثابة دليل للأنطولوجيا، يقول نايس:" حتى وقت قريب، كان من الممكن أن يفهم غير الفيزيائيين أنطولوجيا الفيزياء، لم يعد هذا هو الحال اليوم. النصوص المشهورة مكتوبة بشكل جيد، لكنها لا تقدم فهمًا لمفاهيم الفيزياء الجديدة، يأسف البعض لذلك، لكنني شخصياً أعتقد أنه شيء جيد؛ لذلك نحن نعلم أن أي تفسير للعالم الذي نعيش فيه"[2]، ويعود إلى توضيح هذا كوننا نتعامل مع علاقات بين الأشياء.

يؤسس بهذا نايس منهج جديد لفهم البيئة يتجاوز فيه تجريبية الحسيين، وهو منهج الإيكولوجيا العميقة، القائمة على وحدة الوجود الطبيعي وتناغمه، ويفسر من خلالها العلاقة بين الصور والأشياء، ويؤكد نايس "أن الإفتراض الأنطولوجي لا يمكن أن يتعارض مع العلم

[1] – Hicham-Stéphane Afeisa, Introduction dans Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P, P15.

[2]– Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P74-75.

ولا يجعل العلم والخبرة متوافقين، بل ينحاز نايس إلى التجربة العفوية التي تخرج منها الملاحظات وتجارب جديدة عن البيئة"[1]، فالعلم هو أفضل طريقة للمعرفة لكن يجب أن لا يتعارض مع حقيقة الوجود البيئي الطبيعي لأن من خصائص العلم التنوع والتعدد، ومن خصائص البيئة الوحدة الطبيعية، التي تبريريها قد يكون عفوي مما هو تقني، فكيف أسس نايس لأنطولوجية بيئية جديدة ؟

2) الأنطولوجيا البيئية الجديدة عند نايس

تقوم الأنطولوجيا الجديدة عند نايسعلى إعتبار أن الوجود البيئي ينطلق من عمق الإنسان، ومن مناظر الطبيعة الحقيقية في خصائصها، التي هي مستقلة عن الكيان الإنساني والعلمي "هندسة العالم ليست في العالم، يؤكد نايس ضد هذه الأنطولوجيا، مستوحيا من **ألفريد نورث وايتهيد** Alfred North Whitehead (1861-1947) و"الوصف الظاهري" للعالم، لكن الصفات المعقولة حقيقية على وجه التحديد لأنها خصائص علائقية، تنبثق من اللقاء بين "ذات" و "كائن"، ونفس الحجة صالحة بالنسبة إلى ما يسمى بالصفات "الثالثة" في إثبات الواقع – ونعني بها الصفات الإدراكية المعقدة، مثل الطابع "الحزين" للمناظر الطبيعية أو الأحكام القيمية التي نصدرها حول الأشياء"[2]، لأن هذه الخصائص ليست مستقلة عن الكائن، بل إنها حالة من النظام الطبيعي داخل الإيكولوجيا العميقة، فخصائص الأشياء هي خاصية لها، لكن ليست صورة عن الواقع الحقيقي، وفي هذا "نجد أن نايس يدافع عن نهج **جورج بيركلي** George Barclay (1685-1753) للصفات، فاللون الحقيقي هو اللون لأنه يقدم نفسه في تجربة عفوية، فهو ليس بناءًا علميًا، مصطلح "اللون" ليس ملتبسًا من الناحية اللغوية، التجربة تكشف عن اللون"[3]، فصور وألوان وعوارض الأشياء ندركها من منظور عفوي، يتجاوز التجربة الحسية المرهونة بالزمان والمكان، وفي

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P226-227.

[2] – Hicham-Stéphane Afeisa, Introduction dans Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P15-16.

[3] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P228.

هذا الطرح يتجاوز نايس عقلانية كانط النقدية في توضيح علاقتنا بالشئ بذاته والشئ كما يبدو لنا.

كذلك مثلما يتجاوز نايس إزدواجية **جون لوك** John Locke (1632-1704)، في إدراك الطبيعة، لأنها تنطلق من صفات أولية، فإنه ينتقد حجج النظرية النسبية في تبرير الطبيعة حيث يعتقد نايس أنه: "من المنطقي الفلسفي التأكيد على أن العالم الذي نعيش فيه، له صفات ثانية وثالثة، والأحاسيس التي نختبرها عند ملامسة الأشياء هي جزء من العالم كما نعرفه، إنها البنية المجردة للواقع التي تفتقر إلى هذه الصفات"[1]، فنسبية لوك وكانط، تعطي لنا مثالا عن وعي الطبيعة كما ينبغي أن تكون وليس كما هي في الواقع بظواهرها الحقيقية، لأن ميتافيزيقا الوجود الطبيعي عميقة ترتبط بالكائن البشري وليس بالتجربة الخالصة، وهذا يجعلنا نبتكر لغة جديدة لنفهم التجربة الطبيعية وجوهرها، وهي ما يسميه نايس نظرية الجوهر والإزدواجية.

"فيمكن أن ترتبط نظرية الازدواج بالنظريات الجوهرية للموضوع، مثل نظرية ديكارت في الثنائية أين يتم تصور الموضوع على أنه مادة تشكل حالاتها التجربة والتمثل بشكل خاطئ إلى حد ما في العالم الخارجي. جواهر الذات لا تتمتع بالخصائص نفسها التي تتمتع بها جواهر الأشياء، سيجد المرء ألوانًا في الروح ولكن ليس في المادة، إن ازدواجية الذات المعرفية والشيء المعروف تستند بعد ذلك إلى أنطولوجيا المواد، والتي يمكن أن تكون من أنواع مختلفة، على سبيل المثال روحية ومادية، كما عند ديكارت"[2]، فالمادة لها وجود مستقل، وفي الوقت نفسه هي متطابقة مع نفسها عبر الزمن من خلال خصائصها المستقلة، فلا يمكن فصل الشيء عن محيطه بل يمكن إعادته إلى تحقيق ذاته مع الطبيعة، مثلما يعمل الفيزيائيون مع الإلكترون، فأطروحة نايس في الأنطولوجيا، تعتمد على الوسائط التي تربط الإنسان بالعالم الخارجي.

[1] Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P67.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P234-235.

وفي تجاوز نايس لتبريرات الحسيين، من أجل تأكيد حقيقة الإدراك الطبيعي بشكل كلي، لا يعتمد على التجربة فقط ولا العقل فقط، بل له معطى نفسي في عملية الإدراك المرتبطة بالشيء في إطار الشعور والرغبة والميل والإعتراف. وهذا جوهر الإيكولوجيا العميقة في عملية إدراك الوجود الطبيعي الذي نسميه أنطولوجيا الجشطالت، كون نظرية المعرفة عند نايس هي إسقاط لنظرية الجشطالت الألمانية.

المطلب الثاني : أنطولوجيا الجشطالت عند أرني نايس

من خلال أنطولوجيا الجشطالت، فالوجود البيئي لا يمكن فهمه ولا تشخيصه بمعزل عن الذات، التي تتجاوز كل الفوارق وتقترب من الواقعية حيث يكون العالم كما يبدو لنا عفويا، وليس كما تصوره التجارب الحسية والعقلية، لذلك تتحقق الأنطولوجيا إنطلاقا من العاطفة والرغبة والإرادة، تجعل النومان أو الذات يتطابق مع الفينومان أي الطبيعة الخارجية. يقول نايس: "من المناسب التأكيد على حقيقة أن التجارب الشخصية العفوية (لشخصية الجشطالت) تضعنا مباشرة في حضور الحقيقي (تعرفنا على الواقع)، إن ثراء هذه التجارب هو أن اللفظ لا يمكن إلا أن يشير إلى بعض جوانبها، شخصية الجشطالت تشير بوضوح إلى الثراء"[1].

يسمح هذا لنايس، بالإجابة على إعتراض اللاعقلانية الذي يتهم به أنصار الإيكولوجيا العميقة، فيقول: "فغالبا ما يتم تفسير نشاط الحركات البيئية على أنه غير عقلاني، باعتباره رد فعل عاطفي "بسيط" لعقلانية المجتمع الغربي الحديث، إن الواقع الذي نختبره تلقائيا يربط العاطفي والعقلاني في كليات غير قابلة لتجزئة الجشطالت"[2]، فيرد بهذا نايس إدراك البيئة إلى المنهج الجديد الذي تجاوزت به الظواهرية العقلانية الديكارتية، والعقلانية الكانطية من صرامة، وتبرير فيزيائي للإنسان والطبيعة في إطار الزمان والمكان،

[1] – Arne Ness, The Ecology of Wisdom, Op. Cit, pp. 192-194.

[2] – Arne Næss et David Rothenberg, Arne Næss. Vers l'Ecologie Profonde, Op. Cit P107.

والدقة العلمية إلى معطى جديد للإدراك وهو العاطفة والرغبة والشعور وهذا هو الطرح البديل المعاصر لتجاوز الأنطولوجيا العلمية الحديثة للبيئة.

1) خصائص الجشطالت عند نايس

"لم يميز نايس أبدا مصطلح الجشطالت بدقة شديدة، تأتي الفكرة من سيكولوجية الإدراك، حيث تم استخدام المصطلح من نهاية القرن التاسع عشر، في النظريات التي تكمل أو تعارض النظريات النفسية الذرية، حيث دافع علماء النفس عن مفاهيم وأنطولوجيات مختلفة جدًا عن الجشطالت، مجادلين أحيانًا أنه يمكن أن يكون هناك جشطالت خارج المجال الصارم لعلم النفس"[1]. إستخدام نظرية الجشطالت تجاوز حدود علم النفس، حيث جعل منه نايس منهجا في فهم الإيكولوجيا العميقة داخل البيئة، لأن منهج الجشطالت من إختزال وقوانين تنظيم الشكل يسهل علينا فهم الطبيعة إنطلاقا من الإنسان. ويوضح نايس في نصوصه بعض من خصائص الجشطالت، فيقول :" تشكل الجشطالت الحقيقة بمعنى أنها محتوياتها، ليس مجموعة أشياء ولا مجموعة حالات للأشياء، شلال محدد في وقت محدد، بما في ذلك تعديلاته الموسيقية بسبب الرياح، له هيكل جشطالت، لكنه ليس شيئا ولا حالة. يمكننا القول أن مضمون الواقع هو كل "ما هو عليه[2]".

فالنظرية الجشطالتية، نصل من خلالها إلى إدراك حقيقة التناغم البيئي وإلى تبرير الوعي بالشئ، الجشطالت تجعل أن كل شعور هو شعور بشيء ما، ويعتبرها نايس في ربط الجشطالت الوعي بالإدراك، يقول:"إنها ليست منتجات داخلية للوعي، كيانات نفسية بالمعنى الثنائي، الجشطالت ما هو موجود، كل تجربة هي جشطالت، لكن كل شيء في التجربة

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P252.

[2] – Arne Næss, Gestalt Ontology and Gestalt Thinking, In Arne Næss, SWAN, 10, Springer, 2005, P462-463.

يشكل على مستوى أو آخر، وحدة (جسدي، هو جسدي في البيئة، في الغابة، إلخ) وهو أيضا جشطالت، إذا كان العالم هو عالم من الخبرة النقية، فهذه منظمة بطريقة جشطالتية"[1].

الوعي بالأشياء يتجاوز منطق التجربة، بل هو وحدة وتناسق، فالعالم الطبيعي هو إدراك كلي وليس له صور متنوعة متعددة، خصوصا مبدأ التجريدات لأن الذات هي فكرة مجردة في عملية الإدراك، ويعتبر نايس أن: "وحدات الواقع مثل البشر محظوظة لمعرفة أنها [الجشطالت] وحدات ذات ثلاثة جوانب، الذاتية، والموضوعية، والوسيطة، هذه الجوانب ليست أجزاء أو وحدات فرعية"[2].

تتميز الجشطالت أحيانًا، بالقول أن الكل أكبر من الأجزاء أو أن هناك ما هو أكثر من الكل من الأجزاء، لكن هذا لا يأخذ في الحسبان الترتيب المعين للجشطالت، وفقا لنايس: "لا يشير إلى إنصهار شخصية الكل في كل جزء واحد، فإنه لا يفسر على وجه الخصوص، ضخ شخصيات الكل في كل جزء فردي"[3]. لذلك فالكل ندركه من جزئياته فقط، والإنسان جزء يسعى إلى إدراك الطبيعة الكلية إنطلاقا من العلاقات النفسية وليس السببية، مثل الذاكرة والإرادة والشعور، وهي علاقات متبادلة في الأنطولوجيا البيئة. كما يلاحظ نايس أن: "الجشطالت ليس شيئا، وعلاقة الجشطالت ذات المستوى الأعلى، الأكثر تعقيدًا، بالجشطالت الأقل تعقيدًا ليست علاقة الحاوية الأكبر بالأشياء الأصغر فيها، أو بين الكومة بالأشياء الأصغر التي تشكلها"[4]، النظر في الأجزاء المستقلة ليس سوى إعتبار مجرد، لأن أجزاء من الجشطالت هي جشطالت ثانوية، "يمكن فهمها بسهولة كجزء من جشطالت كبير، كحبة الرمل، التي تشير إلى الشاطئ، وهي حتى لو كانت صغيرة جدا، فإنه يمكن أن تكون لها

---

[1] – Ipid P462-463.

[2] – Arne Næss, Gestalt Ontology and Gestalt Thinking, Op. Cit, P462-463.

[3] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 104.

[4] – Arne Næss, The Primacy of the Whole, In Holism and Ecology, The United Nation University, Tokyo, PP1-10.

صفة جشطالتية"[1]، وهذا يعني أن عملية الإدراك ليست عملية فرعية ثانوية، أو وحدات بل هي كلية أكثر شمولا تجعل الطبيعة وحدة واحدة، حيث توضح العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وهي علاقات أفقية حسب نايس.

"وهكذا، فإن الجشطالت موجودة قبل الانقسام بين الذات والموضوع والوسيط (على سبيل المثال، الهواء الذي يقف بيني وبين الشيء الذي أراه)، إن الرغبة في شرح الجشطالت من خلال أحد هذه العناصر الثلاثة، من شأنه أن يرقى إلى عكس ترتيب التفسير ويؤدي إلى إعادة تجريد، وهذا هو الحال على سبيل المثال، في نظرية المواد والخصائص أو في نظرية ثنائية الروح، الثنائية نموذج يجب التخلي عنه، كما أن أنطولوجيا الجشطالت هي أيضًا نموذج، لكن نايس يحكم عليه أقرب إلى الخبرة، الأنطولوجيا الخاصة به غير معصومة من الخطأ"[2]، والجشطالت تساعد في إقتراح طريقة مختلفة لتصور العلاقة بين الإنسان والواقع إنطلاقا من العلوم، إلى إدراك العالم الخارجي إنطلاقا من الداخل أي من الإنسان لأن العالم المنظم كما يقول نايس: "العالم منظم، لكنه لا يكشف عن هياكله، نحن نبني بنيات مفاهيمية لمحاولة استيعابها، لكنها كلها نتاج العقل البشري، الجاذبية لا تمتص الكواكب"[3]، الجاذبية كما نجدها محددة من قبل نيوتن أو أينشتاين هي بناء مجرد، الهياكل المجردة موجودة فقط في العالم الملموس، حيث بالطبع تسقط الأشياء، والتي تسعى نماذج الجاذبية المختلفة إلى فهمها[4]، وبذلك: تعتمد البنية على الواقع، لكنها ليست حقيقة، إنها دائمًا مختلفة وتتبع مسارات جديدة نحو الواقع[5].

وعلى هذا النحو ساهمت رؤية الجشطالت في توجيه الذات في إدراك الطبيعة الأكثر وضوحا، وليس إنطلاقا من الفيزياء فقط، بل من علاقة الإنسان بالطبيعة وإنعكاس الإنسان

---

[1]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 104.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P259.

[3] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P76.

[4]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 89.

5– المصدر نفسه، ص 91.

داخل الطبيعة، وهو أساس الوجود الأنطولوجي عند نايس الذي يجعل الطبيعة مجموعة محتويات وليست فقط هياكل.

المطلب الثالث: تحقيق الذات أو الحكمة الإيكولوجية (T) عند أرني نايس

تحقيق الذات هي تحصيل حاصل للأنطولوجيا البيئية، حيث يكون للأنطولوجيا كيان قائم بذاته، وهو إنعكاس لصورة فنية من خلالها تتجسد البيئة، يقول نايس: "نحن جزء من الطبيعة"[1]، ومن خلال تحقيق الذات تتجلى لنا دلالات متنوعة على المستوى الصوفي، بالإضافة إلى حاجة الذات إلى تغيير الطبيعة الخارجية، لأننا في النهاية جزء لا يتجزأ من الطبيعة والتكامل لا يتحقق إلا داخل بيئة متوازنة، نحل فيها وتحل فينا وهذا جوهر الدلالة الصوفية للإيكولوجيا العميقة، حيث يكون فيها الإنسان هو الطبيعة والطبيعة هي الإنسان وهذا ما يوضحه نايس حينا يعتبر: " أننا جزء من العالم البيئي بشكل وثيق، كما أننا جزء من مجتمعنا الخاص، ولكن قد يكون التعبير "قطرات ماء في نهر الحياة" مضللا، إذا كان يعني أن فردية القطرات، تفقد في النهر، وهذا جسر صعب السير فيه: إلى اليسار لدينا المحيط من وجهات النظر العضوية والتصوفية، وإلى اليمين هاوية الفردية الشديدة الصغر"[2].

صوفية التصور البيئي تكمن داخل التناغم في الوجود بين الإنسان والطبيعة، إلى درجة تأسيس وعي له بعد روحي في عمق البيئة، يتجاوز الإدراك الحسي الخارجي وهو ما يسميه نايس بتحقيق الذات، الذي هو حسب نايس "عملية أعلى درجة في الإدراك يصل إلى الوحدة الصوفية مع الكل"[3]، وهذه الفكرة التي أشار إليها نايس في حجاجه الفلسفي مع **ألفرد آدلر** Alfred Adler (1870م-1937م)، يبرر فيها جوهر الإيكولوجيا العميقة على النحو الذي نجده في مبدأ الحلول عند الصوفية، مثل فلسفة الحلاج في التصوف الإسلامي،

1- المصدر السابق، ص 276.

2- أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 276.

3 – Arne Næss et David Rothenberg, Vers l'écologie profonde, Op. Cit, P304.

ويوازيه مبدأ وحدة الوجود والجوهر في فلسفة سبينوزا الذي يجعل الله يشكل الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وهو مخرج أراد به سبينوزا تجاوز مبدأ ثنائية الوجود التي هي من الإرث الديكارتي داخل الشك المنهجي في تبرير علاقة النفس بالبدن.

أما أرني نايس في طرحه لصوفية الوجود، يصل به إلى تحقيق الذات وهو مبدأ يحقق الحماية للبيئة، أفضل من النواميس والقوانين النظرية والأخلاقية. لأنه عندما يكون الإنسان هو الطبيعة والطبيعة هي الإنسان، نكون أكثر دقة في تحقيق الوجود الطبيعي ولا نحتاج إلى أوامر ونصوص وتشريعات لحماية البيئة، بل الكل متكامل وهذا "تجريد قائم على أسس، والذي يشير إلى شيء له وحدة نسبية في المجال العلائقي، ولكن ليس له حدود دقيقة للغاية، يشير مصطلح الذات إلى ارتباطنا المتبادل بالأشياء، وطبيعتنا الديناميكية أو الإجرائية وليست الجوهرية، وحقيقة أننا لسنا وعيًا قائمًا بذاته بل جسدًا، وتفاعلًا بين لحظات من الوقت وأجزاء من الوقت"[1].

وعليه تكون الطبيعة والإنسان مثل الجسد الواحد، أو مثل البنية النسقية الواحدة لأن أي إختلال بالجزء ينعكس على الكل، وتكون هوية الفرد قائمة من خلال التماثل مع جميع أشكال الحياة الخارجية، ويكون الوعي "الذي يختبر فيه كل فرد نفسه كعنصر من عناصر الحياة العالمية يتوافق مع " تحقيق الذات"، الذي يُفهم على أنه تطور لإمكانياته"[2]. ومجمل هذه الإمكانيات التي تحقق الذات تعبر عن أطروحة نايس الأنطولوجية، التي يتجاوز فيها الطرح الكوني للمادي، إلى مستوى طرح أخلاقي يبحث فيه عن الحياة الرغيدة دون تمييز الأنا عن الطبيعة، بل يجعل الذات قيمة إيجابية لا تشير إلى أشياء مادية فقط، بل تعبر عن أنماط الحياة الطيبة التي تتوافق مع الوعي، وتتجاوز الرغبة التي تنعكس سلبا على الطبيعة.

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P289.

[2] – Hicham–Stéphane Afeisa, Introduction Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P21.

"ينتج عن هذا تأثير أخلاقي لتجنب الوقوع في مأزق الفردية، يرفض نايس الأنا من الناحية النفسية، فإن الأنا هي حقيقة إعادة كل شيء إلى الذات وإلى مصالح الفرد، يبدو أن هذا مستحيل، ومن هنا تأتي أهمية العلاجات البيئية لأولئك الذين كانوا سيشرعون في هذا الطريق، الحياة الجيدة ليست حياة تتمحور حول الأنا، من السهل أن نفهم سبب تجربة شخص يعيش مثل هذا ستكون سيئة للغاية، يبدو في الواقع أن كشف أو ظهور سمات معينة للتجربة لقيم أو صفات معينة، يعتمد على الغايات المستهدفة"[1]. وتكون العلاقة بين البيئة والإنسان ليست علاقة وسيلة تخدم الرغبة الشخصية التي لا تخرج عن طبع الأنا، بل تتجاوز مبدأ المنفعة أمام الأشياء والبشر على حد سواء.

يبحث نايس عن علاقة خاصة بين الإنسان والأشياء على أساسها يكون تحقيق الذات من أجل الحصول على قيمة إيجابية وتكامل، "يجب أن تتوسع الذات، وهي العملية الديناميكية لتوسيع الذات عن طريق التعريف، وعملية التكامل الداخلي والخارجي، بقدر ما تكون هذه الكلمات الأخيرة منطقية، داخلي، لأننا يجب أن نكون منسجمين مع أنفسنا، لنفعل ما نحب، على سبيل المثال، حتى لا ننقسم بين ما نود القيام به وما نقوم به، لكن علينا أيضًا أن نتفق مع الآخرين"[2].

والإتفاق مع الآخرين يكون من خلال عملية تحديد الهوية، والتي يوضح فيها أهم مقاربة في تحديد مفهوم الهوية، إنطلاقا من العمل الذي يجب أن يكون على أساس أبعاد وليس أذواق، ومن خلالها نتعرف عن أنفسنا، فيوضح نايس معنى تحديد الهوية "بواحد يمكن مواجهته في وصف الموظفين الذين يتماثلون مع شركاتهم الكبيرة، النقطة الأساسية ليست أنهم يخططون لعطلاتهم ومكان حياتهم وفقًا لمتطلبات الشركة، ولكن أن أذواقهم واختيار أصدقائهم واستقرارهم العاطفي وإحساسهم بالإنجاز هي كما هي جيدة بالنسبة لهم جميعا،

1 – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P290.

2 – Idem, P290-291.

يتعلق الأمر بما يسميه **ويليام جيمس** William James (1842-1910) ذاتهم الاجتماعية، كشيء أكبر من غرورهم"[1].

وهنا يركز نايس على الغاية وهي الوجود المشترك بين الإنسان والطبيعة الهادف إلى تحقيق الخير الأخلاقي الذي هو أساس الإيكولوجيا العميقة في تحقيق إنطباق الإنسان مع الأنا ومع الطبيعة، في الوقت نفسه لنصل إلى حياة واحدة، وهي "الشيء المشترك لتطوير الإمكانيات، فنحن نشعر عندما تكون هذه الإمكانيات محدودة ومقلصة ومدمرة بتضخم الذات، وحقيقة أن الأشياء تطور إمكاناتها تزداد، عندما نعرّف أنفسنا على هذا النحو، فإن فرحتنا ونشاطنا، في حين أن ضعفها يمكن أن يقلل من هذه الفرح "ولكن يمكن أن يثير أيضًا الرغبة في القتال من أجل الدفاع عنها، وهو شكل من أشكال الفرح"[2].

يريد نايس أن يكون للفرح طابع ديناميكي، يحرك الإرادة الإيجابية ويقلص من الرغبات السلبية لأننا نسعى لتأسيس قيم إيجابية تخلق لنا توازن جديد، بل هو حركة تمتد فيها الذات من خلال المعرفة المؤسسة على التبادل القائم مع جميع الأشياء. ويجعل نايس للفرح بعد أخلاقي وليس يخدم الملذات، "فالفرح حسب نايس هو معيار تحقيق هذه الإمكانيات، الفرح ليس شعورًا، على عكس المتعة أو السعادة "الشعور الذي نشعر به عندما نكون سعداء ليس فرحًا، إنه ليس شعور لدينا، إنه شيء نحن عليه، تعبير عن علاقة نشطة معينة بالعالم، ليس عن نقص بل عن دافع نحو شيء ما"[3]، الفرح هو كيف تتكشف هذه العملية الديناميكية، الفرح "يحول الشيء إلى كل أو وحدة"، يمثل الفرح شكلاً من أشكال

---

[1] – Arne Næss, Ayer on Metaphysics: A critical Commentary by a Kind of metaphysicia, In Philosophical Dialogues– Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy, Op. Cit, PP29–39.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P292.

3– نلاحظ هنا أن هذه الأطروحات سبينوزية بارزة، تبناها نايس.

الكمال، والذي يتوافق مع شكل من أشكال التكامل بين الذات والعالم، وهو جزء من هذا النمط من الوجود"[1].

