

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل : D.PAP/3C/03/19

رقم التسلسلي:

## الأساس الأخلاقي في الفلسفة البيئية

أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في:

تخصص: فلسفة تطبيقية

إعداد الطالبة: شقار لميس

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	حميدي لحضر	أستاذ	محمد بوضياف. المسيلة	رئيسا
02	بورنان خيرة	أستاذ محاضر "أ"	محمد بوضياف. المسيلة	مشرفا ومقررا
03	مقورة جلول	أستاذ	محمد بوضياف. المسيلة	ممتحنا
04	شريف رضا	أستاذ	أبو القاسم سعد الله. الجزائر 2	ممتحنا
05	مجكدود ربيعة	أستاذ محاضر "أ"	محمد بوضياف. المسيلة	ممتحنا
06	لعموري شهيدة	أستاذ محاضر "أ"	محمد بوضياف. المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية : 2022-2023م

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا

وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ}

سورة الأعراف : الآية 56

## شكر وتقدير

« الحمد لله الذى وفقنا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله »

اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم: «من لا يشكر الناس لا يشكر الله» أتوجه بجزيل الشكر والامتنان للأستاذة المشرفة بورنان خيرة، والتي تابعت هذا العمل المتواضع بمصداقية ودقة مطلقة، كل ما ميز هذه المتابعة: التواضع، الصبر، السخاء والعطاء، والارشاد والتوجيه،...، فقد كانت الانسانة قبل الأستاذة، جزاها الله عنا كل خير....

كما لا يفوتني أن أشكر من كان سندا وعونا وكتفا أتكى عليه، كلما ضاقت بي السبل، زوجي الغالي جمال...

ويمتد الشكر ليشمل صديقتي العراقية: نور، التي كانت بمثابة اليد السخية، والساعد القوي، فلم تبخل عليّ بأي كتاب أو نصيحة أو رأي، أتمنى لها كل التوفيق في مسارها الشخصي والدراسي...

كما أشكر كل من قدم لي يد العون، من قريب أو من بعيد...

## الإهداء

أهدي هذا العمل، في المقام الأول إلى الوالدين الكريمن، راجية من  
الله أن يطيل في عمرهما ويحفظهما.

إلى رفيق دربي، وعضدي في الحياة، زوجي جمال  
إلى ثمرة القلب، ومهجة الفؤاد، ملاكي الطاهر عبد الباسط

إلى شقائق القلب إخوتي: فاتح الدين، رونق، محمد أمين.  
إلى كل محب للبحث، وشغوف بالمعرفة، ونهم للكتب....

مقدمة

لا مناص اليوم من إعادة النظر في المهمة الموكلة إلى الفلسفة؛ فإذا كان ماركس يوما ما أدرك أننا بحاجة إلى فلسفة الفعل (praxis) لأن المطلوب هو تغيير العالم لا تفسيره أو فهمه، فنحن بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تفعيل دور الفلسفة من خلال أهم مبحث ألا وهو الأكسيولوجيا، فليس المهم هو تغيير العالم، بقدر الحاجة الملحة إلى اصلاح علاقة الإنسان بالبيئة والطبيعة، وأن يكون صديقا لها، لا سيدا عليها ولا مالكا لها، وعابثا بقدراتها ارضاء لغوره. لقد آن الأوان لأن يرفع الإنسان يده عن الحيوانات ويكف عن اجراء التجارب عليها، وأن يكف عن التلاعب بالنباتات وأن يكف عن الاستغلال البشع للغابات والبحار والمحيطات... الخ، وأن يدرك أن للبيئة قيمة مستقلة في وجودها عن الإنسان، حيث يقتضي الواجب الأخلاقي الملقى على الإنسان احترامها وتحمل مسؤولياته تجاهها وعدم الحاق الأذى بها.

وبالفعل كلل هذا المسعى بظهور ما يسمى بالفلسفة البيئية، وتعد الفلسفة البيئية أهم فروع الفلسفة التطبيقية في عصرنا، ذلك الفرع الذي يعني بدراسة البيئة ومشكلاتها، تلك المشكلات التي ترتبت على التقدم التكنولوجي والعلمي الرهيب الذي هدد البيئة الطبيعية لحياة الكائنات الحية وعلى رأسها الانسان.

لذا يجب أن تركز أي محاولة لتقديم حل للأزمة البيئية بالنسبة لفلاسفة البيئة، على المعارضة الشديدة للعقلانية العلمية وعقلها الأداتي، ومنظومتها الأخلاقية التي كرسست لردح من الزمن لما بات يعرف بالأخلاق المتمركزة بشريا، وتقديم براديجم جديد تحاول من خلاله إعادة بناء علاقة الإنسان بالبيئة، وتصحيح مسار العلم الذي اغترب عن الأخلاق، وتحديد الخطاب الفلسفي وتفعيله، من خلال تقديم خطاب إتيقي جديد يضع في الحسبان البيئة والمجال الحيوي، ككائن يحظى بالحق لا الأنطولوجي فقط بل الأكسيولوجي بشكل عام والأخلاقي بشكل خاص، فأبي حل للأزمة البيئية المعاصرة لا يضع في الحسبان المقاربة الإيتيقية، لن يسهم إلا في تعميق الأزمة وزيادة حدتها وشدتها وتوسيع نطاقها، بل الأكثر من ذلك في نظر المتشائمين سيكون المستقبل حاملا لنذر موت الأرض وفناء البشرية، لا كحقيقة دينية لاهوتية وإنما كحتمية أيكولوجية.

هذا المآل والمصير السوداوي جعل الفلاسفة المعاصرين يدركون أهمية أن يوجهوا استشكالاتهم، وبحوثهم وانتقاداتهم وأحكامهم المعيارية، صوب القضايا التي نتجت عن الاستخدام السيئ للتقنية وتراكت العديد من البحوث تحت مسمى إتيقا البيئية أو أخلاقيات البيئة (Ethics Environmental)، ودراسة المشكلات البيئية دراسة فلسفية عميقة تعبر عن تصورات جديدة للإنسان في علاقته بالمحيط الطبيعي، متجاوزة بذلك الحديث عن الأضرار التي لحقت بالبيئة نتيجة التعامل البشري، وتعرية الحقائق المدانة في الوصول إلى هذا الوضع الخطير من أجل نقدها وتوجيه السلوك وإعادة ضبط

عياراته، والمشاركة بإنقاذ الكوكب المحكوم عليه بالفناء، إن الفلسفة اليوم أمام مهمة تاريخية وكونية من شأنها أن توظف الوعي والضمير الايكولوجي.

إنَّ اختيارنا لهذا الموضوع وهو اختيار حركته من جهة الرغبة في الاطلاع على فكر هو العنوان الأبرز لأحد الأطروحات الفلسفية المعاصرة، ومن جهة أخرى توضيح لأزمة البيئة التي لا تزال تتفاقم يوما بعد يوم والتعرف على قيمة ما قدمته المقاربة الإيكولوجية الأخلاقية بمختلف أطيافها من حلول، والخيط الناظم للتيارات أو المذاهب الأيكولوجية - وهي من التعدد والتنوع ما يجعل عملية حصرها تحت هذا المسمى أو ذاك عملية صعبة - هو توجهها الأخلاقي، وإدراك الغالبية العظمى من فلاسفتها، إن مشكلة البيئة بدلالاتها الواسعة، وإن تكن ذات أصول لاهوتية وفلسفية وعلمية، فإن حلها وإعادة وصل العرى التي انفصمت بين الإنسان والطبيعة/ البيئة، هو رهان إتيقي بامتياز. لذلك جاء عملنا الموسوم بـ:

### «الأساس الأخلاقي في الفلسفة البيئية»

#### الإشكالية:

إن عنوان البحث كما هو واضح من تركيبه يضعنا مباشرة أمام واحدة من المقاربات أو الأسس في الفلسفة البيئية، والمقصود هنا المقاربة الأخلاقية أو الأساس الأخلاقي؛ ذلك لأن حل مشكلات وأزمات البيئة يمكن أن يفتح على العديد من المقاربات، كالمقاربة القانونية، المقاربة السياسية ( الأحزاب الخضراء، الحكومات الخضراء...) المقاربة الاقتصادية (الاقتصاد الأخضر، والصناعات الصديقة للبيئة...) المقاربة الدينية (إعادة تأويل النصوص المقدسة التي هي محل إدانة من طرف فلاسفة البيئة)، المقاربة الجمالية، المقاربة النقدية الأدبية وهي تعتبر من النصوص المؤسسة لأدبيات فلسفة البيئة، ناهيك عن المقاربات الكلاسيكية التي جعلت من البيئة وتحديد الطبيعة في بواكير الفكر الفلسفي خصوصا والفكر الإنساني عموما موضوعا لها.

إنَّ دراسة هذا الموضوع اقتضت منا الانطلاق من الإشكال الذي تولد لدينا، وهو: ما طبيعة الأساس / الحل الذي اقترحه الفلسفة البيئية للخروج من الأزمة الأيكولوجية؟ وهل يمكن أن تساهم الفلسفة البيئية من خلال مبحث الأكسيولوجيا في رد الاعتبار للبيئة؟

وعن هذا الإشكال المحوري تولدت أسئلة أخرى - هي المسائل التي تم تناولها من خلال فصول ومباحث هذه المذكرة - و من ذلك: ما المقصود بأتيقا البيئة؟ وماهي المعاني الأصلية لمفهوم فلسفة البيئة وأخلاقها، وماهي صلة الوصل بين مسعى الأخلاقيات التطبيقية وتغيير الواقع المعاش للإنسان؟ وكيف كانت علاقة الإنسان بالطبيعة في الحضارات القديمة

بما فيها الفكر الشرقي القديم، والحضارة اليونانية؟ وما هي الدعامات الفكرية والفلسفية التي وظفها فلاسفة البيئة المعاصرين على اختلاف مشاربهم ومعتقداتهم للدفاع عن الحق الإيكولوجي؟

### منهجية البحث:

إن محاولتنا في الإجابة عن هذه الإشكالية تأطرت من خلال خطة منهجية، تتكون إضافة إلى مقدمة وخاتمة وأربعة فصول:

جاء الفصل الأول بعنوان: «جدلية العلاقة بين الإنسان والبيئة: مقارنة مفاهيمية وتاريخية» ويضم ثلاث مباحث أساسية، المبحث الأول بعنوان «ضبط المفاهيم: الأخلاق، البيئة، أخلاقيات البيئة» وقفنا فيه عند دلالة المفاهيم المركزية في موضوعنا من قبيل فلسفة البيئة، أخلاقيات البيئة. وعبر المبحث الثاني «مكانة البيئة في الحضارات القديمة» تطرقنا إلى العلاقة التي اتسمت بالاحترام بل التقديس الذي ميز الفكر الشرقي القديم وبعض التيارات في الفلسفة اليونانية. وتطرقنا من خلال المبحث الثالث «الأصول اللاهوتية والفلسفية للأزمة البيئية» إلى تشخيص مسببات الأزمة البيئية، من الجذور اللاهوتية وكذا الأيديولوجية، من منظور فلاسفة البيئة.

أما الفصل الثاني فوسمناه بـ: «فلسفة البيئة: البداية والنشأة» ويضعنا مبحثه الأول «أخلاقيات الأرض عند ألدو ليوبولد» في حيز الإرهاصات والاهتمامات الأولى بموضوع البيئة وعلاقة البشر بالطبيعة، ومبحثه الثاني «الحكمة البيئية عند آرني نايس» والذي عالج القضية البيئية معالجة شاملة وكلية تميزت بالطرح النظري والتطبيقي، ومبحثه الثالث «النسوية الإيكولوجية» والذي بين منحى مخالف، تظهر فيه المرأة كمناصر شرس لحقوقها وحقوق الطبيعة لاشتراكهما مظاهر: الاضطهاد والظلم والاستغلال.

أما الفصل الثالث فعنوانه بـ: «إتيقا البيئة وضرورة العيش على وفاق مع الطبيعة»، ويتكون من ثلاث مباحث؛ الأول بعنوان: «مبدأ المسؤولية وتبلور مفهوم الحق الإيكولوجي عند هانز يونس»، وقفنا من خلاله على الأسئلة العميقة حول علاقة البشر بالطبيعة، وتوسيع القيمة الأخلاقية لتشمل المنظومات البيئية من وجهة نظر يونس، أما المبحث الثاني فهو بعنوان، «من التآلف الاجتماعي إلى التوافق الطبيعي عند ميشيل سير»، وقفنا من خلاله على مفهوم جديد اقتضاه العصر التقني، وهو العقد الطبيعي الذي بين من خلاله ميشيل سير ضرورة العيش على وفاق مع الطبيعة، أما المبحث الثالث فيحمل

عنوان « الوعي البيئي والايكو دارما عند هنري سكوليموفسكي » وقمنا فيه بتحليل توجه سكوليموفسكي إلى إضفاء الطابع القداسي للطبيعة المستوحى من الديانات الشرقية لإعادة الاعتبار للبيئة وموجوداتها.

واختارنا للفصل الرابع والأخير عنواننا: « من اتبقا الإنسان إلى اتبقا الكائن الحي » ويتكون هو الآخر من ثلاث مباحث، الأول بعنوان: « دعوى تحريم الحيوان عند بيتر سينجر »، والمبحث الثاني: « الحيوان كموضوع للحياة عند توم ريجان »، والمبحث الثالث: « أخلاقيات احترام الطبيعة عند بول تايلور » حاولنا أن نعطف من خلال هذه المباحث إلى التيار الأخلاقي الذي يدافع عن حقوق الحيوان بوصفها كائنات حية تمتلك جدارة وقيمة متأصلة تجعلها في مصاف البشر.

وأخر مرحلة في هذه الدراسة، خاتمة سعينا من خلالها إلى تقديم تحليلات البحث في شكل استنتاجات تحاول أن تجيب على التساؤل المطروح.

كما قمنا بثمين هذه الدراسة بملحق معنون بـ: "مكانة البيئة في الديانة الإسلامية" ليس تقليدا من شأن الديانة الإسلامية، وإنما نظرا لاختلاف الرؤية الإسلامية التي أعلنت من شأن البيئة مع النظرة الشرقية واليونانية من حيث المبدأ، بالرغم من أن الغاية كانت نفسها، أما الفلسفات المعاصرة فقد اختلفت مع الديانة الإسلامية في الغاية لأنها جعلت من البيئة أو الطبيعة مركز الكون، على عكس الطرح الإسلامي القائم على احترام الطبيعة، لكن مع تسخيرها للبشر، ونظرا لما يتميز به من كرامة.

وفيما يخص المنهج الذي اتبعناه في هذه الأطروحة، فقد تراوح بين الاستعانة بالمنهج التحليلي لما يستدعيه الوقوف على جملة المفاهيم المتداولة وتحليلها، والرجوع إلى أصول الأفكار الفلسفية التي تبنت موضوع البيئة، وبين المنهج النقدي كلما اقتضى البحث ذلك، وكذا المنهج المقارن الذي استخدم في رصد أوجه الاختلاف بين النظريات الفلسفية البيئية، وتقصي نقاط التشابه والاضافات الفكرية عند فلاسفة البيئة.

## الدراسات السابقة:

إن دراستنا لهذا الموضوع المتشعب في أبعاده، اقتضت العودة إلى ما كتب فيه باللغة العربية، فوجدناه في جانبه الأول (المقاربة المفاهيمية والتاريخية لأخلاقيات البيئة) تأليف وافر، ولكن المواضيع التي تصب في نفس الإطار أي تحليل نظريات فلاسفة البيئة بصفة عامة، فوجدناها بشكل ضئيل، ولكننا اجتهدنا في الحصول على بعض منها، ومن ذلك:

1. أطروحة دكتوراه تحمل عنوان: أخلاقيات البيئة هانز يونس نموذجاً من قبل الباحثة: بن شنة لمياء، وتحت إشراف الدكتور: عبد الله موسى بكلية العلوم الاجتماعية والانسانية جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة، السنة الدراسية: 2017-

2018، تضمنت هذه الأطروحة فحص عميق لأفكار هانز يونس الفلسفية، وناقشت نظريته المتمثلة في مبدأ المسؤولية بالإحاطة بالجوانب الفكرية.

2. أطروحة دكتوراه تحمل عنوان: قداسة الحياة الانسانية والبيو تكنولوجيا المعاصرة "هانز يونس" نموذجاً من قبل الباحث: أحمد شوال، وتحت اشراف الدكتور: هشام شراد بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف، السنة الدراسية: 2021-2022، عالج فيها الباحث الرؤية البيواتيقية والايكولوجية عند يونس.

3. مذكرة لنيل شهادة الماجستير بعنوان: الأخلاق الجديدة لمستقبل الانسانية والطبيعة عند هانز يونس، من تقديم الطالبة: زهية العايب، تحت اشراف الدكتور: رشيد دحدوح، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية بجامعة المنتوري قسنطينة، السنة الدراسية: 2009-2010. كانت الرسالة مشبعة بالأفكار الفلسفية للنظرية الأخلاقية لمستقبل الطبيعة، مركزة على النموذج المقدم.

4. مذكرة لنيل شهادة الماجستير بعنوان: الفلسفة والبيئة راشيل كارسون وروجر سكروتون أنموذجان، من تقديم الباحثة: نقيطة نعيمة، تحت اشراف الدكتورة: دراس شهرزاد، كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران 2 محمد بن أحمد، السنة الدراسية: 2015-2016، حيث تمت مناقشة العلاقة بين الفلسفة والعلم في خضم البحث عن حلول فعالة للمشكلة البيئية من قبل النماذج المقدمة في العنوان.

### أهداف الأطروحة:

حتى تتمكن من توضيح الإشكالية، نذكر منها:

- التطلع إلى المعاني الأصلية لمفهوم فلسفة البيئة وأخلاقياتها، فهم صلة الوصل بين مسعى الأخلاقيات التطبيقية وتغيير الواقع المعاش للإنسان.
- التعمق في تحليل الأفكار الفلسفية التي حملت في متون تفسيراتها المبادئ الأخلاقية لضبط علاقة الإنسان بالطبيعة، والكشف عن المحاولة الجريئة التي ميزت فلاسفة البيئة المعاصرين لإعادة النظر في العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة، والسعي وراء تغيير جذري للثقافة السائدة حالياً لتجاوز الأزمة البيئية.
- إبراز وجهة نظر الفلسفة اتجاه القضايا الأخلاقية المعاصرة، ودورها الفعال في نشر الوعي البيئي.

### صعوبات البحث:

البحث العلمي رحلة شيقة وشاقة؛ فهو مغامرة محفوفة بالصعوبات، ومما واجهني في هذه الرحلة:

- تشعب المادة المعرفية للموضوع، نظراً لتعدد وتنوع المذاهب الأيكولوجية.

- قلة المراجع التي تناولت الموضوع في اللسان العربي.
  - بالرغم من توفر المصادر الخاصة بالموضوع باللغة الأجنبية، إلا أننا وجدنا صعوبة في عملية الترجمة.
  - التداخل الكبير الموجود بين المذاهب الايكولوجيا.
- وما يمكن قوله في نهاية هذه المقدمة، هو أن البحث في إشكالية الفلسفة البيئية وأسسها ومذاهبها هو مبحث يتسم بالتشعب والتعدد، ما يجعل عملية الامام بأطرافه صعبة إلى حد ما، وما يزيد الأمر صعوبة هو جدة الموضوع وأن ما تراكم بشأنه في اللغة العربية - بالرغم من قيمته وأهميته لا يزال في بداياته - لكن بالرغم من ذلك حاولنا أن نغامر ونلج باب هذه الفلسفة علنا نسهم في تقديم تصور عن ملامح فلسفة باتت تقترب من المعيش واليومي الإنساني.
- وفي الأخير أرجو أن يسهم بحثي المتواضع في إثراء المكتبة الجامعية والعربية، كما أتقدم بالشكر إلى كل من قدم لي يد العون من قريب أو بعيد، وخاصة السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، الذين قبلوا مناقشة هذا العمل.

## الفصل الأول: جدلية الإنسان والبيئة: مقارنة مفاهيمية-تاريخية.

المبحث الأول: ضبط المفاهيم (الأخلاق، البيئة، أخلاقيات البيئة).

المبحث الثاني: مكانة البيئة في الحضارات القديمة.

المبحث الثالث: الأصول اللاهوتية والفلسفية للأزمة البيئية.

تمهيد:

لقد تجاوز الميدان الفلسفي المعاصر الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي الذي انصب اهتمامه حول ما هو كائن، والبحث في المبادئ الكلية الصورية التي تحدد دائرتي الفضائل والرذائل، لينخرط في دراسة الموضوعات الراهنة التي فرضتها الحقبة المعاصرة، قصد معالجة المشكلات الأخلاقية التي ترتبت عن التكنولوجيا، حيث يسعى الخطاب الفلسفي اليوم إلى تقديم تصورات ومقاربات اتيقية للمشكلات المستجدة والراهنة، وعلى ضوء ذلك، تعددت وتنوعت فروع الأخلاقيات المعاصرة، ومن بينها أخلاقيات البيئة، التي ظهرت كضرورة فكرية فرضها الاستغلال المفرط لموارد الطبيعة، ولما كان تحليل الأزمة البيئية يستكمل من خلال اخضرار الدراسات الانسانية، كان لزوما فرض النسق الاتيقي الذي يضبط العلاقة بين الانسان وبيئته، ويؤسس مشروع إنساني قائم على التوافق والانسجام والتناغم بين جميع الموجودات الكونية، وقبل الخوض في دراسة حيثيات هذا الموضوع، يجب علينا أن نضبط بعض المفاهيم من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ونتبع مراحل تطورها في السياق التاريخي بغية الوقوف على المتون الأصلية التي نشأت فيها، وتحديد أسباب المشكلات البيئية التي تواجه البشرية اليوم.

المبحث الأول: ضبط المفاهيم الأخلاق، البيئة، أخلاقيات البيئة.

لما كان البدء والافتتاح بضبط المفاهيم وتحليلها من ضرورات منهجية البحث الأكاديمي، وأساس الفهم والتحليل للموضوع، كان لزاما علينا أن نرد المصطلحات لأرضيتها المفاهيمية ووضع مقاربات لأصولها اللغوية لإبراز الاستشكال الفلسفي والدلالة المنطقية، إذ تجدر الإشارة إلى بعض المصطلحات الأساسية في البحث عن موضوعنا وفق منهجية البحث العلمي المحكم، بالإضافة إلى تتبع ورصد المسار التاريخي لهذه المفاهيم في محطات الفكر الفلسفي، وإبراز أهم التغييرات التي حدثت على مستواها، لتتجلى طبيعة العلاقة بين البيئة والأخلاق، وإظهار مفهوم البيئة في الخطاب الفلسفي المعاصر، ومن بين هذه المفاهيم نذكر: الأخلاق، البيئة، الإيكولوجيا، أخلاقيات البيئة.

### أولاً: تعريف الأخلاق: Moral

تستند الأخلاق على مجموعة من القيم الأخلاقية التي توجه السلوك الإنساني، توجيهها غائياً يتسم بالوعي، فالأخلاق هي منظومة من القيم والمعايير السلوكية، التي تساهم في تعديل المجتمع والأفراد، وجرى تعريف الأخلاق في المعجم اللغوي على مفهوم واحد أساسه الخلق والطبع والسجية والجلبة، فقد ورد في لسان العرب أن الأخلاق "جمع خلق والخلق بضم اللام وسكونها هو الدين والطبع والسجية والجلبة، وهي صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بما بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقيحة"<sup>1</sup>، وجاء في المعجم الوسيط أن الأخلاق "الخلق هو حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير الحاجة إلى فكر وروية"<sup>2</sup>، فالأخلاق عبارة عن القيم التي تخالج النفس البشرية والمبادئ الخيرة والشريرة التي تحرك الأشخاص، كما أنها صفة ثابتة في النفس البشرية غير طارئة ولا زائلة، بل مستقرة دائمة، تصدر عن الإنسان بشكل عفوي وبصورة تلقائية، غير خاضعة للحساب والمراجعة لشدة السرعة والديناميكية في الفعل، وهذا تأكيداً على السجية التلقائية، وينهج ابن مسكويه النهج نفسه في تعريف الأخلاق، فهو يرى بأنها "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج والسجية والطبع، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما يكون مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"<sup>3</sup>، وبهذا المعنى تتحدد الأخلاق بالأفعال العفوية سواء السيئة أو الحسنة التي تنبع من باطن الإنسان، والطباع والأحوال التي يدركها الإنسان بالغريزة والبصيرة، فالأخلاق صفة فطرية مرتبطة بالسلوك دون تكلف، ينتج لها آثار في السلوك قابلة للمدح والذم، بالإضافة إلى

<sup>1</sup> - ابن منظور: لسان العرب، ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، ص 1245.

<sup>2</sup> - مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ج1، ط5، ص252.

<sup>3</sup> - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، ص51.

الأفعال القصدية المكتسبة التي تتحول عبر الزمن إلى سجية وطبع بالممارسة والتعود، وتأسيسا على ما تقدم من التعريفات اللغوية لمفهوم الأخلاق، يمكن أن نحدد معيارين لمعنى الأخلاق: يتمثل المعيار الأول في مبدأ الرسوخ والثبات والطبع، في حين يتمثل المعنى الثاني في مبدأ التلقائية، والعفوية الذي يجري عليها السلوك، من غير تكلف.

وتؤكد التعريفات الاصطلاحية للأخلاق، على تلقائية وعفوية الفعل الأخلاقي، فقد ورد تعريف الأخلاق عند الجرجاني كالتالي: "الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقا حسنا وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقا سيئا"<sup>1</sup>، ويوافق في ذلك ما جاء في المعجم الفلسفي على أنها "جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة والدين، وعند القدماء هي ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير روية وتكلف، ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أم مذمومة"<sup>2</sup>، وجاء في تعريف آخر أكثر شمولية أن الأخلاق: "علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة، وهو على نحوين: إما أن يتجه إلى تحليل سيكولوجي أو سوسولوجي لأحكامنا الخلقية لبيان أسباب استحساننا أو نفورنا، وإلى بيان أسلوب الحياة الذي ينبغي أن نختذه كأسلوب خير، والاهتمام هنا لا ينصب على الاستحسان بل على الفعل وتوجيهه، أي البحث عن مثال أو معيار معين للسلوك، أو غاية أو الخير الأعظم"<sup>3</sup>، ويبدو أن هذا التعريف أكثر توسعا وإحاطة لأنه يشير إلى أن الأحكام الخلقية تتكون من تيارين: يشمل التيار الأول التركيز على الجانب التجريبي والنظر إلى العواطف الأخلاقية والفضائل بصفاتها معطيات طبيعية ترتبط بالواقع والحياة، ويجسد ذلك دافيد هيوم الذي ينظر إلى السلوك الإنساني على ما هو عليه من فعل، وليس إلى ما ينبغي عليه أن يكون، فبواسطة الانفعالات تنتج الأخلاق المرتبطة بجني المنافع ودرء الأضرار وليس الحكم العقلي، أما التيار الآخر فيمثل أفلاطون الذي يأخذ الخير في فلسفته طابع الغائية المطلقة، وكذا كانط الذي يتبنى فكرة أن الخير والواجب المطلق المتجاوز لكل زمان ومكان، كما عرف لالاند الأخلاق بأنها: "مجموع التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محدد، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحث على الاقتداء بها"<sup>4</sup>، فمنذ الأزل تسعى كل أمة لأن تكون لها قيما ومبادئ تعترف بها وتعمل على استمرارها وتعديلها بما يوافق المستجدات، وينبغي عرفيا وقانونيا عدم تجاوزها أو اختراقها، كما تعرف الأخلاق بوصفها الدراسة المعيارية للسلوك الإنساني، ومجموعة القواعد والقيم التي تحدد ما يجب أن يكون عليه سلوكنا، فتحدد الخير أو الشر فيه، وتحدد غايتها في توجيه السلوك وإرشاده،

<sup>1</sup> - علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص 101.

<sup>2</sup> - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 49.

<sup>3</sup> - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ط 5، ص 33.

<sup>4</sup> - اندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج 2 ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001، ط 2، ص 371.

كما تعتبر دراسة تقييمية للأفعال البشرية على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع بدورها معايير تضبط السلوك، قد يضعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها التزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله، فهي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وترتيب سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الاجتماعية<sup>1</sup>، وتوظف الثقافة الغربية بعض المفاهيم المتداخلة مع الأخلاق يصعب الفصل بينها: Morale, Ethique, Déontologie, Axiologie، لكن جميع هذه المفاهيم توحى للتعبير عن الأخلاق كونها نظام أو علم أو فلسفة، كما تتداخل اللفظتان أخلاق وإتيقا ويجرى استخدامهما كلفظ واحد، حيث يشير كل منهما إلى الطريقة التي تقوم على القيم والمبادئ الأخلاقية، لكن في الحقيقة لهما جذران لغويان مختلفان، فلفظ أخلاق (Moral) ينحدر من اللغة اللاتينية (Mosmores)، أما لفظ إتيقا (Éthique) متأت من اللغة الإغريقية (إيتوس ethos) الذي يفيد العادات، والتصرف في الحياة، وقواعد السلوك، ويشير مبحث الإتيقا إلى ثلاث معان: بحث عن معايير للسلوك أو القواعد، وتحليل لأسس القيمة، يتسم بنسقية التفكير والعمق، وكذا الارتباط بالواقع لتحقيق القيم<sup>2</sup>، وقد بين الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1919-2005) الفرق بين الأخلاق والإتيقا محاولاً إضفاء بعد فلسفي على هذا التمييز، إذ تشير الإتيقا إلى الاختيار في الحياة بين ما هو حسن وجيد واختياري، بينما يتعلق الأمر في الأخلاق بما هو واجب إلزامي<sup>3</sup>، ومنه تعنى الإتيقا بالخيارات السلوكية التي تمارسها في الحياة مشروطة بالحرية في القيام بها أو تركها، بينما الأخلاق هي أوامر شرطية قطعية واجبة القيام والفعل، الأمر الذي يجعل الأخلاق ذات مجال محدود وضيق تمتاز بوضع مبادئ واجبة القيام والالتزام، على عكس الإتيقا التي تفتح المجال أمام الحرية الفردية في وضع قواعد الأفعال أي تمتاز بالشمولية من خلال تجاوزها لقواعد السلوك والبحث عن ما يدعى بالإنسانية، كما يرمز لفظ إتيقا Ethique إلى التفكير النقدي في النظام الأخلاقي وتجلياته، حيث توكل لمهمة الإتيقا وظيفية التقصي الفكري والنقدي في ميدان الأخلاق، وتتضمن بعداً تأملياً يتمثل في تمكين الفرد من تقييم الفعل الأخلاقي وتحديد مساراته بطريقة نقدية<sup>4</sup>، فالإتيقا بمثابة القانون الذي يوجه الفعل الأخلاقي على أرض الواقع، متجاوزة في ذلك نظام القيم والمعايير الأخلاقية النظرية التي تنظم سلوك الأفراد، فقد أصبحت الأخلاق لا تستند إلى الطابع النظري أو الدعامة الصورية فقط، بل شملت حتى الموضوعات الواقعية وأصبحت عبارة عن قيم إرشادية توجيهية مرتبطة أكثر بالمجال العلمي لأن هذا الأخير عرف انتعاشاً في الفترة الأخيرة أي في القرن العشرين، مما جعل مفهوم الأخلاق

<sup>1</sup> - مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009، ص41.

<sup>2</sup> - Guy Durand : la bioéthique: nature, principes, enjeux, édition du cerf, paris, édition fides, Montréal, coll Bref, n14, 1989, p16-17.

<sup>3</sup> - بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 343

<sup>4</sup> - علي أسعد وطفة: في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، الإمارات العربية المتحدة، جمعية الاجتماعيين، المجلد 30، العدد 119، 30 سبتمبر 2013، ص 98.

الجديد ينحو منحى آخر تطبيقي عملي، حيث تشير هذه الأخلاقيات إلى وضع أسس عملية واقعية للاعتبارات الأخلاقية في مجالات عديدة: الطب، المهن، البيئة، التكنولوجيا والتقنية، القانون... الخ، وتعرف بالأخلاقيات التطبيقية **Ethics Applied** وهي مجموعة من النظم الأخلاقية العملية، تهدف إلى ترتيب وخلق النظام للأفعال والممارسات البشرية في مختلف مجالات الحياة، وكذا محاولة حل العوائق والمشكلات الأخلاقية خاصة في ميدان العلم والتكنولوجيا وما يرتبط به من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية، كما تهتم الأخلاق التطبيقية في دراسة مجالات الحياة الفعلية المعيشة على تحديد مضامين المفاهيم الأخلاقية الكلاسيكية بإعطائها بعدا يتلاءم مع ما يطرحه العلم التكنولوجي من معضلات مثل: الأبعاد الجديدة لمفهوم الواجب في ميدان أخلاقيات الطب والبيولوجيا، والأبعاد الجديدة لمفهوم المسؤولية في ميدان أخلاقيات البيئة<sup>1</sup>، وبهذا المفهوم تكون الأخلاق التطبيقية تجسيدا للمبادئ والقواعد التي تحدد كيفية وطريقة العيش الجيد للإنسان، ووضع الأسس النظرية موضع التطبيق الفعلي.

### ثانيا: تعريف البيئة: Environnement

تزايد اهتمام العلماء والمفكرين في العقود الأخيرة بموضوع البيئة، ويتجلى ذلك من خلال تسخير المنظومات التشريعية والأخلاقية المنظمة لقضايا البيئة، بغية نشر الوعي بمخاطر المساس بالتوازن البيئي، ويرجع مفهوم البيئة في اللغة العربية إلى الفعل الماضي باء، ومضارعه " يتبؤ " بمعنى ينزل ويقيم كما هو في أساس البلاغة<sup>2</sup>، كما يعبر مصطلح البيئة في المعاجم العربية عن المكان أو المحيط الذي يعيش فيه الكائن الحي عموما، والذي يشمل الكائنات الحية، والموجودات الجامدة على كوكب الأرض بصفة عامة، فقد جاء في لسان العرب تعريف البيئة محصورا في المعنى المادي الجامد، حيث يقال: "بؤأتك بيتا" أي اتخذت لك بيتا، وتبؤأت منزلا أي نزلته، والبيئة والباءة والباءة: المنزل (أبائه منزلا) أي هيأه له وانزله فيه، قال الله تعالى: {... أَنْ تَبْؤَأَ لِقَوْمِكُمْ مَا مَحْضَرٌ يُؤْتُونَ...} [يونس: 87]، أي اتخذها، والتبؤؤ: أن يعلم الرجل على المكان إذا أعجبه لينزله. وقيل: تبؤأ فلان منزلا، أي أصلحه وهيأه<sup>3</sup>، وقد ذكر ابن منظور لكلمة (تبؤأ) معنيين قريبين من بعضهما: **المعنى الأول**: بمعنى اصلاح المكان، وهيئته للمبيت فيه. قيل: تبؤأه أصلحه وهيأه، وجعله لمبيته، ثم اتخذه محلا له، **والمعنى الثاني**: بمعنى النزول والإقامة، كأن تقول: تبؤأ المكان أي حله، ونزل فيه، وأقام به<sup>3</sup>، حيث يدل كلا المعنيين على المكان والموضع الذي يشمل الإنسان والكائن الحي عموما، ومنه يستمد مقومات وجوده ويشبع رغباته البيولوجية

<sup>1</sup> - عمر بوفتاس: الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (115)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص 29.

<sup>2</sup> - الزنجشيري محمود بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، 1982، ص 33.

<sup>3</sup> - ابن منظور: لسان العرب، المرجع السابق، ص 382

لضمان البقاء، فهي الموطن والموضع الذي يتخذها الكائن الحي منزلا يرجع إليه، ومقاما يعود إليه، ويحقق من خلاله شروط حياته البيولوجية واستعداداته الفطرية.

وإذا عدنا إلى المعنى اللغوي للبيئة في اللغات الأجنبية كالفرنسية، نجد أنها تحمل المعنى الذي يبين بأنها جملة العناصر الحيوية أو اللاحيوية التي تحيط بالفرد أو النوع، والتي يساهم بعضها بشكل مباشر في تلبية احتياجاته، كما أنها جميع العناصر الموضوعية مثل الهواء، الضوضاء... الخ، والشخصية مثل: جمال المناظر الطبيعية، جودة الموقع... الخ، فهي الموطن المعيش للفرد، كما أنها مجموعة العناصر الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية والطبيعية والاصطناعية التي تحيط بالإنسان أو الحيوان أو النبات أو الأنواع الأخرى<sup>1</sup>، فالبيئة حسب القواميس الفرنسية مجموعة العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر بشكل مباشر في الفرد منذ لحظة الولادة بغية تحقيق التكيف مع هذا العالم الخارجي، وجاء مفهوم البيئة في المعجم الانجليزي موافقا للقاموس الفرنسي، إذ تعرف بأنها "أي شيء خارج الكائن الحي يعيش فيه ويمكن أن تكون منطقة جغرافية أو حالة مناخية أو ضوضاء تحيط بالكائنات الحية"<sup>2</sup>، وورد في قاموس أكسفورد الأمريكي تعريف البيئة "أنها جملة الشروط التي تؤثر على عوامل نمو وتطور أي شيء أو أي إنسان، الشروط الفيزيائية لأي شيء أو أي إنسان وهي الشروط المتواجد فيها مثال: الشروط الملائمة للعمل والدراسة، محيط بيت غير سعيد قد يؤثر على تصرفات الطفل، وتعني البيئة كذلك العالم الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان، الحيوان، النبات"<sup>3</sup>، لقد أضاف هذا التعريف العنصر الاجتماعي للبيئة الذي يكمن في التأثيرات الناجمة على المحيط الاجتماعي الذي يحيط بالفرد وتأثيره عليه بالإيجاب أو السلب، وبناء على هذه التعريفات يتضح، بأن للبيئة عناصر شاملة تؤثر في الكائن الحي عموما، نستطيع تجزئتها كالتالي: العنصر الأول: سطح الأرض الذي يشمل الجبال والأودية والأنهار والغابات والبحيرات والتلال والصحاري أي البيئة الطبيعية، العنصر الثاني: الإنسان والحيوان والنبات وكل الكائنات الحية الأخرى، العنصر الثالث: البيئة العمرانية وهي من صنع الإنسان، تشمل المباني والطرق وغير ذلك من المكونات العمرانية.

ولقد تعددت التعريفات الاصطلاحية لمفهوم البيئة نظرا للمدى الواسع الذي يشمل هذا المفهوم وكذا المجالات المتعددة المرتبطة بمصطلح البيئة، فقد ورد في المعجم الفلسفي على أنها "مجموع الأشياء المحيطة بالفرد والمؤثرة فيه فنقول

<sup>1</sup> -Agathe Van Lang : droit de l'environnement, Paris, Presses Universitaires de France, 3<sup>e</sup> edition, 2011, p 16.

<sup>2</sup> -P.H Collin: Dictionary of Environment and Ecology, A bloomsbury Reference book, 5 Edition, 2004, p74.

<sup>3</sup> -Oxford Advanced learner's Dictionary, Oxford university press, Edition7, p511.

البيئة الطبيعية، أو الخارجية والبيئة العضوية أو الداخلية، والبيئة الاجتماعية، والبيئة الفكرية<sup>1</sup>، كما أن البيئة هي مختلف العوامل الخارجية التي تشمل الهواء والماء والتراب... الخ والتي توفر المعيشة المناسبة للكائن الحي، بالإضافة للعوامل الداخلية التي تخص الجانب الفيزيولوجي للإنسان، فهي كل "محيط طبيعي، بيئة اجتماعية، وسط فكري، بيئة داخلية تقال على جسم عضوي منظورا إليه من زاوية علاقته بالعناصر الخلوية التي يعيش فيها، بهذا المعنى تقال كلمة وسط حتى على الزمان والمكان"<sup>2</sup>، يحمل هذا التعريف أبعادا واسعة للبيئة، تتجاوز البعد المادي، حيث تشمل حتى الأوساط الخارجية والداخلية للإنسان، وبهذا أخرج البيئة من القوقعة المادية إلى المجال المعنوي، والبيئة من منطلق العلوم الاجتماعية "كل ما يثير سلوك الإنسان ويؤثر فيه"<sup>3</sup>، ويقصد بذلك البيئة التي يعيش بها الإنسان، المتأثر بعواملها وكل ما يحيط به، مما ينعكس ذلك على ظروفه وأغلب سلوكياته، تضمنت التعريفات السابقة وظائف متعددة للبيئة مما يوضح الاستخدامات الكثيرة لهذا المفهوم، لكن الشائع هو اقتران مصطلح البيئة بكل ما هو طبيعي خارجي، لكن في الحقيقة قد تكون البيئة طبيعية تشمل العناصر الخارجية الموجودة في الوسط من التضاريس، الجبال، الأنهار، البحار... الخ، أو بيئة حيوية داخلية تختص بحياة الإنسان من تكاثر وغذاء ووراثة كما تشمل علاقة الإنسان بمختلف الكائنات الحية، ولدينا أيضا البيئة الاجتماعية وهي المحيط التفاعلي بين أفراد المجتمع لتبادل الأفكار والثقافات والعادات والأعراف قصد بناء علاقات سوسولوجية، وبهذا المعنى نجد أن مفهوم البيئة قد انتقل من المعنى العلمي المادي الذي اقتصر على الإطار الزمكاني للفرد، إلى المعنى الشمولي الذي يضم مختلف الجوانب التي تحيط بالإنسان في ظل علاقته بالطبيعة.

ومن بين المصطلحات المرادفة لمصطلح البيئة في المعنى نجد مفهوم الطبيعة Nature، غير أن هذا المفهوم يشير إلى المبادئ والقوانين التي تعتمد عليها البنية المتحركة في سلوك الكائنات والأشياء، حيث يطلق لفظ الطبيعة حسب تعريف لالاند على "فكرة وجود يصنع نفسه أو على الأقل يحدد ذاته بذاته كليا أو جزئيا، دون الحاجة إلى العلة الخارجية"<sup>4</sup>، يحيل هذا التعريف إلى القدرة الكامنة في الكائن المسؤولة على النمو والقدرة، ومنه يرتبط هذا المفهوم بكل ما هو صوري داخلي، كما يمكن الاقرار بأن مفهوم الطبيعة ارتبط بالحضارات القديمة، وعلى وجه التحديد عند فلاسفة الطبيعة في الحضارة اليونانية، فقد اتصل بالبدايات الأولى للعلم الطبيعي، وجسد العلاقة التوافقية ما بين الإنسان وعالمه الطبيعي، ومنه فمصطلح الطبيعة يجمع بين الموجودات الطبيعية التي تعبر عن الإرادة الإلهية الفاعلة فيها، إلا أن التصور الفيزيائي لهذا المصطلح ارتبط بالبيئة كدلالة على الوسط الذي يحتوي الكائن الحي وما يشمله من عناصر ومجالات طبيعية وشروط

<sup>1</sup> - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 220-221.

<sup>2</sup> - أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 806.

<sup>3</sup> - إبراهيم مذكور: معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975، ص 103.

<sup>4</sup> - أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 855.

مادية للبشر<sup>1</sup>، لذلك نجد مصطلح البيئة متداول كثيرا في البحوث الفلسفية والعلمية، حيث ظهر هذا المصطلح تزامنا مع الأزمة البيئية في العصر المعاصر نتيجة التقدم العلمي والتقني الحديث.

### ثالثا: أخلاقيات البيئة

ومن المصطلحات المتضاربة مع البيئة نجد المصطلح الأجنبي الإيكولوجيا Ecology، ويعني علم البيئة الذي يهتم بدراسة التنوع بين الكائنات الحية من حيث العدد والتكاثر، وكذا العلاقات التي تربطها ببعضها كالمنافسة والتكافل والتطفل والافتراس، ويعد العالم البيولوجي أرنست هيكل ERNEST HEAKEL (1834-1918) أول من استخدم هذا المصطلح بمفهومه الحديث، الذي يدل على التكيف الحاصل بين الكائنات الحية والطبيعة، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من المصطلح اليوناني أويكوس Oiko بمعنى المسكن أو المنزل واللوغوس logos بمعنى العلم، أي علم الموطن أو المسكن، أما اصطلاحا يعني علم البيئة بدراسة العلاقات الرابطة ما بين الكائنات الحية وبيئتها والمحيط الذي تعيش فيه، أو مع مكونات البيئة غير الحية التي تعيش فيها من جهة أخرى<sup>2</sup>، وتعتبر العلوم الطبيعية مجال علم البيئة، فهو يمثل أحد فروع علم الأحياء الذي يعني بدراسة التفاعلات الحاصلة بين الكائنات الحية (نبات، حيوان)، حيث يهتم بظروف وجود الكائن الحي والتأثيرات التي يخضع إليها من وسطه الداخلي، فعلم البيئة هو دراسة العلاقات بين الكائنات الحية والبيئة المادية للحفاظ على التوازن بين هذه الكائنات الحية و البيئة التي تعيش فيها<sup>3</sup>، من هذه خلال تحليل هذه التعريفات يمكن القول: بأن علم البيئة اتجاه علمي بحت انصب اهتمامه على التفاعلات البيولوجية والتكنولوجية، وكذا الجوانب الاجتماعية، بالإضافة إلى التأثيرات المختلفة بين الكائنات الحية والوسط الخارجي، وقد ظهر هذا المفهوم نتيجة المشكلات العديدة التي تعانيها البيئة بغية دراسة مجالاتها ومكوناتها، وكذا أزمتها متخذة من الكائن البشري والمنظومات الطبيعية للكائنات الحية موضوعا لها، ومنه فإن تركيز الإيكولوجيا ينصب حول علاقات الكائنات الحية داخل المنظومة الإيكولوجية، ومحاولة البحث عن الحلول للخلل الناتج عن اضطراب التوازن بين مكونات هذه المنظومات، كما نجد اختلاف كبير حول أول من استخدم مصطلح الإيكولوجيا والمؤسس الحقيقي لعلم البيئة الحديث، فبينما يعد الأغلبية أرنست هيغل كأول من أسس هذا العلم، نجد آخرون يرشحون يوغنس ورمغ Eugenus Warming كمؤسس أول، وذلك من خلال تأليفه لكتاب علم بيئة النباتات: المدخل إلى دراسة المجتمعات النباتية ecology of Plants (1895)، ويرى البعض الآخر أن كارل لينوس Carl Linnaeu صاحب كتاب اقتصاد الطبيعة أول من أسس علم

<sup>1</sup> - عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2003، ص 219.

<sup>2</sup> - شكري إبراهيم الحسن: مقدمة في علم البيئة ومشكلاتها، دار المعارف للكتب الجامعية، العراق، ط2، 2019، ص 13.

<sup>3</sup> - P.H Collin: Dictionary of Environment and Ecology, op. cit, p69.

البيئة، كما يرجح البعض غيلبرت وايت Gilbert White (1720-1793) كونه أول من أشار إلى العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية، من خلال كتابه التاريخ الطبيعي لسليورن (1789)، أما تشارلز داروين فيعد مؤسساً لعلم بيئة التربة من خلال كتابه أصل الأنواع<sup>1</sup>، كما عرف علم البيئة (الإيكولوجيا) تطوراً كبيراً منذ القرن العشرين، وبالتحديد في أواخر القرن التاسع عشر، فقد تحول من مجرد علم وفرع من البيولوجيا يقتصر على وصف التاريخ الطبيعي، إلى علم أكثر عمق ودقة يقوم بتحليل معمق للتاريخ الطبيعي، إذ نشر العديد من العلماء المختصين في البيئة الكثير من النظريات التي تبجل المجتمعات النباتية، وكذا الحيوانية، حيث نجد فريدريك كلمنتس Frederic Clements عام (1905) صاحب نظرية المجتمعات النباتية بمثابة الكائن الحي الأعظم، وفي عام (1926) استخدم كرسطين سمتر Jan Christian Smuts مصطلح التكامل البيئي، وفي نفس السنة وسع تشارلز ألتون Charles Sutherland Elton مجال علم البيئة، ونقلها للحيوان وطرح مفهوم السلاسل الغذائية في كتابه علم بيئة الحيوان، كما شهد علم البيئة اهتمام كبير خلال عقدي الستينات والسبعينات وذلك نتيجة الحراك الشعبي حول القضايا البيئية، لذلك نلاحظ وجود ترابط تاريخي وعلمي لظهور علم البيئة، كما يرجع الفضل لهذه التحركات الجماهيرية إلى كتابات الدو ليوبولد، راتشيل كارسون، وآرثر تانسلي الذين دعوا إلى حماية الطبيعة بتوجيه الرأي العام العالمي<sup>2</sup>، -وهذا ما سنحلله في الفصل الموالي: فلسفة البيئة: البداية والنشأة-، وهكذا شهد علم البيئة نقلة نوعية واسعة الأصعدة لتداخل موضوع البيئة مع مجالات عديدة: كالفيزياء والبيولوجيا وعلم النبات وعلم الحيوان وكذلك الهندسة والإحصاء والجغرافيا... الخ، الأمر الذي حفز العديد من الدراسات والحركات البيئية على الصعيد العلمي الاهتمام بها، وانتشار عدة بحوث علمية خلال عقدي الستينات والسبعينات تتحدث عن الأزمات الإيكولوجية، لكن إضرار العلوم لم يكن كافياً من أجل فهم الأزمة البيئية الراهنة، لأنها بقيت محبوسة ومقيدة بالمجال الحيوي، حيث تقتصر نظرتها على علاقة الإنسان بالبيئة من ناحية أنه كائن حي، مستبعدة القيم الأخلاقية، والمعايير السلوكية التي من شأنها أن توجه علاقاته وتفاعلاته، على هذا النحو كان للفلسفة نصيب من هذه الدراسات التي سلطت الضوء على البيئة بمفهومها الشامل، مركزة على فهم أصول التدهور البيئي ونقدها، ومحاولة إيجاد مخرج لهذا المأزق الإيكولوجي انطلاقاً من التأسيس لمشروع إنساني جديد، ونظرة جديدة تقدم الأساليب الأخلاقية المناسبة للسلوكيات البشرية التي تحدد وجودنا في هذا العالم، هذا الوجود المبني على التوافق والتناغم بين الإنسان والطبيعة، وعلى ضوء ذلك تأسس ما يعرف بأخلاق البيئة أو فلسفة البيئة أو ما يعرف بالفلسفة الخضراء<sup>3</sup>، وعادة ما يتطابق مفهوم فلسفة البيئة

<sup>1</sup> - شكري إبراهيم الحسن: مقدمة في علم البيئة ومشكلاتها، المرجع السابق، ص 18.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 20-21.

<sup>3</sup> - مايكل زيرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الأول، ترجمة: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006، ص 12.

وأخلاق البيئة، وذلك نظرا للفحص النقدي للمقدمات الفلسفية الحديثة، والإقرار بفكرة امتلاك الطبيعة قيمة متأصلة، ومحاولة ضبط السلوكيات البشرية من خلال فرض الواجبات القيمية الأخلاقية على البشر اتجاه المنظومة الحيوية، حيث تعد فلسفة البيئة مشروعاً يهدف للتغيير بكل ما تحمله الكلمة من مدلولات نظرية وتطبيقية، فهو مشروع يستند على أبعاد مفاهيمية علمية تفسيرية ومناهج ميثولوجية وجيهة، وفي نفس الوقت يطرح هذا المشروع الطرق التطبيقية العملية التي تجعلنا نتنبأ بالتهديدات البيئية المحتملة في المستقبل، وتهتم فلسفة البيئة بالتبادل المشترك بين الإنسان والطبيعة والانعكاسات القيمية الأخلاقية الناتجة عن أزمة البيئة، كما تطالب الإنسان بأن يتعامل مع المحيط البيئي الطبيعي على أنه خير في ذاته وليس خيراً لما يحمله من قيمة اقتصادية تجعل البيئة مجرد سلعة<sup>1</sup>، وتزخر فلسفة البيئة بالعديد من الأبعاد القيمية الأخلاقية والمثل العليا، إذ يتمثل غرضها في تحقيق الرفعة المثالية التي تتجاوز الأنانية والغريزة التدميرية، والتي تثبت إنسانية الإنسان، وأحقيقته في أن يكون غير أناني ولا نرجسي هم الوحيد من الكون، هو قضاء مصالحه الذاتية، كما قامت بتأسيس نظرية عالمية قائمة على العدالة، تنفي التحيز الدولي باسم التطور الآلي، متجاوزة شعارات حماية البيئة الجوفاء التي كرسّت السيطرة والهيمنة الأحادية، والتبعية للدول الضعيفة<sup>2</sup>.

وتعد أخلاقيات البيئة فرعاً من فروع الفلسفة التطبيقية، فأخلاق الأيكولوجيا أحد أقسام الأخلاق العملية، حيث ظهرت بهدف ضبط العلاقة الأخلاقية بين الإنسان والبيئة، ونشأت منذ ثلاثين عاماً وموضوعها المعايير والقيم التي تدور على العلاقات بين الإنسان والكائنات الحية الأخرى، كما أنها تسجل الآثار السلبية للقوة التكنولوجية والاقتصادية، وتهتم بتأسيس رؤية جديدة لمسؤولية الإنسان عن مستقبل الحياة في هذا الكوكب، ونشأ هذا العلم بسبب أزمة حادة واجهت المجتمع الصناعي، وبسبب الوعي بتلوث الهواء والمياه والتربة، الأمر الذي أدى إلى تدهور البيئة، ووفقاً لهذا الطرح، صدر تقرير نادي روما عن ضرورة الحد من التنمية (1972) للتعبير عن الهلع من دينامية الأنساق الطبيعية والاقتصادية التي قد تفضي بالإنسانية إلى أزمة خطيرة<sup>3</sup>، ويعد مفهوم أخلاق البيئة من بين المفاهيم الجديدة في الساحة الفكرية المعاصرة نتيجة التصرفات اللاعقلانية الناتجة عن البشر بسبب ما وفرته الثورة التقنية، فقد بات مفهوم البيئة يفرض نفسه بشدة لما يتضمنه من قضايا وتساؤلات عن الفكر البيئي المعاصر، لذا نستطيع الإقرار بأن أخلاقيات البيئة ترى بأن البشرية متوحدة مع الطبيعة، والإنسان جزء لا يتجزأ من سيرورة التطور التي تمضي بالكون، فالمفهوم الذي يشغل

<sup>1</sup> - خالد قطب: فلسفة العلم التطبيقية الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، 2011، ط1، ص67.

<sup>2</sup> - عبد الغني بوالسكك: الفلسفة البيئية وأخلاقياتها، في (الأخلاقيات التطبيقية)، تأليف مجموعة من الباحثين العرب، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص177.

<sup>3</sup> - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص35.

الفلسفة الإيكولوجية هو العالم الحي بديلا عن الرؤية النيوتونية الميتة الآلية، هذه النظرة الجديدة إلى العالم تشدد على احترام الطبيعة وتقديس الكوكب<sup>1</sup>، كما عرفت أخلاقيات البيئة عند دوغلاس ماكلين Douglas Maclean في القاموس الجديد لتاريخ الأفكار، على أساس التحديد الزمني للنشأة، حيث يقر بأنها نشأت كفرع ثانوي لفلسفة الأخلاق بصورة عامة، وذلك في السبعينات، تزامنا مع اليوم العالمي للأرض، وتهدف إلى زيادة الوعي بالمشكلات البيئية المتزايدة التي عرفها هذا العصر، ويؤكد دوغلاس على أن أخلاقيات البيئة تابعة لنظرية الاخلاق الكلاسيكية في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر، أما بول تايلور فهو على النقيض من ذلك يؤكد على استقلالية أخلاق البيئة عن المعارف السابقة موافقا ما تتداوله معظم الدراسات المعاصرة، ويؤكد على أنها دراسة تختص بالعلاقات الأخلاقية التي تنشأ في ظل تفاعل البشر مع عالمهم الطبيعي، وتكمن مهمتها في تسليط الضوء على المبادئ الأخلاقية التي تتحكم في هذه العلاقات، وبالتالي تقوم بتحديد الواجبات والالتزامات والمسؤوليات التي يقوم بها البشر اتجاه البيئة، والكائنات الحية بصفة شاملة وكلية، ويسعى تايلور إلى إبراز حداثة هذا المفهوم، والتأكيد على إدخال الكيانات الوجودية بدون استثناءات للحيز الأخلاقي والاعتبار القيمي<sup>2</sup>.

من خلال ما سبق، يمكن القول بأن فلسفة البيئة أو أخلاق الايكولوجيا نشأت كردة فعل لتزايد التأثير السلبي للعلم على البيئة، والمخاطر التكنولوجية والتقنية التي أضحت هاجس يهدد الحياة على الكوكب برمته، حيث تسعى أخلاقيات البيئة إلى الفصل في مسألة الاغتراب بين الإنسان والطبيعة وإيجاد حلولاً تطبيقية للمشاكل التي غزت العالم الطبيعي مثل: تلوث البحار والمحيطات، التلوث الهوائي، انقراض الحيوانات واختلال التوازن البيئي، انجراف التربة والتصحر، فأخلاق البيئة مستوحاة من الأزمات البيئية التي تتعرض لها الطبيعة اليوم، وأهم ما يميزها هو الطرح التجاوزي للبعد النظري الذي ينحصر على التحليل والتفسير، فقد سعت هذه الأخلاقيات الجديدة إلى التفتح على دراسة هذه النتائج ومحاولة إيجاد حلول ملموسة واقعية من شأنها أن تخلق وسطاً طبيعياً ملائماً للعيش، والقضاء على كل الممارسات البشرية الشنيعة، وجعل المحافظة على البيئة شعاراً ينبع كنمط حياة.

<sup>1</sup> - مصطفى حسينية: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 438.

<sup>2</sup> - وجدي خيرى نسيم: أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة قراءة فلسفية، مجلة التفاهم، المجلد 17، العدد 3، 31 يناير 2019، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، ص 193.

المبحث الثاني: مكانة البيئة في الحضارات القديمة.

إن العلاقة التاريخية بين الإنسان والطبيعة قديمة قدم تواجد البشر على الأرض، فهي متجذرة منذ نشأة البشرية في العصور القديمة، وإن كانت جذورها تمتد إلى الحضارات القديمة التي مثلت مفهوم الإنسان البدائي الخاضع لسلطة الطبيعة وربطها بالعمق الديني الروحي القداسي، وصولاً لمرحلة أنسنتها عبر التوظيف التحليلي والتفسير، وإضفاء البعد المادي عليها، لذا كان حري بنا أن نبدأ بتحليل نظرة الحضارات القديمة للطبيعة وعناصرها لنميز المراحل التي مر بها التعامل البشري مع البيئة.

أولاً: مكانة البيئة في الفكر الشرقي القديم.

### 1. حضارة بلاد الرافدين:

تعتبر حضارة بلاد الرافدين من أقدم الحضارات في تاريخ البشرية، لذلك علينا أن نستهل التحليل بالتفكير الديني الذي اتسم به سكان هذه الحضارة، لأنه كان نظاماً عميقاً ابتدأت منه العصور التاريخية للإنسان، فقد تميز بالشمولية وتوحيد إيقاع المجالات البشرية، وعليه ارتبط استكشاف مكانة الطبيعة بالممارسة الطقوسية التي كانوا يعتمدون عليها هؤلاء الأهالي، فقد تميزت الظواهر الطبيعية بطابع التقديس عند أهل الرافدين في الألف الثالث قبل الميلاد، وقد شمل هذا التعبد كل من السومريين والآشوريين، وكذا الديانة البابلية نتيجة تأثر الإنسان القديم بالطبيعة وما تحمله من تقلبات وعدم انتظام كالفيضانات والرياح... الخ، وكان ومن أبرز آلهة بلاد الرافدين (آنو، أنليل، آيا) حيث خصوا الأول بمملكة السماوات واعتبروه النموذج الأول للحكم والسلطة، أما أنليل فيعد ثاني الآلهة ويمثل إله الهواء وكان يقود الآلهة إلى الحرب، وآيا هو ثالث الآلهة الكبرى في بلاد الرافدين وكانت مملكته هي المياه التي تحملها الأرض باعتبارها الأم لأنها تلد كل سنة المحاصيل الزراعية، وقد مثلت على هيئة امرأة ترضع طفلاً ومعه أطفالاً آخرون التفوا بثوبها، ومن ثم كانت تعد أم الآلهة والبشر<sup>1</sup>، لقد عرفت الظواهر الطبيعية هذا التعظيم والتبجيل نتيجة عامل اللا توقع واللاتنبؤ التي تحملها، وعلى إثر ذلك تواجد عدد كثير من الآلهة، بحيث يتوزع كل إله ليشمل ظاهرة طبيعية ما، ومنه كان الإله (أود) الذي يمثل إله الأمطار والرعد والفيضان و(سين) ومعناه رجل السماء، و(شمش) إله الشمس الذي مثل على هيئة قرص له أربعة خطوط تنبعث منها الأشعة، كما عبد أهل الرافدين الأجرام السماوية من نجوم وكواكب<sup>2</sup>، وتميزت الأرض بالقداسة لأنها

<sup>1</sup> - محمود أيوب الشناوي: الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره على الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص118.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص120.

تعتبر مصدر الخير لأهل الرافدين، ولما كانت المصدر الرئيسي في بقاءه أراد أن يعبر عن حبه لها فقدسها وعبدها، وجعل لها تماثلاً على شكل امرأة لأنها تشترك معها في الخصوبة والإنتاج، فقد كان في نظر الإنسان البدائي كل ما يكون مصدر للحياة ويمتلك سلطة على الصحة والمرض، وسلطة تقرير المصير البشري لا بد له أن يحظى بمكانة سامية من العبادة، فالإنسان كان بمثابة الخادم والراعي للطبيعة لكي ينال رضاها ولا يثير سخطها خوفاً منها ورهبة من شدة غضبها، وربما يعود كذلك سبب تركيز الحضارات القديمة على بعض الحيوانات التي ترمز إلى التكاثر بسبب أنها تمثل عناصر الحاجة الحياتية البيولوجية الغريزية الأولى للذات البشرية<sup>1</sup>، وكذلك بسبب شعور الغموض والخوف والرهبة الذي كان مصدره بعض الحيوانات، فقد كان للمقدسات الحيوانية التي اتخذها الإنسان الأول دوراً بارزاً في صياغة اللبنة الأولى للشعائر والطقوس الدينية التي ميزت بلاد الرافدين، حيث تنقل لنا المخلفات الأثرية أن الإنسان البدائي قد مارس أعمالاً فنية تحاكي صور الحيوانات التي شكلت جزءاً من نتاجه الروحي الديني، ووجدت في جدران الكهوف رسومات وصور تمثل الحيوانات التي كان الإنسان يصطادها حيث اعتقد أنه يرسم الحيوانات يتمكن من السيطرة عليها<sup>2</sup>، فقد ارتبط وعي الإنسان البدائي بالمقدس باعتباره قوة هائلة غامضة تتحكم في حياته ومصيره، ولذلك يشعر إزاءها بمشاعر الرهبة والإجلال، كما كانت تشكل الحيوانات أهمية كبيرة في حياة الفرد العراقي نتيجة ما تقدمه من منافع لحياته من ناحية الترحال، اللحوم، الألبان، والشعور بالراحة والطمأنينة النفسية عند تقديمها على شكل قربان تعبدية، كما اتخذتها وسيلة للحماية من الحروب، لأن الأوضاع السياسية آنذاك كانت تتميز بالاضطراب، ومن أجل ذلك تغنت بالحيوانات التي تعبر على القوة والثأر وكذا الهجوم والشراسة وقدستها مثل: الأسد الذي اعتبر رمز خاص بالآلهة (عشتار) بصفتها إلهة الحرب، فقد كان يمثل عنصر القوة بصفته الحيوان الأشرس في سلسلة الخلية الحيوانية<sup>3</sup>، ومن بين الحيوانات التي نالت التقديس والعناية أيضاً نذكر الثور، الأسد، الأفعى، الكلب، الطيور، العقرب، السمكة... الخ، فقد شاع في المجتمع السومري ممارسة الطقوس الدينية لبعض الحيوانات خاصة تلك التي تتميز بالتوالد المستمر، لضمان الخصوبة والتنوع على وجه الأرض، لذلك احتل الثور في حضارة بلاد الرافدين دوراً بارزاً في الحياة الزراعية وكذا الطقوس الدينية القديمة، ونال مظهرها مقدساً من مظاهر الخصوبة والفحولة الذكورية الدالة على التكاثر، لأن أولى معتقدات سكان وادي الرافدين تؤكد على الخصوبة لذا ارتبطت عبادتها بالمظاهر الطبيعية المؤثرة في عمليات الإنتاج وقدست الماء والأرض كدلالة على الإنتاج والاعمار، وقد مثل الثور رمزاً لإله الخصب، واقترن بالإله (إنكي) وشبه به، ويبرز ذلك من خلال هذا النشيد المتداول في النصوص الدينية الأسطورية الذي جاء فيه ما يلي: "أيها الإله، عظيم أنت في الكون، لك السيادة بالطبيعة، أي إنكي

<sup>1</sup> - فرج عبو: علم عناصر الفن، الجزء الأول، دار دولفن للنشر، بغداد، 1982، ص 22.

<sup>2</sup> - طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الثاني، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص 36.

<sup>3</sup> - فيليب سيرنج: الرموز في الفن - الدين - الحياة، دار دمشق، سوريا، ط 1، 1992، ص 86.

المبجل، وليد الثور، وليد الثور الوحشي"<sup>1</sup>، لقد اهتمت هذه الحضارة بكل ما يجلب الخير للبشر، وقدست كل ما يحمل عناية واهتمام بالروح الانسانية، وتعد شريعة حمورابي (1686-1728ق.م) من أقدم وأهم الشرائع والقوانين السومارية التي تناولت مسألة حقوق الحيوان، واعتبرته كائن يحمل قيمة وجودية تستحق الاهتمام، على الرغم من ربط هذه القيمة بالإنسان، فالحفاظ عليه هو ضمان لرزق المالك، حيث تقرر هذه الشريعة وفقا لذلك معاقبة قتل الحيوان جراء سوء المعاملة أو الإجهاد وفرض غرامات وتعويضات مالية للمالك، فقد ورد في قسم الإيجار المادة (242-247) ما يلي: "إذا سيدا استأجر عجلا أو حمارا فأماته بالإهمال أو الضرب فتقع مسؤولية قتله على صاحبه وعليه التعويض"<sup>2</sup>، بالإضافة إلى التكفل بالمتابعة الطبية للحيوان مثله مثل البشر، فقد كان الحيوان يتلقى عناية فائقة من الأطباء والمختصين، وقد كان اهتمام شريعة حمورابي بالحيوان نتيجة اسهامات هذه الكائنات في ضمان رزق الإنسان ما يجعل العبث بها عبثا في حق البشر بصفة عامة، لذا نستطيع القول بأنها لم تراخ حق الحيوان ككائن مستقل بقدر ما اعتنت به بصفته مملوكا يضمن حق صاحبه، كما تعد ملحمة جلجامش الشعرية من أقدم الملاحم التي تناولت قضية حقوق الحيوان، فقد كان بطل هذه الحكمة (أنكيديو) يجسد شخصية متعايشة مع الحيوانات، يعيش في البرية ويأكل الأعشاب، وكان يتحالف مع الحيوان ويدافع عنها ضد الصيادين، تحمل هذه الملحمة بوادر احترام الحيوان والتعاطف معه حيث كانت شخصية (أنكيديو) أول إشارة في التاريخ تهتم بحقوق الحيوان وتعنى بوقف معاناتها بشكل واضح، حتى حينما اشتكى الصيادين لجلجامش أفعال (أنكيديو)، حزم على دعوته للدخول في عالم الإنسان، وتحققت آماله في جعله صديقا وحشيا له يشاركه انتهاك حرمة البيئة، من قطع الأشجار وقتل الحيوانات لينتهي الأمر بإصابة (أنكيديو) بلعنة الآلهة المسؤولة على حراسة الغابة، من خلال بعث ثور مقدس مرسل من السماء للإطاحة بعهد (أنكيديو) وقتله ما يجسد قيمة أخرى قدسية للحيوان، ويمضي أخيرا لجلجامش بعد فقدان صديقه أنكيديو متخليا عن رفاهية الملك والاعتكاف في الطبيعة ولبس جلود الحيوانات بحثا عن الخلود<sup>3</sup>، تحكمت التطورات السياسية بمكانة الطبيعة في بلاد الرافدين، وبرز ذلك التأثير في مركز الآلهة التي تزامنت مع الظروف آنذاك معبرة عنها، فقدست القوى الطبيعية وعبدها نتيجة الحالة النفسية التي ميزها الخوف، ومحاولة الاحتماء بها من كل سلطان متجبر، فقد بدأ الإنسان القديم في مواجهة العالم الشاسع محاولا إيجاد ملاذا آمن من تقلبات وقسوة الطبيعة، لذلك اعتقد بوجود الطقوس الطوطمية في عبادة الطبيعة كإله عظيم.

<sup>1</sup> - قاسم الشواف: ديوان الأساطير سومر وأكاد وآشور، الجزء3، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1999، ط1، ص159.

<sup>2</sup> - محمود الأمين: شريعة حمورابي، دار الوراق للنشر، لندن، 2007، ط1، ص65.

<sup>3</sup> - طه باقر: ملحمة جلجامش أوديسة العراق الخالدة، دار الوراق للنشر، الاردن، 2006.

2. الحضارة المصرية القديمة:

أعطى المصريون سمة التقديس والعبودية لعناصر الوجود، واجتهدوا في تقديم مذهب وجودي غلب عليه الطابع الديني، حيث قدم الفكر المصري تفسيرات طبيعية لأصل الخلق والنشأة، وحضي عنصري الشمس ونهر النيل في التصور الديني المصري بالقداسة، فقد كانا يمثلان: إله الشمس رع وإله الخضر أوزير، ويوجد في التراث الفكري المصري العديد من التفسيرات لنشأة الوجود، ولعل القاسم المشترك بين هذه التوجهات هو اعتبار عناصر الطبيعة من (الماء، الهواء، التراب... الخ) كمؤثر أول لوجود الخلق، ينسب المذهب الشمسي أصل الوجود إلى كيان المائي العظيم (نون) وينبثق منه الإله (آتوم) الذي يتصف بالأزلية فهو الخالق لكل عناصر الكون، فقد ظهر الإله آتوم الأول العظيم منفردا بوحدايته وخلق أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما تكفل بأمر الهواء والنور، عرف باسم (شو) وهو ذكر والأخرى أنثى تكفلت بالرطوبة وتدعى (تفنوة)، وعلى إثر التمازج والتفاعل بين هذين العنصرين توالد عنصران آخران أحدهما تكفل بأمر الأرض، وسمي (جب) والأخرى، تكفلت بأمر السماء وعرفت ب(نوة)، وقد كانت السماء والأرض في بادئ الأمر متصلتين إلا أن أمر الإله الخالق فصلهما عن بعض وملاً الفراغ بينهما بما كان يحيط به من هواء وضياء، وهكذا كان الكون مهياً لخلق الكائنات الحية بما فيها البشر، ثم توالد عن الإلهين (جب ونوة) أربعة آلهة: ذكران هما: (أوزوريس) الذي تكفل بأمر الفيضان والخصب والنمو، و(ست) المسؤولة عن الأمطار والرعد والأعاصير وأنثيان هما: (انزيس) و(نفتيس)<sup>1</sup>، وهكذا اكتمل التاسوع الإلهي الذي اعتبر أصل الوجود والعوالم وخلق الكائنات الحية والجمادة، ومن هنا يمكن القول، أنه منذ بداية التاريخ كانت مسألة الخلق والوجود تحير تفكير الإنسان البدائي بما فيهم المصريون، وعليه أجرى المصريون بحثاً معمقاً عن عناصر الوجود انتهت بتقديسها وعبادتها، وإنشاء تعاليم دينية تشرح لهم هذا النهج، لأنهم آمنوا بكل عنصر طبيعي، فمنذ بداية تاريخهم تخيلوا وجود أرباب متناثرين تعاملوا بشكل منفصل مع شؤون السماء والأرض والماء والهواء والشمس والقمر، مطر، خصوبة، نمو... إلخ، كما أحرز الإنسان البدائي تقدماً كبيراً في حياته بانتقاله من حياة الصيد والقنص إلى الحياة الزراعية، مما أدى هذا التقدم إلى ظهور شعور قوي في نفوس المصريين لتقديم الشكر لله على النعم والخيرات التي تنعم بها أراضيهم، وبالتالي أصبح عيشهم يعتمد على قوة استنابت الأرض، وهنا كان لزاماً أن تعبد، فظهرت العقيدة الأوزيرية التي تتخذ من الأرض إله، تقول الأنشودة في مدح الإله أوزير: "أما أنت فإن النيل ينبع من عرق يديك وأنتك تنفث الهواء الذي في حلقومك إلى أنوف الناس فوهبت القداسة لما تعيش عليه الناس، وكذلك توجد في أنفك الشجرة وحضرتها والأعشاب والنباتات والشعير والقمح وشجرة الحياة"<sup>2</sup>، لقد اعتبر أهل مصر

<sup>1</sup> - مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص 56-57.

<sup>2</sup> - جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014، ص 108.