فالمحرك الأول لتحقيق الذات هو الفرح الذي يؤسس إلى صوفية الفكر الإيكولوجي، فمن خلال وحدة الوجود تتحقق المتعة بين الإنسان وبيئته في صورة حميمية، تجعل الإنسان يشعر بالسعادة مثل سعادته بملاحظة جماليات مظاهر الطبيعة المتنوعة، التي هي مصدر راحة وإطمئنان مثل ظاهرة الشروق أو الغروب. وهكذا تحاكي سعادة الإنسان جماليات الطبيعة من أجل تجاوز الأنانية، " يرفض نايس الأنانية المبتذلة التي تبحث عن الإشباع المادي أو الذاتي، مشيرًا إلى أنها طريقة خاطئة لوجود الذات، لكنه لا يرفض تمامًا ما يمكن اعتباره شكلاً من أشكال الأنانية الأخلاقية، أي البحث عن الكمال الذاتي، غالبًا ما نعارض المصلحة وعدم المبالاة والإيثار والأنانية، ومع ذلك وفقًا لنايس، يجب مراجعة هذه المعارضة"[2].

حيث لا بد من تفكير عميق هدفه توسيع الذات إلى درجة تقليص مساحة الأنانية عند الأفراد، طبعا هذا مرتبط بأهمية الفكرة التي توجه الرغبات، ووحدة الوجود هي تحقيق للذات ونفي للأنانية وإحياء لمفهوم الإيثار، حيث يجب "أن تضحي الأنا بمصلحتها لصالح شخص آخرالبديل في الإيثار، من الواجب في الأساس أن يدفعنا إلى العمل، يجب أن نحب الآخرين بنفس القوة التي نحب بها أنفسنا. لسوء الحظ فإن الإنسانية ليست قادرة حقًا على المحبة بدافع الواجب البسيط، أو بشكل عام من منطلق الالتزام الأخلاقي، من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية، قرابة أربعمائة حرب شديدة القسوة ضد الدول المسيحية"[3].

ومبدأ الإيثار يحيي قيمة أساسية في الأنطولوجيا العميقة عند نايس، وهو تجاوز الأنانية بمبدأ المحبة حتى نتحرر من التعارض المستمر بين الأنا والمتغير البيئي، ولن يكون

---

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P290-291.

[2] – Idem, P293.

[3] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P108.

هذا إلا بوجود رؤية أخلاقية تندمج فيها الأشياء، ويختلف فيها الإنسان مع الذات السلبية لتحقيق الخير والوجود الأخلاقي البيئية، وتجاوز سوء الفهم لبلوغ الهوية، لأنه "هناك رابط ضروري بيننا وبين الآخرين، في العلاقات الداخلية، مما يعني أن الاهتمام بالذات لا يمكن فصله عن الاهتمام بالآخرين، وهو ما يعبر عنه نايس بمصطلح الذات. ة هذه الفكرة نجدها في فلسفة بوذا

لا يكون تحقيق الذات بالرضا النرجسي، الذييدل على سوء فهم كامل للذات البشرية"[1]، التي نوجهها إلى غاية لا تخدم التوازن في وحدة الوجود، بل نسعى إلى ضرورة وجود تبادل في الواقع وتحقيق تعايش، حيث "أكد علم البيئة الحديث على درجة عالية من التعايش، كخاصية مشتركة في أنظمة البيئة، ناضجة من حيث الإعتماد المتبادل لمصلحة الجميع، لذلك فإنها قدمت أساسا معرفيا للشعور بالانتماء الذي لم يكن ممكنا سابقا، وللانتماء الأسري ورابطة القرابة، أساس مادي في المعية والتعاون المدرك، ومن الممكن – في النهاية– ومن خلال توسيع فهمنا للسياق البيئي، تكوين شعور بالانتماء مع منظور أكثر توسعا: إنتماء المحيط البيئي"[2].

فمبدأ التعايش بين الإنسان والبيئة هو جوهر الفعل الأخلاقي، لأنه يؤسس لمبدأ المشاركة وتعميق الهوية مع أشكال الحياة المتنوعة والأنظمة البيئية، لأنها في النهاية تتلاقى مع غايتنا من أجل تحقيق الذات والحفاظ عليها، ووجود إنطباق بين الإنسان ونفسه من أجل صوفية وإنحلال في الذات، يؤمن لنا إستمرارية داخل الإيكولوجيا العميقة.

"وفقًا لنايس، الطبيعة المحبة هي شكل من أشكال حب الذات: الطبيعة، حرفياً، جزء من أنفسنا، وهكذا كما يفعل أي شخص، يجب على كل ثقافة وكل منطقة حيوية أن تجد طريقة حياتها بطريقة ديمقراطية"[3]، وهي أفضل طريقة من أجل بلوغ تعايش لا يتنهي فقط

[1] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P103.

[2]– أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 281.

[3] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P303.

بعلاقة متبادلة بين الإنسان والبيئة، بل إلى وحدة في الوجود لها دلالة صوفية، لأن مفهوم الحلول أقوى من مفهوم الإنطباق، مفهوم الحلول تنطلق منه الهوية الجديدة داخل الإيكولوجيا العميقة فندرك من خلالها الذات الفردية التي تتحول إلى مصدر حماية إلى البيئة وكل حماية للبيئية هي حماية للإنسان ولمصالحه، لأن الدفاع عن الطبيعة هو من الدفاع على الإنسان.

الفصـــــــــــل الثانـــي

الفصل الثالث: مستقبل الإيكولوجيا العميقة

المبحث الأول: أخلاقيات البيئة عند أرني نايس

المطلب الأول: علاقة الأخلاق بالأنطولوجيا

المطلب الثاني: نظرية الفعل الجميل ودور الإنفعالات في الأخلاق البيئية عند أرني نايس.

المطلب الثالث: أخلاق الإيكولوجيا العميقة وعقلانيتها.

المبحث الثاني: تطبيقات الإيكولوجيا العميقة

المطلب الأول: الإلتزام الاتيقي وروح المسؤولية البيئية عند هانس يوناس

المطلب الثاني: الالتزام السياسي والتعاقد الطبيعي عند ميشال سير

المطلب الثالث: من الحكم الجمالي إلى الموقف الأخلاقي عند أوجين هارجروف

المبحث الثالث: موقف الفلاسفة من الإيكولوجيا العميقة عند نايس

المطلب الأول : الإيكولوجيا الإجتماعية عند موراي بوكتشين

المطلب الثاني : الإيكولوجيا النسوية عند فال بليموود

المطلب الثالث: المنظور المعرفي عند لوك فيري

مدخل

تحتل الأنطولوجيا عند أرني نايس كما رأينا في الفصل السابق مكانة مركزية في فكره البيئي، والأنطولوجيا تحدد مجموعة الافتراضات الضمنية أو الصريحة، حول ما هو موجود؛ والنظام الفلسفي يصوغ مثل هذه الافتراضات ويحدد ما هو صحيح، من أجل التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير ذلك، من أجل تقرير طبيعة الواقع. لكن لماذا نهتم بالأنطولوجيا عندما يكون هدفنا هدفًا عمليًا، أليس من الأجدر بنا أن نفكر في التدابير العملية التي ينبغي اتخاذها لتقليل آثار كارثة طبيعية قيد التحقق؟ هذا ما سعى نايس للإجابة عليه، من خلال وضعه أطروحة تربط الأنطولوجيا بفلسفة الفعل تؤسس عبر الإنفعالات، وتعطي لنفسها كل المبررات العقلية.

كما نجد للإيكولوجيا العميقة، تطبيقات وتقاطعات مع نظريات لفلاسفة كانت لهم أسس مشتركة مع أرني نايس، مع تميزها بطابعها ومجالها الخاص، وفي المقابل نجد إنتقادات الفلاسفة لبعض الجوانب في الإيكولوجيا العميقة، فكان لهم آراء بديلة ساهمت في إثراء الحوار والنقاش سعيا لإيجاد مخرج من الأزمة البيئية.

المبحث الأول: أخلاقيات البيئة عند أرني نايس

المطلب الأول: علاقة الأخلاق بالأنطولوجيا عند نايس

تتجلى العلاقة بين الإيكولوجيا والأخلاق، في إرتباطهما بالدوافع الأخلاقية عبر سؤال، ما الذي يدفعنا إلى العمل؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال، يحدد نايس ثلاثة أنواع من الإستراتيجيات لتشجيع السلوك المسؤول بيئيا فيقول:" الأفراد والمؤسسات الذين يحاولون تشجيع السلوكيات وأنماط الحياة المسؤولة بيئيا، لديهم بشكل عام ثلاثة أنواع من الاستراتيجيات؛ إما أنهم يؤكدون على فائدة أسلوب حياة صديق للبيئة، أو يصرون على الالتزامات الأخلاقية، أو يشجعون الناس على إتباع ميولهم بإستخدام المصطلحات الكانطية"[1].

يرفض نايس النوعين الأوليين، فالأول يركز فقط على فائدة الأشياء، وهذا ما يسعى إليه إتجاه الإيكولوجيا السطحية، والثاني غير فعال لأنه يدفعنا إلى البحث عن أعذار لعدم التصرف. فيفضل نايس النوع الثالث لأنه من الأحسن أن نتصرف بدافع النزعة بدلا من العمل خارج نطاق الواجب كما يرى نايس، يوضح ذلك بقوله :"بادئ ذي بدء، عندما نتصرف خارج نطاق الواجب، يجب علينا إجراء تحليل منطقي للوضع، ولا يمكننا استبعاد التصرف ضد ميولنا، إن الإحساس بالواجب ليس قويا بشكل عام، وبقدر ما يتطلب في أغلب الأحيان تحليلا عقلانيا للمواقف، يمكن للمرء دائما أن يجد الحجج لتجنبه"[2].

لذلك يحث نايس أنصار الإيكولوجيا العميقة، على عدم الإهتمام بما يمليه الواجب علينا، لأنه "إذا أردنا أن يشارك المزيد من الأشخاص بنشاط وحماس في الحركة البيئية، فلا ينبغي أن نتحدث كثيرا عن الواجبات المنزلية، لأن تاريخ البشرية يظهر أن الواجبات المنزلية ليست في أغلب الأحيان سوى مجرد أدوار ثانوية بالنسبة لمعظم الناس، بينما ما يحبون القيام به والتفكير فيه يلعب دورا غير عادي، و يعتمد على كيفية تصورنا للعالم، وإدراك

1 – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P59.

2 – Idem, P60.

الحقائق، التي تجذب انتباهنا وتثير اهتمامنا – أي حقيقة الطبيعة بدلا من ما يجب القيام به أو التفكير فيه، نحن نتصرف بشكل أساسي بناء على كيفية إدراكنا للواقع، لذلك أنتقل إلى علم الوجود، أي النظريات حول كيفية سير الأمور"[1]. فأصالة أفعالنا وقيمتها، تتبع من رؤيتنا لموقعنا الصحيح في الطبيعة، وهذا يعني أولوية الأنطولوجيا على الأخلاق عند نايس، فكيف يتحقق ذلك؟

ينبغي حسب نايس "أن يميل الناس إلى فعل الشيء الصحيح، ويجب أن يكون لديهم حب ذلك الفعل وفهم سبب الإعجاب به، ينطلق ذلك من خلال الأنطولوجيا"[2]. هنا يقرر نايس بكل صراحة فيقول: "الأخلاق لا تهمني كثيرا، ما يهمني هو تجربتنا في العالم، إذا كانت الإيكولوجيا العميقة عميقة بالفعل، فلا بد أن يكون لها علاقة بأهم معتقداتنا، وليس فقط بالأخلاق، الأخلاق تتبع من تجربتنا في العالم"[3]، وبالتالي فإنه "من المهم لفلسفة الإيكولوجيا أن تنتقل من الأخلاق إلى الأنطولوجيا والعكس صحيح، يمكن أن يساهم توضيح الاختلافات الوجودية بشكل كبير في السياسات المختلفة وأساسها الأخلاقي، وأحد الأشياء الأولى التي يجب القيام بها هو التخلي عن الاعتقاد بأن الإنسانية شيء يتم وضعه في البيئة"[4]، هكذا تساهم الرؤية الأنطولوجية في كسر ثنائية الإنسان والطبيعة، عكس الأخلاق التي تركز إهتمامها على سلوك الإنسان، إنطلاقا من رؤيته منفصلا عن الطبيعة، إذا فهي في الأساس إشكالية أنطولوجية حول مكانة الإنسان في الطبيعة كما أوضح نايس.

ذلك لأن "الأهداف التي يحددها البشر لأنفسهم على الصعيد الأخلاقي، مدونة كما كان يرى الرواقيون في نظام العالم نفسه، وذلك بطريقة لا يكون معها الواجب أي ما يجب القيام به أخلاقيا، منفصلا عن الوجود أو الطبيعة كما هي قائمة"[5]، كما يؤكد هانس يوناس

---

[1] – Arne Næss et David Rothenberg, Arne Næss. Vers l'Ecologie Profonde, Op. Cit P259.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P211.

[3] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 46.

[4] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P74.

[5] – لوك فيري، تعلم الحياة –سأروي لك تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص65.

بقوله :"إن غايات الإنسان كما هي، كامنة في الطبيعة"[1]، "وهذا يعني أن الواقع بحد ذاته، وليس حكمنا عليه، يشكل أساس القيم الأخلاقية والقانونية"[2].

يعود سبب الرؤية الأخلاقية المتمركزة بشريا وفق نايس، إلى مختلف التصورات الخاطئة المتعددة حول الذات البشرية تبعا للمواقف الأخلاقية، وهي "الذات الراغبة – الاندفاعية، والذات التي تقرر العقلنة، والذات المعيارية الحكمية، وكلها تشير إلى مفهوم، ضيق أو ذري أو جسيمي للذات شبيه بالجسيمات"[3]، كما يصفها وارويك فوكس، وضمن نفس السياق يستخدم نايس مصطلح الذات، ليحلل الإستخدمات الدلالية المختلفة له فيحددها في ثلاثة إتجاهات كالتالي:

"T_0 – تحقيق الذات.

T_1 – تحقيق الأنا.

T_2 – تحقيق الذات(بالحرف الصغير Réalisation de Soi...S).

T_3 – تحقيق الذات(بالحرف الكبيـر Réalisation de Soi...S).

في التفكير الفردي والنفعي السياسي السائد في الدول الغربية الصناعية، أين تتداخل فيه مصالح الأفراد يستخدم مصطلح "تحقيق الذات" للتعبير عن إتجاه T_1 – تحقيق الأنا، فتكون مصلحة الفرد على حساب الآخر، والذي يقابله إتجاهات أخرى تقوم على أساس التوفيق بين الأفراد من خلال زيادة النضج. تميل الحكمة الإيكولوجية إلى هذه الأفكار بشدة التي طورها سبينوزا في كتاب الأخلاق حول أفكاره عن حفظ الذات، والتي لا تتحقق إلا من خلال مشاركة الفرح والحزن مع الآخرين، عن طريق تنمية الأنا الضيقة إلى هيكل شامل للذات الذي يضم كل البشر، وأشكال الحياة، عبر توسع تحقيق الذات (بالحرف الصغيرS) ،

---

[1] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P107.

[2] – لوك فيري، تعلم الحياة –سأروي لك تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص65.

[3] – Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology, State University of New York Press, United States of America, 1995, P215

ضمن علاقة جوهرية مع تحقيق الذات(بالحرف الكبير S) "[1]، لتصبح الذات ينظر لها ليس كفرد، بل البشر كلهم وهي المقصود ب تحقيق الذات(بالحرف الكبير S).

إن المطالب المثالية والأخلاقية التي تصدرها الذات المعيارية التي تحكم على الذات، هي كلها من النوع الذي يجب على هذه الذات المعينة أن تفعلها بشكل أفضل مما فعلته "أو مما فعلته الأنفس الأخرى، بحيث يجب على الذات الأخرى أن تفعل ما هو أفضل مما فعلت، إن هذه الذات المعينة يجب أن تحترم الكيانات الأخرى، أو أن الأنفس الأخرى، يجب أن تحترم كيانات أخرى غير نفسها بما في ذلك، على وجه الخصوص هذه الذات نفسها"[2].

في نهاية عملية إكتمال تحقيق الذات، تصبح حماية البيئة للجميع وسيلة لحماية أنفسهم من خلال حماية مصالحهم في الوقت نفسه. إن "الدفاع عن البيئة الطبيعية من خلال التحول إلى نوع من الدفاع عن النفس، لم يعد يتطلب أي تبرير أخلاقي معين، بل إنه يجعل أي نظام للالتزام الأخلاقي غير ضروري، لأنه ليس من الضروري إجبار الفاعل على فعل ما هو مستعد على أي حال أن يفعله بشكل عفوي"[3]، يعبر عن ذلك نايس بقوله :"ترتبط جميع الكائنات الحية ارتباطًا وثيقًا ببعضها البعض، إنه يتبع القدرة على تحديد الهوية، والتي تكون ممارسة اللاعنف نتيجة طبيعية لها، ليست هناك حاجة إلى الوعظ الأخلاقي، تمامًا كما لا نحتاج إلى قواعد أخلاقية للتنفس، نحن بحاجة إلى تنمية حدسنا لتحقيق قوة اللاعنف، من الضروري الإيمان بالوحدة الأساسية لكل الحياة"[4].

هكذا تبدو الأخلاق البيئية عند نايس تبعا لما تم تقديمه إنطلاقا من الأنطولوجيا الجديدة التي أقامها نايس نتيجة ثانوية، حيث يكون الترابط الأساسي للبشر مع جميع مكونات بيئتهم الطبيعية هو المفتاح لفهم العالم. لكن إذا كان الهدف الأساسي لنايس، هو

---

[1] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 146-147.

[2] – Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology, Op. Cit, P215.

[3] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P22-23

[4] – Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P 103

تغيير سلوك البشر إتجاه الطبيعة من حالة السيطرة والقهر إلى التناغم والإحترام، وهذه كلها مصطلحات تجد مجراها في الأخلاق، فكيف يمكن للأنطولوجيا التي تتأسس على رؤية ميتافيريقية، أن تترجم إلى أفعال مباشرة إتجاه الطبيعة؟

المطلب الثاني : نظرية الفعل الجميل ودور الإنفعالات في الأخلاق البيئية عند نايس.

1) الفعل الأخلاقي الكانطي الجديد

بإيحاء من كانط، يرى نايس أنه يمكن للمرء الحديث عن فعل جميل وأخلاقي، ويحرك الأعمال الأخلاقية قبولها لقانون أخلاقي[1]' تأخذ هذه النظرية الأخلاقية عند نايس مكانها في إطار مذهب ما يسميه "**الأفعال الجميلة**"، مأخوذة من ملاحظات كانط حول الشعور بالجميل والسامي، حيث تفسح مجالا للمشاعر الأخلاقية (مثل الشفقة، اللطف، وما إلى ذلك) من خلال الاعتراف بأنها يمكن أن تقود الفاعل إلى القيام وبدون مبادئ بأفعال لها قيمة أخلاقية. يتخذ نايس بفضل القراءة النقدية لكانط، التي سيلعب فيها كانط الشاب مؤلف **ملاحظات على عاطفة الجميل والسامي**[2] (1764م)، ضد كانط الناضج مؤلف كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** (1785م). يعترض نايس على أخلاقيات من النوع الأخلاقي التي تعتمد على إجراء عقلاني لتشكيل حكم محايد وتضع معايير أخلاقية في شكل افتراضات إلزامية وعالمية وغير مشروطة – من عدم القدرة على توفير الدافع، والتي من خلالها يمكن أن تصبح الأخلاق عملية[3].

الفعل الذي نميل إلى القيام به هو "فعل جميل"، يسمح لنا بالوفاء بواجبنا اتجاه الكائنات الأخرى ويجعلنا أفضل في نفس الوقت، يكون لدينا انطباع بأننا نتصرف بانسجام مع أنفسنا، يقول نايس: "لنفترض أنك قمت بواجبك – بالتصرف وفقًا للقانون الأخلاقي –

---

[1] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق، ص 147.

2 – Voir, Emmanuel Kant, Observations sur le sentiment du beau et du sublime, Dans Emmanuel Kant Œuvres complètes, Arvensa Éditions sous la direction de : Magalie Schwartzerg, www.arvensa.com.

[3] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P22-23.

ولكن ليس إحتراما فقط للقانون الأخلاقي، أنت هنا تفعل ذلك لأن ميلك يدفعك للقيام بذلك، يبدو لك هذا الفعل طبيعيًا في هذه الحالة. يتحدث كانط هنا عن فعل جميل وهو أخلاقي في نفس الوقت، الفعل غير الأخلاقي هو فعل يتعارض مع القانون الأخلاقي، يقودنا العمل الخيري إلى النظر بمحبة إلى الحياة ككل، ويساعدنا على النضج ويجعلنا أفضل"[1]، "عندما نقوم بعمل جيد، لا نشعر بأي تعارض، ولكن ما يميز الحسنات قبل كل شيء، هو أنه يتم إنجازها دون صعوبة"[2]. يرتبط كل هذا على وجه التحديد بقاعدة تحقيق الذات المذكورة في الفصل السابق، إن فكرة الشيء الجميل تكون السبب في أن نحبه كثيرًا لدرجة أننا نريد حمايته، وتجعل الأنطولوجيا شرط لإمكانية وجود أخلاقيات ليست فقط مجموعة من الالتزامات أو القيود التي تتعارض مع ميولنا، كما يمكن أن يكون للتجارب السيئة تأثير معاكس، لذلك يجب أن نحاول عدم التقليل من تجاربنا وإهمال قدراتنا.

تتجلى أهمية نظرية الفعل الجميل ضمن أخلاقيات البيئية، كما يقرر نايس في "أن المرء يتصرف بشكل جميل عندما يتصرف بشكل خير نابع من الرغبة، وحينئذ لا نشعر أن البيئة شيئ غريب أو معاد لنا، وهذا يعتمد على مميزات الطبيعة الإنسانية، فنحن لا نحتاج إلى أن نكبت أنفسنا، بل نحتاج إلى تنمية ذاتنا. الأعمال الجميلة طبيعية لا يمكن إدخالها من خلال إحترام قانون أخلاقي، الذي هو غريب عن التطور الإنساني الناضج، وتنشط زيادة النضج الشخصية بشكل أكبر في علاقة أكثر مع البيئة"[3]، وهنا تبرز أهمية الإنفعالات أين يقدم نايس رؤية خاصة تلعب دروا هاما في أخلاقيات البيئة، فكيف ذلك؟

[1] - Arne Naess, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P58.

[2] - Idem, P59.

[3] – أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، مصدر سابق ، ص147-148.

2) أهمية الإنفعالات في الأخلاق البيئية عند نايس

فلسفة الإنفعالات عند نايس مستوحاة بشكل مباشر من أخلاق سبينوزا، حيث تشكل الميتافيزيقيا الأحادية لسبينوزا مرجعا رئيسيا لفلسفة نايس البيئية، وهذا هو السبب في أن سبينوزا هو الفيلسوف الذي كتب عنه نايس أكثر من غيره.

تقدم الأخلاق الكانطية حسب نايس، "من خلال أسئلة غير مضمنة في سياقها، إجابات محبطة، مخطئة في طبيعة العقلانية العملية، على عكس ذلك يسعى نايس لإثبات أنه لا أحد يتصرف على الإطلاق إذا لم يتم حثه على القيام بذلك من خلال الإنفعالات، وأن الشعور الذي تتخذ فيه الإرادة إجراءات في كل مناسبة، يتم تحديده بدقة من الإنفعالات التي تمارس عليه، وهذه أطروحة قديمة نوقشت في سياق الفلسفة السكولائية (المدرسية) في القرن السابع عشر"[1]. لكن أصالة نايس تتجلى في إستعادتها لصالحه، مثل سبينوز في الدفاع عن نظرية الحرية.

لكن الإشكالية الأساسية، هي أنه إذا كانت الإنفعالات هي التي توفر الحافز العملي لفعل شئ ما فهذا يعني هناك جبرية على الفعل، أي أنه لا يمكن التصرف بحرية، باعتبار أن الإنفعالات العارضة هي مما لا يمكن تحديد أسبابها ثم التحكم فيها، فحرية الإختيار تلازم الإرادة المبنية على الفهم والخير وتحدد من قبل العقل، لكن نايس يرى مثل سبينوزا "أن هناك فرق بين **الإنفعالات السلبية** و**الإنفعالات الإيجابية**، أي بين الإنفعالات التي لا تتفق مع طبيعتنا وتقطع الإرادة عن ما يمكنها أن تكون (مثل الحزن والكآبة والكراهية والحسد وما إلى ذلك)، والإنفعالات التي تنشط طبيعتنا (الإيجابية) وتزيد من قدرتنا على العمل والمساهمة في تنميتنا أو "تحقيق الذات" (مثل الفرح والسرور، السعادة، وما إلى ذلك)، بمعنى كل ما يحدث عن طريق الخير ليست متساوية، وإذا كانت بعض الإنفعالات لا تعبر عن أي شيء سوى تأثير الأسباب الخارجية على الجسم أو على العقل، فإن البعض الآخر

[1] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P25.

هي بالنسبة لنا مناسبة لتنمية القدرات أو الفضائل الموجودة بقدر ما نمارسها. الخطأ في هذه الحالة هو أن نفترض عدم التوافق المبدئي بين العقل والإنفعال، كما لو كان لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفاعل بين الإثنين. وفقا للمفهوم السبينوزي للعقل، أين يكون هذا الأخير في الشكل الأعلى الذي يكون فيه حساسا، يشكل في نفس الوقت نمطا من العقل لكل الأشياء المخلوقة وحبا للخليقة ككل، ما يسميه سبينوزا **بالحب العقلاني**"[1]، ما يريد أن يقرره نايس هو أنه لا يوجد إنفصال أو تناقض بين العقل والإنفعالات، بل هناك تطابق بينهم يتحقق ذلك عندما يكون العقل في المستوى الثالث للمعرفة كما حددها سبينوزا.