أوزير والمياه والتربة والنبات نفسا واحدة، كما حضى نهر النيل الذي كان ينبع في أرض مصر بالقداسة والعبودية وأطلقوا عليه اسم حابي ووجهوا له صلوات كثيرة بالإضافة إلى الترانيم من بينها: "فليحيا الإله الكامل المحبوب، محبوب نوح عبي والد الإله وآلهة التاسوع الكائنات في الأمواه، غذاء مصر وزادها ومخزونها من الطعام الذي يوفر الحياة لكل شخص بفضل كائه، إن الوفرة في طريقه والطعام فوق أصابعه وعندما يعود يعم الفرح البشر أجمعين أنت الواحد الأحد الذي خلق ذاته بذاته"<sup>1</sup>، من خلال هذه الترنيمات يتضح بأن الإنسان المصري القديم قد عبد العناصر الطبيعية التي تمدد بالخيرات والمنافع، كما شعر الإنسان المصري بوجود الآلهة نتيجة غموض مظاهر الطبيعة وغضبها، بالإضافة إلى كرمها وتزويده بالخيرات والمنافع، فقد جعلت صفتي الجهل واللاحتمية التي تمتاز بها الظواهر الطبيعية الطبيعة الإنسان مسلوب الإرادة أمام عظمتها، فما كان عليه إلا عبادتها والخضوع لها بغية كسب ونيل عفوها ورضائها، فقد عبدت الطبيعة نتيجة الاحتياج التام البشري لها، فهي تظهر له على شكل كائن متعسف يجب اتقاء شره، فالحاجة الكبيرة للمطر أيام الجفاف، وسؤال الشمس أثناء الطوفان، يولد الهالة القدسية لهذه العناصر، فالاحتمالية التي تتميز بها الطبيعة تجعل الإنسان قابعا في الشك والفرع منها، وتجعله متواضعا أمامها، الامتنان المفعم بالمحبة والشكر على النعم والخيرات التي يتلقاها الإنسان البدائي من فضائل الطبيعة، كالحوانات، الأنهار، المحيطات، الأشجار، الأرض، الحيوانات... الخ، فقد كان الإنسان البدائي يفكر بأن استغلال الطبيعة هو تعدي عن حقها، فكان يريح نفسه بعبادتها، وشكرها واسترضائها بكافة الأشكال، وعلى إثر ذلك كانت الأشجار والينابيع والأحجار وقمم التلال والطيور والحوانات في نظر الإنسان البدائي المصري مخلوقات تجسدت فيها قوى طبيعية غريبة لا حكم ولا قرار له عليها، ومن ثم كانت الطبيعة أول مؤثر في عقل الإنسان، وأضحت المظاهر الإلهية الأولى في نظره هي القوى المتحركة في العالم المادي والمسيطرة على مكوناته<sup>2</sup>، كما امتد الشعور بالرهبة، إلى تقديس الحيوانات أيضا لما تحتويه من قدرة تفوق قوته، لذلك مالوا إلى تقديسه اتقاء بطشه، ودرء شره، ورغبة في الاحتماء بقوته اتجاه الظواهر الأخرى المعقدة التي تحيط به، لكن بعد ذلك اتخذت الرعاية سببا آخر فحواه الاستئناس ببعض الحيوانات كالضباع والظباء، فظهرت بوادر عبادة الحيوان في مصر منذ عصور ما قبل التاريخ في الألف الرابع قبل الميلاد، ولعل الأشكال الحيوانية المرسومة والمنحوتة على الجدران واللوحات وكذا الأواني أبرز ما يؤكد ذلك بالإضافة للحيوانات المدفونة والتي نالت اهتمام فائق<sup>3</sup>، لكن هذا التقديس لم يشمل جميع الحيوانات بل خص أنواعا معينة منها كالتمساح، الصقر، الكبش نظرا للقدرات والصفات التي تتميز بها هذه الحيوانات عن البقية، وارتبطت الطقوس الدينية عند المصريين بميثاق حيوانية حيث كان تمثيل الآلهة غالبا ما يرتبط بشكل حيواني معين، كتمثيل الربة

<sup>1</sup> - مصطفى النشار: مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، 2017، ص 26.

<sup>2</sup> - جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، المرجع السابق، ص 42.

<sup>3</sup> - عبد الحليم نور الدين: الديانة المصرية القديمة، الجزء الأول، المعبودات، ط2، القاهرة، 2010، ص 28.

(حتحور) بالبقرة فتظهر صورتها في هيئة وجه أنثوي يتسم بأذني وقرنا البقرة، وقد توالى هذا النموذج حقب متأخرة فوق رؤوس الأعمدة والصلاصل وكذا في إطار زخرفة الأواني، لكن فالإنسان المصري لم يعبد الحيوان لذاته بل اختص العبادة للروح الإلهية المجردة، والمجسدة في أشكال الحيوانات، فقد جعلوا الحيوان رمزا لعبادة روح المعبود أي الإله الذي كانت تتجسد في أنواع معينة في صور وهيئات حيوانية، نجد على سبيل المثال تمثيل الإله آمون الذي يتشكل في هيئة حيوانية متخذا شكل الكبش الكامل، فمن خلال اللوحة الموجودة بالمتحف المصري القاهرة يظهر آمون ممثلا في شكل كبشين متواجهين متوجين بالتاج الكبير ذي الريشات، وكانت للكباش الحية التي تتركس كأهله رعاية وعناية خاصة في ساحة معبد (إلفنتين)، وقد خصص هذا الحيوان لعدة اعتبارات كفعالية الخصوبة وغزارة الإنتاج، وارتبط الصقر بروح الإله (حورس) الذي يتشكل في صورة الطائر أو إنسان له رأس طائر، إذ يتشاركان معا في الصفة السلطنة، فالتحليق العالي على الارتفاعات أضفى عليه الصورة السماوية، لذا يعد الصقر بمثابة الراعي والحامي لوحدة مصر، كما ارتبط الصقر بأهله أخرى هما (مونتو) من منطقة طيبة و(سويدو) من الدلتا، و(سوكر) إله جبانة منف بالإضافة ل(بتاح) الإله الرئيسي بالمنطقة<sup>1</sup>، كما لعب الثعبان دورا هاما في الديانة المصرية القديمة لارتباطه بالأزلية والتجدد واتخذ صور عديدة، لأن الإنسان المصري لمس فيه القدرة على الخروج من شقوق الأرض وكيفية التخلص من جلده وكذا طول العمر، ومن المعبودات التي اتخذت من الثعبان صورة لها نجد (مخن) والذي يظهر في مركب الشمس، والثعبان (أبوفيس)، وهناك أيضا الثعبان (أوروبورس) أي قاضم ذيله وهو ثعبان ارتبط بدورة الحياة والتجدد<sup>2</sup>، أطلق المصريين القدماء أسماء إلهية جديدة على الحيوانات المختارة لتمثيل الإله المقدس، واتخذوا من هذه الحيوانات المختارة أشكال حيوانية خالصة تتسم بمعايير تشكيلية فائقة الدقة لتشغل الوظيفة الإلهية، الأمر الذي جسد اتحاد وثيق وتكافل بين الإنسان والحيوان آنذاك تجاوزت المصلحة، فقد اعتبروها كمرافق ومصاحب، ولم يعتبروها مخلوقات متدنية من الإنسان وتابعة له فقط، فالحضارة الفرعونية اتخذت معاملات أخلاقية اتجاه مظاهر الطبيعة والحيوانات، وأبرز دليل على ذلك ما يوضحه هذا النص في كتاب الموتى الموجه إلى (أوزو)، المشيع بقيم وأخلاق عملية اتجاهها تنفي الأعمال التي تلحق الضرر بالطبيعة، إذ يقال عند الدخول الى صالة الإلهتين ماعت: " انني لم أمر بقتل أحد، ولم أتسبب في ألم لأحد، لم أقلل من كمية القرابين الغذائية في المعابد... لم أحرم الماشية من عشبها، لم أضع الفخاخ لعصافير الآلهة، لم أصطد سمكا من بحيراتهم، لم أمنع المياه في

<sup>1</sup> - فرانسواز ديناند، روجيه لشتنبرج: الحيوانات والبشر تناغم مصري قديم، ترجمة: فاطمة عبد الله محمود، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 149-153.

<sup>2</sup> - عبد الحلیم نور الدين: الديانة المصرية القديمة، المرجع السابق، ص3.

موسمها، لم أقم عائقا (سدا) أمام الماء الجاري، لم أطفئ نارا متأججة... أنا طاهر أنا طاهر"<sup>1</sup>، يبين هذا النص المعاملات الأخلاقية التي كان المصريين القدامى يتحلون بها اتجاه وسطهم الطبيعي والحيوان، والتقديس الذي كانوا يضيفونه للبيئة الطبيعية وعناصرها نتيجة ارتباطها بالإله فقد اعتبروا احترامها أحد الوسائل التي تحقق لهم الرضا الإلهي.

### 3- الحضارة الصينية القديمة:

نشأ الفكر البيئي في الحضارة الصينية من خلال عبادة الصينيون القدامى لمظاهر الطبيعة وتبجيلها، فقد مثلت البيئة في هذا الفكر، النموذج الديني الذي يرتبط بالمصدر الأول لكل الموجودات، ولعل نظرة الحضارة الصينية للطبيعة لا تختلف عن الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين، حيث طغت النظرة الاجلالية للكون لما يحمله من مظاهر قدسية، فقد اعتبر الصينيون القدامى السماء الإله الأعظم التي كانت تمثل لهم عالم حي يتحرك وفق نظام محكم ودقيق، تمتلك السيطرة العليا على الأشياء جميعا، إضافة إلى هذا تعد منبع الشمس والأمطار المخصصة للأرض، أي مصدر الوفرة والإنتاج، كما كان الصينيون يعتبرون الشمس والمطر من عناصر الوئام والارتباط بين ما فوق الأرض من حياة و ما في السماء من قوى خفية مسيطرة وقوية، ومن هنا عبدوا مظاهر الطبيعة كالرياح والرعد والأشجار والجبال والأفاعي... الخ وآمنوا بأن كل هذه المقدسات تملك روحا معنية بالعبادة والتقديس<sup>2</sup>، وقد شاعت لدى الصينيين عبادة هذه القوى الطبيعية لاعتبارات عديدة مثل: الخوف من حوارق الطبيعة، وتقديس الأرض لقدرتها على الإنتاج والتوالد، حيث كانت الأرواح المعبودة تتألف لديهم من أرواح القوة الطبيعية المنبثقة في العالمين العلوي والسفلي مثل الشمس والقمر والنجوم والجبال والتلال والبحار والأنهار والغابات والزروع ونحوها<sup>3</sup>، وربط الصينيون المظاهر الطبيعية بالفضائل والقيم الأخلاقية مما يؤكد الوحدة بين الإنسان والطبيعة، فكان إذا اقترب الإنسان ذنبا مبتعدا عن صوت الطبيعة والسماء حدث في الحال اضطراب في السماء والأرض يتمثل في انتشار الأوبئة و حدوث الزلازل والبراكين والأعاصير وذلك تعبيرا عن غضب الطبيعة عن ابتعاد الإنسان عن الصراط السوي<sup>4</sup>، كما اعتقد الصينيون القدامى بأن الطبيعة كائن حي يملك روحا، فكان الفرد الصيني يلجأ إليها هربا من رتابة الحياة المادية والاجتماعية ويرتمي في عمقها وأحضانها، فالأرض بالرغم من ماديتها إلا أنها تحمل بعد معنويا، وقد عبر الشاعر الصيني (لوي) عن ذلك قائلا: "عندي حب للحياة، ومن خيرها ومن شرها

<sup>1</sup> - بول بارجيه: كتاب الموتى للمصريين القدماء، ترجمة: زكية طهوزاده، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 136-137.

<sup>2</sup> - سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 2000، ط1، ص 172.

<sup>3</sup> - ابراهيم محمد ابراهيم: الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الاسلام منها، مطبعة الأمانة، مصر، 1985، ط1، ص 205.

<sup>4</sup> - صلاح بسيوني رسلان: كونفوشيوس رائد الفكر الفلسفي، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ص.54

ومن هذه المدينة وأسوارها المرتفعة أريد أن أبدأ إلى عمق الطبيعة وقلب الغابات التي لم تطأها الأقدام وأشم هناك الهواء البارد الغليظ عند السحر، وأصيد الطيور بيدي الرحمة لن أقتلها، حيث أن الطيور هناك لم تعرف الخوف والرعب لأن الإنسان لم يصل إلى هناك ولم يستطع التخريب، آخذ الطيور بقبضتي الحنونة وأمسخ بأنامل الحرية على أجسامها العارية. هناك يكون جسم الإنسان العاري الفار من الحياة وبرجوعه إلى ذاته يكون قد وصل إلى الطبيعة"<sup>1</sup>.

ومن بين الفلاسفة الصينية التي تدعو لتحقيق التناغم بين البشر والطبيعة نجد الفلسفة الطاوية التي تأسست على يد لاوتسي حوالي القرن السادس قبل الميلاد، آمنت بمبدأ الطبيعة إيماناً جازماً، ودعت إلى تحقيق الوحدة التكاملية بين البشر والكون، جاعلة من الإنسان أحد كائنات هذا الكون وليس مركزاً عليه، لهذا وجب عليه أن يستسلم لقوانين الطبيعة ويقلل من رغباته وشهوته وطموحاته، لينعم بالعيش الهادئ الذي يتوافق مع الطبيعة، وقد جاء في قول الطاويين عن مكانة الإنسان ما يلي: "إن الطاو عظيم، وعظيمة هي السماء، وعظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون والانسان أحدهم، على الانسان أن يتخذ الأرض قانوناً له"<sup>2</sup>، نجد أن الطاوية قد ساوت بين الإنسان وبقية المظاهر الطبيعية، فلا يوجد فرق بينه وبين العناصر المادية والحية الأخرى، لهذا تدعو بشدة إلى العودة للأصل الطبيعي للبشر والحفاظ على البيئة الطبيعية، ولا يمكن أن يتصور الإنسان نفسه سيداً على الموجودات الطبيعية، قادراً على تغييرها أو قيادتها بل عليه أن يمشي وفقاً لقوانينها لأنه فرع مكمل لها فقط، ولا يمثل الأصل، وتعتبر الديانة الطاوية من أكثر أديان الطبيعة الصينية تأثيراً، فقد اشتق اسمها من الطاو الذي يعني الطريق الطبيعي، وقدم كتاب (طاوي شنج) في هذا السياق عدة تعاليم وإرشادات للعناية بالطبيعة واحترامها من بينها: "ولا تأتوا عملاً (معادياً للطبيعة) فليس ثمة ما لا يمكن تنظيمه تنظيمًا حسنًا"، وهناك نص آخر يوصي فيه بعدم إلحاق الضرر بالكائنات الحية، "ينبغي ألا تلحق الأذى حتى بالحشرات والمخلوقات الزاحفة أو الأعشاب والأشجار"<sup>3</sup>، من خلال هذه التعليمات يتبين لنا بأن الديانة الطاوية قدمت عناية للطبيعة وكذا عناصرها وحرصت على تكوين نظرة إيكولوجية همها تحسين السلوك الإنساني اتجاه محيطه الطبيعي، وقضت في نفس الوقت على فكرة التمايز النوعي بين الكائنات التي كانت مصدر الأزمة الطبيعية في العصر الحالي، ونجد في نفس المنوال الديانة الكونفوشيوسية التي حثت بشدة على التعامل مع الطبيعة كرفيق لا مجرد آلة تحقق المطالب البشرية، حيث تتقاطع الكونفوشيوسية مع الطاوية في اعتبار الإنسان جزءاً من الكون لا سيداً عليه، فوجوده

<sup>1</sup> - علي شريعتي: تاريخ ومعركة الأديان، الجزء الأول، ترجمة: حسين النصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 350.

<sup>2</sup> - مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 89.

<sup>3</sup> - كافين رايلي: الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، القسم الأول، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، عالم المعرفة، الكويت، 1985، ص 258.

مماثل للكائنات الطبيعية الأخرى، لذا عليه أن يتعامل مع الطبيعة بكل مظاهر الحب والود والطاعة، بهدف تحقيق التناغم والانسجام بينه وبين الكون، وبالرغم من الاهتمام البارز بالإنسان في الفلسفة الكونفوشيوسية إلا أن هذا لم يمنع من وجوب احترام الطبيعة، وعلى إثر ذلك طرحت هذه الفلسفة أفكار للتنمية والاستغلال المعقول للبيئة الطبيعية وحماتها، مما شكل أفكار إيكولوجية للثقافة الصينية تمثلت في الترشيد البيئي الذي يجب أن ينبع من سلوك الأفراد، بصفة أن الكون يتحرك بصورة متناسقة ومنظمة تتمثل في المواسم الأربع، وطرحت الفلسفة الكونفوشيوسية شروط محددة لذلك تتمثل في: عدم استخدام الأدوات التي تدمر الأنواع المختلفة من الكائنات من بينها الشباك، المصائد، النار في صيد الحيوانات، وذلك من أجل تحقيق الاستغلال المستدام للثروة السمكية وعدم إبادة المصائد، ومنع الإبادة الجماعية للحيوانات والإبقاء على التنوع البيولوجي للحيوانات، كأن نتعامل مع الطيور على النحو التالي: عدم صيد الطيور في أعشاشها والنهي عن أخذ بيوضها، والابتعاد عن صيد صغارها، أما التعامل مع الحيوانات والأسماك والسلاحف فيكون: بتحريم قتل الإناث خاصة الحوامل وعدم صيد الصغار، كما ينهى عن قتل الحيوانات الأقل من عام وعدم أكل جميع الحيوانات من طيور وأسماك حية<sup>1</sup>، وتعتبر هذه الإرشادات بمثابة قواعد للتعامل مع الكائن الحي، وفيه دعوة على المحافظة على الطبيعة وعدم معاملة مواردها على أساس أنها لا تنضب، لذا حرصت على عدم الإسراف والاستهلاك اللاعقلاني لمصادر الطبيعة، وركزت الكونفوشيوسية اهتمامها بما يسمى الانسجام الطبيعي، أو التوازن في العالم، وهي قيم أخلاقية عليا نادى بها لاحقاً فلاسفات الأيكولوجيا.

#### 4- الحضارة الهندية القديمة:

اتسم الفكر الفلسفي الهندي بالتنوع والتعدد، وكذا الطابع العملي، فقد انصب اهتمامه بالطبيعة ومظاهرها، محاولة منه لتحسين الفهم والغور في أعماق المعنى الكوني والإنساني، ويظهر ذلك جلياً من خلال الديانات الكبرى الثلاث: الهندوسية والجينية والبوذية، التي قدمت نظرة متعددة ترصد العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة، وبما أن الهندوسية تشكل أقدم ديانة هندية، فقد عرفت كاتجاه مناصر للبيئة انطلاقاً من تأليه القوى الطبيعية الذي يظهر جلياً في أسفار (الفيدا)، حيث كانت معظم الأشعار والترانيم الفيديّة موجهة إلى الآلهة لتأدية الطقوس، وفي نفس الاتجاه تقدّم رؤية عميقة ودقيقة للواقع آنذاك، ومن بين القوى الأساسية التي كانت الترانيم والأشعار الفيديّة تتغنّى بها نجد الماء والنار، ويرمز لهما كآلهة مسؤولة على خلق الحياة والسيطرة عليها وتدميرها<sup>2</sup>، ومن بين المعتقدات الدينية الذات صلة باحترام الطبيعة وتحسيد

<sup>1</sup> - وانغ تشون اي: حلم الحضارة الإيكولوجية، خطط الصين لتعزيز التنمية المستدامة وتحسين البيئة، ترجمة: حميدة محمود الدالي، صفصافة للنشر، 2018، ط1، ص 330.

<sup>2</sup> - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص 44.

طابع الاهتمام بالمخلوقات الحية نذكر: عقيدة الكارما وتناسخ الأرواح وكذا وحدة الوجود، فقد نادت الحضارة الهندية بتطبيق مبدأ العدل واللاظلم من خلال عقيدة الكارما التي تنص على قانون الجزاء المسيطر على جميع البشر في الكون، فالطبيعة تجازي كل فرد على حسب عمله لذا أصبحت أذية الحيوان مرتبطة بأذية الذات بشكل مباشر، مما أدى ذلك إلى احترام الحيوان والاهتمام به ومعاملته بلطف كضرورة قصوى لضمان العيش بسلام واطمئنان، بتفعيل مبدأ "كما تدين تدان"، ووجد الهندوس أن الحياة قد لا تمهل البعض في تلقي حسابهم سواء كان ثواب أو عقاب، أي لا يتسنى لبعض البشر تلقي الحساب في الدار الدنيا، فأقروا بمبدأ تناسخ الأرواح الذي يفرض على البشر دفع ديونهم في حيوات أخرى، إلا أن تتخلص هذه الروح وتمتزج بالبراهما<sup>1</sup>.

حيث يشار في الأوبانيشاد\* إلى مصير النفس بعد الموت، أو كما وردت تحت اسم هجرة النفوس وهو مذهب يرتبط بأسطورة تروي توجه بعض الأموات نحو مسكن سماوي والبعض الآخر يعود للأرض على شكل أمطار، وهناك يولد من جديد في صورة دودة أو سمكة أو طير أو أسد أو خنزير بري أو نمر أو أي مخلوق آخر بحسب أفعاله<sup>2</sup>، وهذا ما يبرر الزهد الذي دعت إليه الهندوسية وتطبيق العديد من القيم كالامتناع عن أكل لحوم الحيوانات والاكتفاء بأكل الخضروات والحبوب، والإقامة في الغابة والنهي عن قطف الثمار من الأشجار بل يكفي التغذية من المرمي على الأرض، فقد صارت قوى الطبيعة المادية كالظواهر والحيوانات تجسيد لأرواح الناس الموتى لتلقي الحساب المديون في الواقع، كما أصر الهندوس على أن الإنسان والعالم الطبيعي شيء واحد تربطهما علاقة قوية بوجه خاص، من خلال وحدة الوجود، ويرجعون البدايات الأولى للأشياء وأصل البشرية الجمعاء إلى النفس التي شطرت إلى حيوانات العالم المختلفة فنجد في إحدى الروايات من كتاب هندوس مقدس نصا يعود إلى حوالي عام 700 ق.م وردت فيه قصة الخلق: " في البدء كان هذا الكون عدما فيما عدا النفس على هيئة إنسان، فتطلعت حولها ورأت أن لا شيء عداها (...). ومن ثم احتاجت إلى رفيق. حسنا هذا الكون، هذه النفس، كانت في حجم رجل وامرأة متعانقين، ومن ثم قسمت النفس ذاتها إلى شطرين (...). فتورات بأن أصبحت بقرة، وأصبح هو ثورا واتحدا معا، ومن تلك الوحدة ظهرت الماشية وبقية الحيوانات الأخرى..."<sup>3</sup>، ويوضح هذا التفسير الأنطولوجي فكرة الوحدة والتماثل بين البشر والحيوانات، فوجود الحيوان يشبه تماما تواجد الإنسان، ويتعلق الأمر نفسه مع جميع الموجودات، ويرجع التماثل الوجودي بين البشر والكائنات الأخرى أيضا

<sup>1</sup> - أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11، 2000، ص 60-61.

\* الأوبانيشاد هي نصوص تم تأليفها فيما بين 800-500 ق.م، تحفل بالفكر التأملية والتصوري فيما يتعلق بطبيعة النفس والواقع، وتقدم الأسس التي قام عليها التفكير الفلسفي الهندي، أنظر: جون كولر: الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص 41.

<sup>2</sup> - مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 97.

<sup>3</sup> - كافين رايلي: الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، المرجع السابق، ص 256.

إلى فكرة تناسخ الأرواح ووحدة الوجود كما ذكرنا آنفاً، فالثعبان الخير قد يصبح فراشة أو زهرة أو إنسانا والعكس صحيح. وعليه فلا يوجد اختلاف قيمي بين الزهرة، الفراشة، والإنسان العاقل، ونتيجة لذلك حظيت البقرة بأسمى مكانة، فقد كان الهنود يرتلون هذه الأناشيد تقديسا لها: "أيتها البقرة المقدسة لك التمجيد والدعاء في كل مظهر تظهرين به، أنثى تدرين اللبن في الفجر وعند الغسق أو عجلا صغيرا أو ثورا كبيرا، فلنعد لك مكانا واسعا نظيفا يليق بك، وماء نقيا تشربينه، لعلك تنعمين بيننا بالسعادة"<sup>1</sup>، والواضح من هذه التزئمة أن عبادة البقرة ناتجة عن المنافع التي تقدمها للبشر لذا فرضوا لها حماية وعناية خاصة كرمز للألوهية، كما كانت البقرة خير رفيق للمواطن الهندي يربطهما رابط عائلي، حيث اعتبروها بمثابة الأم، أو أفضل منها، فقد ورد في تفضيل البقرة عن الأم ما يلي: "أمي البقرة أفضل من أمي الحقيقية من عدة وجوه، فالأم الحقيقية ترضعنا مدة عامين تتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، لكن أمنا البقرة تمنحنا اللبن دائما ولا تتطلب منا شيئا مقابل ذلك سوى الطعام العادي (...)، لا أقول هذا لأقلل من قيمة الأم، ولكن لأبين السبب الذي دعاني لعبادة البقرة"<sup>2</sup>، فالخيرات التي تقدمها البقرة للإنسان كثيرة جدا بالمقارنة بالتكاليف والنفقات التي تتطلب رعايتها، ولعل هذا ما جعل الهندي يعطيها هذه الصفة الاجلالية.

ومن بين الديانات كذلك التي جسدت المبادئ الأخلاقية التي شملت كل الموجودات، نجد الجاينية التي تعتبر من أقدم التيارات الدينية الهندية، ظهرت في منتصف القرن السادس قبل الميلاد على يد (جينا)، تميزت بالزهد في الحياة خوفا من أضرارها، لذلك اختارت التقشف والتشدد في العيش كطريقة تعبر بها عن التدين، فقد اتخذت من مبدأ اللاعنف والإيذاء والقتل شريعة لها، بغية بقاء المرء نقيا من قذارة العالم وعليه رفضت كل التضحيات الدموية والصيد وكذا معارك الحيوانات، وربطت النجاة بالرهبان الذين يدركون قدسية الحياة<sup>3</sup>، انطلاقا من هذا الأساس شرعت الديانة الجاينية عدة أوامر ومبادئ إرشادية تتفادى من خلالها إيذاء الكائنات الحية من بينها:

1/ لا تأكل العسل، لأنه حياة النمل.

2/ عليك بتصفية الماء قبل شربه، مخافة من قتل الحشرات التي لا ترى بالعين المجردة.

3/ لا تقطع الأشجار، أو تقم بعمل يتطلب استخدام المواقد لكي لا تحرق الذباب والبعوض.

4/ عليك أن تغطي فمك بكمامة حتى لا تستنشق مع الهواء أحياء عالقة فتقتلها.

<sup>1</sup> - أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، مرجع سابق، ص 29.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 31.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 114.

5/ عليك أن تكس الأرض أمامك وأنت تمشي خوفا من الدوس على كائنات حية فترديه مقتولا.

6/ لا يجوز لك أن تأكل لحم الحيوان أو تذبحه، أو التضحية به.

7/ إذا كنت جايئا مخلصا فعليك أن تقيم المستشفيات والمصحات للحيوانات التي هرمت وأصابها الأذى<sup>1</sup>، تبين هذه التعاليم والقواعد الدينية مدى أهمية الحيوانات في هذه الديانة، وتفضيلها حتى على النفس البشرية، فالجاينيين لم يعبدوا أجزاء الطبيعة كعبادة خالصة لذاتها، بل حاولوا تهذيب النفس البشرية بالتقشف، والابتعاد عن الملذات والزهد في الحياة الدنيا.

كما أخذ الاهتمام بالطبيعة والحيوان نصيبا في البوذية أيضا، ووضع بوذا وصايا وتعاليم أخلاقية شملت جميع المخلوقات، وأوصى بالحفاظ على حياة كل الكائنات الحية وتجنب القتل، واعتبر أن تقديم القرابين والتضحيات مجرد رغبات وضيفة على الفرد الابتعاد عنها لكي يظهر قلبه وينقيه، فمن الصعب منح الحياة للكائنات الحية التي تسعى بدورها عن طريق الغريزة لتحفظ البقاء لذا فكل تضحية بحياة مخلوق ما هو في الأصل فعل مخالف للطبيعة، كما أولى بوذا اهتماما مبدأ الشفقة والرحمة في الأخلاق إزاء جميع المخلوقات الحية للقضاء على هموم وآلام جميع الكائنات، يقول في ذلك: "أيها الحبر الجليل- صنعة اللطيف مع الضعيف، والنبل مع القوي، نحن نتوسل شفقة الآلهة ورحمتها بغير أن نمارس ذلك إزاء الحيوانات التي هي تحيا أبحا كحياتنا اتجاه الله، لا يقدر الفرد أبدا على تطهير روحه بالدم، فإذا كانت الآلهة طيبة رحيمة فإن الدم لن يكون مقبولا لديها ولو كانت جبارة طاغية لما كفى الدم ليجعلها تشفق علينا أو تجعلنا من أختيارها"<sup>2</sup>، تمثلت دعوة بوذا في نشر المحبة والحب التي تظهر بدورها القلب من الآثام والشور، فمشاعر الرفق والمواساة في البوذية قد تجاوزت الاهتمام بالجنس البشري ووسعت من مبدأ الحب والعطف حتى شمل الحيوان أيضا وهذا ما ميز شمولية فلسفته الأخلاقية العملية التي جسدت القيم الإنسانية السامية المتمثلة في صور التسامح والمحبة والخير والشفقة وعدم الإساءة إلى الآخر شاملة كل عناصر الوجود، فحب الخير للكائنات الحية هو الدين الحقيقي عند بوذا ومن خالف هذه التعاليم يعتبر منبوذا، كما أمر بالرفق بالحيوان ونهى عن قتل أبسط الكائنات الحية مثل الحشرات، يقول: "كونوا ودعاء مع البهائم فالله هو الذي خلقها يجب أن نحسن إليها"<sup>3</sup>، ويبرز هنا الترابط الوثيق بين الإحسان إلى الحيوان وكسب رضا الله كونه الخالق، والوصل بين حب الحيوانات وحب الإله.

<sup>1</sup> - أحمد الخشاب: دراسات في النظم الاجتماعية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958، ص 94.

<sup>2</sup> - علي زيعور: الفلسفة في الهند، دار الأندلس، ط 1، بيروت، لبنان، ص 225.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 249.

إن أهم ما يميز البيئة في محطات الفكر الشرقي القديم هو طابعها التقديسي للطبيعة وموجوداتها، فقد جعل الإنسان القديم من العالم شبكة كونية تشمل جميع الكائنات الحية دون أي تحيز لطرف على آخر، هذا ما جسد الارتباط الوثيق بينه وبين طبيعته الذي جسدت له منذ لحظة الولادة مقومات حياته واستمرارها، فقد حاول جاهدا كشف مكنوناتها التي جعلته يهابها ويخشى سخطها عليه فأهلها وعبدها، كما استخدمها كوسيلة للتقرب من الإله ونيل رضاه من خلال المحافظة على مخلوقاته، فالطبيعة هي الميدان التطبيقي للممارسة الإلهية وتحقيق الوظيفة التعبدية، والمشارك بين الأديان الشرقية هو اعتمادها على الرمزية في الخطابات، وفرض الرهبة والوقار وكذا الاحترام لمختلف الطقوس والممارسات الشعائرية، باعتبار الدين خاصية يتقاسمها جميع الشعوب البدائية، "وهذا يرتبط بطريقة غير مباشرة من الفلسفة الايكولوجية التي تأخذ في الاعتبار بشكل رئيسي حياة جماعة النوع الانساني"<sup>1</sup>، ويمكن الإشارة في اتجاه معاكس، إلى أن التبجيل الذي مارسه الديانات الشرقية، ينبع من ارتباط العناصر الطبيعية بالآلهة وتقديسها، بدلا من الاهتمام الأخلاقي بحماية البيئة، حيث لم تنبع من ادراك القيمة الجوهرية للطبيعة، وهذا ما يميز دين الطبيعة الخاص بالديانات الشرقية القديمة عن البيئة الدينية التي تشكل اتجاه معاصر، والذي ظهر كردة فعل للقدرة المتزايدة والنشاطات البشرية المخربة للبيئة وظهور مشاكل بيئية عالمية، حيث يعتمد علماء هذا الاتجاه على محاولة ترسيخ النشاط البيئي على أسس روحية عميقة معتمدين على التقاليد الثقافية والدينية غير الغربية<sup>2</sup>، وبالرغم من هذا تظل الإرهافات للفلسفة البيئية باقية في هذه الحضارات.

### ثانيا: مكانة البيئة في الحضارة اليونانية.

ترجع جذور الاهتمام بالطبيعة من قبل اليونانيين القدامى بسؤال الفلاسفة الأيونيين عن ماهية الطبيعة، حيث ارتبط الجواب بالبحث عن العلة الأولى التي ينشأ منها العالم الطبيعي، ويعتبر طاليس (Thales De Milet 562-640 ق.م) من الأوائل الذين وضعوا الطبيعة موضعا نظريا في تفسير نشأة الخلق، متخذاً من عنصر الماء جوهر أساسي للكون، فهو المسؤول على الاختلافات الخارجية وبدونه تنعدم الحياة، يقول: "إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة هو الماء فما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه بالضرورة"<sup>3</sup>، وبهذا قد أطلق طاليس على الماء صفة الإبداع التي شملت خلق جميع الموجودات فما هو موجود في العالم هو نتيجة تحول الماء الذي يكون غازا وصلبا وسائلا حسب الأوضاع، وعليه يعتبر الماء هو المادة الأولى والأصل التي صدرت عنه جميع الكائنات الحية والجمادة وإليه تعود<sup>4</sup>، يعد الماء في نظر طاليس

<sup>1</sup> - حبيب معلوف: إلى الوراء في نقد اتجاهات التقدم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص194.

<sup>2</sup> - Emma Tomalin : *The Limitations of Religious Environmentalism for India*, Global Religions, culture and Ecology, no1, 2002, p18.

<sup>3</sup> - يوسف كرم: *تاريخ الفلسفة اليونانية*، دار العالم العربي، بيروت، ط2، 2012، ص28.

<sup>4</sup> - زكي نجيب محمود، أحمد أمين: *قصة الفلسفة اليونانية*، مؤسسة هندواي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ط1، ص23.

المبدأ الرئيسي لتفسير كل شيء في الطبيعة، وهو العنصر السائل الذي يمثل طبيعة وأساس جميع الأشياء، ومصدر كل تغير وتحول، فهو العنصر الباقي والدائم لأن الأشياء لا تتطور بصورة عشوائية، بل تسير وفق نظام منتظم وقواعد عامة، وهكذا تكون الصورة العامة للأشياء عند طاليس:

1- الماء يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السماء التي تعلونا.

2- الهواء هو ماء متبخر.

3- النار انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء وتجمدت.

4- الشمس تجري حولنا على نفس البحر الذي تقوم فوقه الأرض حتى تصل الى أماكنها المقدرة للشروق.

5- السبب في حدوث الزلازل راجع الى اهتزاز الماء.

6- الحياة كلها أتت من البحر.<sup>1</sup>

نجد في نفس التوجه المادي الذي أثبت الحقيقة العلمية لأصل الكون، أنكسيمانس (Anaximene 524-588 ق.م) والذي فسّر الكون تفسيراً كيفياً، جاعلاً من الهواء عنصر الحياة كونه أوسع انتشاراً وأسرع حركة من خلال عمليتين متعاكستين هما: التخلخل والتكثيف، فعلة الحي النفس والنفس هواء، وعليه فالهواء نفس العالم وعلة وحدته، فقد تصور أنكسيمانس بأن الهواء مصدر جميع الأشياء بما في ذلك الآلهة والموجودات على أساس حركته وبفعل ظاهرة التكاثف والتخلخل، فعندما يتحد يتخلل ويصبح نار، وعند التكاثف يصبح رياحاً وعند التلبد يتحول لسحب ويتحول لتراب عند زيادة درجة التكاثف الطبيعية للماء، ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء<sup>2</sup>، لقد وضع أنكسيمانس المفهوم التحولي الطبيعي للحياة، فالتوازن الحركي للأضداد يكون وفق القانون الإلهي أو المادة الواحدة الذي أطلق عليها اسم الأبيرون الذي يتميز باللامحدودية، مما يضمن الانسجام والتناغم على النظام الكوني، وهذا ما يبين الأصل الواحد للكائنات الحية وبناء على ذلك، نجد أن نظرة أنكسيمانس تحمل ثلاث مفاهيم مفتاحية وأساسية للفلسفة البيئية تتمثل في: النظام، الانسجام والعدالة، تعبر عن علاقة الاعتماد المتبادل وكذلك التكافل بين الكائنات، مما يوحي بأن التدخل

<sup>1</sup> - أحمد السيد علي رمضان: الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1432هـ، ص 296-297.

<sup>2</sup> - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص32.

في نظام العالم الطبيعي هو في الحقيقة القضاء على الانسجام والعلّة الجذرية للدمار البيئي<sup>1</sup>، كما بين أنباذوقليدس التوازن الديناميكي في عمليات الكون، من خلال فكرة المحبة والغلبة التي تميز الكونيات، بحيث يوجد تبادل مستمر بين عناصر الوجود مما يدل على ارتباطها كشبكة معقدة لأنها ناتجة عن أصل مشترك، وفي ظل هذا الاتصال والترابط، يصبح افساد الطبيعة سبب في الاضطراب الكوني لذلك كان لزاما معاملتها باحترام<sup>2</sup>، لقد بحث فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد في الطبيعة، وعليه يصف أرسطو مفكرها بالفيزيولوجيين القدامى، حيث كانت الطبيعة هي الموضوع الأوحده الذي اجتذب انتباههم لأنهم فتشوا عن مصدر وبداية الأشياء والهيولى، ومنه كانت الفلسفة بالنسبة لما قبل السقراطيين لوجوس Logos أي "خطاب حقيقي عن الطبيعة، فهم حاولوا تفسير الحقيقة بصورتها الكلية وفي حالتها الراهنة من خلال أصلها، ومن هنا ارتبط مفهوم فيزيس بالبداية"<sup>3</sup>، كما تعامل فلاسفة اليونان الأوائل مع تفسير أصل الوجود تعامل حسي استهدف وضع العالم الطبيعي كنقطة بداية للخلق، وهذا ما يفسر طابع التقديس والعظمة التي كانت الطبيعة تنعم بها آنذاك، وكانت مصدرا للتأمل والتعقل، كما عظم اليونان بعض الحيوانات وعبدوها وذلك بسبب قدراتها الفائقة، فمثلا كان الثور حيوانا مقدسا لقوته وقدرته، وكان الخنزير مقدسا لكثرة تناسله، والأفعى لأنها خالدة حسب اعتقادهم وترمز للقدرة على التناسل والإنتاج وكان يقدم القربان لهذه الحيوانات<sup>4</sup>، وقد صور هوميروس أشكال الآلهة على هيئة بشرية مرتبطة بصور رمزية من الطيور والحيوانات، حيث جعل الآلهة شخوص بشرية لا تختلف عن الإنسان، أي جسدها في الهيكل البشري، لكن بالرغم من امتزاج البشر بالآلهة إلا أنه لم يتخلى على فكرة تقديس الحيوانات وتعايشها مع البشر الآلهة، وجعل الربة أثينا أنثى طويلة القامة فارغة الطول، وجعل البومة والديك والثعبان من أحب الكائنات إليها وهي إحدى ربات الأمومة والجبال وكانت تصور قديما على هيئة بومة، وصور الإلهة هيرا في هيئة سيدة وقورة ذات وجه جميل وجعل البقرة والطاووس من أحب الكائنات إليها، وتبنت المدرسة الأورفية بزعامة أورفيوس Orpheus الطرح المادي ذاته الذي أقر به طاليس في اعتبار الماء هو العنصر الطبيعي الموحد لكل المخلوقات في الكون، وفسرت الكون تفسيراً مادياً، معتبرا الماء المبدأ الأصل الذي خرجت منه الموجودات، وبعدها جاء الطين، ومن كليهما تشكل الثعبان هيراكليس أو الزمان الذي أنجب الظلام أو الأير، ثم شكل الزمان بيضة في هذا الأثير التي انفلقت إلى نصفين صار أحدهما جايا الأرض وأورانوس السماء، وبعد اتحاد الأرض بالسماء أنجبا ثلاث بنات وستة بنين، كما كان الأورفيون

<sup>1</sup> - إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير: إرهابيات الإيكولوجيا عند سقراط والفلاسفة السابقين عليه، مجلة كلية الآداب جامعة بور سعيد، مصر، العدد الخامس عشر، يناير 2020، ص 289.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 295.

<sup>3</sup> - محمود مراد: الحرية والفلسفة اليونانية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، 1999 ص 26.

<sup>4</sup> - أحمد علي عجيبة: دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004، ص 150-151.

يتمتعون عن أكل اللحوم وارتداء الملابس التي تصنع من جلود الحيوانات، وكانوا يجرمون سفك الدماء<sup>1</sup>، وقد كان للتعاليم الأورفية أثر كبير على الفكر الفلسفي اليوناني، فقد أخذ منها الفيثاغوريين النزعة الصوفية وعقيدة تناسخ الأرواح، لذا لا مناص من القول بأننا نلمس في الفيثاغورية إرهابات لفلسفة البيئة، من خلال الإيمان بالترابط بين البشر والكائنات الحية، حيث أولت اهتمام كبير وعناية بالحيوانات واعتبرتهم كأقارب تطبيقاً لنظرية خلود النفس، والاعتقاد الجازم بأن الله قد خلق أرواح خالدة في شكل متعدد ومتحرك من الأجسام البشرية والحيوانية على حد سواء، فقد أدخل فيثاغورس Pythagoras (495-570 ق.م) معتقدات التناسخ إلى بلاد اليونان وأقر بفكرة أن النفس تتحول إلى أشكال حية مختلفة، حيث تحل في الأجساد لمدة زمنية محدودة ثم تنتقل إلى كيان آخر، لذا يجب أن تعد جميع الحيوانات من الأقارب، كما يوضح ذلك عالم الاجتماع الإسباني جوليان مارياس Julián Marías (1914-2005) في قوله: "كان فيثاغورس يصرح بأن النفس أو الروح التي ترتبط طورا بأحد الكائنات الحية وطورا بكائن حي آخر تنتقل من مسار دائري تفرضه الحتمية"<sup>2</sup>، ووفقاً لذلك حرم جميع أشكال الاعتداء على الموجودات الطبيعية، فكما روي عن فيثاغورس أنه أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي، لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه، الذي تعرف على شخصيته من خلال سماعه لصوت عواء الكلب<sup>3</sup>، كما اعتقد فيثاغورس بوجود صلة بين الإنسان والحيوان والنبات من خلال فكرة حلول النفس وتناسخها، لذلك كان لا يفرق في المعاملة بين هاته الكائنات الوجودية، ولعل ذلك ما يفسر اعتبار أكل اللحوم من أهم محرمات الفيثاغورية، فحسب اعتقادهم قد يكون لحم الحيوان أو الطير الذي تأكله تسكنه روح أحد معارفك أو أقاربك، وهذا ما يوضح الترابط الشامل بين جميع فصائل الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان، فقد اعتبر الحيوانات والنباتات نسخة جديدة عن البدن الفاني، وهجرة الأرواح من جسد إلى آخر بين الكائنات يمثل عجلة متتابعة الحلقات من الولادة والموت وهي دورة مرهقة لذا يجب تخلص الروح وتحريرها (تطهير النفس) من هذه العجلة عن طريق التناسخ عبر الأشكال الحيوانية والنباتية، وتعد عقيدة التناسخ محور تعاليم فيثاغورس ومعتقداته الدينية وكذا الأخلاقية، فصلة القرابة التي يعترف بها فيثاغورس اتجاه الكائنات الحية يعد مظهراً من مظاهر احترامها وتقديسها، كما كان ينهى عن ذبح الأضاحي وتقديمها كقرابين دموية للآلهة، ويوصي بالتعبد أمام المذبح الذي لم يدنس بدماء الأضاحي المتمثلة في الحيوانات، لأن الحياة تشكل قرابة واحدة شاملة والكون كله كائن حي واحد، وقد أشار التاريخ على أن فيثاغورس كان شديد الحرص على التعاليم التي شرعها للناس، وكان يحترم كل قاعدة منصوص عليها، وهذا ما جعله موضع احترام

<sup>1</sup> - عصمت نصار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2005، ص132.

<sup>2</sup> - ديوجينيس اللارتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الجزء3، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص20.

<sup>3</sup> - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص78.

وتقدير، يقول منيسيماخوس في المسرحية المسماة ألكمايون: "إننا نقدم الأضحى إلى لوكسياس على الطريقة الفيثاغورية، وذلك لأننا نحرم على أنفسنا تماما أكل أي نوع من أنواع الحيوانات الحية"<sup>1</sup>، من خلال هذا المقطع يمكن لنا القول بأن فيثاغورس كان أول الداعمين للحفاظ على نظام غذائي نباتي، والابتعاد على أكل لحوم الحيوان، ومن بين المدارس التي ناشدت بالعلاقة الوثيقة بين الانسان والطبيعة، نجد المدرسة الكلبية بزعامه ديوجين الكلي (Diogénēs 323-404 ق.م) الذي عرف بأرائه المرتكزة على العودة الى الطبيعة والعيش في كنفها، حيث وحد بين العيش على وفاق مع الطبيعة والفضيلة، واعتبر الانسان حينما يعيش حياة طبيعية تربطه مشاعر الألفة والمحبة بين الكائنات الحية الأخرى فإنه يصل بذلك الى الفضيلة التي تغنيه عن الترف المادي، كما أكد ديوجين على العيش البسيط والاكتفاء بالحياة الطبيعية غير المتكلفة ماديا<sup>2</sup>، وتميزت المدرسة الرواقية بنزعة مادية ومعنوية، فقد نظر الرواقيون الى أن الوجود وما يحتويه يتألف من المادة كعنصر رئيسي، بما في ذلك العقل الانساني والإله والنفس والفضائل الأخلاقية التي تمثل الجانب الروحي، فإله هو روح العالم ويتخذ صور الأشياء كما يشاء، لأن العالم يقوم على مبدئين: المبدأ المنفعل وهو المادة الخالية من كل صفة، والمبدأ الفاعل الإلهي وهو العقل الذي يوجد في المادة يحدث الأشياء جميعا بإعطائها صورها<sup>3</sup>، أي أن العالم مؤلف من أجسام مادية فيها حياة وقوة وروح، ومنه جسدت الرواقية كل الموجودات لتمثلها على أرض الواقع بما فيها النفس الإنسانية والله والنهار والليل والأيام... الخ. كما نزع الرواقية المركزية البشرية التي تميز بها الانسان سابقا واعتبرته مجرد جزء من هذا الكون خاضع لقوانينه، وتقوم الأخلاق عند الرواقية على شعار "العيش وفق الطبيعة"، حسب ما يتطلبه العالم من مبادئ توافق الأحكام العقلية للبشر بحكم أن الإنسان جزء من الطبيعة، فالسير على قوانين الطبيعة تعني أن يعيش الإنسان وفق القانون الكلي الذي يحكم العالم لكي يصل إلى السعادة وهذا ما عبر عنه ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (121-180 ق.م) في مناجاته قائلا: "كل شيء يلائمني إذا لائمتك أيها العالم وما جاء في الوقت الملائم بالنسبة إليك فليس متقدما ولا متأخرا بالنسبة إلي، وكل ما جاءني به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمرة عندي وكل شيء يأتي منك وكل شيء فيك وكل شيء يعود إليك"<sup>4</sup>، إن الإنسان مخلوق من الطبيعة وإليها يعود، لذا كان من اللزوم الخضوع لقوانينها فكما أهدت الحيوان الغريزة ليحفظ بها بقائه من خلال إتباع السلوك المناسب، قد أضفت للإنسان العقل ليهتدي به في مسابرة مشاكله، فالسير على نهج الطبيعة يحقق الفضيلة والتكيف مع معطياتها يجلب السعادة مقابل الشقاء، ومنه كان الحكيم عند الرواقيون هو الذي يعلم بقوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه

<sup>1</sup> - ديوجينيس اللائقي: حياة مشاهير الفلاسفة، ص 38-39.

<sup>2</sup> - مصطفى النشار: مدخل الى فلسفة البيئة والمذاهب الايكولوجية المعاصرة، المرجع السابق، ص 36.

<sup>3</sup> - عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1945، ص 118.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 159.

القوانين وحالته النفسية، أما الإنسان الشرير الضال هو الذي غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية فاتخذ نفسه مركزاً للوجود وانحرفت ميوله عن استقامته الأولى فعارض الخير الكلي بالمنافع حاصراً سعادته فيها فتعرض لشتى الهموم والآلام وكانت أفعاله مناقضة للحكمة وكلها عصيان للعقل والطبيعة على حد السواء<sup>1</sup>، وهنا يتضح بأن المدرسة الرواقية دعت إلى أخلاق عملية من خلال محاولة الإنسان تحقيق الفضيلة بعد معرفته بقوانين الطبيعة التي تحققها على صورتها العليا<sup>2</sup>، كما أن نظرة الرواقيون للطبيعة ميزتها الصفة الحيوية فقد جعلوا منها كائن حي نفسه الله وجسمه العالم، فلا فرق بين جماد ونبات وحيوان فجميع الأشياء في هذا العالم كائنات حية، كما نادى الرواقية بوحدة الوجود (الله والطبيعة شيء واحد) حيث ربطت الأشياء ببعضها البعض، فالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فحسب بل هو العالم نفسه ومن أجل ذلك قال أصحاب الرواق أن العالم هو جوهر الله ومنه كان الله والطبيعة اسمان يدلان على حقيقة شاملة فالآلهة عندهم كانت تتمثل في الأجسام السماوية والعناصر الطبيعية والنبات<sup>3</sup>، وعلى إثر ذلك، يمكن أن نقول بأن المدارس أو التوجهات اليونانية -المذكورة أعلاه- قد ساهمت في نشر فكرة إيجابية لعناصر الطبيعة بوجه عام والاعتراف بأهمية الحيوان بوجه خاص، لأنها اعتبرت المخلوقات الحية جواهر روحية خالصة خاصة عند المدرسة الأورفية والفيثاغورية.

<sup>1</sup> - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 231.

<sup>2</sup> - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 541.

<sup>3</sup> - عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 126-132.

المبحث الثالث: الأصول اللاهوتية والفلسفية للأزمة البيئية.

أولاً: الجذور اللاهوتية (التقليد الديني اليهودي والمسيحي).

بدأت النظرة الحيوية للطبيعة في التلاشي، منذ العصر الوسيط، وذلك بسبب سيادة التصور الديني الذي أثبت بأن العقل الإلهي هو المسؤول عن نشأة الكون، فلم يعد عقل الطبيعة هو المتحكم في نظامنا، بل مجرد جزء خلقه الإله ليزودنا بكل ما نحتاجه من منافع، فقد عزز الكتاب المقدس واللاهوت المسيحي النظرة الإنسية المتعالية من خلال التأكيد على أن البشر صورة الله على الأرض وما خلق عليها كله مسخر لخدمة البشر بما فيهم الحيوانات، حيث يعلن سفر التكوين من الكتاب المقدس الحقيقة الخالدة الآتية: "...). ثم قال الله: لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا فيتسلط على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى الأرض وعلى كل زاحف يزحف عليها"<sup>1</sup>، كما ورد في انجيل لوقا ما يلي: "الَيْسَتْ خَمْسَةُ عَصَافِيرٍ تُبَاعُ بِفِلْسَيْنِ، وَوَاحِدٌ مِنْهَا لَيْسَ مَنْسِيًّا أَمَامَ اللَّهِ؟ بَلْ شَعُورُ رُؤُوسِكُمْ أَيْضًا جَمِيعُهَا مُحْصَاةٌ. فَلَا تَخَافُوا أَنْتُمْ أَفْضَلُ مِنْ عَصَافِيرٍ كَثِيرَةٍ"<sup>2</sup>، وهنا تبرز أهمية الانسان الكبيرة مقارنة بالحيوان المخلوق لغرض خدمة البشر وسد حاجياتهم البيولوجية، وفي موضع آخر نجد ما يلي: "نُظِّرُوا إِلَى طُيُورِ السَّمَاءِ: إِنَّهَا لَا تَزْرَعُ وَلَا تَحْصُدُ وَلَا تَجْمَعُ إِلَى مَخَازِنَ، وَأَبْوَابُ السَّمَاءِ يُقَوِّئُهَا أَلْسِنُكُمْ أَنْتُمْ بِالْحَرِيِّ أَفْضَلُ مِنْهَا؟"<sup>3</sup> فالرب في العهد المسيحي يذكر النبات والحيوان ولكنه يضع الإنسان في قمة الهرم الوجودي، ويجعل من قيمة المخلوقات الحية اختزالية، تسعى لتحقيق الغريزة البيولوجية فقط، فالحيوان يذبح ويسفك دمه لإشباع الانسان وفداء عنه، ولعل إعطاء الرب للإنسان هذه المكانة المتميزة واضح من خلال اعتقاد المسيحيين بأن الرب في البدء خلق الله السماوات والأرض، ولم يخلق البشر إلا بعد إبداعه عالماً يليق به متكون من الشمس والنجوم لتكون في خدمته، استمرت فكرة تفرد الجنس البشري والقدسية البشرية الموروثة من التقليد اليهودي حتى العهد الجديد، فالعهد القديم قد أظهر على الأقل ومضات من الاهتمام بالحيوان عكس العهد الجديد الذي يفتقر إلى مبادئ توحى بتحريم القسوة على الحيوانات، نجد حادثة يسوع التي تظهر اللامبالاة لمصير غير البشر عندما حث ألفي خنزير على رمي أنفسهم في البحر، ونجد كذلك القديس بولس عندما أصر على إعادة تفسير الشريعة الموسوية القديمة التي تمنع تكميم الثور فقد ورد في رسالة بولس الأولى ما يلي: "فَإِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي نَامُوسِ مُوسَى: "لَا تَكْمَمُ ثَوْرًا دَارِسًا"، أَلَعَلَّ اللَّهُ هُمُّهُ الشَّيْرَانُ؟ أَمْ يَقُولُ مُطْلَقًا مِنْ أَجْلِنَا؟ إِنَّهُ مِنْ أَجْلِنَا مَكْتُوبٌ. لِأَنَّهُ يَنْبَغِي لِلْحَرَاثِ أَنْ يَحْرَثَ عَلَى

<sup>1</sup> - سفر التكوين، 1-27

<sup>2</sup> - لوقا 12: 6-7

<sup>3</sup> - متى 6: 26.

رَجَاءٍ، وَلِلدَّارِ عَلَى الرَّجَاءِ أَنْ يَكُونَ شَرِيكًا فِي رَجَائِهِ"<sup>1</sup>، أي القانون هذا وضعه الله من أجل البشر، لأنهم على صورته، ولم يختص به الثور كونه أدنى منزلة منا، كما كتب القديس أوغسطين Augustine (357-430) أن الامتناع عن قتل الحيوانات وتدمير النباتات كما أظهر المسيح هو ذروة الخرافات، فلا توجد حقوق مشتركة بيننا وبين الحيوانات والأشجار، كما كان يسوع وفق أوغسطين يحاول أن يوضح أننا لسنا بحاجة إلى التحكم في سلوكنا بقواعد أخلاقية اتجاه الحيوانات، ولهذا السبب دفع الخنازير للبحر، لم يعترف أوغسطين بالمساواة بين الكائنات الحية، بل جعل الإنسان سيدا على الحيوانات امتثالا لما دعت اليه الطبيعة الإلهية، فقد صرح في كتابه (مدينة الله) في المقالة الثانية عشر عن البداية الأولى للخلق، وطبيعة وكرامة الجنس البشري، بقوله أن الله يخلق الإنسان على صورته "إن الحيوانات العاقلة أي البشر وحدها جزء من الله"<sup>2</sup>، وبين من خلال سلسلة التدرج في الكائنات أن قيمة الموجودات مختلفة تقوم على أساس التفاوت لا المساواة، يقول: "...نفضل بين الكائنات الحية ذوي الاحساس على المحرومين منه، ونفضل الحيوانات على النباتات، وبين ذوي الاحساس نفضل العاقلين على من ليسوا كذلك، والبشر على الحيوانات"<sup>3</sup>، بالرغم من الاعتراف بأن الحيوانات تملك الحاسة، إلا أن التفضيل لديه كان قائم على أساس العقل والوعي، ولا ينكر توما الاكويني Tommaso d'Aquino (1225-1274) أن القسوة على الحيوانات غير البشرية خطأ في حد ذاته، فلا وجود لذنب مثل هذا في مخططة الأخلاقي لأنه يقسم الذنوب الى آثام ضد الله، وآثام ضد الذات، وآثام ضد القريب، لذا فحدود الأخلاق تستبعد الحيوانات فلا توجد فئة للخطايا ضدهم، فليس من الخطيئة أن تكون قاسيا على غير البشر. فالاكوييني لا يؤمن بأن الحيوانات قادرة على المعاناة ويقترح أن نميز بين العقل والعاطفة، فلا يهم كيف يتصرف الإنسان مع الحيوانات، لأن الله أخضع كل الأشياء لقوة الإنسان، وبهذا المعنى يقول الرسول (بولس) أن الله لا يهتم بالثيران، أما فيما يتعلق بالعاطفة فيضيف أنه من الواضح إذا مارس شخص ما عاطفة مثيرة للشفقة اتجاه الحيوانات، فسيكون أكثر استعدادا للشفقة على الآخرين (البشر). ووفقا لهذا يكتب {إن العادل يهتم بحياة حيوانه}، ويوافق الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط مبدأ الاكويني الذي يوضح بأن السبب الوحيد ضد القسوة على الحيوانات هو أنها قد تؤدي إلى إساءة المعاملة للبشر. واستمر تأثير الاكويني في معاملة الحيوانات حتى النصف الثاني من القرن العشرين، حيث نجد نص كاثوليكي أمريكي مقتبس من توما الاكويني ما يلي: "يسمح للإنسان كحيوان عاقل باستخدام الأشياء الموجودة أسفله

<sup>1</sup> - الكتاب المقدس، 9-10

<sup>2</sup> - أوغسطينس: مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص185.

<sup>3</sup> - أوغسطينس: مدينة الله، المجلد الثاني، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص28.

وفقا لترتيب الطبيعة لتلبية احتياجاته المناسبة، فهو يحتاج أن يأكل النباتات والحيوانات ليحافظ على حياته وقوته لذا يجب قتلهم، والقتل في حد ذاته ليس عملا ظالما<sup>1</sup>.

لقد قدم التقليد اليهودي وكذا المسيحي حسب وجهة نظر العديد من الدارسين المبررات الدينية للسيطرة على الطبيعة، حيث ترجع مسؤولية الأزمات الإيكولوجية للكتاب المقدس الذي أعلى من شأن الإنسان وكرس التراتبية بين البشر وبقية الموجودات الأخرى، ويتهم كل من المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (1889-1975) Arnold Toynbee والمؤرخ الأمريكي لين وايت Lynn White (1907-1987) بعض الأفكار الدينية في إحداث الأزمة البيئية خصوصا المسيحية من منطلق أن للإنسان مكانة استثنائية مقارنة ببقية المخلوقات الأخرى، فقد صرح المؤرخ الأمريكي لين وايت بأطروحته التي حملت عنوان (الجذور التاريخية للأزمة البيئية) والتي أصبحت من الدراسات الكلاسيكية، بأن الدين المسيحي قد ورث من المعتقد اليهودي فكرة سيادة الإنسان على الطبيعة ومخلوقاتهما، ولم تؤسس الازدواجية بين الإنسان والطبيعة فحسب بل أصرت على أن إرادة الله هي أن يستغل البشر الطبيعة لتحقيق الغاية الصحيحة، أضف إلى هذا غيرت الديانة المسيحية من مكانة الأرض المقدسة التي كانت تحظى بها في العصور السابقة حيث كان لكل موجود (جبل، حيوان، شجرة... الخ) حارس إلهي يمنحه القوة فكان المرء قبل أن يقطع شجرة أو ينقب جبلا أو يسد جدولاً عليه تهدئة الروح المسئولة عن ذلك وإبقائها هادئة، أما الأرض عند المسيح أخذت منعطف آخر فتحوّلت إلى مجرد مورد لإشباع حاجات البشر، وأصبح الإنسان ينهب من خيراتها في حالة اللامبالاة لحالة الأشياء الطبيعية<sup>2</sup>، ويشير لين وايت بأن فكرة المقالة راودته أثناء مراقبته لبعض البوذيين في سيلان يشقون طريقا حيث اكتشفوا ثقوبا كانت أوكارا للثعابين في أرض الطريق المطلوب شقها، فامتنع البوذيين عن تدميرها حتى تغادر الثعابين من تلقاء نفسها مكان العمل، ويعترف أنه لو كانوا العمال مسيحيين لكان مصير الثعابين مختلفا، ولعل هذه المقارنة توضح مكانة الطبيعة في الديانة المسيحية التي تمجد الذات البشرية وتنزع القداسة من روح الطبيعة، كما أكد لين وايت بأن العصور الوسطى هي المسؤولة عن هيمنة التكنولوجيا الغربية من خلال الابتكارات التقنية التي شهدتها العالم في تلك الحقبة، فالأسلوب العصري للزراعة مثلا في أوروبا الحديثة الذي يستخدم المحارث الجديدة تسبب ضررا كبيرا بالتربة وتقلب الأرض كلية على عكس الأدوات التقليدية السابقة التي كانت تحدث سوى خدش على سطح التربة باستخدام ثورين على الأكثر، لقد تسبب المحراث الجديد في ظهور اتجاه عدواني شديد اتجاه الطبيعة ففي الماضي كان توزيع الأرض يتم على أساس احتياجات الأسرة أما

<sup>1</sup> - Peter Singer : Animal Liberation, library of congress Cataloging in Publication Data, U.S.A, 2002,, p196.

<sup>2</sup>- Lynn White: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, Science, 10 Mar 1967, Vol 155, Issue 3767, p.1207.

اليوم يكون على أساس مقدرة الآلة على حث الأرض، مما يبرز النظرة الانفصالية بين الإنسان والطبيعة بعدما كان الإنسان البدائي يتغنى بالأرض وتربطه رابطة شعورية بها، تحول إلى المسبب للتدهور البيئي، وحمل وايت نصوص الكتاب المقدس المسؤولية كاملة لأزمة البيئة، فقد جسدت القراءات والتأويلات لهذه النصوص فكرة أن الكون كله يتمحور حول البشر وما عداه فهو هامشي موجود لخدمته فقط، اتسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة نتيجة هذه التأويلات الدينية، وعلى إثر ذلك كانت سببا مباشرا في تغيير ذهنيات البشر، والتأسيس لمشكلات إيكولوجية خطيرة، وقد طرح أرنولد توينبي هذه المسألة على النحو الذي يؤكد بأن ما يحدث للعالم الطبيعي من استنزاف مفرط لا يمكن تعويضه، وتلوث وغيره من الكوارث الطبيعية إنما يرجع في أصلها إلى سبب ديني، وظهور ما يدعى بالتوحيد، لأن التوحيد الذي أتى به الكتاب المقدس (التوراة) نهي عن الأشكال القديمة لعبادة الطبيعة، ونزع منها طابع التقديس، لذلك كان التسليم بالتوحيد في الثقافة اليهودية والمسيحية بمثابة قفزة تحويلية من عبادة الإنسان للطبيعة إلى تسخيره واستغلاله لها، فالطبيعة في العصور السابقة كانت تجسد الآلهة المقدسة، وليست مجرد مستودع للاستهلاك، كما كانت جميع المخلوقات بدون استثناء كلها تشارك في ألوهية الطبيعة<sup>1</sup>، ويستشهد توينبي بالآيات الكثيرة المذكورة أعلاه التي وردت في سفر التكوين والتي تعطي صلاحية الاستيلاء على الثروات الطبيعية وقهر العالم الطبيعي، كما جادل وايت في أن اللاهوت المسيحي، على عكس الحضارات الوثنية، أزال التعقيد والروحانية لمكونات الطبيعة وظواهرها، ومهدت بذلك المسيحية الطريق للعلم والتكنولوجيا في إباحة استغلال الطبيعة واستخدامها دون قيود أخلاقية، لقد أنشأ الدين المسيحي ازدواجية بين الإنسان والطبيعة سبب التعالي الآدمي والتطور التكنولوجي، الذي حققوا من خلاله الهيمنة على العالم واستغلوا الطبيعة دون الاكتراث بالأضرار، وعلى الرغم من التقييم السلبي الذي وضعه وايت للديانة المسيحية، وإدانتها كمسبب أول للأزمة البيئية، إلا أنه يقترح حلا ممكنا يتماشى مع الإيمان المسيحي المتمثل في إعادة التفكير الجذري في المسيحية، وإعادة تأويل الآيات، كما فعل القديس فرنسيس الأسيزي Saint Francis of Assisi (1181-1226 ق.م) الذي يقدر الطبيعة، ويقر بأن مخلوقات الله تشمل جميع الأشياء الحية وغير الحية، فهي مصممة لتمجيد الخالق، وعلى الرغم من أن القديس فرنسيس كان مسيحيا إلا أنه نادى باحترام الطبيعة والحيوانات، لذا يدعو وايت على نطاق واسع إلى تبني المعتقدات الفرنسيكانية التي تمنع الإساءة للطبيعة، وتقدم وجهة نظر نقدية للسلطة اللامحدودة للبشر على الخلق، واقترح أن يكون فرنسيس قديس علماء البيئة والراعي لعلماء البيئة كونه قدم نهجا ثوريا للطبيعة في اللاهوت المسيحي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - كافين رايلي: الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، المرجع السابق، ص 251.

<sup>2</sup> - Emily Warde: Christianity and the environment : the Lynn White controversy, volume 20,2011, Ex post Facto, P48.

لقد أثارت أفكار وايت التي تتهم الديانة المسيحية في خلق الأزمة البيئية، العديد من النقاشات التي رفضت أن تزج العقيدة المسيحية في المشكلات البيئية، بل بالعكس فهم يقفون موقف المدافع عنها من خلال أنها عقيدة قد كلفت البشر كوكلاء على الطبيعة وليس أسياد يخضعونها لتلبية حاجاتهم وأغراضهم الخاصة، ومن بين الرافضين لأطروحة لين وايت نجد كيفن باسмор Kevin Passmore (1950-؟) الذي يقر بأن الديانة المسيحية عندما أعلنت من شأن البشر لم تمنحهم السلطة الاستبدادية بقدر ما جعلتهم بصفتهم وكلاء أو مأمورين برعاية خليقة الله وتحمل مسؤولية هذه الرعاية<sup>1</sup>.

ثانيا: الجذور الفلسفية.

### 1- الفلسفة اليونانية:

بالرغم من عناية الفكر اليوناني بالطبيعة، كما رأينا سابقا، إلا أن هذا الفكر المنسجم قد عرف منحى مغاير مع المدرسة السفسطائية، حيث اتجه البحث مع السفسطائيون نحو العالم الخارجي محاولين فك رموزه وسبر أغواره، من خلال المعرفة لإرضاء الطموح الفضولي في معرفة أسرار الطبيعة، وتحول البحث في هذه الفترة من الفيزيس الى اللوغوس، ولعل السفسطائيين هم أول من صاغ مشكلة المعرفة في الفلسفة صياغة جديدة بعد أن كانت بحوث الفلسفة عند الأوائل مركزها الطبيعة، فأصبح مركزها هو الإنسان نفسه حيث نادوا بالمعرفة الإنسانية، وأعلن بروتاغوراس بأن: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود مالا يوجد"<sup>2</sup>، وبهذا نصبت المدرسة السفسطائية الإنسان كمركز للمعرفة ومقياس النفع والضرر والخير والشر والعدل والظلم، وبنيت النظرية الخاصة بهم على إنكار الحقيقة الثابتة في الوجود والإقرار بتعدد الحقائق لتعدد الأفراد، فالحق بالنسبة لكل إنسان هو ما يبدو له، والمعيار الوحيد للمعرفة هو الإنسان، وبهذا شكل السفسطائيون مرحلة جديدة للفلسفة بإخراجها من الطبيعة المادية نحو القوة العقلية المجردة فانصرفت مهمتها للبحث عن كل ما يتعلق بالحياة السياسية والأخلاقية، وكل ما يرتبط بالحياة الانسانية، كما أكد على ذلك الفيلسوف اليوناني سقراط Socrates (399-470 ق.م) من خلال محاولته المتمثلة في معرفة حقيقة هذا الكائن البشري، وجعله موضوعا رئيسيا للفلسفة متخذًا من حكمة "اعرف نفسك بنفسك" قاعدة لفلسفته، يقول: "الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة وهي صورة من قوانين

<sup>1</sup>-Robin Attfield, Christian Attitude to Nature, Journal of the History of Ideas, Vol44, no3, (jul-sep, 1983), University of Pennsylvania Press, p371-372.

<sup>2</sup>- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص63.

غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر"<sup>1</sup>، وجد التقديس البشري طريقه في المرحلة السقراطية، فقد اعتبر الإنسان التجسيد المادي للآلهة وصورة الله على الأرض، بالإضافة إلى الملكة العاقلة التي تميز بها والتي جعلته يعتلي عرش الموجودات ويترأسها، أما أفلاطون Plato (347-427 ق.م) فقد أعلى من شأن العقل هو الآخر وحط من قيمة العالم الواقعي الحسي معتبرا إياه عالم وهم وزيف وخداع، وذلك بقسمة الوجود إلى مادة وصورة، فالمادة أو الهيولى الأولى لا صفة لها ولا شكل، بينما الصورة تمثل الموجودات في العالم الحسي وما هي إلا انعكاسات من العالم المثالي لذلك فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل وحدها تمثل العلم الصحيح، فقد جعل الوجود الكلي يتضمن العقل والنفس والحركة والحياة، وأعطى للعقل دورا أساسيا لأنه هو الذي يكشف الماهيات نظرا إلى الذي يستعمله من بني البشر فسيشارك الآلهة التي تستخدمه وتبعده عن الظن الذي يؤسس الزيف، لأنه دائما مصدر الضلال والوهم، فقد أراد أفلاطون أن يصل إلى الوحدة أو ما يسمى المثال ولا يكون ذلك إلا بالعقل، يقول: "من طبيعة الذهن إدراك الوحدة ويحار من التعدد، فالخس إذا مصدره التعدد، أما طبيعة البصيرة إنها تدرك الوحدة، وبما أن البصيرة تحار أمام التعدد فإنها تضطر إلى إيقاظ التفكير وإلى البحث والتساؤل عما تكونه الوحدة في ذاتها، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التي تحول اتجاه النفس إلى تأمل الوجود"<sup>2</sup>، كما اعتبر عناصر الطبيعة ذوات منفصلة لا تختلف عن الكائنات البشرية، فكلها تندرج تحت لواء الخالق الفاعل (الصانع الحقيقي) الأمر الذي جرد الطبيعة من خاصية القداسة، فقد كانت هذه أول فكرة تقر أن الطبيعة تمثل سلسلة من الموجودات المتفاوتة في ترتيبها على سلم الوجود الذي يعلوها العالم المثالي، معتبرا إياه مصدر الأشياء من خلال انطباع صورته على المادة، كما أقر أن ثمة مدبر للعالم مجرد تحت عناصر الوجود على صور معينة وشكل المادة على صورة المثل وبذلك وجدت الأشياء، وكان أول ما خلق النفس التي تعتبر غير جسمانية نشرها في مكان خال ثم شطرها شطرين وحناهما لتصبحا دائرتين: دائرة داخلية تمثل مدار الكواكب السيارة ودائرة خارجية تمثل مدار النجوم، ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أربعة: (الماء والنار والتراب والهواء) وبنائها على إطار روح العالم، وكان يرى أن الأرض مركز هذا العالم والنجوم كائنات إلهية تدور حولها وكل هذا يتحكم فيه العقل المجرد (نظرية المثل)<sup>3</sup>، وبهذا انتقلت البيئة في بدايات هذه الحقبة من دور المقدس إلى دور المدنس، في حين أن أرسطو (322-384 ق.م) كان موقفه من الطبيعة أقل حدة من موقف أستاذه، لأنه رفض قسمة العالم إلى قسمين، ووجد شطري العالم، لكن النظرة المدققة للفلسفة الأرسطية توحى بأنه صرح باستغلال الطبيعة وتسخيرها لخدمة البشر، حيث تعد المرحلة الأرسطية من أبرز محطات الفكر الفلسفي اليوناني، والتي كانت بمثابة المنعطف الفكري الذي غير

<sup>1</sup> - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 71.

<sup>2</sup> - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، 2004، ص 261.

<sup>3</sup> - زكي نجيب محمود، أحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 110.

مسار البحث في المعرفة والطبيعات، ووجهت اهتمامها بكل ما يتعلق بالإنسان وشؤونه في الحياة، وخاضت في مفاهيم جديدة استطاعت أن تغير بها مساره، فقد كانت فلسفة شاملة مرتبطة بكل ما هو انساني، لأن الإنسان في هذه الفلسفة يعتبر الجوهر المقدس، كما جعل أرسطو من غرض وجود الطبيعة، هو تحقيق المنافع للبشر كونهم يتمتعون بالأفضلية والأحقية، يقول: "على الطبيعة دون سواها أن تعطي المادة الأولى، على الطبيعة أن تكفل الغذاء الموجود الذي تخلقه (...). لذلك ترى الثمار والحيوانات تكون مادة طبيعية يعرف الناس أجمعون أن يستغلوها"<sup>1</sup>، كما أن الرابطة بين الجنسين الحيوان، الإنسان تقوم على أساس تحقيق الوظائف، وهنا يتضح بأن مبدأ الحظ من شأن الحيوان والإعلاء من شأن الكائن العاقل بالنسبة لأرسطو قانون عام، من منطلق أن الحيوانات لا تستطيع فهم الحق لأنها مغطاة بالغرائز فهي كائنات غريزية بالدرجة الأولى لا ترتقي إلى مصاف الحرية والاختيار، عكس الإنسان الكائن العاقل الذي يهتدي إلى طريق الصواب عن طريق ملكة العقل، لقد انتزع أرسطو من الطبيعة وموجوداتها حق الحياة، ولخص دورها في تقديم الخدمات والمنافع للبشر، لأن هذا هو المغزى من تواجدها، وتطبيقا لهذا المبدأ الذي يصرح به علنا خلقت الطبيعة الإنسان ليحكم والبقية لتطيع هذا هو قانون الطبيعة، يبدو أن نظرة أرسطو الاستغلالية للطبيعة بنيت على أساس المصلحة الذاتية لما تقدمه من منافع وفضائل للبشر، فقد آمن بفكرة أن الطبيعة علة تعمل لتحقيق غايات محددة ولا تسير وفق مبادئ عبثية، وعليه صنعت كل الحيوانات من أجل البشر ذلك الإنسان العاقل الأعلى. ووضعت تراتبية تلمز الأدنى بخدمة الأعلى وتحقيق مصلحته، فوجود النباتات والحيوانات مقترن بخدمة النوع البشري، يقول موضحا ذلك: "فينبغي الاعتقاد بأن النباتات خلقت للحيوانات والحيوانات للإنسان فهي تخدمه وتغذيه وتقدم له كسبى ومتاع، لأن الطبيعة لا تخلق شيئا ناقصا أو عبثا، بل سخرت كل ذلك لخدمة البشر"<sup>2</sup>، وتبرز فكرة المركزية البشرية عند أرسطو من خلال التعريف الأنسوي الذي قدمه: الإنسان حيوان عاقل، إن الخصوصية العاقلة مبررا للتراتبية، يقول: "إنما الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي قد خلقت بعض الكائنات للأمره وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصر يأمر بوصفه سيذا"<sup>3</sup>، فقد كان التفوق المتأصل للبشر على الأنواع الأخرى واردا في تعريفه وهذا ما أشار إليه بول تايلور في انتقاده للتراث اليوناني، حيث يبين أن القصد من وراءه هو تحديد جوهر الطبيعة البشرية من خلال تحديد النوع العام للكائن البشري بأنه حيوان والشخصية العقلانية هي التي تميزه عن بقية الحيوانات الأخرى، بالنظر إلى قدرة العقل كعلامة ذات قيمة عليا، علاوة على ذلك، فإن العقل هو الذي يجب أن يتحكم وينظم متطلبات ورغبات جانبنا الحيواني، وعليه فإن وظيفة العقل ذاتها تضعه في مكانة أعلى باعتباره السيد المناسب لطبيعتنا الحيوانية، مما يمكننا

<sup>1</sup> - أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة: أحمد لطفى السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص 116.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 110.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 94-95.

من العيش في مستوى أعلى من الحيوانات الأخرى<sup>1</sup>، كما أن للنفس عند أرسطو قوى متعددة أسماها القوة المفكرة التي تختص بها النفس الإنسانية العاقلة ثم تليها النفس الحاسة والنفس الغاذية<sup>2</sup>، فأرسطو يميز بين هذه القوى الثلاث ويذهب للقول بأن القوة الأرقى تحوي بداخلها القوة الأدنى، ومنه فالعقل البشري يمثل قوة عليا لتنظيم الطبيعة وسر أغوارها حتى يتم السيطرة على الكون أو الطبيعة، من منطلق أنه يحتوي على مبادئ منطقية تمكنه من معرفة قوانين الطبيعة كالثبات والسببية والصورة والمادة... الخ، يستطيع من خلالها الإنسان التحكم في مسار الموجودات "فالطبيعة أصبحت في نظر أرسطو قابلة لأن يتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض، ذلك لأن العقل - بمعنى النظام هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل، ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب"<sup>3</sup>، على الرغم من اعتراف أرسطو بالتناسق المثالي للكون، وغائية الكائنات الحية التي لم توجد عبثا بل وجدت الكائنات الدنيا لخدمة الكائنات العليا، وفكرة أن الطبيعة لا تفعل شيئا اعتباريا بل تسير وفق قوانين منظمة ومرتبطة، إلا أنه يعتبر من بين أهم الفلاسفة في عصره الذين دعوا إلى المراتب التصاعدية والتمييز بين الأنواع والأجناس، لذلك اهتمت فلسفة أرسطو بكل ما من شأنه أن يطور الحياة الإنسانية بغية تشييد الحضارة الإنسانية.

## 2- الفلسفة الحديثة:

حصل تغيير جذري في علاقة البشر بالبيئة عندما انتقل الإنسان من دور المغلوب على أمره محاولا فك ألغاز الطبيعة، إلى دور المتحكم والمسيطر على قوانين الكون، وترجع عملية انفصال الطبيعة عن الفلسفة في العصر الحديث إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes René 1650-1596)، الذي يعد من بين أهم فلاسفة العصر الحديث والمؤسس الفعلي للتوجه العقلاني، فالقسمة الثنائية التي أقامها بين الأنا المفكرة والمادة الممتدة مهدت الطريق لثنائيات كثيرة فيما بعد وضعت بدورها الأنا مقابل العالم، والإنسان مقابل الطبيعة، بوصف الإنسان سيذا ومالكا للكون بأجمعه، وهو ما جعله صلب فلسفته، يقول في كتابه مقال عن المنهج: "بدلا من الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فإنه يمكن أن نجد عوضا عنها فلسفة عملية إذا عرفنا بموجبها ما للنار والماء والهواء والكواكب والسموات وكل الأجرام التي تحيط بنا من قوة... فإننا نستطيع استعمالها بنفس الطريقة في كل المنافع التي تصلح لها، وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة

<sup>1</sup> -Paul Taylor : Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, Princeton University Press, 2011, p135.

<sup>2</sup> - أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1979، ص103

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ج 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1983، ص20

ومسخرين للطبيعة"<sup>1</sup>، وبهذا يكون ديكارت من الفلاسفة الأوائل الذين قدموا النظرة الميكانيكية للعالم، أضف إلى ذلك اعتبر ديكارت الجسد مجرد آلة تتحكم فيها بحرية مطلقة، فإذا نزعنا عن الإنسان جوهر التفكير فإنه يصبح بلا قيمة (آلة خالية من الحياة تخضع لقوانين المادة)، لكنه ميز آلة الجسد الإنساني عن غيرها من الآلات، بحكم أنها مخلوقة كصورة من الله، فهي مميزة عن غيرها من الأجساد، يقول: "الجسم الإنساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى"<sup>2</sup>، لينتقد موقفه الذي يضع الجسم الحيواني مماثل للجسم البشري-، من هنا يبرز التهميش الذي مارسه ديكارت ضد بقية الكائنات الحية الأخرى التي وجدت في نظره لخدمة البشر وتحقيق رغباتهم، بحكم أنه السيد العاقل و الكائنات الحية لا روح لها فهي مجرد آلات لا عقل لها، فكان أول فيلسوف يطرح النظرية الميكانيكية للحيوان، وذلك بربط عقل الإنسان بعقل الإله ما يجعله يفلت من كونه آلة بحتة، وإخراجه من الحيز الحسي وربطه بالعقل الإلهي الكامل الذي لا يعتريه النقص، جسدت هذه الأفكار الفلسفية القيمة الاستعمالية للحيوان، كونه لا يختلف عن بقية الجمادات الأخرى، وقامت بمنح مكانة أسمى للإنسان لامتلاكه دماغا فعلا يستطيع من خلاله الاحساس والشعور والاختيار، والقيام بالوظائف العليا، كما شرع ديكارت فكرة الحرية المطلقة للبشر، وأقر بأن حرية الاختيار لا تحددها حدود ولا تقيدتها قيود (لا متناهية) ولعل هذه الصفات الكمالية هي التي أضفت على الانسان بأن يكون على صورة الله ومثاله في الفلسفة الديكارتيّة<sup>3</sup>، كما أن هذه الحرية تبيح للإنسان القيام بجميع الأفعال، إن النظرة التراتبية واضحة من خلال الاعلاء من شأن الانسان العاقل ومنحه حرية الاختيار باعتباره نسخة من الاله وصورته، ولقيت هذه الأفكار السلبية المفعمة بالتهميش والتمايز النوعي اتجاه الكائنات الحيوانية صدى واسع في تلك الحقبة الحديثة، أثرت بدورها على فلاسفة آخرين مناصرين له من بينهم نجد نيكولا مالبرانث Nicolas Malebranche (1638-1715) الذي صرح بأن الحيوانات لا تتألم، ترديدا لما جاء به ديكارت واصفا إياها بالآلة الجامدة، عديمة الشعور والاحساس وكذا التفكير، ومن أجل إثبات مالبرانث صحة رأيه كان يضرب بعض الكلاب وحينما كانت تعوي كان يقول: "ترون جيدا، إنها كالساعة التي تدق أجراسها"<sup>4</sup>، أي مجردة من الاحساس والمشاعر.

لقيت المقاربة الآلية التي نادى بها ديكارت نقدا لاذعا من قبل فلاسفة الايكولوجيا، من بينهم فريتجوف كابرا Fritjof Capra (1939-؟) الذي يحمل مسؤولية أزمات الحضارة الغربية لهذا الطرح، فالرؤية الديكارتيّة السلبية للجسد

<sup>1</sup> - رونييه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيرى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000، ص168

<sup>2</sup> - رونييه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ط1، ص57

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص187

<sup>4</sup> - فريدريك كابرن وجورج شابوتيه: الإنسان والحيوان والآلة، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة،

2020، ص47

قد خلقت العديد من المشكلات البيئية، فقد أحدثت ثنائية النفس والجسد لديكارت فجوة كبيرة بين الإنسان والطبيعة، بحكم أن الطبيعة مجرد آلة ومستودع للاستهلاك يجب الانتفاع بها واستغلالها لتحقيق الرفاهية البشرية<sup>1</sup>، ونجد كبرا في نفس المنحى يقدم فهم علمي جديد للحياة، يؤكد فيه على الطابع الشمولي للطبيعة، فقد وظف المجال الفيزيائي في دراسة الكون في مؤلفه الشهير شبكة الحياة The web of life (1996) وخلص فيه إلى أن الكون وفقا لنظرية الكم هو عبارة عن شبكة ديناميكية كلية هائلة من التفاعلات المتبادلة تتكون من مجموعة أجزاء مترابطة لا يمكن فصلها عن بعضها البعض، ويبدو توظيف النظرية الكلية الجشطالتيية متجليا في نظريته التي تجسد العضوية الايكولوجية الموحدة، والتي تعتبر الكون كلا متكاملا منسجم الأعضاء غير قابل للانقسام، يشكل شبكة من العلاقات الديناميكية، وبهذا المفهوم الكلاسيكي الشمولي للعالم الطبيعي يدحض الثنائيات التي دعا إليها كل من ديكارت وسلطة الكنيسة، بالإضافة إلى علماء الفيزياء لأنها أدت إلى اختزال العالم في جملة الأشياء المنفصلة عن بعضها تسير وفق قوانين رياضية، وأدت إلى الضمور الحسي والأخلاقي القيمي والروحي للكون<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى ذهب فرنسيس بيكون Bacon Francis (1561-1626) إلى تنصيب الإنسان مسيطرا على الطبيعة التي وجدت لخدمته، فظهرت على إثر ذلك النظرة الآلية براغماتية للبيئة، فقد ربط بيكون التقدم والتطور الحاصل في الكون بمعرفة قوانين الطبيعة، وإعطاء المعرفة البشرية مهمة استكشافية، ففي نظره "العلوم التي تتأسس على الطبيعة كالفنون الميكانيكية تنمو وتزداد لاعتمادها على التجربة، أما التي تقوم على الرأي فتتغير ولكنها لا تنمو"<sup>3</sup>. لذلك يعتبر بيكون هو من أرسى دعائم المنهج التجريبي النفعي الذي مكن العلماء من استعباد الطبيعة والسيطرة عليها، فقد دعا في العديد من المواضيع للاكتشافات والاختراعات العلمية والتي تعد الطبيعة مصدرها أي باستغلالها وتسخيرها لخدمة البشرية يقول في هذا الشأن: "الكشوف الجديدة يجب أن تؤخذ من نور الطبيعة لا أن تسترد من غياهب القدم"<sup>4</sup>. وهنا دعوة صريحة للتخلي عن التفكير النظري اليوناني المجرد واستبداله بالتفكير العلمي الاستقرائي المؤسس على المنهج التجريبي الذي حصر الطبيعة في منجم الاستغلال، كما نظر بيكون للطبيعة نظرة نفعية براغماتية من خلال الدعوة

<sup>1</sup> - وجدي خيرى نسيم: نقد فرتييجوف كبرا للنزعة الآلية الحديثة وتجلياتها المعاصرة، مجلة كلية الآداب للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد3، يوليو 2020، ص2211

<sup>2</sup> - Fritjof Capra : The web of life :A new scientific Understanding of living systems, Anchor Books Doubleday, New York, 1996, p19.

<sup>3</sup> - فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد (إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة)، ترجمة: د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 66.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 121.

الصريحة لبسط الإنسان سيادته عليها وفرض هيمنته مردداً أن الطبيعة لا يمكن قهرها إلا بإطاعتها، ولعل المعاملة القاسية للبيئة واضحة في أفكار بيكون النفعية التي تبيح جميع المعاملات دون أي استثناء لإخضاع الطبيعة، فالإنسان هو الموكل بالطبيعة والمفسر لها على حد تعبيره، فقد كان هدفه هو سيادة الإنسان على الطبيعة، باستكشافها وبهذا وضع مفهوم البحث الحديث وفلسفة العلم الصناعي من خلال تأسيسه للطريقة الاستقرائية التي عذبت البيئة، بالإعلاء من المخلفات المادية العلمية على حساب القيم الروحية وهذا ما طبقتة التكنولوجيا اعتماداً على هذه الآراء النظرية، ولطالما اعتبر بيكون رمزا لمعهد البحث الحديث، وفيلسوف العلم الصناعي، لكنه من منظور الطبيعة يعتبر أقل اطراءً لأنه اختزل الطبيعة إلى مجرد مورد للإنتاج الاقتصادي، وقد وجه لأفكاره انتقادات واسعة خاصة من قبل النسوية الإيكولوجية، التي اعتبرت فلسفة بيكون استغلالية، قيدت الطبيعة في مختبر التجريب، وقامت بتشريحتها بواسطة اليد والعقل، والقوة والمادية<sup>1</sup>.

أضف إلى ذلك الاكتشافات العلمية التي عرفتها الفترة الحديثة في مجال علم الفلك والفيزياء، ونشأة الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مما أفرزت صراع بين الإنسان وبيئته، فقد كان للعلم الأثر الكبير في التهديدات البيئية من خلال تبني العلم لطرق جديدة لتصوير العالم، وتأسيس مناهج علمية دقيقة للهيمنة على العالم الطبيعي، حيث ساهمت في تفكك الوحدة بين المجتمع والطبيعة، وكانت البداية العلمية مع غاليليو Galilei Galileo (1564-1642) عندما اعتبر الطبيعة كتاب مكتوب بلغة الرياضيات، مؤكداً على دور العقل في اكتساب المعرفة، ومستبعداً الجانب الكيفي للظواهر الطبيعية، حيث عوض بالطابع الكمي والنموذج الميكانيكي مع ما يحمله من موقف اختزالي أعرج يرجع الظواهر الطبيعية إلى مؤشرات أو قيم كمية للتعبير عن جوهر هذه الظواهر<sup>2</sup>، فقد أسس غاليليو نظرية هندسة رياضية للعالم بمقتضاها حصر التعامل مع الكون على أساس مادي بحت مفرغ من المبادئ الروحية التي لا تقوى على تحليل ألبازة مما فتح المجال فيما بعد للتجارب العلمية لاكتشافه وكانت النتيجة التحكم فيه ونهب ثرواته، وأرسى دعائم المنهج التجريبي في التعامل مع العالم الطبيعي، وعلى إثر ذلك تبلورت النظرة الميكانيكية إلى العالم مع نيوتن Isaac Newton (1642-1727) حيث بات الكون أشبه بألة عملاقة تؤدي الحركات المنتظمة التي يفرضها الخالق الأعظم وما المكان والزمن إلا عنصران يتميزان بالمطلقية يجسدان للخالق الباطن ذي الوجود الكلي المطلق<sup>3</sup>، وتعرضت الطبيعة للتشريح الموضوعي المنتقل من ممارسة ديكرت لتشريح الكائنات الحية لتبرير الممارسة الوحشية ضدها، وتجردت العناصر الطبيعية من القيمة والدلالة المتضمنة فيها، إن الاسهامات الكبرى التي أكدت فكرة التمرکز البشري، قد خطط لها نيوتن

<sup>1</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الثاني، ترجمة: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006، ص 43

<sup>2</sup> - معين رومية: من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا. دمشق، ط1، 2011، ص 68.

<sup>3</sup> - بيتر كولز: علم الكونيات، ترجمة: محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015، ص 13

من خلال نظرتة الجامدة للطبيعة، ولعب مبدأ العطالة والقصور الذاتي الذي يعد أصل نظرتة للطبيعة، وخاصة من خواص كل المواد التي تجعل الجسم خامدا ما لم تدفعه قوة خارجية إلى الحركة، واعتبرت الطبيعة ذلك الجسم المادي الخامد الميت الخال من أية صفة للحياة، والإنسان يمثل تلك القوة الخارجية التي تمارس الضغط على كل ما هو طبيعي لتطويعه واخضاعه بغية تحقيق الأغراض الإنتاجية والمنافع الحيوية التي تساهم في تشييد الحضارة الانسانية، واستغلال الموارد الطبيعية التي لا تنضب<sup>1</sup>، مما أشرك ذلك الإنسان في دخول عالم الاغتراب عن المحيط الحيوي بصفة عامة، واغترابه عن نفسه بصفة خاصة، والتمادي في النشاط الانتاجي الذي لا يعير للقيم الأخلاقية أية اعتبار، اقتداء بالنظرية الميكانيكية {الغاية تبرر الوسيلة}، حيث يعتقد الانسان الحديث أنه صاحب هدف تحقيق التطور الحضاري على جميع الأصعدة، وبالتالي باستطاعته أن يستخدم الوسيلة التي يريدتها أيا كانت وكيفما كانت دون قيود أو شروط، والكشف عن الأسرار التي سعى رجال الكنيسة في حجبها واخفائها لقرون طويلة في العصور الوسطى الأوربية، والسبيل الوحيد لذلك هو الإعلاء من سلطة العلم كبديل لسلطة الكتاب المقدس -غير أن دهاء السلطة الثانية أخطر وأعظم بكثير-، لقد غيرت الثورة العلمية بنية العقل، واختلفت نظرة الإنسان لذاته وللكون ومن حوله، وأصبح الكون يسير وفق قوانين علمية تتحكم في حركة الأجرام والكواكب في الفضاء، ولم يعد الإنسان ذلك الكائن المغلوب على أمره في المباحث العلمية والخاضع لسلطة وقوة الطبيعة، بل انعكس الوضع وأضحى المتحكم في زمام الكون الذي أصبح يسير وفقا لقوانين حتمية، متخذاً من التحليل والتفسير العقلي آلية جديدة، ففيزياء نيوتن ليست مجرد مجموعة من قوانين الميكانيكا التي تحكم عالم الأجسام الكبيرة سواء على الأرض أو في السماء، بل تلخص نظرة جديدة شاملة للكون وصورة جديدة كاملة لطريقة تصور البشر للعالم المادي من حولهم<sup>2</sup>، لذا يمكن أن نقول بأن الثورة العلمية قد ساهمت في حلول النظرة المادية وتقديس العقل الواعي، كما جعلت الحدائث الإنسان الأوروبي يخطو خطوة جديدة من حياته قائمة على تحالف العقل مع العلم، الأمر الذي أدى إلى ما يعرف بالعقل الأداتي (العقلية التقنية)، لأن المهمة التي كانت ملقاة على كاهل هؤلاء الفلاسفة في تلك الحقبة هي البحث عن الحقيقة المطلقة، والمعرفة الحققة، لكن يبدو أن الأمور فلتت عن السيطرة اليوم، فإذا كان هؤلاء قد نزعوا الغموض على الكون وقدموا لنا مفتاح لدراسة الطبيعة، فإننا اليوم قد تمادينا بأفعالنا بزيادة التطبيقات العلمية إلى افساد التوازن الطبيعي وتخريب الكوكب الأرضي، كما هدف العصر التنويري إلى تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيديا على العالم، ومن بين الذين عززوا هذا الانتقال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) فقد أسس لمفهوم الذات من خلال القواعد العامة التي وضعها للسلوك الإنساني وجعل كل من

<sup>1</sup> - خالد قطب: فلسفة العلم التطبيقية، الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم، المرجع السابق، ص74.

<sup>2</sup> - فريدل فاينرت: كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة: أحمد شكل، مؤسسة هندايوي، المملكة المتحدة، 2019، ص68.

السلوكات والأفعال الصادرة من الذات غايات في حد ذاتها مهملا بقية الكائنات الأخرى، كما أنه سلط الضوء على الذات البشرية من وجهة أخلاقية، جاعلا من الإنسان غاية في ذاته، يملك الأحقية المطلقة للسيطرة على الموجودات لتحقيق أغراضه ومصالحه، كما بالغ كانط في تطلعاته التفاضلية التي تقر بسيادة العقل على الطبيعة، كونها تعد نظاما يتفق ويسير في انسجام تبعا للقوانين العلمية العقلانية كأساس لتقدم البشرية، لأن فلسفته مهدت لواقع مأساوي، فقد أنتجت الحداثة عقلا تقنيا همهم البقاء على قيد الحياة المفعمة بالرفاهية التي أسسها بالعلم من خلال استنزاف الثروات الطبيعية وخيراتها، فالطبيعة التي كانت تهدد الإنسان أصبحت هي المهتدة حتما، جراء كثرة التدخلات التقنية العشوائية والهيمنة<sup>1</sup>، ولعل عبارة كانط التالية تلخص فكرة التنوير بأكمله: "الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك العقل أو الفهم، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا نزاع، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتبارها نسقا غائيا متكاملًا فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها"<sup>2</sup>، لقد كانت فلسفة كانط نقطة تحول مهمة في دراسة الإنسان، حيث أصبح العقل الإنساني هو المشرع لقوانين الطبيعة من جهة، وجعله يتمتع بالمبادئ الأخلاقية بوصفه الأساس الذي يحدد الملزمات والواجبات الأخلاقية من جهة أخرى، وبالتالي فالفرد لا يحتاج إلى أي قانون أو دافع خارجي، فقانون الأخلاق الأعلى هو العقل الحر الأمر والنهي<sup>3</sup>، إن هذا التخصيص الأخلاقي ينتج عنه التمتع بحقوق إنسانية كاملة، باستثناء بقية الكائنات الأخرى، فالحيوانات لا تملك حقوقا أخلاقية بحكم أنها تفتقر للحرية والعقل، لكن هذا الاستبعاد الأخلاقي حسب كانط لا يبيح معاملتها بقسوة لأن سلوكنا اتجاهها قد يؤثر على مواقفنا اتجاه البشر - أي الكائنات الحية موجودة كوسيلة لتحقيق غاية بشرية - فاعتدائنا على الحيوانات قد ينتقل للبشر، لأن التعامل بوحشية وممارسة العنف ضد الحيوان قد يحجر القلوب ويقسي المشاعر اتجاه الناس فالتعامل السيئ مع العلاقات الحيوانية ينتقل إلى العلاقات الاجتماعية، وهذا ما نبه إليه كذلك جون لوك بربطه بين المعاملة بفظاظة مع الطيور والفراشات والحيوانات بالتعامل مع البشر يقول: "أولئك الذين يبتهجون بمعاناة وإبادة المخلوقات الأقل شأنًا، لن يكونوا ميالين إلى الشفقة أو اللطف مع أفراد جنسهم"<sup>4</sup>، في الحقيقة تجدر الإشارة والتنويه إلى أن الابتعاد عن إساءة التعامل مع الحيوانات ليس بهدف كونها تحمل قيمة متجدرة في ذاتها تمنع ذلك، وإنما لأن هذه الأفعال الشريرة قد تفسد العلاقات الاجتماعية وتؤثر سلبًا على المنظومة الإنسانية، فالبشر حسب هؤلاء يحتل المرتبة الأولى في التراتب النوعي، والحيوانات لا تمتلك واجبات أخلاقية مباشرة، بقدر ما تتمتع بواجبات غير مباشرة تتجه نحو المصلحة الإنسانية، وهذا ما يفسر مركزية الإنسان. وبالرغم من رفض هذا

1- عبد العزيز العيادي: اتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر 72، نهج القيروان تونس، ط1، 2005، ص19.

2- عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص223.

3- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، المرجع السابق، ص198.

4- مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الأول، المرجع السابق، ص76-77.

التفسير التمايزي النوعاني من قبل رواد النظريات الأخلاقية البيئية، إلا أن فلسفة كانط هي في قراءة الكثير من المفكرين الأصل والجذر لفلسفة البيئة بشكل عام واتيقا البيئة بشكل خاص، حيث كانت مهدا لبروز هذه المذاهب الأخلاقية البيئية، حتى وان ركزت اهتمامها المطلق بالحياة الانسانية، والواجبات الأخلاقية التي لا تخرج عن النطاق البشري، فقد تم توظيف أفكار كانط في معظم الرؤى الأخلاقية البيئية، وألهمت مبادئه المذاهب البيئية، من خلال التركيز على القيمة الذاتية والواجبات الأخلاقية المباشرة، ومحاولة توسيعها لتشمل الطبيعة وبقية الكائنات الحية الأخرى، -وهو ما سنحاول توضيحه في الفصول لاحقا-، ويمكن أن يكون الأثر من إدراج مفهوم الكرامة الانسانية Human Dignity نتاجا للمعاملة اللطيفة الخالصة اتجاه الكائنات الحية التي تثبت بدورها الكيان الحقيقي للبشر، وتنمي بداخل الفرد مشاعر الشفقة والرحمة والعطف، التي تحقق بدورها الانسانية وتكتشفها، ولا يعني هذا المصطلح المعنى السطحي الشائع، في إضفاء قيمة انسانية متعالية على جميع الموجودات الطبيعية، بل يوحي إلى أن المميزين بالكرامة لهم منزلة أعلى بسبب الدور الذي يلعبونه في المجتمع واحترام المسؤولية الملقاة على عاتقهم<sup>1</sup>، وبهذا الطرح يكون كانط من خلال مبدأ الحكم الذاتي المستقل قد أسس لمفهوم المسؤولية الأخلاقية الفردية، وساعد في نشأة الأخلاق البيئية عبر التركيز على العلاقة بين القيمة الذاتية والالتزام الأخلاقي، فقد اكتفى فلاسفة أخلاق البيئة بتمديد هذه العلاقة لتشمل الكائنات غير البشرية.

يتبين من خلال ما تقدم، أن فلاسفة العصر الحديث، بدء بديكارت، وفرنسيس بيكون وكانط كإيديولوجيات فكرية، وانتهاء بعلماء ذلك العصر، حسب رواد الفلسفة البيئية من يتحمل ما آل إليه الوضع المأساوي، وبروز الأزمات البيئية، فمن خلال هذه المعطيات، يتضح بأن الفلسفة الحديثة ساهمت في بناء نظرة تراتبية ضد الطبيعة، والحضارة الغربية طورت وسائل دمار شامل لا يمكن استيعابها، كما أنتجت عقلية بيروقراطية براغماتية محضنة، جاعلة من العقل وظيفة مقدسة، لكن الفهم العميق للأزمة البيئية لا يقتصر على الايديولوجيات الفلسفية التي وضعت البشر سادة مصيرهم، بل ارتبطت النزعة الآلية للطبيعة ارتباطا وثيقا بالتقنية، هذه الأخيرة أثرت على نظام الكوكب وجعلت الأرض مجرد سطح مستنزف.

### ثالثا: العقلانية الأدواتية:

يقدم عالم الاجتماع لويس منكريف Lewis w Moncrief (1913-2003) في السياق نفسه، نقدا شديدا للهجة للين وايت يشير فيه إلى أن الأزمة البيئية ليست خاصة بالعقيدة المسيحية، فالكتاب المقدس غني بالتعاليم

<sup>1</sup> - هشام صالح سليمان: وجهة النظر الكانطية في الفلسفة البيئية، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين الشمس، مصر، العدد التاسع وستون، نوفمبر 2021، ص 334 .

الصديقة للبيئة، والمشكلة الحقيقية تكمن في تطبيق هذه العقيدة وليس العقيدة نفسها، وعليه رفض إلى حد كبير أطروحة وايت لأنها تتعلق بفترة العصور الوسطى، ويرى أنه حتى لو ساهمت المعتقدات الدينية في المشاكل، فإن تأثيرها سيكون غير مباشر، وليس أفضل من التأثير الذي مارسته الأنظمة الرأسمالية<sup>1</sup>، إضافة إلى ما سبق يرد منكريف أسباب الأزمة البيئية إلى العوامل الثقافية، حيث عرف المجتمع الحديث أبرز حدثين تاريخيين تمثلا في:

(1) الثورة الفرنسية التي عرفت نشوء النظام الديمقراطي الذي سمح بالتوزيع العادل للشروات بين الناس.

(2) بروز الثورة الصناعية الناتجة عن التطورات التكنولوجية الحاصلة آنذاك في الدول الأوروبية، مما ساهم في الازدهار والزيادة الانتاجية، واحتل توازن معادلة الطبيعة بزيادة الطلب على الاستهلاك على حساب الموارد الطبيعية المحدودة، وهذا ما أرق كاهل الطبيعة، خاصة بعد الارتفاع الملحوظ في نسبة السكان في العالم، مما سبب ذلك الأزمة الايكولوجية<sup>2</sup>.

وجه الفلاسفة المعاصرين أبرز الانتقادات للمجتمع الحديث، الذي طغى عليه التفكير الأداتي على كافة المستويات والأصعدة، والقائم على السيطرة والاستبداد لمختلف ثروات الطبيعة، فلم يقتصر الوضع على هيمنة البشر على نوعهم فقط، بل امتد ليشمل الرغبة في الهيمنة على البيئة الطبيعية وإثبات تفوقهم عليها وسيادتهم، فالقيم الأخلاقية فقدت سلطتها، وأخذت مكانها صفات الفردانية والاستقلالية، فالاهتمام بفوائد الأرباح والهيمنة قد حركا مسار التطور التقني، الذي أصبح الآن يهدد البشرية ويخطو نحو فناءها، كما مكن التقدم العلمي من إنتاج الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل الكيماوية والبيولوجية، وتسبب التقدم التقني والصناعي في تدهور في المحيط الحيوي، "فقد صارت أشكال التطور الواقعة في العلوم والتقنيات والصناعة والاقتصاد هي المحرك اليوم للمركبة الفضائية الأرض، لا يحكمها شيء من سياسة ولا أخلاق ولا فكر"<sup>3</sup>، ويعد مارتن هيدجر Heidegger Martin (1889-1976) من بين الفلاسفة الأوائل الذي حذروا من سلبيات التقنية وطغيانها على العالم فقد نبه إلى البعد الأنطولوجي المتخفي تحت غطاء البعد الآلي الأداتي الذي تحمله، التي تهدد كيان البشرية لأن الجوهر الميتافيزيقي للتقنية تشعر الإنسان بعجزه أمامها، وتتجاوز إرادة البشر تلك الأشياء المصنوعة من قبلهم فيصبح مكبلا بقيودها التي تنمو بسرعة فائقة ومفاجئة، "فالتقنية نوع من اللعبة الخبيثة التي تجيد إطباق فخاخها على الإنسان لأنها تنطوي على مفارقة كامنة داخلها فيكون المتحقق منها دائما عكس

<sup>1</sup> -Robin Attfield, Christian Attitude to Nature, op, cit, p371-372.

<sup>2</sup> - جميلة حنفي: أخلاقيات البيئة: تطورها وتياراتها، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017، ص6.

<sup>3</sup> - ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص11.

المرجو"<sup>1</sup>، والأمر نفسه يؤكدُه ادغار موران Edgar Morin (1921-؟) الذي يوضح، بأننا إذا اعتبرنا فترة الحداثة ممثلة للتطور المذهل في العلم والاقتصاد والتقنية والرأسمالية، فإن هذه المحركات الأربعة أدت في نفس الوقت إلى التدمير والتلاعب والسيطرة على كوكب الأرض، ويقول ناقما على الحداثة: "بدأت أزمة الحداثة في الظهور منذ أن صار الاستشكال الناشئ عنها منقلبا على الله والطبيعة والخارج، فقد بات العلم اليوم يطرح بشقيين أساسيين، فهو ينتج معارف جديدة تنور معرفتنا بالعالم وتمدنا بالمقدرات الهائلة لتنمية حياتنا وتطويرها، لكن في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة للموت من قبيل الموت النووي بحكم الانتشار الذي تعرفه أسلحة الدمار الشامل والتراجع الانساني"<sup>2</sup>، وهذا يعني أنه كلما زاد تحكمنا في القوى المادية في العالم زاد انحطاط المجال الحيوي، لذلك نرى ادغار موران ينتقد بحدة العقلانية الزائفة ذات البعد الواحد التي تساهم في تعمير المدن مقابل تشويه الطبيعة من اجتثاث الأشجار والتلوث بأنواعه الذي خرب المعمورة، الاستنزاف اللامحدود... الخ، دون النظر إلى الاحتياجات الطبيعية التي لا نستطيع تعويضها، ونعجز عن تكميمها، فالإيمان المطلق بالعمل وفق العقل والتقدم يؤدي في نهاية الأمر إلى خراب بيئي بحت، لذا يدعونا موران إلى تأسيس نظرة شمولية كلية للحياة الأرضية تدحض الفكر المجزأ القائم على الحدود الآلية، من خلال تصور جديد للأرض لا يقتصر على وصفها بالكوكب المادي والمحيط الحيوي والبشري فقط، بل بوصفها كلية مركبة مادية وحيوية وإنسية، فالإنسان مرتبط بتاريخ الحياة الأرضية، ولا يمكن تصور العلاقة بين الإنسان والطبيعة بطريقة اختزالية ولا انفصالية<sup>3</sup>، وهنا يدعو لتحقيق التوافق بين الإنسان والطبيعة وبناء علاقة تصالحية تفاعلية، فقد ضيع الإنسان المبادئ القيمة بين الآخر البشري والآخر المادي الطبيعي، وتحول إلى عبدا للآلة، لذلك لابد من إعادة صياغة للقيم الأخلاقية للخروج من هذه الأزمة المعاصرة، لأن التمركز حول العقل العلمي التقني يعطي قيمة للأشياء دون مراعاة البعد الأخلاقي والإنساني، بل يختزل القيم الإنسانية إلى مجرد أشياء، فلم يعد للإنسان مهرب من معركة الحياة الطاحنة سوى التوسيع من قدراته للتضييق من مجال رغباته، والتقليل من طموحه وقيمه الأخلاقية، حتى أصبح التقدم العلمي ومن بعده الإنساني مرهون بالدرجة التي ينبغي أن تخضع فيها الطبيعة والإنسان لسلطان العقل وكل هذا يؤدي إلى انهيار القيم وضياع البعد الداخلي الروحي للإنسان وكذا البعد الجمالي للطبيعة، فقد تحولت كل من الطبيعة والإنسان إلى مادة استعمالية خاضعة للعقل، وأصبحت الطبيعة موضوعا للبحث المباشر خاضع للقياس والحساب بوصفه أداة دون مراعاة العمق القيمي، مما جردها

<sup>1</sup> - حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 104.

<sup>2</sup> - ادغار موران: هل نسير إلى الهاوية؟، المرجع السابق، ص 26.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 59.

من قداستها<sup>1</sup>، وأصبحت البشرية اليوم تعيش تهديدا مباشرا، وهذا راجع لامتلاكها الكم الهائل من الأسلحة النووية والصواريخ التي تكفي لتدمير ما تبقى من حياة هذا الكوكب، لذا يمكن القول بأن البشرية في القرن العشرين حققت القدرة على التدمير الذاتي الذي يتخذ صور عديدة: تفجير الأسلحة وتحويل الكوكب إلى فضاء لا يطبق البشر وبقية الكائنات الحية العيش فيه، بفعل الجهود البشرية التي تسعى في كل مرة على انتهاك حقوق الأرض بغية تحقيق الرفاهية والسعادة المؤقتة، "فعلى أعتاب العصر الحديث حرقت الهدنة والتعايش والقلق اللذان داما آلاف السنين بين الطبيعة المتخفية في صورة الإله والمخلوقات البشرية، ورسم خط أمامي بين الطبيعة والبشرية، ونظر إلى هذين النمطين من الوجود على أنهما متعارضان"<sup>2</sup>، هذا التعارض والانفصال بين الإنسان والطبيعة مهّد للكوارث التي نعيشها اليوم.

كما يدين البعض من فلاسفة البيئة، الأنظمة السياسية والاقتصادية في التأسيس للفجوة بين الإنسان والطبيعة، إذ يشير الماديون إلى أن التدهور البيئي مرتبط بالنظام السياسي والاقتصادي، خاصة النظام الرأسمالي الذي جعل من قيمة الطبيعة تكمن في مقدار انتفاع البشر بها، ودون ذلك تتجرد من أية اعتبار أو جدارة في حد ذاتها، فالغاية الأساسية في علم الاقتصاد الحديث تكمن في البحث عن وسائل لزيادة الثروات والفوائد والأرباح، بغض النظر عن الخسائر الإيكولوجية التي تنتج جراء هذا الفعل النفعي، غير أن النمو الصناعي الحديث لم يحدث فجأة، بل كان نتاج النظرة العامة للثقافة والتي تميزت بالهيمنة والسلطة البشرية، وكذلك تأثير العقلانية العلمية على نظرة المجتمع، فهناك رابط وثيق بين الأنظمة الاقتصادية والاختراع التقني، وكذا الثقافات والأيديولوجية التي كانت سائدة آنذاك، والرؤية الفلسفية للنظم الليبرالية توحى بتغيير جذري للمفاهيم، فقد قلبت مفهوم الإنسان من كائن عاقل، إلى كائن مالك، "اذ تعد مقولة الانسان كائن اقتصادي Homo Economicus مرتكزا نظريا أساسيا للنمط الثقافي الليبرالي"<sup>3</sup>، فقد أصبح الانسان بهذا المفهوم كائنا مادي حاوي من القيم الروحية، تتلخص ماهيته في المشاعر السلبية التي توحى بالأنانية وحب التملك، والرجسية الذاتية، وتحولت كينونته إلى أشياء استعمالية تحمل قيمة اقتصادية وكمية شيعية لا غير، وكأن الإنسان يحمل كيان جسدي غريزي مجرد من الإرادة والوعي يلهث لإشباع نزواته وشهواته المادية، وهذا ما أدى إلى اغترابه واستغلاله من قبل ما يدعى الاستهلاك، وضياعه في هذا الفراغ الكوني، فهو لا يفكر إلا بالاستنزاف والاستهلاك متناسيا عواقب ذلك، فقد ساهمت الركائز التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالي من: الملكية الخاصة، والمصلحة الذاتية والمنافسة الحرة على التدهور البيئي، من خلال التصنيع اللامحدود والآلات والسيارات في التلوث البيئي، والكوارث الطبيعية، وبأخذنا الحديث

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، اشكالية التكون والتمركز حول الذات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1997. ص 354.

<sup>2</sup> - زيجمون تبارمان: الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص120.

<sup>3</sup> - الطيب بوعزة: نقد الليبرالية، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، ط1، 2009، ص80.

هنا عن اتفاقية مؤتمر كيوتو للحد من استهلاك المحروقات صناعيا ودوليا، ببروتوكولاتها الموقع عليها من قبل 141 دولة (ليست من ضمنهم الولايات المتحدة المنتج الاسوأ وصاحب النصيب الأعلى في إطلاق الكربون، وغيره من الغازات المؤدية لظاهرة الدفيئة المعروفة عموما باسم الاحتباس الحراري)، ونصت هذه المعاهدة على التزامات قانونية للحد من انبعاث الغازات الدفيئة (ثاني أكسيد الكربون، والميثان، وأكسيد النيتروس، وسداسي فلوريد الكبريت)، ومجموعتين من الغازات (الهيدرو فلوروكربون، والهيدروكربونات المشبعة بالفلور) التي تنتجها الدول الصناعية، وشرعت بعض الالتزامات العامة لجميع البلدان الأعضاء<sup>1</sup>، وبهذا المعنى تعد العقلانية الاقتصادية هي السبب الرئيسي لتدمير البيئة لأنها تحول العناصر الطبيعية إلى منتجات بغرض استيعاب أنماط الاستهلاك، فقد ساعدت الطبقة البرجوازية حسب كارل ماركس Karl Marx (1883-1818) على القفز بصورة هائلة نحو كونة الإنسان الذي سخر الكون بقوته العقلية والمادية، وبالتالي أصبحت الطبقة البرجوازية المتحكمة في وسائل الإنتاج المسيطرة، مستولية في نهاية الأمر على السلطة السياسية المطلقة في الدولة التمثيلية المعاصرة<sup>2</sup>، ومن هذا المنطلق تصبح التقنية عند ماركس إيجابية وبناءة لأنها تعد مفتاح التقدم وتطور قوى الإنتاج، لكن يجب تخليصها من سيطرة فئة معينة وتخليص قوى الإنتاج من قبضة رأس المال والاستغلال وتخليص الإنسان من الاستلاب<sup>3</sup>، لكن بالرغم من مناصرة ماركس للتطور التقني كوسيلة لتحرير الإنسان من الأمراض الخطيرة والأوبئة وجبروت الطبيعة، إلا أن هذا لم يمنعه من إلقاء طرح موضوعي حولها، فبالرغم من إيجابيات التقنية المتمثلة في اختصار للوقت والجهد عبر تسخير الآلات، إلا أنها في الوقت ذاته تسبب الجوع والإهناك المفرط، فكل تطور تقني يقابله انحطاط معنوي، "فمن خلال مفهوم الاستلاب يؤكد ماركس أنه بقدر ما فتى الإنسان يصبح سيذا وممتلكا للطبيعة بقدر ما تمارس عليه الآلات والقدرات التي يمتلكها استلابا ويتحول إلى عبد لهاته الآلات التي يمتلكها"<sup>4</sup>، كما قدم ماركس شرحا عن كيفية تطبيق الممارسات الصناعية لزيادة الانتاج ونقل الأغذية والألياف إلى الأسواق البعيدة في المدن التي تولد فجوة في التربة، ولاحظ في كتابه «رأس المال» (1867) أن الزراعة الرأسمالية تزعج تدريجيا التفاعل الاستقلابي بين الإنسان والأرض، مما يمنع عودة العناصر المكونة لها التي يستهلكها الإنسان في صورة طعام وملبس؛ وبالتالي فإنه يعرقل تشغيل الحالة الطبيعية للخصوبة الدائمة للتربة، ونتيجة لذلك، يقول: "إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية لا يعتبر مجرد تقدم في فن نهب العامل وحسب، بل وفي فن نهب التربة أيضا، وكل تقدم في زيادة خصوبتها لأمد معين، هو في الوقت نفسه تقدم في تدمير المصادر الدائمة لهذه الخصوبة وبقدر ما يزداد انطلاق بلد معين كالولايات

<sup>1</sup> داليا هاني: كيف تدمر الرأسمالية البيئة (2)، 2015، <https://revsoc.me/-34362>

<sup>2</sup> جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983، ص 495.

<sup>3</sup> حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص 108.

<sup>4</sup> علي محمد عبد الله: الإنسان حكمة الروح والجسد: تأويل المعاني والدلالات، دار الكتب المصرية، وكالة الصحافة العربية، الجزيرة،

مصر، 2018، ص 29.

المتحدة الأمريكية الشمالية مثلا من الصناعة الكبيرة كأساس لتطوره تزداد سرعة عملية التدمير هذه<sup>1</sup>، لقد أشار كارل ماركس إلى الأخطار التي تحدق بالطبيعة من جراء الاستغلال التقني اللاعقلاني لمواردها وفقا لعقولة الرأسمالية التي تساهم في تفويض مصادر الثروة الأرض والعامل أثناء عملية الإنتاج الاجتماعية، كما انتقد كبرا موافقا لماركس النزوع الاختزالي الذي مارسه الاقتصاد من خلال انفصاله عن بقية المجالات الأخرى، أهمها العلوم البيئية فقد تسبب هذا الانفصال في مشكلات بيئية كالتلوث ونضوب الطاقة والاستهلاك اللامعقول، بالإضافة إلى مشكلات سياسية مثل الحروب والاستعمار واجتماعية كالبطالة، فالاقتصاد الرأسمالي قد فرض هيمنته على توجهات البشر المختلفة بغية تحقيق المصالح، ويعرض كبرا أهم أزمات الرأسمالية التي تهدد بقاء الحياة على كوكب الأرض، وتأتي مشكلة الطاقة النووية في مقدمة هذه الأزمات لأن الحاجة الماسة للبحث عن مصادر بديلة للطاقة قد ظهرت بسبب استنزاف الرأسمالية المفرط لمصادر الطاقة لهذا دعت لاستخدام الطاقة النووية كبديل، غير أن هذه الأخيرة غير آمنة وتزيد من احتمالات الفناء العالمي، بالإضافة لمخلفات التلوث الناتج عن استخدامها، فمع تسرب الاف الأطنان من عناصر الراديوم المشع إلى البيئة وتراكمها في الهواء الذي نستنشقه وفي الطعام الذي نأكله والماء الذي نشربه تزداد مخاطر الإصابة بالأمراض السرطانية المميتة<sup>2</sup>، لقد اتخذ النظام الاقتصادي من المجال العلمي والتكنولوجي أداة لفرض سيطرته وهيمنته على البشرية، فبدل أن يقوم العلم بوظيفة إيجابية يحرر الإنسان من الحتميات والقيود التي تقيد سلكه من منعرج خطير وأصبح وسيلة قمع للإنسان والطبيعة، كما أشار هربرت ماركيز في السياق نفسه إلى السيطرة التي تمارسها المؤسسات الاقتصادية تحت غطاء المعرفة العلمية والتقنية التي تستخدمها كأداة للسيطرة على الإنسان بإخضاعه لأجهزة الإنتاج الضخمة، و الهيمنة على الطبيعة بإخضاعها لمشية الإنسان والآلات التكنولوجية، ويؤكد ذلك من خلال قوله: "إن النضال في سبيل البقاء واستغلال الانسان للطبيعة قد تأكد أكثر فأكثر طابعهما العلمي والعقلاني، فالتنظيم العلمي والتقسيم العلمي للعمل يزيدان زيادة كبيرة انتاجية المشروع الاقتصادي والسياسي والثقافي فتكون النتيجة ارتقاء مستوى الحياة، وفي الوقت نفسه وعلى أساس المبادئ ذاتها أنتج ذلك المشروع العقلاني حالة فكرية وشكلا سلوكيا يفسران ويبرران مظاهر هذا المشروع التدميرية والاضطهادية"<sup>3</sup>، ويتابع ماركيز أنه ليس هناك أي نسق علمي خالص يستطيع أن يضمن لنا تجسيد المهمة المتمثلة في بناء أو تأسيس هذا الواقع التكنولوجي الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة، ذلك لأن سر تقدم العقلانية التكنولوجية هو في الحقيقة تقدم سياسي في جوهره، وهذا العامل الأخير يستخدم التقنية كي يجعل من الإنسان والطبيعة أشياء، بعبارة أخرى

<sup>1</sup> - كارل ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة: فهد كمنقش، دار التقدم، موسكو، 1985، ص 727.

<sup>2</sup> - وجدي خيرى نسيم: نقد فريديجوف كبرا للنزعة الآلية الحديثة وتجلياتها المعاصرة، المرجع السابق، ص 2264-2262.

<sup>3</sup> - هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص 183.

أصبحت التقنية بمثابة الوسيلة التي تصحب معها عامل التثبيؤ الذي أصبح مؤخرًا أكثر فعالية<sup>1</sup>، وهنا يبين ماركيز بأن الاستغلال الذي مارسه الاقتصاد لم يكتفي بجعل الإنسان يتشياً ويغترب عن قيمه الروحية وإدخاله في دائرة الاستهلاك، بل امتد لتدمير الطبيعة ونهبها وكان سبباً في تلويث الهواء والماء بمخلفات المصانع والأسلحة النووية التي باتت تهدد كينونة الجنس البشري، ومنه يمكن القول بأن الحضارة المعاصرة قد خلقت مجتمعا مرتاحا من الجانب المادي ومعطوبا في نفس الوقت من الجانب الروحي، فالإنسان في هذا الوضع دائم القلق والفرع عن مصيره، كما تجدر الإشارة إلى القول، بأن تدمير الإنسان للبيئة طال في فترة الحداثة أهم جوانبها سواء البرية أو البحرية أو الجوية، وخلقت الثورة الصناعية آثار خطيرة على الطبيعة من استهلاك عنيف للطاقة والمواد الخام، وانتشار التلوث بفعل تطور وسائل النقل بشكل متسارع، واستغلال الموارد غير المتجددة، وتنامي حجم النفايات الكيماوية والنووية، فقد حمل عصر الحداثة والنظام الرأسمالي بالتحديد الهلاك للطبيعة، لكن السؤال المطروح: هل تعد النظرية الاشتراكية صديقة للبيئة؟

يبرز الوعي الايكولوجي للاشتراكية من خلال النسق الفكري الذي قدمه كارل ماركس، حيث نجد الطبيعة تحتل مكانة بارزة في كتاباته، فهو يحذر في كل مرة من استنزاف الثروات الطبيعية، ويشيد بالدور الهام للمصادر الطبيعية في كتابه رأس المال، وهذا ما أكده العديد من المفكرين من بينهم جون بلامي\* John Bellamy (1953-؟) في كتابه الموسوم ب: الايكولوجيا عند ماركس، يؤكد فيه على أن الماركسية لم تشكل الايكولوجيا عندها ومضة سطحية بقدر ما كانت عبارة عن نتاج لفهم نسقي وفلسفي متجذر وعميق للتصور المادي للطبيعة، لقد أشار بلامي للحس الايكولوجي الذي كان يتمتع به ماركس من خلال تحليله لمفهوم الاغتراب عن الطبيعة، وربطه باغتراب العامل عن عمله، وجعل من الاغتراب الطبيعي أصل كل اغتراب يتصل بالإنسان، لأنها العامل الأساسي في حياة الفرد. لكن مقابل هذه النظرة الإيكولوجية، توجد قراءات تنفي الجانب الايجابي الذي سخره النظام الاشتراكي للطبيعة، وترى بأن الاشتراكية كانت عدوة للبيئة لأنها حملت شعار المركزية البشرية، ودعت للسيطرة على الطبيعة من أجل تحقيق الرفاهية الانسانية خاصة لطبقة البروليتاريا، وهذا ما أكده موري بوكشين Murray Bookchin (1921-2006) عندما أقر بأن الطبيعة في النظريات الاشتراكية هي مجرد موضوع يخدم البشر، ومادة خاصة للانتفاع، فقد تراجعت عن الاعتراف بما كقوة ذاتية<sup>2</sup>، يتبين من هذا بأن النظام الاشتراكي يحمل نفس النظرة الاستعمالية للطبيعة التي تدعو إليها الرأسمالية، فالهدف واحد لكن بنظرة مختلفة فقط، فإذا تأملنا كتابات كارل ماركس عن الطبيعة، يتضح لنا بأن قيمتها تتوقف على مدى استخدام

<sup>1</sup> - شريف بوعلام: النقد الاجتماعي في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركيز، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2019، ص 60.

\* أستاذ، عالم اجتماع، وصحفي أمريكي، يشغل حاليا منصبا في جامعة: أوريغون بالولايات المتحدة الأمريكية.

<sup>2</sup> - وحدي خيرى نسيم: نقد فريتيخوف كايبرا للنزعة الآلية الحديثة وتجلياتها المعاصرة، المرجع السابق، ص 2264-2265.

الإنسان لها وتفاعله مع عناصرها، فالطبيعة في الاشتراكية مجردة من القيمة المتأصلة، يتحدد جوهرها انطلاقاً من البراكسيس البشري، الذي يوحي بأثر الفرد وفعاليته، وهذا ما يدعو إلى القول بأن اهتمام ماركس بالطبيعة كان مجاكرة للرأسمالية التي بلغت في استغلالها من خلال التقنية والأدوات التكنولوجية، ونقد تعاملات الرأسماليين مع الأرض الزراعية.

## الفصل الثاني: فلسفة البيئة البداية والنشأة.

المبحث الأول: أخلاقيات الأرض عند ألدو ليوبولد.

المبحث الثاني: الحكمة البيئية عند آرنو ناييس.

المبحث الثالث: النسوية الإيكولوجية.

تمهيد:

شهدت الفترة المعاصرة بروز وعي أخلاقي، مواجهها وناقدا للمشكلات والأزمات التي خلفتها الحداثة، والذي بدأ الإنسان يعاني من عواقبها الوخيمة بفعل تدمير البيئة الطبيعية التي طالتها يد التقنية، مما جعل فلاسفة الأخلاق المهتمين بشئون البيئة يعيدون النظر في علاقة الإنسان بالأرض، وبناء نموذج إتيقي جديد قائم على معايير وضوابط من شأنها التصدي لمخلفات الماضي، وإقامة علاقة متوازنة بين البشر والمحيط الطبيعي، فقد استلزم الفرع الأنطولوجي الذي فرضته التطورات التقنية في العصر الحديث ظهور العديد من التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية التي دافعت بشراسة عن الحق الإيكولوجي، ووفقا لذلك اختلفت الرؤى الفلسفية للخروج من الأزمة البيئية وتعددت بتعدد المجالات المعرفية، لكن بالرغم من هذا التباين إلا أنها جميعا تنصب حول تحديد المعاملة السلوكية اتجاه المحيط الإيكولوجي والارتكاز على الالتزامات الخلقية نحو البيئة، والدعوة إلى إثراء النقاش حول القانون البيئي، ومحاولة إضفاء التناغم بين البشر والطبيعة، لتحقيق تنمية شاملة وازدهار حضاري للإنسان، وقد بدأ اعتبار الطبيعة موضوعا أخلاقيا، في الطابع الأدبي الأمريكي، الذي شكل إرهابات وبدور فلسفية لأخلاقيات البيئة، ثم تطورت إلى نظريات أخلاقية مثل: أخلاقيات الأرض، الإيكولوجيا العميقة، والإيكولوجيا النسوية.

المبحث الأول: أخلاقيات الأرض عند ألدو ليوبولد.

أولاً: السياق الأدبي لفلسفة البيئة.

ترجع الإرهاصات الأولى للبحث في أخلاقيات الأرض إلى الأدب الأمريكي، وذلك من خلال بروز العديد من المهتمين بالبرية، وعلى رأسهم العالم الأمريكي جون ميور John Muir (1838-1914) الذي يعد من المناصرين الأوائل للحفاظ على البرية في الولايات المتحدة، ويعتبر واحداً من القديسين المؤيدين للنشاط البيئي الأمريكي في القرن العشرين، فقد جعل من الطبيعة والغابات موضوعاً رئيسياً في خطابه، ومن بينها مؤلفه الشهير: منزهاتنا الوطنية Our National Parks (1901)، والذي وصف من خلاله المتعة النفسية التي يشعر بها الإنسان أثناء اكتشاف الطبيعة والتجول في غاباتها، فقد ساعد الإنسان من خلال كتاباته على فهم علاقاته مع العالم الطبيعي وتصورها، وساهم أيضاً في تجسيد الوحدة مع الأرض، يقول جون ميور في الفصل الأول من كتابه: "إن الميل للتجول في البرية في الوقت الحاضر أمر ممتع، حيث بدأ الآلاف من الناس المنهكين وذوي الأعصاب المتوترة والمتحضرين، يكتشفون أن الذهاب إلى الجبال هو العودة إلى ديارهم، وأن البرية ضرورة والمنتزهات والحميات الجبلية مفيدة كمنابع للحياة وليس فقط كمصادر للخشب وري الأنهار"<sup>1</sup>، كما يصف أولئك الذين يتوجهون للغابات بغية التنزه في غاباتها بالمرتاحين نفسياً من الآثار المروعة للصناعة، واليقظين من سبات الرفاهية المادية اللامبالية، حيث يتخلصون من صدمة المادة والمرض التكنولوجي، يقول موضحاً ذلك: "التنزه في غابات الصنوبر الوردية والتنظيف بالفرشاة، وتبع الأنهار إلى منابعها والاتصال بأعصاب أمانا الأرض والقفز من صخرة إلى أخرى، والشعور بحياتهم والابتهاج في نفس عميقة طويلة الأمد، كل هذا طبيعي وجيد ومليء بالوعد، وكذلك الاهتمام المتزايد برعاية الغابات والأماكن البرية بشكل عام والحفاظ عليها أمر مشجع قد ينظر إليه أنه علامة مفعمة بالأمل في هذا العصر"<sup>2</sup>، يستبشر جون ميور في هذه المقطوعة الوصفية من العناية التي أصبحت تحظى بها الغابات والمنتزهات مؤخراً، والعودة إلى الطبيعة، والتخلص من الهاجس المادي والتطور التكنولوجي الذي بات يهدد أرواحنا، ويشكل خطورة على المحيط الحيوي، كما نجده يصف الطبيعة بكل شغف وحب وكأنه يدعونا إلى اكتشاف أرواحنا من خلال الاتصال العميق بالأرض، التي تشكل فضلاً كبيراً علينا سواء من الناحية الاستيطانية أو الصحية.

وقد سبقت الإشارة إلى الارتباط بالطبيعة من طرف الكاتب والفيلسوف الأمريكي هنري ديفد ثورو Henry David Thoreau (1817-1862)، والذي يعد من أول الداعين إلى إنشاء محميات للطبيعة وحماية الحيوانات البرية،

<sup>1</sup> -John Muir: Our National Parks, The Riverside Press, Cambridge, 1901, p4

<sup>2</sup> -Ibid, p4

ومن أشد المدافعين عن معاملة الكائنات الحية معاملة أخلاقية، فقد جسد من خلال كتاباته الانتشاء الطبيعي والحب الكبير للطبيعة والكائنات الحية، ونادى بأهمية الطبيعة في تحقيق الراحة النفسية، كما حث من خلال مؤلفه الشهير "ولدن أو الحياة في الغابات" \* Walden (1854) إلى العيش البسيط في كنف الطبيعة، بعيدا عن ضجيج المدينة والتكاليف المادية التي تقتل الانبساط والانشراح النفسي، في مقابل الارتقاء بين أحضان الأم (الطبيعة) التي تعتبر مصدر كل خير، يقول موضحا ذلك: "شهدت أن أكثر المجتمعات عدوية ورقة، أكثرها براءة وتشجيعا يمكن إيجادها في أي شيء طبيعي، حتى في مبغض البشر المسكين والشخص السوداوي، لا يمكن أن يلقي من يعيش وسط الطبيعة وحواسه تحمل آفة سوداء"<sup>1</sup>، كما أظهر سخطه الشديد على الأنظمة الحديثة التي تمارس على الزراعة في أمريكا، والتي قللت الوسائل والآليات الحديثة من شأنها، وبخست قيمتها وأنزلتها من عرش التقديس التي كانت تتمتع به في الحضارات القديمة، فأصبحت الأرض عبارة عن شيء مملوك يحمل قيمة اقتصادية ليس إلا، يقول: "يوشي الشعر والميثولوجيا العتيقين على الأقل بأن الزراعة كانت يوما فنا مقدسا، ولكننا مارسناها بتعجل وطيش لا احترام فيهما، إذ انصب هدفا فحسب على امتلاك مزارع شاسعة ومحاصيل ضخمة... تعتبر التربة ملكية أو وسيلة من وسائل امتلاك الملكية بالأساس، يتشوه المشهد الجغرافي، تنحط الزراعة بسببنا، لا يفقه عن الطبيعة إلا أنها سارقة"<sup>2</sup>، يظهر من خلال هذا النص رفض ثورو للتعاملات البشرية التي أفسدت الجمال الطبيعي، بغرض تحقيق المصالح والنزوات الذاتية، فالنظرة إلى الطبيعة تغيرت من القداسة إلى الدنس، وذلك راجع إلى التفكير المحض في المنفعة، واتسمت كتابات ثورو بالتعابير المخلصة لعناصر الطبيعة، فعندما يصفها تشعر كأنه هام مجبها هيام العشاق، فقد استخرج منها كل الأسباب والاحساسات التي تثير في الإنسان الرغبة في المكوث بين أحضانها، بل واعتبرها دواء وعلاج لكل الأمراض الروحية والعضوية، حيث نجده يعترف بأن الطبيعة أصل العافية والصفاء والرضا، فهي تقدم أدوية كونية من حضراوات ونباتات تمنح حياة طويلة للإنسان<sup>3</sup>، فمن لم يكتشف سحر الغابات والطبيعة عند ثورو وكأنه يلبث في مكان مظلم خاوي المعاني يجحب عنه كل الرؤى الجمالية الملونة.

\* يعتبر أهم كتاب لهنري ديفيد ثورو، أطلق عليه اسم ولدن نسبة إلى البحيرة التي مكث بجانبها في كوخ بملكه امرسون سنتين متقطعتين، فقد جرب من خلال هذه الرحلة الحياة البدائية والتمتع بالمناظر الطبيعية، وارتبط بالطبيعة ارتباطا وثيقا، أين اكتشف راحة الحياة البسيطة واكتشف جوهر الحياة الحقيقي، لذلك وصف من خلال هذا الكتاب تجربة العيش البسيطة في الطبيعة بعيدا عن ضوضاء المدينة، حيث يرى ثورو توازيا بين زراعة الأرض وتثقيف العقل، وعالج هذا الكتاب العديد من المواضيع: الاقتصاد، الهدف من الحياة، القيمة العظمى، حب الطبيعة... الخ. أنظر إلى: ماهر البطوطي: قاموس الأدب الأمريكي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2022، ص 266.

<sup>1</sup> - ديفيد هنري ثورو: ولدن، ترجمة: هالة صلاح الدين، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص 104.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 131.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 110.

كما ترجع البدايات التاريخية لأخلاقيات البيئة إلى عالمة الأحياء البحرية راشيل كارسون Carson Rachel (1907-1964) والتي أطلقت صرخة مدوية أيقظت الوعي البيئي وحركت الرأي العام، حيث نادى بالحفاظ على المحميات الطبيعية بالولايات المتحدة الأمريكية، وذلك من خلال كتابها: الربيع الصامت (1962) Silent Spring الذي ساهم في ظهور العديد من الحركات البيئية التي تدافع على الطبيعة، وقد اختارت راشيل كارسون هذا العنوان للكتاب لأنها لاحظت بأن الربيع كان مختلفاً عن المألوف فاقد لحيويته، وهذا بسبب غياب أصوات الطيور وموت بعض الكائنات الحيوانية، وغياب الاخضرار الطبيعي للأرض، بحكم الأفعال البشرية المتهورة وغير المدروسة، فقد لاحظت عالمة كارسون تغير حالة أحد المدن في أمريكا، فبعد أن كانت تتميز بالهدوء والانسجام والجمال الطبيعي، خيم عليها الصمت بعد ظهور مرض غامض سببه رش المبيدات الحشرية (DDT) بغرض القضاء على الحشرات الضارة، مما تسبب في اختلال التوازن الطبيعي، وذلك لتغذي الطيور على هذه المادة الكيميائية، الأمر الذي أدى إلى مرض العديد من عائلات المزارعين، وتعداه إلى وجود حالات موت فجائي شمل حتى الأطفال، بالإضافة إلى سكون الطيور وقتلتها، تقول واصفة هذا المشهد المروع: "هذه الطرقات، لقد كانت يوماً جذابة، وها هي الآن تحدها النباتات الشاحبة والخضرة الذابلة كما لو كانت النيران قد اجتاحتها، لقد سكنت -حتى هذه- بعد أن هجرتها كل الكائنات الحية حتى الجداول أضحى الآن بلا حياة، لم يعد الصيادون يرتادونها- ماتت الأسماك كلها"<sup>1</sup>.

إن الأرض تفترض التفاعل بين الكائنات الحية والبيئة المحيطة بها، لذا فإن أي ضرر يصيب عضو من المجموعة الحية سيؤثر بالضرورة على الحياة ككل، لذلك فالاعتداء الذي يسببه الإنسان على المحيط الطبيعي هو بمثابة تهجم شامل للبيئة، وتعطي راشيل كارسون مثالا يوضح ذلك من خلال عنصر (الاسترونشيوم 90) الذي ينطلق من الانفجارات الذرية، ويعود للأرض على شكل أمطار أو يهطل مطر الموت الكيماوي كما يسمى ليبقى في التربة فيمتزج بالحشائش أو الذرة أو القمح لينتقل بسهولة إلى البشر، الأمر نفسه ينطبق على رش المحاصيل الزراعية والنباتات بالمواد الكيميائية التي تتخلل الكائنات الحية، مما تسبب التسمم والموت لجميع الكائنات الحية<sup>2</sup> فالإنسان بهذا المنطق يقتل نفسه من خلال العبث بهذه المواد الضارة التي تخزن في أجسام الغالبية العظمى من البشر وكذا الكائنات الحيوانية مما ينذر ذلك بأفول كوكب الأرض، كما أشارت هذه عالمة إلى مشكلة تلوث الممرات المائية بسبب مصادر عديدة: مخلفات المواد المشعة الناتجة عن المعامل والمستشفيات ونواتج الانفجارات الذرية ومخلفات المنازل في المدن والمخلفات الكيماوية الناتجة عن المصانع، ويضاف مصدر آخر يتمثل في كيميائيات الرش التي تعالج بها أراضي المحاصيل والغابات، هذا المصدر سبب

<sup>1</sup> - راشيل كارسون: الربيع الصامت، ترجمة: أحمد مستجير، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2005، ط 1، ص 25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 28.

مشكلة تنقية المياه التي يصعب تحليلها بالطرق الطبيعية، مما أدى إلى تلوثها كيميائياً وإنتاج رواسب<sup>1</sup>، هذا التلوث المائي يسبب أضراراً كبيرة على التربة التي تنتقل إليها الكيماويات السامة في شكل مباشر على هيئة معقمات أو محمولة في مياه الأمطار التي التقطت التلوث السام من خلال رشحها في الأشجار والغابات، غير أن الخطورة لا تكمن في التربة في حد ذاتها بل بدرجة امتصاص النباتات للمبيدات من خلالها ونسبة التركيز، فقد تسبب هذا النوع من التلوث في مشاكل لا حصر لها لأحد رواد مصنعي أغذية الأطفال الذي حضر ومنع كل الفواكه والخضروات التي عوملت بالمبيدات الحشرية لضررها على الطفل<sup>2</sup>، لقد كان هذا الكتاب بمثابة ثورة بيئية فتحت الباب أمام النقاش حول مصير الموجودات الحية، ووجه الاتهام للاستعمال اللاعقلاني لتقنيات العلم الذي كان سبباً في ظهور المشكلات البيئية المختلفة، وتبّه للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وعلى إثر هذا، شهدت العقود التي تلت إصدار هذا الكتاب زخماً كبيراً تمثل في نشر المقالات التي تنادي بالحق الإيكولوجي.

وندين بالكثير لما وصلت له الأبحاث البيئية اليوم، لهذه العاملة التي مزجت عبر رواياتها ما بين النظرة العلمية المادية والجانب الروحي العاطفي، بتوظيف أسلوبها الأدبي الشعري، والذي تناول باستفاضة الحياة الطبيعية وأبرز أهميتها في الوسط، وجمع ما بين المعلومات العلمية والأحاسيس المرهفة بالعالم الطبيعي وعناصره، والذي سلط الضوء على التأثير السلبي في استخدام المبيدات الحشرية المدمرة، كل هذا كان ناتجاً عن استغاثتها، إذ تتجسد أهمية هذا النداء في لفت الانتباه ولأول مرة في أمريكا، والعالم بأكمله إلى مناقشة المشكلات البيئية والتفكير في حلول فعلية للتصدي لها، فقد كان كتاب الربيع الصامت أو الساكن سبب تغيير جذري أدى إلى إنشاء المبادئ الأساسية للحفاظ على البيئة، كما تحدثت العاملة النظرة الانفصالية التي تجعل العلم منظومة منعزلة عن الحياة الواقعية، وكانت جرئتها بإظهار استجابتها العاطفية لقوى الطبيعة والتعاطف مع المخلوقات البرية، ولم يكن الأثر الذي خلفه كتابها قريب المدى في الحد من استخدام المبيدات الحشرية فحسب، بل تعدى ذلك ليعطي نظرة بعيدة الأثر، وطويلة المدى، تمثلت في ضبط الوسائل التكنولوجية ومراقبة الأفعال البشرية التي بإمكانها تدمير العالم، لذلك لا يمكن إغفال الثورة التي أحدثتها كارسون آنذاك، لأن التفكير بأن التكنولوجيا الحديثة يمكن أن تفتك بالعالم الطبيعي في تلك الحقبة يعد سجلاً ثورياً لا تتقبله الحكومة السياسية<sup>3</sup>، وهذا ما يدل على تحالف التشريعات القانونية والسياسية مع التطورات العلمية والتكنولوجية التي جعلت من البيئة مستودع مسخر لتلبية احتياجاتنا المادية مهما كلف الأمر.

<sup>1</sup> - راشيل كارسون: الربيع الصامت، ص 78.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 109.

<sup>3</sup> - ليندا جين شيفرد: أثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة: بمني طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، 2004، ص 287.

ثانيا: المجتمع الحيوي عند ألدو ليوبولد.

ومن بين الرواد الأوائل في مجال فلسفة البيئة وأخلاقيات البيئة على وجه خاص، نجد عالم الغابات الأمريكي ألدوليوبولد Leopold Aldo (1948-1987) مؤلف كتاب تقويم من مقاطعة الرمال Almanac A Sand County (1949)، والذي نادى من خلاله بتوسيع مجال الأخلاق بحيث يشمل المجال الحيوي والبيئة الطبيعية، ولأجل ذلك عرف أخلاق البيئة على أنها "طريقة إرشادية لمواجهة الأوضاع الإيكولوجية الجديدة الكلية المعقدة، أو التأثير في ردود فعل مؤجلة، بما أن سبيل النفعية الاجتماعية لا يميزه الفرد العادي"<sup>1</sup>، لقد كان مقصود ليوبولد نت هذا التعريف، وضع مبادئ توجيهية للسلوك، من خلال نظرية أخلاق الأرض، وتسليط الضوء على المحيط الطبيعي التي يتميز بالتشابك من خلال التنافس والتعاون إلى جانب الارتباط وتعقد الانساق البيئية، وهذا ما أشار اليه علماء الطبيعة سابقا وعلى رأسهم تشارلز داروين Charles Robert Darwin (1809-1882) فعلى الرغم من التباعد الظاهر بين الكائنات الحية إلا أنه يوجد اتصال وثيق بينها، فعناصر الطبيعة لم تخلق عبثا بل حسب نظام محكم وغائي يبين عدم ضمان العيش لفئة حية إلا بالاعتماد على فئة أخرى، وهذا ما يبين الترابط المعقد<sup>2</sup>، فوفق هذا النمط البيئي يتحقق التوازن الإيكولوجي والتناسق الطبيعي، ويتمثل جوهر نظرية ألدو ليوبولد الأخلاقية في دحض التعامل النفعي مع الأرض، وإضفاء الجانب القيمي على تصرفاتنا نحو الطبيعة، ولتحقيق ذلك وضع ليوبولد المجتمع الحيوي كمصطلح شامل يضم جميع الموجودات الحية مقابلا للمجتمع الذي يقتصر على الكائنات البشرية فقط، وهذا إجماع منه على القضاء عن الفوقية البشرية، بالتأكيد على الزمالة الطبيعية والحيوية، يقول: على حد تعبيره: "أخلاق الأرض تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع- الأرض إلى عضو عادي ومواطن فيه، إنها تقتضي منه احترام الأعضاء- زملاء له، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته"<sup>3</sup>، كل ذلك من خلال تغيير استراتيجيته في التعامل مع البيئة.

كما يدعو ألدو ليوبولد إلى تحلي الأفراد بالتزامات وواجبات خلقية اتجاه الأرض التي يقطنون فيها، وعدم التعامل معها بهدف تحقيق المصالح الشخصية فقط، بل بتوظيف القيم الأخلاقية التي تهدف إلى احترام الطبيعة وصون مناظرها والحفاظ على التنوع الزراعي، عملا بالقاعدة الأخلاقية التي دعا إليها، والتي تستوجب أن "يكون الشيء صائبا عندما يميل للحفاظ على تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، ويكون باطلا عندما يميل بالاتجاه الآخر"<sup>4</sup>، وقد أصبحت هذه

<sup>1</sup> -Aldo Leopold : A sand county ALMANAC and sketches here and there, Oxford university press, London Oxford New York, 1949, p153

<sup>2</sup> - جون ماري بيلت: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، سلسلة عالم المعرفة، 1994، ص 15

<sup>3</sup> - مايكل زيمرمان: فلسفة البيئة، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 149

<sup>4</sup> -Aldo Leopold : A sand county ALMANAC, op.cit, p 167

القاعدة شعار الفكر الايكولوجي المعاصر، فالضمير البيئي يلزم الفرد الحفاظ عن مكونات البيئة والممارسة الفعالة للأرض والطبيعة لتحقيق التناغم والانسجام، وكأن ليوبولد يمدد القاعدة الأخلاقية التي تهتم بالجمال البشري لتضم الموضوعات البيئية وتهتم بالحفاظ على الطبيعة، ولعل هذا ما قصده حينما أشار إلى اقتباس حادثة شبيهة الإله أوديسيوس\* موضحة من خلالها اقتصار الهيكل الأخلاقي على البشر واستثناء الرقيق منها، ليظهر فيما بعد التجاوز الذي وضعه التاريخ بامتداد المعايير الأخلاقية إلى مجالات متعددة من السلوك والتقليل من الحكم النفعي الذي كان يحكم آنذاك، ويكمن المغزى من توظيف هذه الأسطورة في توضيح أن شق اثني عشر وصيفة مملوكة لم يثر حفيظة المجتمع آنذاك، لأن قيمة الوصيفات كانت قضية نفعية تخرج عن المعايير الأخلاقية باعتبارهم ملكية، إلا أن تم ادماج العبيد في المعايير الأخلاقية فيما بعد ليصبح الحكم أخلاقيا شاملا لجميع الأجناس البشرية دون استثناء، وهذا ما يؤكد حرص ليوبولد في السير على نفس الدرب بإضفاء الشمولية للحكم الأخلاقي وتوسيعه ليضم المحيط الطبيعي، وتوضيح فكرة أن الأرض لا تزال ملكية وعلاقتنا بها اقتصادية بشكل كامل، وهذا ما مثله مظهر الفتيات لأوديسيوس، ونتيجة لصفة الملكية تخرج الأرض من الاعتبارات القيمة الأخلاقية، وتماشيا مع هذا الطرح، قام الفيلسوف الأمريكي بايرد كاليكوت J.Baird Callicott (1941-؟) بالتحري عن الدلالات المعيارية الموجودة في نظرية ليوبولد في كتابه الموسوم ب: Thinking Like Planet (the land Ethic and The Earth Ethic) (2013) ليعين ارتباط هذه النظرية بالاعتبارات الأخلاقية وإمكانية تطبيقها على المذاهب الايكولوجية المعاصرة، والرد على الاتهامات التي لحقت ألدو ليوبولد بوصفه مؤكدا على الفاشية الايكولوجية، وداعيا للتمركز البيئي مقابل المركزية البشرية، لذلك استهل موضوعه في البحث عن المبادئ الفلسفية، والجذور المؤسسة للأخلاق وتطورها، اذ يقر كاليكوت بأن ليوبولد في المقطع الثاني من مقاله المعنون (بالاطراد الأخلاقي) قد لمح بأن الأخلاق قد عرفت نوعا من التطور والتنامي، من خلال تعريفه للأخلاق من "الناحية الايكولوجية على أنها قيد على حرية الفعل في الصراع من أجل البقاء، وفلسفيا هي المفاضلة بين السلوك الاجتماعي والسلوك المضاد للمجتمع، فثمة تعريفان لشيء واحد ولهذا الشيء جذره في ميل الجماعات والأفراد المتواكلين لتطوير صيغ التعاون"<sup>1</sup>، وهنا يتبين بأن ليوبولد قد استعان بتفسير داروين التطوري للأخلاق الذي صاغه من خلال اقتراحه بأن أخلاق الكائنات الحية تطورت من قاعدة العلاقات الأبوية، ثم انتشرت على نطاق واسع لتشمل أعضاء النوع الواحد التي كونت مجتمعات صغيرة مرتبطة فيما بينها وشكلت مجتمعا بدائيا، ومع تعزيز هذه الغرائز والتعاطف الاجتماعي،

\* تبين هذه الأسطورة أنه حينما رجع أوديسيوس من حرب طروادة أمر ابنه بقتل الوصيفات المملوكات في مشهد بالغ القسوة، اذ كن يلتوين ويتنفضن نتيجة شنقهن بجبل السفينة، فقد نفذ حكم الاعداد نتيجة ارتياحه بوفاء هؤلاء الوصيفات. أنظر: باري بي باول:

هوميروس، ترجمة: محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2019، ص252

<sup>1</sup> -Baird Callicott, Thinking Like Planet (the land Ethic and The Earth Ethic), Oxford University Press, New York, 2013, p 50.