"وبالتالي يتعلق الأمر بتغير تجربتنا، ورؤية الأشياء بالطريقة الصحيحة، وبهذه الطريقة وفقا لنايس يمكن أن نطور أخلاقا جيدة، لكن في التجربة نحن نتعامل فقط مع موقف جذاب أو بغيض، هذا الانجذاب أو هذا التنافر هو الذي يسبقه بعد ذلك على أنه القاعدة: "افعل هذا!" و "لا تفعل ذلك!" لذلك هي فقط طرق غير مباشرة للقول أن هذا أمر جيد وأن هذا سيء، المعيار يقول فقط أن القيمة موجبة (يجب البحث عنها) أو سلبية (يجب تجنبها)"[2] .

يفضل نايس الإنخراط في الطبيعة عبر تفعيل خبرتنا المباشرة، لأن المعايير تعبر فقط في شكل حتمي، منفصلة عن تجربتنا أو حدوسنا الأولية. في مصدر نشاطنا هناك قيم يجب البحث عنها وقيم ينبغي تجنبها، ما يهم هو أن يفهم الناس المعايير، لهذا يجب أن يكون لديهم الخبرات المقابلة.

3) دور الإنفعالات في المجال السياسي والتربوي عند نايس

تتقاطع كذلك فلسفة الإنفعالات عند نايس مع مختلف الأخلاقيات السياسية والتعليمية، ففي **الجانب السياسي** وفقا لنايس، فإن وجود الإحساس بالانتماء للمجتمع

[1] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P26.

[2] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P212.

وبالتالي للمجتمع السلمي، مشروط بوجود إنفعالات إيجابية مثل الصداقة والحب. التفسير الذي يقدمه نايس بخصوص هذه النقطة مستمد بشكل أصلي من سبينوزا، حول الرابطة الاجتماعية والمعاهدة السياسية في نظرية سبينوزا السياسية، كما قدمها في كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**، حيث لا يتم تأسيسهما بأي حال من الأحوال على إنفعالات الصداقة أو حب الجار، بل على اعتبار أن المجتمع مفيد وضروري للغاية ويجمع بين عدد كبير من المرافق، التي تجعل من الممكن الحفاظ على حياة الإنسان.

يشير نايس إلى أن مؤسسة المجتمع المدني، لها تأثير دوري من المعاملة الإيجابية بين البشر، الذين يتوقفون عن إدراك بعضهم البعض كأعداء محتملين ويختبرون الإنفعالات السلبية (مثل الخوف)، من أجل فسح المجال للتجارة والعلاقات التبادلية بمختلف أنواعها، مما يسمح بظهور الإنفعالات التي يسميها نايس "إيجابية"، يترتب على ذلك أن التواجد معًا في إطار مجتمع ما يفضل تحقيق القوة الخاصة لكل فرد – تحقيق السلطات الفردية مما يجعل من الممكن على المدى الطويل تشكيل قوة مشتركة في شكل الدولة[1].

إن القوة المحددة لكل فرد تصل إلى الحد الذي يكون قابلاً للتأثر به، حيث يشكل العقل والإنفعالات علاقة داخلية بينهما، وهي ليست سوى الحب العقلاني المذكور سابقا، والحب العقلاني مثل محبة الله "ليس باعتباره لانهائي"، هو حب الأشياء المحدودة، كحب الجار[2]، وبالتالي فإن دائرة الأصدقاء وفقا لنايس، هي النموذج الأولي للمجتمع السياسي.

تأخذ المشكلة بعدا سياسيا من خلال عزل الذات التي أصبحت غريبة عن الحياة العاطفية، يحكم عليه بالعجز والسلبية، لأن الدافع العملي للأفعال مستمد من مصدر الإنفعالات، كما يقرر نايس، ومن هنا ينظر باهتمام لمشاعر العجز، واللامبالاة والتشاؤم والسخرية وحتى العدمية – وكل ذلك ينتج في رأيه عن عدم القدرة على الانخراط عاطفيا في

[1] - Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P26-27.

[2] – باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، مصر (د.ط) 2020، ص85.

الشؤون الجماعية، والتي من أولويتها المشاكل التي أثارتها الأزمة البيئية في كثير من الأحيان.

يلاحظ نايس باستياء، أننا جميعا في الجانب الصحيح في الأمور البيئية، ولكن من النادر جدا أن يقودنا التزامنا إلى اتخاذ إجراءات من أجل البيئة، في شكل المشاركة في الاجتماعات العامة أو أنواع أخرى من المبادرات. يبدو هنا أن شكل من أشكال الحزن، بلغة سبينوزا أو اللامبالاة قد حل بنا، قادما من تأمل عجزنا وضعفنا. لكن نايس لم يتوقف أبدا عن إبداء إيمان متفائل بقدرة البشر على إيجاد حل للأزمة البيئية – لكن مع ذلك، يؤجل بحذر تبرير الوقت الذي ستتحقق فيه هذا التفائل "[1]. ولكن ماذا سيحدث إذا انتصرت المشاعر الحزينة (السلبية) في هذه اللحظة الحرجة من تاريخ البشرية والحياة على الأرض؟ على مشاعر الفرح (الإيجابية) ؟"[2].

أما في **الجانب التربوي:** يتوجه هدف مشروع نايس نحو عملية الإصلاح التربوي، من خلال إصلاح المناهج المطبقة في الوقت الراهن، والفئة التي يركز عليها نايس هي الأطفال في التعليم المدرسي في إكتسابهم المعرفة الفنية والفكرية أكثر من اكتساب المعرفة العاطفية، يأسف نايس للترويج غير المسبوق للعقل والذكاء، منذ انتصار العلم الجاليلي والنيوتوني والتقليل من أهمية الإنفعالات، مما أدى إلى إفقار كبير للتجربة التي يستطيع عالم العقلانية استيعابها. وبالرغم من أن الإنفعالات تلعب دورا حيويا في جميع سياقات الحياة الخاصة والجماعية، إلا أنها تعتبر ضئيلة، والأسوأ من ذلك أنها موضوع قمع صامت كما لا تتمتع بحق المدنية، إلا بقدر ما تعتبر الثقافة أن تعبيرهم في المجتمع مسموح به"[3].

---

[1] – Arne Naess With Per Ivar Haukeland, Lifes Philosophy Reason and Feeling in a Deeper World, Trans: Roland Huntford, the University of Georgia Press, Athens, Georgia, 2002, P16.

[2] – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P31.

3 – Idem, P28.

يؤكد نايس في هذا السياق على أهمية مشكلة ما يسميه "الإنفعالات الخاطئة والإنفعالات الأصيلة (المتطابقة)، إنطلاقا من سؤال "كيف تشعر بنفسك وكيف تشعر بالعالم؟"[1]. هدف نايس الأساسي لا يقتصر على إنكار وجود الاتفاقيات الاجتماعية التي تجعل من واجبنا التعبير عن المشاعر الصاخبة التي لا نشعر بها، والتي توفر قواعد التأدب والأخلاق الحميدة تدوينا مناسبا للغاية، ولكن للتأكيد على الضرر الذي لا يمكن إصلاحه جراء ما تسببه هذه العادات لأولئك الذين ينتهي بهم الأمر بالضياع، والذين هم على حد تعبير نايس: "في متاهة إنفعالاتهم الخاصة، حيث لم يعودوا يعرفون ما يفعلونه، أو حتى ما يشعرون به. وإجابة على سؤال يطرحه نايس نفسهحول ما الذي يعاني منه هؤلاء الأشخاص الذين يواجهون مشاكل في حياتهم العاطفية؟، فيجيب بطريقة مدهشة "إن الكلمات تخذلهم"[2].

إذا لا تكمن المشكلة في "أننا لانستطيع التعبير عن المشاعر التي لا نختبرها، بل في الكلمات التي تفشل في التعبير عن تلك المشاعر التي نشعر بها، والتي لم تعد تظهر لنا في النهاية لأننا لا نعرف كيف نسميها. إذا كانت أي ثقافة حسنة التنظيم ترسم على هذا النحو، إطارا يحدد ما يجب أن يشعر به كل شخص"[3]، وبالطريقة التي من المفترض أن يعبر بها عن ذلك كما يعتقد نايس، يجب إصلاح هذا الأمر حتى نتمكن من منح الإنفعالات فرصة للتطور والنضج.

1 – Arne Naess With Per Ivar Haukeland, Lifes Philosophy Reason and Feeling in a Deeper World, Op. Cit P40.

2 – Idem, P24.

3 – Arne Naess, Une Ecosophie Pour la Vie, Op. Cit, P30.

المطلب الثالث: أخلاق الإيكولوجيا العميقة وعقلانيتها

يبدو أن فلسفة نايس في الأنطولوجيا والإنفعالات، يترتب عنها أخلاق بيئية غير عقلانية، هكذا يرى منتقدي نايس، "حيث تكون أخلاق الإيكولوجيا العميقة سوى تعبير غير مبرر عن الإنفعالات، عندئذ سيكون مفهوم نايس عن الطبيعة غير متوافق مع الحقائق كما يصفها العلم"[1]، الذي يعتبر نموذجا للعقلانية.

على العكس من ذلك، يرى نايس أنه لا يوجد إختلاف بين هذين التقريرين، حيث إن "الإنفعالات تعبر عن تفضيلات ذاتية، في حين يفشل الإيكولوجيين في رؤية أنهم يعرضون قيما على عالم يفتقر إليها، بمعنى آخر يأخذون تفضيلاتهم الذاتية للقيم الموضوعية، فيفترضون وجود قيم موضوعية يتم اكتشافها من خلال الإنفعالات، ومع ذلك فقد أظهر العلم أنه لا توجد قيم في العالم، بل حقائق فقط، لذلك فإن موقفهم لا أساس له من الصحة"[2]، ولتأسيس نايس موقفه الأخلاقي، ينطلق من تحليل الخيارات الأخلاقية لمعارضي الإيكولوجيا العميقة، فيحددها في ثلاثة مواقف كالتالي:

"1-من المقبول أن الأخلاق لها علاقة بالإنفعالات، ولكن هذه الإنفعالات ذاتية، كذلك الأخلاق حيث تكون القيم توقعات.

2- يمكن للمرء أن يكتشف التفضيل الجماعي المشترك، مثل الرفاهية والدفاع عن الأخلاق النفعية، التي قد تستخدم شكلا من أشكال العقلانية الأداتية.

3-يُنكر أن للأخلاق علاقة بالإنفعالات، لكنها لا يمكن أن تخضع للتبرير العلمي، بل للعقل النظري"[3].

يتجاوز نايس هذه الخيارات كلها ليدافع على خيار رابع آخر، فيرى أن القيم موضوعية، والكشف عن طرق السلوك إتجاه هذه القيم يشكل أسباب تصرفاتنا وعواطفنا، كما

---

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P214.

[2] – Idem, P214.

[3] – Idem, P214.

يقدم نايس اعتراضات ضد الخيارات الثلاث، ويتهمها بسوء فهم الإنفعالات. بالنسبة للخيار الأول، يرى نايس أن فيه خلط وسوء فهم لتعدد الإنفعالات، "إن وجود تعددية في الأخلاق المعيارية لا يعني أنها متقابلة، ولا تستطيع الالتقاء عند معايير مشتركة"[1]، بل لقد إستطاع أنصار الإيكولوجيا العميقة، على إختلاف وتعدد إنفعالاتهم حول الطبيعة، من الإشتراك حول المبادئ الثمانية للإيكولوجيا العميقة، التي صاغها ناس كما عرضناها سابقا.

أما الخيار الثاني، الذي يتبنى موقف المذهب النفعي في الأخلاق، يعارضه نايس عبر توجيه أسئلة جوهرية مرتبطة بمفهوم الرفاهية والحياة السعيدة والرغيدة، فيرى أنه لا ينبغي أولا أن "نسأل عن المنفعة، بل عن سؤال ما هي الرفاهية حقا؟، حيث يتبين أننا نقوم بممارسات يتضح أنها تتعارض مع الرفاهية، فنجد الفقر مثلا في حياتنا، من هنا مثلا يمكن للمرء أن يتساءل ما هي غاية عملية إنتاج واستهلاك السلعة. من حيث المبدأ، إنها الرفاهية لكن هل هذا صحيح دائما؟ ألا نخلط بين الرفاهية والدخل؟ هل نحن على يقين من أن عملية الإنتاج هذه تفي باحتياجات الإنسان؟"[2].

هكذا يتساءل نايس عن عقلانية أولئك الذين يتبنون الخيار الثاني، ويرى أنهم لا يحققون أبدا الرفاهية، بل يقضون عليها في الوقت الذي يرون أنهم يسعون وراءها، والسبب في ذلك حسب نايس، هو جهل" الأسباب التي تبرر تنظيم العالم وأساليب الحياة، قبل كل شيء، وإفتقارهم لفهم حقيقي لرفاهية الإنسان أو مقاصد الحياة البشرية"[3].

أما بالنسبة إلى الخيار الثالث، يبين نايس عدم نجاعته من خلال توضيح عدم تمكنه من تفسير الدافع الأخلاقي للسلوك، والذي بني عليه نايس نظريته فيما يعرف "**بالفعل الجميل**" كما رأيناها. تبنى نايس إعتراضات مبنية على نظريته في الأنطولوجيا، "فينكر أن يكون العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة حول العالم ويفتح إمكانية وجود قيم موضوعية،

---

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P215.

[2] – Idem, P215.

[3] – Idem, P215.

وبالتالي يحصل التفريق بين العقلانية في العمل الأخلاقي والعقلانية في العمل العلمي، مما يسمح بالحكم على أن الإنفعالات غير عقلانية"[1]، فكيف يفرق نايس بين العقلانية في العمل الأخلاقي وفي العمل العلمي؟

2) التبرير الأخلاقي والتبرير العلمي عند نايس

يلجأ نايس إلى التمييز بين الحقائق والقيم، فبالنسبة للعلم فإن العالم خال من القيمة، لأن "القيم لا يمكن أن تكون خصائص للأشياء، فهي بطريقة أو بأخرى إبداعات بشرية، من هنا، لا تخضع الأحكام القيمية لنفس معايير الأحكام الواقعية"[2]، وهذا يجعلنا نتساءل عن موقف نايس من طبيعة وقيمة العلم، حيث يرى أن العلم ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة، كما أنه خال من القيمة؟

أعمال نايس في العلم وفلسفته، ونقده لبعض فلسفات العلم وأنواعه، تعكس مساهماته والأهمية الكبرى التي يوليها للعلم، إضافة إلى تأسيس فلسفته الإيكولوجية إنطلاقا من المفاهيم المشتركة بين الإيكولوجيا والفلسفة، (الشمولية، التعقيد، التنوع وغيرها)، فالعلم بالنسبة لنايس "يسمح بتوسيع الواقع، حيث تتيح لنا نماذجه باكتشاف أشياء جديدة"[3]، تشكل خلفيات لتأسيس الآراء والأفكار الفلسفية، كما "يدعم نايس التصور القائل بأن كل نظرية مفتوحة لدحض محتمل، وإحتمالية كل شيء ممكن، كما لا يمكننا التأكد من أن الواقع يتوافق مع نماذجنا، إن تحليله للعلم وكيف يعمل وافتراضاته الميتافيزيقية المسبقة، جعله يرى أن العلم يجب أن يكون له مكان في إطار النظرة الشاملة للعالم. ولكن لا يشكل مركز النظرة إلى العالم، مثل فكرة أن أي مشكلة يمكن حلها عن طريق العلم، لأنه توجد لدينا افتراضات

[1] – Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P216.

[2] – Idem, P216.

[3] – Idem, P216.

معيارية يجب التشكيك فيها"[1]، هكذا يحدد نايس مكانة العلم، دون الإنتقاص من القيمة التي تقدمها نماذجه من جهة، ودون أن نجعل العقلانية محصورة عليه.

يرى نايس أن الافتراضات الواقعية والافتراضات المعيارية لا تندرج تحت أنواع مختلفة من التبرير، والعلوم لا تخبرنا بقيم الحقائق التي تشرحها. ليس بسبب عدم وجود علم قيم يدل أنها ليست موضوعية، والنهج هو نفسه في العلم أو في الأخلاق، إنها مسألة مواجهة المعايير الأخلاقية بتجربة عفوية، فمن وجهة نظر نايس "الأحكام الأخلاقية العادية هي موضوع خبرة تلقائية، تقدم على أنها تستند إلى نوع من الحدس، يُنظر إلى هذا الحدس على أنه حدس لشيء ما، شيء على ما هو الحال، "شيء ما هو كذلك وليس غير ذلك. يعبر الحكم الأخلاقي شفهيا، عبر التعبيرات اللفظية عن ما يتم اختباره تلقائيا، ومنفتحة على الشكوك الفلسفية والنفسية بالإضافة إلى أنواع أخرى من الشكوك "[2].

لذلك يتم اختبار الأحكام الأخلاقية من خلال التجربة، وكذلك الفرضيات العلمية حتى لو كنا نتعامل هنا مع خبرة عفوية، وليس مع تجارب علماء الفيزياء، فإن الأحكام الأخلاقية لا تنتمي إلى نوع مختلف جذريا عن العقلانية، كما أنها ليست غير عقلانية، ولا تنتمي إلى شكل من أشكال العقلانية من نوع معين، معرفة القيم تأتي من الإنفعالات، وهكذا يعود نايس مرة أخرى إلى سبينوزا ومقارنته بين الإنفعالات والعلم في معرفة الخير والشر[3].

يسعى نايس إلى أن يظهر أن العواطف ليست بالضرورة غير عقلانية، وعلى وجه الخصوص عواطف الإيكولوجيين، على عكس الأطروحة القائلة بأن الإنفعالات غير عقلانية، التي تستند إلى آراء كانط، أين تُتهم الإنفعالات بأنها تشتت إنتباهنا عما هو أفضل

---

[1] – Arne Naess, The Case against Science, In Harold Glasser and Alan Drengson, The Selected Works of Arne Naess (SWAN), vol 9, P145.

[2] - Arne Næss, Validity of norms– but which norms? Self–realization?, In Ingemund Gullvág, Jon Wetlesen, in Sceptical Wonder, Oslo, Universitetsforlaget, 1982, P261.

[3] - باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، مرجع سابق، ص247.

فينا وبتقديم الفرد شكلاً من التناقض والتنافر[1]، أما بالنسبة لنايس، فإن عقلانية الإنفعالات لها شرطان وهما نفس الشيء:

1- يجب تبرير إنفعالاتنا بالقيم: على سبيل المثال نشعر بالغضب في مواجهة موقف غير عادل، ومع ذلك يمكننا إدراك الموقف بطريقة غامضة أو متناقضة، إذا واجهنا إنفعالات، فذلك لأننا لا ندرك بشكل صحيح تماسك القيم أو تسلسلها الهرمي.

2- يجب ألا تفرقنا إنفعالاتنا وتعزز الانقسام وعدم الترابط في داخلنا، تشير بعض الإنفعالات مثل الفرح، إلى درجة عالية من التكامل الداخلي والخارجي، وهو شكل من أشكال تماسك الذات.

نرى أن الاتساق الداخلي ناتج، جزئيًا على الأقل من إدراك الاتساق الخارجي، لذلك فإن الإنفعالات ليست غير عقلانية أكثر من كونها عقلانية، كل شيء يعتمد على ارتباطهم بالكل الذي نحن عليه ومع العالم الذي نجد أنفسنا فيه، غالبًا ما يُفترض أن العواطف غير عقلانية لأنها تؤدي إلى إسقاط، وإسناد خاطئ وخادع لصفات معينة، وبالتالي فإن الإنفعالات بالنسبة إلى نايس ليست مجرد شيء يحدث في رؤوسنا، أو حالة من أنفسنا أو شعور إنها علاقة مع العالم، طريقة للوجود في العالم[2]. عندما أسافر بالقطار في الغابة، أرى أغصانا سعيدة أو مكتئبة، وأشجارا صغيرة وكبيرة، وبعضها يرقص مشغولًا، الفروع التي تندفع للأمام أو تسقط بينما تظل على الشجرة. أرى هذه الصفات كجزء من الشجرة، وليس فقط تجربتي مع الشجرة"[3]، وبالتالي ما يهم هو فهم كيف يمكن العثور على هذه الصفات في العالم، يلخص ذلك نايس بقوله: "عند التحدث بلغة الإنفعالات، يتحدث دعاة حماية البيئة عن الواقع نفسه"[4]، يتعلق الأمر بالنسبة إلى نايس بالدفاع عن أنطولوجيا القيم الواقعية.

---

[1] - Voir, Emmanuel Kant, À La Métaphysique des Mœurs, Dans Emmanuel Kant Œuvres complètes, Op. Cit.

[2] - Stéphane Dunand, L'Expérience du Monde, Op. Cit, P220.

[3] - Arne Næss et David Rothenberg, Arne Næss. Vers l'Ecologie Profonde, Op. Cit P259.

[4] - Arne Næss, la Réalisation de Soi, Op. Cit, P67.

المبحث الثاني: تطبيقات الإيكولوجيا العميقة

تتوزع تطبيقات الإيكولوجيا العميقة عند الفلاسفة، حسب رؤية كل نسق فلسفي يبحث عن الخير البيئى ومفاهيم السلام والتعاقد والالتزام والمسؤولية البيئية، مما ترتب عنه إتجاهات جديدة في الإيكولوجية المعاصرة، منها ما يحاكي النظريات السياسية ويميل إلى التبرير عن طريق التشريع والنواميس والتعاقد، ومنها ما إرتبط بالوعي والمسؤولية والالتزام البيئى، بالإضافة إلى تنوع القراءات الجمالية لأخلاقيات البيئة، وهي جوهر الإستطيقا البيئية.

الرؤية الجديدة لأخلاقيات البيئة، عبرت عنها جاكلين روس في مؤلفها الموسوم بالفكر الأخلاقي المعاصر الذي يعتبر مدخل ومرجع لكل الدراسات الأخلاقية والبيو اتيقة المعاصرة، بقولها :"إن كتاب هانس يوناس (مبدأ المسؤولية)، بالإضافة إلى كتاب (العقد الطبيعي) لميشال سير تلهم باتجاه العمق أخلاق بيئية، وعلى الأخص الأخلاق المتصلة بالإيكولوجيا العميقة"[1].

وفيما يلي نوضح أهم تفرعات الايكولوجيا العميقة بين المسؤولية عند هانس يوناس، مرورا بفكرة التعاقد عند ميشال سير، لنصل إلى الموقف الأخلاقي في الإستطيقا البيئية عند أوجين هارجروف.

المطلب الأول: الإلتزام الاتيقي وروح المسؤولية البيئية عند هانس يوناس

هانس يوناس فيلسوف ألماني من أصل يهودي، كان تلميذا لمؤسس المدرسة الفلسفية الظواهرية **إدموند هوسرل** Edmund Husserl (1859-1938)، وأحد ورثتها الرئيسيين مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، كما أنه إهتم بعمل اللاهوتي العظيم **رودولف بولتمان** Rudolf Bultmann (1884-1976)، وظل تفكيره متأثرا بهما[2]، فعن هايدغر واصل في تحليل مشكلة التقنية، وعن بولتمان أنكب إلى دراسة الغنوصية.

[1]– جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 123.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P282.

تبلور عن كل هذا فلسفة أخلاقية جديدة، نجدها في أهم عمل له الموسم بمبدأ المسؤولية نشر عام 1979 نشر باللغة الألمانية.

1) نقد المركزية البشرية والمفهوم الغائي للطبيعة

كان من نتائج التكنولوجية تدهور حالة الطبيعة والإنسان، ففي المقام الأول تحملت الطبيعة العبء الأكبر نتيجة الاستغلال البشري المفرط، مما طرح تساؤلات خطيرة حول توازنها ووجودها. إن قوة بروميتوش كما يرمز لها هانس يوناس[1] في مطلع كتابه مبدأ المسؤولية، تم توسيعها بشكل غير متناسب مع التكنولوجيا الحديثة، جعلته وكيلا على التقنية لا يحدد مآلاتها وهو بدوره مهدد بالدمار. فبروميثوس "أعرج مثل التكنولوجيا الإنسانية الحالية غير متوازنة مصابة بالحول، لأنها لا تنظر إلا إلى جهة واحدة ولا تدرك من الأشياء غير مقولة التقدم الذي لا تنتهي، إنها تكنولوجيا عرجاء تحتاج إلى ساق سليمة حتى تجعل من علاقتنا بالتكنولوجيا وبالطبيعة علاقة صحية عقلية ومتوازنة"[2].

في هذا المستوى تبرز مسألة وطبيعة القيمة التي يجب منحها للطبيعة والإنسانية المستقبلية، يتمخض عن ذلك مفهوم المسؤولية والإحترام، بطريقة ومعنى جديدين، غير المعنى القانوني التقليدي الذي يحدد المسؤولية القانونية للإنسان التي يرتكبها اتجاه الآخرين، ووجوب إحترامهم، أين نلاحظ أن الطبيعة غير معنية بذلك. من هنا "تجد الأخلاق التقليدية نفسها عاجزة عن مواجهة مثل هذه التهديدات التي لا تستطيع احتوائها، بسبب الطريقة التي تُفرض بها الميتافيزيقا العلمية. في عهد التكنولوجيا حيث تكون الأفعال من منطق طبيعة خالية من القيمة، وتفهم الشرور الملاحظة فقط على مستوى العلية، للأشياء المحددة"[3]، فينظر للطبيعة كمادة خام توجه لإستخدامات تناسب مصالح الإنسان، فتكرس المقولة الديكارتية في

[1] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P13.

[2] – أم الزين بن شيخة المسكيني، هانس جوناس، ضمن الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الثاني، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013، ص 975.

[3] – Eric Pommier,Hans Jonas et le Principe Responsabilité, Presses Universitaires de France, Paris, 1er édition, 2012, août, P18.

إعتبار البشرية أسيادا على الطبيعة ومالكيها. وبالتالي تغيب مفاهيم من قبيل، الخير والواجب والإحترام والمسؤولية.