وعملية الانتقاء الطبيعي سيستفيد الأعضاء الفرديون بشكل متبادل من الدفاع التعاوني ضد المجموعات من نفس النوع، فكلما شكلت الثدييات مجتمعات تعاونية كلما كان لها فرصة أكبر للبقاء على قيد الحياة، غير أن الانسان هو النوع العاقل الوحيد الذي تطورت فيه الغرائز الاجتماعية وانتظمت من خلال قدراته الإدراكية الواسعة فأنج لنا ما يدعى الأخلاق، والغلبة ستكون من نصيب المجموعات ذات العناصر المتعاونة والمضحية، مقابل المجموعات ذات العناصر الأنانية والمنازعة<sup>1</sup>، وبهذا التفسير تكون سمات الإنسان الأخلاقية مبنية على أساس سلوكه البيولوجي، فقد أعطى داروين الأخلاق معنى تطوري قائم على الانتقاء كوسيلة للتكامل الاجتماعي، لكن أخلاق الأرض تتجنب تفكيك المجتمعات الحيوية، وتسعي إلى توسيع نطاق الأخلاقيات لتشمل الزملاء الأعضاء والمجتمعات في حد ذاتها، لا تقتصر فقط على الأعضاء البشرية، ونتيجة لذلك ظهر مفهوم أخلاق الأرض كصيغة تطويرية تتجاوز المعيار البشري إلى المعيار الحيوي، فقد وسع ليوبولد من مفهوم المجتمع كي يشمل حدود الطبيعة: التربة والمياه والنباتات والحيوانات، ومنه يمكن القول أن ليوبولد أضاف أسس علم البيئة إلى الأسس التطورية الداروينية، وبما أن النباتات والحيوانات من منظور التشابه الاجتماعي أعضاء في المجتمعات الحيوية من وجهة نظر تطويرية، فإن البشر يشكلون أيضا أعضاء في هذه المجتمعات، وهذا ما يبرز الترابط بين الموجودات، وبالإضافة إلى فكرة توسيع الأخلاق، يبدو تأثير داروين جليا على فكر ليوبولد من خلال فكرة احترام الأعضاء الزملاء والمجتمع الحيوي بحد ذاته، هذا الاحترام القائم على الابتعاد عن المعاملات القاسية كالقتل والذبح لتحقيق المصلحة، وهو الموقف ذاته الذي يعرضه داروين في أن الأخلاق قد نشأت عند الانسان العاقل لتحسن من حال المجتمع، ولا ريب في أن القتل والسلب هي من بين الأشياء التي تهدد بتفكيك المجتمع البشري<sup>2</sup>.

وانطلاقا من تحليل ليوبولد لأخلاق الأرض، أبرز أن مبدأ الاحترام يشمل كل الأعضاء، فالأرض تتضمن جميع العناصر الطبيعية والبشرية، لذا ينبغي أن نتصرف معها بنفس الطريقة التي نتصرف بها اتجاه المجتمع البشري، لأن البشر بمثابة أعضاء في ذلك المجتمع ولا يمثلون الأسياد، وهنا دعوة جلية لاحترام المجتمع ككل دون تحيز، وذلك من أجل الحفاظ على أنفسنا من جهة والكوكب من جهة أخرى، فالسياسة والاقتصاد قد طورت العلاقة بين البشر والأرض لكن اقتضرت على الجانب المادي النفعي فحسب، وليس بوضع التزامات أخلاقية نحوها، ببساطة فنحن عندما نتحدث على الأرض نربط تفكيرنا مباشرة بمقدار المال الذي سنجنه وراء ما تقدمه لنا من خيارات، أي نسج تفكير على المدى القصير فقط وليس التحدث على ما هو أفضل للأرض ولأنفسنا على المدى الطويل، وتوسيع حدود مجتمعنا، يقول ليوبولد: "مالكوا الأراضي الصناعية والمستخدمون يميلون إلى التحيب طويلا بصوت عال بشأن توسيع الملكية الحكومية والتنظيم، لكن يظهرون القليل من الاستعداد لتطوير البديل الوحيد المرئي المتمثل في الممارسة الطوعية للحفاظ على أراضيهم

<sup>1</sup> - Baird Callicott, Thinking Like Planet (the land Ethic and The Earth Ethic), p52.

<sup>2</sup> -Ibid, p38.

الخاصة<sup>1</sup>، وهذا ما أدى إلى ظهور الأزمة البيئية، لذلك يقدم ليوبولد انتقاداً شديداً للهجة إلى الوكالات الحكومية للحفاظ على الطبيعة كونها تقوم على المصلحة الشخصية وتلغي الحميات الطبيعية، ويدعو في مقابل ذلك إلى تبني إلزام أخلاقي من قبل مالكي الأراضي قائم على البصيرة والذهنية المنفتحة، يتطلب هذا الإلزام القيمي وجود ضمير إيكولوجي أو مبدأ الحفظ conservation وهو تحقيق حالة من الانسجام بين الإنسان والأرض، وبذل الجهد البشري في فهم قدرة الأرض على التجديد الذاتي والحفاظ عليها، كما يعتبر التغيير الداخلي الذي يشمل التركيز الفكري والولاء وكذا العواطف وقناعاتنا الباطنية الذي بدونه لا يوجد معنى للالتزامات الأخلاقية فلا يحدث أي تغيير في الأرض بدون أن نغير في معتقداتنا الفكرية ونحدد أولوياتنا في تحقيق الاستصلاح والحفاظة على البيئة<sup>2</sup>، لأن الالتزام الأخلاقي يوجب ويفرض ترسيخ فكرة ذهنية داخلية نحو الخارج فحواها الاهتمام بالكوكب الذي نعيش فيه وعدم تخريبه، وإيقاظ مشاعر الحب والعطف والرحمة لبقية الكائنات الأخرى بحكم الزمالة، فهذا الضمير من شأنه أن يكشف لنا على مبدأ المسؤولية الفردية على صحة الأرض، وعليه وسع ليوبولد من مفهوم الضمير ليربط تلك التصورات بالطبيعة بغية توحيد البشر معها<sup>3</sup>، حيث ينبع الضمير الإيكولوجي من الحالة الباطنية للإنسان، والتي تمكنه من الشعور بالأرض ومن ثمة بذل الجهد في محاولة فهم برنامجها وتصميمها، فهذا السبيل الوحيد للمحافظة على الكيانات الوجودية ككل، واحترامها، الأمر الذي يؤكد جزئيتها التي لا تتجزأ من هذا المجال الحيوي الكلي الشمولي.

كما يشخص ليوبولد أن أحد نقاط الضعف في نظام الحفظ، هو أن معظم أعضاء مجتمع الأرض لا تملك قيمة اقتصادية ولا تحقق ربحاً مادياً الأمر الذي يبيح التعدي عليها وقتلها، ويشمل هذا الافتقار المادي المجتمع الحيوي ككل مثل الكتبان، الصحاري، المستنقعات، فقد أصبح بقاء الكائنات الحية على قيد الحياة مرهوناً بأهميتها وقيمتها اقتصادياً، وهو أمر يتخالف مع أخلاقياتنا وضميرنا الإيكولوجي، لأن للكائنات الحية حق حيوي بغض النظر عن وجود أية ميزة اقتصادية لها<sup>4</sup>، وعليه يلزمنا ليوبولد بتفعيل الواجب الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية تجاه الأرض، وذلك بالمحافظة على الأنواع الحيوية وحمايتها والاهتمام بها، وينتج هذا الواجب من مبدأ الحفظ الذي يبرز القيمة الذاتية للأرض كونها تتمتع بالاستقلالية، وينفي القيمة الاستعمالية، لقد حاول ليوبولد استبدال الحتمية الاقتصادية التي فرضها المجتمع بحتمية أخلاقية تراعي الأرض كقيمة خاصة في ذاتها، وتوسيع القيم الأخلاقية لتشمل أعضاء الأرض، ونجد في السياق نفسه

<sup>1</sup> -Aldo Leopold: A sand county ALMANAC and sketches here and there, op.cit, p 160.

<sup>2</sup> -Ibid, 157.

<sup>3</sup> - Ibid, p164.

<sup>4</sup> -Ibid ,p 158-159.

الفيلسوف هولمز رولستون Rolston Holmes (1932-؟) الذي يؤكد على أن الإنسان ليس هو الجدير بالتقدير الأخلاقي والامتياز، مؤكداً على أن هذه الجدارة أو القيمة هي حظ كل الكيانات الوجودية، فالقيم لا تقتصر على الإنسان فحسب بل تمتد إلى الطبيعة، يقول: "كل شيء بما فيه الطبيعة يحمل قيمة جوهرية في حد ذاته"<sup>1</sup>، وهو الأمر الذي سيؤكدده فيما بعد بول تايلور. وفي سياق هذه النظرية التي نحن بصدد تحليلها، يذكر ليوبولد ثلاث أسباب مهمة منعت من تطبيق أخلاق الأرض على أرض الواقع منها:

- **النظام التعليمي التربوي:** تكمن العقبة التي تعترض سبيل تطور أخلاق الأرض في المنظومة التعليمية والجامعية بوجه خاص، لذلك انتقد ليوبولد التعليم الجامعي المعاصر وجعله السبب في تدهور الأراضي والموارد، بحكم اتجاهه البعيد عن الوعي المكثف بالأرض، بالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية لأنها لا توجه الفرد نحو الوعي العاطفي بالأرض، وبالتالي لا توجد أي علاقة حيوية بها، فالأرض بالنسبة للفرد مجرد مساحة تنمو عليها المحاصيل الزراعية، ولو كانت له الحرية المطلقة لحوّلها إلى ملعب غولف ليستمتع أكثر، لذا يدعو ليوبولد إلى إدماع الإدراك الإيكولوجي للأرض والمفاهيم الإيكولوجية في حلقات الدراسة التعليمية لينشأ التدريب الإيكولوجي، والتخلي عن التفكير في البعد الاقتصادي للأرض، واختبار كل مسألة بواسطة القيمة الأخلاقية والجمالية (الصواب والخطأ/ الجميل والقيح) بعيداً عن التفكير المادي البحت.

- **ذهنية مالكي الأراضي:** تمثل الأرض بالنسبة للفلاح مجرد خصم عليه أن يطوعها لتنتج له المحاصيل الزراعية، أو ربة عمل تبقيه دائماً في طوعها كعبء<sup>2</sup>، لذا يجب تغيير القاعدة الاقتصادية التي تحدد كل ما يخص استعمال الأرض وربطها بالاستثمار المالي، إلى قاعدة أخرى تكون أخلاقية وجمالية تتحدد بأذواق وميول مستخدم الأرض، فأخلاق الأرض تنفي التعامل النفعي البراغماتي مع المحيط الطبيعي، وتستدعي الالتزام بضمير إيكولوجي من شأنه أن يحتوي على نوايا طيبة قائمة على العاطفة لا طائل من ورائها.

- **غياب الفهم الإيكولوجي للأرض:** إن نظرنا العامة للطبيعة مجردة من الاستعمال العقلاني والفهم الإيكولوجي الذي يستدعي الحفاظ على الموارد الطبيعية، فالعامة يهتمهم الاستحمام بالمناظر الطبيعية الخلابة دون تحفيز النفس على نظافة الطبيعة، والتمتع برؤية اسراب الطيور دون الامتناع عن صيدها، باختصار إن نظرنا للطبيعة خالية من البعد الأخلاقي

<sup>1</sup> - Rolston Holmes III: Philosophy Gone Wild, Oxford University Press, New York, 1993, p111.

<sup>2</sup> - Aldo Leopold: A sand county ALMANAC and sketches here and there, op.cit, p 156-157.

والاستطقي، لذلك لابد من التزام أخلاقي من جانب الحكومة وملاك الأراضي لعلاج هذه الأزمة البيئية، لأن نظام الحفاظ القائم على المصلحة الذاتية الاقتصادية أعرج وغير متوازن<sup>1</sup>.

استنادا إلى ما سبق ذكره من العقبات التي تواجهنا في بناء قواعد أخلاقية اتجاه الطبيعة، اقترح ليوبولد خصائص للحفاظ على الطبيعة من بينها: تعزيز القدرة الإدراكية التي تؤهلنا إلى إعادة تصور للعمليات الطبيعية أو ما يطلق عليها دراسة الطبيعة، وتقوم هذه العملية على أساس عدم تمييز الموارد الطبيعية، والنظر إليها نظرة سطحية خالية من التقييم الذاتي، فالعلوم البيئية ساهمت في إحداث تغيير في هذه النظرة العقلية من خلال كشفها عن الأصول والوظائف وكذا الآليات الديناميكية، فالشخص العادي يرى على سبيل المثال: سطح الأشياء فقط كانقراض بعض من الكائنات الحية الذي يمثل له شيئا عاديا وطبيعي، يواكب التطور، ولا يثير القلق، وكذا نجد في نفس الموضوع، يلوث الهواء لتحقيق الاستحمام والتمتع الذاتي، هذه النظرة اللامبالية ولدت الانفصال بين الذات البشرية وعالمه الطبيعي، لذلك نجد مقابلا لهذه النظرة الظاهرية، نظرة عميقة لعالم البيئة المختص الذي يغور في أعماق التعقيدات المذهلة للنبات والحيوان والمجتمع، ورؤية ذلك الجمال الجوهرية للكائن، مما يتولد عنده نوعا من المسؤولية اتجاهه، وبالتالي الحرص على المحافظة عليه، وهنا تتجلى ضرورة ربط التعزيز الأخلاقي بالإدراك العقلي، إذ تفرض العلاقة الأخلاقية بين البشر والطبيعة، فهم طبيعة الأرض التي تتسم بالتوازن والترابط بين الكائنات الحية، وقد وضع ذلك بقوله: "من غير المعقول بالنسبة إلى إمكانية أن توجد علاقة أخلاقية بالأرض من دون حب، واحترام وإعجاب بالأرض واحترام عالي لقيمتها، أقصد بالقيمة طبعاً شيئاً أوسع بكثير من مجرد قيمة اقتصادية، أعني القيمة بالمعنى الفلسفي"<sup>2</sup>، وهذا تأكيد منه على ضرورة فهم واستيعاب نظام الكون، ووضع الجانب المعنوي مقابل الجانب المادي من خلال إضفاء قيمة جوهرية للأرض، يبدو أنه قد حدد للطبيعة قيمة وجودية انطلاقاً من التعريف الفلسفي الذي يوجب: "البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، فالقيمة في الفلسفة الانطولوجية تقر أن وجود الشيء هو مبدأ قيمته، ومعيار كماله وخيريته هو حصوله على الوجود الذي يخصه، بمعنى إذا قلت أن شيء موجود عنيت بذلك أن وجود ذلك الشيء له قيمة أي سبب كافي يوجب وجوده"<sup>3</sup>.

وبهذا الطرح أراد ليوبولد أن ينفي القيمة النفعية المرجوة وراء الأرض، بالحث على الفكرة الأخلاقية التي تلزم النظر إليها كقيمة في حد ذاتها تستحق التقدير والثناء، ونتيجة لذلك دعا في السياق نفسه، إلى توظيف الإحساس بالتربة، لأن العامل المالي والنظرة الاقتصادية تبيح للمزارع التصرف في أرضه بحرية مطلقة، على النحو الذي يراه مناسباً

<sup>1</sup> -Aldo Leopold: A sand county ALMANAC and sketches here and there ,p 160.

<sup>2</sup> -Ibid, p 166.

<sup>3</sup> - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص214.

حتى وإن كان ذلك على حساب التسبب بأضرار للأراضي بغية إرضاء الحاجيات والتفضيلات الخاصة، لكن تعزيز الالتزام الخلقي الذي يفرضه الضمير البيئي في أذهان مالكي الأرض، يجعل المزارع يشعر بالعناصر الطبيعية مما يترتب على ذلك المعاملة بحب واحترام، بدل تدميرها<sup>1</sup>.

ومن المفاهيم المركزية في نظرية أخلاق الأرض عند ليوبولد نجد مفهوم هرم الأرض (The Land Pyramid)، الذي يؤكد على العلاقات التعاونية والتنافسية الناتجة عن التسلسل الحيوي، وقد سبقت الإشارة إلى هذا التسلسل الحيوي من قبل داروين في عملية الانتقاء الطبيعي الذي يعد المحرك للتطور البيولوجي، حيث قام بتشبيه الصلات الموجودة بين جميع الكائنات التي تصدر لنفس النوع، بالشجرة التي تتفرع منها غصون عديدة، إذ تعتمد الغصينات الصغيرة في نموها على قتل الغصينات والفروع المحيطة بها من أجل الحياة، وتمثل الأغصان الميتة الرتب والطبقات التي تليها وهكذا تستمر العلاقات الجدلية بين الكائنات الحية إلى أن تبلغ عن طريق المنافسة والتشعبات القمة، الأمر الذي يشير إلى العلاقات المتبادلة لجميع الكائنات العضوية<sup>2</sup>، وقد جسد لنا ليوبولد شكل الهرم كرمز يوضح النظام الترابطي بين الموجودات، وذلك من أجل الوعي بألية الأرض، أطلق عليه اسم الهرم الحيوي pyramid the biotic، حيث تمثل الطبقة القاعدية التربة وتشمل طبقة النباتات، وتعلوها طبقة الحشرات التي تأتي فوق طبقة النباتات، ثم نجد في الأعلى طبقة الطيور والقوارض التي تتغذى من الحشرات، وهكذا صعودا عبر مجموعات حيوانية متنوعة للوصول إلى الطبقة العليا والتي تتكون من الحيوانات الآكلة للحوم، يتضح من خلال هذا الترابط بأن كل طبقة تعتمد في مصدر بقائها وعيشها على الطبقة التي تسبقها والتي بدورها تمدها بالغذاء والخدمات التي تحتاجها، وتتناقص الوفرة العددية لكل طبقة تالية، فمن أجل كل حيوان لاحم لابد من مئات الفرائس وملايين الحشرات وعدد لا يحصى من النباتات، ويتقاسم الإنسان طبقة وسيطة مع بعض الكائنات الحيوانية التي تقتات على كل من اللحوم والنباتات، فالهرم هو بمثابة سلسلة متشابكة من السلاسل المعقدة يعتمد عملها على التعاون والمنافسة بين أجزائها المتنوعة، ففي البداية كان الهرم منخفضا ثم أضاف التطور طبقة بعد طبقة سلاسل الغذاء البسيطة، والإنسان هو واحد من بين آلاف الزيادات التي تساهم في ارتفاع وتعقيد الهرم، ليتجه نحو تطوير وتنوع الكائنات الحية<sup>3</sup>، ومن خلال هذا الهرم الحيوي يتضح بأن الأرض ليست مجرد تربة، بل إنها مصدرا للطاقة المتدفقة عبر دائرة التربة والحيوان والنبات، وسلاسل الغذاء هي بمثابة القنوات الحية التي تنقل الطاقة، فهي دائرة

<sup>1</sup> -Aldo Leopold: A sand county ALMANAC and sketches here and there, op.cit ,p 133-134.

<sup>2</sup> - تشارلز داروين: أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص226.

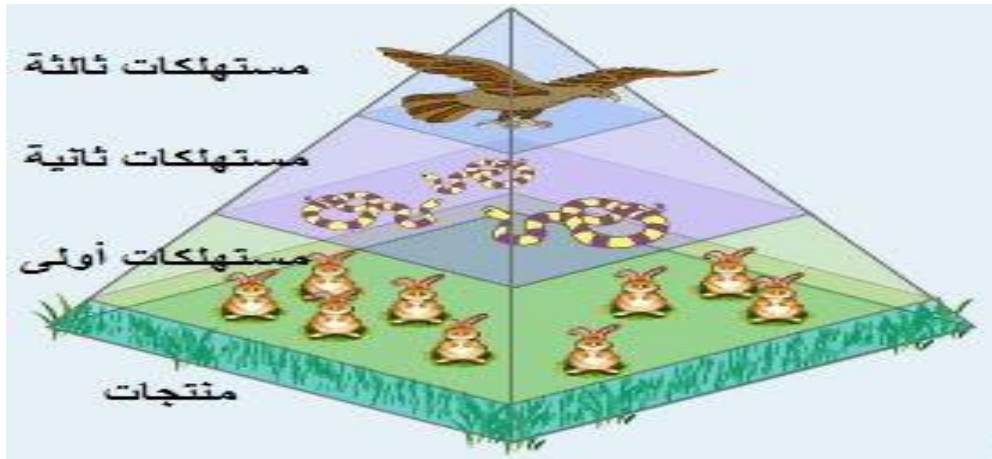
<sup>3</sup> - Aldo Leopold, A sand county ALMANAC and sketches here and there, op. cit, p161.

مستمرة، وأي تغير يحدثه الإنسان في أحد أجزاء هذه الدائرة يسبب بالضرورة اختلال في التنوع البيولوجي، فالتغيرات المحدثة بشريا ذات نظام مختلف عن التغيرات التطورية ونتائجها أكثر شمولية مما يطلب أو يتوقع أي أن التدخل البشري يعطي وفرة خادعة في الحياة النباتية والحيوانية، وهنا يفرض السؤال نفسه: هل تستطيع الأرض التكيف مع النظام الجديد؟ وهل يمكن إنجاز التغيرات المرغوبة بأقل عنف متوقع؟ ويوحى هذا المخطط بثلاثة أفكار أساسية:

1. الأرض ليست مجرد تربة.

2. نظام هرم الأرض يعتمد على مبدأ تطوري للكائنات الحية، والانسان مجرد جزء من هذه المنظومة الكلية ورفيق لبقية الكائنات الأخرى.

3. التغيرات البشرية تختلف عن التغيرات التطورية ونتائجها أكثر خطورة<sup>1</sup>.



مخطط يوضح الهرم البيئي والعلاقة المترابطة بين الكائنات في السلسلة الغذائية<sup>2</sup>.

يبرز من خلال هذا التصنيف النظرة الكلاسيكية لمجتمع الأرض عند ليوبولد، والتي ترفض الأطروحات الفردانية التي تعتبر الكائنات البشرية كائنات معزولة لها قيمة جوهرية ذاتية، حيث يركز على مفهوم التبادل والترابط بين عناصر المجتمع الحيوي، فأخلاق الأرض كما عرفها مؤسسها توسيع دائرة الكائن الحي لتشمل كل العناصر الطبيعية، كما أن الأرض تمتلك القدرة الكافية للتجديد الذاتي لذا لا داعي للتدخل في نظامها وتخريبه، وهذا ما بينه داروين من خلال تأكيده على

<sup>1</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان إلى الأيكولوجيا الجذرية)، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 160.

<sup>2</sup> - <https://www.awa2el.net/ar/lessons/%D8%A7%D9%84%D9%87%D8%B1%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A6%D9%8A>

الاستراتيجية الاختيارية للطبيعة، حيث تؤكد الدراسات الميدانية للعلماء المختصين في الزراعة أن الأعشاب التي يتم استئصالها من نبات الذرة بواسطة المبيدات الحشرية بوصفها أعشاب ضارة على المحاصيل، تقوم بإفراز مركبات مميتة للفطريات التي تدمر الذرة وتقوم بالسيطرة على الآفات دون أن تؤذي الذرة، كما أكد عالم الفيزيولوجيا للنبات فريتز ونت أنه لا يوجد صراع بين النباتات بل على العكس ثمة انسجام متبادل قائم على مبدأ التعاون لا التنافس<sup>1</sup>، ولعل ما يكشف واقعية ليوبولد هو تشخيصه لمشاكل البيئة والحلول الفعالة في نهاية كتابه حينما يقول: "مشكلتنا الحالية هي مشكلة المواقف والأدوات... فنحن لن نتخلى عن المحرفة التي تحتوي على إيجابيات، لكن نحن بحاجة إلى معايير أطف وأكثر موضوعية لاستخدامها بنجاح"<sup>2</sup>، أي ترشيد استخدامها دون إلحاق الضرر بالآخر الحيوي.

تصطدم نظرية أخلاق الأرض التي تسعى إلى فرض الاحترام والزمالة بين أعضاء المجتمع الحيوي، بالسؤال الذي اتخذته أنصار المركزية البشرية ذريعة لدحض هذه النظرية كونها تدعو إلى الفاشية الإيكولوجية، وفحوى هذا التساؤل: كيف نوازن بين المصالح البشرية ومصالح الطبيعة ككل؟، ونجد بايرد كالكوت يزيل حاجز هذا الغموض ويوضح بأن أخلاقيات الأرض لم تأتي بحلول تلغي جميع النظريات الأخلاقية السابقة بل هي إضافة لهم، فبمجرد أننا نعي أنفسنا كأعضاء في المجتمع الحيوي تولد أخلاق الأرض التي لا تخلصنا من كل الواجبات والالتزامات الناشئة عن هذه العضوية المجتمعية. ولكي نرتب الأولويات البشرية عندما تتعارض مع الأولويات غير البشرية، اقترح كالكوت أن نستعمل مبادئ ذات مستويين لكل نحل هذا التعارض، تنص مبادئ المستوى الأول: على أن الواجبات والالتزامات الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأقرب حميمية تسبق في الأولوية تلك الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأبعد والأكثر حيادية، فمثلا يشعر المرء بالإنسان في رعاية والدته العجوز، أكبر من الإلزام للإسهام في رعاية والدته شخص آخر، فكلما كان العضو ضمن المجتمع الأسري الأكثر قربا زاد الإلزام، وتنص مبادئ المستوى الثاني: على أن المصالح الأعظم مفضلة على المصالح الأقل، فمثلا يشعر المرء بالإنسان أعظم لمنع وقوع جريمة - إذا كان في وضع يسمح بذلك - من منع سرقة متجر، ففي الحالة الأولى يكون الرهان على المصلحة الضرورية للضحية في الحياة، أما الثانية فالرهان يكون على مصلحة الضحية في مقدار ضئيل من النقود، وأكد أن النفس أغلى من الأموال، ويشترط على المستوى الثاني أن يعزز أو يبطل ما يبرره المستوى الأول لكي تصبح القضية واضحة، وإذا أردنا تطبيق هذه المبادئ على المجتمع الحيوي ستكون النتيجة كالاتي: إذا افترضنا وجود بومة في عشها معرضة للخطر في الغابة مقابل الخشابين الأفراد والعمال، ستكون الاستدلالات كالاتي: بتطبيق مبادئ المستوى الأول يجب أن نمنح الأفضلية لمصالح العمال لأنهم زملائنا من الكائنات البشرية، لكن مبادئ المستوى

<sup>1</sup> - ليندا جين شيفرد: أنثوية العلم، المرجع السابق، ص 225.

<sup>2</sup> - Aldo Leopold : A sand county ALMANAC and sketches here and there, op .cit, p169.

الثاني تبطل مبادئ المستوى الأول لأن النوع الحي (البومة) موضع مناقشة فهو يواجه تدميرا لمسكنه، في حين أن المصالح غير الضرورية للكائنات البشرية يمكن تعويضها واستبدالها ( مثل: تعويض العامل لمنصب عمله)، حيث يمكن للحكومات المحلية أن تعوض هؤلاء العمال نتيجة المساعي الجماعية من أجل الحفاظ على نوع حي معرض للخطر، وتقدم لهم تدريب معين في صفوف أخرى من الأعمال مثلا، لذا يجب إيجاد طريقة تمكننا من التوفيق بين الواجبات والالتزامات اتجاه الأرض مع حماية حقوق الانسان والحريات المدنية شرط الحفاظ على السلامة البيولوجية والنظام البيئي<sup>1</sup>.

يحدو الكيميائي الانجليزي وخبير المستقبلات جيمس لوفلوك James Lovelock (1919-2022) حدو ألدو ليوبولد، اذ يعتبر أن الكون كل مترابط، يتكون من عناصر متشابكة تفاعلية، تمكن الكون من تنظيم نفسه وتساعد على التجدد الديناميكي المستمر، فهو يسقط النظرة المادية للأرض، مؤكدا على النظرة الحيوية، وذلك من خلال نظريته المسماة {نظرية غايا\* Gaia Theory} ويعرف هذه النظرية التي نشأت كفكرة عام (1965) ونشرت كمقال في مجلة العلوم الفلكية الأمريكية عام (1968) أنها: "أرضنا تنظم نفسها ذاتيا من خلال مجتمع من الأحياء الحية المتحكمة"<sup>2</sup>، حيث يؤكد جيمس لوفلوك بأن الأرض تحاكي الكائن الحي بامتلاكها نظام ذاتي ذكي يبدع وينظم ذاته بذاته، اذ تتمتع بالقدرة على التحكم في مناخها وكيميائيتها بما يتوافق مع الكائنات الحية، كما أن نظرية غايا تتسم بالشمولية وتدعو إلى نظرة كلانية تضم كل الكيانات الوجودية، حيث تتأثر باستئصال نوع واحد من الموجودات، لأنها قائمة على النظام الترابطي الذي يعتمد على التبادل بين العناصر الطبيعية، والتواصل الداخلي في شبكة الحياة، حيث تتأثر المنظومة البيئية -على سبيل المثال- عند ازالة الغابات، وتجفيف البحيرات لأن هناك أنواع كثيرة من النبات والحيوان تحتاج لتلك العناصر لكي تقوم بدورها الجزئي في الكل المركب، كما تمثل الأغصان المرمية والأشواك الملقاة على الأرض موطننا ذو قيمة طبيعية، لأنها تساهم في عملية إعادة التدوير والتحويل<sup>3</sup>، إن الرؤية الكلية للكائنات الطبيعية بدورها تساعدنا على رصد الحلول للمشاكل البيئية، لأن الحلول الجزئية والتقسيمية لم تتكفل بذلك بل زادت الأمر سوء، وهذا ما ملح له سابقا ليوبولد، ويوضح لوفلوك في الوقت ذاته بأن البشر قد فقدوا الاتصال مع الأرض لأنها لم تعد مصدر مباشر للغذاء بحكم التعليب، فقد تغيرت نظرنا للأرض تغيير جذري مقارنة بالماضي، فقد كان البشر يخشون الفيضانات أو العواصف الثلجية الشديدة والرياح خوفا من ضيع المحاصيل وإتلافها، أما اليوم فأصبحوا يتمتعون بمنظر الأمطار المنهمرة لأنهم يعيشون حالة ضمان

<sup>1</sup> -Baird Callicott: *Thinking Like Planet (the land Ethic and The Earth Ethic)*, op. Cit, p66-67.

\* نسبة الى آلهة الأرض في الأساطير الاغريقية.

<sup>2</sup> - جيمس لفلوك: وجه غايا المتلاشي تحذير أخير، ترجمة: سعد الدين خرفان، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص129.

<sup>3</sup> - ليندا جين شيفرد: أنثوية العلم، المرجع السابق، ص289.

للغذاء، ويصف لنا جيمس لوفلوك حالنا المتغير الذي كان في الماضي يعتمد على الغذاء الطازج المستخرج من التربة والأرض الحية، الأمر الذي يعزز علاقتنا بالبيئة والمحيط الحيوي ويستثير مشاعر الحب والاحترام والارتباط العاطفي بين المستهلك والطبيعة، أما في الوقت الحالي فقد طغى الاستهلاك الاصطناعي بحكم التطور الآلات والمبيدات التي تساهم في خلق الغذاء في غير أوانه، إذ أصبحنا لا نعرف ما يحصل في الأرض وغير مبالين بموضوعاتها، كما يثبت لوفلوك في نفس الموضوع الترابط بين البشر والطبيعة، باعتبارنا جزء لا يتجزأ من الأرض، ويصيح فكرة الزمالة بيننا وبين بقية الكائنات الأخرى، و يتجاوز الحواجز بين الإنسان والأرض، يقول: "لنكون أصدقاء حقيقيين للبيئة علينا أن نخلص أنفسنا من الوهم بأننا منفصلون عن غايا بطريقة ما، إننا جزء منها كأي شيء حي وعلينا أن نشعر بأننا مقيدون بها، كما في زواج جيد ممتلىء بالحب حتى يفرق بيننا الموت"<sup>1</sup>، فقد أراد أن يدجنا مع الطبيعة على أساس الوصال والتوافق، اعتمادا على المشاعر الداخلية المليئة بالحب والاعجاب والاحترام، -وهذا نفس ما أكده ليوبولد كما رأينا آنفا، وما سيشير إليه ميشيل سير لاحقا-.

وتواجه الأرض اليوم من منظور لوفلوك تهديدا خطيرا، فبالرغم من أنها تتميز بالقدرة على ضبط بياناتها، إلا أن الفعل البشري المخرب والمتكرر ساهم في هشاشتها، حيث سعى جاهدا من خلال أفعاله اللا مدروسة إلى تخريبها، مما سيجعلها كوكب غير صالح للعيش، وستتشكل ظاهرة الاحتباس الحراري ويزول الغطاء النباتي برمته، أمام هذا الوضع الصعب، سعى لوفلوك جاهدا إلى تقديم بعض الحلول، يقول: "يجب ألا ننسى أن هذا الكوكب الذي نقطنه والمعلومات عنه هما الشئيين الوحيديين اللذان يضمنان بقائنا... يجب أن نركز على الحرارة لأنه تشكل التهديد الأهم والأخطر والأكبر احتمالا الذي يواجه موطننا ووجودنا"<sup>2</sup>، ويمكن أن نلخص من خلال هذه العبارة الحلول التالية: تعزيز عملية الإدراك التي تتيح فرصة التعرف على الأرض وأساسيات نظامها، الكف عن الممارسات والأنشطة البشرية التي تساهم بشكل مباشر في اضطراب المنظومة الكونية، واستغلال التطور التقني وتوجيهه نحو حل الأزمة الايكولوجية وتحقيق الانسجام الطبيعي.

<sup>1</sup> - جيمس لوفلوك: وجه غايا المتلاشي تحذير أخير، المرجع السابق، ص 177-178.

<sup>2</sup> - جيمس لوفلوك: براين ايلبارد، نوفاسين عصر الذكاء الفائق القادم، ترجمة: ماجد حامد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص 19.

المبحث الثاني: الحكمة البيئية عند آرنه نايس.

أولاً: الايكولوجيا العميقة- المفهوم والمبادئ.

أسس الفيلسوف النرويجي آرنه نايس (1912-2009) نظرية الإيكولوجيا العميقة Deep Ecology (1973)، وتم تقديم هذا المصطلح في مقالة بعنوان (الضحل والعميق)، تميزت هذه النظرية بالكلية اذ شملت الأبعاد المحيطة بالبيئة سواء الاقتصادية أو السياسية وحتى الدينية والفلسفية، مخالفة بذلك الإيكولوجيا الضحلة التي تهتم بالاعتبارات المتمركزة على البشر، وتقوم على استراتيجيات المحافظة التي ترتقي بوجهة نظر لتأمين صيانة أو حماية الموارد الطبيعية للاستهلاك البشري المتواصل، حيث يعتمد مناصري هذه الحركة الأولى على طرق التقدم العلمي والتكنولوجي في إمكانية حل الأزمات البيئية، وعلى الرغم من أن آرنه نايس لم يقدم تعريفات دقيقة للإيكولوجيا الضحلة والعميقة إلا أنه اكتفى بذكر خصائصها التي تعارض الاعتبارات الايكولوجية السطحية، يقول: "إن الاتجاه الضحل يعمل على معالجة أعراض الأزمة البيئية كالتلوث وتدهور الموارد باتجاه يضمن التفاؤل التكنولوجي والنمو الاقتصادي والعلمي، إلا أنه يفشل في معالجة الجذور الفلسفية والاجتماعية والسياسية للنظام الاقتصادي"<sup>1</sup>، كما نجد كاليكوت يوضح بأن أهم ما يميز الإيكولوجيا العميقة حسب مؤسسها آرنه نايس هي سياستها في طرح الأسئلة العميقة الخاصة بالاهتمامات البيئية لكي تصل إلى الافتراضات المسبقة التي تضع الأهمية للأنشطة المدمرة للبيئة، بغية معالجة المشكلات الايكولوجية من الجذور للمحافظة على النظام البيئي على المدى الطويل وتشجيع الصحة المستقبلية لكافة أنماط الحياة، مثلاً لتقليل مظاهر التلوث يتطلب قياس مدى تأثيراته على الطبيعة كافة، وليس الاعتماد على الفئة البشرية فقط، مثل ما تركز مناهج الايكولوجيا الضحلة في تخفيف من التأثيرات الخاصة بالتلوث على صحة الإنسان مصحوبة بتقنيات تكنولوجية والحفاظ على الموارد للبشر، فما تذهب إليه البيئة العميقة هو التساؤل عن افتراضات القيمة الخاصة بالاجتمع الحديث الذي يدفع إلى توسع متقدم ومستمر للإنتاج والاستهلاك للسلع المادية والتي تعرف تكنولوجياتها وصناعاتها على أنها هي أسباب التلوث<sup>2</sup>، بمعنى تقديم نظرة موضوعية غير منحازة لأية اعتبارات سياسية أو اقتصادية.

لذلك نجد كاليكوت يوضح بأن أهم ما يميز الإيكولوجيا العميقة حسب مؤسسها آرنه نايس هي سياستها في طرح الأسئلة العميقة الخاصة بالاهتمامات البيئية لكي تصل إلى الافتراضات المسبقة التي تضع الأهمية للأنشطة المدمرة

<sup>1</sup>- Arne Naess: The selected works of Arne Naess, Deep ecology of wisdom: explorations in unities of nature and cultures: selected papers; by: Harold Glasser, Alan Drengson, vol10, Springer, 2005, p 49.

<sup>2</sup>- Callicot, J: The land Ethics Today, Topoi, Vol12, p41.

للبيئة بغية معالجة المشكلات الايكولوجية من الجذور للمحافظة على النظام البيئي على المدى الطويل وتشجيع الصحة المستقبلية لكافة أنماط الحياة، مثلاً لتقليل مظاهر التلوث يتطلب قياس مدى تأثيراته على الطبيعة كافة وليس الاعتماد على الفئة البشرية فقط، مثل ما تركز مناهج الايكولوجيا الضحلة في تخفيف من التأثيرات الخاصة بالتلوث على صحة الإنسان مصحوبة بتقنيات تكنولوجية والحفاظ على الموارد للبشر. وما تذهب إليه البيئة العميقة هو التساؤل عن افتراضات القيمة الخاصة بالمجتمع الحديث الذي يدفع إلى توسع متقدم ومستمر للإنتاج والاستهلاك للسلع المادية والتي تعرف تكنولوجياتها وصناعاتها على أنها هي أسباب التلوث<sup>1</sup>.

ومن بين الخصائص التي تميز الايكولوجيا الضحلة عن الايكولوجيا العميقة نجد<sup>2</sup>:

**التلوث:** تقيم الايكولوجيا الضحلة التلوث من وجهة نظر النطاق الحيوي الحياتي ككل، وتبحث في شروط الحياة لكل نوع حي، كما أنها تكتفي بحل المشكلات الايكولوجية على المستوى السطحي فقط قصير المدى آخذة في عين الاعتبار الجانب الاقتصادي والسياسي والحرص على عدم تجاوزهما أي تعتمد على النظرة الخاصة لمشكلات البيئة من خلال التركيز على التقانة في مواجهة المشاكل البيئية فالهدف المركزي هو تحقيق صحة وثناء الناس في البلدان المتقدمة مثلاً: لحل مشكلة التلوث يكفي أن ندخل بعض التعديلات التشريعية والإصلاحات الجزئية على الأنظمة كزيادة دفع الضرائب على التلوث وعلى الاستخدام المفرط للطاقة، أما الإيكولوجيا العميقة فهي تبحث في الأسباب العميقة للتلوث التي تحدقنا من هذه المشكلة وتدعو إلى أولوية عليا للكفاح ضد الشروط الاقتصادية والتقنيات، فهي تسعى للبحث عن حلول طويلة الأمد. فهي تتميز بالنظرة الشمولية العميقة التي تسعى للحفاظ على البيئة. لكن السؤال المطروح للإيكولوجيا الضحلة هو: كيف تعالج هذه البلدان التلوث وهي مازالت تكافح لأجل الحاجات الحيوية؟

**الموارد:** تشدد الايكولوجيا الضحلة أن ما يتم استخدامه من موارد طبيعية يخدم الحاجة البشرية، وهي لا تنضب كونها محمية من السوق والسعر المرتفع، فما على الأرض من موجودات تتحدد قيمتها وفقاً لفائدة البشر، واذ لم يتحقق هذا الشرط فلا ضير في تدميرها. أما المقاربة العميقة فتنتقل من الاهتمام بكل أشكال الحياة لأجل ذاتها بغض النظر عن المصالح التي يمكن أن تحققها للبشر ما يؤدي إلى تقديم نقد لأنماط الإنتاج والاستهلاك البشري.

**عدد السكان:** تنظر الايكولوجيا الضحلة إلى ظاهرة الزيادة السكانية كقضية مرتبطة اقتصادياً دون النظر إلى مسألة تدمير النظم البيئية، كما أن تهديد التزايد السكاني مشكلة تخص الدول النامية فقط، أما الايكولوجيا العميقة تقرر أن الانفجار السكاني عامل رئيسي يضغط على الكوكب عموماً فكم عدد السكان الذي يمكن إعالتهم على الأرض اليوم؟، لذا لا بد من خفض عدد السكان.

<sup>1</sup> - Callicot, J, The land Ethics Today, Topoi, Vol12, p41

<sup>2</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 277-

**التنوع الثقافي والتقانة الملائمة:** ثمة تقدير ضئيل للاختلافات الثقافية العميقة في المجتمعات غير المصنعة، ويعد التنبؤ العالمي للتقانة متوافقاً مع التنوع الثقافي في الأيكولوجيا الضحلة، أما الأيكولوجيا العميقة فتهدف لحماية ثقافات البلدان غير المصنعة من غزو المجتمعات الغربية ووضع حدود لتأثير التقانة الغربية في البلدان النامية، والدفاع عليها ضد الهيمنة الأجنبية، كما يجب أن تؤخذ التقانات المحلية بعين الاعتبار، وتوجيه الانتقاد للتقانة المتطورة في حالة ما إذا كانت مدمرة ثقافياً.

**أخلاقيات البر والبحر:** تنادي الأيكولوجيا الضحلة بملكية المواقع الطبيعية والمنظومات البيئية وتعتبرها أمالاً للأفراد والجماعات والمنظمات والدول، لذا المحافظة عليها يكون بغية تحقيق المنافع. أما الأيكولوجيا العميقة فتعتبر الأرض ليست ملكاً لأحد من البشر، وتطالب بحرية الطبيعة، فالبشر يستخدمون الموارد لتلبية حاجاتهم فإن تعارضت هذه الحاجات الحيوية مع الحاجات غير الحيوية فينبغي على البشر التنازل.

**التعليم والمشروع العلمي:** تعالج الأيكولوجيا الضحلة التدهور البيئي بتدريب العديد من الخبراء الذين يقومون بتقديم حلول ملائمة حول كيفية مواصلة النمو الاقتصادي والمحافظة على البيئة سليمة، لذا تدعو لاستمرارية المشروع العلمي خاصة العلوم الفيزيائية والكيميائية، في المقابل نجد الأيكولوجيا العميقة تركز على التعليم الذي يتركز على الحساسية المتزايدة إزاء البضائع غير قابلة للاستهلاك وعلى مواد استهلاكية يتوفر منها للجميع، كما يجب أن تحدث نقلة من العلوم الجامدة للعلوم الإنسانية التي تولي أهمية للثقافات المحلية والعملية للحفاظ على النطاق الحيوي.

ومن هذا المنطلق يرى نيس بأن الأيكولوجيا الضحلة تركز على مبدأ المركزية البشرية لأنها تهتم فقط بتحقيق وفرة موارد الأرض للمجتمعات والأفراد مما يستدعي ذلك استغلالها، وبهذا التصور تصبح النباتات والحيوانات ذات قيمة نفعية ولا تحمل أية قيم خاصة، وعلى العكس من ذلك المقاربة العميقة تهتم بالطبيعة ومواردها ليس بكونها تحقق المصالح الشخصية بل لأجل ذاتها، ولما كانت الصبغة البراغمية أكثر ما يميز الأيكولوجيا الضحلة فإنها تنظر لأساليب التدمير البيئي على أنه شيء إيجابي من شأنه أن يجلب ربح اقتصادي وفير للبلدان المتطورة، أما الأيكولوجيا العميقة فتري بأن الممارسات البشرية التقنية تمثل ضغطاً رهيباً على الكوكب لا بد من ضبطه قبل حدوث الكارثة.

وبناء على ما سبق ذكره، لم يلق مفهوم التنمية المستدامة استحسان آرنو نيس، حيث قدم له العديد من الانتقادات بخصوص اهتمامه المحدد في الرفاهية البشرية، ووضع الاقتصاد العميق الذي يهدف إلى الرفاهية الممتدة للكائنات الحية كمقابل لهذه السياسات، من أجل الوصول إلى المجتمعات الخضراء التي يتحقق فيها السلام والمساواة بين جميع الكائنات الحية في المحيط الحيوي، حيث يميل الاقتصاد الضحل إلى تحقيق الوفرة الانتاجية، ولا يقدم تخطيطات ومقترحات تتناقض مع المركزية البشرية، ولا يضع المحيط الحيوي في الحسبان، كما يرتبط بالعقلانية وفقاً للمنظور الغربي ذات البعد الأحادي، كما يوضح ادغار موران الذي يفضح الهيمنة العقلانية الأحادية على مجموع الأرض، التي تقدم فعل قطع الأشجار من المساحات الشاسعة كتبرير للاستصلاح الأراضي، بينما هذا الفعل في الحقيقة يؤدي للبيئة،

ويؤدي إلى اختلال التوازن البيئي والتصحر، كما قضت الفلاحة الكبرى على الفلاحة الصغرى المتنوعة التي توفر الغذاء للسكان المحليين الشيء، الذي أدى إلى مضاعفة المجاعة وفرض الهجرة القروية<sup>1</sup>، وعلى العكس من ذلك تهتم المقاربة العميقة بالطبيعة ومواردها ليس بكونها وسيلة لتحقيق المصالح الشخصية بل لأجل ذاتها، ولما كانت الصيغة البراغماتية أكثر ما يميز الايكولوجيا الضحلة فإنها تنظر لأساليب التدمير البيئي على أنه شيء إيجابي من شأنه أن يجلب ربح اقتصادي وفير للبلدان المتطورة، الأمر الذي يجعل حلولها مجرد استراتيجية زائفة لا تقدم أي دعم للبيئة، أما الايكولوجيا العميقة فتري بأن الممارسات البشرية التقنية تمثل ضغطا رهيبا على الكوكب لا بد من ضبطه قبل حدوث الكارثة، وبهذا الطرح الموضوع تكون حركة الإيكولوجيا العميقة هي القادرة على خلق ذلك التلاؤم والانسجام بين التطورات التكنولوجية، وحقوق الطبيعة، والكائنات الأخرى، والخروج من الأزمات الإيكولوجية، لأنها تنادي بحرية الطبيعة وعدم تملكها لأي دولة أو منظومة أو مجتمع ما أو بشر مهما كانت صفته، كما أنها لا تؤمن بالإصلاح التقني كحل للأزمة لأنه يعطي الأولوية للعلوم المادية، وتنادي باستبدالها بعلوم أخرى لينة تحترم الثقافات المحلية والعالمية من أجل دعم البيئة والحفاظ على الطبيعة، ويمكن أن نحدد البرنامج الذي تقوم عليه حركة الإيكولوجيا العميقة عند آرنو نايس فيما يلي: إضفاء القيمة الذاتية لعناصر الطبيعة بما فيها الموجودات الجامدة كالأنهار، والمناظر الطبيعية والثقافات، وبالتالي توسيع مفهوم الحياة ليتعدى تقييم الكائنات الحية فقط، بحيث تتضمن الحياة النطاق الإيكولوجي ككل، كما تشير الإيكولوجيا العميقة إلى أهمية التنوع والاختلاف في المحيط الحيوي، إذ تساهم الأنواع البسيطة أو الدنيا للنباتات والحيوانات بشكل أساسي في ثراء الحياة، فهي ليست مجرد موضوعات ثانوية فقط نستغلها لبلوغ مرحلة متطورة، بل تمتلك قيمة ذاتية، كما يجمع برنامج الإيكولوجيا العميقة التدخل البشري في التنوع الحيوي، خاصة التدخلات النابعة عن إشباع، لذلك وضع آرنو نايس معيارا من شأنه أن يضبط السلوك الانساني، فحواه هو وجوب مراعاة الاختلاف بين الوسيلة لإشباع الحاجة والحاجة، ومراعاة الفروقات الاجتماعية، فمثلا: إذا توقف صائد السمك في بلد غير صناعي عن الصيد فقد يخاطر بالبطالة في ظل الظروف الاقتصادية الحالية، وبالتالي يمثل الصيد بالنسبة له وسيلة مهمة، لكن في بلد غني نجده يتمتع بمستوى عال من المعيشة، فيصبح الصيد لديه مجرد رفاهية، ولا يعبر عن الحاجة الحيوية، أما النقطة الموالية فيدعو من خلالها إلى تطوير الاستراتيجيات، وتغيير السلوكات البشرية للحد من مشكلة الكثافة السكانية لأنها تشكل خطورة كبيرة على كوكب الأرض المهتد بالانقراض والزوال، لعدم تناسب المتطلبات البشرية مقابل الامكانيات الطبيعية، ونتيجة لذلك طالب نايس بالتغيير السياسي، الذي سيؤثر على البنى الاقتصادية والتكنولوجية والايديولوجية من أجل الحفاظ على محيط حيوي مزدهر، والتأكيد على التعاون النشط الذي يقوم على مجموعة واسعة من وجهات النظر المختلفة، فالثقافات البشرية الناشئة من مختلف الأماكن البيئية بإمكانها أن تطور أشكالاً متنوعة من الممارسات والنظم

<sup>1</sup> - ادغار موران: تربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص42.

الاجتماعية المتوافقة بيئياً<sup>1</sup>، كما يرى بأن جميع الموجودات مؤهلة في التمتع بالحقوق بامتلاكها قيمة جوهرية وهو "الحق في الحياة، فلا يوجد نوع من الموجودات الحية يتمتع بهذا الحق أكثر من الأنواع الأخرى"<sup>2</sup>، من خلال عرض نقاط هذا البرنامج يتضح بأن نيس يتفق مع ألدوليولد في فكرة توسيع المجال الحيوي ليشمل جميع الكائنات الحية، وإلغاء المركزية البشرية التي تدعو إلى إضفاء القيمة الجوهرية على البشر دون غيرهم بتمديدتها لتشمل الموجودات الطبيعية. لذلك يمكن الإقرار بأن أرنه نيس واحد من بين الفلاسفة الأوائل الذين اعترفوا بالقيمة الذاتية للكائنات الحية المنزهة عن التقييمات البشرية، كما نستطيع الإقرار بأن نيس قد ساهم في تأسيس نظرية للتربية البيئية من خلال النهي على التدخلات البشرية المدمرة التي تخرب الوسط الطبيعي عبر آليات الصيد التي تساهم في انقراض أنواع معينة من الحيوانات، أو إتلاف المحاصيل الزراعية بغرض التوسيع العمراني، والأسلحة النووية التي تهدد بإفناء كل حياة على الكرة الأرضية، والمواد السامة التي تلوث البيئة على نطاق واسع، والحيوانات التي يتم تعذيبها باسم سلامة المستهلك، فقد قام بوضع مجموعة من المعايير لنمط حياة متسق إيكولوجياً، وأرجع تطاول الإنسان على الطبيعة إلى أسباب سياسية واقتصادية ذات البعد الواحد القائم على تحقيق الأرباح والفوائد والاستثمارات المالية- على حد تعبير هربرت ماركوز-، ووفقاً لهذا يؤمن نيس بتأثير الجانب الأيديولوجي على البعد السياسي والاقتصادي، لذلك يتهم نيس على الاستنتاجات العلمية لأنها تجهل مدى العواقب البعيدة المدى التي سينجم عنها التدخل المقترح في النظام البيئي، بحيث لا يمكن التنبؤ بتأثير المواد البيئية على الأنظمة البيئية وهذا سبب الكارثة البيئية، وبالتالي فمعرفةنا البيئية محدودة للغاية، ينبغي توسيعها، لأنه كلما زاد فهمنا لاستراتيجية الطبيعة ونظامها كلما زادت سبل العناية التي سنوليها<sup>3</sup>.

وينتقد أسس النظام الرأسمالي لأنها تتعارض مع توجهات الإيكولوجيا العميقة، فهو يضع التطور المادي كأنموذج للحياة، بدل الاعتبارات القيمية، ويوظف نيس لدحض هذت النظام الانتقادات التي وجهتها له الاشتراكية بوصفه نظام استغلالي يتغذى على الماديات، ويتميز بالفراغ القيمي، غير أنه في الوقت ذاته لا يتبنى بصورة مطلقة النظام الاشتراكي الذي ينطوي حسب منظوره على تيارين: التيار الأول يميل أنصاره إلى الاتفاق مع الاتجاهات الإيكولوجية من خلال الدعوة للحد من الاستهلاك المفرط وتقليل الفوارق الاجتماعية بين الدول والجماعات، فهناك شعارات اشتراكية تنسجم مع حركة البيئة العميقة مثل: لا فردية عدوانية مفرطة، التخصيص، الجماعة، الانتاج المحلي للحاجات، التضامن، التدخل المشترك، بينما نجد التيار الثاني يستخدم شعارات تتعارض مع المبادئ العميقة مثل: زيادة الانتاج للحد الأقصى، المركزية،

<sup>1</sup> -Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, translated by: David Rothenberg, Cambridge university press, 1989, p29-30-31.

<sup>2</sup> -Ibid, p166.

<sup>3</sup> -Ibid, p25-26.

الاستهلاك المفرط، المادية... دون مراعاة الخطورة البيئية<sup>1</sup>، وانتقد ارني نايس أيضا مفهوم الاستدامة التي شددت على توفير الاحتياجات للجيل الحاضر مع مراعاة حاجات الأجيال القادمة، في أنها لم تبين نوع الحاجات على الرغم من التأكيد على توفيرها، كما يرى ضرورة الفصل بين الحاجة والطلب في السوق في الاقتصاد لأنه يحقق غاية بشرية محضة واستبدالها بالاحتياجات الحيوية التي تضمن وجود طرفين هما الانسان والطبيعة، حيث تشمل تلبية الحاجات الحيوية الجميع دون فوارق بين الدول الغنية والفقيرة، وتحفظ التنوع البيولوجي بالطبيعة، وبهذا المفهوم تكون "الاستدامة البيئية عملية تنمية طويلة المدى لثراء وتنوع أشكال الحياة على الأرض، وليس فقط الحفاظ على الموارد من أجل البشر بل لكل أشكال الحياة، حيث تركز على جميع الظروف البيئية ولا تعني زيادة الانتاج القومي فحسب"<sup>2</sup>، وبهذا يتغير مفهوم التطور من الانتاج القومي لخدمة الحياة البشرية إلى الانتاج الموجه للطبيعة، وبناء على هذا اقترح نايس حركة البيئة العميقة كقاعدة فلسفية بديلة للسياسات البيئية، حيث تسعى إلى ترسيخ أسلوب حياة يساهم في تحقيق الازدهار البيئي والانسجام، والاتصال بالطبيعة بالتجارب العفوية والشعور البهيج، فنوعية الحياة التي يدعو اليها قائمة على تلبية الاحتياجات الأساسية، والشعور بالغنى عند الحصول عليها"<sup>3</sup>، ويمكن تلخيص المبادئ التي تقوم عليها حركة الايكولوجيا العميقة في النقاط التالية:

- **المجال الشامل:** تعتبر جميع الكائنات الحية عناصر متشابكة ومعقدة في شبكة المحيط الحيوي، تجمع بينهم علاقات جوهرية.

- **المساواتية:** التي تقوم على الحق المتساوي في العيش بين جميع الكائنات الحية دون استثناء، يشترط هذا المبدأ احترام وتبجيل كل الأشكال الحية.

- **مبدأ التنوع والتعايش:** يعزز التنوع من إثراء الأشكال الحياتية، وبالتالي يحقق إمكانية البقاء وفرص النماذج المستجدة للحياة، بالإضافة للقدرة على التصاحب في الوجود والتعايش والتعاون في إطار علاقات معقدة، بدل المركزية التي تدعو للقتل والبطش، واستبدال مبدأ (إما أنا أو أنت) الذي يميل إلى تقليل تعدد أنواع أشكال الحياة، بمبدأ (عش ودعه يعيش).

<sup>1</sup> -Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, p157.

<sup>2</sup> -Arne Naess : The Ecology of Wisdom, edited by: Alan Drengson, Bill Devall, library of congress cataloging in publication Data, America, 2008, p309.

<sup>3</sup> -Arne Naess: Life's Philosophy, reason and feeling in a deeper world, translated by: Roland Huntford, The university of Georgia Press, Athens, London, 2002, p23.

- **الموقف اللا طبقي:** إن مبدأ التنوع يلغي الاختلافات والطبقية القائمة بين الأنواع الحية، ويدعم المساواتية الإيكولوجية، كما ينبذ الموقف البيئي الصراعات الجماعية بما في ذلك الموجودة بين الدول النامية والمتقدمة.

- **الكفاح ضد التلوث واستنزاف الموارد الطبيعية:** هناك علاقة ترابطية بين هذا المبدأ والمبدأ السابق (الموقف اللا طبقي)، فكلما ارتفعت أسعار ضرورات الحياة بسبب تركيب أجهزة ووسائل المكافحة للتلوث كلما تزداد الفروق الطبقة (الدول المتطورة المالكة للوسائل والدول النامية المستهلكة)، وبالتالي يركز الاهتمام على التلوث في مقابل زيادة الشور في أنواع أخرى وهذا الموقف الذي تدعمه الايكولوجيا الضحلة، لذا يجب على علماء البيئة تبني حركة الايكولوجيا العميقة والابتعاد عن خدمة الأسياد وتجاهل وجهة النظر الأوسع، أي تبني النقاط السبع الواردة هنا جملة وليس النقطة الخامسة فقط.

- **التعقيد:** تقوم التفاعلات الحيوية بين الكائنات الحية في المحيط الحيوي على مبدأ التعقيد المتشابك، مما يجعل هذا التعقيد التفكير في المنظومات الواسعة أمراً محتماً، كما أنه ينبه للجهل البشري العميق للعلاقات ضمن المحيط الحيوي وبالتالي للعواقب الوخيمة، مما يتطلب تنفيذ السياسات المسؤولة بيئياً في هذا القرن النمو المتسارع للمهارات التقنية والاختراعات، ولكن بشرط أن يسير في اتجاهات جديدة غير مدعومة بحرية من الأجهزة السياسية.

- **الاكتفاء الذاتي المحلي واللامركزية:** إن تزايد الاكتفاء الذاتي يقلل من استهلاك الطاقة مما يحقق التوازن الايكولوجي، لذلك يجب تدعيم الجهود لتقوية الذات المحلية وتحقيق الاكتفاء الذاتي الحكومي والمادي والعقلي الذي يفترض وجود دافع نحو اللامركزية. فقابلية شكل ما من أشكال الحياة للتأذي يتناسب طردياً مع حجم التأثير الذي يأتيه من الخارج، أي من خارج النطاق المحلي<sup>1</sup>.

### ثانياً: الحكمة البيئية Ecosophy :T

صنف آرنه نايس التأثيرات الثقافية والايديولوجية ضمن مسببات الأزمة البيئية، لذلك اعتمد في تحليل نظريته الأخلاقية على المخلفات الثقافية الدينية التي زرعت بذور المركزية البشرية، وساهم بتوضيح وتبرير الكتاب المقدس من الاتهامات التي وضحت تكريسه للمركزية البشرية، ووفقاً لذلك قدم لنا قراءة جديدة للكتاب المقدس يدين فيها التأويل

<sup>1</sup> -Arne Naess: The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary , Inquiry, 16, 26 July 2010, p 95-97.

السطحي للآيات، فهو يؤمن بمدى تأثير الإنجيل والتوراة في تحديد نظرتنا للعالم، ويقر بأن الدول الأوروبية لم تصل إلى مستويات عالية من المماثلة بين البشر والطبيعة بسبب الجانب التقني التكنولوجي فحسب، بل هناك جانب أعمق متمثل في التأثير بالجانب الديني، لذلك نجد يسعى جاهداً إلى إبراز المواضيع والآيات الإيجابية في الكتاب المقدس التي تبين الرعاية البيئية، متسائلاً: إذا كان الله قد منح البشر مكانة تميزه عن بقية الكائنات الأخرى، فبيما تتجلى هذه الامتيازات؟ يجب نأيس على هذا التساؤل: بأن ظاهر الآيات في الكتاب المقدس توحى بالدعوة إلى ترسيخ للمركزية البشرية، من خلال الدعوة إلى التسلط والإخضاع الممارس على الطبيعة والكائنات الحية، لكن في حقيقة الأمر، لم يمنح الله السيطرة المطلقة للإنسان، فحريتنا محدودة مرتبطة بتحقيق إرادة الله في المحافظة على العالم الذي خلقه، فعندما نتأمل مخاطبة الرب لنوح في الآية التالية: "وبارك الله نوحاً وبنيه وقال لهم: أثمروا واكثروا واملؤوا الأرض، ولتكن خشيتكم ورهبتم على كل حيوانات الأرض وكل طيور السماء..."<sup>1</sup>، ندرك أن الله يعطي السيادة والمسؤولية لنوح في التصرف، حيث يضع كل شيء تحت تصرفه، مع وضع شرط صارم على استخدامه وفقاً لوصاياه، وبالتالي نوح يتلقى حقوق الاستخدام وليس حقوق الملكية، وبما أن الديانة المسيحية تنطلق من فكرة أن الإله حال في العالم بجميع تفاصيله، وتأمراً بالحب، فإن هذا المبدأ يفرض علينا أن نوسع دائرة الزمالة والمجاورة لتشمل جميع الكائنات الحية، وتصبح فكرة حب الطبيعة عقيدة إيمانية لأنها تعبر عن الإله الحال في موضوعاتها، وبهذا يكون حب الطبيعة هو حب الإله<sup>2</sup>.

ويشير إلى نصوص عدة تشير إلى حكمة الله في خلقه وإلى التنوع الذي أوجده في الطبيعة، والسلسلة الغذائية التي تقود إلى ظروف أدنى، فقد اقتبس من سفر المزامير ما أسماه بالزمور البيئي لأنه ينادي بالمساواة بين موجودات العالم الطبيعي: "الأشبال تزجر لتخطف، ولتلمس من الله طعامها، تشرق الشمس فتجتمع، وفي مأواها تريض، الإنسان يخرج إلى عمله، وإلى شغله إلى المساء، ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة صنعت. ملائمة الأرض من غناك، هذا البحر الكبير الواسع الأطراف، هناك دبابات بلا عدد، صغار حيوان مع كبار، كلها إياك تترجى لترزقها قوتها في حينه، تعطيها فتلتقط، تفتح يدك فتشبع خيراً، الناظر إلى الأرض فترتعد، يمس الجبال فتدخن، أغني للرب في حياتي. أرنم لإلهي ما دمت موجوداً"<sup>3</sup>، كما يوضح نيس بأن بعض التفسيرات للنصوص الإنجيلية قد عبرت عن العجرفة والفوقية، لكن من السخف أن نزن بأن الله قد أشرك مخلوق جاهل كالإنسان ليدير هذه الطبيعة الضخمة فقدرتنا محدودة أمامها<sup>4</sup>، ويوافق هذا الطرح كريستوفر رايت الذي أقر بأن الملكية الإلهية والهبة الإلهية للأرض، هما التأكيدان اللاهوتيان اللذان حكما فهم

<sup>1</sup> - سفر التكوين 9: 3.

<sup>2</sup> - Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op.cit, p184

<sup>3</sup> - الكتاب المقدس، سفر المزامير، 104: 21-33.

<sup>4</sup> - Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op.cit, p188.

اسرائيل في العهد القديم، لكن الرب قد أعطى الأرض لإسرائيل بصفته المالك النهائي وهم مجرد مستأجرون، هذه العلاقة التبادلية بين الله وشعبه أفرزت حقوقاً ومسؤوليات معينة في المجال الاقتصادي، فالإله قد خلق الكون والأرض في أحسن صورة كما أعطاه قيمة وأهمية شديدة، فإذا كانت الوصية الكبرى هي أن نحب الله فهي بالتأكيد تتضمن أن نعامل ما يخص الرب بالاحترام والعناية والاجلال، وبالعكس إذا قمنا بتلويث وتدمير النظام الطبيعي يعتبر ذلك عدم تقدير لما قدره الله<sup>1</sup>، لذلك فالفهم النموذجي للعهد القديم يدعونا إلى تجاوز التوازي الذي يجعل العالم ملك للبشر، وتوسيع المنظور القيمي ليشمل البعد البيئي.

وتماشياً مع هذا السياق، يقدم ارني نايس أطروحة خاصة أطلق عليها اسم الحكمة T نسبة إلى Tevargastein\*، حيث تنطلق الايكو صوفيا من مبدأ يجعل الإنسان كونه ذاتا عاقلة كمقدمة منطقية لرعاية واسعة وممتدة للعالم الطبيعي، وترتكز الحكمة البيئية T على تحقيق الذات البشرية في ظل التفاعل، حيث تثبت هوية الفرد من خلال التفاعل مع العالم الطبيعي بصوره العضوية والمادية، فلا توجد أنا منعزلة تماما كما لا توجد وحدة اجتماعية منعزلة، والعبارات التالية: -أن يكون لديك منزل، أن تنتمي، أن تعيش- هي عوامل محيطة أساسية للاعتراف بالذات في ظل الطبيعة، وعليه فبعد المرء بذاته عن الطبيعة، هو في الأصل إبعاد الذات عن جزء تتكون منه الأنا، مما ينتج عن ذلك تحطم الشعور بالذات واحترامها، وتشكل البيئة المحيطة بالإنسان الدور ذاته الذي يفعله المقربون من البشر، كما أن ارني نايس لا يستخدم مصطلح تحقيق الذات كتعبير عن معنى فردي ضيق بقدر ما يعطيه معنى التوسع والشمولية التي تلغي الذات الأنوية الضيقة، ويضع الذات الشاملة الواسعة لجميع أشكال الحياة على الكوكب، جنبا إلى جنب مع الذوات الفردية، متجاوزا بذلك الأنا الجزئية المحدودة المرتبطة بالجسد إلى أنا كلية مرتبطة بالطبيعة، حيث تنمو الذات من الأنا الضيقة مرورا بالاجتماعية التي تبدأ بعد سن السابعة مع الأهل والجيران والأصدقاء، وصولا إلى البيئة الممتدة الشاملة التي تبني بدورها ادراك اتصالي يقوم على وصف الأنا كجزء من الكل، وبهذا المعنى يصبح لأفعالنا الجزئية تأثيرات على الطبيعة الكلية من خلال التماهي معها، إن هذا الترابط المحايث هو الذي يوصل إلى الذات البيئية التي تجسد مواقفنا قيمية تثير التعاطف والرحمة لدرجة التماثل<sup>2</sup>، فلا تمثل الذات الأنا، والمجتمع فقط، بل هي امتداد لكل المحيط البيئي، فعند وصول الذات إلى مرحلة تحديد الهوية عبر الشعور بأنها جزء من المكان لن يكون بإمكانها إيذاء البيئة لأنها ستؤذي نفسها بالضرورة، وفي هذه الحالة بدلا من أن يقول الإنسان (أنا أحافظ على الغابة)، تتحول هذه المقولة الى (أنا جزء من الغابة، أحافظ على

<sup>1</sup> - كريستوفر رايت: أخلاقيات العهد القديم لشعب الله، ترجمة: فينيس نقولا، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2011، ص95.

\* وهو عبارة عن كوخ الجبلي، متواجد على قمة جبلية عالية بين أسلو وبيريغين، كان يقطن فيه، واستلهم منه دروسا كثيرة مثل، التواضع والعلاقات المتبادلة بين البشر ولطبيعة.

<sup>2</sup> - Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op, cit, p164-166.

نفسية)، لم ترى الايكو صوفيا الإنسان كفاعل مقابل للغابة كمفعول، بل شكلت الاثنين في علاقة متداخلة تعبر عن نظام طبيعي واحد يشملهما، لتحقيق الانسجام المراد، وليبدأ العقل في التخلص من فكرة التمرکز وتبني الوعي المتناغم مع الحياة<sup>1</sup>، نتيجة لذلك نجد نايس يحث على فكرة الانتماء للمكان، يقول: "فكرة المنزل تحدد ذاتا ايكولوجية غنية بالعلاقات الداخلية لما يسمى الآن بالبيئة، لكن البشرية اليوم تعاني من عملية تدمير المكان من حيث التوسع الحضاري، فالاعتماد المتزايد على التقنية التي تغير الأمكنة وتضفي عليها طابعا جديدا وغيرها من العوامل التي تضعف أو تعرقل عملية الانتماء للمكان"<sup>2</sup>، فالانتماء يعزز العلاقة المتبادلة بين الذات والبيئة، وهذا ما يثبت تجاوز نايس للشئانية الديكارتية التي تجعل الذات منفصلة عن الطبيعة، فالاجتمع الغربي الصناعي يمارس الإقصاء مقابل المماثلة بسبب التكنولوجيا التي تقلل من شأن المحيط الحيوي وتعامله على أساس مجموعة من الأشياء قابلة للتلاعب بهدف الربح، وبهذا يكون نايس قد بنى علاقة شعورية بين الأنا العاقلة (الإنسان) والموجود المادي الجامد (المنزل)، قوام هذه العلاقة الحب والامتنان، كما يركز ارني نايس في فلسفته على مفهوم التعايش مع الكائنات الحية من خلال الشعور بالتعاطف\* معها الذي يولد المماثلة التي تشكل متطلب مسبق للشعور بنقص العظمة والاتزان في الذات التجريبية للشخص، ويعطينا مثال عن ذلك: الشعور بمعاناة الحشرات عند رشها بالمبيدات الكيميائية، وتوقير الجبال لاتزانها وعظمتها كما كان يفعل في الثقافات الأخرى<sup>3</sup>.

لكن الدعوة إلى المساواة بين الإنسان وسائر الكائنات الطبيعية من منظور الايكولوجيا العميقة لا يتضمن أية نظرة معادية للإنسان، أو بمعنى آخر لم يهدف ارني نايس إلى احلال المركزية الحيوية محل المركزية البشرية، بل كل ما في الأمر أنها تسعى إلى أن يفهم موقعه الجزئي ضمن الطبيعة التي تمثل الكل، فالهدف المركزي للإيكولوجيا العميقة هو إزالة التصور الهرمي للحياة، وبالتحديد إنزال الإنسان من المرتبة العليا التي تمثل القمة وإدماجه مع بقية الأعضاء، وبهذا يلمس التهديد البيئي للإنسان كما يلمس بقية المخلوقات<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - John Seed, Beyond Anthropocentrism: thinking like a mountain: Towards a council of all beings, joanna macy, arne nares & pat Fleming, new society Publishers, Philadelphia, 1998, p36.

<sup>2</sup> -Arne Naess: the ecology of wisdom, op, cit, p45.

\* يميز نايس بين التعاطف والرحمة، فيرى بأن الرحمة موجهة نحو الأنا، بينما التعاطف موجه خارج الأنا، فتجربة الألم في موقف الرحمة لا يمكن ادراكها الا اذا كانت مشابهة لواحدة اختبرتها الأنا نفسها، أما في حالة التعاطف فهي تحفيز لتخفيف المعاناة، التعاطف مع الكائن الحي في الألم يحدد هوية الآخر أي تجدد الذات نفسها في الآخرين (التماهي). انظر إلى:

Arne Naess: The Ecology of Wisdom, op. cit, p83.

<sup>3</sup> -Arne Naess, Ecology, community and lifestyle, op, cit, p173.

<sup>4</sup> -George Bradford: How Deep Is Deep Ecology? Time change Press, 1889, p8.

ويلزم التحول في فهم الذات الانسانية الموجهة نحو الذات الايكولوجية، قيام الإنسان بالأعمال والأفعال الجميلة، غير أن مفهوم الفعل الجميل عند ناييس مختلفاً عن المفهوم الكانطي، إذ يرفض ناييس المبدأ الكانطي الذي يكون مصدره الفعل أو الواجب الأخلاقي، ويرى أنه ثمة اختلاف جوهري بين الأفعال الجميلة، وتلك الأفعال الناجمة عن الالتزام بالواجب الأخلاقي، فالفعل الأخلاقي حسب مفهوم كانط هو فعل عقلي محض نابع عن الالتزام بالواجب يطلب لذاته، يقوم به الإنسان بواجبه احتراماً للعقل والقانون الأخلاقي فقط، لذا فهو فعل مجرد من الشعور بالحب والرغبة<sup>1</sup>، بينما معاملة الكائنات الحية تقتضي وجود الشعور بالحب والعاطفة والتضامن، وهذا ما يلغيه الواجب الكانطي، لذلك يضع ناييس الأفعال الجميلة كبديل أفضل لمبدأ الواجب، لأن الجميل مصدر للمتعة واللذة الحالية من المصلحة يحدث نتيجة الحب والتعاطف والمشاركة، تلقائي ينتج دون إكراه أو إلزامية، يقول: "فالمرء يتصرف بشكل جميل عندما يكون ذلك التصرف نابع من الرغبة، حينئذ لا نشعر أن البيئة شيء غريب ومعادي، فالمرء عندما يكون مدفوعاً برغبة جامحة نحو التنشئة والرعاية لجميع جوانب الذات يقال أنه قام بعمل جميل، باعتبار أن المحيط البيئي ذات المرء نفسها، وعندئذ يصبح الاهتمام بالطبيعة نابع من الحرية النفسية وليس واجبا مفروضاً"<sup>2</sup>.

أراد ناييس أن تؤثر أفعالنا على المحيط الطبيعي تأثيراً إيجابياً، لذلك حاول أن يربط الاهتمام بالطبيعة بمدى راحتنا النفسية والرغبة التي تنتج عن الذات المستقلة، كما قدم فكرة تحقيق الذات كوسيلة لتحفيز الحركة البيئية، فإذا كانت الذات البيئية تختبر الواقع فإن سلوكنا ذو البعد الطبيعي والجميل عليه أن يتبع معايير الأخلاق الايكولوجية الصارمة، فالإنسان بحاجة ماسة إلى سماع عيوبهم الأخلاقية من وقت لآخر، لأن التغيير يحدث بسهولة أكبر من خلال ضبط التصور العميق للواقع ولأنفسنا، ومن خلال التشجيع، لذلك لا بد من تقديم علاج أخلاقي للمجتمعات الذي يصلح علاقتنا بالمجتمع الحيوي، يتجاوز الميدان العلمي<sup>3</sup>.

وتقوم الحكمة البيئية على مبدأ: عش ودع الآخرين يعيشون، الذي يدعم الديمقراطية بحيث تكون هناك حرية بين طبقات المجتمع الحيوي، مما يجسد ذلك الترابط بين الكل، فتصبح الأنا جزء من الكل، وكأن لدينا قوة محدودة موضوعة داخل الكل، فنحن نشارك في خلق وصيانة هذا الكل، ومنه يمكن القول بأن رؤية ناييس الكليانية والاتصالية للطبيعة، قد انطلقت من القاعدة الجشطالتية (كل شيء متصل بالأشياء الأخرى)، فنايس يقدم نوعاً جديداً من الإدراك

<sup>1</sup> - إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة: نازلي اسماعيل، مكتبة طريق العلم، 1991، ص 233

<sup>2</sup> - Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op, cit, p85.

<sup>3</sup> - Arne Naess: the ecology of wisdom, op, cit, p93.

يبحث فيه عن الترابط بين جميع الموجودات كوننا جزء منها<sup>1</sup>، فقوة المماثلة تعتمد على المحيط، حيث يكتشف المرء نفسه أنه جزء أصلي من كلية الحياة، وتماشيا مع هذا الطرح وضع ارني نايس توجيهات ارشادية لحياة طبيعية مسؤولة أخلاقيا وبيئيا تتمثل في:

1. احترام الطبيعة: احترام مظاهر الطبيعة ويتبع ذلك التخلص من صيد المتعة، وعدم التوسع في المباني على حساب المناطق الطبيعية.

2. تعليم المماثلة: تشجيع الأطفال والبالغين على المماثلة مع الحياة ومظاهر الطبيعة من خلال تنمية القدرة على تجربة تفاعل عميق وثرى ومتنوع معها في الطبيعة.

3. العيش على وفاق مع الطبيعة: حيث تسمح معرفتنا الكبيرة حول استخدام النباتات المحلية وغيرها من المواد المحلية المتاحة للفرد بالعيش وفقا للمواد الطبيعية، لكن الدراية بالقدرة الاستيعابية للطبيعة مطلوب في نفس الوقت، لأنه يمكننا من أن نكون مكتفين ذاتيا داخل طبيعة معينة، لذا يعتبر هذا تحدي كبير.

4. اعتناق أسلوب حياة طبيعي: ويتضمن التركيز على أكبر قدر ممكن من الأهداف الأخلاقية، وأقل قدر ممكن من الوسائل، والتخلص من التقنية والأجهزة التكنولوجية المدمرة للطبيعة.

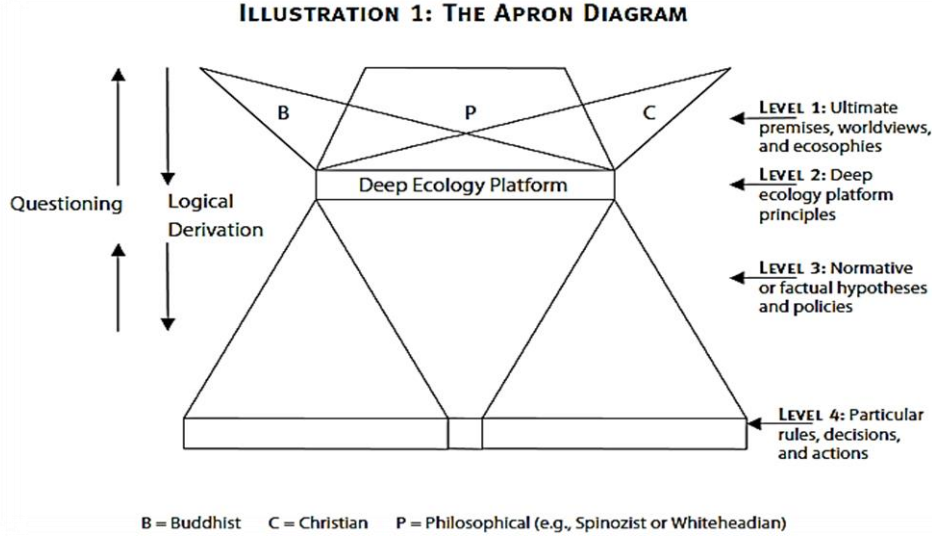
5. تخصيص وقت للتكيف: إن وضع الكثير من وسائل التقنية والأجهزة بين المرء والطبيعة يمنعه من الوصول للطبيعة (الراديو، التلفزيون، السينما)، حيث نرى بأن القادمين من حياة حضرية يمتلكون عادة تقدير معين للهدوء والسكون والجوانب الأخرى التي تتناقض مع أسلوب الحياة في المدينة الذي يسوده التوتر، لكن بعد بضعة أسابيع نجدهم يتكيفون مع الطبيعة<sup>2</sup>، تبدو هذه التوجيهات وكأنها تؤسس لفلسفة التربية عند ارني نايس.

كما يرى نايس أن حل الأزمة البيئية غير ممكن ما لم يحدث تغيير جذري وعميق، لذلك حرص على تكوين برنامج تعاوني وتشاركي، يشمل جميع المجالات، حيث يدرج أربع مستويات: المستوى الأول يتشكل من مبادئ وصفية ومعيارية، يتمثل في الفلسفة البوذية، الطاوية وحتى مذهبه الفلسفي الايكو صوفيا، المستوى الثاني يتمثل في الديانات أهمها الديانة المسيحية، المستوى الثالث يمثل: حركات السلام والعدالة الاجتماعية والحركة البيئية، ومبادئ الايكولوجيا

<sup>1</sup> -David Rothenberg: Is it painful to think, conversation with Arne Naess, op, cit, p152.

<sup>2</sup> -Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op, cit, p179.

العميقة، المستوى الرابع يتمثل في السياسات والصياغات التوجيهية و التنفيذية، وقد جسد ارني نايس ذلك في المخطط التالي:



مخطط يوضح مستويات الإيكولوجيا العميقة عند ارني نايس  
(Arne Naess, *The Ecology of Wisdom*, p107)

ويتقاطع ارني نايس في هذه النظرة التعاونية التي تتشارك فيها جميع الجهود الاقتصادية والسياسية وكذا الفلسفية والثقافية مع رواد الإيكولوجيا الاجتماعية الذين أكدوا أنه لا يمكن حل الأزمة البيئية ما لم يحدث تغيير جذري وعميق في كل من المؤسسات الثقافية والأفكار السائدة وكذا القيم الأخلاقية والاقتصادية من خلال نشر الوعي الاستهلاكي وتجاوز نطاق الأنا الضيق المهيمن المتمركز حول نفسه بأنا جماعية تحررية عطوفة غير مسيطرة، كما نادوا في نفس الوقت بإزالة المركزية السياسية والاقتصادية عن طريق السلطة الديمقراطية<sup>1</sup>، وتستمد الإيكولوجيا العميقة والايكو صوفيا مرجعيتها الفكرية من الديانات والفلسفات، اذ يمكن أن نلمح تأثيرات كتاب راشيل كارسون في تطرقه لمسألة الدفاع عن التنوع البيولوجي وحمائيته كمصدر ثراء للأرض، بالإضافة الى تأثره بالفلسفة البوذية والطاوية التي جسدت مبادئ اللاعنف وعدم الأذى وإجلال الحياة، وخاصة مبادئ المهاتما غاندي في مسألة التواصل السلمي بخصوص الصراعات والمناقشات البيئية، حيث وجد في فلسفة غاندي التي تؤمن بالترابط مع الطبيعة ما يتوافق مع مبدأ المتمثل في المماثلة والاتصال، واعتبره مثالا لفلسفة الانسجام التي تعتمد على الطريق الذي يسير أولا للداخل ليقود للخارج مرة أخرى إلى

<sup>1</sup> - مايكل زبرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 271.

كل شيء ويحقق الاتصال مع كل المخلوقات<sup>1</sup>، كما كان لخاصية اللا عنف في أخلاقيات غاندي تأثير كبير على الفلسفة النايسية، وكان لهذا المصطلح بعدا شاملا امتد للكائنات الحية جميعها، ويتلخص ذلك في نظرية الساتياغراها\* التي تؤمن بالخير المتأصل بطبيعة البشر (فما هو خير لك هو خير للكون بأسره)، ومن يتبع مبدأ اللاعنف عليه أن يظهر نفسه من جميع الدوافع العدوانية سواء بالفكر أو الكلمة أو الفعل، فجوهر العنف عند غاندي يكمن في مبدأ الرفض الايجابي الفعال القائم على الحب الخالص والاحساس بالآخر<sup>2</sup>، حيث وظف ارني نايس هذا المبدأ في النقاشات البيئية من خلال وتنظيم جلسات لمناقشة الآراء المختلفة.

ونجد كذلك أثر الفلسفة السبينوزية التي تميز نظرية نايس، حيث يعترف بأنه استلهم من سبينوزا العديد من المفاهيم الموجودة في نظريته الأخلاقية، مثل: مفهوم تحقيق/ تطوير الذات الذي يعود إلى سبينوزا (ess Perseverare in sue) (المحافظة على الكيان)، إلا أن نايس أشار بهذا المصطلح، ليوضح حماية الجوهر والكيانات الطبيعية لذاتها، حيث تعتمد على طريقتها الخاصة للحفاظ على وجودها، فهي لا تهدف إلى مجرد البقاء على قيد الحياة، بل إلى تحقيق الذات بما هي ذات، أي أن هناك تطور تدريجي في المنظومة البيئية يعتمد على فهم وتقدير الكائنات الطبيعية لعلاقتها مع أشكال الحياة والأرض، ومن هنا فإن كل الكيانات متشابكة في الحياة تسعى من خلال ديناميكيتها الى التوسع والتطور لتحقيق ذاتها، ولعل الدراسات العلمية أثبتت امكانيات التطور الحاصل في الكون<sup>3</sup>، كما يرى نايس بأن نصوص سبينوزا قد ساوت بين الله والطبيعة مما أضفى على هذه الأخيرة طابع القداسة والكمال لأنه يستخدم في أكثر من موضع مصطلحي الله أو الطبيعة على أحدهما مترادفان، فقد أطلق سبينوزا الصفات الإلهية على الطبيعة ما يجعلها مؤهلة للتقديس، وعليه ليس هناك ما يمنع أن تكون الطبيعة خالقة، لامتناهية، أزلية وأبدية شأنها شأن الله، يقول سبينوزا: "كل ما ينتج عن صفة إلهية، من جهة ما يطرأ عليها من تحول موجود بمقتضى هذه الصفة وجودا ضروريا ولا نهائيا، إنما هو موجود بالضرورة وبصورة لا نهائية<sup>4</sup>، بهذا المعنى يقر نايس بأنه لا ضير أن نستبدل كلمة الطبيعة في كل المواضع التي ورد فيها اسم الله في نصوص سبينوزا فذلك لا يخل بالمعنى طالما أن هذان المرادفان يحلان نفس الصفات، فقد ورد في القضية الثامنة عشر من الجزء الخامس أنه لا أحد يمكنه أن يكره الله، وورد في القضية الرابعة والعشرين من نفس الجزء، أنه: كلما ازداد فهمنا للأشياء

<sup>1</sup> -Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op; cit, p194.

\* لفظ أوجده المهاتما غاندي في افريقيا الجنوبية تمييزا لمسعاه عن المقاومة الانفعالية (اللاعنف)، وتعني حرفيا التدريب الرشيد. أنظر: رولان رومن: مهاتما غاندي، ترجمة عمر فاخوري، دار الافاق، بيروت 1981، ص39.

<sup>2</sup> - نورمان فينكلستين : ماذا يقول غاندي؟ عن اللاعنف والمقاومة والشجاعة، ترجمة: احمد زراقي، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، 2018، ص 37-38.

<sup>3</sup> -Arne Naess: Ecology, community and lifestyle, op, cit, p166.

<sup>4</sup> - سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص58.

الجزئية ازداد فهمنا للذات الإلهية، اذا وضعنا مصطلح الطبيعة محل الله تصبح القضية: كلما ازداد فهمنا للأشياء الجزئية ازداد فهمنا للطبيعة، ويوضح هذا المقطع فكرة المحايثة التي تلغي الثنائية القائمة بين الله والطبيعة ومن ثمة إلغاء ثنائية الإنسان والطبيعة، من خلال تنصبيه لجوهر واحد هو الله الموجود في الطبيعة، علة حدوث الأشياء جميعا، فالله بصفته الخالق أبداع جميع الكائنات الحية التي تعتبر بمثابة أجزاء للكل (الله)، التي تمتلك قيم جوهرية متأصلة في ذاتها، كما بين مدى تجاوز الفهم البشري للطبيعة الجانب المعرفي بغية تشكيل علاقة داخلية شعورية قائمة على الحب، حيث يدمج ناييس الشعور مع العقل في رؤيته للطبيعة، وبدون ذلك تكون كل المعارف مجردة، لأن فهم الترابطات بين الأشياء يستوجب نضجا فكريا وسلوكيا، وهذا الفهم البديهي يطلق عليه الحدس لأنه يتخطى العقلانية ويتجاوزها، فالحدس بالنسبة إلى ناييس يتمثل في الفهم والمحبة ولا يمكن الفصل بينهما، فالمحبة هي أعلى أنواع الفهم وتجلي في حب الكائنات، وقد استمد هذا المصطلح (الفهم) من سبينوزا الذي اعتبر فهم محبة الله هدف أسمى للحياة الدينية للإنسان، اذ يؤول نص سبينوزا كونه مصطلح *Amor intellectualis* موجه نحو الله ليس بصفته كلا متناه، بل موجه لكائنات فردية متناهية، وعليه لا يمكن أن تنفصل محبة الاله عن محبة الكائن المعبر عنه، فحب الله يستلزم حب الكائنات الموجودة<sup>1</sup>، أي لأجزاء الثراء الكلي والتنوع الشامل لأشكال الحياة على الأرض، لقد أراد ناييس أن يثبت من خلال عرض أفكار سبينوزا الأثر المعياري لفلسفته من خلال إضفاء فكرة القداسة والعظمة على الطبيعة ومساواتها بالخالق، فلم تعد الطبيعة ذلك الموضوع الميت الخاضع للتجارب كما عدّه الكثيرون، بل هي كائن يملك روح عظيمة ومقدسة ذات قيمة ذاتية متأصلة تفرض مراعاة نظامها الكامن في قدرة الله.

لكن هذا الترابط بين فلسفة سبينوزا وفلسفة ناييس، لا ينفي وجود اختلافات بينهما، فقد أوضح ناييس بأن جزء من فلسفة سبينوزا لا تتوافق مع ما تنادي به الايكولوجيا العميقة، بحكم أنه ورد في نص سبينوزا: "إن قاعدة المنفعة الخاصة لا تقتضي منا أن نحافظ على ما يوجد في الطبيعة باستثناء البشر، إلا أن هذه القاعدة تحول لنا المحافظة على الكائنات الطبيعية من أجل استغلالها بشتى الطرق أو تحطيمها أو تسخيرها لصالحنا بكل الطرق الممكنة"<sup>2</sup>، يبدو أن النظرة المتعالية التي تنصب الانسان في أعلى الهرم لا تستثني الفيلسوف سبينوزا، الذي يمنح الحق الكامل للبشر في استغلال الطبيعة بغية تحقيق المصالح، كما بالغ في تمجيد الإنسان على حساب الموجودات الاخرى واعتبره كائنا أسمى يحق له أن يمارس الاستغلال لصالحه، وسخر من القوانين التي تدافع عن الحيوانات معتبرا إياها ضعيفة ناتجة عن عاطفة المرأة تنافي أحكام المنطق، وقد بين ذلك في قوله: "القانون الذي يحرم التضحية بالحيوانات يقوم على معتقد باطل وعلى شفقة أثنوية لا على العقل السليم، ذلك أن قاعدة البحث عما ينفعنا تعلمنا حقا أنه من الضروري أن نتحد بغيرنا من

<sup>1</sup> -Arne Naess: *The Ecology of Wisdom*, op, cit, p239-240.

<sup>2</sup> - سبينوزا: علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 309.

الآدميين، لا بالحيوانات أو الأشياء التي تختلف طبيعتها عن الطبيعة الآدمية، إذ لدينا عليها نفس الحق الذي لديها علينا، بل لما كان حق كل فرد يتحدد بفضيلته أو قوته، فإن حق الآدميين على البهائم يفوق حق البهائم على الآدميين، بيد أنني لا أنكر أن البهائم تشعر، لكن ما أنكره هو أن يصبح ذلك حائلا دون التفكير في مصلحتنا الخاصة ودون استخدام هذه البهائم ومعاملتها حسب مرامنا، لأن طبيعتها لا تتفق مع طبيعتنا، وطبيعة انفعالها تختلف عن طبيعة الانفعالات البشرية<sup>1</sup>، وبالرغم من اعتراف سبينوزا بإحساس وشعور الحيوان إلا أن هذا لم يشفع لها، في نظره بأن تعامل كوسيلة لا غاية في حد ذاتها، لأن البشر أعلى منها كفاءة وفضيلة، وبهذا قد خالف سبينوزا في نظره للحيوان معاصريه مثل: دافيد هيوم الذي أقر بالقيمة الباطنية للكائنات الحية، كما خالف آرنو نايس الذي يؤكد على أن الحيوانات والبشر يشتركان في الحقوق ذاتها خاصة الحق في العيش والازدهار، وربط مصطلح الحق بالجانب القيمي مقابل القياس الكمي، ويرى أنه "إذا كنت أنوي قتل بعوضة فأنا أنتهك حقها الطبيعي، لأن الانتماء إلى فصيلة البشر لا يمنحني أفضلية حقوقية"<sup>2</sup>.

يمكن القول في الأخير، بأن الوعي البيئي عند آرنو نايس يرتبط بالجانب الايديولوجي والفلسفي، دون إهمال الجانب التطبيقي، فهو يشترط المزج بين التأمل والشعور، وكذا الفعل في ممارسة الحياة، لأن أفعالنا البشرية مجرد ترجمة لخلفياتنا الفكرية، لذلك اتسمت حلوله للخروج من الأزمة البيئية بالطابع الواقعي الشمولي، فهو لم يرفض التقنية رفضا تاما، بل سعى إلى ايقاظ الوعي بالمخاطر المتزايدة نتيجة سيطرتها على كل الجوانب، لذلك فهو يدعو إلى تغيير الوعي على مستويات شاملة: تقنيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا... الخ، تحت شعار "أن تمشي على الأرض برفق"<sup>3</sup>، لكن على الرغم من الاسهامات الجادة التي قدمها في مجال فلسفة الايكولوجية، فنظريته لا تخلو من بعض المآخذ، فالقواعد التي قدمها من أجل تحقيق التوافق بين احتياجات الإنسان والطبيعة، هي قواعد عامة ارشادية، لأنه لم يوضح كيفية تطبيقها، وجعل مجالها مفتوح، ولم يقدم أيضا آليات تنفيذية للمضي نحو تحسين المعاملة البشرية نحو الطبيعة، ضف إلى ذلك يبدو أن هذا الاقتراح الديمقراطي الذي اقترحه للخروج من الأزمة البيئية صعب التحقق على أرض الواقع، وهو أقرب إلى التأملات الطوباوية، وخاصة في ظل تزايد السكان وما نشهده من كثافة عدد السكان على الأرض<sup>4</sup>، كما قدم الفيلسوف الفرنسي لوك فيري Luc Ferry (1951-؟) العديد من الانتقادات للإيكولوجية العميقة باعتبارها موقفا مواجها لما يعرف بالإنسانية الفردية التي تعتمد على قيم الحرية والتمركز، حيث تؤسس الايكولوجيا العميقة نظرة تقديس وتأييل للطبيعة

<sup>1</sup> - سبينوزا: علم الأخلاق، ص 266.

<sup>2</sup> -Arne Naess : The Ecology of Wisdom, op, cit, p250.

<sup>3</sup> -Arne Naess : Ecology, community and lifestyle, op, cit, p97.

<sup>4</sup> - وجدي خيرى نسيم: الإيكولوجيا العميقة عند آرنو نايس: دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم،

(الانسانيات والعلوم الاجتماعية)، المجلد 13، العدد 1، (يناير 2021)، ص 1531 - 1532.

من خلال مقاصد الشمولية والمثالية مقابلة للتقديس والتمركز البشري، وهذا ما رفضه لوك فيري، لأنه يرى بأنها تعترف بحقوق الطبيعة على حساب قيمة البشرية، وحدد منطق الايكولوجيا العميقة في النقاط التالية: نقد الحضارة الغربية التي تقوم على فكرة تمييز الذات البشرية والدعوة إلى تحرير الطبيعة بكل مكوناتها، توسيع دائرة الحقوق لتشمل الكائنات غير البشرية، مراقبة وضبط الوسائل التقنية، تقديس المركزية الحيوية، الخوف من ظاهرة التلوث باعتباره وظيفة اتيقية، كل هذه الأفكار التي دعت إليها الايكولوجيا العميقة بالنسبة إلى لوك فيري هي منطق هدام للحدثة ينبعث من حقد على الفكر الحداثي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - آمال علاوشيش: من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي، في (الأخلاقيات التطبيقية)، تأليف خديجة زيتلي، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص159.

المبحث الثالث: النسوية الإيكولوجية.

أولاً: النسوية الإيكولوجية: المفهوم والخصائص.

من أهم الاتجاهات لفلسفة البيئة نجد ما يصطلح عليه بالنسوية الإيكولوجية Ecofeminism وقبل التعريف بها وبأهم مبادئها لا بأس من الوقوف قليلاً لتحديد المصطلح الجذر لهذا الاتجاه، ويقصد به النسوية التي ظهرت كرد فعل ضد التراتبية التي تخضع لها المرأة في المجتمع، للدفاع عن الحقوق المهضومة دون وجه حق بالإضافة لتحرر من سلطة الجنس الآخر، وترجع البدايات الأولى للفلسفة النسوية إلى منتصف القرن التاسع عشر، والتي عبر عنها الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1806-1873) من خلال المطالبة بتحقيق مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة وتجسيد أخلاق العدالة وإعادة النظر في قضية العنصر النسوي، هذه المساواة تتحقق من خلال هذه الحقوق الثلاثة:

1. حق المرأة في الملكية الخاصة.

2. حق المرأة في العمل في جميع الوظائف والمهن المحترمة على الرجال.

3. حق المرأة في الاقتراع والتصويت في الانتخابات البرلمانية<sup>1</sup>.

وتتجسد المساواة على أرض الواقع بحفظ هذه الحقوق، ووفقاً لذلك ترتفع مكانة المرأة، وبالتالي يتطور المجتمع البشري، إلا أن إسهامات الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل لم ترق إلى المستوى الفلسفي الدقيق بل كانت بمثابة وضع حجر الأساس لهذه الفلسفة فقط، ولعل ما قدمته الفيلسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار في الأربعينيات من القرن العشرين كان الخطوة الفعلية لرسم معالم واضحة للفلسفة النسوية لذلك تعتبر إحدى رائداتها من خلال كتابها الجنس الآخر (1949) حيث طرح هذا الكتاب إشكالية المرأة بنظرة وجودية، ناقشت فيه الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية وكذا البيولوجية التي جعلت المرأة تمثل الهامش بينما الرجل يشكل الوجود الحقيقي، تقول: "ولما كانت المرأة مختلفة عن الرجل الذي يعتبر نفسه الأصل، فإنها تصنف في زمرة الجنس الآخر"<sup>2</sup>، من خلال هذا الطرح بينت سيمون دي بوفوار بتوظيف مصطلح الجنس الآخر وجود علاقة انفصالية بين الجنسين، لأن المجتمع دائماً كان ذكوري والسلطة السياسية من نصيب الرجال.

<sup>1</sup> - خالد قطب: فلسفة العلم التطبيقية، المرجع السابق، ص 82.

<sup>2</sup> - سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008، ص 31.

أما مصطلح النسوية الايكولوجية، فينسب إلى فرانسواز دوبون Debon François (1920-2005) التي أشارت إليه في كتابها النسوية أو الموت Le Féminisme ou la mort (1974)، وترتبط من خلاله الاضطهاد والسيطرة الممارسة ضد الفئات المهمشة المتمثلة في النساء، الأطفال، الفقراء، السود، باضطهاد الطبيعة والسيطرة عليها، وعلى موجوداتها مثل: الحيوانات، الأرض، الماء، الهواء... الخ، حيث توضح بأن الاضطهاد والاستغلال وكذا الاستعمار الناتج من المجتمع الأبوي الغربي قد امتدت آثاره لتمس البيئة وتعرضها للضرر، لذلك فإن القاسم المشترك بين المرأة والبيئة هو الظلم الاجتماعي، وهكذا اتفق رواد النسوية الايكولوجية على أن هناك روابط مهمة بين السيطرة على المرأة والسيطرة على الطبيعة، وأن فهم هذه الروابط ضروري للنسوية والفلسفة البيئية على حد سواء، كما أن الهدف من تواجد الحركة النسوية البيئية هو تسليط الضوء على وجود سيطرة مزدوجة للمرأة والطبيعة، وتوضيح طرق هذه الهيمنة وإجراء التحليلات والممارسات التي تعنى بالتصحيح والتعديل المفاهيمي ومن بينها مناقشة التكنولوجيا بدعوى أن الاعتبارات العلمية والتنموية والتكنولوجية أمور محورية في الجدل النسوي المهتم بالبيئة<sup>1</sup>.

كما تسعى الحركة النسوية إلى محاربة أي قوة تبرر الهيمنة الذكورية على الطبيعة والمرأة من جانب أن "المرأة والأرض كلاهما معرضتان للنهب والسلب، ومعرضتان للاغتصاب، وفي الواقع أنهما ضحايا العنف الجنسي لمن ينظرون بجشع وطمع إلى النساء والطبيعة، وهكذا فإن نفس المفاهيم الخاطئة التي تجعل المرأة في نظر الرجل كائن معرض للاغتصاب، نجدها عند الطبيعة أيضا فهي تتبع تلك المفاهيم من قبل البشر الذين يعتقدون أن ليس لديهم سوى مصالحهم الخاصة وجشعهم فيرون أن الطبيعة مستعدة للاستغلال"<sup>2</sup>، وبناء على هذا لن تنجح أية محاولة لتحرير المرأة دون محاولة متساوية لتحرير الطبيعة، وانطلاقا من هذا المبدأ الترابطي، تجيب النظرية النسوية البيئية عن أربع اشكالات رئيسية: ما هو موضوع النسوية البيئية؟ لماذا يجب أن تهم هذه المشكلات المرأة؟ وما الذي يجعل البيئة قضية نسوية؟ ولماذا قد تقدم النسوية البيئية أفضل طريقة لتحليلها؟ وهذا ما سنوضحه من خلال تحليل النسوية الإيكولوجية.

إن الجدير بالذكر، أن موضوع النسوية الايكولوجية يتجسد من خلال اهتمامها بقضية الطبيعة، والدفاع عن الحق الايكولوجي، لذلك شخصت النسويات أسباب ظهور الأزمة البيئية، وهذا التشخيص لم يختلف إلا قليلا عما أكدته فلاسفة البيئة - كما سنرى لاحقا-، فقد لخصت هذه الأسباب كل من جريتا جارد Greta Gaard (?-1960)

<sup>1</sup> - سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص323.

<sup>2</sup> - Warren Karen: The power and promise of Ecological Feminism, Environment Ethics journal, volume 12, 1990, p 125-146.

ولوري جروين Lori Gruen (؟-1962) في مقال معنون بالنسوية البيئية (1993) في أربعة عوامل أدت للأزمة الإيكولوجية منها ما ذكره فلاسفة البيئة بشكل عام، ومنها ما اختصت به النسوية<sup>1</sup>:

**النموذج الفلسفي المادي الميكانيكي للكون:** والذي نتج عن الثورة العلمية وما تلاها من اختزال كل الأشياء إلى مجرد موارد استعمالية، فقد كان ينظر للطبيعة سابقا بمعيار الحيوية، مما يستلزم مراعاتها والعناية بها، لكن تغيرت هذه النظرة مع بزوغ نجم الحداثة، وأصبحت الطبيعة مجرد آلة، يقتصر تحليلها وفهمها على التجربة والعقل، بالإضافة إلى إخضاع الكون للمعادلات الرياضية، وانطلاقا من هذا المفهوم أصبح قمع الطبيعة والهيمنة عليها هو الاستخدام الحكيم للموارد بدل النظر إليها من جانب قيمى أخلاقى.

**بروز الديانات الأبوية البطريركية:** رسخ التقليد اليهودي والمسيحي من خلال التراتبية التي وضعت المرأة في ذيل التصنيف للأزمة البيئية، فحينما عين الله آدم ليكون مسؤولا عن خليقته بأكملها ثم خلق المرأة حواء من ضلعه ووضع تحتها وتحت عين الله، وكذا خلق معها الحيوانات والطبيعة، تجسدت الهيمنة الذكورية على المرأة والطبيعة بأمر إلهي، كما تشير اليزابيث دودسون غراي Elizabeth Dodson Gray (1831-1924) في كتابها الفردوس الأخضر المفقود Green Paradise Lost (1979) على الترابطات الشيولوجية الروحية اللاهوتية التي جسدها التراث المسيحي اليهودي القائمة على التراتبية بين الكائنات، بقولها: "في النظرة التوراتية لطبيعة الأشياء تأتي المرأة بعد الرجل وأدنى منه، فقد خلقت المرأة كما تقول التوراة من جسد الرجل، ثم يأتي الأطفال الذين لم يذكروا في قصة الخليقة، ثم الحيوانات التي لا تملك الروح البشرية الفريدة ولذلك فهي أدنى مرتبة، وفي الأسفل بعد ذلك تأتي النباتات التي لا تتحرك وأدنى من الجميع، ثم يأتي أساس الطبيعة ذاتها أي الهضاب والجبال والأنهار والوديان التي تقع أدنى من كل شيء، كما أن السماوات والقمر والنجوم القريبة من الله هي في أعلى كل شيء"<sup>2</sup>، من خلال هذا القول، يتبين بوضوح النزعة البطريركية التي تنادي بها الديانة المسيحية واليهودية من خلال تهميش المرأة وعناصر الطبيعة وجعلها في المراتب الدنيا، في مقابل الإعلاء من شأن الرجل وجعله على رأس الهرم، كما أن هناك تفسير آخر للسيطرة الأبوية، ناتج عن التطور البشري الذي حدث وفقا لقصة شائعة في الأنثروبولوجيا توحى بأن التطور كان نتيجة الصيد الذي هو من مهمة الرجل الذي وقف مواجهها للطبيعة بينما المرأة لم تشارك بحكم أنها تتمتع ببنية فيزيولوجية ضعيفة، مما يبيح نقلها إلى عالم التخلف الذي يجعلها هي والحيوانات في مرتبة أدنى من الرجل، حيث يشكل الرجل الأنشطة الثقافية، مما يؤكد تشارك الجنس الأنثوي والحيوانات الظلم والهيمنة

<sup>1</sup> - Gaard Greta and Gruen Lori : Ecofeminism, Toward Global Justice and Planetary Health, Society and nature, 1993, 230-240.

<sup>2</sup> - مايكل زيرمان: الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 20-21.

والسيطرة الذكورية، وهذا ما يجعل البيئة موضوعاً نسوياً، وقد عبرت عن ذلك عالمة اللاهوت الأمريكية روز ماري رادفورد رويثر Rosemary Radford Ruether (1936-؟) في كتابها امرأة جديدة/ كوكب جديد (1975) قائلة: "ينبغي أن تدرك النساء أنه لن يكون ثمة تحرر لهن أو حل للأزمة البيئية في سياق مجتمع يتصف بأنه النموذج الأساسي لعلاقاته هو السيطرة، ينبغي عليهن أن يوحدن مطالب الحركة النسوية مع مطالب الحركة البيئية لتقدم تصور لإعادة تشكيل جذرية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الأساسية والقيم الباطنة في هذا المجتمع الصناعي الحديث"<sup>1</sup>، ويدل هذا على الرفض القاطع للأيديولوجية القائلة بملكية النساء والطبيعة وتقليل مهامهم في خدمة البقية ما يدعم هيمنة الرجل.

**ثنائيات الذات وظهور التسلسل الهرمي القيمي:** يتم تقييم كل الأشياء المرتبطة بالذات بطريقة تراتبية، تجعلها ذاتاً تحمل قيمة أعلى من الأشياء الأخرى، ووفقاً لهذا تتجلى العديد من الثنائيات في: الذات/ الآخر، الثقافة/ الطبيعة، رجل/ امرأة، أبيض/ غير أبيض، بشري/ غير بشري، متحضر/ بري، غني/ فقير... الخ، فالذات المتميزة في هذه الثنائيات هي الذات الذكورية، غير أن الذات المقابلة المهمشة تضم كل من المرأة وكذا الحيوان، فكلاهما يشكل الآخر ما يرر منطق الهيمنة المزدوج، لذا فتأنيث الآخر غالباً ما يمارس عليه نفس الحكم الذي تخضع له المرأة مثال: الثقافة التي تنظر للمرأة على أنها تابعة للرجل تصدر الحكم نفسه على الطبيعة لتمييزها بالطابع الأنثوي، كما تعزز الكلمات العامة للنساء المستخدمة في ثقافات متعددة كاهرة، العاهرة، الدجاجة العجوز، الزرع... الخ، جعل المرأة حيوان يملك مكانة وقيمة متدنية.

**الرأسمالية البراغمية:** تسببت الملكية الخاصة التي دعمها النظام الرأسمالي في حدوث تسلسل هرمي بين ملاك الأراضي والفلاحين، وانتهك نظام التنمية النساء والعالم الطبيعي، بحجة جلب الحضارة الغربية والتصنيع للبلدان الفقيرة، لكنه في الحقيقة أدى إلى فقر حقيقي، كما أدت التنمية إلى هزيمة العنصر النسوي، و الجنس الأنثوي من خلال تقسيم العمل، الذي يركز على الرجل بمنحه مسؤولية المحاصيل النقدية، مقابل تهميش المرأة التي احتزل دورها في الاهتمام بالمحاصيل الغذائية والزراعية، غير أن النساء تهتم بالأراضي الزراعية كأعمال تخصها كإزالة الأعشاب الضارة، بالإضافة إلى عملها الشاق المتمثل في جلب حطب الوقود والماء وغيره... الخ، واعتماداً على الإحصائيات نجد المرأة تمثل نسبة 60 إلى 80 بالمئة من أعمال إنتاج الغذاء دون تعويض، في حين أن الرجل يكتفي بإدارة الأموال النقدية، كما أدت التنمية إلى الاستنزاف اللاعقلاني للثروات الطبيعية جراء التلاعب العلمي في الانتاج والتكاثر، -وهذا ما ستوضحه لاحقاً النسوية الهندية فاندانا شيفا-، إذن: تعتقد كل من جارد وجروين بأن هذه العوامل الأربع هي التي شكلت العلاقة الانفصالية بين الطبيعة والثقافة، كما تعتبر أصل كل المشاكل البيئية، وتذهب جارد إلى الاعتقاد بأن الإيكولوجيا تمثل قضية نسوية من

<sup>1</sup> - معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 53.

مبدأ الاتصال والترابط التي تشعر به المرأة مع كل أشكال الحياة، فأشكال الاضطهاد الممارس في حق الطبيعة هو أبوي وذكوري ناتج عن أيديولوجيا تمييزية أساسها الانفصال بين الذات والآخرين، وغالبا ما تعمل الذات المنفصلة على أساس أخلاقيات الحقوق والعدالة، بينما تتخذ الذات المترابطة قرارات أخلاقية تقوم على الرعاية، لذا فالتركيز على هذه الاهتمامات يتأسس على نوع الجنس، فالرجال يميلون للتركيز على الحقوق، بينما تميل النساء للتركيز على المسؤوليات لذلك تسعى لفهمها وفهم العلاقات<sup>1</sup>، إن هذا البناء النفسي والسياسي للذات والنظام الأخلاقي المرتبط بها يفسر نسوية الحركة البيئية، ومنه تسعى الحركة النسوية لتوضيح هذه الروابط بين التدهور البيئي والاضطهاد الممارس ضد هذه الفئات المهمشة كالنساء، الأطفال والحيوانات في العالم الثالث والبلدان النامية، وتدعو إلى تحرير جميع المجموعات المضطهدة في وقت واحد عن طريق التحالفات.

ويمكن تلخيص الترابطات بين المرأة والطبيعة في أن الاقرار بأن الشعور المنفصل عن الذات هو السبب الجذري للأزمة البيئية ناهيك عن كونه السبب الرئيسي لكل أنواع الاضطهاد، لأنه يولد التسلسل الهرمي والثنائيات الذي تحدث نتيجة المعارضة بين الذات والآخر، فالطريقة التي تصور المرأة والطبيعة في السياق التاريخي الغربي هي التي أدت للتقليل من قيمة ما يتعلق بالجسد والعاطفة والحيوان، مقابل الرفع من قيمة الأشياء المرتبطة بالرجل والعقل، لذا كانت مهمة النسويين الرئيسية هي فضح هذه الثنائيات وكشف الطرق التي قامت بتأنيث الطبيعة، فليس من الممكن مناقشة التغيير البيئي دون معالجة الوضع الاجتماعي، كما تمارس استراتيجيات التنمية الحديثة في العالم عدة انتهاكات لحقوق كل من المرأة والحيوان من خلال انشاء المبيدات الحشرية السامة والنفايات الكيميائية والأمطار الحمضية والإشعاع... الخ، والتي تؤثر بشكل كبير على النساء وأنظمة الإنجاب لديهن مثل: تلف البويضات والرحم بالإضافة للأجنة التي يطالها التشوه الخلقي والأطفال الصغار، كما يتم اختبار هذه المواد الضارة على الحيوانات لتحديد مستويات السمية الأمر الذي يؤدي إلى خسارة العديد من الأنواع الحيوانية والبشرية على حد سواء<sup>2</sup>، ودور المرأة كضحية لهذه المشكلات الناتجة عن التطورات التقنية هي ما يجعل القضايا البيئية قضايا نسوية بالأساس، لأن المرأة والأطفال هم أول من يعاني من عواقب تدمير البيئة، خاصة الفئات الأقلية المهمشة في البلدان النامية، فالمياه مثلا التي تنقلها النساء الريفيات من الآبار للمنازل ليس لها قيمة نقدية، لكن المياه المنقولة عبر الأنابيب تجسد قيمة، بالرغم من أن المرأة تحقق نفس الغاية، نجد الشيء نفسه بالنسبة لتنظيف المياه الملوثة حيث يتقاضى الرجل دخلا إذا قام بذلك، بينما نجد العكس مع المرأة، ومنه يمكن القول بأن العلم الذي تم تطويره من قبل الرجل الغربي، قد استغل وبخس قيمة القدرات النسوية بشكل ممنهج، حيث يتم تبرير هذه الممارسات

<sup>1</sup> -Greta Gaard, Ecofeminism: Women, Animals, Nature, Temple University Press, Philadelphia, 1993, p13.

<sup>2</sup> -Ibid, p16.

على أساس المفهوم السائد الذي يقلل من شأن كل من المرأة والطبيعة، فقد تم التلاعب بهما كأمر مشروع باسم التقدم، فإذا اعتبرنا أن الكثافة السكانية هي السبب الرئيسي في مشاكل دول العالم الثالث فلماذا يتم إقحام المرأة في هذه المشكلات ولماذا تتحمل تبعاتها؟ كإجبارها مثلاً على تحديد النسل أو إنجاب عدد أقل من الأطفال للقضاء على هذه المشاكل، وتماشياً مع هذا السياق، تميز بيتسي هارتمان\* Betsy Hartman (1951-؟) بين التحكم في عدد السكان، والتدخل في خيار الإنجاب، وتصنف هذا الفعل الشنيع كشكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري، فمن منظور نسوي لا يمكن تحميل المرأة المسؤولية في الزيادة السكانية إذا كان هناك توزيع غير عادل في الثروة والموارد الاقتصادية التي خلفت الجوع والتدهور البيئي، لذا يجب أن نوسع نظرتنا لهذه المشكلة بحيث لا يتم حصرها نسوياً فقط، وذلك يكون بالنظر إلى عدة عوامل: الاقتصاد الجماعي، الوضع الاجتماعي للمرأة، وترك الخيار الكامل للمرأة في التحكم بعدد الاطفال والمباعدة بين الولادات، لأن وسائل منع الحمل المتاحة حالياً غالباً ما تعرض حياة النساء للخطر كمرض السرطان، وتدين جارد أيضاً العسكرية الأمريكية التي تعتبر كشكل لإبراز الذكورة والسيطرة، حيث نشهد في هذا القرن نمو هائل للوحدات العسكرية التي تهدد بقاء الإنسان، وهي مشكلة يعاني منها النساء والأطفال أكثر من غيرهم على الصعيد العالمي، حيث نجد نسبة ضخمة للاجئين من النساء والأطفال، علاوة على ذلك فإن القوات المسلحة هي الملوث الأول عالمياً من خلال إنتاج الأسلحة النووية والنفائات الكيميائية السامة، كما تسبب أعمال العنف، وإلحاق الضرر بالأرض والحيوانات كالصراع الذي حدث في الفيتنام حينما تحولت 5.43 مليون فدان من الغابات الاستوائية إلى رماد وغيرها من الثروات الطبيعية التي تضيع من أيدينا بفعل أيدينا<sup>1</sup>.

لقد دافعت الحركة النسوية على العالم الطبيعي والموجودات، وناصرت قضية المرأة، لوجود تقاطعات تبرز الهيمنة والسيطرة والتمييز العنصري، كما دعت إلى بناء نسق أخلاقي يرفض التحيز لكل ما هو ذكوري، وفي الوقت ذاته قائم على مبادئ أنثوية متصلة بالطبيعة كمبدأ عام، وعليه يمكن تلخيص خصائص النسوية الإيكولوجية عند كارين وارين في النقاط التالية:

- معارضة التمييز ضد الطبيعة ورفض السلوكيات التي توحى بالهيمنة والخضوع.
- استبعاد المفهوم الكلاسيكي للأخلاق الذي هو مجموعة قواعد وحقوق أو مبادئ محددة سلفاً، واستبداله بمفهوم جديد يعتمد على النظر إلى العلاقات بين الكائنات المختلفة في سياقاتها المتعددة.

\* استاذة جامعية في دراسات التنمية في كلية هامشر بماساتشوستس. تُركز في أبحاثها ومحاضراتها على التقاطعات بين السكان والهجرة والبيئة وقضايا الأمن.

<sup>1</sup> - Gaard Greta and Gruen Lori: Ecofeminism, Toward Global Justice and Planetary Health, Society and nature, p244-246.

- النسوية الإيكولوجية تعددية بنيوية، تفترض الاختلاف سواء بين البشر بعضهم بعض أم بينهم وبين عناصر الطبيعة، على اعتبار أن البشر أعضاء في مجتمع إيكولوجي من بعض الوجوه ومختلفين عنه من وجوه أخرى.
- التركيز على نماذج المعنى التي تنبثق من رواية القصص وسرديات صيغة المتكلم لدى النساء والآخريين اللواتي يستنكرن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة.
- انتقاد المقاربات التقليدية للأخلاق البيئية باعتبارها أخلاق برجوازية تخص العرق الأبيض، تخفق في التعامل مع القضايا الإيكولوجية التي تخص كل البيئات البشرية وغير البشرية.
- اعتبار النسوية الإيكولوجية كمشكلة اجتماعية تضرب بجذورها في الظروف الملموسة جدا التاريخية والاجتماعية والاقتصادية.
- المكانة المحورية لقيم الرعاية والحب والصدقة والثقة والعلاقات المتبادلة.
- إنكار الفردانية المجردة، والتأكيد على أهمية السياقات التاريخية والاجتماعية والعلاقات التي يكون فيها البشر طرفا بما في ذلك علاقتنا مع الطبيعة غير البشرية لأنها تلعب دورا جوهريا في صياغة ما هو بشري<sup>1</sup>، لقد مثلت هذه الخصائص النقاط المشتركة في تحليل القضية البيئية من وجهة نظر النسوية الإيكولوجية.

ثانيا: مفهوم الطبيعة في بعض النماذج النسوية.

### 1- الطبيعة بصفتها كيان كلي:

أرجعت عالمة الفيزياء والناشطة البيئية الهندية فاندانا شيفا Vandana Shiva (1952-؟) أسباب التناول على كل من المرأة والطبيعة، إلى النظام الرأسمالي الذي سعى إلى معاملة كل من النساء والطبيعة بطريقة استغلالية، هذا التعامل الطبقي أدى إلى نشوء ثروة طبقة حاكمة يمثلها الرجال، وطبقة محكومة ومضطهدة تمثلها المرأة والطبيعة على حد سواء، كما أوضحت التماثلات بين اختزالية العلم وبين التطور الرأسمالي، فالعلم يستغل الطبيعة ويحيلها إلى طرف سلبي، والرأسمالية تستغل المرأة وتبخس من قيمتها وقيمة الطبيعة وكذا الشعوب الفقيرة كشعوب العالم الثالث، ووصم الأطراف الثلاثة بالضعف والحاجة إلى التطوير والتقدم<sup>2</sup>، وتحاجج شيفا على أن النمو الغربي يجسد الهيمنة الذكورية كأنموذج للاقتصاد والسياسة، وطبيعة العلم الحديث جزء لا يتجزأ من القيم الأبوية، فالتطور العلمي يأتي من جوهر ذكوري برجوازي يستفيد منه الرجال فقط، وعليه فالرابطة الأساسية بين الحركة النسوية والقضايا البيئية هي الهيمنة الاقتصادية والسياسية التي يقودها العنصر الذكوري والتي أدت إلى تدمير البيئة من جهة وتعذيب المرأة واستغلالها من جهة أخرى،

<sup>1</sup> - مايكل زيرمان: الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 113-117.

<sup>2</sup> - معنى طريف الخولي: النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوني، المملكة المتحدة، 2017، ط1، ص 63.

هذا ما جعل الحركة النسوية البيئية توجه صرخة مدوية لاقتلاع تركز العقل الذكوري وتحرير المرأة، وبالتالي الحفاظ على البيئة وتحرير الشعوب المستعمرة، كما تنتقد شيئا من الفلسفة البيكونية القائمة على الانقسامات: (الذكر/الأنثى، الذاتية/الموضوعية، العقل/المادة، العقلاني/العاطفي)، لأن علم بيكون روج لفلسفة الإنتاج بدل الازدهار والتطور البيئي من خلال التحكم في الطبيعة، ومحاولة إزالة الأمومة من الطبيعة<sup>1</sup>، وتوضح في السياق نفسه أهمية المرأة في نظم المعارف التقليدية مبينة دورها في علم الكونيات الهندي، فقد كانت المرأة جزء من الطبيعة منذ القدم، والطبيعة هي تعبير عن (شاكتي\*)، كما دجحت شيئا كل العناصر الطبيعية ضمن مجتمع عضوي واحد، باعتبار الكون كائن حيويًا يرفض الثنائيات، فلا يوجد فيه فصل بين الصور الشعبية والنخبة، التقاليد المقدسة والعلمانية، الرجال والنساء، الغابات والأهوار، الحقول والمحاصيل والحيوانات، كما أشارت إلى الترابط الوثيق بين الغابة والمرأة في الحضارات الشرقية القديمة كالديانة الهندوسية، التي كانت تعبد الغابات من منظور أنثوي وتعطي لنا مثال: الإلهة أرنياي أو ما تسمى بألهة الغابات<sup>2</sup>، وتنتقد شيئا في كتابها الموسوم ب: "الحصاد المسروق" (2003) الثورة الزراعية العلمية، مصححة لمفهوم الاقتصاد الصناعي الذي يقدم نموا مزيفا، فهو شكلا من أشكال السرقة للطبيعة والبشر، وبرزت هذه السرقات منذ حلول الاقتصاد المعولم من خلال الاتفاقية العامة للتجارة سنة 1994 وتأسيس منظمة تجارية عالمية التي قدمت مسارات تنمية ضارة ومدمرة للطرق التقليدية للزراعة العضوية، مما أدى إلى خرق التنوع الحيوي في قطاعين: تمثل الأول في: استغلال الأرض لتحقيق الأرباح والفوائد وجعلها مجرد وسيلة لتحقيق ذلك، مثل: قطع الأشجار من الغابات، وتحويلها إلى أراضي أحادية الزراعة يسلبها التنوع الحيوي، وكذا الموارد الغذائية والأعلاف والوقود والأمان من الفيضانات والجفاف، الأمر الذي يساهم في إفقار الأرض، كما كشفت أن اقتصاد السوق يركز على المؤشرات المالية وزيادة الأرباح والتراكم المادي، مهما في المقابل جميع المؤشرات التي تدمر النظام البيئي، مثل: قطع أشجار الغابة الذي يضيف ثروة إلى النظام الاقتصادي لكنه يخلف ورائه منظومة بيئية وزراعية مستنفذة، أما القطاع الثاني: تمثل في الزعم بأن التوفير الذاتي يتسبب في نقص الغذاء والفقر من خلال ما يسمى بزراعة الكفاف\*، لأن ايدولوجيا التنمية أعلنت بأن التدبير الذاتي يولد

<sup>1</sup> -Chittaranjan Subudhi, Keyoor Pathak : staying Alive : Woman, Ecology and Development by Vandana Shiva, Article in journal of international Woman's studies, August2019, volume20 (7),p426

\* وهو عبارة عن مبدأ أنثوي للكون، حيث كانت شاكتي تعبد في الهند كربة الخصب، وزوجة للإله شيئا في القرن الخامس، كانت تحمل جوانب مسالمة ومرعبة في آن واحد مماثلة لقوى زوجها، وتعتبر مخلصه البشر ومقاتلة رهيبة، كما تدعى بقوة شيئا، أنظر: جفري بارندر:

المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، عالم المعرفة، الكويت، 1993، ص139

<sup>2</sup> -Chittaranjan Subudhi, Keyoor Pathak: staying Alive : Woman, Ecology and Development by Vandana Shiva, op; cit, p427

\* وهي زراعة تقوم على الاكتفاء الذاتي، يقوم المزارعين بزراعة الأنواع التي يحتاجونها في العملية الغذائية والتي تكفي أنفسهم وذويهم فقط.

اقتصاديات فقيرة كونه لا ينخرط في اقتصاد السوق ولا يستهلك السلع الموزعة بالرغم من أنها تلي الحاجيات الأساسية، فقد أعطى التصور الثقافي لعيشة الكفاف مشروعية لعملية التنمية الحديثة باعتبارها مشروعاً للقضاء على الفقر، لكن هي في الحقيقة تقوم بتدمير أنماط الحياة المستدامة وتخلق فقراً مادياً، من خلال تحويل الموارد إلى الإنتاج السلعي الكثيف الذي يهيمن عليه اقتصاد السوق، ما يخلق فجوة بين إنتاج الموارد النقدية والأغذية المعالجة والموارد اللازمة للبقاء، وعليه فالنموذج التقليدي يتدهن ويتخيل الفقر فقط، لأن العيش في البيوت المبنية بالمواد الطبيعية ولبس الثياب المصنوعة منزلياً بالخيوط الطبيعية وأكل المواد الطبيعية المزروعة محلياً لا يعد فقراً مادياً، بل الفقر الحقيقي يكمن في القضاء على التنوع الغذائي جراء الضغط الممارس ضد الأرض لتحقيق الثروة النقدية، واتلاف الأراضي الزراعية نتيجة الاستغلال المفرط عن طريق قطع الغابات والتسميد المبالغ فيه بغية وفرة الانتاج<sup>1</sup>، لذلك نجد فاندانا شيفا تنبذ ما يدعى الزراعة الصناعية الحديثة لأنها دمرت الموارد المتنوعة للغذاء وحقت زيادة مردود على حساب الآخر: فإذا اعتبرنا زيادة مردود القمح والذرة على حساب البقوليات والفواكه والخضار في الدول المنتجة (العالم الثالث) علماً أن هذه الأخيرة تستهلك القليل من إنتاجها، فإن هذا يعني أن كسب مردودات المحاصيل المنتجة صناعياً قائم على السرقة من غذاء أجناس أخرى على حساب الفقراء الريفيين في العالم الثالث<sup>2</sup>، كما تنجم عن الزراعة الأحادية مشكلات أخرى، فالنظر إلى نوع واحد من الأشجار مثلاً بشكل منعزل عن الزراعات الأخرى كونه مصدر أساسي لمصدراً ما، يؤدي إلى انتاجه بوفرة عبر التلقيح الصناعي، وبهذا تتصادم هذه العملية باختزال التنوع الطبيعي الذي يبرز عبر الأشجار والأنواع المختلفة، الأمر الذي يرجع سلباً على الحيوانات والطبيعة كنظام متكامل، إن المؤسسات العالمية لا تسرق مجهودات المزارعين فحسب بل تمتد إلى سرقة محصول الطبيعة عن طريق الهندسة الوراثية وبراءات الاختراع، ونتيجة لذلك حاربت شيفا الشركات الكيماوية التي تهدف إلى التحكم بالزراعة من خلال الهندسة الوراثية، وعمليات الدمج عبر المشاركة في مؤسسات وتأسيس حركة نافدانيا\* لتوفير البذور وحماية التنوع الحيوي، فقد سعت جاهدة للقضاء على الاحتكار والإبقاء على حرية الزراعة، مؤكدة إنه ليس أمراً حتمياً أن تسيطر المؤسسات على العالم وتحكمه، بل يوجد لدى الشعوب المضطهدة إمكانية حقيقية وصياغة حياتهم بحرية مطلقة، ومن الواجب البيئي والاجتماعي التأكد من أن غذاء شعوب العالم الثالث، أو الطبقة المستغلة ليس محصولاً مسروقاً، كما تعطي شيفا بعداً واسعاً للزراعة، وترى أن البذور لا تمثل مصدر الغذاء بالنسبة للمزارع فقط، بل هو رمزاً للتقاليد الموروثة من الأسلاف القدامى وسمة تاريخية تدعوا للفخر والاعتزاز، والتبادل الحر للبذور

<sup>1</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 54-55

<sup>2</sup> - فاندانا شيفا: الحصاد المسروق: سرقة مصدر الغذاء العالمي، ترجمة: ابتسام محمد الخضراء، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط 1،

2003، ص 25

\* تأسست حركة نافدانيا عام 1991، وهي حركة وطنية لحماية تنوع وسلامة الموارد الحية، خاصة البذور الحيوية، وتشجيع الزراعة العضوية والتجارة العادلة.

بين المزارعين يتجاوز تحقيق التنوع البيولوجي والأمن الغذائي إلى تبادل الثقافات والآراء والأفكار والمعرفة بالإضافة إلى الانبات والوراثة<sup>1</sup>، ومعنى هذا أن سرقة هذه المحاصيل الزراعية هو في الحقيقة سرقة للأفكار والثقافات، فقد تجردت الزراعة الحديثة من كل هذه القيم الثقافية التي تحافظ على الهيكل والمفهوم الذاتي للمناطق واغتصبت باسم التطور التقني والعمولة، كما تجدر الإشارة إلى المخاطر البيئية التي تسببها المحاصيل المهندسة وراثيا، حيث نجد على سبيل المثال: محاصيل فول الصويا الجاهزة والمصممة خصيصا كي تكون مقاومة لمبيدات الأعشاب تؤدي إلى تدمير التنوع الحيوي من جهة، وتزيد من استعمال الكيماويات الزراعية من جهة أخرى، وتساهم في نقل أعشاب غريبة عن طريق نقل الصبغيات المقاومة للمبيدات إلى الحشاش، فالتدخل البشري المبني على الجهل والهيمنة هو في حقيقة الأمر خراب للطبيعة، كما ولد التحكم والسيطرة المتخفية وراء وجه العمولة والتجارة الحرة دكتاتورية الغذاء، لذلك فالحل المناسب للخروج من أزمة الغذاء المسروق، والاستغلال ضد الشعوب الفقيرة عند شيغا يكمن في تحريك المواطنين لجعل النظام الغذائي ديمقراطيا يسمح بالتنوع الحيوي، وتجسيد الحق في حماية الأرض ومخلوقاتنا المتنوعة لاستمرار البيئة وتحقيق العدالة الاجتماعية<sup>2</sup>.

كما تطرقت العاملة فاندانا شيغا إلى سلبيات الآلية التكنولوجية وأثرها على المياه، من منطلق أن الإنسان الحديث قد أساء استخدام الأرض ودمر مقدراتها على الحصول على الماء وامتصاصه، وأدت إزالة الغابات إلى تدمير مجتمعات الأمطار المعنية بالاحتفاظ بالمياه، ونتج عن الاستخدام المتزايد للوقود الحفري تلوث الغلاف الجوي وإحداث تغييرات مناخية أخرى مسؤولة على توالي الفيضانات والأعاصير وموجات الجفاف مما تسبب ذلك في الأزمة المائية<sup>3</sup>، أما عن ارتباط هذه المشكلة الايكولوجية (مشكلة ندرة المياه) بالقضية النسوية فتوضح شيغا بأن نساء دول العالم الثالث، والأطفال هم المتضررون من ندرة المياه، حيث يقطعون مسافات طويلة للبحث عنه، كما تخلق هذه الأزمة مشكلة المجاعة والفقر لعدم تمكن المزارعين من سقي محاصيلهم، إن انقطاع المياه يعني الجوع، والموت والجفاف للنساء والأطفال، فمعظم من يطالهم تأثير التغييرات المناخية والجفاف وذوبان الأنهار الجليدية هم الأفراد الأشد فقرا في العالم الثالث لغياب الوسائل والامكانيات، كما أن النساء كونهن أمهات لا يستطعن تجاهل ما يحدث لأطفالها نتيجة الأخطار التي يتعرضون لها جراء التلوث الكيميائي للماء وتأثيرات المواد القاتلة التي تنتج عن النفايات الكيماوية العائدة للشركات والمصانع في مختلف بلدان العالم، لذلك تنتقد شيغا بشدة ملكية الأنهار واحتكارها من قبل المستعمرين الأوروبيون الذين قيموا الطبيعة وفقا لمنفعتها التجارية لكي تحقق إشباع إنساني حقيقي في مقابل الكارثة المحدقة بالبشر من احتياجات للماء وانتشار المجاعة في

<sup>1</sup> - فاندانا شيغا: الحصاد المسروق: سرقة مصدر الغذاء العالمي، ص. 18.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 32-34.

<sup>3</sup> - فاندانا شيغا: حروب المياه المخصصة... التلوث... الريح، ترجمة: سمر عبد المنعم مرسى، مكتبة سطور للنشر، القاهرة، مصر، ط1،

2012، ص. 20.

العالم بأسره، وتؤكد على أن أزمة المياه أزمة إيكولوجية نشأت عن أسباب تجارية لا تلائمها الحلول المقدمة من قبل السوق لأنها تعمل على تخريب الأرض وتفاقم الأجر، لذلك فحل الأزمة الإيكولوجية لا بد أن يكون سياسياً، لذلك تستنجد فاندانا شيفا بالديموقراطية الإيكولوجية لتجاوز هذه الأزمة<sup>1</sup>. لأن الردع السياسي في نظرها هو الحل المجدي للتصدي إلى البراغمية التجارية.

## 2- الطبيعة بصفتها كيان حي مخبر:

ومن جهة أخرى، تؤكد كارولين ميرشانت Carolyn Merchant (1936-؟) على أهمية النظر إلى العلاقة التوافقية بين البشر والطبيعة، حيث تسعى إلى تحقيق التوازن بين الإنسانية والطبيعة أو ما تطلق عليه بشراكة الأخلاق أو أخلاقيات الشراكة، لأن الطبيعة وفقاً لميرشانت هي كل متجانس يجب النظر إليها بصفتها الشريك النشط للإنسانية، فالطبيعة كيان حي وحقوقي ونشط، وبينت ميرشانت الترابطات الموجودة بين النساء والطبيعة، من خلال استقرار العصور القديمة، فوجدت بأن الإنسان في الحضارات الغابرة قد اعتبر العالم كائن حي يملك حياة مستقلة وخاصة، يتميز بالألوهية لأنه يحافظ على النمو المستمر ويعد مصدر كل شيء في العالم، فقد وجدت في النصوص التاريخية أن الطبيعة يتم تجسيدها كإله للأوثنة مستشهدة بالحضارات القديمة على سبيل المثال: نجد إيزيس في الحضارة المصرية وإينانا في بلاد ما بين النهرين، وديميتر وغايا في الإغريق... الخ. فقد كانت كل من المرأة والطبيعة تتمتع بمكانة عالية آنذاك، كما كانت الهوية القديمة للطبيعة تمثل تلك الأم الحاضنة المعطاءة التي توفر كل المستلزمات لتلبية الحاجيات البشرية، لكن في المقابل نجد صورة معاكسة للطبيعة التي تجسد الطابع الوحشي، غير قابل للضبط والتي تتمثل في العواصف والجفاف والفيضانات، فقد كانت كلتا الصورتين تتماهيان مع الجنس الأنثوي وكانت إسقاطات لتصورات الإنسان على العالم الخارجي<sup>2</sup>، لقد كانت الطبيعة تلعب دورين متناقضين في الوقت ذاته، تمثل الدور الأول في: الأنتى المعطاءة التي تلي حاجيات النوع البشري في كون منظم، أما الدور الثاني فقد كانت الطبيعة تمثل الاتجاه المعاكس المتوحش، يصعب ضبطها والتحكم في نظامها، وكان مجسد في صورة الظواهر المزعجة للبشر (الجفاف، العواصف، الفيضانات، الزلازل... الخ)، كما تثبت المصادر التاريخية أن الطبيعة كانت تمثل اليد العليا على البشر الذي كان دائماً يحاول كسب رضاها، لتفادي الكوارث الطبيعية، لكن هذا الوضع لم يبق على حاله، فقد انقلب إبان الثورة الصناعية التي غيرت هذه المعادلة، وأصبحت الانسانية مهاجمة

<sup>1</sup> - فاندانا شيفا: حروب المياه المخصصة... التلوث... الريح، ص 35-36.

<sup>2</sup> - Carolyn Merchant : The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, library of congress Cataloging in publication Data, san francisco, 1980, p2.

شرسة ضد الطبيعة لامتلاكها أدوات المعرفة، إلا أن وصلت إلى نقطة أصبحت فيها البشرية قادرة على تدمير سيورة الحياة، ونفسها في الوقت ذاته، لكن السؤال المطروح هنا: ما الذي يجعل الطبيعة شريكة للبشر حسب ميرشانت؟

تجيبنا بأن النظام غير المستقر للطبيعة هو الذي أجبر الإنسان على طاعتها واحترامها، والارتباط بها كشريك وجوبا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك إضفاء الطابع التقديسي لموضوعاتها، لكن بمجرد تمكنه من ضبط آليتها، أصبح يشكل عدوا مناقضا لها من خلال أفعاله التي لا تملك حدودا اتيقية<sup>1</sup>، وتماشيا مع هذا التبع الأنثروبولوجي للترابطات بين الإنسان والطبيعة، يتضح بأن أفعال البشر التي تحركها المصلحة الذاتية قد أدت إلى تحولات مخربة للبيئة مما خلق عداوة بينهما وبناء جدار انفصالي قائم على الاستغلال البيئي المستمر، فالنظر إلى العالم كآلة أباح التصرفات اللاعقلانية وأجاز الهيمنة على الأرض، وانطلاقا من هذا، تقترح ميرشانت وضع نموذج إيكولوجي قوامه المساواة والعيش المشترك مع مكونات النظام البيئي، لأن صورة الأرض تغيرت تماشيا مع تغير المجتمع من النظام الأميبي إلى مجتمع أبوي، كما تراجع موقف المرأة تدريجيا، فقد تحولت إلى أدوات يمارس عليها الرجل الاضطهاد والاستغلال، بعدما كانت ذات مكانة محترمة، ونجد في نفس السياق موضوع الطبيعة الذي شهد كما رأينا عدة تغييرات جذرية، فتحولت هي الأخرى من الأم الحاضنة إلى العبد الخاضع للسيطرة البشرية والهيمنة الآلية، وذلك بفعل الاتجاهات الإستمولوجية التي نتجت في الحقبة الحديثة والتي خلفت تغير واضح في السلوكيات البشرية اتجاه الأرض وجسدت صور السيادة والقهر على مختلف المزارع والحقول والأراضي، فتحولت الطبيعة من كائن حي مستقل إلى كائن آخر ميت صامت مستبعد، وهذا ما يبرر التماهي الحاصل بين المرأة والطبيعة كونهما ضحية الذهنية الفكرية والثورة الصناعية، لذلك ترى كارولين ميرشانت أن سبب اضطهاد المرأة والطبيعة يرجع إلى "السبب الجندي" و التمييز المتجذر في الأعراف الاجتماعية، فقد ارتبطت الأزمة البيئية بمدى تطور التقنيات الآلية، فلو تتبعنا الحضارات الكلاسيكية لوجدنا أنها مثلت إرهابا للتدهور البيئي، لكن بصورة متنامية نتيجة ضعف الوسائل، إلا أنها تنامت وحدثت التغييرات التقنية والتجارية تدريجيا، منذ العصور القديمة والوسيطه كالحضارة اليونانية التي شقت سفوح الجبال وحفرت المناجم، وغيرت من المواقع الطبيعية، غير أن التقنيات التي استخدمتها ضعيفة الفعالية مقارنة بالحضارة الرومانية التي كانت ذات طابع براغماتي وتجاري أشد، وبالتالي كان تأثيرها على البيئة أقوى، وتنامت الهيمنة والضغط على الطبيعة بحلول القرنين السادس عشر والسابع عشر الذي عرف تحديث الاقتصاد من خلال الثورة الصناعية والعلمية<sup>2</sup>، ومنه يمكن الاقرار بأن النظرة المتمركزة على النظام الأبوي تنبع من الايديولوجيات التي سخرتها

<sup>1</sup> -David Kronlid: Ecofeminism and Environmental Ethics, Dissertation for the Degree of Doctor of Theology in Ethics Presented, Uppsala University, 2003, p 65-66.

<sup>2</sup> -Carolyn Merchant: The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, op; cit, p3.

الفلسفات الحديثة: فرنسيس بيكون، روني ديكرت واسحاق نيوتن على المجتمع الحديث، والتي أبحاث جميع أنواع النهب والتعذيب والاستغلال البيئي، فقد كانت الفلسفة البيكونية تدافع على التحكم بالطبيعة من أجل منفعة الإنسان، وهذا ما شجع عملية تخريب الأراضي من خلال المخترعات الميكانيكية والتقنية الآلية التي خلقت أورغانونا جديدا ومنظومة جديدة شعارها القوة المادية، فالهيمنة البشرية على الطبيعة في برنامج بيكون يتم بلوغه عبر السطو على الطبيعة تجريبيا، كما عزز ديكرت ذلك ونصب نفسه سيدا للطبيعة لامتلاكه القوة العاقلة، في النهاية نستطيع القول بأن هذه الأفكار قد شكلت النظرة الآلية التي أصبحت سمة البيئة في الفترة الحديثة تراتبية اختزالية تدفعنا للتحكم فيها<sup>1</sup>، إن المشكلة البيئية مرتبطة بفترات زمنية تاريخية مما يؤكد التأثير البشري على النظام البيئي، لذا تقترح ميرشانت التعامل المباشر مع التغييرات الثقافية كمؤثر للبيئة الطبيعية وتغيير المواقف اتجاه الأرض، فجودة البيئة تتأثر بعقلية وكيفية تعامل الفلاحين مع الأرض، وتحديد استخدامهم للأراضي النابع من أجل العيش أم بغية تحقيق غرض الربح، وهذا ما يؤدي بدوره إلى مجموعة من الأسئلة حول كيفية قيام النموذج الآلي بتعزيز وتسريع استغلال الطبيعة<sup>2</sup>، لأن التخلص من الأفكار المسبقة الحيوية للطبيعة والنظر إليها كمنظمة جامدة ميتة جامدة تتطوع بواسطة القوة الخارجية، جعلت من الإنسان كائن فريد من نوعه تتسخر له عناصر الكون بأجمعها، ومنه يمكن أن نحدد نظرة كارولين ميرشانت للطبيعة القائمة على أساس الشراكة التي تقوم على التعاون والتبادل في المصالح، لأن الطبيعة تمتلك خصائص حيوية تؤهلها للسيطرة على البشر، بالإضافة إلى تمتعها بصوتها خاصا بها، فهي مستقلة بذاتها لا ترتبط بالنشاط البشري مما يحقق الوكالة، ونجد خاصية الغموض أو اللاتوقع التي تتميز بها فهي مضطربة لا يمكن التنبؤ بظواهرها دائما، لذا تستلزم العلاقة الديناميكية التي تجمع الإنسان بالطبيعة أن نعتبرها كائن حي تتحدث إلينا، وتتواصل معنا ونحن من واجبنا الإصغاء إليها والاستجابة لصوتها، كما أنها كيان مستقل ومنفصل عن البشر من منطلق إمكانيتها في التطور والنمو الذاتي، دون الاعتماد على الامكانيات البشرية، وانطلاقا من هذه المؤشرات الحيوية للطبيعة، يثبت الحق المطلق للطبيعة، تقول ميرشانت: " كما يجب على الشركاء البشريين أن يمنحوا بعضهم البعض المساحة والوقت والرعاية والسماح لكل منهم بالنمو والتطور بشكل فردي دون دعم العلاقات، يجب عليهم كذلك أن يمنحوا للطبيعة غير بشرية المكان والوقت والعناية والسماح بإعادة الإنتاج والتطور والاستجابة لأفعال

<sup>1</sup> - مايكل زيمرمان : الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص44.

<sup>2</sup> -Carolyn Merchant: The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, op, cit, p43.

البشر"<sup>1</sup> ، يتضح من خلال هذا القول بأن ميرشانت تؤكد على أن الطبيعة كيان منفصل عن البشر لها خصوصياتها المتفردة وطريقتها الفريدة في الوجود، بالإضافة إلى التأكيد على حيويتها ونزع الطابع المادي.

من خلال تحليلنا لموقف كارولين ميرشانت نستطيع الإقرار بأن صورة الأرض كعضوية حية وأم حاضنة قد شكلت قيدا ثقافيا، من شأنه أن يجد الأفعال البشرية التخريبية التي يمارسها ضد الطبيعة من قطع الأشجار، حفر المناجم، التنقيب... الخ، فالمرء لا يستطيع المساس سوءا بالأرض لأن هذا الفعل يعد خرقا للسلوك الأخلاقي البشري، لكن مع تغير هذه الصورة تحول هذا القيد السلوكي إلى إبداع علمي وأخذت النظرية الآلية الجانب الروحي للأرض<sup>2</sup>، وأضحت الأرض تعامل كوسيلة لتحقيق الرخاء المعيشي عبر التصنيع المكثف وإضفاء الروح التجارية المادية التي غيرت وجه الطبيعة العذراء إلى آخر معدل عبر الحفارات، المناشير والآلات التقنية الحديثة التي لا تزال تتطور إلى غاية الساعة، وعليه الخروج من هذه الأزمة يقتضي تغيير على مستوى الثقافة والايديولوجيا.

### 3- الطبيعة بصفتها موضوع:

تقدم الفيلسوفة النسوية الأمريكية سالي ماكفاغ McFague Sallie (1933-2019) نظرة أنطولوجية لاهوتية للطبيعة، التي تعرفها بمجموع العمليات والقوى التي يتكون منها الكون، اذ يقام الكون بالتفاعل الحاصل بين الكيانات الفردية البشرية والكيانات الطبيعية بفعل التأثير والتأثر، الأمر الذي يجعل الطبيعة نشطة ليس بمجرد مرورها بالعملية التطورية فحسب، بل لأن البشر دائمي التأثير بها دون ارادتهم، وهي تمارس نفس العملية، ومنه يمكن أن ننظر إلى عناصر الطبيعة على أنهم وكلاء يحددون ما يمكن أن تكون عليه حياتنا، وهذا يعني أن العالم كائن حي يتأسس بفعل التفاعل المتبادل بينه وبين البشر، كما يتوسع مفهوم الحيوية ليشمل حتى الأشياء الجامدة كالمباني والصخور... الخ، كما أن الفرق بين معرفة الطبيعة كشيء ومعرفتها كموضوع يشكل الأمر المحوري في نظرية ماكفاغ، لأن معرفة الأشياء كذوات لا تتطلب نفس موقف الاحترام مثل معرفتها كمواضيع، لأن الكيانات والعمليات الطبيعية تحمل نوايا مقصودة ودوافع نحو تحقيق دوائر حياتية محددة وفق الأنماط البيئية ما يؤهلها لفرض الاحترام من قبل البشر، فلا بد أن يكون لكل شيء سبب يفسر وجوده، وهكذا تعترف ماكفاغ بالمفهوم الواسع للطبيعة فمن وجهة نظرها أن بناء العلاقات مع الطبيعة والتواصل

<sup>1</sup> - Merchant Carolyn: Radical Ecology: The Search for a livable world, Routledge, New York, 1992, p188.

<sup>2</sup> -Carolyn Merchant: The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, op, cit, p3.

معها هي نقطة الانطلاق لعملية احترام الطبيعة، كما يجب الاعتناء بالأرض كما لو كانت جسد الله<sup>1</sup>، توحى هذه النظرة بمحاولة ماكفاغ في بناء علاقة كلية شاملة تقوم على الاعتماد المتبادل بين الأشياء الموجودة في الكون، مناقضة في ذلك ما ذهب إليه اللاهوت المسيحي الذي كان له دورا بالموازاة مع الاقتصاد الحديث، في إحداث الأزمة البيئية، حيث تقترح ماك فاغ للخروج من هذه المعضلة الايكولوجية ما يلي: استبدال الاقتصاد الحديث الذي يدعو إلى نظرة استهلاكية عمياء، بنموذج اقتصادي آخر يضمن العيش، ويوفر الحياة الرفاهية مع الأخذ في الحسبان الاعتبارات الإيكولوجية، كما تدعو إلى تجاوز الرؤية الضيقة للحياة المختزلة في الطابع الاستهلاكي، واستبدالها بنظرة تعطي معنى أكبر للحياة الخيرة والسعيدة، مرتبطة بتحقيق مبادئ العدالة، ومشرفة للاستدامة، وواسعة الرحب بحيث تحتضن الطبيعة وكل القاطنين فيها من الموجودات، وهذا لا يتحقق سوى من خلال اللاهوت الإيكولوجي الذي يتبنى النموذج الايكولوجي، وبهذا يكون مقابلا للاهوت المسيحي الذي يشرع للهيمنة من خلال الاقتصاد الجديد، ويدعو اللاهوت الايكولوجي إلى مد النزعة القدسية المرتبطة بالعالم الفوقي لتشمل العالم التحتي وما يحتويه من موجودات، وبهذا المعنى يكون الله ذاتا أرضية وحاضرة ومحايثة للعناصر الطبيعية التي خلقها<sup>2</sup>، يبدو أن رأي ماكفاغ في فكرة الكلية الكونية شبيه برأي سبينوزا الذي يرى بأن العالم كل واحد مجتمع، فكل شيء في الكون يعود إلى أصل واحد متناه في المطلق، الله هو الوجود، وهو كل الصفات التي تعبر عن هذا الوجود، وكأن وجود الكون ضرورة منطقية ناتجة عن طبيعة الله، ويوضح ذلك من خلال تحديده للطبيعة الطابعة كنظام الشامل للأشياء، والطبيعة المطبوعة بمثابة الأوجه الجزئية التي تعبر عن الصفات الشاملة للجوهر، اذ يبدو للقارئ في الوهلة الأولى أنه يفرق بين هذين التصورين لكنه في الحقيقة يعبر عن تصور واحد يحمل صفتان للجوهر الواحد ذاته، يقول موضحا: "الطبيعة الطابعة التي تعبر عن الصفات الجوهرية التي تعبر عن ماهية أزلية لا متناهية، أي الإله المتصور في ذاته (علة حرة)، والطبيعة المطبوعة التي تنتج عن وجوب الطبيعة الإلهية، كل أحوال صفات الله لا يمكنها أن توجد دونه"<sup>3</sup>.

#### 4- الطبيعة بصفاتها شريك:

تنظر كارين وارين للطبيعة نظرة أدبية لغوية إذ ترى بأن التعقيد في علم البيئة لا يتعلق بما يحدث في الطبيعة ذاتها من عمليات بقدر ما هو نتيجة لكيفية اختيارنا لوصف المواقف البيئية، غالبا ما يكون الوصف ضمنا فقط في طرح الأسئلة أي أن المشكلة في تحديد هوية النظام البيئي تكمن في مجموعات المراقبة والملاحظة لعلماء البيئة، لذلك دعت إلى

<sup>1</sup> -David Kronlid: Ecofeminism and Environmental Ethics, op, cit, p62-63.