لا يمكن إذا للأخلاق بهذا المنظور أن تأخذ الطبيعة كهدف سامي لها، لكونها تهتم فقط بالإنسان، كما لا يمكنها إيجاد أساس في أي طبيعة موضوعية للأشياء، إن البعد البشري المتمركز في الأخلاق يجعلها لا تستهدف أبدا أي شيء سوى الخير البشري والعملي، ويقتصر الأفق الأخلاقي على واجب الإنسان اتجاه الإنسان فقط، "لذلك ينبغي تسليح هذه التكنولوجيا بأخلاق جديدة في حجم غطرسة العقل التقني. أخلاق كفيلة بتوجيهها نحو إستعمال عقلي إيكولوجي بيواتيقي للتقنيات والتكنولوجيات المتقدمة"[1]، وهذا ما دفع هانس يوناس لبحث عن أخلاق جديدة تكون صديقة للإيكولوجيا العميقة لإشتراكهما في نقد المركزية البشرية، والتأكيد على القيمة الجوهرية للطبيعة، فكيف تجلى ذلك عند هانس يوناس؟

إن تعرض المحيط الحيوي بأكمله للخطر، يفرض على البشرية تشكيل تحالف يقود الرجل التقني إلى إكتشاف مفهوم التضامن الذي يوحده بشكل وثيق مع الحياة والمصير المشترك، والذي بموجبه لا يجب أن يكون التفكير الإنساني تفكير أناني متمركز حول الذات، بل عليه الإنفتاح بسخاء على الكائنات الحية الأخرى، وبالتالي تتكشف لنا معالم أخلاقيات البيئة وأخلاقيات الأجيال القادمة، أين يمكن أن تكون فكرة الجريمة ضد الأنواع لها معنى ينبغي النظر فيها. يتعلق الأمر باحترام الطبيعة لنفسها ولأنها تهيئ الحياة للأجيال القادمة، لم يعد هناك خيار آخر سوى أن تتخلى الأخلاق عن المركزية البشرية دون التخلي عن إحترام الإنسان، وفهم هذا الاحترام للإنسان بشكل أفضل.

إذا كان للطبيعة في حد ذاتها مبدأ القيمة، وهو ما يحاول يوناس إثباته كي يترتب عنه لدى الإنسان إظهار شكل معين من الاحترام لها، فتتجلى ملامح مشروع أخلاق ملائمة لعصر

[1]– أم الزين بن شيخة المسكيني، هانس جوناس، في الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص975.

التقنية عند هانس يوناس، حيث يتعلق الأمر بتطوير" مفهوم إنساني للطبيعة "بطريقة تجعلنا نضع قيمة على إنسانيتنا بوضع قيمة على الطبيعة"[1]، فكيف يمكن ذلك؟

يرى يوناس وفقا للتقليد المستمد من أرسطو أن هناك غائية في الطبيعة، يخضع لها كل كائن طبيعي حي وغير حي. نلاحظ أن الرأي يعارض الفكر العلمي الذي برز منذ القرن السابع عشر الذي كان توجهه نحو إستبعاد أي شكل من أشكال الغائية، ومن أجل فهم موقفه يدعونا يوناس إلى ضرورة الإنطلاق من الذاتية كما يختبرها كل واحد منا، يتحدد السؤال حول تمثيلات الذات ونواياها وإرادتها وتأثيراتها من خلال الجسد في العالم المادي.

تؤكد النظريات المادية أن أي نشاط فيزيقي لموضوع ما، هو فقط ظاهرة عارضة من دون فعالية حقيقية[2]، يرفض يوناس هذه الفرضية لكونها حسب رأيه عبثية على المستوى المنطقي والمعرفي والأنطولوجي، لأن كفاءة الذاتية في الواقع المادي تتوافق تمامًا مع قوانين الطبيعة[3]، يؤكد يوناس أن الذات أي الكائن الواعي تسعى إلى تحقيق غايات جسديا في العالم المادي، إنها ليست مجرد آلة تبدو أنها تعمل خارج الغرض، يقول يوناس: "مجال الحركات الجسدية الطوعية في الإنسان والحيوان، هو مجال لتحديد الغايات والأهداف التي يتم تحقيقها بموضوعية من قبل نفس الأشخاص الذين يحافظون عليها بشكل ذاتي، وبالتالي هناك تصرف في الطبيعة"[4].

هذا التصرف أو الفعل ليس حكرا أو من إختصاص الكائن العاقل لوحده فقط، فالحيوان يتصرف أيضا طالما كان واعيا، ومن الصحيح تماما وفق يوناس القول مثلا أن القط يقتل الفأر من أجل التهامه، لكن السؤال هو هل ينبغي أن نقصر الفعل من أجل

---

[1] – Eric Pommier,Hans Jonas et le Principe Responsabilité, Op. Cit, P12.

[2]– تستند هذه النظريات إلى المفهوم البيولوجي القائل بأن الكائن الحي هو نوع من الآلة يعطي فقط انطباعًا بأنه يتصرف وفقًا للغايات. في الواقع ، على المستوى الجيني ، يتم تحديد الكائن الحي سببيًا من خلال تراثه الوراثي ؛ على مستوى النشوء والتطور ، يتم تحديد تطور الأنواع سببيًا من خلال الطفرات والانتقاء الطبيعي

[3] –Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P283.

[4] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P97.

الغايات على كائنات موهوبة بالوعي فقط ؟ يرى يوناس أنه من ناحية الأصل تكون الإجابة بالإيجاب بين الكائنات الطبيعية الواعية وغيرها، وبين الجزء من كيانهم الذي هو جزء من الوعي وما هو ليس كذلك"[1]، يترتب على ذلك وفق يوناس أنه لا يوجد إختلاف بين أدنى الكائنات الحية مثل الأميبا والإنسان، فهي تسعى مثله وتكافح إلى تحقيق وجودها الخاص، "فالرغبة في تحقيق المصلحة والسعادة لا يرتبط بالإنسان لوحده بل بالكائنات الأخرى كذلك، وهذا يتجاوز موقف الأخلاق التقليدية التي ترى أن القيمة حكرٌ على السلوك الإنساني، ليتأكد بالتالي على أن الطبيعة لها قيمة مطلقة وهي خير في ذاتها، وليس الإنسان وحده يتميز بإمكانية الوجود"[2].

يتضح لنا أن "هناك أيضا قيم في الطبيعة، فنقول مثلا عن نبات يكون عطشا عندما تذبل أوراقه، أو حيوانا مريضا عندما لا يأكل، وكل كائن على أي مستوى يؤكد نفسه وفق غايته ويفعل ضد ما يهدد وجوده. وبالتالي فإنه يعبر عن قيمة موضوعية في الطبيعة، لا تفترض بالضرورة هذه القيمة سوى مقيما واعيا، يظهر سلوكه تقييم علاقته ببيئته"[3]، وهذا الذي عبر عنه الأب الروحي لأخلاقيات البيئة ورائد مذهب أخلاق الأرض في الولايات المتحدة الأمريكية ألدو ليوبولد بمجاز في كتابه الشهير A Sand County Almanac حين يقول: "مثلما يعيش قطيع الغزلان في خوف مميت من الذئاب، كذلك يعيش الجبل في خوف مميت من الغزال"[4]، وإذا كان هذا القول من ليوبولد يفهم من منظور إيكولوجي مجازي، فإنه عند يوناس يعبر عن حقيقة خاصة به ليست مجازية أبدأ.

بعدما يؤكد يوناس على أن الكائنات الأخرى الغير بشرية، تسعى هي كذلك إلى المحافظة على وجودها، ثم ربطه الطبيعة بالقيمة، يجعل القضية في شكل أسئلة أخلاقية،

---

[1] – Ipid, P 99.

[2] – محمد بن سباغ، الفلسفة الايكولوجية عند هانس يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والانسانية، مجلة الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة قسنطينة2، المجلد 15 العدد2 ، 2018، ص 96.

[3] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P286.

[4] – Aldo Leopold , A Sand County Almanac, Op. Cit, P117.

يقدمها يوناس بطريقة خاصة مبتكرة مثل "هل تستمر الطبيعة في التسامح مع العقل البشري؟ هل يكون السلام ممكنا عندما تكون الحرب هي القانون الذي يحكم العلاقة بين الاثنين؟ وهل يستطيع العقل البشري أن يغير من نفسه بحيث يكون متسامحا مع الطبيعة، ما دام أنها غير متسامحة؟"[1]، ينتج عن هذا كله شعور بالمسؤولية وواجب الأخلاقي، يتم إختباره بدعوة من الطبيعة، فكيف يتجلى لنا هذا الشعور بالمسؤولية والواجب الأخلاقي عند يوناس؟

2) أخلاقيات المسؤولية والمستقبل

"تنطوي المسؤولية في مفهومها الكلاسيكي على عدة حالات، ففي المقام الأول يجب أن يكون هناك موضوع يتحمل مسؤولية شيء ما، ثانيا يتحمل الفاعل مسؤولية فعله، وثالثًا يكون الموضوع مسؤول عن هيئة ما كالمحكمة مثلا، وأخيرًا يتصرف الشخص بطريقة مسؤولة إذا كان فعله يخضع لمعايير معينة، كالقدرة على التصرف بخلاف ما يفعله، والالتزام بعدم التسبب في ضرر للآخرين، بعبارة أخرى تثير المسؤولية الأسئلة التالية: من المسؤول؟ وعن أي فعل هو مسؤول عنه؟ وإتجاه من هو مسؤول؟ وما هي المعايير التي يتحملها؟"[2]، كما تفترض بالضرورة هذه المسؤولية، الحرية والقيم الإنسانية.

تتجلى أصالة نظرية يوناس في إضافة بعد خامس آخر لمفهوم المسؤولية، يعبر عنه بقوله: "مفهوم أشعر بموجبه أنني مسؤول ليس بشكل أساسي عن سلوكي وعواقبه، ولكن عن الشيء الذي يدفعني إلى الفعل"[3]، إنها مسؤولية تتعلق بما لم ينتظر القيام به ، وليس فقط بما تم إنجازه. إنه منظور موجه نحو المستقبل، فيندرج من لم يكن لديه إعتبار في أنفسنا، بعبارة أخرى مسؤولية إتجاه كل شئ "خارج عني، لكنه ضمن نطاق سلطتي، وهو بحاجة إليها أو مهدد بسببها، وتعارض حقه في الوجود، هذا الشيء يستمد وجوده مما هو عليه وما

[1] – محمد بن سباغ، الفلسفة الايكولوجية عند هانس يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والانسانية، مرجع سابق، ص97.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P288.

[3] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P132.

يمكن أن يكون عليه، ويمنح القوة لنفسه بإرادة أخلاقية"[1]، وهذا تماما مثل الآباء المسؤولين عن أطفالهم.

يقدم يوناس شرحا حول كيفية الحفاظ على الحياة الإنسانية ضمن نطاق المسؤولية، بمثالين حول أنموذج المسؤولية، أنموذج مسؤولية الوالدين وهي "لا تعتمد على أي موافقة مسبقة، فهي غير قابلة للإلغاء وعالمية"[2]، وأنموذج مسؤولية رجل الدولة التي " تنشأ بشكل مصطنع، من خلال الإسناد والقبول مثل تكلفة الوظيفة"[3]، فالأولى مرتبطة بمستقبل وجود الطفل والثانية مرتبطة بمستقبل وجود الجماعة البشرية، فلا يمكن أن نتصور مستقبلا للأبناء دون رعاية الوالدين، كما أن رجل الدولة قد يشكل خطرا على الإنسانية وعلى الطبيعة إذا كانت الدولة تملك أسلحة نووية مثلا وكان قرار استخدامها بيد شخص واحد.

حسب وجهة نظر الأخلاق التقليدية، التي تربط الفعل بالإنسان سيؤدي هذا التصرف إلى تدمير الطبيعة، لذلك يدعونا يوناس إلى تأسيس أخلاق جديدة، يراعى فيها مصلحة الإنسان والطبيعة، "وبما أن مسؤولية الآباء لا تقتصر على الأكل والتعليم، كما لا تنحصر مسؤولية رجل الدولة في توفير الأمن والرفاهية للمواطنين مثلا، فإن القاسم المشترك بين المسؤوليتين، وهو ما يشكل ما يشكل جوهر المسؤولية عند يوناس وأساسها الأنطولوجي هو أنها مسؤولية لأجل المستقبل"[4]، ولأجل كل الكائنات البشرية وغير البشرية، أنا مسؤول عن الآخرين أي عن كل البشرية، ولكن أيضًا عن الكائن الطبيعي الغير بشري الذي تشكل البشرية جزءًا لا يتجزأ منه[5]، الحيوانات والنباتات والكائنات الأخرى، والمناظر الطبيعية،

---

[1] – Ipid, P133.

[2] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit,P136.

[3] – Idem, P136.

[4] – محمد بن سباغ، الفلسفة الايكولوجية عند هانس يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والانسانية، مرجع سابق، ص99.

[5] – يتحدث يوناس عن إلتزامين، أحدهما تجاه الطبيعة والآخر تجاه الإنسان. يندمج هذان الالتزامان باسم المصلحة المشتركة (المحيط الحيوي هو "الوطن الأرضي" للبشرية) ، في التزام واحد: "واجب الإنسان".

الهواء، الأرض، الأنهار وغيرها، وهكذا تكون المسؤولية مزدوجة اتجاه أنفسنا نحن البشر، واتجاه كل الكائنات الطبيعية.

يتميز منظور يوناس كذلك، بكونه يتجه نحو المستقبل الذي ينظر إليه إنطلاقا من الحاضر، وهو منظور لا يقتصر على ما سيكون عليه عمل اليوم في المستقبل، بل يمتد إلى المستقبل الطويل الأمد الذي ينبغي توقعه، بحيث يؤدي في الوقت الحالي إلى التزامات جديدة من خلال مسؤولية مفترضة. هذه تحولات في الفعل الإنساني حسب يوناس تجعل الآمر القطعي الكانطي لا يتوافق مع الحضارة التقانية، فهو "ينظم دون شرط ودون تعلق بمادة الفعل ولا بهدفه ولا بمضمونه أو بنتيجته، وإنما يتعلق بصورته وحسب بعلاقته بمطلب تعميم كلي، "إعمل على نحو أن تستطيع كذلك إرادتك أن تصبح مبدأ قانونا كليا" يستعيض يوناس عن هذا الآمر القطعي بآمر جديد يتضمن تمام الإنسان وتمام الحياة، بطراز رباعي"[1] كالتالي:

"تصرف بطريقة تتوافق فيها آثار أفعالك مع ديمومة حياة بشرية أصيلة على الأرض"، أو لنضعها بشكل سلبي: "تصرف بحيث لا تكون آثار أفعالك مدمرة لإمكانية المستقبل لمثل هذه الحياة"؛ أو ببساطة: "لا تساوموا على شروط بقاء البشرية على الأرض إلى أجل غير مسمى"؛ أو مرة أخرى، بصيغة موجبة :"ضمِّن في اختيارك الحالي سلامة الإنسان في المستقبل ككائن ثانوي لإرادتك"، أو " تصرف بطريقة تتوافق فيها تأثيرات أفعالك مع ديمومة حياة بشرية أصيلة على الأرض"[2].

[1] – جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 82.

[2] – Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. Cit, P30-31.

المطلب الثاني: الالتزام السياسي والتعاقد الطبيعي عند ميشال سير

صورة جديدة للتعاقد السياسي بين الأطراف، تحاكي نظرية العقد الإجتماعي عند **هوبز** Thomas Hobbes (1558م-1679م)، وروسو، ولوك، وهي أقرب إلى طرح جون راولز لنظرية التعاقد في تبرير العدالة والإنصاف داخل المؤسسسات، أما داخل البيئة يبحث ميشال سير عن أطراف جديدة للتعاقد تهدف إلى الخير في سلام بين الانسان والبيئة وفق إلتزامات أخلاقية صاغها ميشال سير في إطار الفكر العلمي الجديد المرتبط بفلسفة التواصل، حيث تجاوز ميشال سير "الحدود بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية، إمتد أثره وفتح الآفاق لتفكير فلسفي حول مآل العلم وآثاره على الإنسان والطبيعة أو ما يعرف بالتفكير الإيكولوجي أو أخلاق البيئة، فالأخلاقيات البيئية هي المسلك الذي جعله ميشال سير مطلبا ضروريا في مسيرة العلم المعاصر"[1].

هذا هو جوهر مؤلف العقد الطبيعي عند سير، الذي يطرح فيه الارتباط بين الطبيعة والإنسان في نسق أقرب إلى فلسفة التراكم والتواصل بين العلوم، في صورة تجعل الايكولوجيا لها بعدين، الأول علمي خالص يتبنى فيه الطرح الإبستيمولوجي، والثاني نقدي تأملي فلسفي يبحث فيه عن الخير والأمن البيئي وسط تقدم التقنية التي إنعكست سلبا على البيولوجيا والبيئة على حد سواء، وهذا ما يطرح لنا ديالكتيك جديد وهو جدل العلم والقانون عند ميشال سير. في هذه الجدلية يوجد لميشال سير قراءة لكل إشكاليات الايكولوجيا، ف يصرح على أن في كتابه العقد الطبيعي: "لا يتحدث عن هذا العلم ولا عن الالتزام النضالي السياسي أو المذهبي الايديولوجي لحماية البيئة، إنه لا يتعامل لا مع الكلمة ولا مع الإبستمولوجيا، بل يتعامل مع العقد الطبيعي وفلسفة القانون"[2].

---

[1]– جمال بوغانم، الفكر العلمي الجديد بين القطيعة والتواصل، أطروحة دكتوراه ، جامعة وهران 2، 2016–2017، ص192.

[2] – Michel Serres, Retour au Contrat naturel, Editions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2000, (généré le 14 mai 2020).
https://doi.org/10.4000/books.editionsbnf.1482.

تتميز نظرية سير، بأنه أرجع البيئة إلى القانون خصوصا في الفترة المعاصرة، حيث النواميس والمعاهدات والقوانين هي التي تؤمن سلامة الإنسان والطبيعة على حد سواء، الأمر الذي جعله ينحت قاموسا خاصا به في مجال البيئة. أغلب مفاهيمه إيبستمولوجبة، والتشريعات والتعاقد والتكافل والأمن والحماية والاعتراف، كل هذه المفاهيم فتحت ميدان جديد داخل الطبيعة توازي ثورة إعلان حقوق الانسان ومساهمتها في النهضة الأروبية، وتوازي ثورة التقدم الابستمولوجي في المعارف المعاصرة.

جوهر التشريعات التي أشار إليها سير ترتبط بطرح "مسألة العلاقات القائمة بين العقل العلمي والعقل القانوني. وفق سير لم يهتم القانون سوى بعلاقات الناس فيما بينهم، بالنسبة للقانون لا وجود للأشياء إلا بوجود القضايا، وبالنسبة للعلم لا وجود للقضايا إلا بوجود الأشياء، تتجه العلوم الصلبة كليا نحو العالم الموضوعي في حين أن القانون لا يعرف سوى العلاقات البشرية"[1]، وبالتالي القانون الايكولوجي أبعد من علاقة الإنسان بالإنسان، لأنه يوضح طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وإذا كانت فلسفة اليومي المعاصر تبحث عن العيش المشترك والتواصل والاعتراف، فإن العيش المشترك الذي أراده ميشال سير يمثل لنا دور **الهرمز** الوسيط بين الإنسان والطبيعة حيث "يسمي الإله اليوم كامل العلاقات التي تربط البشرية جمعاء بـ "كوكب الأرض، الطبيعة الجديدة"[2].

وأرضية هذه الطبيعة الجديدة، التي أفاضت سؤال المصير والموت بعد الحربين العالميتين لما خلفته من دمار. فإن سؤال المصير الايكولوجي اليوم هو من عمق البيئة. نبحث فيه عن مستقبل للماء والهواء والكواكب وسط تقدم التكنولوجيا وهذا يحتاج حسب

[1]- فراسوا إوالد وآخرون، مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية–سورية، الطبعة الأولى، 2004، ص 144.

[2] – Michel Serres, le contrat Naturel, Op Cit, P56.

ميشال سير إلى "الشريك الفعلي، الأرض وهو الشخص الذي يجب تحديد التزاماته التعاقدية الجديدة ت بحكم الواقع،حيث بجب أن يصبح العقد الطبيعي عقدًا قانونيا"[1].

فكرة التعاقد الطبيعي، روحها مستمدة من مبدأ تجاوز صراع الكل ضد الكل. فالعلم أصبح في صراع مع البيئة، بمظاهرها الكونية وما تشمله من حيوانات ونباتات إذ لا بد من "خطوة تعاقدية ذات طبيعة سياسية قانونية، حيث أننا ملتزمون باحترام عدد معين من القيود القانونية من حيث "استغلال" الطبيعة التي تحيط بنا"[2]، وهذا الالتزام روحه أخلاقية يهدف إلى تحقيق إنصاف وسلام بيئي يضمن حقوق الحيوانات والنباتات، بما نسميه أنسنة الطبيعة، فالقانون البيئي يؤنسن الطبيعة وهي الأطروحة التي يؤكد عليها ميشال سير، عندما يجعل "موضوع القانون مرتبط بالمعاملة المتبادلة بين الكائنات، التي تتحمل واجبات وتشترك بطريقة حرة في اختيار علاقة المعاملة بالمثل، هذا بسبب وجود إرادة حرة لدى الإنسان الذي يسمح بهذا القرار، واللغة تسمح بشكل مباشر أو غير مباشر للتعبير عن هذا الالتزام، إن القول أن" الكائنات التي هي موضوع حياة لها قيمة جوهرية" يبدو صحيحًا حول قيمة الحياة الحيوانية لنفسها"[3].

وأول خطوة نحو توطيد نواميس تضمن الخير الأخلاقي للطبيعة، لا بد أن تنطلق من إعادة النظر في حقوق الإنسان التي يجب أن لا تتجاوز الحق الطبيعي، لأن التقنية توسعت على حساب البيئة، وإنعكس هذا بصدام إيكولولجي. تهدف فلسفة البيئة عند ميشال سير إلى حوار إيكولوجي برعاية التعاقد السياسي الطبيعي، بل نذهب إلى علاقة أبعد من التنظيم السياسي وهي المحبة، فيجب علينا كما يقول ميشال سير: **"**أن نحب الطبيعة، وأن نحبها في

[1] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P325.

[2] – André Stanguennec, L'humanisation de la nature Les épreuves de l'univers, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2014, P148.

[3] – Idem, P149.

جانبها المزدوج، الحب المحلي للتربة، والحب العالمي للأرض المادية الذي يمكننا من الآن فصاعدا أن نتأمله بالكامل"[1].

فكرة المحبة عند ميشال سير هي أقوى من النواميس والتشريعات، لأنها تصل بنا إلى مفهوم جديد وهو إسقاط الأنا ليس فقط في الآخر بل في البيئة، في إعتراف بيئي وتواصل بيئي على نحو محبة الطفل لأمه. وقد أشار الفلاسفة في الأخلاق الكلاسيكية على أن خير الإنسان هو من خير وسلامة الإقليم والبيئة، بل أولى الفلسفات اليونانية قبل سقراط تسمى الفلسفة الطبيعية، لأن دهشة الحكماء السبعة كانت محصورة في الماء والهواء والنار والتراب، فكل العناصر كونية والبيئة بمفهومها المعاصر ليست مصدر تساؤل طبيعي أنطولوجي، بل مصدر سؤال إتيقي وعاطفي لأن الإنسان والبيئة عائلة واحدة، وهذا هو جوهر الايكولوجيا العميقة الذي يتجسد في مودة متبادلة بين الإنسان والطبيعة.

المطلب الثالث: من الحكم الجمالي إلى الموقف الأخلاقي عند أوجين هارجروف

تمثل **الجماليات البيئية** أو علم **الجمال البيئى** حالة من التفاعل العلمي الخاص المتميز بين مجالين من مجالات البحث هما: الجماليات التجريبية، وعلم النفس البيئي، وحيث يستخدم هذان المجالان مناهج البحث العلمية المناسبة للمساعدة في تفسير العلاقة بين المثيرات الطبيعية والاستجابات الإنسانية[2].

ويشتمل الاهتمام الأساسي في الجماليات البيئية على محاولات لفهم التأثيرات الخاصة بالبيئة في التفكير والوجدان (الانفعالات) والسلوك، ثم ترجمة النتائج الخاصة بهذا الفهم إلى تصميمات بيئية جديدة يحكم عليها الناس بأنها مفضلة أو محببة جماليا بالنسبة لهم[3]. فمنذ ما يقارب ثلاثين عامًا بدأت جماليات الطبيعة في العودة إلى الحياة في شكل

---

[1] – Michel Serres, le contrat Naturel, Op. Cit, P83.

[2]– شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 267، مارس 2001، ص 394.

[3]– المرجع نفسه، ص 395.

جماليات بيئية، تم تطويرها في الأساس في الولايات المتحدة وبريطانيا ودول الشمال الأوروبي، متعددة التخصصات، تجمع بين التفكير النظري والالتزام السياسي، بالمعنى الواسع للمصطلح في خدمة القضية البيئية[1].