<sup>2</sup> معين رومية: من البيئة إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص39.

<sup>3</sup> سبينوزا: علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 63-64.

استخدام صيغة المتكلم في السرد كوسيلة لوصف العلاقة بين الطبيعة والبشر مثل السردية التالية: "أغمضت عيني وبدأت أشعر بالصخرة بيدي الصدوع والتشققات... زودت أصابع يدي وقدمي بموضع مريح عندما بدأت التسلق، وفي تلك اللحظة كانت السكينة تغمري، بدأت بالتحدث إلى الصخرة بطريقة طفولية كما لو أن الصخر صديقي، شعرت بإحساس غامر بالامتنان لما قدمته لي - فرصة معرفة نفسي ومعرفة الصخر على نحو مختلف... شعرت كما لو أنني والصخر كنا شريكين يتحدثان بصمت في صحبة طويلة الأمد"<sup>1</sup>، تركز وارين هنا من خلال هذه الفقرة على إسقاطات المتسلق على الصخرة كونها صديق نشط، فحقيقة الشعور بالصدقة هو نتيجة للتغير في موقف اتجاه الصخرة، ما يجعل الطبيعة شبيهة بخزان لوجهات نظر البشر، وهذا ما ينشأ العلاقة بينها وبين الآخر البشري وما يجسد القيمة، وتظهر أهمية هذا الخطاب السردى للمتكلم في إضفاء البعد القيمي للعلاقات بين البشر والآخر غير البشري، لذا فهو يتعارض مع الأسلوب الاحتزالي الصارم الخاص بطبيعة أطراف العلاقة كفاعلين أخلاقيين أو حاملي حقوق أو أصحاب مصالح، كما يتيح هذا الخطاب بتكوين علاقة عناية بين البشر والطبيعة وبناء علاقة صداقة واهتمام من قبل المتسلق اتجاه الصخرة بدل علاقة الغلبة التي فرضتها الأخلاق الغربية، فسلكيات العناية التي يتحلى بها البشر في هذه الحالة ترسم بوادر الأخلاق وتضفي معنى اتقي من شأنه أن يجد الفاعل نفسه في الطبيعة من دون أن تفرض عليه، كما توحى نظرية كارين وارين في البيئة إلى الدعوة لبناء جسر بين الطبيعة والبشرية قائم على أساس قيم أخلاقية معينة توجه سلوكنا نحو الطبيعة مما يساهم في توطيد العلاقة بين الفرد والآخر غير البشري، فطبيعة العلاقة بين المتسلق والصخرة تقوم على اعتماد المتسلق كونه الفاعل مما يجعله عاملاً نشطاً على خلاف الطبيعة الجامدة، لكن هذه الأخيرة تعتبر كذلك نشطة بفعل استجابتها لموقف المتسلق ما يجعلها مرتبطة به، وهنا يظهر أهمية الصوت فعندما تتعدد الأصوات المعبرة عن الثقافات يستطيع السرد التعبير عن المواقف والقيم والاعتقادات وكذا السلوكيات، فاستعمال السرد كانعكاس للخبرة المعيشة الملموسة يساهم في وضع خطاب أخلاقي من قبل الفاعلون الخلقون<sup>2</sup>، كما تشير كارين إلى نقطة مهمة توافق فيها لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951) وهي مسألة اللغة التي نستخدمها كمرآة تعكس التصور، فالكلمات عند فيتغنشتاين في اللغة لا تحمل معاني فارغة، فحينما نستخدم الأسماء تكون دالة على تصور ما بالضرورة، وعليه فاللغة لا تستعمل سوى الكلمات الدالة على شيء ما<sup>3</sup>، وعلى إثر ذلك عندما تكون اللغة متحيزة جنسياً وعاطفياً فهي تعكس مفاهيم المرأة والطبيعة على أنها أقل من الرجل أو المفاهيم الذكورية، فربط الطبيعة بالمرأة

<sup>1</sup> - مايكل زيمرمان : الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 108.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 109.

<sup>3</sup> - جمال حمود : فلسفة اللغة عند فيتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص222.

يجعلها في مرتبة متدنية فيتم اغتصابها (الطبيعة) واختراقها من قبل الرجل الجسد في العلم لأنها تقع تحت خدمته، لذا يتم تبرير استغلال الطبيعة والحيوانات بتأنيهن<sup>1</sup>.

تعتبر الطبيعة كائن حي نشط من المفترض أن تلهم معرفتنا وقيمنا، لذلك على العلم يجب أن يستند إلى ما تسميه محادثة الطبيعة وتكوين علاقة صداقة مع مكوناتها، ونفهم من هذا أن وارين ركزت على الجانب الشعوري لتوطيد علاقة محبة وصداقة بين الطبيعة والإنسان. ولعل المثال الذي قدمته حول محادثة الطبيعة يوضح ذلك: نجد عالمة الأمريكية باربرا مكلنتوك\* McClintock Barbara (1992-1902) قد كونت علاقة صداقة مع كل نواة وذرة بالإضافة إلى أنها تحدثت مع النباتات لأنها طورت ما يدعى الشعور بالكائن الحي<sup>2</sup>، أو كما تطلق عليه النسوية مارلين فراي Marilyn Frye (1941-؟) الإدراك المحب الذي يقوم على توسيع مفهوم المجتمع الخلفي لكي يشمل الكائنات الأخرى، فإذا أردنا تطبيق ذلك على المثال السابق نجد أن المتسلق عندما يتسلق الصخرة كصديق وبعين محبة فإنه ينظر ويستفهم ويفحص الصخرة كشيء مختلف عنه، وعليه يعرف المرء حدود ذاته لتبدأ حدود الآخر (الصخرة)، لكن ليس كشيئين منفصلين بل بالعكس داخل علاقة اتصالية مع الاعتراف باستقلاليتها، عكس التسلق بعين متغطسة، الذي يرى فيها المتسلق نفسه كغالب، مما يخلق ذلك تراتبية خلقية بين الكائنات، حيث يكون الاعتبار الخلفي موجها للكائنات المثيلة والمشابهة فقط، وتستثنى الكائنات المخالفة<sup>3</sup>، فالإدراك المحب يدعم الاختلاف بين الكائنات ويعترف بمبدأ استقلالية الآخر مما يسمح ببناء علاقة اتصالية بين البشر والآخر المخالف (غير البشري) كونهم أعضاء في مجتمع إيكولوجي واحد، بينما الإدراك المتغطرس مبني على مبدأ الوحدة والتماثل الذي يخرج من دائرته كل ما هو مغاير ومختلف، وبالتالي يضع هوة بين البشر والآخر غير البشري، وهذا ما ترفضه النسوية الإيكولوجية لأنه يبيح الهيمنة على الطبيعة والسيطرة عليها.

## 5- الطبيعة بصفاتها مجتمع:

وتبين الفيلسوفة النسوية الإيكولوجية الأمريكية كريستين كومو Christine J. Cuomo من خلال كتابها النسوية والمجتمعات البيئية: أخلاقيات الازدهار (1998) أن الطبيعة هي عبارة عن مجتمعات بيئية مختلفة تضم الكائنات الحية من بشر وكائنات أخرى غير بشرية، وكذا المناطق الحيوية، يعيشون في نظام بيئي محدد، بمعنى أن الطبيعة كل مترابط

<sup>1</sup> -Carolyn Merchant: The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, op, cit, p12.

\* عالمة أمريكية، مختصة في الوراثة الخلوية، والحائزة على جائزة نوبل في علم الوراثة والفيسيولوجيا عام 1983

<sup>2</sup> -David Kronlid: Ecofememinism and Environmental Ethics, op, cit, p68.

<sup>3</sup> - مايكل زمرمان : الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 111.

تشمل جميع الكائنات، وتتميز بكونها تملك نشاط داخلي، يطلق عليه مصطلح سحر الطبيعة الديناميكي والذي يفرض المكانة الأخلاقية للطبيعة، إذ يكفي أن نعرف بأن للطبيعة قدرة ذاتية وداخلية على التغيير والاستجابة، ونشاط حيوي من شأنه أن يطور العوامل البيئية، لاحترامها وتبجيلها، وتعرف السحر الديناميكي للطبيعة، بقولها: "هو قدرة نشطة على الاستجابة والتغير، وهو أكثر وضوحاً في حالات التغيير والتعديل ومقاومة التقلبات البيئية الداخلية... فهو قدرة محددة يئياً للتكيف مع العوامل الخارجية غير متوقعة كتغيرات المناخ، الافتراس، التلوث، الندرة والتغيرات غير متوقعة التي تبدو داخلية أكثر كالمرض، تغيرات في التفضيل، الشيخوخة، ويتغير هذا السحر بحسب العوامل الخارجية والأحداث والقوى الناشئة الخارجة عنه"<sup>1</sup>، وتركز نظرة كومو المعيارية للطبيعة على الأفراد والكائنات الحية، إذ تصر على القول بأن كل كيان طبيعي يمتلك خصائص محددة يتم تعديلها وفق بيئتها، لذلك يؤكد على حقيقة أن للطبيعة نوع من القصدية أو تحديد الهدف<sup>2</sup>، فهي لا تسير وفق نظام عشوائي بل على العكس من ذلك تمتلك خاصية إبداعية ذاتية، وبالتالي تملك القدرة على إصلاح ذاتها دون التدخل البشري، لذلك يفضل ازدهار الطبيعة كنظام حي أو ككيان فردي ذاتي مستقل منفصل عن الفعل البشري الذي يعبر عن ازدواجية الإنسان والطبيعة المعيارية، ولعل التقارب واضح وجلي بين أفكار كومو ومبادئ الايكولوجيا العيقة التي تؤكد على القيمة الذاتية للطبيعة، كما تتشارك مع أرسطو في مبدأ أن الغائية ظاهرة في الطبيعة، فكل عمل يقوم به الكائن الحي يرجى من ورائه طائلاً ما، فقدرتها تتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية، إذ يؤكد أرسطو في هذا الصدد أن القيمة تتجسد في الواقع من خلال الصورة في الهوى، فالطبيعة تنتج ذاتها بذاتها ومن ثمة تحقق قيمتها، لقد بحث أرسطو عن غاية الحياة، فرأى أن كل موجود يهدف إلى تحقيق خير ما، وهنا يبدو جلياً تأثير كومو بالفلسفة الأرسطية التي استلهمت منها مفهوم الخير الأعظم وعوضه بالازدهار كمصطلح، دون أن يخفى اقتباسه لفكرة أن القدرة الداخلية الكامنة التي يتمتع بها كل موجود على سطح الأرض ومقاومة التغير كما أطلق عليها ارنو ناييس تحقيق الذات هو ما يجعل الكائنات الحية والطبيعة ككل متكامل ذو اعتبار أخلاقي تستحق الاحترام والتقدير.

يمكن أن نستنتج من خلال تقديم وتحليل هذه النظريات النسوية، بأن هناك قواسم مشتركة بين هذه الوجهات من ناحية اعتبار الطبيعة كائن نشط يمتلك الخير الخاص بها، تمتلك القدرة الذاتية على تسيير شؤونها دون الحاجة إلى التدخلات البشرية لما تتميز به من استقلال ذاتي، فقد سعت النسوية الإيكولوجية نحو رسم معالم واضحة لمبادئ إتيقية من شأنها أن تحدد السلوكيات البشرية اتجاه الطبيعة، والتي تعتبر مرافق وعضو مشارك في المجتمع الحيوي، كما جاهدت على تحسين العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وخلق علاقة وطيدة محملة بقيم الحب المتبادل والرعاية والتفهم وكذلك العناية

<sup>1</sup> -Cuomo Chris: *Feminism and Ecological communities : An Ethics of Flourishing*, Routledge, london and new york, 1998, p72.

<sup>2</sup> -Ibid, p76.

للطبيعة، من خلال وجهات النظر المتعددة التي حملتها عن الطبيعة بوصفها موضوعا، ومخبرا، وشريكا، ومجتمعاً حيويًا، غير أن هذه المفاهيم تجسدت وفق الروابط التجريبية التي تجعل من الطبيعة قضية نسوية من خلال:

- اعتماد النساء أكثر من الرجال على الأشجار والغابات (اقتصاديات الأسرة: الغذاء، الوقود، منتجات المنزل كمواد البناء والأواني المنزلية).
- معاناة النساء كدرجة أولى من التدهور البيئي ونضوب موارد الغابات، فهن من يتحملن مشقة المشي لمسافات طويلة من أجل حطب الوقود، نجد على سبيل المثال: النساء في نيودلهي يمشين بمعدل عشرة كيلومترات للحصول على الحطب، بالإضافة إلى المهام الشاقة المتمثلة في جمع ومعالجة منتجات الغابات في التربة المتدهورة.
- مواجهة المرأة للعادات والمحرمات والقيود القانونية التي تحرمها حقوق امتلاك الموارد الاقتصادية عكس الرجل.
- الأسباب المفاهيمية القائمة على التفكير التراتبي الذي ينسب منزلة عليا وأخرى دنيا تحتية<sup>1</sup>.

وعلى الرغم من الدعوة الصريحة التي قامت بتجسيدها النسوية الايكولوجية، بمحاولة إحياء النظرة القيمة التي تهدف إلى الحفاظ على البيئة والطبيعة، إلا أن هذه النظرية قد تعرضت إلى العديد من الانتقادات من قبل دعاة الايكولوجيا الاجتماعية، وعلى رأسهم جانيت بيهل\* Janet Biehl (1953-؟) التي رفضت النسوية الايكولوجية في كتابها الموسوم بإعادة التفكير في الايكولوجيا النسوية السياسية، واعتبرت دعوتها في اعتبار العلاقة بين المرأة والطبيعة غير البشرية كشرط مسبق للتحرير غير عقلائي لا يستحق الانتباه، وتواصل موضحة بأنه بدلا من التذمر عن الفضائل التي سخرتها الدولة للمحيط الطبيعي ينبغي أن تشارك النساء في الحركات البيئية التي يدعمها المجال السياسي التحرري، مطالبة بالمواطنة النسوية، كما دحضت فكرة اعتبار المجتمع كموقع للنضال البيئي من خلال إخراج التفكير في الأوكوس من الحيز الضيق المتمثل في معناه الحقيقي (منزل الأسرة) إلى معناه المجازي (قيم النساء) معتبرة مبدأ السعي نحو توسيع مفهوم مجال المرأة باعتبارها موطنا لاحتضان واستيعاب المجتمع ككل، مفعما بالبيروقراطية الشاملة للجميع والمخيفة بشدة<sup>2</sup>، كما أقرت جانيت بيهل بأن النسوية الايكولوجية قد قللت من شأن الذات الفردية واختزلت دورها السليبي في مجرد ذات منفعة ومتلقية يمكن التحكم والتلاعب بها، أي جردتها من الاستقلالية والفعالية، وذلك بإرجاع الذات إلى نوع واحد غامض

<sup>1</sup> -Carolyn Merchant: The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, op, cit, p6.

\* كاتبة سياسية، متخصصة في الإيكولوجيا الاجتماعية، وتمثل المجموعة النظرية التي طورها الفيلسوف موراي بوكشين، عرفت بانتقادها اللاذع للنسوية البيئية.

<sup>2</sup>-Janet Biehl: Rethinking Ecofeminist Politics, South End Press, Boston, 1991, p132

لا عقلائي، كما تسخر من المبادئ التي جسدها النسوية الايكولوجية واعتبرتها غير منطقية لأنها تحمل في طياتها مجازات وتعارضات لا تؤسس بدورها لحركة فكرية ومن بين هذه الأفكار فكرة الرعاية، التي لا يمكن اعتبارها أساسا للتنظيم الاجتماعي، لأن الأمومة في النسوية تقوم على أسس هيراركية مناهضة للتسلسل الهرمي ولا تعزز فكرة الحرية، عكس الإيكولوجيا الاجتماعية التي تتبنى السياسة الديمقراطية القابلة للتوسع والشمولية، وتدعو إلى المواطنة التشاركية، كما تتجاوز كل ما يعتمد على العرق والجنس وتقضي على الثنائيات والثقافات المتعرضة والسماوات الهرمية، وتقوم على التعميم، على خلاف النسوية البيئية التي تعتبر كتاباتها مليئة بالخطاب الشوفيني (chauvinism) الذي يخدم الذات المغلقة (المرأة) ويستثني الذكور، اذن يمكن القول بأن الاختلاف الجوهرى بين الايكولوجيا الاجتماعية والنسوية الايكولوجية تتمثل في تمجيد الطبيعة وقيمها كبديل عن النظام السياسي الذكوري المهيمن مما يخلق نوع من البيروقراطية وتقييد للحرية الفردية والاستقلالية، فالطبيعة ليست مقتصرة على النساء فقط بل تشكل عالما أيضا للذكور، إن هذه النظرة الأفقية الضيقة المحصورة في مجال النساء تشرع إلى تجاهل تقاليد الديمقراطية، فقد أراد دعاة النسوية الايكولوجية المشاركة الكاملة في المجتمع كمواطنين متجاهلين الطرف الذكوري، فما يدعيه العديد من نسويات البيئة من اهتمام خاص بالمرأة هو في الواقع مصلحة عامة يساهم فيه الجميع دون استثناء<sup>1</sup>، كما تستنجد بيهل بالمجال السياسي الديمقراطي الذي من شأنه أن يوفر إحدائيات جديدة وتغييرات جذرية لحركة الايكولوجيا النسوية والاجتماعية، تمكن الأفراد من ايجاد طريقهم للخروج من الخراب البيئي والمأزق الطبيعي، لذلك يمكن تحديد هدف الايكولوجيا الاجتماعية في الارتقاء إلى الانسانية البيئية التي تركز على المبادئ الشمولية، وترفض الخصوصية، لأن الشعور بالتضامن الشامل لا يضم سوى الكائنات غير البشرية، بل يشمل حتى الرجال الذين يشكلون جزء لا يتجزأ من المنظومة الانسانية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> -Janet Biehl: Rethinking Ecofeminist Politics, p148-149.

<sup>2</sup> -Ibid, p156.

## الفصل الثالث: اتقا البيئة وضرورة العيش على وفاق مع الطبيعة.

المبحث الأول: مبدأ المسؤولية وتبلور مفهوم الحق الإيكولوجي عند هانز يوناس.

المبحث الثاني: من التآلف الاجتماعي إلى التوافق الطبيعي عند ميشيل سير.

المبحث الثالث: الوعي البيئي والايكو دارما عند هنري سكوليموفسكي.

تمهيد:

تغير المدلول الخطابى الموجه لحماية البيئة منذ عقود، حيث كان يعتمد المتحدث عن أزمة البيئة على التوعية والنصح والإرشاد للناس لإدراك مدى أهميتها، ونسبة الخطورة التي تتعرض لها من قبل النشاط البشري، أما اليوم في هذا العقد لم يعد لذلك أية قيمة، لأن الوعي بالمخاطر التي يتعرض لها كوكب الأرض صار محل إجماع، وعليه توجه مجال بحثنا من التوعية، إلى البحث في جذور هذه الأزمة، ومحاولة إيجاد الحلول، والطريق الفعّالة لإنقاذ الكوكب،

وعلى ضوء هذا الطرح، أثار الفلاسفة المهتمون بالقضايا البيئية أسئلة أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة، واختلفت الرؤى بين الواقعية والمنطقية والفكرية والسياسية وكذلك الروحانية، للخروج من هذه الأزمة الإيكولوجية، وإعادة بناء صرح العقلانية البشرية، لذلك يسعى البحث في هذا الفصل إلى تحديد النماذج الفلسفية البيئية التي تضمنت البيئة وعناصرها، كموضوع أساسي في المعرفة الفلسفية، وقد جاء ترتيب هذه النماذج حسب درجة الأهمية والعمق، بالإضافة إلى تتبع السياق التاريخي.

المبحث الأول: مبدأ المسؤولية وتبلور مفهوم الحق الإيكولوجي.

تعد الفلسفة البيئية لهانز يوناس Hans Jonas (1903-1993) من أكثر النماذج التي انتقدت التمركز البشري، من خلال كتابه مبدأ المسؤولية: نحو إتيقا للحضارة التكنولوجية Le principe de la responsabilité (1979) والذي وضع فيه رؤية بيئية جديدة تتبنى الشروط والمبادئ الأخلاقية الجديدة، توجهه بدورها النشاط الانساني، واقترح أخلاق المسؤولية تجاه الأجيال القادمة بغية التنبيه على الأخطار التي يمكن وقوعها في المستقبل بسبب التهور التقني والتكنولوجي، فقد كان استمرار الحياة على الأرض والحفاظ عليها من الدمار غاية مبدأ المسؤولية لأن الخراب الذي لحق بها يلزم تغييرا في فلسفة الأخلاق، وعلى إثر ذلك قام هانز يوناس برفض وانتقاد أخلاقيات الفلسفات القديمة لأنها تشرع للمركزية البشرية وتنادي بالأخلاق التي تتخذ من العلاقات البشرية موضوع أساسي لها، وتستبعد في المقابل كل ما له علاقة بالبيئة وموضوعاتها.

أولا: انتقاد هانز يوناس لأصول الأزمة البيئية.

إن الأزمة التي نحن بغرض التصدي لها هي نتيجة لزيادة قدرتنا على الفعل والإنتاج، وهي في تفاقم بسبب نقص المعرفة والخبرة التي نمتلكها فيما يتعلق بنتائج أفعالنا، فنحن لا نمتلك القواعد أو المعايير اللازمة لتحدي المعطيات المادية العلمية، لذلك نتصرف ضمن فراغ أخلاقي، كما يقول يوناس: "فمن خلال التطور الفلسفي للثنائية، أصبحت الطبيعة مادة ممتدة بلا قيمة، في مقابل تمجيد العلم والتكنولوجيا، فقد وصلنا إلى حالة خطيرة هي حالة العدمية التي تقترن فيها القدرة المطلقة مع شبه الفراغ -الأخلاقي-"<sup>1</sup>، يؤكد يوناس في هذا القول بأننا في حالة حيرة بسبب قصور أدوات معرفتنا القديمة على مواجهة تحديات العصر، لذا كان لابد من وضع معايير إتيقية جديدة تملء هذا الشغور الأخلاقي، تمكنا من التعامل مع هذا الامتداد اللامحدود لأفعالنا وتوجهنا إلى حماية المستقبل من العواقب الوخيمة لتصرفاتنا نحو الطبيعة لضمان ازدهار الكوكب، لذلك ابتدأ يوناس في التأسيس لنظريته بانتقاد الأسس الفلسفية واللاهوتية القديمة التي أباحت التعدي على البيئة ومنها:

<sup>1</sup> -Hans Jonas: The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago, The university of Chicago Press, 1984, p23

## 1- الغنوصية\* (Gnosticism):

شرعت الغنوصية في نظر هانز يونس إلى النظرة الإقصائية للكون، من خلال مبادئها التي تدعوا إلى الانفصال والثنائية الراديكالية التي تحكم العلاقة بين الله والعالم، والعلاقة بين الإنسان والعالم، فالإله في الغنوصية هو طبيعة مغايرة لطبيعة الكون ومناقضا له، فهو غير مسؤول عن خلقه ولا يتحكم فيه، لأنه متعالى عن كل المخلوقات ولا يمكن ادراكه بالمفهوم الطبيعي، وتتطلب معرفته ما فوق الطبيعة، وتؤسس أيضا لثنائية الروح والجسد عند الانسان، حيث نجد في الإنسان ثلاث مكونات: الجسد، النفس والروح، حيث تحتل النفس مكانة متميزة لأنها نتاج القوى الكونية، أما الجسد الانساني يتكون من جوهر شيطاني لارتباطه بالعالم المادي، فالإنسان يتكون من أصل ثنائي: دنيوي (الجسد) ومفارق دنيوي (النفس)، ويعد الانسان جزء من العالم لأنه يحتوي على الجسد والنفس، وبالرغم من كونه مقدس فسيسقط جزء منه في التدنيس لارتباطه بالعالم المادي، إن المحور المقدس عند الغنوصية يشمل الروح فقط التي لا تنتمي إلى العالم، أما النفس والجسد فكلاهما ينتج من القوى الكونية، ويتميزان بالحقارة والجهل، لأنهما يعرقلان طريق الروح نحو تحصيل المعرفة، ومنه تتميز المعرفة هي الأخرى في الغنوصية بالانفصال عن العالم، فلا يكون الفرد صاحب السيادة المعرفية لأنه لا يستطيع إدراك العظمة الإلهية من خلال الأشياء المادية، فالمعرفة ذات معنى ديني مقدس تمثل الخلاص الداخلي للإنسان بحكم أن الجسد قابل للفناء<sup>1</sup>، ونتيجة لذلك يكون الله الذي يمثل عالم النور والبهجة والخلود والأبدية معارضا للعالم الذي يمثل عالم السواد والظلمة والفساد والشر والاضطراب، وبهذه الصورة يكون العالم بعيد عن الله، فالله ينفصل عن العالم أنطولوجيا، بالإضافة إلى أنه مفارقه وغير مسؤول عن نظم الموجودات فيه، لذلك إدراك الله يرتبط بالخلاص الروحي المفارق لكل ما هو مرئي وواقعي<sup>2</sup>، لقد امتد الانفصال بين الله والعالم ليشمل انفصال آخر بين الانسان والعالم، فقد خلقت الغنوصية تعارضا بين المقاصد البشرية والعالم الخارجي من خلال النزعة التشاؤمية للكون التي شرعتها، مما أدى ذلك إلى اغتراب الانسان على عالمه، من منطلق أن الذات الداخلية للإنسان والروح متسامية منفصلة عن العالم، وعليه

\* يعرفها هانز يونس "بمثابة العنوان لمجموعة متنوعة من المذاهب الطائفية والتي ظهرت في الديانة المسيحية خلال القرون الأولى، وتشتق كلمة الغنوص Gnosis من الكلمة اليونانية المرادفة لكلمة معرفة، أي التأكيد على المعرفة كوسيلة لتحقيق الخلاص أو حتى كأسلوب للخلاص بحد ذاته، وهي عقيدة مشتركة بين طوائف عديدة تجمع ما بين الفلسفة اليونانية والديانات الشرقية القديمة والمسيحية واليهودية" أنظر:

Hans Jonas: The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of christianity, 3ed, The Unitarian University ,U.S.A, Association of Congregations, 1992, p31.

<sup>1</sup> -Ibid, p176.

<sup>2</sup> -Ibid, p57.

رفض هانز يوناس هذه الازدواجية التي شرعتها الغنوصية، بحكم أنها حطّت من شأن الكون وجعلته عالماً فاسداً، وفي المقابل أعلنت من شأن النظام الإلهي المفارق للكون الواقعي، فتحوّلت ألوهية النظام الكوني إلى نقيض الهي، كما ينتقد القيمة السلبية التي يطلقها الغنوصيون على العالم ونزعهم صفة القداسة التي كان يتميز بها في السابق، فالعالم مدنس بالنسبة إليهم مضاد لما هو دنيوي، والله مقدس ما ورائي متعالي، ونتيجة لذلك لا يمكن لهذين الأخيرين أن يجتمعا، وعلى النقيض من ذلك، أعجب يوناس بالرواقية لأنها قدمت الوحدة الكونية المتسامية كنظرية معادية للعزلة الكونية، فقد قدس الرواقيين الكون انطلاقاً من تقديس الإله، وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً من خلال مشاركته في الكون، فتنسب إليه صفات النفس والعقل وهي أعلى الصفات الكونية، حيث يمتلك القدرة على إكمال نفسه كجزء من خلال استيعاب كيانه في الكل (الكون)، وبهذا يمثل الكون الموضوع الكلي الذي يعتبر الإنسان وحدة جزئية منه، وتنشأ نتيجة لهذا النسق علاقة تبادلية، وهنا تتضح العلاقة الاتصالية بين الإنسان والعالم في الفلسفة الرواقية من خلال علاقة الانسجام والتكامل بين الجزء والكل، لكن الإنسان لا يمثل جزء مثل باقي الأجزاء الأخرى، لامتلاكه خاصية العقل التي تؤهله للتطابق مع المبدأ الحاكم للكل، وبهذا يصبح العالم هو الإله، والإنسان كيان جزئي متجسد من هذا الإله، بالإضافة إلى فلسفة أفلاطون التي جسدت مفهوماً للكون معاكساً للمفهوم الغنوصي، بالرغم من أن أفلاطون لم يكن يعتبر الكون أعلى كائن في الوجود، إلا أنه لم يستثنيه من القداسة، واعتبره المقدس الأسمى في العالم، وأطلق عليه اسم الكائن العاقل الأعلى، فهو كائن حي يمتلك روح وعقل يتفوق على الإنسان الذي لا يعتبر أفضل الأشياء في العالم، كما حضى الكون عند اليونانيين القدامى بالكرامة الدينية فقد كان متجاوزاً للبعد المادي الفيزيائي إلى البعد الإلهي العاقل المفعم بالحياة والحكمة لأنه النموذج المثالي للنظام بشكل عام<sup>1</sup>، يتضح من خلال هذا التحليل أن هانز يوناس لم يركز على الغنوصية كونها مذهب أو مدرسة عقائدية قديمة انتشرت في مرحلة تاريخية معينة، بقدر اهتمامه النابع من كيفية تصور مكانة الكون في هذا المذهب، والتي شكّلت الجذور التاريخية والدينية لفكرة الثنائية بين الإنسان والطبيعة، والانفصال التام بين الله والعالم، بالإضافة إلى بحثه عن مدى تغلغل الغنوصية ومبادئها التي تحمل توجه سلمي يفصل الإنسان عن عالمه الطبيعي، في تيارات الفلسفة الحديثة من بينهم: الوجودية (هيدجر)، باسكال، نيتشه، وثنائية ديكرت وإيجاد النقاط المشتركة بينهما.

## 2- الثنائية الديكارتية:

اعتبرت فلسفة ديكرت إلى جانب الغنوصية، الأساس الفلسفي الذي شرع فكرة المادية العلمية من خلال الثنائيات التي وضعها ديكرت: الروح/المادة، الطبيعة/الإنسان، فمن خلال القانون السببي رتبت الطبيعة ضمن المواد الجامدة الميتة لذا فتحت هذه الفكرة المجال للتلاعب والتجريب عليها، فقد جعلت الثنائية الديكارتية إلى جانب القوانين الفيزيائية التي

<sup>1</sup> - Hans Jonas: The Gnostic Religion, p247-251.

طورها نيوتن فيما بعد البشر على رأس الهرم الوجودي والطبيعة أسفله، الأمر الذي أدى إلى وضع الطبيعة خارج النطاق الأخلاقي، واعتبارات إتيقية بما فيها الحيوانات التي اعتبرت مجرد وسيلة لإرضاء شهواتنا الغذائية، إن رؤية الطبيعة كشيء جامد ميت خاضع للقوانين الرياضية والفيزيائية أتاح للبشر الهيمنة المطلقة، فلم تعد العلاقة بين الإنسان وعالمه الطبيعي مستدامة، بل علاقة صراعية تناقضية، لذلك يعتبر ديكارت حسب يونس المشرع الحقيقي للثنائية المتطرفة في الفلسفة الحديثة التي أحدثت فجوة عميقة بين الإنسان وبقية الموجودات الأخرى من جهة، وبين الإنسان والطبيعة من جهة أخرى من خلال الإغلاء من شأن النفس الإنسانية والمركزية العقلية، وتنطوي المفاضلة التي تقوم على أساس العقل والروح بين الإنسان والطبيعة على نتائج سلبية من بينها: النظر إلى العالم نظرة احتقار وازدراء، مقابل تنزيه العقل التكنولوجي، فقد جعلت فلسفة ديكارت الطبيعة شيء مخالف للطبيعة الإنسانية، وذهبت إلى أبعد من ذلك باعتبارها عدوا لا بد من هزيمته وإخضاعه والسيطرة عليه بهدف خدمة أغراضنا البشرية، وقد أدت هذه النظرة العملية البراغماتية إلى تجريد الطبيعة من كل قيمة واستباحتها من أجل منافع الإنسان، وفي مقابل ذلك يؤكد هانز يونس على أن الإنسان لا يتكون من العقل فقط، بل هناك مكون ثاني يعتبر أساسيا في مكونات الوجود الإنساني هو الجسد، فهو لا يقل أهمية عن العقل، لأن التناغم بين هذين الجوهرين هو الذي يحقق في النهاية الوجود البشري، فقد أعاد يونس الاعتبار للجسد الذي همشته الثنائية الديكارتية ليبين الاتحاد الروحي والعضوي في الكائن الحي الذي لا يمكن انكاره، والإقرار بأن الوعي نشأ من الطبيعة والمادة، ووجوده في الإنسان إشارة إلى أصوله في الكائنات الحية السابقة، وعلى إثر ذلك، تبنى هانز يونس فلسفة الحياة البيولوجية Philosophy of Life التي تتضمن فكرة أن الكائن الحي يمتلك عقلا حتى في حالته الدنيا لأن العقل حتى ولو بلغ الحد الأقصى كما هو الحال عند الإنسان فهو يبقى مجرد جزء من الكيان الحي<sup>1</sup>، وبهذا يحطم هانز يونس التعالي البشري، والمركزية المتطرفة للذات الإنسانية، باعتبار أن الكائنات الحية تملك قيمة في ذاتها، وأن العقل مثل الجسد ليس معيارا للمفاضلة بين الموجودات.

وتهديا للثنائية الديكارتية استلهم يونس المبادئ الفلسفية لسبينوزا وخاصة فكرته وحدة الوجود التي تعتبر حلا للصراع بين الازدواجية الروحية والجسدية، وكذا الانفصال بين الإنسان والعالم المادي، لأن ما يهدف إليه هانز يونس هو دحض المركزية البشرية ووجد السبيل إلى ذلك تبنى النظريات الفلسفية التي تعلي من شأن الجسم المادي، وتضعه مكافئا لكل ما هو روحي، وبهذا يكون يونس قد نادى بمبدأ إتيقي من شأنه أن يربط بين الإنسان وبقية الموجودات في سياق واحد، يؤسس لعلاقة تكاملية بين البشر والكائنات الحية الأخرى، وقد حققت وحدة الجوهر السبينوزية التي تقرر بغائية

<sup>1</sup> - وجددي خيرى نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة: أخلاق المسؤولية هانو يونس نموذجاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1،

الطبيعة وإضفاء القيمة الجوهرية للكائنات الحية هذا المبتغى<sup>1</sup>، لكن لا يجب أن نفهم من هذا أن يوناس يحاول الإغلاء من شأن الكائنات الحية ويرفعها إلى مستوى أعلى، بل ما يدافع عنه هو محاولة توسيع مفهوم الذات لتشمل الكائنات الحية الأخرى، لوجود قواسم مشتركة بين الكيانات الوجودية، فنحن نتشارك مع بقية الكائنات في الاعتماد الكلي على البيئة لحفظ بقائنا من خلال الأنشطة الخارجية التي نمارسها في الطبيعة، فإسناد يوناس القيمة الذاتية للكائنات الحية هو محاولة منه لتقريبها من دائرة المفهوم الانساني.

تقوم فلسفة البيئة عند يوناس على مبدأ اتيقي هو مبدأ الغائية للكائنات الحية، الذي يوضح بأن الغائية السلوكية تتجاوز المجال البشري، فالكائنات الحية هي الأخرى تقوم بوظائف على نحو غرضي وغائي، يكمن في السعي المستمر نحو أهدافها الخاصة، مما يثبت بأنها ليست مجرد آلات جامدة لا تتوفر فيها صفة الحياة، فهي كائنات غرضية لديها أهداف حيوية، يقول هانز يوناس: "يجب الحكم على الغاية على أساس القيمة التي يمتلكها الكائن ووفقا لمقياس الملائمة للهدف"<sup>2</sup>، إن الكائن الحي في الوسط البيئي يبحث عن احتياجاته الأساسية التي تمكنه من حفظ البقاء، ويتوجه بشكل مقصود نحو الغايات التي تضمن استمراره، فيؤدي وظائفه داخل هذا الوسط بشكل عادي، ونجدد يلجأ إلى تغيير الوسط إذا لم يوفر الوسط البيئي الاحتياجات الأولية، إلى أن يستقر في البيئة التي تلائم احتياجاته وتلبيها، وهذا ما يجسد فكرة الحرية التي تعتمد عليها الكائنات الحية لتحقيق التعايش مع العالم الخارجي، وكذا الوحدة الترابطية بين ما هو نفسي وجسدي عند الكائن الحي، لأن الحاجة إلى التغذية تدفعه بالخروج عن عزله وتوجيه الشعور الداخلي إلى ما هو خارجي كاستجابة تمكنه من الاختيار الحر للأوساط البيئية لتحقيق الاستمرارية في الوجود، وهذا ما يمثل الجزء الواعي لهذا الكائن الحي<sup>3</sup>، وعليه يمكن القول أن فلسفة يوناس قد وضحت التشابك العضوي بين الموجودات الطبيعية من خلال دحض فكرة الوجود العنسي لموجودات الحياة، وتشريع الحق في الحياة للكائنات الحية، ففهم يوناس الفينومينولوجي للكائن الحي والاعتراف بالغرضية الحيوانية يعتبر تحديا جليا للنظرة الانفصالية الديكارتية، حيث يعطي توجهها مخالفا يعتبر فيه الكائن الحي حلقة مهمة في المنظومة البيئية، لا يمكن أن تتحدد تحديد قيمته انطلاقا من الوظيفة التي يقوم بها، بل من خلال التفاعل الوظيفي مع ظروف البيئة الخارجية.

استشهد هانز يوناس -بالإضافة إلى فلسفة سبينوزا- في إثبات قيمة الموجودات الحية- كغيره من فلاسفة البيئة الذين سيتم ذكرهم لاحقا- بنظرية التطور الداروينية التي تضمنت المعنى الجديد لموقع الإنسان في الطبيعة، وأنزلت

<sup>1</sup> - وجدي خيري نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة: أخلاق المسؤولية هانو يوناس نموذجا، المرجع السابق، ص92.

<sup>2</sup> - Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p52.

<sup>3</sup> - Theresa Morris: *Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology*, State University Of New York Press, Albany, p61-60.

الإنسان من عرش القوة والتعالى، وجعلته يندمج كزميل جزئي مع باقي أعضاء المنظومة الحيوية في الكل الطبيعي، باعتباره مجرد كائن عاقل ناتج عن السلسلة التطورية، فقد قدمت نظرية التطور من منظوره فهما ميتافيزيقيا جديدا لتصوير الحياة، يناقض الفهم المادي الديكارتي من خلال إبراز الأصل المادي لتطور الإنسان والكون، والتأكيد على انحدار البشر من الأصل الحيواني<sup>1</sup>، كما اعتبر يوناس بأن القدرة العقلية التي يتميز بها الإنسان توحى بالتزام ومسؤولية أخلاقية اتجاه الكائنات الحية، وليست دليلا على تفوقه، ووضح بأن ظهور القيم في العالم ضرورة طبيعية، لأن البشر هم الكائنات الوحيدة التي يمكنها التعرف على هذه القيمة الأخلاقية والتفكير بشكل تجريدي بها<sup>2</sup>، وتأسيسا على هذا يمكن القول، بأن يوناس قد قام بتغيير المسار المفاهيمي لتعريف الإنسان من كائن حي يتميز بالعقل كملكة مميزة تجعله يسمو على الكائنات الحية، إلى التعريف التالي: الإنسان كائن حي عاقل، ملتزم أخلاقيا، ومسؤول على بقية الكائنات الحية الأخرى انطلاقا من الملكة الفريدة التي يتمتع بها.

### 3- الوجودية (مارتن هيدجر):

يواصل هانز يوناس في تقديم الانتقادات للمذاهب الفلسفية التي كرسست الفوقية البشرية، ومن بينها الوجودية، إلا أن النصيب الأكبر من النقد كان موجها لأفكار أستاذه مارتن هيدجر من منطلق أنه فشل في تقديم اتجاه أخلاقي؛ لأنه أعطى الصيغة الكلية للأفعال، وقام بنفي التمييز بين الأفعال التي تكون ضارة بالآخرين وبالحياة، والأفعال التي تدعم الحياة وتحترم الآخرين، فالتحقيق الفعلي وغاية السعي عند هيدجر عمياء غير موجهة نحو غرض خير للطبيعة، يقول هيدجر في تعريف الفعل: "ماهية الفعل هي الإنجاز، الإنجاز معناه: بسط شيء ما في تمام ماهيته وبلوغ هذا التمام... هذا الفعل يخص علاقة الوجود بالإنسان"<sup>3</sup>، لهذا السبب يرى يوناس أنه من الضروري تحدي فكرة الوجودية التي تدعي أن المعنى الوحيد الموجود هو الذي يخلقه البشر من خلال الالتزام بالعمل، ويؤكد على نقيض ذلك، في أن العثور على المعنى يتم من خلال التحديد الصالح الموجود بالفعل، والمسؤولية التي تتبع عواقب ذلك الفعل، وبهذا أخرج الفعل من الماهية الكلية التي تقوم على اللاتحديد، وضبطه بالأفعال الصالحة الواجب القيام بها من قبيل الأفراد اتجاه الأرض، كما جعل هانز يوناس أساس المسؤولية القوى والأفعال التي تقوم بممارستها فعليا، وليس ميتافيزيقيا مما يجعلها أمر حتمي ترتكز على الوجود والواقع، ويقدم وجهة نظر أنطولوجية واسعة تتجاوز الواقع إلى المستقبل، فلا تعتمد أخلاقيات المسؤولية على الخير الموجود في الواقع فحسب في الوقت الراهن، بل تتعدى ذلك لتشمل مجال الأخلاق في الفترة القادمة (الفترة المستقبلية)،

<sup>1</sup> - Theresa Morris: Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology, p56.

<sup>2</sup> -Ibid, p93.

<sup>3</sup> - مارتن هيدجر : رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة جلال، مجلة المدارات المغربية، العدد6، 2016، ص45.

و هنا تتجلى شمولية وكلية فلسفة يوناس. كما يبدو أن الاختلاف بين هانز يوناس وأستاذه مارتن هيدجر لا يتوقف عند ضبط الأفعال البشرية، بل يمتد إلى الأساس الأصلي لطبيعة الإنسان، فبينما يؤكد هانز يوناس على فكرة التطور البيولوجي الذي يعتبر من خلاله أن البشر مجرد كائنات حية متطورة بيولوجيا ومعرفيا وأخلاقيا، علما أنه لا يريد اثبات أن الإنسان مجرد نتيجة تطور، بقدر ما يحاول أن يوثق علاقته الاتصالية مع محيطه الطبيعي، فالبشر سيدركون الحاجة إلى تحمل المسؤولية على نتائج أفعالهم إلا في حالة الإدراك بأن البشر جزء من الطبيعة ونتاج لعملية التطور، يصير هيدجر في الجهة المخالفة على تجاهل الطبيعة العضوية البيولوجية للإنسان، ويحصر الجوهر الإنساني في الوجود، من منطلق أنه لا يمكن اختزال الكائن البشري في البعد البيولوجي لأنه ليس حيوانا، فالبشر أقرب إلى الإله منه إلى الكائنات الحية التي يشاركها الكينونة والوجود، ويتفرد عنها بالذاتين Dasein (وعى وفهم الكينونة، وبهذا يؤكد هيدجر التفوق البشري، ويرسخ فكرة المركزية البشرية<sup>1</sup>، ونتيجة لذلك يرفض هيدجر أيضا التعريف الكلاسيكي اليوناني للإنسان بأنه حيوان عاقل، مؤكدا على الأفضلية الإنسية، لكن يوناس ينتقد ما نادى به، موضحا بأن هيدجر لم يفهم المعنى الحقيقي للحيوانية، واعتبرها صفة تقلل من شأن الإنسان، غير أن الحيوان في التعريف اليوناني لا يعني البهيمة أو الوحش، بل تطلق على كل مخلوق يتمتع بصفة الحياة<sup>2</sup>، وعلى الرغم من أن يوناس يؤيد هيدجر على الآثار السلبية التي تخلفها التقنية، إلا أنه يوضح بصراحة مساهمة فكرة الذاتين في تجسيد الهرمية الوجودية التي تضع البشر في القمة، والتي أبحاث بدورها التطاول على البيئة والموجودات الحية الأخرى، مما خلق ذلك تازما بيئيا، لذلك نجد يوناس يدافع في كل فرصة على ضرورة الاعتراف بالإنسان كعضو من أعضاء الطبيعة، وجزء من النظام الطبيعي للتخلص من هذه الغطرسة البشرية، وعلى هدي ديكارت يتجاهل هيدجر حقيقة أن الحيوانات تتواصل مع بعضها البعض، فاللغة عند هيدجر "مسكن الوجود حيث يقيم الإنسان، فيتواجد بذلك تواجدا منفتحا بانتمائه لحقيقة الوجود التي يراها"<sup>3</sup>، وبهذا المعنى تكون اللغة خاصية إنسانية ذات معنى ميتافيزيقي ليس للحيوان حظ منها، وهذه طريقة أخرى يسعى من خلالها إلى إقصاء حق الحيوان، ووضع البشر في خانة معينة متميزة عن بقية الموجودات، ويجذر يوناس من النتائج السلبية المترتبة على فكرة الفصل بين الوجود الإنساني والموجود لدى الوجوديين عموما، ومارتن هيدجر على وجه الخصوص، لأن تحمل المسؤولية في نظر هانز يوناس هي تحقيق القدرة البشرية الفكرية والأخلاقية على حد سواء، ولا يتم الوصول إليها من خلال اللغة أو التأمل فقط كما فعل هيدجر الذي رسخ فكرة الذاتين كشيء متسامي عن الطبيعة، بل تمتد إلى العمل الأخلاقي المحدد والمسؤول في العالم، لذلك نجد يوناس يؤكد على ضرورة التفكير العميق في الوجود والتقنية والطبيعة، والعمليات

<sup>1</sup> -Theresa Morris: Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology, op, cit, p28-29.

<sup>2</sup> - وجدي خيرى نسيم : الفلسفة وقضايا البيئة، المرجع السابق، ص 71.

<sup>3</sup> - مارتن هيدجر : رسالة في النزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص 59.

التطورية والبيئة قبل التصرف في العالم، لأن هذا التفكير هو الذي سيفتح الطريق أمام الخيارات المناسبة والمسؤولة التي تقلل من النتائج السيئة، كما يعتبر يوناس الوجود مرادفا للحياة الواقعية والطبيعة ذاتها، وهذه الحقيقة يمكن التعبير عنها من خلال التفاعل البيولوجي بين البشر والطبيعة، والوسيلة الوحيدة التي يمكننا أن نحمي بها الطبيعة هي التعرف على آثار ونتائج أفعالنا في المستقبل، ومحاولة التعرف على كيفية العيش المتلائم مع الموجودات الطبيعية<sup>1</sup>، يظهر من خلال ما تقدم، أن الوجودية لم تختلف عن الغنوصية، فهي تقدم رؤية عدائية تفصل الإنسان عن الطبيعة، بتصورها للإنسان ككائن متعال في عالم حال من المعنى، ووفقا لهذا جعل يوناس من الطبيعة والوجود شيئا واحدا ووجه مهمة المسؤولية الأخلاقية نحو حماية وجود البشر والطبيعة ومكوناتها.

#### 4- الأنظمة الاقتصادية والسياسية:

لم يقدم هانز يوناس مواقف نقدية للتصورات الدينية والفلسفية فحسب، بل شمل نقده أيضا الممارسات السياسية والاقتصادية التي ساهمت من منظوره على إحداث هذه الأزمة الإيكولوجية، حيث تظهر فكرة السيطرة على الطبيعة في التصور السياسي الليبرالي وكذلك النظام الاشتراكي، الذي يحرض كلاهما على التحكم بالطبيعة واستغلالها لصالح العنصر البشري، والتركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، في مقابل الانتفاع من الطبيعة ونهب مواردها، إذ ينادي النظام الرأسمالي بالإنتاج والاستهلاك المفرط، مما يخلق علاقة تناقضية بين نمط الإنتاج الرأسمالي والمحافظة على البيئة، لأن مصادر الطبيعة محدودة بينما الجشع الرأسمالي يحتاج إلى نمو دائم لا متناهي من الموارد الضرورية وغير الضرورية للإنسان، وعليه فلا يمكن رسم معادلة مسايرة بينهما وعلى خطى فلاسفة البيئة -الذي تم ذكرهم آنفا- نجد هانز يوناس يندد بالخطر المحدق بالبشرية نتيجة اعتناق فكرة الاقتصاد الحر الذي تدعوا إليه الرأسمالية والتي ألغت بدورها القيم الأخلاقية يقول: " إذا كان عالم التصنيع قد غزا فضاء الفعل الأساسي، فإن الأخلاق يجب أن تغزو عالم التصنيع الذي كانت بعيدة عنه، ويجب أن تفعل ذلك في شكل سياسة عامة"<sup>2</sup>، وهذه دعوة منه إلى أحلقة النظام الرأسمالي المادي، كما يعتبر هانز يوناس أن كل من الرأسمالية والماركسية بمثابة التطبيق العملي لفلسفة بيكون التي وجهت المعرفة إلى السلطة، وأباحت استغلال الطبيعة والنهب اللامحدود لخيراتها، باستخدام القوة القهرية للطبيعة لتحسين الوضع البشري، ويوضح بأن النموذج البيكوبي قد أثر في النظام الرأسمالي من خلال تطبيق البنود الاقتصادية التي تدعو إلى ربط النجاح الاقتصادي بزيادة نصيب الفرد من إنتاج السلع من حيث الكمية والتنوع مع تقليل العمل البشري، وبالتالي زيادة الاستهلاك بشكل لاإرادي للأفراد، مما أدى ذلك إلى الاستنزاف المفرط للموارد الطبيعية المحدودة والانهيار البيئي بسبب

<sup>1</sup>-Theresa Morris: Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology, op, cit, p33-34.

<sup>2</sup>-Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, op, cit, p9.

عدم التوازن بين عدد السكان والتقدير الكمي للموارد المتاحة، فقد يصل طموح الرفاهية كما يقر يوناس إلى تدمير الكوكب لعجزه عن تلبية احتياجات القاطنين عليه، والموت الجماعي بسبب المجاعة<sup>1</sup>، وتعتبر الماركسية مماثلة في أهدافها لما دعت إليه الرأسمالية لأن هدفها الرئيسي تمثل في توفير الحاجات المادية للإنسان، يقول موضحاً ذلك: "وبما أن الاقتصاد الحر للمجتمعات الصناعية هو مصدر الديناميكيات التي تنجرّف إلى الخطر المميت، فإننا ننظر بشكل طبيعي إلى بديل الشيوعية الماركسية كشكل من أشكال التقدم ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال سياسة طوارئ، بل تعتبر منفذة لصيغة سيكون الاستغلالية، فالماركسية هي في الأصل وريثة للثورة البيكونية، والمنفذ الشرعي لها"<sup>2</sup>، يلوم هانز يوناس الماركسية لأنها دعت إلى بناء يوتوبيا (مدينة فاضلة) تفيض بالخيرات والرفاهية المادية، دون التفكير في المخاطر المستقبلية، خاصة وأن الأرض اليوم لم تعد تتحمل الإنتاج والاستنزاف للثروات، لكنه في ذات الوقت لا يمانئها بصفة مطلقة بالنظام الرأسمالي، ويعتبرها فلسفة إنسانية، تستغل التكنولوجيا بدافع الخدمة البشرية وتحقيق العدل الاجتماعي، لكن هذا لا يعني انحياز هانز يوناس لهذا النظام<sup>3</sup>، يبدو من خلال ما تقدم أنه بالرغم من اختلاف النظامين الرأسمالي والاشتراكي ايدولوجيا إلا أنهما يهدفان إلى الغاية نفسها وهي تحقيق الربح المادي الحاضر دون التفكير في الحياة المستقبلية، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على هذين النظامين للخروج من الأزمة البيئية لأنهما ترسيخ للأناية الاقتصادية، فكلاهما يهدف إلى الرخاء المعيشي للبشر، والذي لا يتحقق إلا باستخدام التكنولوجيا المدمرة للبيئة، وعليه يقترح يوناس نظام سياسي ديكتاتوري من شأنه أن يخرج الطبيعة من هذه الأزمة، يتبنى هذا النظام قرارات صارمة علياً من شأنها أن تحمي البيئة، تتجاوز آراء العامة من المواطنين بحكم أنهم يقومون بتغليب المصلحة الذاتية على مصلحة الكوكب، لكن الجدير بالذكر، أن نوضح بأن يوناس اكتفى بوضع هذا النظام الدكتاتوري دونما التطرق إلى بنيته السياسية وطريقة أخذ القرارات، ولا حدود عمل المنظمات الدولية ولا صيغة العلاقات الدولية، ونجده أيضاً لم يتطرق إلى معالجة مشكلات البيئة على المستوى الدولي العالمي، كما أن استبعاده للشعب في تقديم حلولاً ناجعة هو تقليل من شأن الحكم الديمقراطي ومناصرة الحكومات السياسية كنوع من الوصايا على البشر لعدم ثقته بقدراتهم في مواجهة الأزمة، بالإضافة إلى أنه لم يحاول البحث عن حل عملي وتطبيقي للأزمة في الأنظمة السياسية والاقتصادية الراهنة، بل اقتصر دوره على توجيه الانتقادات للنظامين الاقتصادييين فقط عكس ما فعل البعض من المهتمون بمجال البيئة الذين اقترحوا التعاون الدولي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> -Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, p140-141.

<sup>2</sup> -Ibid, p144.

<sup>3</sup> - وجدي خيرى نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة، المرجع السابق، ص175.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص253-260.

ثانيا: مفهوم اتيقا المسؤولية:

### 1- مبدأ المسؤولية: التعريف والخصائص.

ووعيا منه بهذه المخاطر أسس هانز يوناس بالإضافة إلى نقد التصورات المركزية السابقة، صرح أخلاقي جديد يتجاوز الطرح التقليدي الكلاسيكي ليشمل الطبيعة وموضوعاتها، ويراعي الاعتبارات المتعلقة بالآخرين في المستقبل الذين سيقطنون في هذا الكوكب بعد رحيلنا، وتمثل أخلاق المسؤولية قاعدة نظريته الأخلاقية باعتبارها بوصلة اتيقية تضبط سلوكياتنا، فما المقصود بأخلاق المسؤولية؟

تجدر الإشارة إلى أن مبدأ المسؤولية التي دعا إليها يوناس تختلف في مفهومها عن النظريات الأخلاقية الأخرى التي اقتضت على دراسة تفاعل البشر مع ذويهم الذين يشاركونهم النوع والفصل ذاته في الحاضر الراهن، كما هو الحال في فلسفة إيمانويل ليفيناس التي جعلت مصدر الوجود الانساني متمثلا في المسؤولية التي تكون اتجاه الانسان الآخر، والتي تعطي بدورها دلالة وعظمة للوجود البشري<sup>1</sup>، حيث يتشارك ليفيناس مع يوناس في النظر إلى المسؤولية كمبدأ جوهرى مرتبط بالوجود، غير أن مسؤولية الأول نحو الآخر تقتصر على اللحظة الآنية فحسب، بينما مسؤولية يوناس فهي مستقبلية توظف الامتداد الزمني الحاضر في استكشاف وتحقيق ما هو أفضل للأجيال اللاحقة في الآتي واللاحق، كما نجد في السياق نفسه، فلسفة نيتشه التي أشارت إلى البعد المستقبلي في الفعل الأخلاقي، المتوافق مع مسؤولية يوناس، إذ جاء في كتاب نيتشه جينولوجيا الأخلاق (1887) ما يلي: "كم كان على الإنسان حتى يبلغ الأمر أن يتصرف في المستقبل سلفا أن يتعلم أولا كيف يفصل ما يحدث بالضرورة عما يكون عرضا أن يفكر بالأسباب، أن يرى إلى البعيد كأنما هو قريب وأن يأخذه استباقا، أن يحدد يقينا ما الهدف وما الوسيلة له، وعلى العموم أن يحسب وأن يحتسب كم كان ينبغي على الإنسان ذاته أن يصبح قابلا للحساب منتظما خاضعا للضرورة... حيث يستطيع في النهاية كما يفعل كائن بعد أن يكفل نفسه بوصفه مستقبلا"<sup>2</sup>، حيث انطلق يوناس من مقدمة نيتشه التي اعتبرت المسؤولية ذات بعد مستقبلي، إلا أنه وسع من نطاقها لتشمل حقوق الأجيال اللاحقة، مؤكدا على ضرورة المحافظة على الطبيعة بعيدا عن الأنا البشرية الضيقة، التي قدسها نيتشه، معتبرا الإنسان سيد المخلوقات والطبيعة، يقول: "هذا السيد ذو الإرادة الحرة... قد أوتي السيادة على تصاريف الأحوال، على الطبيعة وكل المخلوقات التي إرادتها أقصر شأوا وأوهى موثقا"<sup>3</sup>. إن المسؤولية اليونانية لا تقتصر على توجيه سلوكنا نحو ما فعلناه في الحقب الماضية، بل هي مسؤولية ما لم نفعله بعد من

<sup>1</sup> - زروخي الدراجي : أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية "قراءة في أخلاق الأخلاق عند ليفيناس، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم

الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، ط1، 2020، ص97.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص84.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص84

خلال ما نقوم به من أفعال اليوم، أخلاق مستقبلية تجعل من الطبيعة مادتها الأولية وموضوعها السائد، فهي إتيقا تهمم بالنتائج والوسائل، ويعتبر الواجب فيها الركيزة الأساسية، كما تعتبر أخلاقيات مطلقة نحو البشر والطبيعة، والإنسانية في الفترة الراهنة والمستقبلية.

كما لا يمكن تقديم تصورا شاملا عن إتيقا المسؤولية عند هانز يونس، ما لم نلق الضوء على إتيقا كانط التي انطلق منها وضدها، فالأخلاق الكلاسيكية التقليدية اقتصرت على الاهتمام بإصلاح العلاقات البشرية وإقصاء المحيط الطبيعي، يقول هانز يونس موضحا ذلك: "تعتمد المسؤولية في المبادئ الأخلاقية التقليدية على الفعل الراهن الحاضر المشترك بين العلاقات البشرية: أحب قريبك كنفسك، افعل بالآخرين كما تحب أن يفعلوا لك، وإخضاع المصلحة الفردية للصالح العام: لا تتعامل أبدا مع زميلك على أنه وسيلة فقط، بل تعامل معه كغاية في حد ذاته"<sup>1</sup>، لكن طبيعة الفعل البشري تغيرت بشكل جذري عما كانت عليه سابقا، وأصبحت التدايمات التكنولوجية تشكل خطرا على المدى البعيد نظرا للسرعة الهائلة التي تمشي بها، مما يتوقع عدم السيطرة عليها في المستقبل، ونتيجة لذلك لا بد من أخلاقيات مسؤولية كبراديجم إرشادي يتضمن فكرة الحذر من العواقب السلبية المحتملة، لأن التفكير في العواقب الوخيمة للأفعال البشرية في الأخلاق الكلاسيكية القديمة ترك محل الحظ والصدفة، أو القدر والعناية الإلهية، فقد تحدد الفعل الأخلاقي انطلاقا من الملكة العقلية، فهذا المذهب المثالي لم يول الغايات والنتائج أية قيمة، واهتم بالإرادة الخيرة المنبعثة من العقل كمسوغ وحيد للقيمة الأخلاقية، يقول كانط: "يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها في العقل وتستمد منه أصلها بطريقة أولية تماما"<sup>2</sup>، إذ يتأسس الفعل الخلقى عند كانط بشكل منفصل على الأهداف والنتائج المترتبة عنه، وهذا ما رفضه يونس الذي يعتقد بأن الأخلاقيات التقليدية وخصوصا أخلاق الواجب قد أصبحت عاجزة أمام سيورة العلم والتقنية، وخائرة القوى في وضع أنموذج أخلاقي جديد للإنسان المعاصر، فقد تحصلنا في مقابل تمجيد الفعل الإنساني على طبيعة مستنزفة، ومجال بيئي متلف، لذلك لا بد من وضع حد فاصل بين الأفعال البشرية والنتائج المترتبة عنها، وهذا ما لم تنجح فلسفة كانط في فعله، فهي لم تضع المستقبل في قاموسها الأخلاقي واهتمت بالزمن الحاضر فقط، بل وقدست الإنسان بجعله غاية في حد ذاته، الأمر الذي جعله يتصرف بحرية مطلقة اتجاه الكون باعتباره السيد، والبقية مجرد رعايا موجودة لخدمته فقط، فقد سخر كانط المعرفة وكل ما هو موجود في الطبيعة لخدمة الإنسان دون النظر إلى نتائج هذا الفعل، ووفقا لهذا تكون القيمة الأخلاقية مجسدة في مبدأ الإرادة، مستقلة عن الغايات التي يمكن أن تتحقق بالفعل<sup>3</sup>، وهذا ما أثار حفيظة يونس والذي جعله يعرض لنا أخلاق جديدة تتطلع للمستقبل، وتصور جديد من شأنه

<sup>1</sup> - Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p5.

<sup>2</sup> - إيمانويل كانط : *مشروع السلام الدائم*، ترجمة: عثمان أمين، ط1، مكتبة أبلو المصرية، القاهرة، مصر، 1982، ص 89.

<sup>3</sup> - إيمانويل كانط : *تأسيس ميثاق الأخلاق*، ترجمة: عبد الغفار مكاي، منشورات الجمل، ط1، ألمانيا، 2002، ص 96.

أن يضبط الفعل الإنساني ليضمن حقوق الأجيال اللاحقة، فقد خالف يوناس القانون الأخلاقي الذي صاغه كانط {أفعل بحيث تكون أنت مشرع نفسك} الذي يمنح الحرية المطلقة للعقل البشري في تشريع القوانين، لأن كانط لم ينتبه إلى الخطأ الأخلاقي المستقبلي الذي شرعه للإنسان وهو عدم اهتمامه بالعواقب الوخيمة الذي ستخلفها أفعال البشر بعد فتح باب الحرية على مصرعيه، لذلك نجد في المقابل يوناس يضع صيغة أخلاقية يتدارك فيها نقص الصيغة الكانطية، تتضمن التالي: {أفعل بحيث تكون آثار أفعالك متوافق مع ديمومة الحياة البشرية الحقيقية، أو بتعبير سلمي: تصرف بحيث لا تكون آثار أفعالك مدمرة لاحتمالية وجود مثل هذه الحياة في المستقبل}، كما وضع كانط الاختيارات الذاتية كقوانين عالمية تتحكم في النظام الكوني وتساهم في تقرير المصير، وبهذا يتعد عن المسؤولية الموضوعية، لذلك كان حري على يوناس أن يساهم في وضع اتساق جديد يتماشى مع الوضع الراهن، يقول: "لا نضع الفعل البشري مع ذاته موضع الحساب فحسب بل سنضع تأثير هذا الفعل على الكوكب، والتفكير في الفاعلية البشرية المستقبلية. أي الانتقال من (الأنا الفردية الحاضرة) إلى (الكل الجماعية الافتراضية)"<sup>1</sup>، ووفقا لهذا يمكن القول، أن الالتزام العملي الذي أتى به يوناس اتجاه نسل المستقبل البعيد، ومبدأ القرار في الفعل الحالي هو اقتراح مخالف تماما عن ضرورات الأخلاق السابقة، فقد حاول يوناس تغيير المبادئ الأخلاقية بالإشارة إلى عدم التناسب بين المسؤولية الكلاسيكية أو المسؤولية الصورية كما يسميها، ومعطيات الوقت الراهن، مشيرا إلى القوة السببية لهذا النوع من المسؤولية، فأى تصرف له تأثير على العالم، وهذا التصرف يخضع لسيطرة الوكيل أي الاسناد السببي للأفعال، وهذا يعني أن الفاعل يتحمل تبعات فعله وهو مسؤول عن عواقبه (الاقتران السببي للفعل والنتيجة)، وهذه المسؤولية لها أهمية من الناحية القانونية في المقام الأول، وليست لها أي أهمية من الناحية القيمية الأخلاقية لأنها تهتم الا بالحاضر، وبالتالي فهي ليست مبدأ كافي للأخلاق في عصرنا الحالي<sup>2</sup>، ويضيف هانز يوناس بأننا لسنا مسؤولين أمام الأفراد البشريين المستقبلين فقط، بقدر ما نتحلى بالمسؤولية اتجاه فكرة الإنسان التي تتطلب التجسيد في العالم، أي تحقيق السمو الذاتي، فمثل هذا الوجود يجعله واجبا اتجاهنا نحو المعرضين للخطر، فهذه الحتمية الوجودية المنبثقة من فكرة الإنسان هي التي تقف وراء حظر المقامرة مع الجنس البشري<sup>3</sup>، فهو يصر على أن العمل الأخلاقي يفيد الفاعل، وكذلك الذين يتأثرون بأفعال الفاعل، يقول: "سواء كان مسموحا له بالتمتع بالخير المحقق لنفسه أم لا، سواء قد قدر له العيش ليرى ذلك أم لا، فإنه حتى ولو رأى أن عمله قد فشل، فقد اكتسب

<sup>1</sup> - Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, op, cit, p11-12.

<sup>2</sup> -Ibid, p92-91.

<sup>3</sup> -John Stewart Gordon, Holger Burgkhart: Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics, Published by Routledge, New York, USA, 2016, p20.

كيانه الأخلاقي بالقبول المطيع لنداء الواجب"<sup>1</sup>، فعندما يتصرف شخص ما بطريقة تحافظ على الوجود المستقبلي أو عمل على تحسينه فهو يتصرف بطريقة تخدم كيانه البشري، حيث تتحقق غايات الكائن البشري انطلاقاً من بلوغ القدرة الكاملة للإنسان، فالإنسان الصالح ليس هو الذي جعل نفسه صالحاً، بل هو الذي فعل الخير لمصلحته، وبهذا المعنى يتطلب القانون الأخلاقي الاستجابة المباشرة بهدف تفعيل الخير الذي يتجلى في الوجود، من أجل البقاء في المستقبل والحفاظ على ازدهار الأرض وسكانها استجابة للقانون الأخلاقي، وفي السياق نفسه، يقوم يوناس بتوسيع هذا التصور الوجودي للمسؤولية لتشمل الأفعال المستقبلية، يقول: "لقد ولت الآلهة التي كانت قدرتها قادرة على كبح جماح الاندفاع الهائل للفعل البشري، ولم يعد كل من الفاعل والفعل والنتيجة كما كان في العهد السابق، لقد فرضت القوة التكنولوجية بعداً جديداً للمسؤولية"<sup>2</sup>، ويبرز الفرق بين العهدين (السابق والحاضر) في أن الأزمنة الماضية كانت فيها الاحتياجات البشرية الأساسية متوازنة مع العرض والطلب، وبالتالي فالعلاقة بينهما كانت تتميز بالتناسب، بينما في العصر الحديث وبحكم التصنيع المكثف والتطور الهائل الذي عرفته التكنولوجيا احتل هذا التوازن لأن الاحتياجات أصبحت كثيفة ومتعددة، فقد أصبح الإنسان لا يمثل خطراً على نفسه فحسب، ولكن على المحيط الحيوي برمته بفعل ما يصنعه من وسائل تقنية تدميرية، فهو مستعد للتضحية ببقية الطبيعة لتوفير احتياجاته (الأساسية أو الثانوية)، فالإنسان قد خلق لنفسه مكانة عززت بقائه على قيد الحياة، ونتيجة لهذه المكانة السامية تززع التوازن داخل المنظومة الكونية، فلم يعد الإنسان يرغب في أن يشغل حيز مكاني محدد داخل العالم، بل أراد اجتياح الكوكب ككل، من خلال تحطيم كوخ النظام الأيكولوجي، كما يشكك يوناس في معنى التقدم الذي يولده الابتكار التكنولوجي، ويعترف بأن التطور التقني قد أفقد الهوية الإنسانية، وأثر على علاقاتنا الاجتماعية، وعلاقاتنا بالطبيعة، فلم تكن الطبيعة في السابق موضوعاً للمسؤولية البشرية لأنها كانت قادرة على الاعتناء بالإنسان، لكن في هذه العصور الحديثة تحول الإنسان إلى موضع المسيطر من خلال تمكنه من أدوات المعرفة، وانتقل من الحياة البسيطة إلى حياة الآلة، يقول: "مع عصر الآلة الحديثة والتطور اللاحق للتقنيات الجديدة القوية، طغت التكنولوجيا على الأغراض والقدرات البشرية، فأصبحنا نحدد أنفسنا انطلاقاً من التقنية، وأصبحت الأنا تحدد المركزية لوجودنا"<sup>3</sup>، ومعنى هذا القول أن التقنية أصبحت هي المشكل الوحيد للهوية، والموجه للنظرة البشرية، فقد أصبحت الطبيعة مجرد مخلوق منفصل عن ذاتنا البشرية وجب استغلاله، ومنه يمكننا الإقرار بأن العصر التقني قد ساهم في تغيير أهدافنا ونوايانا وكذا أفعالنا، فقد غيرت التطورات التكنولوجية من مسار الفعل البشري، لذا

<sup>1</sup> -Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, op, cit, p84.

<sup>2</sup> - Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, p6.

<sup>3</sup> -Ibid, p9.

كان من اللازم أن يتبعها تغيير في المبادئ الأخلاقية التي توجه السلوك، وانطلاقاً من هذا الطرح يلخص هانز يونس خصائص الفعل البشري الأخلاقي التقليدي في النقاط التالية:

- تركز الأفعال الأخلاقية التقليدية على موضوع الاكتفاء الذاتي، ولا تثير أي سؤال حول الضرر الدائم الذي قد يسببه للنظام الطبيعي، حيث كان التعامل مع العالم الطبيعي محايداً أخلاقياً، واعتبرت التقنية آنذاك كترويج عظيم للتحقيق الذاتي دون النظر إلى عواقبها.
- تنحصر الأخلاق في المعاملة الإنسانية المباشرة فقط.
- يركز الفعل الأخلاقي على الإنسان كغاية في حد ذاته، ولا يتوجه الفعل إلى إعادة تشكيل وضبط التقنية.
- يتحدد الخير والشر في الفعل الأخلاقي من خلال التطبيق العملي الحاضر المباشر، ولا يتم تغيير طبيعة العمل البشري لإعادة تشكيل مسائل التخطيط المستقبلي<sup>1</sup>، ووفقاً لهذا أسس أوامر وواجبات أخلاقية تتماشى مع مقتضيات العصر، وتجعل من الطبيعة المهمشة موضوعاً رئيسياً لها، فبالرغم من الانتقادات الواسعة التي قدمها إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في فكرة الواجب الأخلاقي، وتنصيب الإنسان على رأس الهرم الأنطولوجي وكذا القيمي، إلا أنه استلهم منه الأوامر الإتيقية التي وضعها ضمن نسق أمري قطعي صارم وحوّلها من مجال عالم البشر لتشمل الطبيعة وجميع الموجودات، وهكذا تحولت الأوامر القطعية التقليدية إلى أوامر جديدة تتماشى مع عصر التقنية والتطور التكنولوجي، فقد صاغ هانز يونس هذه الأوامر القطعية ضمن المبادئ التالية:

(1) اعمل على نحو أن تكون نتائج عملك منسجمة مع بقاء واستمرار حياة إنسانية فعلية على الأرض.

(2) اعمل على نحو ألا تكون نتائج عملك هدامة لإمكانية حياة مستقبلية.

(3) لا تفسد شروط البقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض.

(4) أدخل في اختيارك الراهن سلامة مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانياً لإرادتك<sup>2</sup>.

تتسم هذه القواعد الأمرية بالشمولية، فقد أراد يونس أن يضع الطبيعة محل اهتمام البشر، لأن الفلسفات التقليدية كما سبق الذكر اهتمت فقط بالوجود البشري متناسية السكن الذي يحتويه، ومستهيئة بالخطر الذي يمكن أن يلحقه الإنسان بنفسه خاصة بعد التمكن من حصوله على الحرية المطلقة التي جعلت التقنية والآلة تنتشر وتتطور بلا هوادة.

<sup>1</sup> - Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, p4-5.

<sup>2</sup>-Ibid, p11.

وعلى ضوء هذا الطرح، أنشأ هانز يوناس المسؤولية الجديدة التي تدرج الطبيعة والكائنات غير البشرية ضمن علاقاتها، بالإضافة إلى اهتمامها بالتخطيط المستقبلي، وهي مسؤولية جوهرية تتواءم مع أخلاق المستقبل وتحفظ حقوق الأجيال اللاحقة، حيث ينبع الواجب من خلال المصير السبي الممتد للأفعال غير محصور في الوقت الحاضر فقط، وبما أن تأثير أفعالنا قد امتد ليمس حقوق الأجيال المستقبلية كان لزاما علينا أن نتقيد بواجبات تمنع الأفعال التي تهدد الكوكب والأرض لضمان استمراريتها<sup>1</sup>، لذلك لا مناص من القول، بأن المسؤولية التي دعا إليها هانز يوناس تهدف إلى أخلقة العصر التكنولوجي، لأن المصير البشري مجهول الوجهة، فلا ندري إلى أين ستقودنا التقنية المتطورة؟ وبناء على هذا الجهل المعرفي أصبح الحل لمشاكلنا يتطلب توفر كم هائل من الوسائل التكنولوجية، وبات علاج الأزمة البيئية يتطلب مزيدا من التقدم التقني لتقدم الحلول للمشكلات التي خلفتها، إذ يبين هذا الارتباط المحاصرة العلمية التقنية التي تمنعنا من التفكير بشكل مختلف حول كيفية تعاملنا مع المشاكل التي تتعلق بالبيئة خصوصا، والسبيل الوحيد لفك هذا الحصار هو تفعيل الاستجابة الأخلاقية للأفعال المدمرة التي نمارسها اتجاه الطبيعة، والحد من الآليات التي من شأنها أن تلحق الضرر بالبيئة وموجوداتها، لذلك تبني يوناس الطرح الذي لا يرفض التكنولوجيا جملة وتفصيلا، بل يحرص على تقديم الفحص النقدي للتكنولوجيا وإعادة التفكير بمكانتها في حياة الإنسان<sup>2</sup>، ويقدم لنا يوناس خطوة فلسفية في غاية الأهمية للتراجع عن هذا الانخراط الأعمى في التكنولوجيا من خلال التشكيك في معناها وتأثيراتها وعلاقتها بها، انطلاقا من تميز البشر وقدرتهم الفاعلة في صنع العالم الذي يليق وتحويل الظروف إلى إرادتهم، وذلك بالتنصيب مبدأ المسؤولية كرادع لهذه المشكلات الحصرية.

## 2- مبدأ المسؤولية بين الحالة الطبيعية والمبدأ التعاقدية.

يعتبر مفهوم المسؤولية من أهم المبادئ التي تقوم عليها فلسفة الأخلاق اليونانية بصفة عامة، ومذهبه في فلسفة البيئة خصوصا، فعلاقة خير الإنسان بالصالح العام يمثل الموضوع الرئيسي عنده، وكذا رؤية العالم الطبيعي ككيان حي يتكون من علاقات متشابكة، واعتماد متبادل بين الكائنات الحية، التي تسعى وراء تحقيق خيرها الخاص لاستمرار حياتها، فامتلاك المعرفة بالحقائق البيولوجية والايكولوجية للطبيعة هو الذي يسمح لنا بإدراك هذه القواسم المشتركة للخيرات بين الكائنات الحية، حيث يكمن الصالح الانساني في قدرة الفرد على التعرف عن هذا الخير الشامل والاستجابة له، ويظهر ذلك من خلال التطبيق العملي للقدرات العقلية، فعندما يدرك البشر قيمة الحياة للكائنات الحية يستجيب لها بشكل أخلاقي، يقول يوناس في هذا الشأن: "كل كائن حي له غايته الخاصة التي لا تحتاج الى مزيد من التبرير، في هذا

<sup>1</sup> - Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, p129.

<sup>2</sup> - Theresa Morris: *Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology*, op, cit, p145.

لا يملك الانسان شيئا على الكائنات الحية الأخرى، باستثناء أنه وحده يمكنه تحمل المسؤولية اتجاههم، أي حماية أهدافهم الذاتية<sup>1</sup>، يتضح من خلال هذا التقديم أن القدرة البشرية على الرعاية يشكل صلب أخلاقيات يوناس، حيث تتخذ المسؤولية بعدا أنطولوجيا مرتبطا بنتائج الأفعال البشرية المستقبلية لأن ذلك يضمن الوقاية، وقد قسمها إلى نوعين:

**2-1- المسؤولية الأبوية الطبيعية:** وهي النموذج الأصلي لأخلاقيات المسؤولية الأنطولوجية، فانطلاقا من فكرة تحقيق غرضية الحياة، يكون الدافع الأساسي في المسؤولية الأبوية في (ما ينبغي أن يكون) للمولود، إذ يتكفل الوالدان بالتكوين الفعلي للطفل ومساعدته في بلوغ غايته، لأنه يحمل جميع المؤهلات التي تساعد في تحقيق ذلك، فإمكانية (ينبغي أن يكون) الموحدة في الطفل هي سبب العناية به، إذ تتجسد المسؤولية في المساعدة على التحقيق الأنطولوجي لأن العجز الذي يتميز به يحمل الآباء مسؤولية القيام بواجباتهم التي تحفظ بقائه، وأهم ما يميز هذه المسؤولية أنها مسؤولية طبيعية وفطرية يقوم بها الوالدان بكل حب لهذا توصف بالطبيعية<sup>2</sup>، وتقوم على عاطفة الأمومة والأبوة فهم يعتنون بهذه الكائنات التي ستوجد في المستقبل دون انتظار أي مقابل على المدى البعيد، وهي مسؤولية تتميز بعدم التماثل ما بين الرعية (الابن) والمسؤول (الأب)، أي عدم المعاملة بالمثل، وهو المبدأ الذي تقوم عليه المسؤولية الطبيعية، فهي تسير في اتجاه واحد قائم على الواجب الطبيعي دون انتظار أي مقابل لذلك، وبهذا تجاوز يوناس من خلال هذا الفكرة المفهوم الكلاسيكي للحقوق والواجبات؛ - كل حق يقابله واجب بالضرورة-، لأن هذا الادعاء ينطبق فقط على ما هو موجود بالفعل، لكن ما يدعو اليه يتعلق بما هو غير موجود اصلا، وهذا ما ينطبق على المسؤولية الأبوية التي يصفها بقوله: " قد يتوقع المرء من أطفاله بعض العوائد في مرحلة الشيخوخة، من أجل الحب والرعاية والجهد المبذول عليهم، لكن هذا بالتأكيد ليس الشرط المسبق أو الدافع لإنجابهم، فهذا التصرف غير الأناني الوحيد المزروع فينا بقوة بواسطة الطبيعة، فهذه المسؤولية تبني علاقة أحادية الاتجاه وتتجاوز العلاقة المتبادلة"<sup>3</sup>. نستخلص من هذا بأن المسؤولية الأبوية ليست مشروطة تعتمد على الغريزة والعواطف، ولا تعتمد على توفير الحاجيات الأساسية في الفترة الزمنية الراهنة فقط، بل تمتد الى الفترة المستقبلية، بتهيئة الأبناء للحقبة الموالية بتصليح الراهن، وهي مسؤولية لا تناظرية تقوم على جانب أحادي ولا تتأسس على التبادل والتعاقد، فمجرد أن يولد الطفل، يلقي على عاتق الوالدين مسؤولية بعيدة الأمد، وواسعة الرؤى لا يمكن التحلي عنها ولا الاستراحة منها، كما أن منبعها تلقائي صادر من الشعور الطبيعي، ولا تؤسس على الاتفاق والعقد كما هو الحال في المسؤولية التعاقدية، ويضع يوناس العديد من الصفات التي تميز المسؤولية الأبوية عن المسؤولية التعاقدية من بينها:

<sup>1</sup> -Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p98.

<sup>2</sup> -Ibid, p92.

<sup>3</sup> -Ibid, p39

- الطبيعة الكلية: فهي تشمل الاهتمام بالوجود الكلي للموضوع المعرض للمسؤولية.

- الاستمرارية: فهي غير محددة بوقت ولا مكان، فممارسات الأب اتجاه ابنه مستمرة لا تعرف الانقطاع.

- مستقبلية: فهي لا تهتم بتوفير الاحتياجات الحالية فقط بل تهتم بتوفير الاحتياجات المقبلة (ليست آنية)<sup>1</sup>، ووفقا لهذه السمات جعل يوناس المسؤولية الأبوية النموذج الأمثل للمسؤولية الطبيعية كونها مطلقة وطبيعية ومستقبلية، لذا يجب أن تكون نابعة من وعي الإنسان الذي يدرج ضرورة التحلي بالمسؤولية ذات الأفق البعيد اتجاه البيئة الطبيعية.

**2-2 - المسؤولية السياسية: (مسؤولية رجل الدولة):** يقوم هذا النوع من المسؤولية على التعاقد والاتفاق السياسي بين الأفراد والجماعات، أو بين المجتمع ورجل الدولة، وتتميز على عكس المسؤولية الطبيعية بأنها مشروطة بعقد ولا تنبع من الشعور الداخلي، كما أنها محددة بقوانين وخاضعة لنظام الدولة، ويتمثل الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه هذه المسؤولية في تحقيق المساواة<sup>2</sup>، كما ترتبط هذه المسؤولية بمستقبل الجماعة البشرية، وذلك بتوفير الأمن والاحتياجات الأساسية للشعب، وهذا النوع من المسؤولية لا يقل أهمية عن المسؤولية الأبوية، إذ تشترك المسؤولية السياسية مع الأبوية في الصفات المذكورة أعلاه (الكلية، الاستمرارية، مستقبلية)، لأنها تقوم بتنشئة المواطن وتحضيره للمستقبل، من خلال توجيه أفعاله وضبطها لتتماشى مع العصر الراهن والآت، ويضع هانز يوناس المسؤولية الأبوية في الحقل نفسه مع المسؤولية السياسية بحكم أنهما ينتقلان من الوجود المادي إلى الاهتمامات الأعلى، كما تنشأ علاقات عاطفية بين الحاكم والمحكومين تشبه إلى حد بعيد عاطفة الأب اتجاه أبنائه، فالحاكم يجمع علاقة أخوة بالمواطنين، يقول يوناس: "فهناك شيء يتجاوز الإدراك للواجب هو التطابق العاطفي مع الكل، ويشبه شعور التضامن والحب الأبوي"<sup>3</sup>؛ ونجد ارهاصات هذا التماثل بين العلاقة الأبوية والعلاقات السياسية، -والذي يبدو أن يوناس قد تأثر به-، عند الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل Friedrich Hegel (1770-1831) الذي يوضح بأن الدولة تجمع بين الأفراد الذين جلبوا معهم الأساس الأخلاقي من الوسط الأسري، وعليه فالصرح السياسي هو نموذج مكبر للأسرة البطريركية يمكنه أن يحل محلها، لأنه يحمل هدفا مشتركا يتمثل في تحقيق المصالح المشتركة للأفراد، فالدولة تحاول دائما تعويض الفرد ما افتقده أثر انفصاله عن محيطه الأصلي، وبهذا تكون الدولة حامية للفرد، تحقق مطالبه وتلبي حاجياته ما يؤهلها في أن تتطابق مع الأسرة البطريركية<sup>4</sup>، لقد أراد يوناس أن يطابق العلاقة الأبوية بالعلاقة السياسية، فكلا الدعامين يساهمان في نمو وعي المسؤولية للأفراد، فالمسؤولية السياسية

<sup>1</sup> - وجدي خيري نسيم : الفلسفة وقضايا البيئة، المرجع السابق، ص 230-231

<sup>2</sup> - Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p95

<sup>3</sup> - Ibid, p102-104

<sup>4</sup> فريدريك هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986، ص 113-114

نموذج ودليل لأخلاقيات عملية لمسؤولية المستقبل، من خلال اهتمام الحكومة بتحسين ظروف الناس وضمان الفرص والقيم وكذا الاهتمام بشعوب المستقبل، وعليه مسؤولية رجل الدولة تمثل قمة النموذج الأصلي الأبوي للرعاية، غير أنه يضع وجه اختلاف واحد بينهما يتمثل في أن المسؤولية الأبوية هي مسؤولية تعنى بالفرد، وتقوم على أصل السببية المباشرة من خلال فكرة الإنجاب، وموضوعها الفرد الذي يتميز بهويته الفريدة، أما المسؤولية السياسية فهي للشخص البارز والنادر فقط، أصلها القيادة العفوية للمصالح الجماعية وموضوعها أعضاء المجتمع<sup>1</sup>، وتنشأ المسؤولية التي نادى بها يونس كلبنة أولى من البيئة الاجتماعية، ثم تتوسع لتشمل الدولة كمشروع أساسي لما ينبغي أن يفعله الفرد تجاه البيئة، كما يمكن القول بأنها مسؤولية تعاونية تستدعي وجود طرفان: الفرد من خلال الالتزامات الأخلاقية ورجل السياسة من خلال الالتزامات القانونية، إذ يمكن القول بأن هناك العديد من الحكومات السياسية التي تبدي اهتماما بالغا وقلقا بشأن المستقبل، لكن فكرة يونس هذه لم تلق استحسان البعض على الرغم من موقفه الإيجابي الذي تمثل في الدفاع عن الطبيعة، لأن نظريته في مجال أخلاقيات المسؤولية قد اقتضت على الدعوة للحفاظ على حقوق الأجيال المستقبلية بالاعتماد على حل واحد فقط متمثل في النظم الدكتاتورية، والتصدي للجانب التقني، غير أن المعضلة التي نواجهها تتطلب تضافر الجهود الرامية السياسية والاقتصادية وكذا الاجتماعية، هذه الجهود الجماعية هي التي تضمن الخروج من المأزق الأيكولوجي، هذا ما يبرر اتهامه بالفاشية الأيكولوجية لقمع الحريات الشخصية والدكتاتورية تحت اسم الحفاظ على البيئة والدفاع عن حقوق الأجيال المقبلة، وخلافا لذلك قدم الفيلسوف ريتشارد بيرنستان Richard J. Bernstein (1932-2022) اقتراحا بديلا يوضح فيه أسباب فشل يونس في إيجاد نموذج كامل للمسؤولية، حيث يؤكد على ضرورة التفكير في هذا المبدأ بإعطائه طابعا منطقيًا يقوم على تضافر الجهود بين الفرد والدولة معًا، من أجل حماية الموارد والحفاظ على البيئة للأجيال اللاحقة، بحيث تقدم البشرية أفعال الرعاية على المدى البعيد، تمتد للمستقبل دون الشعور بأن آثارها مكاسب فورية للأشخاص المعاصرين، لأن طرق التفكير في الرعاية تلهمنا للاهتمام بالمستقبل بحكم محدوديتنا الوجودية، حيث يمكن أن نهتم بالمستقبل من خلال ما نتمتع به من سمات دستورية تؤهلنا إلى التفكير بذكاء وموضوعية في تأثير إجراءاتنا حتى على المدى المستقبلي، كما أن تجاهل الآثار الأخلاقية لأفعالنا الحالية على الأجيال القادمة هو جحود ونكران لأفعال من سبقونا<sup>2</sup>، إلا أن مقصود هانز يونس في نظري هو تحميل الدولة مسؤولية الحفاظ على الطبيعة وحمايتها من خلال تشريع قوانين ردية تمنع الانتهاك الممارس ضدها كتحریم الأسلحة النووية وسن مبادئ قانونية صارمة تجعل المواطن يخضع لها طواعية خوفا من العقاب أو القصاص القانوني.

<sup>1</sup> - Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p97

<sup>2</sup> - Theresa Morris: *Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology*, op, cit, p193-194.

## 3- مبدأ الخوف كمحرك لشعور المسؤولية.

يساهم الشعور بالخوف في تأسيس مبدأ المسؤولية عند يوناس لأنه ينتج جراء التنبؤ بالمستقبل، ويستنبط من الوقائع العملية الصناعية التكنولوجية التي تحصل في الفترة الراهنة، وينبع من الاحتمالات المستقبلية غير المؤكدة، فالمهمة الأولى لفلسفة الأخلاق الحالية هي إثارة المخاوف بدلا من بث الأمل الزائف في النفوس، وقد وضع يوناس مبدأ الخوف مقابل الطوباوية التي تقوم على الوفرة المادية والتي شكلت خطرا على الطبيعة، حيث يقر بأن البشر بحاجة إلى التهديد لتحديد التصور الحقيقي للوضع الحالي طالما أن الخطر مجهول وغير معروف، فنحن لا نعرف ما يجب الحفاظ عليه ولماذا؟ كما أن الإنسان لا يدرك قيمة الموضوع وأهميته إلا إذا أثير نقيضه، فالخوف من دمار المحيط الحيوي هو الذي يجعل البشر يعون مدى أهمية الطبيعة ويسعون للحفاظ عليها، ويحدد يوناس طبيعة هذا الخوف بالسماح له في التأثير علينا، وإفساح المجال له في تفكيرنا عن قصد، لكن لا يكون هذا الخوف من النوع المرضي الذي يتغلب علينا بشكل قهري في مواجهة موضوعه، بل بالأحرى نوعا روحي ليس مفروضا علينا، يكون ناتجا عن موقفنا المتعمد والمقصود، فتكوين موقف منفتح على الشعور بالخوف لمواجهة التنبؤات التخمينية المستقبلية والبعيدة بشأن مصير الإنسان هو نوع جديد من التعليم العاطفي، وهو الواجب الأول للأخلاق الذي هو بصدد التأسيس لها، فالخوف بالنسبة لهانز يوناس هو الذي سيجعلنا نلتزم بواجباتنا الأخلاقية اتجاه الطبيعة وعناصرها، ونفحص ونتقد الأفعال التي تؤدي إلى تدمير المحيط الحيوي، فلا يقصد بفكرة الخوف المعنى السطحي والسلبى، وإنما اعتبره عنصرا رئيسيا في تشكيل أخلاق المسؤولية، يقول: "الخوف هو الشعور الأخلاقي الحقيقي لأنه يماثل الدور الذي يؤديه احترام الواجب عند كانط"<sup>1</sup>، فالخوف الذي يدعو إليه يمثل من جهة وسيلة لتخطي الأفعال المدمرة التي نمارسها ضد الأرض، ومن جهة أخرى يمثل الحل الفعال لتجاوز مخاطر التقنية ومشاكلها من قبيل: التلوث، الاحتباس الحراري، ثقب طبقة الأوزون، الجفاف، انجراف التربة... الخ، حيث يجعلنا نتراجع شيئا فشيئا عن الاعتماد السلبى والمهلك للآلة والتعقل في استخدام الموارد الأولية واستبدال ما يلحق ضررا بالبيئة بما هو صديقا لها، كتعويض الطاقة الأسفورية بالطاقات المتجددة، ولقد وضع يوناس الخوف كمبدأ شعوري مقابلا لمبدأ الأمل المزيف، واليوتوبيا التي تصدى لها يوناس، بدحضه فلسفة فرنسيس بيكون، وكذا الماركسية التي هللت بالتطور التقني، ونجد في نفس المنوال، رفضه لما دعا إليه الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ Ernst Bloch (1885-1977) الذي تأثر بمادية هيغل، والماركسية، معتبرا أن التقنية المخلص الوحيد الذي يفك سلاسل الطبيعة، مزيلة للحجاب عن لغز الطبيعة، والإنسان بوصفه محور العملية كونه الصانع والمنتج عليه أن يرفع الاغتراب التقني من الطبيعة لكي يحقق ذاته وكماله ويتحد مع العالم الطبيعي<sup>2</sup>، فقد أراد بلوخ ترسيخ الفوقية البشرية والسيادة على الطبيعة، ووضع البشر في هرم الوجود الطبيعي،

<sup>1</sup> -Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*, op, cit, p28.

<sup>2</sup> - عطيات أبو السعود : *الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ*، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2021، ص286.

هذه الطوباوية اللا ممكنة التحقق هي التي أثبتت واقعية الطرح اليوناسي من خلال دحضه لإيجابيات التقنية المطلقة، والتي حملت تبعات خطيرة للإنسانية المستقبلية تؤدي إلى الهلاك والتدمير بتنصيب الإنسان الأعلى، والخوف الذي ينادي به يوناس مختلف جذريا عن الخوف الذي نجده عند توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) الذي يقترن بمجال السياسة والأخلاق، يقول هوبز موضحا ذلك: "إن الاهواء التي تجعل الإنسان يميل الى السلام هي الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله، ويطرح الناس بنودا مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها، هذه البنود هي ما يسمى أيضا بقوانين الطبيعة"<sup>1</sup>، يظهر من خلال هذا النص أن الخوف عند هوبز قد اتخذ طابعا براغماتيا وذرائعيا ودافعا للحرب المستمرة والمتجددة، فقد جعل العقد المبرم والمتبادل بين الحاكم والمحكوم من أجل السيادة وكذا بين الناس بعضهم ببعض مبنيا على فعل الخوف، يقول: "إن العهود التي تبرم بفعل الخوف هي ملزمة، على سبيل المثال إذا تعهدت أن أدفع فدية أو خدمة لعدو في سبيل حياتي فإنني ملزم بها، فهذا عقد، يحصل طرف بمقتضاه على فائدة الحياة والآخر على المال بالمقابل... فكل ما يمكن أن أقوم به شرعيا دون إلزام يمكن أيضا شرعيا أن أتعهد بالقيام به بسبب الخوف، وما أتعهد به شرعيا لا يمكن شرعيا أن أكسره"<sup>2</sup>، إن سيكولوجية الخوف التي دعا إليها يوناس، ليست مماثلة لما دعا إليه هوبز الذي جعل الخوف النابع عن تحديد الموت العنيف نقطة البداية للأخلاق، فالخوف هو الدافع الذي يجعل الناس يتعاهدون اجتماعيا من أجل منح السيادة والتنازل عن الحقوق للخروج من حالة الحرب والفوضى الدائمة، لذلك يمكن أن نقول بأن الخوف عند هوبز كان ردة فعل قهرية لغريزة الحفاظ على الذات، أما الخوف عند يوناس فهو نابع من شعور داخلي قصدي وإرادي ذاتي يجسد إمكانية التأثير الباطني من أجل مستقبل الأجيال وتحقيق التعايش مع الطبيعة، وهو ضروري لتجنب الآثار السلبية للتطور العلمي، فلم يكن مبرر الخوف العجز والضعف والضغط النفسي، بل شعورا يحمل إمكانية تجاوز القلق، ويعتد على تحمل المسؤولية اتجاه مصير الأجيال اللاحقة وعلى التغيير الإيجابي الذي يضمن العيش المتناغم مع الطبيعة، والابتعاد عن الوسائل التدميرية التي تهدد النوع البشري<sup>3</sup>، غير أن لخوف عند يوناس لا ينشأ دائما من المستقبل الذي ينذر بنهاية العالم الذي تهدده الحضارة التقنية بوجود الأسلحة النووية وانتشار التلوث، لأن هذا التهديد مجرد حالة طارئة رهيبية احتمالية الحدوث، بل قد تأتي نهاية العالم من منطلق الاتجاهات الحالية التي تتقدم بشكل إيجابي نحوها، من خلال معضلة الاكتظاظ السكاني الذي يشكل أكبر مخاوف هانز يوناس، ويصفه بالقنبلة الموقوتة التي لا يمكن السيطرة على دقائقها الى حد هذه الساعة، فسكان العالم مهددين ببؤس جماعي عالمي لمحيط حيوي فاشل، سيكافح الفرد للنهاية من أجل الموارد الضئيلة، وعلى هذا الأساس كان

<sup>1</sup> - توماس هوبز : اللقيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة : ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص137.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص148.

<sup>3</sup> -Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, op cit, p28

من اللازم أن تستثير الفلسفة الأخلاقية مخاوفنا قبل معرفة الخير، فالشر موجود بالفعل ومرتبب لكنه يظل مجهولا، وعليه كان على أخلاقيات المستقبل أن توجه خوفنا على ما لم يتم اختباره بعد، لذا لا بد من استحضار هذا الهاجس كواجب أول وتمهيدي للأخلاق المستقبلية، كما أن هدف هانز يونس من هذه التنبؤات يتجاوز الجانب النظري إلى الجانب العملي الذي يقتضي ترجمة هذه المخاوف إلى سياسات عملية، لأن الأفعال التي تسببها هذه التنبؤات ستعزز أو تمنع من التحقق، لذلك تحتل الوقاية المرتبة الأولى بين الاثنين، فالتنبؤ بمعنى التحذير هو بطبيعة الحال دافعا أقوى لمجهودات فن الحكم، وهو بالتأكيد أمر أكثر الحاح للمسؤولية من نداء الوعد<sup>1</sup>، واستجابة لذلك ظهر مبدأ **الحيطة والحذر** The precautionary principle كمكمل لمبدأ الخوف يدعو إلى إدارة المخاطر والأزمات في مجالات السياسة والاقتصاد والبيئة والصناعة، ويهدف إلى التأكيد على أن غياب الوعي بالمخاطر المؤكدة والحقيقية في اللحظة الراهنة، الناتج عن التطمينات العلمية والتقنية في مجال معين، لا يمنع بتاتا من المبادرة إلى اتخاذ إجراءات وقائية واحترازية فعالة ومناسبة من خطر ما، فقد تحدث تأثيرات كارثية على المحيط البيئي لا يمكن تداركها<sup>2</sup>، ويعتبر مبدأ الحيطة والحذر المعطى الرئيسي في مبدأ المسؤولية، يبرز من خلاله الجانب العملي للنظرية الأخلاقية، فقد ارتبط هذا المفهوم بالتنمية المستدامة، وبموجبه لم يعد مبدأ المسؤولية سجين الرؤية النظرية، بل حرره مؤسسه ليفرض نفسه بصفة إلزامية على المسؤولين السياسيين، يقول يونس: "يتحدد هلاك العالم بأفعال الإنسان -سواء كانوا عادلين أم ظالمين- والقضايا التي لم يتم تشريعها -بخصوص الطبيعة- تدخل في نطاق القوانين التي يجب على الحياة المدنية أن تعطى نفسها حتى يكون هناك طوال الأزمنة المقبلة عالما صالحا لسكن الإنسان"<sup>3</sup>، كما أعطى يونس هذا المبدأ طابع عالمي شامل لا محدود، يتعدى الإطار الزماني والمكاني الراهن، ومحصلة لما سبق يمكن القول، بأن يونس قد وضع تصورا جديدا لمفهوم المسؤولية، جاعلا من التخطيط للمستقبل غاية بحثه الفلسفي وذلك نظرا للأخطار التي تحدق بنا جراء القدرة التكنولوجية والتقنية، كما انطلق من الذات البشرية كقدرة عاقلة فريدة ملزمة بأن تكون مسؤولة على الحياة، وفي هذا الجانب اتخذ من الجزء البشري ذريعة ليحمي الكل الطبيعي من خلال التحكم في قراراتنا وأفعالنا اليومية، ومنح السياسة الدور الأساسي في ضبط هذه الأفعال لحماية البيئة والسعي نحو مستقبل مزدهر لكوكب الأرض، ورفض الحلول التقنية التي تشكل حاجزا يمنع الانسان من التعايش مع طبيعته.

<sup>1</sup>- John Stewart Gordon, Holger Burgkhart: Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics, op. cit, p21

<sup>2</sup>- رشيد دحدوح : مفهوم الطبيعة في الفكر الايكولوجي المعاصر، 2016،

www.aljabriabed.net/n95\_02dahaouh.htm

<sup>3</sup>-Hans Jonas: The Imperative of Responsibility, op, cit, p10

المبحث الثاني: من التآلف الاجتماعي إلى التوافق الطبيعي عند ميشيل سير.

أولاً: في ضرورة العقد الطبيعي.

يؤكد الفرنسي ميشيل سير Serres Michel (1930-2019) وهو أحد رواد التفكير الأخلاقي البيئي، عبر كتابه العقد الطبيعي Le Contrat Naturel (1990) الذي يتناول فيه بطريقة علمية وفلسفية القضايا المتعلقة بالمشكلة البيئية، على أن الإنسان لا يملك حقوقاً مطلقة على الطبيعة وإن انتقل من موقع المغلوب على أمره إلى موقع السيطرة والتحكم فيها، لأنه اليوم بسبب التغيرات المناخية والتكاثر غير المفسر للزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى وما تسبب فيه من عنف موضوعي شامل جعل من الأرض ضحية<sup>1</sup>، لذلك يجب أن يعاد النظر في العلاقة التي تربطنا بالبيئة التي تعتبر مجرد أداة أو آلة تحقق مطالبنا، والتحكم في ذواتنا لكي لا نقودها إلى التهلكة، وذلك عن طريق موازنة علاقتنا نحن البشر بالطبيعة، وتغيير النظرة البراغماتية للعالم، ووضع قوانين صارمة لتجنب العنف الموضوعي، والكشف على الأسئلة الأخلاقية التي باتت تفرض نفسها على الميدان الفلسفي ومنها:

هل الجنس البشري هو النوع الحي الوحيد الذي يملك قيمة أخلاقية متأصلة في العالم؟ أم تتشارك معه بقية الكيانات الحية من نباتات وحيوانات وجمادات؟

هل تقتصر الالتزامات الأخلاقية على النوع البشري فحسب؟ أم تمتد نحو المنظومات البيئية؟<sup>2</sup>

لقد استخدم ميشيل سير للتعبير عن مذهبه الفلسفي البيئي الوصف الفني الذي عبّر عنه بطريقة سردية ووصفية من خلال اللوحة السوداء للرسام الإسباني فرانسيسكو غويا Francisco de Goya (1746-1828) الذي صور مشهد صراع بين رجلان يلوحان بالعصي في وسط الرمال المتحركة، وهما في تركيز عال على حالة النشب والعراك، وغير منتبهين لوجود أرضية متحركة كعامل آخر (عنصر ثالث) هام يدخل ضمن قواعد الصراع قد يدمرهم، كان التركيز منصب على السؤال المركزي: من هو الغالب؟ ومن هو المغلوب؟ وكلما اشتد الاحتدام بينهما كانا يغرقان ويدفنان أنفسهما تدريجياً، دونما ادراك للخطر المحدق بهما، والهاوية التي تنتظرهما، حيث يسعى كل واحد منهما إلى تدمير نفسه متناسياً علمه، وفي ظل هذا المشهد المروع والقاسي، لا نجد في النهاية منتصر أو مهزوم لأن كلاهما كانت نهايته مأساوية<sup>3</sup>، تعبر لوحة "غويا" التي استخدمها ميشيل سير عن الوضع الحالي الذي تعيشه البشرية، إذ يسعى الإنسان باستخدام التقنية العلمية

<sup>1</sup> -Michel serre: the natural contract, (English translation by Elisabeth Mac Arthur and William Paulson), university of Michigan, 1995, p 28.

<sup>2</sup> - مايكل زيرمان : الفلسفة البيئية، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 18.

<sup>3</sup> -Michel serre: the natural contract, op, cit, p1-2.

إلى تطويعها قدر المستطاع من أجل الخضوع له، وتلبية احتياجاته وخدماته، متجاهلا الضرر الذي سيحدثه لها، فيمثل المقاتلين في لوحة غايا كل من البشر والطبيعة، وتصور لنا العنف الذي يمارس ضدها لتكون النهاية تغيير النظام البيئي واختفاء الأرض وكل الموجودات بما فيها الإنسان<sup>1</sup>، فقد أصبح العالم اليوم محاط من كل جهة بالمخاطر، وأصبح سطح الأرض واهنا وضعيفا لا يحتمل الطغيان البشري، والاستبداد التقني.



لوحة غويا (Michel serre, the natural contract, p1)

ويتساءل ميشيل سير عن مدى التغيير الذي يجب توقعه جراء أنشطتنا الصناعية المتنامية والتقنية التكنولوجية المستخدمة، وعن المخاطر التي نواجهها التي قد تنبؤ في القرن العشرين على اختفاء النشاط الزراعي من الحياة البشرية، فالتكنولوجيا تعمل على تغيير مجموعتنا الهندسية إلى روابط طوبولوجية، فقد أصبحنا نعيش في مدينة فاضلة افتراضية، ولم يعد العنوان محددًا جغرافيًا، بل موجودا على شبكة الويب العالمية يمكن الوصول اليه بسهولة عبر الانترنت، وأصبحت الأرض مساحة وظيفية لا نهائية للاستكشاف والاستغلال، فالحد من المحيط الجغرافي مستمر، ونتيجة لذلك أصبحت الأرض محدودة وهشة<sup>2</sup>، لقد خلق التطور التكنولوجي نوعا من الاغتراب الذاتي، وولد انسان آخر مختلف عن سابقه في العصور والأزمان، فالتاريخ البشري يشهد تحولات عنيفة كبيرة على الإطلاق أدت إلى ظهور إنسان جديد يختلف اختلافا كليا عن الإنسان الذي نعرفه في القديم، وهذا ما عبّر عنه ميشيل سير في قوله: "من دون أن نلاحظ نحن أي شيء، فقد ولد الإنسان الجديد، الإنسان الذي يفصلنا عن سنوات السبعينيات، هو أو هي (الجيل الجديد)، لم يعد لديهما الجسم نفسه، والعمر المتوقع نفسه، ولم يعودا يعيشان في المكان نفسه، ولا يتواصلان بالطريقة نفسها، ولا يريان العالم نفسه، ولا يعيشان في الطبيعة نفسها ولا يسكنان الفضاء نفسه"<sup>3</sup>، وهي نفس الرؤية التي طرحها روسو من قبل، حينما

<sup>1</sup> - Michel serre: the natural contract, p.7

<sup>2</sup> -Christopher Watkin: Michel serres, Figures of Thought, Edinburgh University Press, UK, 2020, p133.

<sup>3</sup> - ميشيل سير: الإصبع الصغيرة، ترجمة: عبد الرحمان بوعلي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، 2012، ص 13-14.

تساءل عن مآل الإنسان الذي خسر انسانيته جراء اللهث وراء قابليته للكمال والتقدم المادي، يقول: "فمن المخزن أن نضطر إلى الإقرار بأن الملكة المميزة للإنسان والتي لا حدود لها، إنما هي مصدر جميع شقاوات الإنسان وهي التي انتشلتها من على امتداد الزمان من ذلك الوضع الأصلي الذي كان يصرف فيه أياما هادئة وبريئة... فحولته بطول المدة إلى طاغية على نفسه وعلى الطبيعة"<sup>1</sup>، وفي السياق ذاته تنبعت المنظرة السياسية الألمانية حنا ارندت Hannah Arendt (1906-1975) إلى تداعيات الحداثة التي وضعت العقل البشري في قلب كل شيء، وساهمت في إحداث القطيعة بين البشر والموضوعات الخارجية بما فيها الطبيعة، وبهذا تحولت الحداثة كتعبير عن التقدم والتحرر، إلى أسطورة تخفي ورائها السيطرة والهيمنة، معلنة عن حرب العقل ضد نفسه وهذا ما يدعى بالعقل الأداتي الذي ساهم في تشيئ الإنسان من ناحية، والتسلط على الطبيعة من ناحية أخرى نتيجة العقلنة التقنية وانحراف مسار المعرفة العلمية، لقد اغترب الإنسان المعاصر لا عن نفسه فحسب وإنما عن الأرض والطبيعة كذلك، نتيجة التطورات والاكتشافات التي شهدتها العالم، ووفقا لذلك تغيرت نظرة البشر للطبيعة، نتيجة تبدل العديد من المعايير والمثل العليا وكذا الأفعال البشرية التي ساهمت في إحداث القطيعة بين الإنسان والكون، فقد تسببت النظرة الاصطناعية البشرية بتفريق الوجود البشري عن المحيط الطبيعي نتيجة الانفجار العلم<sup>2</sup>، لذلك لا بد من تغيير الاتجاه الذي تطرحه فلسفة ديكارت المادية، لأن السيادة على الطبيعة سوف تستمر على المدى القصير فقط، لتتحول إلى عبودية الآلة أو تنتهي بالتدمير والفناء، وعلى ضوء ذلك، وضع ميشيل سير هذا القانون: "إما الموت أو التعايش"<sup>3</sup>، بمعنى أنه لدينا اختيار العيش على وفاق مع الطبيعة بتقليل السيطرة عليها والحد من الحاق الضرر بالموجودات عبر الاستخدام العقلي للوسائل التكنولوجية، أم البقاء والإصرار على نفس الوتيرة التي نعتمدها اليوم، فتكون النتيجة الخراب والفناء، وتكون النهاية مماثلة للمتقاتلين في لوحة غويا، فإما أن نتكيف جيدا مع المناخ والبيئة ولغة العالم الجديد، أو سنحكم على أنفسنا بالانقراض.

وتلافيا لهذه النهاية المأساوية دعا ميشيل سير إلى إعادة صياغة علاقة الإنسان بالطبيعة، وفقا لما أسماه بالعقد الطبيعي على غرار العقد الاجتماعي، فما هو مضمون هذا العقد؟ وهل يشكل ضمانا حقيقية لحماية البيئة؟ ومن ثمة حماية حياة الإنسان؟

<sup>1</sup> - جان جاك روسو : خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ص85.

<sup>2</sup> - حنة ارندت : الوضع البشري، ترجمة: هادية العريقي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2015، بيروت، لبنان، 294.

<sup>3</sup> - Michel serre : the natural contract, op, cit, p3.4

يهتم القانون بطرح القضايا التي تتعلق بالعلاقات البشرية، إذ تنتمي كلمة عقد إلى المفردات القانونية، وتقترن هذه الكلمة في التقاليد الفلسفية بعبارة العقد الاجتماعي \* Contrat Social، لكن ميشيل سير أراد توسيع آفاق هذه المفردة لتشمل كل الموضوعات الطبيعية وتخرج من دائرة العلاقات الانسانية، يقول: "إنه ينبغي أن نضيف إلى العقد الاجتماعي الذي يحكم علاقتنا متعاقدين آخرين هم كل عناصر الطبيعة، فيصبح العقد عقدا طبيعيا يتخلى بمقتضاه الإنسان عن حقه في امتلاك الطبيعة، والسيطرة عليها، ويكون له فقط حق الإنصات إليها، والنظر بإعجاب إليها"<sup>1</sup>، فالحقة الزمنية التي عايشها روسو اقتضت منه افتراض عقد يحمي المواطنين فقط ويضمن حرياتهم وذلك بالاهتمام إلى تكوين شراكة من شأنها انتاج روابط موحدة قائمة على أساس الحرية تحمي الحقوق<sup>2</sup>، لكن تماشيا مع التطورات الحاصلة في الحقبة الحديثة أصبح لزاما تغيير هذا الإطار المفاهيمي، ومن ثمة تصبح الطبيعة صاحبة حق طبيعي، وبهذا تتحول العلاقة الكلاسيكية التي كانت تجمع بين الذات والآخر البشري، لتصبح بين الذات والعالم (عالم الأشياء والظواهر الطبيعية)، لكن لا يتعلق الأمر بجعل العالم مجرد تراث مشترك للإنسانية نتحكم فيه بصيغة الملكية، بل بجعل الطبيعة موضوعا في حد ذاتها، هذا الأمر الذي يسمح بصياغة علاقة تعاقدية بين الفاعل الإنساني والمحيط الطبيعي، لأن الموضوع بالمفهوم الفلسفي ينبع من القانون، فالموضوع هو الذي يبرم العقد، والمطلوب هو توسيع هذا الأخير ليشمل الطبيعة ككل، بحكم تهميشها من قبل الفلسفة التقليدية التي وضعتها على جنب، وجعلت البشر وحدهم مواضع حق، فقد تجاهل الاعلان العالمي لحقوق الانسان الطبيعة، وأعطى منزلة قانونية لكل فرد، مثلما فعل العقد الاجتماعي، الذي اهتم بالعنصر البشري فقط، وانغلق على نفسه تاركا الطبيعة في الهامش، لذلك نجد أن نتيجة التدمير حتمية ضرورية من وجهة النظر المعرفية، لأن القوانين تستثني عمدا الطبيعة وعناصرها<sup>3</sup>، بالرغم من أن الطبيعة تستحق هذا الحق القانوني بجدارة، يقول سير: "لا يتحدث الاعلان العالمي لحقوق الانسان إلا عن البشر في علاقاتهم، دون العلاقة بالعالم الا مرة واحدة في علاقة الملكية، حيث لا يكون الموضوع موضوعا إلا عبر علاقة بذات ما، إنني أريد أن أدخل في إشكالية العقد القانوني والسياسي عالم الأشياء نفسها"<sup>4</sup>، هذا العقد المقترح من قبل سير يعترف بأن كل ما يندرج في الطبيعة من كائنات حية أو جمادات هو موضوع للحق وجليد بالاحترام، فالطبيعة صاحبة حق من منطلق أنها تتميز بخيرية خاصة، فالموجودات

\* "جملة الاتفاقات الأساسية في الحياة الاجتماعية، بمقتضاها يضع الإنسان نفسه وقواه تحت إرادة المجتمع" أنظر الى: أحمد مختار عمر : معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، مادة العقد الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008، ص1527

<sup>1</sup> -Michel serre : the natural contract, op, cit, p3.8

<sup>2</sup> - جان جاك روسو : العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2012، ص38.

<sup>3</sup> -Michel serre: the natural contract, op, cit, p36.

<sup>4</sup> - ميشيل سير وآخرون: مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2004، ص146-145.

تسعى إلى تحقيق مصلحتها الخاصة، مثلما يفعل الانسان، والكون ليس كائنا ماديا جامدا كما أقر ديكارت وأمثاله، بل مجتمعا حيويا يتدفق بالحياة والمرونة، بالإضافة إلى أن الطبيعة صاحبة فضل علينا لأنه وجودنا لا يكون ممكنا بدونها، لأنه يقتصر على ما تقدمه من منافع عبر موضوعاتها وموجوداتها، ولتوضيح ذلك وظف سير فلسفة لينيتز التي تعارض البرنامج الديكارتي، من خلال تجسيده لمبدأ السبب الكافي، والذي يقضي بأن يكون لكل شيء سبب كاف يتوقف عليه: فوجود الشيء لا يتحقق من منطلق أنه لا يحقق التناقض فقط، بل يتحقق عندما يكون لديه علة كافية لوجوده، وكذلك فكرة الجوهر والمونادا التي تبين بأن كل ما هو موجود في الطبيعة حي، والتفاوت الحاصل بين الموجودات إنما يقوم على أساس الدرجة وليس النوع<sup>1</sup>، ووفقا لهذا التحليل تتمتع الموجودات الطبيعية بلا استثناء بالحقوق الطبيعية في الوجود، والإنسان لم يشرع لها هذه الحقوق تفضيلا منه، بقدر ما هو حقها الأنطولوجي في الوجود، المماثل لحق البشر، ووفقا لهذا المفهوم تتشكل معادلة التحسين والتماثل والعدالة من منظور سير.

### ثانيا: من العلاقة التطفلية إلى العلاقة التكافلية التعايشية.

لقد حرص ميشيل سير على العودة الى الطبيعة من خلال إبرامه للعقد الطبيعي، الذي يعتبر هدنة بين البشر والطبيعة، يضع من خلاله كل شخص أفعاله تحت المراقبة، بغية ضبط السلوك الأخلاقي الموجه للطبيعة وضمنان المصلحة العامة، ويحل القانون الطبيعي محل الإرادة الفردية، والقيم الداخلية كالتسامح، المحبة، الاحترام، والتضامن محل التقنية، ويقوم هذا العقد على التنازل الفردي الحر على الأفعال السلبية الضارة الممارسة ضد الصالح العام، والتعديل من الأنانية لتحقيق المصلحة العامة، يقول سير في هذا الشأن: "يجب علينا أن نضيف إلى العقد الاجتماعي الحصري عقدا طبيعيا يحتوي على التعايش والمودة، حيث لا تقوم علاقتنا بالأشياء على أساس السيادة والتملك، بل تقوم على الاعجاب والاهتمام والمعاملة بالمثل والتأمل والاحترام، ونرسم عقد هدنة في الحرب الموضوعية"<sup>2</sup>، وتقتضي هذه الهدنة الاعتراف بعقد التعايش الذي يغير الدور الطفيلي للإنسان في العالم الذي يأخذ كل شيء ولا يعطي شيئا، إلى دور تبادلي وتعايشي مع الطبيعة، وتتغير الحقوق بصفاتها من حقوق السيادة والملكية إلى حقوق التعايش من خلال المعاملة بالمثل، فالطبيعة تمنح قدرا للإنسان، لذا من واجبه أن يعيد ذلك القدر إليها بصفاتها موضوعا قانونيا، انطلاقا من هذا سعى ميشيل سير جاهدا إلى بناء علاقة تبادل وتوازن وإنصاف بين قوى الانسان وقوى الطبيعة، وإلغاء العلاقة التراتبية التي تبجل الجانب الواحد، موظفا في ذلك، ميدان العلوم التجريبية من خلال تحليل مصطلحات علم الأحياء والطب (الطفيلي، العائل)، وتجدد الإشارة إلى أن النظام الطبيعي للبيئة يمضي وفق العلاقة التكافلية بين النباتات والحيوانات، فحينما تأكل السلاحف والطيور والخفافيش وغيرها من الحيوانات حتى البشر، الثمار فإنهم يعملون جميعهم لصالح النبات، لأن البذور تمر عبر

<sup>1</sup> - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة الهداوي، المملكة المتحدة، 2012، ص136.

<sup>2</sup> - Michel serre: the natural contract, op, cit, p38.

القناة الهضمية لتصل إلى موقع جديد، فالنباتات ترد الجميل بإطعام الحيوانات، ونجد بعض الأشجار تعيل طوائف عديدة، وأطلق لارى جيلبرت على هذا النظام "مركز المتكافلات" لأنها تكفل جميع الكائنات الحية، فمثلا نجد الاكتشاف الحديث الذي يبين بأن الأسماك في حوض الأمازون تنثر بذور بعض النباتات الأرضية، ووفقا لهذه العملية التكاملية تنتج النباتات ثمار صالحة للأكل، للحصول على حيوانات تقوم بوظيفة نثر هذه البذور، هذه العلاقة التكافلية تقوم بإفسادها اليد البشرية، وتتحول إلى علاقات تطفل، ويصبح الناثرين للبذور ضارين لهذه النباتات، فالإنسان عندما يحاول نثر البذور ستكون أكثر عرضة للافتراض من قبل الحيوانات الأخرى، وعندما يزيل الحشرات الشائكة من الثمار بواسطة المبيدات الحشرية الكيميائية فهو يقضي عليها، ويفسد النظام البيئي، بحكم أن العملية تتم بطريقة تلقائية طبيعية لا تحتاج إلى التدخل البشري، نجد النمل مثلا يجر البذور إلى أعشاشه حيث يأكل الأنسجة الخاصة ويترك الباقي لتنتج بمقدار ثلاثة أضعاف البذور التي لا تنقل، كما أن النباتات التي تنمو فوق الأعشاش تكون أكثر من أربعة أضعاف النباتات غير المنقولة، وهذا ما اكتشفته دراسات قام بها العالم البروفيسور اندري بيتي بجامعة نورث ويسترن<sup>1</sup> Northwestern University، لقد استغل البشر الطبيعة إلى درجة تدميرها من خلال التدافع للحصول على تقنيات جديدة متطورة، إمانا بمقولة: الطبيعة قابلة للاستغلال بلا حدود، لذلك حان الوقت لتغيير علاقتنا مع الطبيعة من طفيلي أناني لا يفكر إلا في نفسه، إلى كائن متعايش مضيف وكريم يعطي كل شيء، فسير يطالب بتغيير جذري وعميق في التفكير البشري يسمح لنا بإيجاد طريقة للعيش على وفاق مع الطبيعة، وذلك بدحض المركزية البشرية لأنها تعكس النرجسية، فهو يرى موافقا لبول تايلور - كما سنرى لاحقا- بأن الأرض قد سبق وجودها التاريخي الأسلاف وهذا دليل على عدم اعتمادها على البشر كلية، كما يمكن أن توجد اليوم وحدها دون الحاجة إلينا، وستوجد غدا أو لاحقا خالية من الجنس البشري، بينما البشر لا يمكن أن يتواجدوا بدونها، وعليه "يجب علينا بالفعل أن نضع الطبيعة في المركز والبشر في الهامش، أو الأفضل من ذلك نضع الطبيعة في كل مكان ونحن بداخلها مثل الطفيليات"<sup>2</sup>.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا، انطلاقا من العلاقة المتبادلة التي اقترحها ميشيل سير القائمة بين البشر والطبيعة، ما الذي يفترض أن نعطيه وأن نعيده للطبيعة؟ وكيف نفعل ذلك؟ يجيبنا سير عن ذلك: إن العقد الاجتماعي سابقا عندما أبرمناه مع أنفسنا لم نكن واعين ومدركين للغة ومبادئه، كما أنه لم يكن مكتوبا ولا معلنا عنه، وبالرغم من ذلك تفاعلنا معه حتى أصبح عقدا مشرعا بيننا، فمن المؤكد أننا لا نعرف لغة العالم لكن في الواقع نرى بأن الأرض تتفاعل معنا من خلال القوى والروابط والخيرات التي تمدنا بها في كل المواسم دون كلل، وهذا يكفي لتكوين عقد طبيعي

<sup>1</sup> - بول إيرليش : آلة الطبيعة الايكولوجيا من منظور تطوري، ترجمة: حسين بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص170.

<sup>2</sup> - Michel serre : the natural contract, op, cit, p32-33.

معها، وهكذا يجب أن يدين كل طرف بشري بالتعايش والحق بالحياة لشريكه الطبيعي، لأننا نواجه النهاية نفسها فما يقع على الطبيعة، يصيبنا نحن أيضا بحكم الشراكة، وأعطى مثال يوضح ذلك: البحارة الذي يعلمون أن العلاقة المتوترة والعنف الذي يجري فيما بينهم داخل السفينة سيحكم عليها بالغرق قبل هزيمة الخصم الداخلي، ووفقا لذلك يرمون عقدا اجتماعيا، ويعقدون ميثاق الجاملة الاجتماعي الذي يدعو لعدم الاعتداء بين رواد البحر، فهم تحت رحمة المحيط، لذا فالمحافظة على السلام الجماعي هو الحل الوحيد<sup>1</sup>، واليوم نحن نعيش الوضع ذاته المشار اليه سابقا، حيث تمثل السفينة الأرض الذي يعيش عليها البشر، واخضاع الانسان السفينة أي الأرض التي يعيش فيها إلى جبروت التقنية وقوة التكنولوجيا تنتهي في المطاف إلى الدمار، فإن لم نتدارك الوضع الخطير الذي أحقناه بأنفسنا قبل الأرض التي نعيش فيها فمحكوم علينا بالهلاك لا محالة<sup>2</sup>، لذا لا بد من الاستعمال الحذر والمتوازن للآلة التقنية وكذا التفكير المسؤول والناضج في التعامل مع الموارد الطبيعية على المدى الطويل لنضمن العيش في سلام ووثام مع الأرض.

يتخذ العقد الطبيعي الطابع العالمي مثل العقد الاجتماعي، كما أنه ميتافيزيقي يتجاوز مثل العقد الاجتماعي جميع التخصصات السياسية والعسكرية والتجارية والدينية والصناعية والعلمية، فهو شامل ويخص العالم الحي بصفة عامة، ويعترف بالتوازن بين قوتنا الحالية وقوى العالم، كما يعترف العقد الاجتماعي بالمساواة بين البشر الموقعين عليه، وكما تسعى العقود القانونية لتحقيق التوازن بين الأطراف، "فالعقد الطبيعي يقر بالمساواة بين قوة تدخلاتنا العالمية وعالمية العالم"<sup>3</sup>، حيث تتشابه خصائص العقد الطبيعي بالتعاقد الاجتماعي الذي ينادي بالاتحاد بين الجزء والكل، المشروط بإبقاء الجزء في حالته السابقة، والاكتفاء بإعطاء تلك القوة الجزئية للكل، وفي نفس الوقت يستمد من الكل قوة جماعية، إن انتقاء ميشيل سير لهذا المصطلح مقصودا، لأنه يربط به الإنسان بصفته جزء بالطبيعة الكلية ربطا تبادليا وتكافليا، فكما تزود الطبيعة البشر بالخيرات، يجب أن يكافئها هو في المقابل بالاحترام والمحافظة عليها وبذلك تتجسد الديمقراطية المباشرة والعدالة، فإذا كان العقد الاجتماعي اعترف بالمساواة بين أطرافه، فإن العقد الطبيعي يعترف بالتوازن بين الاستحكام البشري، والقدرة الطبيعية.

إن أهم ما يميز فلسفة ميشيل سير الخاصة بالبيئة، هو أنه لا يستخدم مصطلح الايكولوجيا اطلاقا في كتابه لأنه لا يدافع عن البيئة من الناحية الأخلاقية فحسب، بل هدفه كان أكثر واقعية وهو جعل الطبيعة موضوعا استشكاليا ورئيسيا في القانون، فهو يؤمن بأن هذه هي الطريقة الوحيدة للتصدي للآثار الناجمة عن مخلفات التقنية العلمية السلبية ووضع حدود قانونية منظمة لها، كما يدرك بأن المشاكل التي يطرحها العقل الحديث تتطلب التداخل بين المعقولة

<sup>1</sup> -Michel serre: the natural contract, op, cit, p39-40.

<sup>2</sup> -آمال علاوشيش : من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي، المرجع السابق، ص149.

<sup>3</sup> -Michel serre : the natural contract, op, cit, p46.

القانونية والعلمية، يقول: "أصبحت العلاقات بين القانون والعلم محسوسة جدا، ما إن بدأنا في طرح مسائل تتعلق بالوراثة والبيوتيك والمحيط، إذ يلاحق القانون إنجازات العلم والتقنية"<sup>1</sup>، كما يقر بأن العلماء والإدرايين وكذا الصحفيون عاجزون على تغيير هذه الوضعية المروعة، والحل الوحيد للنجاة من هذا الوضع هو لغة النصوص القانونية<sup>2</sup>، ولذلك نادى بتوسيع دائرة الحقوق لتشمل الكائنات الحية الأخرى وكذا الموضوعات الجامدة، فكل ما يندرج تصنيفه في إطار الطبيعة هو موضوع للحق، بهذه الطريقة فقط يتحقق السلم مع العالم ونحفظ من خلاله البقاء، وبهذا يكون ميشيل سير من دعاة عقلنة التقنية ومحاولة إرشادها وضبط التدخلات البشرية من خلال وضع قوانين دولية تحمي حقوق الحيوانات وتحترم الطبيعة وتعترف بحقها الأخلاقي.

وتكتملة لموقفه، يتطرق سير إلى تحديد العلاقة بين العلم والقانون لتفسير الممارسات البشرية اللامحدودة، والوضع المأساوي الذي أصبحنا نعيش فيه، حيث يقر بأن البشرية تشهد منذ القدم وجود صراع بين العقل العلمي والقانون، فقد اعتادت البشرية منذ عهد غاليليو على وضع الحكم القانوني فوق العلم، كونه يجسد الغلبة والسيطرة لأن الحقيقة العلمية تنطلق من فرضية تحتاج لزمان طويل لكي يتم إثباتها، لكن منذ فترة الثورة الصناعية وظهر ما يدعى بالفترة الحديثة تخلص العقل من قيود التشريعات القانونية بفضل تطور التكنولوجيا والتقنية في القرن العشرين، ووصلت البشرية إلى نقطة خطيرة تهدد وجودها وكيانها، حيث صار بإمكان البشرية أن تتعرض للفناء بسبب الاختراعات المميتة كالوسائل الكيميائية المتمثلة في القنابل الذرية والأسلحة النووية وغيرها، هذه الأزمات التي لحقت التطور العلمي اللامحدود أوجبت تدخل القانون من جديد، لأن العلم اليوم خرج عن السيطرة، فهو لا يملك القدرة على اتخاذ القرارات الصائبة والحاطئة، فالعايير الاتيقية لم تعد تتوافق مع التطورات المتزايدة، لذلك كان اللجوء إلى الإجراءات ضرورة إلزامية من شأنها أن تضبط سلوكياتنا وتوجه الأبحاث العلمية لحدود معقولة، وذلك من خلال كما يقر سير: "ابرام عقد جديد بين العلوم والقانون ودعوة جديدة عالمية تهدف إلى صنع السلام، لأن مجالي الحكم القانوني والعقل متقاطعة، ومصيرنا يعتمد على تحالفهما وانسجامهما"<sup>3</sup>، فالعلوم تتطرق إلى دراسة الموضوعات الخارجية، وتحديد العلاقات بينها، والحكم القانوني يعنى بتنظيم العلاقات بين البشر، والواضح بأن كلاهما لديهما نقطة مشتركة وهو الارتباط بمصلحة البشر، لذلك لا بد أن يسيرا جنبا إلى جنب من أجل ضمان السلامة، وفي هذا السياق يتقاطع سير مع يوناس، الذي أقر بإلزامية وجود رقابة على الأفعال

<sup>1</sup> - ميشيل سير وآخرون: مسارات فلسفية، المرجع السابق، ص144.

<sup>2</sup> - Michel serre: the natural contract, op, cit, p29.

<sup>3</sup> - Ibid, p93.

البشرية، والتحكم في الأخطار التكنولوجية التي باتت تهدد كياننا، والاعتدال في استخدام الموارد الطبيعية لتحقيق التنمية المستدامة<sup>1</sup>.

لكن إذ كان الحل القانوني غير متاح في الوقت الحالي أو متعذر التطبيق، فمن المؤكد أن نجد علاقتنا الأخلاقية بالطبيعة أساسها في الحب، وهذا الأخير نموذج من نماذج الاعتراف بالاحترام اتجاه الطبيعة، فهو الحالة النفسية والشعور الراقى للتجربة الحياتية، والرابطة المعنوية التي تمكن الإنسان من إدراك قيمة وجوده ووجود الوجود من خلاله، حيث تتحقق علاقة التعايش مع الطبيعة والموجودات البيئية بالنسبة إلى سير بالالتزام وتغيير الإجراءات والتدخلات التقنية التي نمارسها ضد البيئة بتجربة الحب، فقد وسع من آفاق الحب ونقله من العلاقات الانسانية إلى الطبيعة، حب الجبال، البحيرات، الأنهار... الخ، مناديا بالحب العالمي للأرض، يقول: "اعتدنا أن نعرف كيف نحب جازنا أحيانا، وتعلمنا بصعوبة أن نحب الانسانية، الآن يجب أن نتعلم ونعلم من حولنا حب العالم وحب الأرض، أن نحب آباءنا الطبيعيين والبشريين، الأرض والجار، الانسانية، وأما الطبيعة والأرض"<sup>2</sup>، وعلى هذا النحو يكون هدف العقد الطبيعي شبيه بالعقد الاجتماعي فكلاهما يهدف إلى تحقيق السلام وإن اختلفا الأطراف المشكلين لكل واحد منهما: فالأول (الاجتماعي) يكون بين الإنسان وشبيهه، والثاني (الطبيعي) بين البشر والطبيعة، كما يعد موقف ميشيل سير الداعي إلى إبرام عقد مع الطبيعة بمثابة ثورة كوبرنيكية تغيرت بموجبها مسؤولياتنا والتزاماتنا نحو الطبيعة، فقد شبه العقد الطبيعي بعقد النكاح الذي يتعاهد فيه الزوجان بأن يكونا معا في السراء والضراء، لأن الزوج والزوجة يشتركان في نفس المصير، فإذا اقتضت الشراكة الزوجية نوعا من السعادة والطمأنينة بالنعيم سيضمحل الطرفين، وان طغت الأنانية فسيتهدم هذا العقد ويتضرر الطرفين، وبالمثل تكون علاقة البشر بالطبيعة، التي تقتضي العطاء التبادل<sup>3</sup>.

#### رابعا: العقد الطبيعي من الملكية إلى معاهدة الإيجار.

نتيجة لذلك يدعونا سير إلى مراجعة الأفكار الثقافية والايديولوجيات الفكرية التي تتحكم فينا لحد اليوم، ومن بينها ثقافة التملك أو الملكية التي شرعها روني ديكرارت منذ فجر العصر العلمي الحديث، فقد حرض على الغزو الكوني من خلال التحكم فيه والسيطرة على الطبيعة واخضاعها لتلبية احتياجاتنا البشرية، ففلسفة ديكرارت هي الفلسفة المشتركة في ظل المشروع الصناعي الكاذب وكذلك بما يسمى العلم اللامبالي، اذ كرست الثنائية الديكارتية للعنف الموضوعي للعلم، ورسخت فكرة الملكية الفردية على المعرفة العلمية والتدخل التكنولوجي، وبالتالي أصبحت علاقتنا الأساسية بالطبيعة ضمينا قائمة على الحرب والملكية، ووفقا لذلك لا يتطرق ميشيل سير لمشكلة التلوث للبحث عن طرائق

<sup>1</sup> آمال علاوشيش : من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي، المرجع السابق، 154.

<sup>2</sup> -Michel serre: the natural contract, p49.

<sup>3</sup> -Ibid, p110.

التخلص منه ولا يثير السؤال عن كيفية تقليله، بقدر ما يتساءل عن الأسباب المؤدية إلى هذه الظاهرة في المقام الأول طارحا سؤالا عميقا: لماذا نقوم بفعل التلوث؟ ليجيبنا بأن ظاهرة التلوث هي علامة على إحراز فعل التملك، لأن وضع علامات على الأشياء دليل على امتلاكها في العالم الحيواني وكذلك الإنساني، فالتلوث ذو مصدر حيواني وفيزيولوجي جسدي وعضوي وليس نتيجة اتفاق جماعي وضعي، اذ يكشف العالم الملوث البصمة الإنسانية والطابع الكريه للسيطرة عليه وامتلاكه<sup>1</sup>، فالتلوث شكل من أشكال الاستيلاء وهذا هو الدافع العميق الذي يجعل الإنسان يقوم به، يقول ميشيل سير: "عندما تحاول الدول الغنية التخلص من نفاياتها الصناعية في غابات المانغروف (Mangrove) في البلدان الفقيرة، ألا تقوم أيضا بالاستيلاء عليها وإعادة استعمارها؟ من ناحية أخرى عندما يحتج سكان -يقطنون في مكان ما- على تصنيفه كموقع تخزين السلاح النووي، هل يثورون على الأخطار الطبية أو ضد السلطة التي تستغل الحق في مصادرتها؟ عندما يصرخون قائلين: نريد الاحتفاظ بمنزلنا"<sup>2</sup>، ألا يوحي ذلك بالنزعة الأنانية والملكية الفردية؟

ويشبه سير أفعال البشر بأفعال الحيوانات، ويوضح أنه حينما يقوم النمر بالتبول لتحديد أرضه فهو يؤكد على أنه السيد والمالك لمحبته، فالملكية ليست حصرا على البشر، بل تمتد للحيوانات أيضا التي تصر على وضع علامات على ممتلكاتها، اذ يوجد فرق واحد بينهما فقط: يتمثل في أن عرين النمر يحتوي على مساحة بضع أمتار، بينما ترغب البشرية في تخصيص الأرض بأكملها<sup>3</sup>، من خلال هذا يمكن القول بأن سير يصر على وجود صلة بين التلوث وإحراز الملكية، وعليه لا يمكننا معالجة المسألة البيئية عامة وظاهرة التلوث خاصة، إلا اذا تعاملنا مع مسألة الملكية، لأن الأغنياء يلوثون أكثر من الفقراء، حيث ينبعث من الطائرات والقطارات والسيارات ثنائي أكسيد الكربون، وهكذا يتبين بأن التلوث يدل على القوة والهيمنة والرغبة في التوسع العمراني، وتماشيا مع هذا السياق، يمكن القول بان الصراع اليوم ناشب بين البشر والطبيعة، متجاوزا الصياغة القديمة التي كان البشر وذويهم أحد أطرافها، فقد انقلب الناس جميعا ضد العالم، أو كما أطلق عليها سير: حرب الكل ضد العالم"<sup>4</sup> فالطبقة المالكة والغنية تنوي أن تبقى على قمة الهرم الوجودي غير مبالية بالنتائج الوخيمة للطبيعة، وهذا ما خلف المشاكل البيئية.

يتجسد اليوم من منظور ميشيل سير، الحرب ضد الجميع التي أشار إليها كل من هوبز وروسو سابقا، لكن الفرق واحد في الحقيقة يكمن في أنه في السابق كان صراعا بشريا، أما اليوم فالصراع قائما بين العالم وقاطنيه، وهذا أشد فتكا

<sup>1</sup> - Michel serre : the natural contract, op, cit, p.33

<sup>2</sup> -Christopher Watkin: Michel serres, Figures of Thought, op, cit, p351.

<sup>3</sup> -Ibid, p352

<sup>4</sup> -Michel Serres : Le mal propre. Polluer pour s'approprier ? Editions le pommier, Paris, 2008, p70

وخطراً، فالحرب اليوم لا تقود إلى السلام، بل تؤدي إلى حالة عنف مفتوح وفوضى شاملة، وأزمة اجتماعية تهدد البشر بالانقراض، والأسباب المؤدية إلى كل هذا التشتت هو السعي وراء الملكية والهيمنة والتسلط، الذي يدفع بالفرد الى استنزاف الموارد الطبيعية واستغلال الطبيعة بشكل براغماتي غير آبه لما سيحصل مستقبلاً، ونتيجة لذلك يطلب منا ميشيل سير أن نؤسس لعقد جديد يتجاوز العقد الكلاسيكي، الذي أثبت عدم جدارته تماشيه مع الظروف الحالية، يقوم هذا الاتفاق على معاهدة التأجير أو الكراء الذي لا يستبعد الطبيعة من قوانينه، فحرينا الحقيقية من وجهة نظر ميشيل سير لا تكمن في تدمير بعضنا البعض كأشخاص، بل تكمن في اتفاقنا جميعاً نحن البشر ضد الأرض أي ضد موطننا الأصلي، ووفقاً لهذا يقول: "فعندما نصبح مستأجرين يمكننا حينها أن نفكر في السلم مع العالم، ويصبح العالم بمثابة فندقاً للبشرية وإيجاراً عالمياً، فلا نجعل أنفسنا بعد الآن سادة الطبيعة وتصبح الاتفاقية الجديدة اتفاقية إيجار"<sup>1</sup>، يكمن الحل عند ميشيل سير في تأسيس عقد جديد يتمثل في وضع الإنسان كمستأجر، هذا الدور سيجعله لا محالة يفكر في السلم مع البشر على أنه سلم عام وشامل مع العالم.

كما ينبه ميشيل سير بأن البشرية تواجه بالإضافة إلى التلوث المادي التكنولوجي الذي يعرض الطبيعة للخطر، تلوثاً آخر ثقافي ومعنوي غير مرئي متجذر، وهو أكثر خطورة، فإذا لم نكافح النوع الثاني من التلوث، فسوف نخسر المعركة ضد الأول، لأن الطبيعة الثقافية هي القاعدة، وهي التي تقودنا إلى مشروع طويل المدى يتمثل في الحفاظ واحترام الطبيعة<sup>2</sup>، ويقسم ميشيل سير التلوث إلى نوعين:

1. تلوث صعب أو صلب يتمثل في الفعل البشري المباشر كشن الحروب النووية.
2. تلوث لين ناعم غير مباشر، ثقافي يتمثل في أجراس الكنائس وصافرات الإنذار، التعامل مع الأموال، أغاني وهتافات الجمهور، الدعاية والأسماء التجارية... الخ، إذ تشكل هذه المظاهر حسب الظاهرة نفسها<sup>3</sup>، يقول: "إن المكتوب وهو يتشكل من خلال المطبوع، يوجد اليوم في جميع أنحاء الفضاء إلى درجة أصبح يغزوه ويحجب المناظر الطبيعية فيه من خلال: الملصقات الاعلانية، اللوحات الطرقية،... الترجمات في الأوبرا، قراطيس الأنبياء في الجامع الانجيلية، المكتبات، المجلات، الصحف... إن الصفحة تسيطر علينا وتقودنا، والشاشة تعيد إنتاجها"<sup>4</sup>، من خلال هذا النص يبين سير مدى التأثير الذي تقوم به الأيديولوجيا الثقافية على وعينا، وعلى علاقتنا بالطبيعة، كما أراد توسيع مفهوم التلوث، بهدف فهم ما الذي يحفز الأفعال والسلوكيات المباشرة التي تدمر الأرض، فهو يحاول أن يربط المجال الطبيعي

<sup>1</sup> -Michel Serres : Le mal propre. Polluer pour s'approprier ?, p74.

<sup>2</sup> -Michel serre: the natural contract, op, cit, p31.

<sup>3</sup> -Christopher Watkin : Michel serres, Figures of Thought, op, cit, p355.

<sup>4</sup> - ميشيل سير : الإصبع الصغيرة، المرجع السابق، ص 27-28.

بالمجال الثقافي، لأن معالجة الأسئلة البيئية الضيقة دون وضعها في إطار هذه الظواهر هو تفكير جزئي وناقص، وأشار سير إلى ضرورة تغيير الذهنية التي تشجع على الاستهلاك، والاستنزاف المفرط، والبراغماتية التي تمتاز بمحدودية التفكير، لأنه لا يمكن أن نحقق الازدهار وسلامة الكوكب بالاعتماد على الوسائل الردعية، لأن المشكل الرئيسي يكمن في الأيديولوجية الفكرية التي تسيطر علينا، لذلك لابد من تغيير جذري يبدأ بالثقافة ليمتد إلى جميع المجالات، يقول في ذلك: "نحن نتعامل مع التلوث من الناحية الكمية المادية فقط، وذلك عن طريق العلم، لكن نوايانا وقراراتنا واتفاقياتنا باختصار -ثقافتنا- هي التي على المحك"<sup>1</sup>، لقد حان الوقت إلى تسليط الضوء عن الأفكار التي نعملها حول الطبيعة، ونقدها ليتسنى لنا تغييرها وتحسين العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

كما يرفض سير أن تكون البيئة شيء منفصل عن الذات، لأن هذا الأمر الذي أدى إلى وجود شرخ واضح في علاقتنا مع الطبيعة وانفصال الذات البشرية على الموضوعات الطبيعية، ويتجاوز المعنى الضيق والمقيد لعلم البيئة التي تمثل بالنسبة للسياسي على أنها الرغبة الأخلاقية في الحفاظ على الطبيعة، باعتبارها فضاء بري وبكر محمي من ويلات البشرية، حيث يعكس هذا المفهوم العلاقة الانفصالية بين البشر والطبيعة، وفي مقابل ذلك يربط فكره الايكولوجي بالمعنى الواسع الذي يصر على أن العلاقات والروابط تكون عبر الانقسامات والاختلافات الظاهرة، فعلم البيئة بالنسبة إليه يشكل ترابطا عاما بين جميع مجالات البحث، محاولا من خلال هذا الطرح استحضار معرفة عميقة وحميمة بالطبيعة من أجل إعادة تعريفها فيما يسمى الايكولوجيا الثقافية السيريزية 'cultural ecology' Serresian والتي تشكل رؤيته المترابطة للعالم، فهو يصنع روابط عبر المكان والزمان، والأدب والعلوم، ويضع معرفة واسعة التخصصات وليس مجموعة ضيقة من الاهتمامات، فهو يربط ما بين السلوكيات والظواهر التي يسعى التفكير البيئي السياسي عادة الفصل بينها<sup>2</sup>. لقد أراد سير موافقا لمؤسس الإيكولوجيا العميقة معالجة القضية البيئية معالجة فلسفية عميقة وشاملة المجالات، لأنه أدرك مدى تعقيد هذه المشكلة التي تحتاج إلى تضافر الجهود في جميع التخصصات، لذلك نجده يدعونا إلى ممارسة الايكولوجيا العامة والعمل السلوكي الذي يتجاوز الثنائيات، فقد حرص على انبثاق نوع جديد من الجيل البشري يعتمد في وجوده على عاملي: التثقيف والتربية والتعليم، لكي نتحصل في الأخير على شخص واعى يملك معرفة كافية تؤهله إلى حب الأرض والإنسانية جمعاء، وشخص حكيم منفصل عن الثقافات التي تحرض على السيطرة والامتلاك، لذلك "علينا في نظر سير أن نتعلم وندرك محدوديتنا وتناهيها إلى جانب لا تناهينا، ومنه نحن بحاجة إلى اتيقا مشتركة"<sup>3</sup>، لأن التصدع البيئي المعاصر ليس نتيجة مواقف وسلوكيات معزولة، بل هو نتاج أفكار وأيديولوجيات شكلتها شخصيات انعكست في حقل

<sup>1</sup> - Michel Serres : Le mal propre. Polluer pour s'approprier? Op, cit, p65.

<sup>2</sup> - Christopher Watkin: Michel serres, Figures of Thought, op, cit, p332-333.

<sup>3</sup> - آمال علاوشيش : من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي، المرجع السابق، ص151.

مفاهيمي محدد، فإذا كنا قد أجبنا على السؤال الديكارتي: كيف يمكننا السيطرة على العالم؟ فهل سنعرف كيفية حل المشكلة التالية: كيف يمكننا السيطرة على سيطرتنا؟

يمكن القول من خلال ما تقدم، أن سير قدم رؤية بيئية أكثر ثراء وشمولية، يمكنها أن تكون منطلقا لتغيير علاقتنا بالطبيعة، ففي حين ركز الفلاسفة الآخريين عن كيفية الحد من أفعالنا التي تدمر البيئة؟ أو كيفية التفكير في الطبيعة؟ نجد سير يطرح سؤالاً أعمق: لماذا نلوث؟ وما هو الهدف الذي نريد تحقيقه عندما نلوث العالم؟ فقد كان سير من الأوائل الذين جعلوا من البيئة سؤالاً فلسفياً وميتافيزيقياً، إذ أعاد تقييم أقدم مفهوم للفكر الفلسفي هو: فكرة الطبيعة، لكن بالرغم من أهمية ووجاهة الأفكار التي طرحها ميشيل إلا أنها لاقت معارضة شديدة من طرف مواطنه لوك فيري فهو يعتبر من أشهر منتقدي نظرية العقد الطبيعي في كتابه الشهير: النظام البيئي الجديد: الإنسان والحيوان Le Nouvel Ordre (1992) «L'arbre, l'animal et l'homme» écologique وذلك لأنه يعد الأيكولوجيا التي تعترف بحقوق الطبيعة من حيوان ونبات وجماد والتي نادى بها كل من ميشيل سير وهانز يونس هي إيكولوجيا متطرفة تتعارض مع المركزية البشرية، كما أن إظهار قيمة الطبيعة على حساب العقلانية البشرية هو تجريح وطعن للتكنولوجيا واهانة للتطورات التقنية، فقد أراد أنصار الأيكولوجيا حسب فيري أن ينصبوا المحيط الحيوي ككيان إلهي أسمى من الطبيعة البشرية، وهذا أمر غير معقول، لأن حماية الغابات والانهار والجزر يؤدي قانونياً إلى معاداة البشرية، ورفع شعارات مناهضة للحدثة، مما يثبت أن علاقة الإنسان بالطبيعة هي جريمة ضد الحياة، فدائماً ما تكون المنظومات البيئية مصحوبة بنقد الحدثة ومعادية لها، لأنها تحمل ثلاث أفكار رئيسية تتمثل في: الزوفيليا (حب الحيوان) كظاهرة اجتماعية، نقد الانسانية الديكارتية لرفضها الطبيعة، تجسيد الاحترام الذي ينتقل من الإنسان للكون، لكن لا يمكن اعتبار الحيوان موضوعاً للقانون، لأن احترامه يعد عملاً خيراً فقط، وبالتالي فإن ما تدعوا إليه الأيكولوجيا هو مناهضة للإنسانية تقوم على التفضيل الطبيعي<sup>1</sup>، لكن يجب أن نوضح بأن فيري لا ينتقد احترام الموجودات الطبيعية في حد ذاته، بقدر ما يرفض أن تمنح حقوقاً قانونية من شأنها مزاحمة البشرية، لأن الكائن الإنساني يظل يتمتع بمكانة أسمى وأفضل من جميع المخلوقات الموجودة.

كما ينتقد فيري ميشيل سير في توظيفه للأساطير (عندما عهد على نفسه مهمة تحقيق التواصل بين العلوم والآداب، حيث يصف الدور الذي يمارسه في هذا العصر بمهمة الإله اليوناني هرمز (الذي كان يحمي القوافل والقطعان حسب الأساطير اليونانية)، واصفا نظريته بأنها مثالية يوتوبية تثير حقداً ضد الحدثة من لمناداته بالحقوق الطبيعية وتذليل فكرة

<sup>1</sup> -Yvon Pesqueux : Le nouvel ordre écologique de Luc Ferry-« écosophie » ou éthique de la responsabilité ? Han open science, 2015, <https://hal.science/halshs-01242387/>, p2.

المركزية البشرية، ويتهم فيري ميشيل سير بالمبالغة في انتقاد الصناعة الغربية ووصفها بالاستهلاك غير العقلاني المؤدي إلى نضوب الموارد الطبيعية، فهو يرى أن التعاقدية التي وضعها سير تضع الحداثة الغربية والتقنية عدواً، في حين أن هذه النظرة لا تمت بصلة للعقلانية، بحكم أن الطبيعة عاجزة عن رد الجميل والمعاملة بالمثل، وبالتالي لا يمكن أن تكون عناصرها موضوعاً للحق، فالحق ولد من الإنسان وإليه يعود، وعليه فالعقد الطبيعي حسب لوك فيري هو مجرد سرد مجازي، فمن الغباء حسب رأيه أن نعامل الحيوانات والكيانات الطبيعية كموضوعات للقانون لأن ذلك يؤدي إلى تفكيك الحداثة، وبالتالي اختفاء البشرية<sup>1</sup>، ونتيجة لذلك اقترح الايكولوجيا الديمقراطية Ecologie Démocratique التي تهدف إلى تحديد العلاقة بين الطبيعة والثقافة على أساس: الحرية والجمال والقصديّة، هذه القيم تؤسس ميداناً يحدد واجباتنا نحن البشر اتجاه الطبيعة، فالإيكولوجيا الديمقراطية تتمركز على البشر، لكنها تتجاوز الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة أمثال: ديكرت، بيكون، النفعية...، وبهذا يكون لوك فيري قد وقع في فخ المركزية البشرية من جديد، لأنه حله هذا يوحى بإنكار بأن تكون الطبيعة مشرعاً اتقي معياري وحقوق يمكن الدفاع عنها فلسفياً، فنحن لا نملك اتجاهها سوى واجبات الزامية، وهذا ما سبق الإشارة إليه في الموقف الذي يدعو إلى التحالف بين تركز الإنسان وحماية الموارد<sup>2</sup>، إلا أنه لم يثبت في الحقيقة نجاعته لأن الإنسان لا يزال يلبي مطالبه بالاستنزاف المفرط لموارد الطبيعة مما يعجل ذلك في الكارثة الطبيعية.