إذا كانت الأخلاق البيئية تتعهد بطرح المشاكل البيئية على أساس الأخلاق، من خلال التساؤل عن الواجبات والالتزامات التي تقع على عاتقنا فيما يتعلق بكيانات العالم الطبيعي، وهذا يعني ليس فقط الكائنات الفردية ولكن أيضًا العناصر الغير حية للبيئة الطبيعية والمجموعات الطبيعية مثل النظم البيئية من منظور الأخلاق البيئية، فإن التنظيم الذي يجب وضعه في علاقتنا مع الطبيعة ليس أولاً وقبل كل شيء قانونيًا أو تقنيًا أوسياسيًا، بل أخلاقيًا[2]. لكن ماذا يعني هذين النوعين من المقاربة للطبيعة، فهل يمكن أن يكونا مكملين لبعضهما البعض؟ بأي معنى يمكن أن تدعي جمالية الطبيعة أنها" وجدت "أخلاقاً بيئية؟ كيف ننتقل من النظر في جمال الطبيعة إلى فكرة أن لدينا واجبات تجاه كيانات العالم الطبيعي؟ أو ما الذي يجب أن يكون عليه المعنوي حتى يتمكن من استخلاص دافعه العملي من النظر إلى جمال الطبيعة؟ مع الاعتراف بأن الجمال يمكن أن يشكل مصدرًا للدوافع العملية، فهل يمكن اعتبار الفعل الناتج فعلًا أخلاقيًا حقيقيًا؟ ما الذي يجب أن تكون عليه جماليات البيئة لتكون قادرة على احتواء مثل التداخل؟

لأكثر من عقدين سعى فلاسفة الفن الأنجلو ساكسونيون وعلماء البيئة للإجابة على هذه الأسئلة الصعبة من خلال السعي لبناء مساحة مشتركة للتداخل بين مجالات البحث الخاصة بكل منهم، حدث فيها تقاطع بين تيار الأخلاقيات البيئية والتيار الجمالي الطبيعي

---

[1] – Jean–Marie Schaeffer,Esthétique de la nature ou esthétique environnementale, Dans Nouvelle revue d'esthétique, Presses Universitaires de France, Vol 2, N° 22, 2018, P56.

[2] – Hicham–Stéphane Afeissa, Vers une éthique et une esthétique, La revue électronique en sciences de l'environnement , Université du Québec, Montréal, Volume 10, Number 1, avril 2010, P2.
https://id.erudit.org/iderudit/045385ar

الذي تم إعتماد تسميته أيضًا بـ" الجماليات البيئية"، فأثيرت العديد من المناقشات بين علماء أخلاق البيئة، وكان يعتقد البعض أنه من الضروري الإنطلاق من جمالية البيئة نحو تأسيس الأخلاق البيئية، في حين حكم البعض الآخر على هذا الرأي بالمستحيل والمتناقض[1].

وهكذا تعيد الفلسفة البيئية طرح السؤال الكلاسيكي للعلاقة بين الأخلاق والجماليات، لكن في شكل الأخلاقيات البيئية التي أخذت تشكلها هذه الفلسفة لأكثر من ثلاثين عامًا، فقد طرح العديد من ممثليها فكرة أنه على المستوى الوجودي، يجب علينا التخلي عن المركزية البشرية التي حركت الفكر الغربي منذ بدايتها، ثم تأسيس أخلاقيات علاقة المعاملة بالمثل أو الاحترام المتبادل بين البشر وجميع الكائنات الطبيعية، وبالتالي فإن اللامركزية البشرية التي تأسست لأول مرة على المستوى الأنطولوجي، تجعل من الممكن تبرير الإرشاد الأخلاقي الذي يمنح لجميع الكائنات الطبيعية وضع الموضوعات الأخلاقية والقانونية، مما يجعل الإنسان عضوًا من بين الآخرين في مجتمع المحيط الحيوي بلغة ألدو ليوبلد، وهذا هو الأساس الذي تأسست عليه الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس كما رأينا، حيث تؤكد على الأولوية الوجودية والأخلاقية للبشرية.

إن نقد المركزية البشرية هو الذي أمد الأخلاقيات البيئية بالحماس، والتي بدورها ألهمت الجماليات إلى الجمع بين فرضياتها الوجودية والأخلاقية مع مفهوم تقدير الطبيعة، مما يسمح بإثراء الشخصية المتدنية للإنسان إلى الصفات الأخلاقية للكائنات والبيئات، وستضاف الطبيعية إلى صفاتها الجمالية، مما يعطينا بطريقة ما دافعًا إضافيًا لحمايتها والحفاظ عليها. بعبارة أخرى ومن منظور أوسع لفلسفة بيئية، تنشأ مسألة العلاقة بين الأخلاق والجماليات من حيث الترابط أو التكامل، وهذا هو جوهر أطروحة الفيلسوف الأمريكي أوجين هارجروف.

[1] –Ipid, P3.

تميل التجربة الجمالية بحسب هارجروف إلى كونها عالمية، كما أن الحكم الجمالي على الطبيعة ليس فقط مسألة ذوق شخصي. الطبيعة ليست جميلة بالنسبة للمتأمل فيها فقط، بل إن جمالها موجود بموضوعية، وبالتالي يعتبر الوجود خاصية جمالية للأشياء الطبيعية. لتبرير هذا الموقف يعتمد هارجروف على التمييز بين الوجود والجوهر كي يجادل بأن مثل هذا التمايز لا يمكن قبوله فيما يتعلق بمنتاجات الطبيعة في حالة البيئة الطبيعية، لا يمكننا أن نميز وفقًا له وجود الأشياء الطبيعية من جوهرها.

ومن ناحية أخرى ما هو معطى لنا في الطبيعة يعتبر إنتاج بدون مفاهيم مسبقة، وفي ظل هذه الظروف لا يوجد سبب للتمييز بين ما هو عائد إلى الجوهر وما هو موجود تجريبيا، بعبارة أخرى ما هو طبيعي في الأساس هو تجريبي. يترتب على هذا نتائج مهمة بالنسبة لهارجروف تتعلق بتقدير الجمال في الطبيعة[1]، يقول : "يمكن أن تكون الرسومات لعمل فني لم ينته أبدًا بمثابة مصدر مناسب للجمال الذي كان يمكن أن يكون في الأصل، لكن ليس هذا هو الحال مع الجمال الطبيعي، نظرًا لأن الجمال الطبيعي ليس له وجود مسبق في الخيال أو في رسومات الفنان، يجب أن يكون موجودًا مجسدا في الوجود بأي معنى على الإطلاق"[2]

إن إبداع عمل فني ينتج عن نية الفنان، في المقابل ليس هناك نية في الطبيعة، ومع ذلك يمكن أن نفسر الديناميكيات التطورية للطبيعة على أنها "إبداع غير مبال"، وعلى هذا يسبق الوجود الجوهر في البيئة الطبيعية، وهذا يعني أن العملية الإبداعية للطبيعة من خلال تكشفها تنتج معايير الخير والجمال، يوضح ذلك هارجروف بقوله: "إن الطبيعة جميلة

[1] – Frédéric Abraham, Ce qu'il ya d'éthique dans l'esthétique de l'environnement. Allen Carlson Martin Seel Arnold Berleant et les Implications Ethiques de l'Esthétique Environnementale, Thèse Doctorat Université du Québec à Trois-Rivières, Octobre 2012, P40.

[2] – Hargrove C.Eugene, Foundations of Environmental Ethics, University Research Library,, United States of America, 1989, P193.

دائمًا لأنها خلاقة، وأنه طالما كانت هناك منتجات من هذا الإبداع الطبيعي، فستكون هناك طبيعة جميلة بخلاف إبداع الفنانين وعلماء الطبيعة الذين يطورون الفئات المناسبة للتقدير الجمالي للطبيعة"[1]. يمكننا بالتالي أن نعترف وفقًا لهاجروف بإبداع الطبيعة، وهذا بحد ذاته ينتج معايير الخير والجمال، ويترتب على ذلك أن جمال الطبيعة بالنسبة لهارجروف هو على عكس جمال الأعمال الفنية، لا ينفصل عن وجود الطبيعة ولا يمكن تصوره من قبل العقل البشري بصرف النظر عن التجربة الحساسة، فيمكن للمرء فقط تجربة ذلك بشكل معقول.

لتبرير موقفه يستحضر هارجروف من تاريخ الفلسفة، إستخدام الحجة الأنطولوجية الشهيرة في إثبات وجود الله، عند كل من **القديس أنسيلم** Saint Anselme (1033-1109)، ورينيه ديكارت وغيرهم. تتأسس الحجة بالتفكير في كيان متعالي يفترض وجوده، أما في مجال الأخلاق البيئية تتأسس الفكرة كالتالي: "بالنسبة للعمل الفني يقوم الفنان بتمثيله (على الأقل تقريبًا) قبل تحقيقه، أما الطبيعة الجميلة لا تسبق واقعها المادي، يجب أن تكون موجودة لتكون ذات طبيعة جمالية؛ فلا نستطيع أن نتخيل جمالها دون افتراض وجودها، تبعا لذلك لا يهمنا في الطبيعة الجميلة موضوع التجربة الإنسانية، بل إن وجودها هو ما يهم"[2].

أما في حالة القطع الأثرية ما هو جميل، يكمن من حيث المبدأ في نوايا واضعها، فإذا كانت البيئة الطبيعية جميلة، فذلك لأن جمالها يأتي من ما هو تجريبي حولنا والذي تشهد عليه حواسنا. يعتقد هارجروف أنه في ظل هذه الظروف ومن وجهة نظر جمالية، لا يمكن أن تكون البيئة الطبيعية إلا جميلة يقول: "إن إدراك أن التعقيد هو سمة مميزة للجمال الطبيعي الذي يميزه بشكل لا يمكن إصلاحه عن الجمال الفني للبشر، الطبيعة تعرف أفضل (أو ربما تفعل أفضل) جزئيًا لأنه مهما فعلت من خلال اللامبالاة الإبداعية فهي جميلة، لكن

[1] – Gerald Hess, Ethique de la nature, Presse Universitaire de France, 2013, P295.

[2] – Idem, P296.

الأهم من ذلك أيضًا، أن النتيجة النهائية هي نتيجة إبداعية معقدة للغاية بحيث لا يستطيع البشر إنتاجها أو تجاوزها أو حتى المشاركة الكاملة فيها؛ على هذا النحو فهي فريدة ولا يمكن تعويضها"[1].

ما يقصده هارجروف هو أن الجمال يميز جميع منتجات الطبيعة، بسبب التعقيد المتأصل فيها والذي يتجاوز كل ما يمكننا إنتاجه لأنفسنا. إن البيئة الطبيعية بأكملها التي لم يمسها الفن والتقنية البشرية هي جميلة بالضرورة، إلى جانب ذلك يعد هذا الجمال متفوق على أي شيء يمكن أن ننتجه. بالتالي فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا القيام به في هذه الظروف ليس تحسينه بل حمايته، ومن هنا سيكون واجباً حسب هارجروف الحفاظ على البيئة، يوضح هذا بقوله: "ومع ذلك، فإن مثل هذا الواجب لا معنى له إذا كان يتطلب مشاركة الإنسان في العملية الإبداعية للطبيعة غير البشرية، نظرًا للاختلاف الكبير في مناهج الطبيعة والبشرية، نظرًا لأن محاولات تحسين الجمال الطبيعي ستؤدي إلى تشويه هذا الجمال وتحويله وحتى تدميره، فإن واجبنا لا ينبغي أن يكون التحسين بل بالأحرى تعزيز والمحافظة عليه، والامتناع عن العمل الذي لا يقيد أو يسيء إلى أو يعيد توجيه أو ينهي النشاط الجيولوجي والبيولوجي الذي يعتمد عليه اللامبالاة للإبداع الطبيعي"[2].

بالنسبة لهارجروف، ما يفرض علينا احترامه في البيئة الطبيعية هو جمالها، ومن الأفضل الحفاظ عليها والامتناع عن التدخل في العمليات الطبيعية التي نحدثها فيها، من هنا تبرز كما هو الحال عند نايس الأهمية التربوية، وكذلك عند ألدوليوبولد وكاليكوت أهمية الثقافة العلمية في المسائل البيئية. وهكذا يمكن القول من وجهة نظر هارجروف أنه من خلال التقدير الجمالي يمكننا أن نكون حساسين اتجاه ما هو موجود في البيئة الطبيعية، ويشكل دافعًا لاحترامه.

[1] – Hargrove C.Eugene, Foundations of Environmental Ethics, Op. Cit, P194.

[2] – Idem, P195.

إضافة على ذلك كما رأينا، يعتبر هارجروف أن جمال البيئة الطبيعية يعتمد على التعقيد المتأصل فيها، وبالتالي فإن القول بأن خاصية الطبيعة – تعقيدها – هي خاصية جمالية. وهذا يعني أن المعرفة العلمية فقط، ولا سيما في التاريخ الطبيعي، هي التي ستسمح لنا بتقدير هذا التعقيد جماليًا بفضل تطوير إدراكنا البيئي، وهكذا يكون هارجروف وفيا لإرث ألدوليوبولد في مجال الأخلاق البيئية[1]، يوضح هارجروف ذلك بقوله: "جمالية الطبيعة ليست ببساطة ما هو موجود في هذه المرحلة من الزمن؛ إنها أيضًا سلسلة الأحداث والالتزامات الكاملة التي أوصلتها إلى تلك النقطة. عندما نعجب بالطبيعة، فإننا نعجب بذلك التاريخ أيضا. عندما نتدخل في الطبيعة، بغض النظر عما إذا كانت نوايانا جيدة أم لا، فإننا نخلق استراحة في ذلك التاريخ الطبيعي"[2].

بالنسبة لهارجروف، تشكل الطبيعة مصدر إلهام للنشاط الفني، وكل شئ يأخذ في الاعتبار أصلها البيولوجي، هذا التفرد للطبيعة الجميلة يفسر أيضًا الواجب الأخلاقي اتجاهها من عدم التدخل في العملية الإبداعية للطبيعة من أجل تحسينها، حيث لا يمكن للنشاط البشري أياً كان أن يعطل وجود الطبيعة وأصالتها ومركزها الوجودي، الطبيعة التي يجب الحفاظ عليها والترويج لها هي الطبيعة البرية الأصيلة، التي تفترض التاريخ الطبيعي الطويل الذي يسبقها في وقت معين، والحجة الأنطولوجية التي قدمها هارجروف تدعم هذا المفهوم، بمعنى أن كل تدخل بشري يتعارض مع الوضع الوجودي للطبيعة، أي وجودها السابق لجوهرها. إن الحجة الأنطولوجية ليوجين هارجروف توحي بفكرة أن الطبيعة جميلة بدون إنسان، وأن وجود جمالها مستقل عن البشر، مما يعزز فكرة القيمة الجوهرية للطبيعة وهو بذلك يتجه نحو تطبيق نموذج الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس، وهكذا نرى أن علم الجمال بإمكانه أن يكمل الأخلاق البيئية، في حماية وحفظ القيمة الجمالية للبيئة.

---

[1] – Frédéric Abraham, Ce qu'il ya d'éthique dans l'esthétique de l'environnement. Allen Carlson Martin Seel Arnold Berleant et les Implications Ethiques de l'Esthétique Environnementale, Op Cit, P295.

[2] – Hargrove C.Eugene, Foundations of Environmental Ethics, Op. Cit, P195.

المبحث الثالث: موقف الفلاسفة من الإيكولوجيا العميقة عند نايس

المطلب الأول : الإيكولوجيا الإجتماعية عند موراي بوكتشين

تمثل الإيكولوجيا الإجتماعية، من أهم المذاهب الإيكولوجيا المعاصرة، التي تصنف ضمن الإتجاه الثوري العميق (الجذري)، وهي "جزء لا يتجزأ من إطار فلسفي ثري ينعكس في سياساتها، ويمثل أعظم تقدم في الفلسفة البيئية في القرن العشرين، مؤسس نظرية الإيكولوجيا الإجتماعية هو عالم البيئة الأمريكي الراديكالي **موراي بوكتشين**[1] Murray Bookchin (1921م-2006م). عمل منذ الخمسينيات من القرن الماضي على إرساء أسس هذه الفلسفة التي يرتبط فيها التاريخ والتكنولوجيا والتخطيط الحضري، كان ناشطًا سياسيًا لعدة عقود وكان يبحث باستمرار عن طرق جديدة لتحقيق سياسات المواطن مع البقاء بحزم معادٍ للرأسمالية ومعادٍ للدولة.

يؤكد بوكتشين في أبرز مؤلفاته، أن جذور الأزمة البيئية تقريبا تعود في الأساس إلى مشكلات إجتماعية، تشكل النواة الأولى لكل المشاكل الإجتماعية والبيئية. "الأزمة البيئية في حد ذاتها، تنبع من مشاكل اجتماعية عميقة جدًا، فلا يمكن أن يكون هناك فصل بين

---

[1]- ولد موراي بوكشين في مدينة نيويورك لأبوين روسيين مهاجرين. كان مؤسسًا ومدافعًا قويًا عن مدرسة الفكر المعروفة باسم الإيكولوجيا الاجتماعية، وكان من كبار المدافعين عن الأفكار اليسارية التحررية والفوضوية. المجتمع. مارس من خلال العديد من كتبه وعمله السياسي المباشر، تأثيرًا دائمًا على الحركة الخضراء داخل الولايات المتحدة، حيث أدخل الفكر البيئي وتدخله في السياسة الراديكالية، وخاصة الثقافة المضادة واليسار الجديد خلال الستينيات والسبعينيات. كتب على نطاق واسع عن التكنولوجيا، والتحضر، والتاريخ الاجتماعي، والنظرية السياسية، والديمقراطية الشعبية، حيث أسس في عام 1971 معهد البيئة الاجتماعية في بلينفيلد، فيرمونت.

تركز مساهماته في الفلسفة البيئية على تكامل النقد الاجتماعي الراديكالي مع النظرة التنموية للطبيعة والرؤية النظرية والعملية للمجتمعات البيئية. قدمت أعماله المبكرة حول الأفكار الثورية وخاصة ما أسماه "ما بعد النسل" اللاسلطوية، الأسس لفكره اللاحق وألهم نمو اللاسلطوية البيئية. أهم أعماله الفلسفية هو علم البيئة الحرية (1982) وأهم أعماله السياسية كان التحضر بدون مدن (1987). أنظر J.Baird Callicott & Robert Frodeman, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol1, Op. Cit, P116.

"السؤال البيئي" و "السؤال الاجتماعي"، وبالتالي لا يمكننا أن نفهم بوضوح مشاكلنا البيئية دون معالجة المشاكل الاجتماعية الملموسة للغاية داخل المجتمع"[1]. وهذا إتجاه في تحليل الأزمة البيئية الراهنة يردها إلى المجتمع وعلاقاته، ويرفض إعتبار التقدم التكنولوجي أو التزايد السكاني أو السلوك الفردي أصلا للأزمة البيئية.

لذلك يتخذ بوكتشين موقفا معاديا للرأسمالية والدولة، باعتبارها المصدر الرئيسي الذي أفرزت منه السياسات التي فرخت كل المشاكل، والتي تعد الأزمة البيئة أحد أهم مشكلاتها الأساسية، ويعتنق بوكتشين "الفوضوية كأداة لربط هذه الصراعات بالأزمة البيئية، تعبر هذه الصراعات، كما يرى عن تراتبية إجتماعية بدأت تتشكل مع بدايات التنظيم الإجتماعي للبشر وتحول بعض السمات والتمايزات البيولوجية إلى حقائق إجتماعية ترسخت في أعراف وقواعد مؤسسة على الأمر والطاعة"[2]، وهذا يجعل من الإيكولوجيا الإجتماعية، تعطي للفلسفة البيئية بعدا سياسيا، يركز على النظم كمنطلق لحل المشكلات الإجتماعية والبيئية. فكيف يبرر بوكتشين فشل النظام الرأسمالي في حل الأزمة البيئية، ويعتبره المصدر الأساسي لها؟

على عكس الإيكولوجيا العميقة، التي ترى أن الأسباب الأساسية للأزمة البيئية تمكن في الرؤية الخاطئة لعلاقة الإنسان بالطبيعة، يرى بوكتشين أن فكرة السيطرة على العالم الطبيعي ومن تم تطويعه لمصلحة الإنسان، كان مصدرها الرئيسي "السيطرة الإجتماعية للإنسان على الإنسان من خلال نظم التراتبية والطبقات الإجتماعية، فالسجلات التاريخية والأنثروبولوجية تبين أن مثل هذه السيطرة – تبعا لمعيار العمر أو الجنس أو الإثنية أو العرق، إضافة إلى الطبقات الإجتماعية– كانت سابقة، ثم كانت باعثا على نشوء فكرة السيطرة على النطاق الحيوي"[3]، وهكذا تولدت فكرة السيطرة على الطبيعة، إنطلاقا من فكرة

---

[1] – Dimitri Roussopoulos, L'Écologie Politique, Trad: Annie Chauveau et Michel Durand, Éditions Écosociété, Canada, P87.

[2] – موراي بوكتشين، ما هي الإيكولوجيا الإجتماعية؟ ضمن الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، ص237.

[3] – المرجع نفسه، ص 246.

جدلية السيد والعبد التي تحولت من إنسان مقابل إنسان إلى إنسان مقابل الطبيعة، هذا على الصعيد التاريخي الفلسفي، فكيف ترافقت فكرة السيطرة على الطبيعة مع التنظيم الرأسمالي للمجتمع.

الأسباب التي تقدم غالبا للأزمة كالتقدم التكنولوجي، والإنفجار السكاني، والإستهلاك المبالغ فيه للمجتمعات المتقدمة، لاتمثل الأسباب الرئيسية ا للأزمة البيئية على حد رأي رائد الإيكولوجيا الإجتماعية بوكتشين، فلا تعدو أن تكون سوى "علامات على خلل بنيوي في الرأسمالية، الذي ينبغي توجيه الأنظار إليها. ففي أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، بدأت الطبقة الرأسمالية الصناعية، بمنظومة إنتاجها ووعدها بالإنتشار بلا حدود تستعمر العالم، وجميع جوانب الحياة الشخصية، مما خلق سوقا تنافسية منحت أولوية قصوى للتوسع الصناعي والقوة المالية، سوقا لا ترحم بين المتزاحمين الضواري، ومفتاح البقاء في هذه الحمى التنافسية هو التوسع والربح الأكثر"[1].

أما التوسع وإستغلال الطبيعة، فهو سوى إنعكاس وتكريس لتلك الروح التنافسية بين الأفراد وصراع الطبقات. وبالتالي فإن "علاقة الإنسانية المضطربة بالطبيعة هي أحد أعراض الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والعرقية والجنسانية والثقافية والعزلة الموجودة داخل المجتمعات. تظهر هذه التناقضات الاجتماعية نفسها اقتصاديًا في التجارة المدفوعة بالربح، واستغلال العمال والتحضر غير المنضبط والتوسع الصناعي، ثم تتكرر هذه الاضطرابات الاجتماعية في جميع الاضطرابات البيئية الشديدة التي نواجهها اليوم"[2]، وهذا يوضح الإرتباط الوثيق بين الأزمة الإجتماعية والأزمة البيئية، الذي تكون فيه الأخيرة نتيجة مباشرة وحتمية للأولى.

[1] – وراي بوكتشين، ما هي الإيكولوجيا الإجتماعية؟ ضمن الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، ص 254.

[2] – Dimitri Roussopoulos, L'Écologie Politique, Op Cit, P87.

لذلك يرفض بوكتشين الفصل بين الأزمتين المذكورتين، بل ينبغي النظر إليهما بعمق وليس بشكل سطحي، وأن أي رؤية سطحية "ستكون بمثابة سوء تفسير صارخ لمصادر الأزمات البيئية ما لم ندرك أن مجتمع اليوم متجذر في رأسمالية السوق، وأنه منظم حول الضرورة التنافسية الوحشية للنمو كغاية في حد ذاته، وأنه آلية غير شخصية وحقيقة عمياء كلها بحاجة إلى استبدال"[1].

ونتيجة لهذا يرى بوكتشين "أن جهود بعض المنظرين الإيكولوجيين في إرجاع الأزمة إلى مشكلة ثقافية وليس إجتماعية قد تصبح مشوشة أو مربكة بالرغم من النوايا الحسنة. فمهما كان الإهتمام أو الإعتبار الإيكولوجي للمقاول الرأسمالي، فإن الحقيقة المرة تقول أن بقاءه في السوق يعوق أي توجه إيكولوجي ذي معنى لأن من ينتج بكلفة أقل ويجني أرباحا أكثر – أي لا يأخذ الإعتبارات البيئية بالحسبان– هو من سيبقى في المنافسة، فالنقطة التي تشدد عليها الإيكولوجيا الإجتماعية ليست في أن التغير الروحي أو الأخلاقي بلا معنى أو غير ضروري، بل إن الرأسمالية لا أخلاقية بنيويا، وبالتالي مغلقة على أية مناشدات أخلاقية بخصوص القضايا البيئية"[2]. من هنا كانت الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس، من أهم الإتجاهات التي تناولها بوكتشين بالنقد، رغم التوجه الجذري (العميق) لكلا الإتجاهين، فكيف تأسس نقد بوكتشين للإيكولوجيا العميقة عند نايس.

نقد الإيكولوجيا العميقة

يتركز نقد بوكتشن للإيكولوجيا العميقة عند نايس على آثارها السياسية، خاصة كما جاءت في برنامج (مبادئ) النقاط الثمانية للإيكولوجيا العميقة، فمفهوم الحاجة الحيوية التي تم ذكره والذي يمنحه نايس دورًا بارزًا للغاية ضمن مبادئ المنصة، والذي يتدخل في صياغة المبدأ الثالث الذي بموجبه "لا يحق للإنسان تقليل ثراء وتنوع أشكال الحياة إلا لتلبية الاحتياجات الحيوية"، إن عدم التحديد المفاهيمي لما يجب أن نفهمه بالضبط من هذه

[1] – Ipid, P87.

[2] – موراي بوكتشين، ما هي الإيكولوجيا الإجتماعية؟، مرجع سابق، ص 256.

الاحتياجات "الحيوية" في المعنى السياسي للإيكولوجيا العميقة، وحول الوظيفة الاستراتيجية المركزية التي اضطلعت بها في صياغة البرنامج سياسيا، هي غير مناسبة"[1]، فحسب بوكتشين صيغت في إتجاه أدب التنوير حيث تحل المشاعر الجيدة محل المبادئ السياسية والأخلاقية الفعالة، وبالتالي لا تقدم أي شئ على المستوى العملي.

بالرغم من أن نايس كان مهتما بهذه المشكلات المترتبة في الجانب السياسي، إلا أن "فكرة توسيع نطاق تطبيق مبادئ المساواة في الغلاف الحيوي دون مراعاة الاختلافات بين الجماعات المتصارعة، وعلى وجه الخصوص "الصراعات التي تعارض اليوم الدول النامية والدول المتقدمة"، بدت له ببساطة كارثية في ذلك الوقت؛ كما أوصى بأخذ العكس تمامًا من "الخطط المستقبلية الشاملة"، والعمل على تنفيذ سياسة بيئية لصالح الحكم الذاتي المحلي واللامركزية، باسم حق كل منطقة، عليها أن تحكم نفسها ماديا ومعنويا"[2]. بالرغم من كل هذا لم تحمل مبادئ المنصة "أثر لكل هذه الانعكاسات، وتكتفي بالإشارة بعبارات عامة للغاية، دون الإشارة بدقة إلى ما هي الهياكل، وما هي أنواع التغييرات التي يجب إجراؤها أو كيف يجب إجراؤها"[3]. إغراق نايس في الجانب الروحي الصوفي كما رأينا في أطروحته، جعلته يفتقر إلى الجانب العملي الواقعي، وأنعكس بوضوح في البعد السياسي، مما دفع بوكتشين إلى التنبيه عليه.

وبالتالي تبدو أن المبادئ السياسية لبرنامج الإيكولوجيا العميقة حسب بوكتشين "في حالة تدهور حاد، حيث تتجاهل تمامًا وببساطة تحليل السياق الاجتماعي والثقافي الذي من خلاله تختلف طرق العيش، وتفشل في نفس الوقت على التعبير بشكل متماسك عن منظور

---

[1] – Hicham-Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P362.

[2] – أنظر أرني نايس، الإيكولوجيا العميقة، في مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، مرجع سابق، والمبحث الثاني من الفصل الثاني.

[3] –Hicham-Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P362.

مستوحى من العلوم البيئية مع نقد اجتماعي جدير بهذا الاسم، نظرًا لأن علم البيئة يمكن أن يتكهن بعمق في التفاعلات بين النظم البيئية وتأثير الأنشطة البشرية على البيئة الطبيعية، تظل الحقيقة على هذا النحو، أنها لا توفر أداة تسمح بتحليل السياق الاجتماعي الذي يولد هذه الأنشطة"[1].

كما أن الأنطولوجيا البديلة التي أسسها نايس كما عرضناها في الفصل السابق، أين تكون العلاقة الجوهرية بين البشر والطبيعة وفقا لمبدأ تحقيق الذات، تجعل الأفراد يتحولون بشكل ملموس في رأي بوكتشين، من مرتبة الكائنات الإجتماعية إلى مرتبة الممثلين البسطاء لأنواعهم البيولوجية، فتخفض البشرية بأسرها إلى مستوى كيان حيواني من بين أعضاء آخرين أو المجتمع الحيوي، الذي يكون فيه الإنسان عضوا مع جميع الكائنات الحية، كما يرى ألدو ليبولد.

هذا هو خلاصة النقد القاسي الذي طوره موراي بوكتشين، مطولاً ضد الإيكولوجيا العميقة في محاضرة مدوية ألقيت في عام 1987، والتي أكملت علنًا الطلاق بين هذين التيارين من الإيكولوجيا الراديكالية، حيث يقرر بوكتشين "أن الإيكولوجيا العميقة على الرغم من خطابها الاجتماعي، لم تستوعب حقًا جذور مشاكلنا البيئية في المجتمع والمشاكل الاجتماعية، إنها تبشر بالإنجيل، كنوع نوع ما من الخطيئة الأصلية التي تكون مسؤولة عن نوع غير محدد بشكل سيئ يسمى الإنسانية. إن التقوى الطاوية والتقوى البوذية كما تتجلى في الإيكولوجيا العميقة تحل محل مطالب التحليل الاجتماعي والاقتصادي، كما أن استيعاب الجماعات التي تشترك في نفس العقيدة يحل محل مطالب التنظيم والعمل السياسي"[2].

من أهم النقاط كذلك التي يركز عليها بوكتشين كمثال عن ضعف نهج الإيكولوجيا العميقة في التعامل مع المشكلات الإجتماعية، هي مسألة معالجة الكثافة السكانية العالمية،

---

[1]–Ipid, P365.

[2] ––Hicham–Stéphane Afeissa, Postface, Arne Naees, Ecolgie Communauté et Style de Vie, Op. Cit, P365.

التي ورد ذكرها في المبدأ الخامس من برنامج الإيكولوجيا العميقة الذي ينص على أن "ازدهار الحياة البشرية والثقافات يتوافق مع إنخفاض كبير في عدد سكان العالم"، وأن "ازدهار الحياة غير البشرية يتطلب مثل هذه اللعنة". يلاحظ بوكتشين أن :"علم السكان هو مجال غامض للغاية ومشحون أيديولوجيًا لأبحاث العلوم الاجتماعية، ولا ينبغي اختزاله في مجرد مسألة أعداد ومعدلات تكاثر، فالبشر ليسوا ذباب الفاكهة، سلوكهم الإنجابي يتأثر بشدة بالقيم الثقافية ومستويات المعيشة والتقاليد الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين والمعتقدات الدينية والصراعات الاجتماعية والسياسية والتوقعات الاجتماعية والسياسية الأخرى"[1]. فلم يقدم نايس حسب بوكتشين تحليلا يتناسب مع أبحاث العلوم الإجتماعية، كما هي في علم السكان والإجتماع وما يتضمنه من خلفيات إيديولوجية، مشبعة بالقيم الثقافية للمجتمعات، مما جعل هذا المبدأ في البرنامج فارغا، لا ينطق بأي تبريرات وحجج علمية.

على الرغم من إطلاق موراي بوكتشين عدة دعاوى ضد الإيكولوجيا العميقة، شكلت مظهرا للإختلافات والإنفصال بين الإيكولوجيا الإجتماعية والإيكولوجيا العميقة، إلا أن بعض المنظرين في الفلسفة الإيكولوجية يرون أن أوجه التقارب كبيرة وهامة، أهمها:

يلاحظ أرني نايس أنه "يتفق أنصار حركة الإيكولوجيا العميقة على أن التحول الاجتماعي والسياسي الأساسي نحو مجتمعات ذات علاقات متناغمة مع بقية الطبيعة أمر ملح، أين لا يوجد سبب للاعتقاد بأن بوكتشين لا يتفق مع أي جزء من منصة النقاط الثماني، لذا فإن نطاق الاتفاق كبير بما يكفي بالتأكيد للتعاون المثمر، كما أن مسألة السكان تتطلب المزيد من الحوار، يلاحظ بوكتشين بشكل صريح مدى تعقيد مشاكل التركيبة السكانية البشرية ويشير إلى أن التغيير الاجتماعي وتمكين المرأة أمر حيوي في تحقيق استقرار عدد السكان.

[1] –Ipid, P366.

قد يتفق أنصار الإيكولوجيا العميقة مع هذه الخلافات، مهما كانت مهمة لكنها لا تشكل مبررا للخطاب الساخن لدرجة تمنع التواصل، الاختلافات في رأي البعض قليلة نسبيًا ولن تصبح أهميتها مركزية إلا بعد تحقيق تحولات إجتماعية كبرى. فلن يتردد مثلا أي مؤيد للإيكولوجيا العميقة في الاتفاق مع استنتاج بوكتشين بأن سؤالنا الأساسي اليوم هو "ما إذا كان يمكن إنشاء مجتمع موجه بيئيًا من المجتمع المضاد للبيئة الحالي، توفر هذه المهمة العاجلة مساحة واسعة للتعاون والإبداع بين علماء البيئة الاجتماعية وأنصار الإيكولوجيا العميقة"[1].

يبدو من خلال نقد بوكتشين للإيكولوجيا العميقة، أن منطق فلسفته "يحرمها من وسائل مساعدة عمليا في السياسة البيئية، وهنا بالضبط يبرز النقد النسوي الإيكولوجي في التمكن ليس فقط من تشخيص أصل الصعوبات التي واجهها أنصار الإيكولوجيا العميقة في هذا المجال، ولكن أيضًا في إقتراح حل يسمح لهم. لتقوية موقعهم الأولي، وفقا للفيلسوفة الأسترالية فال بليموود التي يمكن اعتبارها إحدى الشخصيات الرئيسية في تيار الفكر النسوي البيئي.

[1] – Andrew McLaughlin, Comment: Deep Ecology and Social Ecology, In Philosophical Dialogues– Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy, Op. Cit, P364–365.

المطلب الثاني : الإيكولوجيا النسوية عند فال بليموود

تمثل الفلسفة النسوية، إحدى المحطات والمنعطفات الهامة في التحول الفلسفي من النظري إلى التطبقي، فلقد أثرت البحوث النسوية مواضيع الفلسفة المعاصرة، وكان لها السبق في الكثير منها ومن بينها الفلسفة البيئية، حيث يعتبر الكثير من الفلاسفة أن كتاب الربيع الصامت راشيل كارسون هو نقطة إنطلاق أخلاقيات البيئية، كما كان له تأثير بالغ على الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس.

الفلسفة النسوية وعلاقتها بالإيكولوجيا

تسعى الحركة النسوية بصفة عامة، إلى تحقيق غايات اجتماعية تتمثل في حقوق المرأة وإثبات ذاتها ودورها، "والفكر النسوي بشكل عام أنساق نظرية من المفاهيم والقضايا والتحليلات تصف وتفسر أوضاع النساء وخبراتهن، وسُبُل تحسينها وتفعيلها، وكيفية الاستفادة المُثلى منها، تتدعم بالنظرية وتستلهم خُطاها وتوجهاتها، وتتطور بما يبدو عمليًّا وفعَّالًا أو مطلوبًا في الممارسة" [1]. يعني هذا أن الفلسفة النسوية تتضمن ممارسات تطبيقية سياسية واقعية مرتبطة بالظروف الإجتماعية التي أحاطت بالمرأة، بغية إبراز دورها في المجتمع، لكن ما هو وجه الإرتباط بين النسوية والإيكولوجيا؟

ترى **روز ماري رادفورد رويثر**[2] Rosemary Radford Ruether (1936-2022) في كتابها امرأة جديدة/كوكب جديد New woman/New Earth، أن بحوث النسوية في القضايا البيئية، نشأت داخل تيار النسوية الإيكولوجية، كتعبير عن الارتباط بين أهداف الحركتين النسوية والبيئية تقول:"ينبغي أن تدرك النساء أنه لن يكون ثمة تحرر لهن أو حل للأزمة البيئية في سياق مجتمع يتصف بأن النموذج الأساسي لعلاقاته هو السيطرة. ينبغي عليهن أن يوحدن مطالب الحركة النسوية مع مطالب الحركة البيئية لتقديم تصور

1 – يمنى طريف الخولي،النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، مصر، (د.ط)، 2018، ص 11.

2– عالمة أمريكية للنسوية وعالمة اللاهوت الكاثوليكية المعروفة بمساهماتها الكبيرة في مجالات اللاهوت النسائي واللاهوت النسائي البيئي

لإعادة تشكيل جذرية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الأساسية والقيم المبطونة في هذا المجتمع الصناعي الحديث"[1]، فبأي معنى تكون القضية البيئية قضية نسوية؟

تكمن جذور النسوية الإيكولوجية في صلب حركات التغيير الاجتماعي التي تعاقبت بين ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، هناك العديد من النصوص بدءًا بـ الربيع الصامت لراشيل كارسون (1962) وإمرأة جديدة/أرض جديدة لروزماري ردفورد روثر (1975) والمرأة/الإيكولوجيا لماري دالي(1978) والمرأة والطبيعة: الهدير في داخلها لسوزان غريفن (1978) والجنة الخضراء المفقودة لإليزابيث دودسون غراي (1979) وحتى موت الطبيعة لكارولين ميرشنت (1980)، والتي أسست لما سيصبح لاحقا منهجا نسويا مكتملا يقارب الإيكولوجيا والبيئوية خلال فترة الثمانينات"[2]. فنلاحظ أن البحث في قضايا البيئة من جانب التيار النسوي كان مبكرا، بل يعتبر كتاب راشيل كارسون (الربيع الصامت) كما يرى العديد من المفكرين أنه شكل نقطة إنطلاق الفكر البيئي برمته وليس النسوي فقط، وهكذا يكون التيار النسوي رائدا في هذا المجال.

ظهرت الإيكولوجيا النسوية الإيكولوجية، كواحدة من الإيكولوجيات السياسية والثقافية براعة وإبداعا، شكلت على الدوام حركة سياسية وثقافية شعبية. تشمل اهتماماتها صحة النساء والعلم والتطور والتقنية ومعاملة الحيوانات والسلام والنشاط المضاد للنزعتين النووية والعسكرية"[3]، فتشكلت الحركات الأولى كحركة المضادة للحرب، وحركة الحقوق المدنية، والحركة البيئية، وأدخلت حشدا من القضايا التي فرضت وأصبحت موضع إستقطاب

[1] – نقلا عن كارين ج.وارين، مقدمة النسوية الإيكولوجية، ضمن، الفلسفة البيئية الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص9.

[2] – غريتا غارد ولوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، تر: عزة حسون، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق– سورية، كانون الأول 2015.

[3] – حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص 313.

سياسي، بحيث لم يعد باستطاعة الفلاسفة تجاهلها، خصوصا أن هذه الحركات إنبعثت في حرم الجامعات التي كان يدرس فيها النقاد والفلاسفة"[1].

كما تشير **كارين ج. وارين**[2] Karen J. Warren (1947م-2020م)، الفيلسوفة البارزة في الفكر النسوي "أنه ليس ثمة نسوية واحدة، كذلك ليس ثمة نسوية إيكولوجية واحدة. يشير مصطلح النسوية الإيكولوجية إلى مظلّة تغطي تنوعًا من المواقف التي تمتد جذورها إلى نظريات وممارسات نسوية مختلفة وأحيانًا متنافسة، وتعكس المنظورات النسوية الإيكولوجية المختلفة منظورات نسوية مختلفة (مثلاً النسويات الليبرالية أو الماركسية، والجذرية، والاشتراكية، والسوداء، والمضادة للكولونيالية)"[3]، وهذا يعكس التنوع والنقاش الواسع داخل التيار النسوي، ومعالجاته المختلفة لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها، وهذا يبقي سؤالنا الأول مفتوحًا: وهو إلى أي حد وعلى أيّ أسس ندعو النسوية إيكولوجيًا، إنطلاقا من المواقف المتنوعة في الفلسفة البيئية ذات التوجه النسوي؟ وبعبارة مختلفة، إن ما يعدّه المرء موقفًا نسويًا إيكولوجيًا سوف يعتمد إلى حد كبير على كيفية تعقلنا لكل من النسوية والنسوية الإيكولوجية والفلسفة البيئية؟"[4].

لكن رغم الإختلافات والتباينات المهمة بين النسويين الإيكولوجيين التي أشارت إليها كارين وارين، إلا أن الإيكولوجية النسوية إشتركت في تقديم ثلاثة دعاوى أساسية، كانت محل إتفاق بين كل التيارات النسوية وهي:

---

[1] – المرجع السابق، 313.

2– أستاذة الفلسفة في كلية ماك اليستر في مينيسوتا، بالولايات المتحدة، بدأ إهتمامها الأكاديمي بالأخلاق البيئية منذ السبعينات، شاركت في تحرير خمسة كتب في فلسفة النسوية الإيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام، ولها أكثر من خمسين مقاللة في قضايا النسوية والأخلاق. أنظر مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية الفلسفة من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص361.

[3] – كارين وارين، مقدمة، مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية الفلسفة من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 9.

[4] – المرجع نفسه، ص10–11.

"أولاً: ثمة ترابطات دالّة على الهيمنات غير المبررة على النساء، وعلى الآخر البشري (أي البشر المهمشين والمستغلين والمسيطر عليهم)، وعلى غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة.

ثانيًا: إن فهم الترابطات بين النساء – الآخر البشري – الطبيعة شأن مهم بالنسبة لكل من النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية.

ثالثًا: إن المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يتمثل في استبدال بنيات الهيمنة غير المبررة وإحلال بنيات وممارسات عادلة، ففي صميم النسوية الإيكولوجية يكمن سعي لجلاء الترابطات بين النساء – الآخر البشري – الطبيعة، وتفكيكها عندما تكون مؤذية"[1].

نلاحظ أن الإيكولوجيا النسوية تؤسس مقاربتها البيئية، إنطلاقا من التماثل بين الهمينة الذكورية على الأنثى، والهيمنة على الطبيعة، فيكون معالجة قضايا البيئة نتيجة منطقية لمعالجة الإشكالية الأساسية وهي الهيمنة الذكورية.

لقد بدأ عصر البيئة كما ذكرنا بكتاب بالغ الخطورة، "يعتقد الكثير من المؤرخين أن الثورة البيئية بدأت معه وهو "الربيع الصامت" (1962م) لراشيل كارسون، الذي إنتقدت فيه المركزية البشرية، وبلغت أوجها في المظاهرات الكبيرة، ففي أثناء يوم الأرض في عام 1970م، شاهدت كارسون القتل الجماعي لطيور وحشرات غير ضارة بفعل الكيمياويات السامة، فاشتغلت على حماية الجمال في العالم الحي. لقد أدركت كارسون أن البيئتين الإنسانية والطبيعة، تتغلغل الواحدة منهما في الأخرى، وأن الحضارة الحديثة تسمم موطن الإنسان بالمعنى الحرفي"[2]، فلفتت الإنتباه إلى الكوارث الناجمة عن الإفراط في استخدام المبيدات الحشرية وعن الإتجاه العام للمجتمع الصناعي نحو الطبيعة ومكوناتها، وألقت على عاتقها مهمة حماية الجمال الطبيعي من خلال أعمالها المتفرقة. "وعلى مستوى الواقع كان

[1] – كارين وارين، مقدمة، مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية الفلسفة من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 11.

[2] – حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص 316.

ثمة حادثة كبرى عام 1978 م ساهمت في لفت الأنظار لعصر البيئة، وهي اكتشاف أن قناة لاف القريبة من شلالات نياجرا باتت مسممة بعد إلقاء عشرين ألف طن من نفايات الكيماويات السامة فيها؛ مما جعل أكثر من مائة أسرة تهجر منازلها، وأيضا كانت امرأة ربة بيت تُدعى لويز جبس Lois Gibbs هي التي اكتشفت هذه الكارثة البيئية"[1].

وبالتالي، تتضح لنا "العلاقة بين البيئة والنسوية، وكذلك إلى عدد من الحالات التي يسبب التدهور البيئي من خلالها تراجعا في نوعية حياة النساء والأطفال والملونين، حيث يشير النسويون بشكل خاص إلى العلاقة بين قمع النساء وقمع الطبيعة من خلال مراجعة الاقتصاد العالمي، وديون العالم الثالث والتخلف وصناعة وتوزيع الغذاء وحقوق النسل والعسكرة والعنصرية البيئية[2]". وهكذا تملك النسوية في جعبتها " مبررات الزعم بأن مشكلة البيئة من خصوصياتها، وارتبطت بالحركة الخضراء والاتجاهات العديدة التي تهدف إلى الحفاظ على البيئة. ولما تعاظمت خطورة المشكلة البيئية، وباتت تنذر بهلاك أشكال الحياة، ظهر بداية من العام 1974م مصطلح "النسوية أو الموت"، ومُصطلح **النسوية البيئية** Ecoféminisme، ليعبر عن العلاقة الحميمة بين الطرفين، إن الطبيعة أنثى والأنثى طبيعة"[3]، على غرار ما ورد في الأسطورة اليونانية (ولادة الآلهة) لهيرودوت، حيث كانت الأم غايا إلهة الأرض التي أنجبت بقية الآلهة، وكان من ضمنهم **أورانوس** Oranus زوجها الذي مارس عليها القهر والسيطرة، ومنعها من الإنجاب ورؤية أبناءها.

هذا فيما يتعلق بالنسوية وإرتباطها بالإيكولوجيا، فكيف تأسس نقدها للإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس؟

[1] – يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مرجع سابق، ص 62.

[2] – غريتا غارد ولوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، مرجع سابق.

[3] – المرجع نفسه.

نقد الإيكولوجيا النسوية للإيكولوجيا العميقة

قدمت لنا الإيكولوجيا العميقة والإيكولوجيا النسوية، باعتبارهم أكثر الفلسفات تأصيلا عن الطبيعة، نقاشات وحوارات بديلة لعلاقتنا بالعالم الطبيعي، حيث "تميل الإيكولوجيا العميقة كما أوضحنا إلى أخذ نظرة كلية عن الطبيعة بشكل أساسي، صورتها عن العالم الطبيعي هي صورة حقل كامل يشبهنا نحن والأفراد الآخرون، يشجعنا على البحث عن هويتنا الحقيقية من خلال التماهي مع دوائر الطبيعة الأوسع، وتقديم العالم الطبيعي باعتباره امتدادًا لأنفسنا، تكتب الذات بالحرف الكبير (Réalisation de Soi...S) ، من وجهة النظر هذه تتقارب مصالحنا مع مصالح الطبيعة، ويتعين علينا احترام وخدمة هذه المصالح المشتركة.

بينما تميل الإيكولوجيا النسوية وعلى النقيض من الإيكولوجيا العميقة، إلى تصوير العالم الطبيعي على أنه مجتمع من الكائنات مرتبطا بطريقة الأسرة، ولكنه مع ذلك متميز ويجب أن يكون أسلوبنا في التواصل معهم من خلال لقاء متفتح الذهن ويقظ، وليس من خلال التصور الميتافيزيقي المسبق المجرد. يترتب على هذا التصور موقف من الرعاية أو التعاطف الذي يمكن أن يوفر الأساس لأخلاقيات بيئية"[1]، فالإيكولوجيا النسوية ترفض إختزال العالم الطبيعي داخل هوية تضم كل موجودات الطبيعة.

تتأسس مقاربة الإيكولوجيا النسوية على "مجموعة من المواقف النظرية والعملية التي تسعى إلى دراسة العلاقة بين البشر بالطبيعة، بمساهمة اعتبارات الوضع الاجتماعي والثقافي للأنثى، والنموذج القمعي للمرأة[2]". ضمن هذا السياق المذكور تبرز أحد الوجوه

1 – Freya Mathews, Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?, In Feminist Ecologies, Edited Lara Stevens, Peta Tait and Denise Varney, Palgrave Macmillan imprint is published by Springer Nature, witzerland, 2018, p35.

2 – تعد أخلاقيات الرعاية المطبقة على الحيوانات والبيئة امتدادا للنسوية البيئية.

البارزة في التيار النسوي، الفيلسوفة الأسترالية **فال بليموود**[1] Val Plumwood (1939م-2008م) كإحدى أهم الشخصيات الرئيسية في هذه الحركة، خاضت نقاشا طويلا مع الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس.

لفهم موقف بليموود لا بد من الإشارة إلى حادث مهم شكل منعطفا هاما في تفكيرها البيئي. "ففي عام1985 م خلال رحلة إستكشافية لها بزورق في حديقة كاكادو الوطنية في شمال أستراليا، تعرضت الفيلسوفة لهجوم تمساح، ونجت من الموت بصعوبة. أخذت هذه التجربة الدرامية معنى خاصا بالنسبة لها وفي تحديد هويتنا، عندئذ أصبحت مدركة كما تروي هي بنفسها، أنها أولاً وقبل كل شيء كائن بيئي؛ ولكي نتعرف على أنفسنا وعلاقتنا بالأرض من منظور بيئي متبادل كجزء من السلسلة الغذائية نأكل ونؤكل على حد سواء، نحن بحاجة إلى الاعتراف بحياتنا وضعفنا البيئي، وإدراك مدى قصور نظرنا النظر إلى أنفسنا، عندما نرى أننا أسياد الطبيعة المروضة والمرنة"[2]. تعتبر هذه الفكرة هي أساس كل أخلاقيات بليموود.

تهدف فلسفة البيئة عند نايس كما رأينا، إلى التغلب على الانقطاع بين الإنسان والطبيعة، يتحقق ذلك من خلال تطوير مفهوم تحقيق الذات، الذي هو نتيجة لعملية تحديد

---

1 – ولدت فال موريل في 11 أغسطس 1939 لعائلة فقيرة تدير مزرعة دواجن بالقرب من سيدني بأستراليا ابتكرت ووضعت نسخة إيكولوجية نقدية للأخلاق والفلسفة السياسية، كانت في السبعينيات عضوًا بارزًا في مجموعة من الفلاسفة في الجامعة الوطنية الأسترالية التي أطلقت الموجة الأولى من الفلسفة البيئية الأسترالية. وجادلت بأن المشكلات البيئية تنبع ليس فقط من السياسات والممارسات والتقنيات الخاطئة ولكن أيضًا من المواقف البشرية الأساسية تجاه العالم الطبيعي التي تم بناؤها في أوروبا وفكر أمريكا الشمالية. كان هؤلاء المفكرون ينتقدون بشكل خاص الفكرة المتمركزة حول الإنسان القائلة بأن البشر فقط هم من يهتمون بأخلاقهم وأن الناس ليسوا ملزمين بحماية الطبيعة غير البشرية لمصلحتها الخاصة. تزوجت في أوائل الثمانينيات من المنطقي وعالم البيئة ريتشارد س .روتلي، وشاركت معه في كتابة العديد من الكتابات في مجالات المنطق والأخلاق والبيئة، بما في ذلك العديد من المقالات التي تجادل بأن الشوفينية البشرية (الاستثنائية) كانت ضارة بالأخلاق البيئية، إنفصلت عائلة روتلي في عام 1981 ، وأصبحت فال هي الساكن الوحيد لمنزل حجري بنته مع ريتشارد في غابة معتدلة جنوب أستراليا، من خلال خبرتها في العيش في هذه البيئة الريفية ، اكتسبت معرفة عميقة بالطبيعة.

2 – Val Plumwood, Dans la Peau d'Une Proie, Trad: Christophe Jaq, La Découverte Revue du Crieur, 2020/3 N° 17, PP30-47.

https://www.cairn.info/revue-du-crieur-2020-3-page-30.htm.

تظهر من خلالها الوحدات بين الذات البشرية وغير البشرية، والمنطق الكامن وراء هذه العملية هو الهوية واندماج المصالح. يتعلق الأمر هنا حسب بليموود بمنطق أحادي يخاطر باستيعاب الآخر في نفسه، وبالتالي تجاهل الاختلافات، تقول: "إن صياغة نايس لهذا الأساس من حيث مفهوم الوحدة أو اندماج المصالح، تجعل الشكل الأخلاقي الأساسي ضمنيا في الإيكولوجيا العميقة علاقة من جهة واحدة، يجعلها غير مناسبة كأساس للنماذج الأخلاقية، مثل تلك الخاصة بالتواصل أو التفاوض، والتي تتطلب اعترافا صريحا بطرفين على الأقل في العلاقة بين الإنسان والطبيعة"[1]، وهكذا فإن فلسفة نايس حسب بليموود، تخطئ في صياغة تصورها ونقدها للمركزية البشرية.

تقترح بليموود من جانبها، تمييز العلاقة مع الطبيعة مع تجنب رؤية أنه هناك فرق جذري لهوية ميتافيزيقية أو ذات خالصة، حيث يتعلق الأمر بإنقسام خاطئ بين فرعين كل واحد منهم فاقد للآخر، على خلاف مفكري الإيكولوجيا العميقة "الذين ينظرون إلى الذات الإيكولوجية، إنطلاقا من مفهوم التحقيق الذاتي الذي قدمه أرني نايس، والذي يتم فيه تحديد الذات مع أكبر قدر ممكن من العالم، أين يُنظر إلى البرية على أنها جزء من الذات، وهذا حسب بليموود معضلة وتناقض في فكرة الارتباط بالمناطق الغير معمرة ودمجها في الذات أو استيعابها. كما تقود تحليلات بليموود إلى التعرف وتقدير خصوصية الطبيعة واستقلاليتها، وهذا كله ضد تفسير نايس الاستيعابي بالإستناد على أطروحة تحقيق الذات دائما، مما يؤدي إلى إغتراب الطبيعة"[2]. ينبغي حسب بليموود إلى تأسيس الاحترام بالآخر، من منطلق الإنفصال التام للإنسان عن الطبيعة، مع الأخذ بعين الاعتبار قيمة الآخر والاعتراف الأخلاقي للطبيعة، هذا الفرق الذي يلغيه نايس بين البشر والطبيعة، ويؤسس القيمة على أشكال الهوية أو التحقيق الذاتي.

---

[1] – Vall Plumwood, Environmental Culture The Ecological Crisis of Reason, Taylor & Francis, London and New York, 2005, P197.

2 – Val Plumwood, Feminism and the Mastery of Nature, Taylor & Francis, London and New York, 2003, P162

إن مفهوم الطبيعة كآخر كما تقترحه بليموود، "يسعى للتفكير في الآخر فيما يتعلق بالعلاقة المرتبطة بالذات دون إنكار وجوده، تستمد المؤلفة إلهامها من نظريات النسوية وما بعد الاستعمار، حيث يخلق الإستعمار منطق هويات ثانوية مكملة، ومن خلاله يعتبر تأكيد التبعية للهوية من المشاكل الرئيسية التي تواجه المستعمَر، لا سيما في مجال الاستعمار العرقي والطبقي، أين تتواجد المرأة ضمن هذه الإشكالية. فغالبًا ما يتم التعامل مع الثنائية باعتبارها جزءًا لا مفر منه من الحالة الإنسانية"[1]. إن اعتبار الطبيعة غير البشرية مختلفة جذريًا، أو على العكس من ذلك اعتبارها متطابقة مع الذات، هما جانبان يبقيان نفس الشكل من الهيمنة الذي تحدده المركزية البشرية، علاوة على ذلك فإن دمج الطبيعة في الذات يعني تبني موقف المستعمر تجاه الآخر، أن يفرض عليه هويته الخاصة وأن ينكر عليه هويته– مجال حياته"[2].

لذلك فمن الضروري أن نميز بين الإختلاف والهوية، كطريقة لفرض نفسها مثل الآخر من الطبيعة أو فرض نفسها على الآخر بطريقة علائقية، ترى النسوية الإيكولوجية وعلى رأسها بليموود، أن ذلك يكون ضمن علاقات التضامن تقول: "لا يتطلب التضامن فقط تأكيد الاختلاف، بل يتطلب أيضًا الحساسية للإختلاف بين وضع المرء نفسه مع الآخر ووضع نفسه كآخر، وهذا بدوره يتطلب الاعتراف بالمفاهيم القمعية ومشروعات الوحدة أو الاندماج ورفضه"[3]. هذا ما لم تستطيع الوصول إليه النظريات الأخلاقية البيئية القائمة على الوحدة على غرار نظرية أرني نايس، فهي حسب بليموود نظريات "لا يمكن أن توفر نموذجًا جيدًا للتكيف المتبادل والتواصل والتفاوض بين مختلف الأطراف والمصالح، وغير مفيد في المجالات الرئيسية التي نحتاج فيها إلى بناء أخلاقيات متعددة الأحزاب ومتبادلة العلاقات، يتطلب الأمر استعادة التعددية والاختلاف، مشروعًا مزدوجًا رفض

[1] – Ipid, P61.

[2] – Val Plumwood, Feminism and the Mastery of Nature, Op. Cit, P68.

[3] – Vall Plumwood, Environmental Culture The Ecological Crisis of Reason, Op. Cit, P202.

الفصل المفرط وأيضًا تأكيد الاختلاف كردود على أجزاء مختلفة من منطق الواحد والآخر ومنطق الآخر"[1].

كذلك ترى بليموود أن أطروحة الهوية التي تقوم عليها الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس، تضعنا أمام معضلة أخرى في القضية السياسية، حيث لا يمكن "أن تؤسس وحدة المصالح التي تشكل المجتمع الإيكولوجي، على الحب أو على نوع من الذات أو الوعي الشامل الذي يمكن لعدد قليل من الأفراد المتميزين الوصول إليه، لذلك تبدو أخلاق نايس محصورة في شكل من الأنانية الأخلاقية، وهنا تطرح الفيلسوفة السؤال التالي: هل الإيكولوجيا العميقة حقا عميقة ؟، العلاقة الحوارية والتضامنية مع الطبيعة تُلزمنا بمراجعة مفهوم الخصوصية، فلكي تكون قابلة للحياة من الناحية البيئية، يجب أن يتم تصميمها بروح التبادلية والإشراف والمنفعة المتبادلة، أخذا في الاعتبار احتياجات الطبيعة غير البشرية وكذلك المصالح البشرية. الطبيعة في الواقع شريك حقيقي، طالما أننا ندرك مساهمتها الفعالة في العلاقة التي تربطنا بها"[2]، كما يؤكد على ذلك الفليسوف الفرنسي ميشال سير في نظريته العقد الطبيعي.

مقابل قيام بعض الإتجاهات في الإيكولوجيا العميقة إلى محو الاختلافات بين البشر وغير البشر وتعزيز سياسة تحديد الهوية، كوارويك فوكس مثلا في مؤلفه Toward a Transpersonal Ecology، "تهدف فكرة بليموود للتضامن السياسي مع الطبيعة، وإلى مواجهة جوانب الهيمنة، والتكامل المحتمل لهذه الفلسفة من خلال اقتراح علاقة يكون فيها التقارب السياسي، حيث لا يؤسس الوئام على الهوية، بل على الاعتراف بأن البشر يحتلون في الواقع على المستوى الاجتماعي موقعًا متفوقًا، مطالبون بالتنازل نسبيا عن هويتهم

[1] – Ipid, P202.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P354.

الخاصة، وأن ينفصلوا عن رواية ملحمة الجنس البشري، للسماح للعالم غير البشري بالتطور والازدهار وفقًا لمعاييره الخاصة"[1].

يمكن القول أخيرا أن فال بولوموود تسعى لاتباع نهج وسط بين الهوية الخالصة والاختلاف الجذري كما رأينا، "إنها ترفض التصور – الوجودي – لطبيعة مختلفة تمامًا ومنفصلة عن الإنسان. لكنها تتحدى في نفس الوقت تصور نايس للذات التي ليست سوى الذات الممتدة إلى كيان بيئي، ومع ذلك فهي لا تلغي الآخر الطبيعي ولا الرابط الوثيق الذي يربطنا بالطبيعة"[2]، لتؤسس ما يمكن أن نسميه بأخلاقيات العلاقة بالآخر، تقوم على التضامن والإعتراف والمحبة.

"لقد أثر النقد النسوي الإيكولوجي على تطور فكر أرني نايس خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين من خلال توجيهه بشكل حاسم نحو فلسفة الإنفعالات، التي يؤكد عليها كتابه الوصية فلسفة الحياة Lifes Philosophy Reason and Feeling in a Deeper World ، كما مكنت في نفس الوقت الأطروحات المركزية للإيكولوجيا العميقة فال بليموود من تطوير تفكيرها الخاص، من خلال السماح لها بتحديد المفهوم الأساسي من جميع النواحي لفلسفتها السياسية وهو مفهوم التضامن"[3].

المطلب الثالث: المنظور المعرفي عند لوك فيري

كان لنظرية تشارلز داروين حول التطور الطبيعي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وظهور الإيكولوجيا العلمية في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، دورا هاما نحو إعادة التفكير في مفهوم علاقة الإنسان بالطبيعة، مما قاد العديد من المفكرين إلى تطوير رؤية جديدة للعالم، تعيد النظر في مركزية الإنسان. فظهر في مجال الأخلاق

[1] – Hicham-Stéphane Afeissa, Solidarité Versus Identification, Association Multitudes, 2017/2 n° 67, P101.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P357.

[3] – Hicham-Stéphane Afeissa, Solidarité Versus Idetification, Op Cit, P95.

مفاهيم أخلاقية جديدة مثل المركزية الحيوية والمركزية البيئية، التي عرضناها في نهاية الفصل الأول. بينما إتخذ فلاسفة آخرون النموذج الكلاسيكي وطوروه حسب طريقة كل مؤلف، فنجد البعض منهم يركز على ما يجمع الناس بالطبيعة، والبعض الآخر على ما يميزهم عنها. يتوافق هذا الرأي الأخير مع المركزية البشرية الأخلاقية، أين يتميز المنظور المعرفي الذي يظل كلاسيكيًا لتبنيه موقف خصوصية أو طبيعة الطبيعة البشرية، وفي هذا الإتجاه يعتمد الفيلسوف الفرنسي **لوك فيري**[1] Luc Ferry (1951م) على فكرة الحرية، كمعيار للتمايز بين الإنسان والطبيعة[2].

يدافع لوك فيري في كتابه **النظام الإيكولوجي الجديد** Le Nouvelle Ordre Ecologiqe بقوة عن فكرة "أن الإنسان كونه معاديًا للطبيعة، يفرض أخلاقه من خلال فصل نفسه عنها بشكل نهائي بعيدا عن كل اعتبار أخلاقي نحوها والتي ليس لها أي مكانة أخرى، سوى كونها وسيلة خاضعة لغايات الإنسان. فيرفض فيري كل المواقف التي تنسب قيمة جوهرية للطبيعة، ويعتبرها لا عقلية وخطيرة على المعرفة وكذلك على الحرية"[3]، ويعتبر الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس أهم التيارات التي تتبنى هذه المواقف.

يقدم لوك فيري قراءة نقدية للإيكولوجيا العميقة، حيث يؤكد على رفضها للإيكولوجيا السطحية التي تتمحور حول الالتزامات التي يتعهد بها الناس فيما بينهم ضمنياً أو صراحة للحفاظ على البيئة، لا على الإحترام بالمعنى الأخلاقي، فيتعلق الأمر أكثر عمقا بالقضاء على هذا الرؤية للبيئة التي تظل مركزية الإنسان في أسسها. فإعادة تصميم البيئة بالنسبة

---

[1]- من مواليد 3 يناير 1951 في كولومب (Hauts-de-Seine) ، وهو كاتب فرنسي وأستاذ سابق في الفلسفة ووزير سابق للشباب والتعليم الوطني والبحث في حكومتي جان بيير رافاران الأول والثاني، ينتقد اتجاهات الإيكولوجيا الجذرية في حماية البيئة في كتابه النظام البيئي الجديد (1992).

[2] – لوك فيري، تعلم الحياة –سأروي لك تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 169.

[3] –Catherine Larrère & Raphaël Larrère, du Bon Usage de la Nature, Éditions Flammarion, Paris, 2009, P8.

للإيكولوجيا العميقة يعني التركيز على الطبيعة، أين ينبغي التعامل مع المفردات السبينوزية، مثل المادة والحقيقية في ذاتها وفي حد ذاتها، حيث لا يكون للإنسان أي وضع مميز "[1].

يحاول فيري تأسيس نقده للإيكولوجية العميقة من خلال ربطها بـ "العودة إلى السياسة النازية لحماية الطبيعة، في فترة الفلسفة الرومانسية الألمانية، أين يرى فيري وجود معاداة للإنسانية المليئة بالتهديدات الفاشية، تتخلل نظريات الإيكولوجيا العميقة، والبيئوية الأمريكية، التي حمل أفكارها حسب رأيه كل من الفيلسوف الفرنسي ميشال سير في كتابه العقد الطبيعي، ووأطروحات هانس يوناس، المتهم بالدفاع عن حلول استبدادية وشمولية، للأخطار التي يسببها تطور التكنولوجيا"[2].

وبالتالي يرفض فيري كل الأشكال الجديدة للأخلاقيات التي ظهرت منذ السبعينيات، في سعيها إلى تبرير إسناد قيمة أخلاقية إلى الطبيعة (الحيوانات والنباتات والنظم البيئية)، فيرى أنها أخلاقيات بيئية غير إنسانية. إنها تزيل الحدود بين البشر وغير البشر، بل الأكثر من ذلك يراها أكثر التيارات تطرفًا، حيث تتجه نحو الإيديولوجية الفاشية[3]، وتخلخل "الفردية الديمقراطية الأصيلة "ذات النوعية الجيدة[4].

يسعى لوك فيري، في المقابل "بعد ما يعتقد أنه كشف لنقاط الضعف كما يراها والتنديد بالإساءات المحتملة فيما يسمى المواقف الأخلاقية" غير المركزية البشرية والمركزية الحيوية والمركزية البيئية، من خلال إظهار أن مفهوم العالم والإنسان الموروث من الحداثة لا يزال موضوعيًا للغاية في الاستجابة للأزمة البيئية المعاصرة"[5]، وهذا يعني أننا لسنا بحاجة إلى ميتافيزيقيا جديدة أو أخلاقيات جديدة للبيئة. ولتدعيم رؤيته يستدعي فيري التراث الفلسفي للقرن السابع عشر والثامن عشر، خاصة عند كانط في المستوى المعرفي والعملي:

---

[1] – Luc Ferry, Le Nouvel Ordre Ecologique, Edition Grasset, Paris, 1992, P131.

[2] – Catherine Larrère & Raphaël Larrère, du Bon Usage de la Nature,Op Cit, P8.

[3] – Luc Ferry, Le Nouvel Ordre Ecologique, Op. Cit, PP27-33.

[4] – Idem, P213-214

[5] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P169.

فعلى المستوى المعرفي، يرى أن الفصل بين الموضوع والشيء هو أساس تجسيد للظواهر الطبيعية، إنه لا يجعل المعرفة النظرية ممكنة فحسب، بل ينقيها من الأوهام التي تنتجها الذاتية. يتعلق الأمر بفصل عبر عملية تطوير معرفة ما ينتمي إلى موضوع المعرفة (الألوان والروائح، القيم، وما إلى ذلك، وما ينتمي إلى الموضوع المدرك (الكتلة، الشكل، إلخ).

أما على المستوى العملي، يرى أن تحول الطبيعة وتناولها التقني الناتج عن العلوم التجريبية هو تلبية لإحتياجات البشرية، وبالتالي من حيث المبدأ هو الحد من البؤس البشري، وفي هذا جانب هناك أهمية في إستدعاء مثالية مشروع فرانسيس بيكون التكنولوجي الذي تم تقديمه في **أطلانطا الجديدة** La Nouvelle Atlantide، من أجل رفاهية البشرية[1].

وعلى المستوى الأنثروبولوجي، فإن الثنائية التي يراها فيري في التمييز بين الإنسان الطبيعة ليست الثنائية الديكارتية، التي تميز بين جوهري الروح والجسد، فلوك فيري وإستنادا إلى فلسفة كانط و"تمشيا مع المفهوم الكانطي، الذي يعتقد أن الإنسان ينتمي إلى عالمين في وقت واحد، عالم العقل الواضح، وعالم الطبيعة الحساس، فكونه جزءًا من العالم الواضح فإن الإنسان كائن عاقل، أما في عالم الممارسة، يتم التعبير عن هذه الطبيعة المنطقية على أنها إرادة حرة مستقلة، أي أنها قادرة على إعطاء نفسها مبادئ أو أغراض عملها، مع ذلك يعتبر الإنسان كائن جسدي عاطفي خاضع للرغبات والحاجات والميول، هذا الجزء الجسدي من الإنسان هو الذي يسعى كانط إخضاعه للعقل من خلال توضيح أخلاقيات الإرادة الخيرة، عندما تعمل عن طريق الواجب، وبهذه الطريقة تؤكد على استقلاليتها من خلال فرض قانون عالمي على نفسها"[2].

هناك واجبات للإنسان اتجاه الآخرين كما يمتلكها أيضا مع نفسه، لأنه يحمل في طياته البشرية جمعاء، لديه وجه لنفسه لأنه كائن عقلاني، وإرادة حرة مستقلة والتي هي دائمًا

[1] – Ipid, P177.

[2] – Gérald Hess, Ethique de la Nature, Op. Cit, P178.

غاية في حد ذاتها ويجب ألا تصبح أبدًا وسيلة نقية لنهاية أخرى، هذا هو الجانب من الإنسان الذي يركز عليه لوك فيري[1]، بإيحاء من تقليد جان جاك روسو[2] وكانط اللذان يعرفان الإنسان من خلال حريته. ففي نقده لأخلاقيات الحيوانات عند بيتر سينغر أو توم ريغان على سبيل المثال، يؤكد فيري بشكل واضح أن خصوصية الإنسان فيما يتعلق ببقية الطبيعة ليست العقل أو اللغة أو الذكاء، ولكن القدرة على التصرف معنويا، يقول: "ليست هذه الصفات الأخيرة هي التي تؤهل الإنسان ككائن أخلاقي، ولكن الحرية أو في سجل آخر، "الإرادة الخيرة"، أي القدرة على التصرف بدون أنانية، بمعنى حرفي غير مهتم"[3]. وبالتالي فإن وجهة نظر لوك فيري هي أن ينظر إلى الطبيعة على أنها مجرد وسيلة لتحقيق غاية، لكن كيف يترجم لوك فيري كل هذا إلى أخلاقيات بيئية؟

يتضح لنا الآن أن لوك فيري ينادي بأخلاق متمركزة على الإنسان لا على الطبيعة. لقد وهب الإنسان" كلية الانقسام عن نظام الطبيعة"[4]، يترتب على هذا إنسانية بروميثية تحل المشاكل التي تسببها الأزمة البيئية، مع "المزيد من العلم والتكنولوجيا"[5].

"يحاول لوك فيري إظهار أن لدينا التزامات غير مباشرة اتجاه الطبيعة تنبع من المعاني الرمزية لقيمتها الجمالية، علاوة على ذلك فإن المصالحة هي التي تميل إلى السيادة، وتتجاهل الناس المناهضين للطبيعة وعلماء الإيكولوجيا العميقة، وتدعو إلى موقف مسؤول بدلا من إحترام الطبيعة، فمن المقبول بشكل عام الآن أن علاقتنا بالطبيعة ليست فقط مسألة قدرات تقنية، ولكنها تنطوي على معايير أخلاقية"[6].

---

[1] – Luc Ferry, Le Nouvel Ordre Ecologique, Op.Cit, P68.

[2] – أنظر جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، كلمات للترجمة والنشر، مصر، (د.ط)، 2013، ص 39.

[3] – Luc Ferry, Le Nouvel Ordre Ecologique, Op.Cit, P73.

[4] – Idem, P55.

[5] – Idem, P191.

[6]– Catherine Larrère & Raphaël Larrère, du Bon Usage de la Nature,Op. Cit, P9.

وبالتالي فلا يمنع هذا الإقرار بأهمية الطبيعة في ذاتها بطريقة تستدعي إهتمام البشر، كما هو الحال في خبرة الجمال الطبيعية الذي يستحضر الفن، وكذلك غائية الطبيعة في إستحضار الذكاء، وبنفس الطريقة مع معاناة الحيوانات التي تستحضر فكرة الحرية، هذا الذي يدفعنا حسب فيري للحفاظ على الطبيعة لأجل ذاتها، ولكن فقط بالقدر الذي تتجلى فيها الإنسانية[1].

هكذا و على خطى كانط، وبالإشارة إلى كتابه نقد ملكة الحكم، الذي يشير فيه كانط إلى الفكرة التي ترى في التجربة الجمالية لجمال الطبيعة "رمزا للصالح الأخلاقي[2]"، ومن هذا الأساس يجب حماية البيئة، فمعيار جماليات الطبيعة، قائم على ما يقرب الطبيعة من العقل البشري، (الجمال، الغائية، الحرية) أو الأخلاق.

بهذا المعنى يرى لوك فيري، أنه يمكن الحفاظ على البيئة دون أن نبحث عن رؤية جديدة حول علاقة الإنسان بالطبيعة تقوم على أساس أن الإنسان جزء من الطبيعة، وهذا ما يرفضه فيري ويرى فيه إنتقاص من خصائص الإنسان ومقوماته.

[1] – Luc Ferry, Le Nouvel Ordre Ecologique, Op.Cit, PP209-211.

[2] – إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، ص 286.

خاتمـــــــــة

خاتمة

مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة عند أرني نايس هو مسار مشترك لمستقبل الإنسان كونه جزء من الطبيعة وعلى نحو فلسفة الواحد البارمنيدي ووحدة الوجود عند سبينوزا. نجد أرني نايس يربط مستقبل الإيكولوجيا من خلال فكرة وحدة الإنسان مع الطبيعة ليس في علاقة إنتاج وتجريب علمي عند فلاسفة الطبيعة، بل الإيكولوجيا العميقة تؤنسن البيئة لأن الإنسان جزء منها. وما تميز به أرني نايس ليس طرح للإلتزام ومسؤولية بين الإنسان والبيئة على النحو الذي ذهب إليه هانس يوناس، لأن الإلتزام يبقى قيد المواثيق وليس نابعا من الإرادة حرة، فالإيكولوجيا العميقة تضيف إلى الفعل الإرادي الرغبة والعاطفة إتجاه الطبيعة، بل وتضع الطبيعة موضع الأخر الذي يجب علينا أن لا نجعله يعيش إغتراب، فالإغتراب البيئي هو ما تنجم عنه الكوارث الطبيعية، نتيجة مخلفات المصانع.

ومستقبل البيئة حسب أرني نايس ليس مجرد تعاقد وقد أشار ميشال سير إلى فكرة التعاقد كمخرج أخلاقي لضمان الخير والسلام البيئي. ففكرة التعاقد هي نظرية أكثر منها تطابق ميداني، تجاوزها نايس بفكرة الشئ الواحد والمحبة، لأن الإيكولوجيا العميقة في تطبيقاتها لها أبعاد حضارية، وذهب أرني نايس إلى تجاوز الأنجلوسكسوني المادي للطبيعة فلما لا تكون لنا رؤية كونية أنطولوجيا تقوم على الآخر البيئي وقيم للعيش مع البيئة ومن أجلها بسلام.

لقد أوضح لنا نايس، المعالم والمنطلقات الصحيحية لإعادة ترتيب علاقتنا مع الطبيعة، بعيدة عن أنانية الإنسان التي جعلته يفكر في الطبيعة كأداة لتحقيق مصالحه، مما إنقلب سلبا على سعادته ومستقبله، وزاد من التدهور البيئي، إن نواميس الطبيعة لا تقبل مثل هذا التفكير، فالطبيعة والإنسان جزء من كل لا يقبل القسمة ولا هيمنة طرف على الآخر، وهذا يستدعي مفاهيم جديدة، كانت لوقت ما تسقط على الإنسان لوحده، كالمحبة والإعتراف والتعاقد، فقد حان الوقت لنشارك الطبيعة هذه المفاهيم، والإيكولوجيا العميقة لأرني نايس، قدمت لنا كيفية تحقيقها.

ومن خلال الإيكولوجيا العميقة التي أحدثت قطيعة مع التصور السطحي للإنسان بالطبيعة، إذا ذهب نايس إلى أبعد من ذلك تجاوز المسؤولية بالرعاية والعناية حيث يكون الإنسان هو الطبيعة والطبيعة هي الإنسان، وهذا يجعل صاحب الإرادة هو الإنسان ويجعل

الطبيعة في كفة الأنثى التي لا وجود لها بمعزل عن الشق الذكوري وهذا ما يؤخذ على نايس من فلاسفة الإيكولوجيا النسوية. إذا نايس لم يوفق في خلق إنصاف بين الإنسان والطبيعة بل ذهب إلى أبعد من الحوار وهو محاولة الفهم، وهذا ما نسميه الإيكولوجيا العميقة، المرتبطة بالطرح الوجودي الأنطولوجي للطبيعة، التي مستقبلها ربطه نايس بالقرار السياسي الذي يخدم النظام والإقتصاد الليبيرالي على حساب الطبيعة، لكن أليس في هذا الطرح فوضوية جديدة؟

الفوضوية الجديدة التي أرادها نايس زوال كل قيد يضيق مساحة البيئة حتى وإن كان سياسي. وفي هذا الطرح إنزلاق مثالي معياري لأن الفوضوية تضيق نطاق الإنسان والطبيعة معا، وحتى التدخل في قوانين البيئة ينعكس سلبا على الإنسان فالتناغم البيئي هو صور من صور المطلق عند هيغل والمتعالي عند كانط لأن نايس وصل إلى فكرة الحلول بين الإنسان والطبيعة جعل الطبيعة بمرتبة الفن داخل الفلسفة الألمانية.

فإذا أردنا سلاما بيئي نحتاج إلى عقلنة النظم السياسية لحماية البيئة في صورة ملموسة، لا يصل بها الطرح العميق عند نايس إلى مستوى القداسة، والطابو، بل هدف الأخلاقيات التطبيقية تحقيق عيش مشترك بين الإنسان والطبيعة لتجاوز الأزمات التي قد تنهي الكون، وهي نقطة رهان في القرن الواحد والعشرين.

أخلاقيات البيئة ليست فقط خطوة – انعكاسية – أساسية، بين مسار آخر، تتولى مهمة إيجاد حلول لقضايا ومشكلات البيئية الراهنة، بل إنها تطرح أسئلة أكتر عمقا، فسؤال "ما هو الإنسان؟ كما قال كانط، سؤال تسعى إليه جميع الأسئلة في الفلسفة، وأخلاق البيئة هي وسيلة لإعادة رفع هذا السؤال، والأسئلة الأساسية للفكر الإنساني، الميتافيزيقية والأنثروبولوجية : ما هو الواقع؟ ما هي طبيعة الرجل ومكانته في مساحة كبيرة من الكون؟ ما هو مصيره؟ أي الأسئلة التي لا يمكن تجنبها، ومن خلالها نحاول إعادة تحديد العلاقة بين الإنسان و الطبيعة. فأخلاقيات البيئية تعيدنا إلى هذه المعاني العميقة والأصيلة، وعبر الممارسة الفلسفية:تحدد الشروط التي تجعل من الممكن أن يحقق الإنسان الحياة الكاملة.

إن مواجهة المشاكل البيئية مثل تلوث الهواء والاستهلاك المفرط للموارد الطبيعية، وخطر انقراض الأنواع، وتدمير الغابات والتجريب على الحيوان، وتغير المناخ، وما إلى ذلك، لايمكن مقاربتها عبر تبني تيار واحد من بين التيارات الأخرى، فالموقف الأخلاقي

الصحيح ينبغي أن يأخذ في بعض الأحيان النزعة الإنسانية وأحيانا اللامركزية الإنسانية، أو النظريات ذات الصلة إلى النفعية، ومرة أخرى في أخلاق الفضيلة، ومبدأ الواجب عند كانط، أو في بعض الأحيان نظريات التعاقد، حسب الحالات والمواقف. فقد تبين لنا من قراءتنا للمذاهب التي عرضناها، أن التمركز الإيكولوجي الجذري، إختزل الإنسان من كونه كائن عاقل يتمتع بإرادة ومبادرة، إلى جزء بسيط داخل مجتمع حيوي، لا يختلف عن بقية الكائنات الأخرى، وهذا موقف غريب عن العقل، سببه العاطفة المفرطة إتجاه الطبيعة.

كما نرى أن الآراء المبنية على أن للطبيعة قيمة ذاتية (جوهرية)، تفتقر إلى الدليل العقلي والعلمي، في حين نرى أن القيم والمعايير التي من الضروري أن نضفيها على الطبيعة هي القيمة الجمالية، والمعيار الذي نحدده للحيوانات هو الألم، وهذان يساهمان في إتخاذ موقف أخلاقي إزاء المشاكل البيئية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1) قائمة المصادر

أ)- باللغة العربية

1- نايس أرني، الإيكولوجية العميقة، ضمن مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 2007.

2- نايس أرني، حركة الإيكولوجيا العميقة بعض الجوانب الفلسفية، ضمن الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول تحرير مايكل زيمرمان، تر: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 332، 2006.

3- نايس أرني، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، تر: ليلى عبد الرزاق، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.

ب) – باللغة بالأجنبية

1- Næss Arne & Rothenberg David, Vers l'Ecologie Profonde, Trad: Domonique Bellec, Wildproject, Marseille, 2009.

2- Næss Arne With Per Ivar Haukeland, Lifes Philosophy Reason and Feeling in a Deeper World, Trans: Roland Huntford, the University of Georgia Press, Athens, Georgia, 2002.

3- Næss Arne, Communication and Argument, Trans: Alastair Hanna, Universtesforlaget, Oslo, Norway, 1966.

3- Næss Arne, Ecologie Communauté et Style de Vie, Edition Dehors, France, 2013.

4- Næss Arne, Ecology of Wisdom, Edited by Alan Drengson & Bill Devall, International and Pan-American, United States of America, 2008.

5- Næss Arne, la Réalisation de Soi, Trad: Pierre Madelin, Widlprojet, Marseille, 2017.

6- Næss Arne, Philosophical Dialogues and the Progress of Ecophilosophy, Edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. United States of America, 1998.

7- Næss Arne, Scepticism, Routledge, Great Britain, 1st edition, May 10, 1968.

8- Næss Arne, The Primacy of the Whole, In Holism and Ecology, The United Nation University, Tokyo.

9- Næss Arne, The Selected Works of Arne Naess (SWAN), Ed. Harold Glasser and Alan Drengson, 10 Volumes, Springer, Dordrecht, 2005.

10- Næss Arne, Une Ecosophie Pour la Vie, Trad. Pierre Madelin, Editions du Seuil, Paris, 2017.

11- Næss Arne, Validity of norms- but which norms? Self-realization?, In Ingemund Gullvág, Jon Wetlesen, in Sceptical Wonder, Oslo, Universitetsforlaget, 1982.

2) قائمة المراجع

أ)- باللغة العربية

1- بغورة الزواو ، الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2005

2- أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مؤسسة هنداوي، مصر، (د.ط.)، 2021.

3- أرسطوطاليس، السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2009.

4- التريكي فتحي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2009.

5- الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د.ط)، 2012، ص276.

6- الخولي يمنى طريف، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، مصر، (د.ط)، 2018.

7- المحصباحي محمد، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مطبعة الأمنية، الرباط، الطبعة الأولى، 2010.

8- المحمداوي علي عبود، الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الثاني، إشراف وتحرير منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013.

9- النشار مصطفى، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي، روابط للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2008.

10- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 2007.

11- النشار مصطفى، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015.

12- إوالد فراسوا وآخرون، مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية-سورية، الطبعة الأولى، 2004.

13- إيرليش بول ، آلة الطبيعة الايكولوجيا من منظور تطوري، تر: حسين بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 2000.

14- بعلي حفناوي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

15- بيندي جيروم، القيم إلى أين؟،تحرير ، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "الحكمة"، قرطاج، تونس، الطبعة الأولى، 2005.

16- جديدي محمد، ما البيواتيقا؟، منشورات الوطن اليوم، سطيف، 2020.

17- ديجراتسيا ديفيد ، حقوق الحيوان مقدمة قصيرة جداً، تر: محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2014.

18- ديران غي، البيواتيقا الطبيعة.المبادئ.الرهانات، ت. محمد جيديد، جداول للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.

19- ديكارت رينيه، حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

20- رو جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

21- روسو جان جاك ، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، كلمات للترجمة والنشر، مصر، (د.ط)، 2013.

22- رومية معين شفيق، مدخل إلى الفكر الإيكولوجي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 2007

23- رومية معين شفيق، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2011.

24- زيمرمان مايكل ، الفلسفة البيئية الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، الجزء الأول، تر: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 332، 2006.

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

26- سبينوزا باروخ ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، مصر (د.ط) 2020.

27- سبينوزا باروخ ، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

28- ستيريا جيمس ب، ثلاثة تحديات أمام علم الاخلاق البيئوية والنسوية والتعددية الثقافوية، ترجمة جوان صفير، أكاديميا إنترناشيونال، بيروت، لبنان، (د.ط) 2009.

29- سميث ستيفن، الاقتصاد البيئي، مقدمة قصيرة جدًّا، تر: إنجي بنداري، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2014.

30- سنغر بيتر، أخلاقيات عالمنا الواقعي، 86 مقالا موجزا عن أشياء تهمنا، تر: أحمد رضا، الرافدين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2020.

31- سنغر بيتر، الأخلاق العملية بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2017، ص ص338-352.

32- عبد الحميد شاكر، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 267، مارس 2001.

33- فيري لوك، تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة، تر: سعيد الولي، هيئة أبوظبي لثقافة والتراث، (د.ط)، 2011.

34- كابرا فريتجوف ، شبكة الحياة، تر: معين رومية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د.ط)، 2007.

35- كابرا فريتجوف، الإيكولوجية العميقة، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق- سورية، الإصدار الثاني، الربع الأول من العام 2001.

36- كابرا فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة، تر: حنا عبور، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.

37- كابرا فريتجوف، الوصلات الخفية، تر: محمد سالم الحديدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.

38 - كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د.ط)، 2020.

39- كانط إيمانويل، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

40- كيرتز بول، الفاكهة المحرمة أخلاقيات الإنسانية، تر: ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2012.

41- كيون داميان ، البوذية مقدمة قصيرة جدًّا، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.

42- ليمان أوليفر ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تر: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 301، 2004.

43- مونيك كانتو سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

ب)- باللغة الأجنبية

1- C.Eugene Hargrove, Foundations of Environmental Ethics, University Research Library, United States of America, 1989.

2- Charlionet Roland & Foulquier Luc, L'être humain et la nature, quelle écologie?, Édition Pantin, Fondation Gabriel Péri, 2013.

3- De Jonge Eccy, Spinoza and Deep Ecology, Routledge, New York, 2016.

4- Delord Julien, L'extinction d'espèce, Publications scientifiques du Muséum, Paris, 2010.

5- Descartes René, Oeuvres Completes, Avensa Editions.

6- Devall Bill and Sessions George, Deep Ecology Living as if Nature Mattered, Gibbs M. Smith, Inc, United States of America, 1985.

7- Devall Bill, Deep Ecology, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1985.

8- Drengson Alan and Deval Bill, The Deep Ecology Movement, The Trumpeter Volume 26, Number 2, 2010.

9- Dunand Stéphane, L'Expérience du Monde, Edition Wilproject, Marseille, 2009, P205.

10- Empiricus Sextus, Outlines of Scepticism, Edited By Julia Annas & Jonathan, Cambridge University Press, 2000.

11- Ferry Luc, Le Nouvel Ordre Ecologique, Edition Grasset, Paris, 1992.

12- Fox Warwick, Toward a Transpersonal Ecology, State University of New York Press, United States of America, 1995.

13- Guattari Félix, Les Trois écologies, Éditions Galilée, Paris, 1989.

14- Hess Gérald, Ethique de la Nature, Presse Universitaire, France,1ère Edition, 2013.

15- Jonas Hans, Le principe responsabilité, trad: J.Greisch, Cerf, Paris, 1992.

16- Kant Emmanuel, Kant Œuvres complètes, Arvensa Éditions

17- Lara Stevens, Peta Tait and Denise Varney, Palgrave Macmillan, Feminist Ecologies, Edited imprint is published by Springer Nature, witzerland, 2018.

18- Larrère Catherine & Larrère Raphaël, du Bon Usage de la Nature, Éditions Flammarion, Paris, 2009.

19- Larrère Catherine, Les philosophies de l'environnement, Presse Universitaire de France, France, 1eredition, 1997.

20- Leopold Aldo, A Sand County Almanac, Oxford University Press paperback, London, 1968, P173.

21- Lloyd Genevieve, Spinoza's Environmental Ethics, In Philosophical Dialogues and the Progress of Ecophilosophy, Edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. United States of America, 1998.

22- Marzano Michela, Léthique appliquée, Presee Universitairede France, 2éme éditions, 2010.

23- Norton Bryan G, The Preservation of Species, Princeton University Press, 1986.

24- Norton Bryan G, Why Preserve Natural Variety ?, Princeton, Princeton University Press, 1987.

25- Plumwood Val, Environmental Culture The Ecological Crisis of Reason, Taylor & Francis, London and New York, 2005.

26- Plumwood Val, Feminism and the Mastery of Nature, Taylor & Francis, London and New York, 2003.

27- Pommier Eric, Hans Jonas et le Principe Responsabilité, Presses Universitaires de France, Paris, 1er édition, 2012.

28- Ramadier Mathilde, Arne Næss penseur pour une écologie joyeuse, Actes Sud Editions, France, 2017.

29- Rolston III Holmes, Environmental Ethics, Philadelphy, Temple Univ. Press, 1988.

30- Roussopoulos Dimitri, L'Écologie Politique, Trad: Annie Chauveau et Michel Durand, Éditions Écosociété, Canada.

31- Routley Richard Sylvan, Against the Inevitability of Human Chauvinism, In Goodpaster and Sayre, Ethics and the Problems of the 21st Century, University of Notre-Dame Press, 1979.

32- Serres Michel, Retour au Contrat naturel, Editions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2000,

33- Serres Michel, Le Contrat Naturel, Editions François Bourin, Paris, 1990, P13.

34- Sharma Banajit, Expounding Gandhian Philosophy of Non-violence in Deep Ecological Perspective, International Journal of Humanities and Social Science Invention, Vol 09 Issue 10, Octobre 2020.

35- Singer Peter, La Libération Animale, Trad: Louise Rouselle, Editioon Bernard Grasset, France, 1993.

36- Spinoza Baruch, Les 6 oeuvres majeures, trad. Saisset, 2012.

37- Stanguennec André, L'humanisation de la nature Les épreuves de l'univers, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2014.

38- Stéphane Affeissa Hicham, Éthique De L'environnement Nature, Valeur, Respect Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007.

39- Taylor Paul W., Respect for Nature, Princeton, Princeton University Press, 2011.

3) المعاجم والموسوعات

أ) باللغة العربية

1- جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر: جورج كتورة، كلمة، أبوظبي-الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 2011.

2- الموسوي رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للطباعة والتشر والتوزيع، بيرروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

ب) باللغة الأجنبية

1- Ramade François, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences de la Nature et de la Biodiversité, Dunod, Paris, 2008.

2- Callicott J.Baird & Frodeman Robert, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Editors in Chief, United States of America, 2009.

4) المجلات والدوريات

أ) باللغة العربية

1- المسكيني أم الزين بن شيخة ، إيكوصوفيا البشرية في أرجوحة إنعاش جهنمية، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق- سورية، تشرين الأول 2017.

2- بن سباغ محمد، الفلسفة الايكولوجية عند هانس يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والانسانية، مجلة الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة قسنطينة2، المجلد 15 العدد2 ، 2018.

3- بوفتاس عمر، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، المغرب، العدد 115.

4- زيمرمان مايكل، مدخل إلى الإيكولوجيا العميقة، تر: ديمتري أفييرينوس، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق- سورية، كانون الثاني 2004.

5- غارد غريتا وغريوين لوري، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، تر: عزة حسون، مجلة معابر الإلكترونية، دمشق- سورية، كانون الأول 2015.

6- نسيم وجدي خيري، أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة: قراءة فلسفية، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، عمان، المجلد 17، العدد 63، 2019.

ب) باللغة الأجنبية

1- Antonioli Manola, Les Deux Ecosophies, Chimères, 3 N° 87, 2015, P47.

2- Bostad Inga, The Life and Learning of Arne Naess: Scepticism as a Survival Strategy, Inquiry: An Interdisciplinary, Journal of Philosophy, 01 Vol. 54, Oslo, Norway, 2011.

3- Chapman Siobhan, Arne Naess and Empirical Semantics, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Vol 54, 2011.

4- Chomarat François, Lecture critique du livre d'Arne Naess, publié dans Projets de paysage

5- Gabriel Arsene Gicu, La relation homme-nature L'émergence de l'éthique de l'environnement, Université des Sciences Agricoles et de Médecine Vétérinaire du Banat – Timisoara.

6- Kober Gal, For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology, Ethics and the Environment, Spring, Indiana University Press Stable, Vol. 18, No. 1 2013.

7- Martin Wayne & Bjørkdahl Kristian, Arne Dekke Eide Naess, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Inquiry, Vol. 54, No. 1, 1, February 2011

8- Plumwood Val, Dans la Peau d'Une Proie, Trad: Christophe Jaq, La Découverte Revue du Crieur, 2020/3 N° 17.

9- Schaeffer Jean-Marie, Esthétique de la nature ou esthétique environnementale, Dans Nouvelle revue 2018/2 (n° 22),

10- Simon Levesque, Two Versions of Ecosophy: Arne Nass, Felix Guattari, and their connection with semiotics, Université du Québec à Montréal Montréal, Canada. http://dx.doi.org/10.12697/SSS.2016.44.4.03

11- Stéphane Affeissa Hicham, Solidarité Versus Idetification, Association Multitudes, 2017/2 n° 67, P101.

12- Stéphane Affeissa Hicham, Une Figure Contemporaire de la Sagesse, Wildproject, Journal of Environmental Studies, Numéro 8, 2010.

13- Stéphane Affeissa Hicham, Vers une éthique et une esthétique, La revue électronique en sciences de l'environnement , Université du Québec, Montréal, Volume 10, Number 1, avril 2010.

14- Vinh-De Nguyen, Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement?, Horizons philosophiques, Volume 9, numéro 1, automne 1998.

d'esthétique, Presses Universitaires de France, Vol 2, N° 22, 2018.

5) الرسائل الجامعية

أ) باللغة العربية

1- بوغانم جمال، الفكر العلمي الجديد بين القطيعة والتواصل، أطروحة دكتوراه ، جامعة وهران 2، 2016-2017.

2- ضاحى جاد أسماء عبد المحسن، نايس وفلسفته، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصص" فلسفة معاصرة"، جامعة أسيوط، قسم الفلسفة، 2014.

ب) باللغة الاجنبية

1- Abraham Frédéric, Ce qu'il ya d'éthique dans l'esthétique de l'environnement. Allen Carlson Martin Seel Arnold Berleant et les Implications Ethiques de l'Esthétique Environnementale, Thèse Doctorat Université du Québec à Trois-Rivières, Octobre 2012.

2- Campos Juan Carlson, De l'écologie à l'écosophie, l'Intuition de Raimon Panikkar, Thèse Doctorat, Ecole Doctoral de Théologie et Science Religieuses, Université de Strasbourg.

6) المواقع الإلكترونية

1- http://agora.qc.ca/dossiers/jonas-hans

2- http://hdl.handle.net/10822/1062573.

3- https://www.britannica.com/biography/

4- https://www.colorado.edu/philosophy/people/

5- https://www.editions-lignes.com/_Guattari-Felix_.html

6 -https://www.marefa.org.

7- https://www.radiofrance.fr/personnes/michel-serres

8- https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/

9- https://openairphilosophy.org/arne-naess/

10- https://mandaeannetwork.com/Mandaean/bibel/1_altakween.htm

فهرس المحتويـات

فهـرس الموضوعات

مقدمة	أ
الفصل الأول: الأسس الفلسفية لأخلاق البيئة	8-72
مدخل	8
المبحث الأول: مدخل مفاهيمي	9
المطلب الأول: من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية	9
المطلب الثاني: أخلاقيات البيئة	20
المطلب الثالث: تجليات القيم في الطبيعة	29
المبحث الثاني: تقدم الفكر البيئي	36
المطلب الأول: البعد الروحي الميثولوجي للبيئة في الفكر الشرقي	36
المطلب الثاني: البعد الأنطولوجي للبيئة عند اليونان	39
المطلب الثالث: البعد الديني في العصر الوسيط الأوروبي	42
المطلب الرابع: تمثلات الأخلاق والعالم في العصر الحديث	44
المبحث الثالث: المذاهب الإيكولوجية المعاصرة	50
المطلب الأول: المركزية البشرية	51
المطلب الثاني: المركزية الحيوية	58
المطلب الثالث: المركزية البيئية	67
الفصل الثاني: الإيكولوجيا العميقة عند أرني نايس	75-142
مدخل	75
المبحث الأول: النزعة الشكية وميلاد الإيكولوجيا العميقة	76
المطلب الأول: السيرة الذاتية و الفكرية لأرني نايس	76
المطلب الثاني: علم الدلالة التجريبي عند أرني نايس	92

المطلب الثالث: الشك والحقيقة في الإيكولوجيا	101
المبحث الثاني: مجالات الإيكولوجيا العميقة	105
المطلب الأول: الإيكولوجية العميقة الأزمة والماهية عند نايس	105
المطلب الثاني : الحكمة الإيكولوجية عند أرني نايس	114
المطلب الثالث: برنامج حركة الإيكولوجية العميقة	120
المبحث الثالث: أنطولوجيا البيئة عند أرني نايس	126
المطلب الأول: حقيقة الانطولوجيا عند أرني نايس	126
المطلب الثاني: أنطولوجيا الجشطالت عند أرني نايس	132
المطلب الثالث: تحقيق الذات أو الحكمة الإيكولوجية (T) عند أرني نايس	136
الفصل الثالث: مستقبل الإيكولوجيا العميقة	145-203
مدخل	145
المبحث الأول: أخلاقيات البيئة عند أرني نايس	146
المطلب الأول: علاقة الأخلاق بالأنطولوجيا	146
المطلب الثاني: نظرية الفعل الجميل ودور الإنفعالات في الأخلاق البيئية عند أرني نايس	150
المطلب الثالث: أخلاق الإيكولوجيا العميقة وعقلانيتها	157
المبحث الثاني: تطبيقات الإيكولوجيا العميقة	162
المطلب الأول: الإلتزام الاتيقي وروح المسؤولية البيئية عند هانس يوناس	162
المطلب الثاني: الالتزام السياسي والتعاقد الطبيعي عند ميشال سير	172
المطلب الثالث: من الحكم الجمالي إلى الموقف الأخلاقي عند أوجين هارجروف	173
المبحث الثالث: موقف الفلاسفة من الإيكولوجيا العميقة عند نايس	180
المطلب الأول : الإيكولوجيا الإجتماعية عند موراي بوكتشين	180
المطلب الثاني : الإيكولوجيا النسوية عند فال بليموود	188

المطلب الثالث: المنظور المعرفي عند لوك فيري	198
خاتمـــة	205
قائمـة المصادر والمراجع	209
فهرس الموضوعات	221

«مستقبل الإيكولوجيا وأخلاقيات البيئة أرني نايس نموذجا»

الملخص:

الفلسفة التطبيقية التي أصبحت الفضاء الجديد وأملاً للبيئة في البحث عن كل ما هو حيوي وسط التغيرات التقنية ورقمنة الوجود الطبيعي، الأمر الذي إنعكس في التحولات الأخلاقية التي تجاوزت الطرح الكلاسيكي للنظريات الأخلاقية إلى منعطف واقعي، يحاكي البيئة. حيث نجد أرني نايس يقدم لنا أساسيات الإيكولوجيا العميقة موضحا مبادئها في مختلف المجالات بحيث يتم التعبير عنها، في نظرية المعرفة بإمكانية دراسة العلاقة بين التمثل والتقييم وتجربة العواطف، وفي الأخلاق بربط الأحكام القيمية بنظام معياري، وفي الميتافيزيقا بتحديد الواقع كنظام من العلاقات والعمليات المترابطة ، أما السياسة يكمن الهدف في توضيح الخطوط العريضة للحركة الإجتماعية التي من المحتمل أن توحد أكبر عدد من النوايا الحسنة، التي تتطور بين الذات والطبيعة في صورة عميقة قوامها المحبة والسلام البيئي.

كلمات مفتاحية : أخلاقيات البيئة، القيمة الجوهرية، الإيكولوجيا العميقة، الحكمة الإيكولوجية، تحقيق الذات

«L'avenir de l'écologie et de l'éthique environnementale : Arne Naess comme modèle»

Résumé :

La philosophie appliquée est devenue le nouvel espace et l'espoir de l'environnement dans la recherche de tout ce qui est vital au milieu des changements techniques et de la numérisation de l'existence naturelle. Elle se reflète dans les transformations éthiques qui vont au-delà de la présentation classique des théories éthiques vers un tournant réaliste, simulant l'environnement à travers lequel Arne Naess présente les bases de l'écologie profonde et explique ses principes dans divers domaines. Ces bases s'expriment en épistémologie avec la possibilité d'étudier les relations entre représentation, évaluation et vécu des émotions. En éthique, ces bases s'expriment en reliant les jugements de valeur à un système normatif, et en métaphysique en définissant la réalité comme un système de relations et de processus interdépendants. En politique, le but de la philosophie appliquée est de clarifier les contours du mouvement social susceptible de fédérer le plus grand nombre de bonnes intentions, qui se développent entre soi et la nature dans une image profonde basée sur l'amour et la paix environnementale.

Mots clés: éthique environnementale, valeur intrinsèque, écologie profonde, sagesse écologique, réalisation de soi

« The Future of Ecology and Environmental Ethics: Arne Naess as a Model»

Abstract :

Applied philosophy has become the new space and hope for environment in the search for everything that is vital in the midst of technical changes and digitization of natural existence. It is reflected in the ethical transformations that go beyond the classic presentation of ethical theories to a realistic turn, simulating the environment through which Arne Naess presents the basics of deep ecology and explains its principles in various fields. These basics are expressed in epistemology with the possibility of studying the relationship between representation, evaluation and the experience of emotions. In ethics, these basics are expressed by linking value judgments to a normative system, and in metaphysics by defining reality as a system of interrelated relationships and processes. In politics, the goal of applied philosophy lies in clarifying the outlines of social movement that is likely to unite the largest number of good intentions, which develop between self and nature in a deep image based on love and environmental peace.

Key words*:* environmental ethics, intrinsic value, deep ecology, ecological wisdom, self-relisation