<sup>1</sup> -John Clark : as "Aujourd'hui l'écologie?" A Review article on Luc Ferry, The New Ecological Order and Michel Serres, The Natural Contract, published in Terra Nova: Nature & Culture 1 (1996): 112-119.

<sup>2</sup> - آمال علاوشيش : من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي، المرجع السابق، ص 161.

المبحث الثالث: الوعي البيئي والايكودارما عند هنري سكوليموفسكي.

لقد حاول المدافعون عن البيئة إيجاد المصطلحات والمفاهيم التي تعبر عن رؤيتهم الفلسفية للمشكلات الطبيعية، وطرح تصاميم جديدة للعيش المتناغم مع العالم، ويعد الفيلسوف البولندي هنري سكوليموفسكي Henryk Skolimowski (1930-2018) واحدا من بين هؤلاء الذين اهتموا بالقضية البيئية، نظرا للخطر الذي بات يهدد البشرية جراء التطورات التقنية التي فلتت من يد صانعيها، وتسببت في العديد من الآثار السلبية، حيث يدعوننا هذا الفيلسوف للعناية بالبيئة، والعودة للقيم الروحية التي انصهرت في قالب المادي التكنولوجي، وذلك من خلال كتابه الشهير: فلسفة البيئة Environmental Philosophy (1992) الذي بين من خلاله المذهب الانساني الايكولوجي، فقد رفض أن تقتصر الحياة على الأرقام والحسابات الاقتصادية والمادية، وأسس فلسفته البيئية على الأبعاد الروحية المتصلة بالعالم والتي تعطي للحياة معنى أعمق من البعد المادي، يقول: "أما الفلسفة البيئية فتتصر على أن المشروع البشري يتمثل في معاودة اكتشاف المعنى الانساني متصلا بمعنى الكون ككل"<sup>1</sup>، فقد أرجع هنري سكوليموفسكي سبب الأزمة البيئية إلى الجهل بكيفية التعامل مع الطبيعة، الأمر الذي أدى إلى قصور في التفاعل معها، كما سيطرت النظرة المادية والعلمية للطبيعة المشبعة بالآلية، وأدت وفرة الحاجات الاقتصادية إلى حجب الرؤية العميقة للبيئة، لذا اقترح تغيير أساليب الحياة التي ستؤهلنا الى العيش بصورة مغايرة تماما تعتمد على التبرير العقلاني لطريقتنا في الحياة، وكذا المساهمة في التغيير الذي يصاحب الثقافة والاقتصاد ونمط المعيشة بالإضافة الى التغيير الذي يشمل مبادئنا الأخلاقية وطريقة تفكيرنا وجهازنا المفاهيمي<sup>2</sup>، فقد ترتب عن الفصل بين المعرفة والقيم مشكلات عديدة في العالم، وغير هذا المسار المفهومي علاقتنا بالعالم الطبيعي، فكان حدثا خطيرا رسم على المدى البعيد المفهوم آلي والمادي للكون، تلاشت فيه القيم الإنسانية الجوهرية، وتشكلت علاقة انفصالية بين المعرفة المادية العلمية والقيم الانسانية الروحية، فكلما ارتفعت إحداهما انخفضت الأخرى، ورفع العلم في العصر الحداثي إلى مصاف الآلهة، ونتيجة لذلك ضاعت القيم الروحية وحل محلها كل ما هو مشبع بالمادية والتقنية، وفقد معنى الإنسان على الوجه الخاص، ومعنى الحياة بصفة عامة<sup>3</sup>.

ولخص هنري أربع مواقف تاريخية تبين العلاقة بين المعرفة والقيم:

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، ترجمة: ديمتري أفيرينوس، الأجدية للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1992، ص25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص26.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص30.

أ- الأزمنة اليونانية الكلاسيكية: لقد كانت القيم والمعرفة في عهد أفلاطون مظهراً لشيء واحد، فالمعرفة تشكل جزءاً حيويًا من الحياة، والأخطاء هي ثمار الجهل، وهذا ما يفسر عبارته الشهيرة "المعرفة تذكر والجهل نسيان"، فلا يمكن أن تنسخ المعرفة من القيم، وعليه: مثلت هذه الفترة العلاقة الاتصالية بين المعرفة والقيم.

**العصور الوسطى:** أعادت الكنيسة صياغة العلاقة بين الجانب المعرفي والجانب القيمي، إذ تتصل المعرفة بالقيم لكن مع ترجيح كفة القيم على حساب المعرفة، لأن القيم الأخلاقية آنذاك كانت محاطة بنظام الآلهة، وبالتالي تكون المعرفة تابعة للقيم ذات الأصول الدينية، فينتج بذلك الرفض وعدم تقبل الأفكار المخالفة لتعاليم الكنيسة، وعليه تكون الغلبة والسلطة للقيم على حساب العقل لأنها محصنة دينياً.

ج- **ايمانويل كانط:** نتيجة الأحداث التي عقبها السلطة الكنسية وظهور ما يسمى بعصر النهضة، فصل كانط ومعاصريه بين المعرفة والقيم، وربط الأولى بالعقل النظري بينما الثانية بالعقل العملي، ويقر سكوليموفسكي بأن كانط هو أكثر الفلاسفة الذين شرعوا التحكم النيوتوني المادي للكون، فقد كان السباق في تشريع النظرة الانفصالية بين المعارف والقيم الأخلاقية.

د- **المذهب التجريبي والوضعية المنطقية:** فصل التجريبيون وعلى رأسهم فرنسيس بيكون بين القيم والمعرفة، وأولو الأطروحة التجريبية ومعرفة الأشياء المادية أهمية قصوى، كما شرعوا لسلطة وهيمنة العقل التجريبي على القيم، وعرف الإنسان في هذا العهد الرفاهية المادية، وبلغت التقنية من خلال سلطتها على الطبيعة أوجها، حيث انبهر الإنسان الحديث بالاكشافات والاختراعات التكنولوجية التي سهلت حياته في جميع المجالات وارتقت به من حياة العبودية والخوف لحياة السلطة والشموخ، لذلك نجده أعلى من قدر المعارف على حساب القيم<sup>1</sup>.

امتد الفصل بين المعرفة والقيم إلى تجسيد العلاقة الانفصالية بين الإنسان والطبيعة، من خلال الاعتماد على الاكتشافات العلمية والتجارب التقنية البعيدة عن التقييم الأخلاقي، غير أن لهذا الطرح جذور فلسفية ودينية عميقة تم تقديمها أعلاه، فالعلم الحديث عمل على زعزعة القيم الإنسانية من خلال: الإعلاء من شأن النزعة المادية، وضياع غائية الإنسان بين الآلية التي أضحت تتحكم في تصرفاته اتجاه الآخر البشري، وغير البشري.

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، ص 30-31.

انطلاقاً من هذا، أراد سكوليموفسكي أن يبيّن ثقافة جديدة للكوزمولوجيا البيئية بانتقاد الموروث الروحي والأخلاقي المجسد في الثقافات والفلسفات القديمة، لذلك أدرج ثلاث بدائل فلسفية وفكرية للتأسيس الفلسفي لنظريته البيئية: فلسفة كانط، اقتصاد ماركس، قدسية الحياة لشفائيتسر، قدّمها بعد انتقاداته المتمثلة في:

### أولاً: انتقادات سكوليموفسكي للموروثات اللاهوتية والأفكار الفلسفية.

انتقد في البداية الطرح الديني (الكتاب المقدس) الذي يبيّن علاقات شخصية مقيدة، وصور الكون كخلق شخصي وغائي لله، والإنسان بصفته مختار لأنه مخلوق على صورة الله، فهذا التوجه يعنى بتنظيم العلاقة بين الله (الخالق) والإنسان (المخلوق) فقط، ولا يبيّن علاقة بين الإنسان وطبيعته، بينما في الحقيقة يعتبر خلق العالم والإنسان على صورة واحدة فكلاهما من صنع الله بالمقدار نفسه، فالفرد خليفة الله في الأرض وهذه الخلافة بالمفهوم المسؤول وليس المفهوم المهيمن<sup>1</sup>، أما البنية العلمية التي تصور الكون كآلة مادية وأداتية تخضع للقوانين الفيزيائية، والإنسان جزء منفصل عن الكون المادي باعتباره آلة تخضع لقوانين الحتمية مجرد من المعنى الانساني فهي تجعل القيم منعزلة عن العالم، وعلى هذا الأساس قدم سكوليموفسكي انتقادات لفلسفة كانط كونها المسؤولة على الانفصال الذي حصل بين الكون والأخلاق، لإعلانه عن المكانة المقدسة التي يحظى بها الانسان من الناحية الخلقية والنظرة الاجلالية له من خلال اعتباره كغاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة وأداة، فهو بهذا منح السيادة المطلقة للإنسان، كما حاول أن يبيّن حقيقة متعالية من خلال هذا الالتزام الخلقى الذي ضمن سيادة الانسان في عالم تحكمه القوانين العلمية، كما انتقد سكوليموفسكي الفلسفة الماركسية في ماديتها لأنها شجعت العلم والتقانة الحديثة، ووصفها بالعدوانية المادية التي ساهمت في إفراغ الكون الاجتماعي والبشري من عناصره الروحية والمثالية، ففي صراعها ضد الدين انقطعت عن الموروث الروحي للبشرية<sup>2</sup>.

أراد سكوليموفسكي أن يبين من هذا العرض التاريخي أن العصر الحديث هو المسؤول على ضمور القيم إن لم نقل -اختفاءها-، فقد أنتج هذا العصر عقلاً أداتياً هم الوحيد العيش برفاه أو كما يطلق عليه سكوليموفسكي الخواء القيمي، كما نجده يؤمن بأن الأفكار الفلسفية التي أتى بها كل من فلاسفة العصر الحديث ابتداءً من عصر النهضة قد تسببت في نشأة عقائد مضرّة بالبيئة، لأن فصل الحقائق العلمية عن القيم أدت بطريقة مباشرة إلى فصل الإنسانية عن المبادئ الأخلاقية، فتغيرت نظرتنا إلى الطبيعة وانحصرت في كونها خزاناً للموارد الطبيعية.

إن النظرة التقنية للعالم حولت القيم إلى مجرد سلع اقتصادية، وهذا ما أدى إلى عواقب خطيرة في المنظومة البيئية، ومن هذا المنطلق اعتبرت الفلسفة التجريبية والعقلية أهم العقائد التي ساهمت في إعادة صياغة المبادئ التي يقوم عليها

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، ص 91-92.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 98-99.

العالم من خلال الترويج للتقنية العلمية وإلغاء القيم الانسانية، بالإضافة إلى الفلسفة التحليلية وعلم النفس السلوكي والنظرية الماركسية... وغيرها، إن العلم لم ينتج عن فراغ اجتماعي بل يعتبر جزء من الثقافات، حيث عرفت العقلانية العلمانية بروز عقب الحروب التي خاضوها هؤلاء ضد الكنيسة، لتنتهي بالنصر لصالح العقل المادي وسيطرة الانسان الغربي على الطبيعة، وبهذا انتهكنا حرمة العالم في القرون الثلاث الماضية، فلم تكن معركة بين الدين والعلم فحسب، بل كانت معركة ايديولوجية واسكاتولوجية\*، فقد كان هناك تناقضا بين المفاهيم الاجتماعية الراهنة التي تدعو إلى تهذيب النفس وبين العلم الذي يبحث على الخلاص من هيمنة الطبيعة، لهذا فانتصار العلم هو نفسه انتصار التقدم المجرد من القيم الجوهرية الدينية، وظهر المذهب النفعي الذي يقر بالقاعدة التالية: أعظم خير ممكن لأكبر عدد من الناس كخلفية للمجتمع التقني أو الاستهلاكي، وأصبح العلم بمثابة الانجيل<sup>1</sup>، نتيجة لهذا الاستحواذ العلمي، والهيمنة المادية، اقترح سكوليموفسكي إيجاد فلسفة جديدة تواجه مخلفات الفلسفة المعاصرة المادية الأداة، تقوم على إعادة التكامل بين المعرفة والقيم لكي نقذ البشرية، ونشكل مرحلة تحالف بين القيم والمعارف، هذه الفلسفة تمثل فلسفة البيئة.

#### ثانيا: الفلسفة البيئية.

تتميز الفلسفة البيئية بالالتزام بالقيم الانسانية وبالطبيعة وبالحياة نفسها، عكس الفلسفة المعاصرة التي تهتم بالالتزام بالموضوعية العلمية وبالوقائع المنحدرة من صنع العقل البشري، فالحياة ظاهرة أنطولوجية لا تعترف بالموضوعية والمادية فقط، لذلك وضع هنري سكوليموفسكي الفلسفة البيئية كمقابل للفلسفة المعاصرة، يقول: "سنحتاج إلى إعادة النظر في علاقاتنا مع العالم بعامه، وأعني بصريح العبارة أننا سنحتاج إلى التخلي عن تصورنا الآلاقي للعالم ونستبدله بتصور أوسع وأغنى، فالفلسفة البيئية تحاول أن تأتي بأوليات هذا التصور البديل"<sup>2</sup>، ووضع خصائص للفلسفة البيئية تتميز بطبيعتها عن خصائص الفلسفة المعاصرة تتمثل في:

**الفلسفة البيئية حياتيه التوجه:** تنظر للبيئة على أنها تمتلك قوة داخلية كالجمال والقوة كصفات ذاتية، حيث يملك العالم خيره الخاص، ولا يحتزل في كونه مجرد ثروة مادية لا تنضب كما تراه الفلسفة المعاصرة، التي تقلص دور الحياة البشرية في الاستهلاك، فالمعنى الحقيقي للطبيعة يكمن في اللحظات الفريدة التي نبلغها بكياننا للاستمتاع بالمظاهر الجمالية حيث

\* الإسخاتولوجيا أو علم الأخرويات، وهو جزء من اللاهوت يهتم بالأحداث النهائية للتاريخ، أو المصير النهائي للبشرية. يُشار إلى هذا المفهوم عادة باسم «نهاية العالم» أو «نهاية الزمان». نشأت الكلمة من الكلمة اليونانية eschatos وتعني «الأخير» أو الأبعد، وlogy تعني «دراسة»، وظهرت لأول مرة في اللغة الإنجليزية نحو عام 1844. أنظر: Jonathan Menn: Biblical Eschatology,

Equipping church leaders-East Africa, 2013, p3

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص39.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص60.

نتخطى كل ما هو مادي لنمثل للحدس الشعوري الذي يمثله الحب، أو في التنوير العميق حينما نفهم معنى الأشياء في التجربة الدينية، وتعبّر الصفات الداخلية على الكينونة الانسانية، كما تتخطى كل ما هو موضوعي ومادي، اذ تسعى الفلسفة البيئية إلى فهم الطبيعة والحياة بعبارات الرحمة والالتزام.

الفلسفة البيئية حية روحيا: لا يستخدم هذا المصطلح بالمفهوم الكلاسيكي المتعلق بالأرواح والدلالات الدينية الروحانية، بل بالمعنى الحديث الذي يؤكد على أنها بنية شاملة لتوليد تجربة نفسية تتخطى كل ما هو مادي، فهي عبارة عن حالة الكينونة التي نختبر فيها العالم بسماته المتعالية التي تتخطى المادية—تجعل العالم مختبر روحاني—، ولعل البيانات القديمة هي التي جسدت هذه التجربة، فقد كان فعل الخشوع أول تجربة روحية اختبرها الانسان حينما وقف مذهولا أمام حسن وروعة الطبيعة، اذ يمثل الانبهار والرحمة والمحبة والعبادة والتأمل العميق أشكالا متعددة للروحانية التي ترادف الطبيعة الإنسانية وتلازم الوجود الانسان، الفلسفة البيئية حية روحيا لأنها تبحث في المعنى الباطني للإنسان.

الفلسفة البيئية جامعة وشاملة: لا تنظر إلى العالم بصورة تجزئية تحليلية، كما تفعل الفلسفة المعاصرة لأن ذلك يسهل من الهيمنة المادية، بل يتم إدراكه في صورته التكاملية والمتصلة<sup>1</sup>.

الفلسفة البيئية مهتمة بالحكمة: تركز على الحكمة التي تناقض القياس الكمي، فالحكمة هي حيازة المعرفة السليمة التي تقوم على فهم بنية الاختلافات الموجودة في الحياة، وتهتم بالاتصال الشعوري بالحياة الذي يعتمد على الرحمة كونها صفة من صفات المعرفة البيئية، أي أنها تعطي توجه جديد للعلم الذي يهتم بالمعرفة والانحياز الكمي<sup>2</sup>.

الفلسفة البيئية واعية بيئيا وبيئويا: تتناسى الفلسفة المعاصرة المشكلات البيئية ولا تبالي بها أو بالأحرى لا تهتم بالقضايا البيئية، وتضعها في قوالب ضيقة، كما تحصر المسائل البيئية في ميدان المختصين والعلماء والسياسيين، بينما نجد الفلسفة البيئية توسع النظرة البيئية لتشمل كل القضايا الأخلاقية والفلسفية وحتى الدينية، حيث نجدها لا تعني بالموارد الطبيعية فحسب، بل تذهب الى أبعد من ذلك وتقتصر الوعي البيئي الذي يقتضي إجلال الطبيعة، وإدراك أننا امتداد للطبيعة وهي امتداد لنا، ولا يقتصر على اتخاذ الاجراءات الصارمة للمحافظة على الموارد الطبيعية، يقوم الوعي البيئي على القيم الإنسانية التي تتشارك مع الطبيعة وتعتبرها شريكة للبشر.

الفلسفة البيئية تقف في صف اقتصاد نوعية الحياة: تتبنى الفلسفة المعاصرة الاقتصاد المادي، الذي يعتبر رمزا للتقدم، لذلك يسعون وراء اقتصاد النمو، وفي طرح مناقض ترى الفلسفة البيئية أن الاقتصاد الذي يعتمد على كل ما هو مادي

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص64-65-68.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص70.

مهملا قيمة الحياة لا يمكن الاعتراف به، لذا تشرع على أن يكون الاقتصاد التزام فلسفي من حيث اتصاله بالطبيعة وتأثيره على المجتمع، كما أنها ملتزمة بالقضايا السياسية العميقة<sup>1</sup>.

الفلسفة البيئية تهتم حيويًا بحسن حال المجتمع: إن مفهوم المجتمع في هذه الفلسفة يتعدى كونه مجموعة من الأفراد، بل يعتبر كيان فريد من نوعه يحوز على حياة خاصة به، فهو وجه من وجوه الكيان الروحي للإنسان، لا يمكن أن نختزله في مظاهره الخارجية، بل يجب أن يتجاوز عالم الأشياء، فالمجتمع هو واحد من خلايا الكوزموس في تطوره الذي يتميز بالتعايش والرحمة والتعاون، في المقابل نجد الفلسفة المعاصرة التي لا تهتم بالمجتمع الاهتمام العميق بل تنظر إليه كأداة تقيم على حسب السلوك القابل للملاحظة، وتفحصه فحص تحليلي مادي بحت.

الفلسفة البيئية تجهر بالمسؤولية الفردية: حيث تقيد الفرد بواجبات والتزامات، بالإضافة إلى أنها تحمي حقوق الفرد واستقلالته، غير أن الفلسفة المعاصرة تعيق من حرياتنا وتمنع ارادتنا بفعل الآليات التكنولوجية مما يخلق العنف (التدمير) الذي ينتج جراء عدم القيام بالمسؤوليات اللازمة والمبادرة<sup>2</sup>.

الفلسفة البيئية متسامحة مع الظواهر المتجاوزة للمادة: تدعو إلى ابستمولوجيا تعددية تتجاوز الواقع نحو الميتافيزيقا، عكس الفلسفة المعاصرة التي تتميز بالاحتكارية المعرفية (المعرفة المادية)، فالفلسفة البيئية تحاول أن تبين علاقتنا بالكون بطريقة تتجاوز المعرفة المحدودة والابستمولوجيا التجريبية ذات البعد الواحد، حيث تدعو إلى أنساق مختلفة من الوجود وتضع الظاهرة في إطارها المفتوح، أي تتعدى كل ما هو محصور ومغلق - باختصار تدعو إلى ابستمولوجيا التعددية تنطلق من الحياة لتتجاوز كل ما هو محدود ملموس وموضوعي فيزيائي نحو الكوزموس بخلاف الفلسفة الراهنة التي تضرب بجذورها في المادة وتتوجه نحو الآلة.

الفلسفة البيئية واعية للصحة: تسعى لإزالة الثنائية الديكارتية للعقل والمادة، حيث يتم التعامل مع البشر كقوة لا متناهية التعقيد وليس مجرد آلات، فحينما نقدر بأن الإنسان والبيئة موضوعان يمثلان القوى المتفاعلة نبدأ بفهم كيفية المحافظة على الصحة البشرية<sup>3</sup>، لكن هذه المحافظة الصحية تكون نابعة كالتزام خلقي بمحافظتنا المرء على صحته، وليس عن طريق الحقوق الفردية التي شرعتها الليبرالية باسم الحرية الفردية، لأن حرية الشخص في الصحة هو تكبيل الآخر بالضرائب وأقساط التأمين، فقد اعتبر هنري سكوليموفسكي مسألة الصحة قضية فلسفية، لأن الاعتناء بالصحة ضمن

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، ص 71-72.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 74-75.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 78.

الفلسفة البيئية هو تحمل مسؤولية ذلك الجزء من الكون الأقرب إليه، والتعبير عن عظمة الحياة عبر نفسه، ويعد هذا المبدأ ضمن تصاميم العيش الجديدة التي يقترحها، فالإقرار بقديسية الحياة سمة من سمات المسؤولية البشرية على الصحة الكلية، ومطلبها الأولي للحفاظ على حياة تستحق العيش، فالحياة هي تجربة روحانية مقدسة لا يمكن أن تحصر في معطيات تجريبية<sup>1</sup>.

أسس هنري سكوليموفسكي فلسفة حياتية جديدة من شأنها أن تكون مهتمة بالحكمة غير قابلة للتكميم، تنبع من رحم الحياة الروحية لكي تفهم الوجود البشري الذي لا يحيا بالمعطيات الفيزيائية والموضوعية فقط، فهي تهتم بالمعايير النوعية للحياة، وتتحدد رسالة الفلسفة البيئية من خلال التأثير الشامل والكلّي لعوامل حياة الفرد الاجتماعية والفردية والروحية والسياسية، لأن فشل الحركة البيئية يرجع إلى التفسيرات الجزئية الضيقة، وبهذا تكون فلسفة ارنو ناييس وميشيل سير حاضرة في نهج سكوليموفسكي الذي رفض النظرة الضيقة للبيئة، وأراد الإحاطة بالمجالات التي تشمل حياة البشر بغية إيجاد حلول ملائمة تصلح العلاقة بين الإنسان وطبيعته.

كما تحتل فكرة المسؤولية عند سكوليموفسكي مكانة هامة في الفلسفة البيئية، فهو يرى بأن التغيير الكوني يقوم على التغيير الفردي أولاً، وبهذا ربط التغيير الخارجي الكوني بالتغيير الداخلي وجعله أساس التطور، فعندما ندرك مخاطر التقنية والممارسات التكنولوجية ونحمل مسؤولية التغيير الايديولوجي عندئذ سنشهد ولادة فلسفة ايكلوجية حقيقية، وهنا يتقاسم الفكرة مع الفيلسوف المعروف بمبدأ المسؤولية هانز يونس، غير أن سكوليموفسكي ركز على الفترة الراهنة فقط، على عكس يونس الذي أعطى بعداً أنطولوجياً لحقوق الأجيال اللاحقة.

## 1- المذهب الانساني البيئي:

اشتهر سكوليموفسكي بالمذهب الإنساني البيئي -والذي وضعه في فصلا كاملا في الطبعة المترجمة للغة العربية والمخصصة للعرب المسلمون، وذلك لتقاطع الأفكار التي قدمها مع الحضارة الإسلامية، التي تمثل أحد الجذور العقائدية لفلسفة البيئة- يعتبر سكوليموفسكي الإنسان مجرد جزء من هذا الكون، ولا يعطيه تلك المكانة المركزية التي كان يتمتع بها في الفلسفة الحديثة، فهو جزء من الطبيعة، ويدعو المذهب الإنساني البيئي إلى إعادة توجيه أفكارنا الإدراكية وتغييرها كما لا يكتفي بتقديم الانذارات التي تنادي بتقليل الهدر البيئي، فقد ركز هذا المذهب على الانسان متضرر وضحية، لأنه يتعرض للأذى بنفس الطريقة التي تتعرض له البيئة، لذا نجد هنري سكوليموفسكي يؤسس لنظرة واحدية تضع كل من الطبيعة والانسان في كفة واحدة، كما جمع بين علم البيئة والمذهب الانساني كثرة إدراك الوحدة الجوهرية للعالمين

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي: فلسفة البيئة، ص 80.

الطبيعي والبشري لكي يصبح للطبيعة قيمة تعادل القيمة البشرية، ويصبح التوازن البيئي جزء من التوازن الانساني<sup>1</sup>، وبهذا يكون المذهب الإنساني البيئي بديلا عن المجتمع الصناعي فهو يرى أن:

- 1) العصر القادم هو عصر الخدمة: على البشر أن يغيروا نظرتهم للكون من النظرة الاستغلالية التحكومية إلى أخرى ابداعية وتطويرية، تقوم على مبدأ الاحترام والمحافظة.
- 2) العالم حرم: إن العالم عبارة عن مكان مقدس (حرم بالمعنى الديني)، فهو مكان يجب أن نخشع فيه، وتمثل نحن بالنسبة اليه كهنة للحرم تتلخص مهمتهم في صيانة المقدس والزيادة من روحانيته.
- 3) المعرفة وسيط بين البشر وقوى التطور الإبداعية: بحيث نستخدم المعرفة كآليات من شأنها أن تدفع عجلة التقدم الكوني وتساعدنا في المحافظة على التوازن الروحي والمادي، ونتخلى عن النظرة الذرائعية التي تنظر إليها جملة من الأدوات التي تهلك الطبيعة<sup>2</sup>.

إن التأثير العميق بالفلسفات الشرقية بادي وواضح في مذهب سكوليموفسكي، فقد دمج هذا الفيلسوف بين القيم الأخلاقية والنظرة إلى الكون من خلال فلسفته البيئية، كما دمجت الفلسفات البوذية على اختلاف طوائفها بين الإنسان والبيئة، فهو يرى بأن النظرة العلمية شرعت للفصل بين الأخيرتين و نظرت إلى الكون نظرة سلبية معادية ومنفصلة عن الذات الانسانية، فأصبح الفرد يعيش حالة اغتراب عن الطبيعة من خلال هذه الأفكار والثقافة غير مبالية بالطبيعة، لذلك تحاول هذه الفلسفة البيئية أن تبني جسرا يربط بين منظومة القيم الانسانية والنظرة البشرية للكون، ولا سبيل إلى جمعهما إلا بالتطرق والتركيز على الجانب الروحي، فقد دعا جاهدا إلى استرجاع الهالة القدسية التي كان يخضع لها العالم والكون في الحضارات الشرقية القديمة، ونلمس ذلك من خلال استخدامه لكلمة الحرم التي توحى بالرهبة والعظمة للمكان، كما وضع: العقل الاجلالي مقابل العقل الأداتي والمادي مستحسنا أفكار شفايتسر القائمة على إجلال الحياة والتي تنادي بالقيمة القدسية للحياة لتكون منطلقا لفلسفته البيئية، ويتضمن الإلزام الجديد ثلاث مستويات<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي: الإنسية الإيكولوجية، في (مدخل إلى الفكر الإيكولوجي)، ترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2007، ص 57.

<sup>2</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص 89.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 117-119.

**الإلزام البروميثي\*:** يعد الإلزام البروميثي شكلا من أشكال التقدم الروحي وشرطا للوجود الانساني الذي يعتمد على سيورة التجاوز الدائم، والنظر إلى معنى الحياة البشرية، وليس نظام السعي الحر المتنافس (إما/أو) الذي يمثل الاستغلال المحكوم بالقيمة الأدائية، والاعتراف بالآخر (الغيرية) كجزء جوهري من طبيعة التقدم، وأساس الغيرية هو التعاون وليس الإلغاء أو الهيمنة، فالقيم ليست متمركزة على الله والإنسان فقط، بل تتركز حول التطور، كما أنها تتصل ببنية التطور المنفتح وتشتق منها، ولا يحمل التطور المعنى اللغوي الذي يجسد قاعدة البقاء للأنسب أو الأقوى والذي يشرع السلطة، بل يتعدى المفهوم البيولوجي إلى المعنى الانساني أين يتم الاعتراف بالإنسان كجزء ضمن الكون، أي إلغاء القداسة وبالتالي تجاوز الاستبداد والهيمنة.

**الإلزام الكانطي:** الاحتفال بأسمى انجازات التطور أي- الانسان- الذي يعامل كغاية وليس مجرد أداة، فمعاملة الانسان كموجود مقدس تعني أننا نعتز به كأبداع للتطور، وفي هذا الاعتراف مقدمة ضمنية بمواصلة سيورة التطور التي يتجاوز من خلالها الإنسان نفسه ووضعه الحالي، لكن التصور الجديد الذي يجب أن نتبناه وفقا لسكوليموفسكي هو أننا نحافظ على السيادة البشرية، لكي نعتبر الفرد في الوقت نفسه جزء من الكون المتطور وليس سيدا عليه، لأن التقديس البشري الذي جاء به كانط يلهم الإلزام الجديد في تعزيز أكمل ابداعات التطور.

**الإلزام البيئي:** يلزم ضرورة صون الطبيعة وتعزيزها، فلا يمكن أن تراعى الحياة البشرية دون حماية الموطن البيئي، فنحن واحد مع البيئة التي تمثل أشكال الحياة التي تشكل جزء منها، لذا علينا أن نعتني بالبيئة من منطلق: أن الطبيعة مسؤولة على اطعامنا، ولأنها جزء منا ونحن جزء منها وهذا الموقف يعبر عن التعايش والنظرة الكليانية، فإذا كنا نحترم الحياة البشرية فعلينا أن نطبق نفس الحكم على البيئة، لأن الموطن البيئي يحتوي على قيمة ذاتية جوهريّة وهو جزء من حياتنا ويعتبر منزلا للإنسان، والكون يمثل الانجاز الرفيع للكون المتطور، ويستبعد هذا الإلزام في المقابل: الإلزام الأداتي (الإلزام البروميثي) المفرغ من التجاوز، والذي يسعى إلى تحسين الشروط المادية والوضع البشري وزيادة الكفاءة الصناعية، والإلزام التقاني الذي يسير أتماط السلوك البشري على الآلة والأداة.

\* نسبة الى بروميثيوس، وهي أسطورة قديمة ظهرت في العصر اليوناني، تبين أن بروميثيوس سارق النار من الآلهة التي كانت تحرسها ليعطيها للبشر، مانحا اياهم سر التطور والتقدم المادي لينقذهم من البربرية، وهي أسطورة مجازية قديمة تعبر عن ظهور الروح البشرية وميلاد النوس أو العقل عند الإنسان الذي كان نقطة انطلاق لكل التغيرات، وقد عبرت هذه الأسطورة على التحرر من سلطة الطبيعة وجبروتها بالعقل، وتحول الانسان من دور المغلوب والمقهور، الى دور السيد والفاعل والصانع، أي متحد للطبيعة. أنظر: لويس عوض : أسطورة بروميثيوس في الأدبين الانجليزي والفرنسي دراسة في التأثير والتأثر، الجزء الأول، ترجمة: فاطمة موسى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2009، ص7.

## 2- الوعي البيئي:

يعتبر الوعي البيئي عند سكوليموفسكي "عبارة عن تركيب (Synthèse) بين الوعي الديني (Thèse)، والوعي التقائي (Antithèse)، حيث يشير إلى العودة إلى الروحانية الدينية لكن دون الانصياع للعقائد الدينية، والسعي نحو تحسين الوضع الاجتماعي دون عبادة السلطان المادي"<sup>1</sup>، ويوافق فريتجوف كابرا هذا الطرح التركيبي الذي وضعه سكوليموفسكي، فقد أشار إلى أن الوعي الايكولوجي العميق هو الذي يجعل الذات والطبيعة كيان واحد، حيث تتصل المشاعر الشخصية بالكون في نسيج واحد يعكس الماهية الروحية للكون، فالوعي البيئي في أصله وعي روحي باطني، يشعر فيه الفرد بالانتماء والترابط بالكون ككل متشابك<sup>2</sup>، وتجدر الإشارة إلى أن هذا التمازج الروحي بالمكون الفيزيائي فكرة قديمة اشتهرت مع الحضارات الشرقية القديمة خاصة البوذية والطاوية التي شكلت الوعي الايكولوجي في مرحلة تاريخية جد متقدمة، ما يثبت الأثر الراسخ للروحانيات الشرقية في فلسفة سكوليموفسكي، ويكشف هولمز رولستون عن الداعي لهذا المزج بين المجال العلمي والطرح الديني، في قصور العلم عن تقديم التفسيرات الباطنية التي يحتاجها الإنسان، والكشف عن القيم الايكولوجية والمبادئ العليا الأخلاقية، فهو يقتصر على عرض ظواهر الموجودات والكشف عنها فحسب، كما أنه لا يجيب على جميع الأسئلة التي يطرحها البشر، أما الرؤية الكاملة للتساؤلات الجوهرية فيتكفل بها التبرير الديني، الذي يبحث عن الغاية من وراء الموجودات، وتقديم التبريرات والحجج لذلك<sup>3</sup>، وتماشيا مع ما تم ذكره، ربط رولستون بين اللاهوت والعلم، ومضى في نفس مسار سكوليموفسكي الذي رفض الانصهار في العقيدة الدينية، وحاول رولستون بهذه الثنائية صياغة فهم مغاير للدين المرتبط بالطبيعة، متجاوزا الرؤية الكلاسيكية التي تجعل من الطبيعة كتاب مبهم وغامض يعجز الإنسان عن فهمه، واستبدالها باستشعار العظمة الالهية من خلال التأمل في الظواهر الطبيعية، ومحاولة معرفة الغاية من هذا الخلق المقدس، "فالخشوع إزاء الطبيعة يتضمن ذات تشعر بالتساؤل اتجاه الطبيعة، واستشعارا بوجود قوة عظمى، فالظواهر الطبيعية تثير في النفس مشاعر الرهبة والخشوع، كما تولد الألفة أيضا"<sup>4</sup>، ولعل القداسة التي أضفاها الإنسان البدائي على ظواهر الطبيعة أكبر دليل يؤكد ما وضحه رولستون، الذي حاول أن يبين بأن الرؤية التي تثبت بأن الخالق يكشف عن نفسه من خلال الموجودات التي خلقها، هي التي تبث في النفس تقديس مخلوقات الإله لأنها من صنع المقدس نفسه، وتلك العملية الانتاجية هي مصدر القيمة الايكولوجية.

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص150.

<sup>2</sup> -Fritjof Capra: The Web Of Life, op, cit, p7.

<sup>3</sup> -Rolston Holmes III: Philosophy Gone Wild, op, cit, p180.

<sup>4</sup> -Kentner, Haidt: Approaching Awe, Amoral, Spiritual and Aesthetic emotion, Cognition and Emotion, vol17, no2, 2003, p310.

1-2 الوعي البيئي في مقابل الوعي التقني:

في إطار تمييزه بين الوعي البيئي والوعي التقني حدد سكوليموفسكي خصائص لكل واحد منهما، حيث يتميز الوعي التقني بالخصائص التالية<sup>1</sup>:

الموضوعية: المعرفة العلمية تقوم على تكميم الظواهر.

- الذرذرة: تقوم على تجزئ الموضوع الى ذرات منفصلة، وبملاك رؤية ضيقة ومحصورة.
- الاستلاب: يقوم على العزلة والانفصال والانقطاع النفسي الناتج عن الانسلاخ المفهومي.
- الهيمنة والسلطة والتحكم: فقد نشأت المادية والآلاتية من الثقافة الغربية التي هيمنت على العقول، لأن استخدام التقنية يحرض التحكم والسيطرة، وينفي الصفات الإنسانية كالرحمة والمحبة والرفق.
- العلمانية: وما يلزم عنها من وضع الإنسان في مرتبة الإله واستبعاد المقدس ومنحه الكرامة والحرية المطلقة، فهو السيد وإله الأرض الذي يستطيع فعل كل شيء.
- الاستهلاك: لقد أصبح الاستهلاك إلزاماً في حياتنا وتحول كنوع من أنواع الباعث الديني الذي يعد بالخلاص والسعادة، وذلك بسبب اختيار القيم الروحية والدينية، وعليه أصبحت التقانة غاية بشرية يلهث البشر ورائها، فقد أمسى الإنسان كالسمك في بحر الاستهلاك التقني لا يستطيع العيش إلا في كنفه، وبهذا المفهوم نصب كل ما هو مادي وجامد وعقلاني إله جديد وبرز ما يدعى بالإنسان الفاوستي\* الذي يرى بأنه لا يعيش الا مرة واحدة، لذا عليه أن ينعم برفاهية مطلقة مهما كان الثمن والنتيجة، حتى وإن ترتب ذلك دمار الأجيال اللاحقة وخراب الموطن البيئي، فالإنسان الفاوستي هو التحلي والبيان البشري للتكنولوجيا التقنية البراغماتية التي لا تضع الروحانية في قاموسها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص 147

\* نسبة الى فاوست أو فاوستوس وهو نموذج الانسان الساعي الى المزيد من القوة والكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة، لأن القوى الطبيعية الميسورة له قاصرة، فالعبرة هي بلوغ الهدف. وهذا ما يدل على الجشع الطاغى والأناي لهذه الشخصية التي تعبر عن المصلحة الذاتية بغض النظر على النتائج المترتبة على هذا. أنظر: جيته : فاوست، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط2، 2007، ص 7

<sup>2</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص 148

2-2 خصائص الوعي البيئي:

يتميز الوعي البيئي بالخصائص التالية:

**الكونية الكلية:** يؤكد المبدأ الأنثروبي \* Anthropoc principle على أن الكون كلياني من منطلق التطور الذكي الذي يبرز الديناميكية الكونية، والتي تبرز الوحدة الكلية<sup>1</sup>، وبهذا يكون هذا المبدأ مخالفا للنظرة الآلاتية المادية والجمادة للكون.

**التفكير الاجلالي:** وهو مناقض للتفكير الآلاتي الذي يختزل الكون في آلة، حيث يقوم الاجلال على الشعور بالتوقير والتعظيم إزاء الكون، اذ يجب أن ينظر الانسان إلى الكون وكأنه ملاذا ما يضيفي عليه صفة القداسة والتوقير، هذا التبجيل هو شكل من أشكال الروحانيات عند سكوليموفسكي، يقول: "إن تقديس الحياة والوحدة هو الشرط الأول للروحانية الايكولوجية، والفهم العميق للبيئة هو تعريف عميق بجمال الحياة النابض في الكون حتى نصبح جزء منه"<sup>2</sup>.

وقد وجد في الثقافات القديمة وبالأخص الحضارة الهندية مبتغاه الفكري، من خلال وصل النسق الإلهي بالعالم الطبيعي، فيصبح الكون بهذا وصفا إلهيا من خلال الأوبانيشاد، وملحمة غلغامش في بلاد الرافدين، واليونان القديمة مع فيثاغورس وأفلاطون، والبوذية التي تفترض بأننا كيانات روحية وإلهية من خلال الكارما التي ترتقي بنا نحو الاستنارة الروحية العليا، لذا لا يكون الكون مقدسا إلا من خلال مقارنته بالموقف الاجلالي ومعاينته بالعقل القدسي.

**الكون تطوري:** الوعي البيئي يتجاوز التطور البيولوجي إلى نظرة روحية ابداعية للتطور، والتي تجعلنا نشعر بأننا مجرد ذوات غير مكتملين نتجه نحو الكون الذي هو بأصله غير مكتمل، وبهذا نتفتح نحن والكون نحو المستقبل، وعليه نصبح أقل استهلاك، وأوفر تقشف وحكمة، فالتطور يحول المادة إلى روح، فالوعي البيئي يقدم قراءة وسطية تتركب بين الوعي الديني والوعي المادي، فالأول يعتقد بالألوهية المنعكسة في الله، والثاني يربط الوعي بالمادة ويلغي الروحانية باعتبارها وهما وأفيونا للشعب، لكن الوعي البيئي يؤمن بالروحانية كمظهر من مظاهر التطور المتفتح.

\* ينتمي هذا المصطلح إلى الحقل العلمي الفيزيائي، وعلم الكون، وهو عبارة عن أطروحة تقر بحتمية الكون، وتبرز التوافق بين القوانين وظهور الكيانات الحية، حيث يشرع الكون القوانين الطبيعية بصورة ذكية لتهيئة الظروف المناسبة لظهور جميع الموجودات الطبيعية.

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، ص154

<sup>2</sup> - Henryk Skolimowski : Dharma, Ecology and Wisdom in the third millennium, Concept Publishing Company, New Delhi, 1999, p117

ويعتبر التطور مركب هام من مركبات الوعي البيئي للأسباب التالية:

- 1) لأنه يتجاوز الطرح الدارويني للتطور البيولوجي.
- 2) لأنه يعتبر الماضي قاعدة يستغلها في التطلع للمستقبل.
- 3) لأنه يمكننا من اتباع الطريق الوسطي للألوهية الطبيعية التي تدمج البشر ضمنها وكأنهما جسد وروح واحدة<sup>1</sup>.

**العقل الاشتراكي:** يعني حضور العقل في نواتج المعرفة، مما يبين مساهمة الكائن البشري في الحفاظ على العالم الطبيعي، وانخراط الإنسان من خلال عقله والنظام الروحي الداخلي في ابداع كل الأنظمة، فإذا أخذنا بالطبيعة الاجلالية للكون فسوف نتفاعل معه بإجلال، ما يؤكد الطبيعة المشتركة في الابداع للعقل الذي يبدعه الكون، وهذا إثبات بأن النوس جزء لا يتجزأ من الكوسموس والتماثل الجوهرى بين الإدراك الايكولوجي والادراك الروحي<sup>2</sup>، ويوافق سكوليموفسكي في هذا الطرح القداسي الفيلسوف اليوناني أفلوطين Plotinus (205-270 ق.م) الذي يعتبر من بين أهم الفلاسفة الذين أثبتوا فكرة أن الطبيعة مقدسة، فقد اعتبرها مصدر النظام الوجودي، ويعرفها على أساس "القوة التي تنشأ الكائنات، وهي تنطوي على فكر يسمى بالمبادئ البذرية أو مبدأ الكائنات"<sup>3</sup>، كما اعتبر أفلوطين أن هناك اتصال وترابط بين العالم المادي والإنسان، فالإنسان يشترك بطاقته مع كل عناصر الكون المحاطة بالعناية الالهية، والعالم ليس مدنسا كما ادّعت الغنوصية، وإنما هو مملكة مقدسة تحكمها روحا كلية، وعليه تكتسب الطبيعة هذه الميزة المقدسة من خالقها المتعالي، يقول في تاسوعه: "فكيف لا يكون الله نفسه هاهنا؟ إنه حاضر في كل شيء، وهو في عالمنا هذا مهما يكن نوع حضوره، ومن ثم فإن له في العالم شريكا"<sup>4</sup>، إن هذه الميزة القدسية التي أضفها سكوليموفسكي، والترابط الاشتراكي بين العقل البشري والكون الناتج عن التطور، يمنح الطبيعة تبجيلا مصاحبا للطاعة الإلهية، فالاحترام والعناية التي تكون لأحد مظاهر الطبيعة سواء الجمادة أم الحية، هي انعكاس لاحترام الإله وتقديسه وطاعته، ويمكن أن نلخص الخصائص التي تميز الوعي البيئي المقابلة لخصائص الوعي التقاني في الجدول التالي:

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص160-161

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص162.

<sup>3</sup> - أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص492.

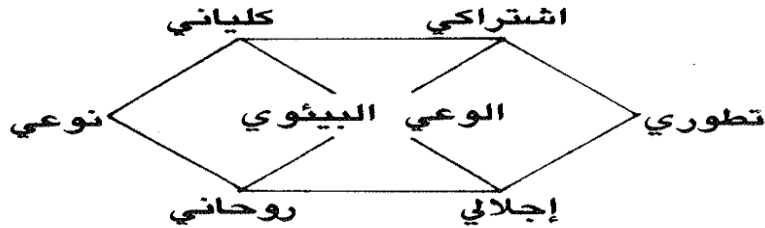
<sup>4</sup> - أفلوطين : تاسوعات أفلوطين، ترجمة: فريد جبر، مكتبة لبنان، لبنان، 1997، ص182.

الوعي التكنولوجي	الوعي الايكولوجي
ذرياني	كلياني
كمي	نوعي
علماني	روحاني
موضوعي	إجلالي
آلاتي	تطوري
انسلاحي	اشتراكي

جدول يوضح الفروقات بين الوعي الإيكولوجي والوعي التكنولوجي.

(هنري سكوليموفسكي، فلسفة البيئة، ص151)

كما عبر على طبيعة الوعي البيئي بالطارة (الطائرة الهوائية) paper airplane، لأن خصائصه تغذي بعضها البعض، فكل خاصية تعرف بالأخرى، فتتشكل بذلك الكوزمولوجيا البيئية عند هنري سكوليموفسكي:



شكل يوضح خصائص الوعي البيئي عند هنري سكوليموفسكي.

(هنري سكوليموفسكي، فلسفة البيئة، ص151)

أضاف سكوليموفسكي خاصية للوعي البيئي لم يدرجها ضمن الطارة وهي: خاصية الأمل، فنتيجة الخواء الروحي الذي شرعه الوعي التقاني وجد اليأس طريقه في النفوس، وقد كانت الفلسفة الماركسية إحدى هذه الفلسفات التي هدمت الأمل وزرعت اليأس، من خلال تجسيدها لمتجمع استهلاكي خال من البعد الروحي والديني، لذلك يعتبرها سكوليموفسكي فلسفة تدعو للتشاؤم ومجردة من الأمل، فهي لا تعطي للحياة معنى وجمال ولا آفاق واسعة، لأنها تعطي

أولوية "للجانِب المادي على الروحي"<sup>1</sup>، نجد كذلك الوجودية تشرع اليأس من خلال تقليص الإنسان في دائرة ذاتية مغلقة، وتعتبره جوهرًا فريداً ووحيداً، مخلوقاً ضائعاً يهيم على وجهه في كون لا معنى له، لذا فالأمل عامل مهم لبناء التصور الكلياني للكون والموقف الاجلالي للحياة وهو إعادة التأكيد على إيماننا بمعنى الكون<sup>2</sup>، لقد أراد سكوليموفسكي رسم معالم فلسفة جديدة تبث الأمل وقابلة للحياة من خلال وضع إنسان جديد أطلق عليه اسم الإنسان البيئي، فماذا نقصد بهذا الإنسان؟

يتعدى مفهوم الإنسان البيئي كل ما يمت بصلة للوقائع الفيزيائية والقوالب التجريبية والنسق المنطقي والتحليلي، ويعتبر الإنسان كائن متعال، ناتج عن التطور التجاوزي الذي يستبعد الطرح التقليدي للتطور البيولوجي الذي يجبر الإنسان للعودة إلى الأشكال الدنيا، لكن لا يفسر سكوليموفسكي التميز البشري بالوحدة البشرية المنفصلة على الوجود كما فعل الوجوديين، ولا يجعله مقياس المعرفة كما نادى السوفسطائيون، إنما فسره بالمسؤولية كوننا أوصياء على الموجودات الناتجة عن التطور لنضمن الاتحاد مع الكون، فالبشر شكل من أشكال الحياة، والتفوق الذي يتميز به الإنسان هو تفوق للطبيعة في حد ذاته يعبر عن ألوهيتها، فهي من أنتجت هذا النوع لذا لا يمكن أن تنتظر منه أن يدمرها بحجة الكمال البشري، وبهذا نصل إلى المعادلة التالية: الطبيعة = الحياة = الله<sup>3</sup>، فالإنسان البيئي بالمحصلة هو كائن القيم.

وقد حدد سكوليموفسكي أربع قيم بيئية ذات طابع تقديسي، تهدف إلى العيش بسلام في البيئة تتمثل في: الحياة، الاجلال، التعايش والتكافل، وقد جعل قيمة الاجلال مركز هذا التصنيف، كما يحث على تعليم هذا النوع من التفكير للطلاب ولالأطفال لأنه يقوم على التعاطف الفكري ويمد معنى للحياة، وتنبثق عن هذه القيم الرئيسية قيم أخرى لا تقل أهمية عنها من بينها: المسؤولية التي تتعدى الأنا الضيقة لتشمل باقي الموجودات (الكوكب بأسره)، ويضيف قيمة الرحمة لتربط بين المسؤولية والاجلال في المجال الأخلاقي، ونجد التقشف المخالف للتبذير أيضاً ضمن القيم البيئية فلا يمكن العيش دون التفكير بالآخرين، ويجب أن نساعد الكون من خلال أفعال المشاركة، كما يعبر التضامن عن الوحدة الوجودية، وحسر يجمع البشر بالموجودات الأخرى، إذ يسعى إلى خلق الحياة المشتركة، إن القيم البيئية التي دعا إليها سكوليموفسكي ما هي إلا نسخة للمبادئ والقواعد التي حرص على تجسيدها الدين الإسلامي كإرشادات للإنسان بغية المحافظة على البيئة وضمان سلامتها المتمثلة في: قيم الاستغلال، قيم المحافظة، قيم التكيف، والقيم الجمالية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص174

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص176

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص181.

<sup>4</sup> أسماء راضي خنفر، عايد راضي خنفر : التربية البيئية والوعي البيئي، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2016، ط1، ص 169.

ووضع هنري سكوليموفسكي مقارنة بين القيم البيئية والقيم الدينية والقيم العلمية نلخصها في الجدول التالي<sup>1</sup>:

القيم البيئية	القيم العلمية	القيم الدينية
الاجلال	السيادة	العبادة
المسؤولية	السيطرة	الطاعة
التقشف	السلطان على الأشياء	النعمة
التواصل/ التعايش	الانفصال/ الذرذرة	الوحدة مع الله
الرحمة	الموضوعية	الخضوع

جدول يبين الاختلاف بين القيم البيئية والدينية والعلمية.

يتبين من خلال هذه المقارنة أن: القيم الدينية إلهية التمرکز تنظم علاقات الإنسان مع الله، في حين أن القيم العلمية مادية التمرکز تنظم علاقات الإنسان بالأشياء، بينما نجد القيم البيئية كونية التمرکز تعيد ربطنا بكل أشكال الحياة في الكون وتحملنا المسؤولية على كل الكيانات الطبيعية بوصفها أمانة، وباعتبارنا الجزء الواعي<sup>2</sup>.

وعلى خطى ميشيل سير دعا هنري سكوليموفسكي إلى عقد اجتماعي جديد-طبيعي - ملازم للحياة الاجتماعية والطبيعية، عقدا تعاونيا وتعايشيا أساسه القيم البيئية، أي يقوم على التعاون، التعايش، التكافل واجلال الحياة، فقد شرّع القيم البيئية كجزء من الفلسفة البيئية الجديدة التي تتسم بكونها عالمية، شاملة، كليانية وإنسانية، مسؤولة خلقيا ومتماسكة فكريا كما اعتبر البيئة مشروع ديني عالمي في عصرنا، واعترف بأن جميع الأديان هي أشكال عبادة لجمال الكوكب وسلامته<sup>3</sup>.

لكن يبدو أنه أثر -وإن لم يصرح بذلك- المذهب الروحي الهندي الدارما وأنشأ نوعا جديدا من الدارما\* أطلق عليه تسمية دارما الفلسفة البيئية Ecological Dharma التي تتجسد في التعاليم الهندوسية والبوذية، وتقوم على فكرة تجسيد الاتصال والارتباط بين الإنسان والأرض بهدف شفاءها وخلاصها من شؤر المادة، فهذه هي الوسيلة الوحيدة

<sup>1</sup> - هنري سكوليموفسكي : فلسفة البيئة، المرجع السابق، ص 207.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 208

<sup>3</sup> -Henryk Skolimowski: Dharma, Ecology and Wisdom in the third millennium, op, cit, p118.

\* الدارما Dharma وهي الطريقة الصحيحة في العيش أو التواصل الصحيح خصوصا ضمن مفهوم ديني وروحاني، بالنسبة للصوفية يمكن اعتبار الدارما طريق الحقيقة العليا، فكلما ارتفع كيان الانسان بالنسبة زاد فهمه للتعقيدات الدارمية التي تعني بترتيب عناصر الطبيعة، أنظر: Henryk Skolimowski: Dharma, Ecology and Wisdom, op, cit, p11

لإعادة البشر إلى طرق العيش الصحيحة والتنفيس الايكولوجي عن طريق التوجيه والتحديد الأخلاقي، لأن تدهور البيئة هو نتاج تلوث العقول بالأفكار المهيمنة وتلوث الأرواح بمشاعر الكره والسلطة<sup>1</sup>.

وعلى هدي بوذا وضع سكوليموفسكي نتائج الايكو دارما Eco Dharma على شكل الأفعال العشرة الكاملة أو طرق الكارما الماهرة العشرة، أو الوصايا التي تميز بها السلوك الأخلاقي البوذي في النصوص القديمة، تتجسد في النقاط التالية:

- 1) عيش ببساطة حتى يتمكن الآخرون من العيش بالطريقة نفسها.
- 2) مارس التقشف، فالتقشف نعمة دون هدر وليس بخل.
- 3) صوت بحكمة (اختيار الأحزاب صديقة البيئة)، لأن الحكمة تمثل أسلوب الحياة.
- 4) طعام الشرق بسيط، يزرع محليا وهو نباتي.
- 5) حافظ على ثقتك بنفسك، واستمر في الإيمان بنفسك، استمر في الإيمان بالمستقبل.
- 6) طهر نفسك، حافظ على نظافتك الداخلية، اخلق سلاما داخليا، عندها ستكون قادرا على إنشاء البيئات المناسبة، وضع المعبد الداخلي(الروح)، والمعبد الخارجي (العالم) جنبا لبعضهما البعض.
- 7) حافظ على الايكو دارما في عقلك وقلبك طوال الوقت، وأهم الآخريين بهذه الدارما، لأنها تحتوي على جوانب وطبقات عديدة وأعماق كثيرة، لكن في عصرنا تم تمديد علاقات دارما لتشمل رعايتنا لأمننا الأرض، ايكو دارما Eco Dharma هي ازدهار جديد للدارما.
- 8) انسجم مع الطبيعة والكائنات الأخرى لأنه شرط مسبق للعيش بصحة جيدة، وحافظ على هذا الانسجام، طور وعيا صحيحا شاملا وبيئيا قائم على التعاطف والتعاون والسلام.
- 9) امش في الجمال، احتضن الكون باجلال، سيؤدي بك هذا الى طريق روحي، يقودك الى سعادة حقيقية.
- 10) اجعل من نفسك كائنا مقدسا مع اعتبار جميع الموجودات كذلك، لأن هذا هو الهدف الأسمى للإيكو دارما<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> -Ibid Henryk Skolimowski: Dharma, Ecology and Wisdom in the third millennium, p14-15.

<sup>2</sup> -Ibid, p119.

## الفصل الرابع: من اتيقا الانسان إلى اتيقا الكائن الحي.

المبحث الاول: بيتر سينجر ودعوى تحرير الحيوان.

المبحث الثاني: الحيوان كموضوع للحياة عند توم ريجان.

المبحث الثالث: أخلاقيات احترام الطبيعة عند بول تايلور.

تمهيد:

قبل التطرق إلى تحليل المواقف الفلسفية التي اهتمت بالحق الأخلاقي للحيوان، تجدر الإشارة إلى المحاولة المبكرة التي سبقت هذه الأفكار، ومثلها الفيلسوف الألماني ألبرت شفايتزر (1875 - 1965) الذي كان السباق في الكشف عن قدسية الحياة، ورصد الانتهاكات الأخلاقية التي رافقت فترة الحداثة، لذلك أشار في كتابه فلسفة الحضارة (1923) إلى توقيير الحياة بصفة عامة، وتعزيز مكانة الكائنات الحية غير البشرية في الطبيعة وإعطائها قيمة أخلاقية، ونادى بالمساواة المطبقة في اعتبار حق الحياة لكل الموجودات الحية إذ تتساوى مصالحها بالمصالح البشرية، فقد وسع من مفهوم الأخلاق لتشمل جميع الكائنات الحية، و اهتم بمراعاة كل ما هو حي كأمر تفرضه الأخلاق العقلية، يقول: "فالأخلاق مسؤولية لا حد لها اتجاه كل ما هو حي"<sup>1</sup>، كما نهي ألبرت شفايتزر عن الأفعال التي تسبب الأذية لبقية الأنواع الحية موضحاً مبدأ الضرورة الذي يؤكد على أن الفلاح الذي قطع الاف الأزهار كعلف لأبقاره، يجب عليه أن يحتسب وهو عائد إلى بيته فلا يقطع زهرة واحدة بدافع التسلية، لأنه بذلك يرتكب إثماً ضد الحياة دون أن تلجئه الضرورة لذلك، وكأن فيلسوفنا يضع شروطاً للتعامل مع الطبيعة المتمثلة في عدم التدخل بأي جزء من الطبيعة، إلا اذا استلزمت الضرورة ذلك، ولم يكتف بذلك فقط بل رفض كل أنواع التجارب العلمية التي تستخدم على الحيوانات في المختبرات والمعاهد العلمية، ووصفها بالقسوة، بالرغم من أنها تعود بنتائج مفيدة للبشر، متسائلاً: عن ضرورة تحميل الحيوان هذه التضحية في سبيل الإنسان، فقد حاول شفايتزر بناء علاقة تضامن بين الحيوان والإنسان، تجعله يفعل كل ما هو خير وجيد للحيوان ويتجنب أذيته، كما يحمله مسؤولية ما يحدث مع الحيوان من قسوة، ويقسم هذه المسؤولية الى نوعين: مسؤولية مباشرة كالقتل والضرب والتعنيف الممارس ضد الحيوان، وأخرى مسؤولية غير مباشرة سلبية تتمثل في عدم الدفاع عنها، وعدم التحرك لصد مثل هذه المعاملات القاسية، يقول: "إننا جميعاً نشترك في الذنب حينما نرى المعاملة السيئة للحيوان تأخذ مجراها، حينما لا نسمع لأنين الحيوانات العطاش المحمولة على الطرق الحديدية، وحينما نرى الحيوانات تعاني الآلام في مطابخنا وهي تذبح بأيدي غير ماهرة، وحينما نراها تلقى معاملة قاسية من أناس لا قلوب لهم أو تترك للعب الأطفال القاسي..."<sup>2</sup>، ودعا ألبرت شفايتزر في نفس الموضوع إلى أخلاق توقيير الحياة، التي تدفعنا إلى مسؤولية الحفاظ على الحيوان واحترامه كذات حساسة تشعر بالآلام، وتساعدنا أيضاً في ترتيب ما يخفف الشقاء الذي يسببه العنصر البشري ضدهم، "فالقصدية الكلية المطلقة في الاحتفاظ بالحياة والرقى بها هي الهدف المنشود من توقيير الحياة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - ألبرت شفايتزر: فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1963، ص 380.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 390.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 396.

ويتقاطع شفايتزر في مبدأه هذا مع القواعد الأخلاقية البوذية التي أحجمت فيها عن إلحاق الضرر بالكائنات الحية، ونهت على الاعتداء عليها، في مقابل فرض الاحترام لجميع الموجودات الطبيعية بما فيها الحيوانات على اختلاف أنواعها، كما ينتقد التقدم ومخلفاته أهمها: السيطرة على الطبيعة بهدف التحرر منها، إذ يظن بأن التحرر من الطبيعة واخضاعها للتجارب ما هو إلا قطع الصلة الحميمة التي تجمعنا معها، ويوضح بأن الإنسان قد أثقل كاهله وأرهق نتيجة الماديات والآلية التي يعيش فيها باستمرار، وتحول بذلك إلى أشياء انسانية بدلا من كائنات ذوات شخصية، لذا يدعونا إلى المحافظة على الطبيعة الانسانية لأنها أصل التقدم والتحضر، يقول: "إن توقيير الحياة يتطلب أن يكافح الإنسان بكل نماء في قواه وبأوسع حرية ممكنة، مادية وروحية، أن يكون أمينا مع نفسه وأن يهتم اهتماما فيه عطف ومعاونة بكل حياة ماثلة من حوله... ويجب أن يحافظ ايجابا أو سلبا في علاقاته مع نفسه ومع العالم على روحية حية"<sup>1</sup>، لقد ركز ألبرت شفايتزر على أهمية الجانب الروحي للإنسان في علاقاته مع الموجودات الأخرى، كما أدرج بعض الواجبات الأخلاقية التي يجب أن تميز السلوك البشري أثناء معاملته لبقية المخلوقات كالعطف والتعاون وكل المشاعر النبيلة التي توحى بالحب والتضامن، فالحدائثة في نظره جردت الإنسان من المبادئ القيمية، وأعلنت بصراحة أفول القيم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل التحديات الجديدة تتطلب إعادة لتقييم سلوكنا كذات بشرية نحو الكيانات الطبيعية؟ فإذا كانت الإجابة تحتل الموافقة: فماهي السبل والمبادئ التي توجه سلوكنا إلى هذا العطف والتعاون الذي يضمن الاستقرار؟

<sup>1</sup> - ألبرت شفايتزر: فلسفة الحضارة، ص 408.

المبحث الأول: بيتر سينجر ودعوى تحرير الحيوان.

أولاً: الشعور بالمعاناة والألم كمعيار للأخلاقية.

أوضح الفيلسوف الأسترالي بيتر سينجر Peter Singer (?-1946) من خلال تتبع التاريخي الذي تضمنه كتابه: تحرير الحيوان Animal Liberation (1975) أن الايديولوجيات والأفكار التي تجذرت في وعي المجتمع الغربي، قد رسخت فكرة عبودية الحيوانات، وانتهاك المبدأ الأخلاقي المتمثل في المساواة، ترجع جذورها إلى الديانة المسيحية، إلا أنه ينحو منحى نائس ويرأ الكتاب المقدس من هذا الادعاء، ويوجه أصابع الاتهام إلى التأويل الذي لحقه، ويصحح مفهوم السيادة التي يشرعها الله للإنسان على أنها في الواقع وكالة تحمل في طياتها مبدأ المسؤولية، أي أننا مسؤولون عنها أمام الله، ولا يندرج معناها في تنصيب الجنس البشري ذروة الخلق إذ يملك صلاحية مطلقة في قتل الحيوانات وأكلها<sup>1</sup>. وبالرغم من إدانته للفلسفة (أرسطو، ديكارت، كانط)، إلا أنه أثنى على الأفكار التي جاء بها بعض الفلاسفة (هيوم، روسو...) الذين أكدوا على ضرورة التعامل برفق معها. لكن آراء هؤلاء - حسب سينجر - ظلت حبيسة الطرح النظري، ولم ترق إلى مستوى الممارسة الفعلية في التعامل مع الحيوانات، وبالتالي لم يتغير شيء آنذاك طالما أنها تعد طبقاً شهياً في موائد هؤلاء المنظرين، فالاعتراف بمصالح الحيوانات يتجسد في حالة واحدة التي تتمثل في عدم تعارضها مع المصالح البشرية<sup>2</sup>، وسعيًا منه لتصحيح هذا الوضع، أخرج سينجر القاعدة النفعية لفيلسوف المنفعة جيرمي بنتام، التي تنص على "تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"<sup>3</sup> من حيز البشر ليطبقها على الحيوانات، تحقيقاً للمساواة بين البشر والحيوانات، واقترح القدرة على المعاناة أو الشعور بالألم أو المتعة كشرط أساسي لاعتبار مصالح الكائنات الحية. وطبقاً لهذا الطرح تكون القيمة الذاتية ليس للجنس البشري، ولكن للكائنات الحاسة، إذ يستبدل سينجر مبدأ قداسة الحياة التي تحفظ للإنسان كرامته، بمبدأ قداسة الحياة الحاسة التي تشمل كل كائن حي يشعر باللذة والألم، فالقيمة لا تعتمد على التفضيل بقدر ما تعتمد على مبدأ الحساسية. وعلى ذلك قدم صياغة جديدة لمفهوم الشخص واسع النطاق، ليشمل كل كائن يملك القدرة على الشعور باللذة والألم، بغض النظر عن نوعه، يقول في هذا الشأن: "إن بعض الحيوانات غير البشرية تتصور نفسها ككائنات مميزة لها ماضٍ ومستقبل، وهذا يعطي سبباً مباشراً ضد قتلها، إذ تختلق قوتها باختلاف الدرجة التي يكون فيها الحيوان قادراً على أن يكون لديه رغبات في المستقبل، تزداد معرفتنا يومياً بفضل الأبحاث العلمية بالقدرة الفكرية للحيوانات، قبل عشرين عاماً كان بإمكاننا أن ننسب الوعي الذاتي إلى القردة

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit, p188.

<sup>2</sup> - Ibid, p202 -206.

<sup>3</sup> -Jermy Bentham: The Principles of Morals and Legislation, Oxford: Clarendon Press, 1907, p238.

العليا (الشمبازي) فقط، لكن اليوم نملك أبحاث تتضمن الأفيال والدلافين وبعض الطيور أيضا، لذا يجب علينا توسيع نطاق الشك"<sup>1</sup>.

وعملا بهذا المعيار اعتبر التجريب على الحيوانات وتربيتها من أجل أكل لحومها وقتلها من الممارسات التي تثبت الانحياز للنوع البشري أو ما يصطلح عليه بـ"النوعانية" Speciesism، فالحيوانات لديها مصلحة في عدم المعاناة لكن ليس لديها مصلحة في استمرار الوجود.

يذهب سينجر بالاعتماد على مذهب التطور لداروين إلى اعتبار الإنسان مجرد واحد من بين عدة حيوانات لا يختلف بيولوجيا عنها، لذلك والقول لداروين: "الحيوانات الدنيا تشعر بشكل واضح مثل الإنسان بالسرور والألم والسعادة والتعاسة"<sup>2</sup>، ومن ثم يجب تقبل فكرة أن الحيوانات تشعر بالألم لأنها تمتلك أجهزة عصبية تشبه إلى حد بعيد أنظمة البشر وتستجيب من الناحية الفيزيولوجية في حالة الألم مثلهم كارتفاع ضغط الدم، اتساع حدقة العين، زيادة معدل نبضات القلب، لذلك ينقد سينجر فكرة أن الحيوانات لا تمتلك لغة متطورة للتعبير بها عن ألمها فيما أكد ديكارت ما ينزع عنهم خاصية الشعور، على عكس البشر الذين يتمتعون بهذه الميزة التي تمكنهم من أن يخبروا بعضهم البعض عن تجربتهم بالألم بالتفصيل، ويؤكد (سينجر) على أنه لا يوجد ترابط منطقي بين استخدام اللغة والقدرة على المعاناة والألم، فغياب اللغة ليس مبررا كافيا لدحض الشعور بالمعاناة لدى الحيوان، لأن عواقب هذا الرفض سيقودنا إلى اعتبار أن الأطفال والرضع - غير القادرين على الكلام - لا يعانون<sup>3</sup>، فاللغة ليست ضرورية لقياس الألم والمعاناة، لذلك لا توجد أسباب وجيهة لإنكار الشعور بالألم عند الحيوان.

ومن دلائل شعور الحيوانات بالألم يذكر سينجر سببين:

**السبب الأول:** سلوك الحيوان مبرر كافي للاعتقاد بأنه يشعر بالألم بشكل مماثل للبشر، ويضرب سينجر مثلا بسلوك ابنته الصغيرة التي لا تتكلم بعد، عندما تتعرض لوعكة على مستوى الركبة، فهي تتصرف بطريقة توحى بشعورها بالألم كالصرخ وحك الجرح، والإشارة إلى مكان الألم في الركبة، ويحدث الأمر نفسه بالنسبة إلى الحيوان، حتى وإن كان هناك ادعاء بأنه لا يستطيع التكلم، فإنه يقوم بالحركات نفسها التي تجعل حالته الداخلية مرئية للآخر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge University Press, U.S.A, third edition, 2011, p119.

<sup>2</sup> - تشارلس داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص206.

<sup>3</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit, p11-14.

<sup>4</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, op. cit, p59-60.

السبب الثاني: العضو البيولوجي المسؤول عن الألم موجود عند الحيوان والإنسان على حد سواء، فالأجزاء الموجودة في الجهاز العصبي التي تتعلق بالشعور والألم قديمة نسبياً في المصطلحات التطورية بعكس لحاء الدماغ الذي تطور فقط بعد تفرع الأسلاف عن الثدييات الأخرى، فهذا التوازي التشريحي يجعل قدرة الحيوانات عن الألم مماثلة لقدرة البشر<sup>1</sup>.

ومما يدعم رأي سينجر حول التشابهات الموجودة بين الإنسان والحيوان هو تجربة الأسماك التي عندما تواجه شيئاً من شأنه أن يسبب لها الألم الجسدي تتصرف بطريقة توحى بالألم وقد يستمر التغيير في السلوك لعدة ساعات، كما يتجنب السمك التجارب الضارة مثل الصدمات الكهربائية، وفي هذا الصدد يسترشد سينجر بتجارب عالمة الأحياء فيكتوريا بريثويت\* على الأسماك التي دونتها في كتابها: هل تشعر الأسماك بالألم؟ والذي وضحت من خلاله أن الأسماك ليست قادرة على الشعور بالألم فقط بل تعتبر أكثر ذكاء من معظم الناس<sup>2</sup>.

كما قدم بيتر سينجر العديد من التبريرات لتوطين فكرة الحقوق عند الحيوانات، غير عرض بعض السلوكيات القاسية التي تمارس ضد الحيوانات، ويقارن ذلك بالأطفال، حيث يضعنا أمام مفارقة افتراضية تجسد أنه لو افترضنا أن رضيعاً ولد مصاباً بتلف دماغي ولا يستطيع التحدث والتواصل مع الغير، أو التصرف باستقلالية أو تطوير الشعور بالوعي وليس هناك أي أمل في شفائه وتحسن حالته، وطلب من الطبيب قتله بدون ألم فهل يجب على الطبيب أن يفعل ما يطلبه الوالدان؟ من الناحية القانونية هذا أمر مرفوض، لأن القانون يعكس قدسية الحياة، لكن نجد في الوقت نفسه الراضين لمثل هذه المعاملات لا يعترضون عن قتل الحيوانات بالرغم من أن هذه الأخيرة كالشمبانزي والخنازير والكلاب وغيرها، تتفوق كثيراً عن ذلك الرضيع المتضرر في قدرتها على التواصل والتصرف بشكل مستقل أي لديها قيمة في الحياة. فكيف يمكن تبرير احكام هؤلاء؟ كما أن الشيء الوحيد الذي يميز الرضيع عن الحيوان والذي يخول له الحق في الحياة حسب سينجر هو: أن الأول عضو بيولوجي من جنس الإنسان العاقل، لكن استخدام هذا الاختلاف والامتياز - من وجهة نظره - كأساس لمنح الحق في الحياة هو اختلاف تعسفي يبرر التمييز العنصري<sup>3</sup>، لذلك يؤكد على وجوب منح هذه الحيوانات الحق في الحياة مثلها مثل البشر المتخلفين أو المسنين أو حتى العاديين لأن قتلهم يعد جريمة أخلاقية خطيرة، ويقر أنه كلما ادّعى المحربون على الحيوانات بوسائل قاسية أن تجاربهم مهمة لتبرير استخدام الحيوانات يجب أن نتوجه إليهم بسؤال: عمّا إذا كانوا مستعدين لاستخدام التجارب نفسها على الأطفال الذين يعانون من تلف دماغي؟ وإذ

<sup>1</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, p61.

\* أستاذة مصائد الأسماك، وعلم الأحياء بجامعة ولاية بنسلفانيا.

<sup>2</sup> - Peter Singer: Ethics in The Real World, Text Publishing Company, Melbourne, Australia, 2016, p58.

<sup>3</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit ,p18.

يرفض فكرة التعدي على الحق في الحياة بالنسبة للبشر من الناحية الأخلاقية، نجده يسعى جاهدا لتوسيع نطاق تقييد البحث العلمي الذي يمنع إجراء التجارب العلمية على البشر ليشمل الحيوانات أيضا، بصفتها صاحبة حق شرعي وأخلاقي في الحياة<sup>1</sup>.

ويدعونا سينجر على إثر ذلك، إلى تبني مبدأ مساواة عالمي تتشارك فيه الحيوانات والانسان، وإقامة مبدأ المساواة بين البشر وبقية الكائنات الأخرى القائم على الإحساس المشترك، يطلق عليه اسم: السمة الحيوية لأن القدرة على المعاناة شرطا ضروريا، يكفي للقول أن للكائن الحي مصلحة تتمثل في عدم المعاناة، وإذا كنا نعتبر بأن مبدأ المساواة مرتبط بالمصالح النفعية فإن القاعدة المساواتية عند سينجر تتمثل في أنه يجب على كل كائن أن يرى مصالحه تؤخذ في الاعتبار في مدى اهتماماته في أنه قادر على المعاناة أو اختبار المتعة متجاوزا بذلك الإنسانية لجميع الكائنات<sup>2</sup>.

وما يجب الإشارة إليه، هو أن الاهتمام بفكرة المعاناة لم تكن جديدة عند سينجر، إذ تمتد جذورها إلى بوذا الذي اهتم بالأسباب الأساسية للمعاناة بصفة عامة وسبل القضاء عليها، حيث خلص إلى أن سببها هو التوق الأناني للبشر، وتوقف المعاناة مقترن بالتوقف عن هذا التوق ليصل الى مرحلة الاخمد أو النرفانا<sup>3</sup>. ومنه يمكن القول، بأن كل من سينجر ومن قبله بنتام، قد أنعشا الفكر الهندي بالاهتمام بالكائنات الحية، والتصريح بالمصالح والاهتمامات الخاصة بها الشبيهة بالمصالح البشرية، واعتبار التعدي على هذه الاهتمامات والمصالح هو نوع من الأنانية البشرية وجب التخلص منها، لنعيش وفق أسلوب أخلاقي منظم.

وانطلق سينجر لتبيان التساوي في المصالح بين البشر والحيوان من إيمانه بالأصل الحيواني للإنسان الذي يعتبر نتاج للعملية التطورية، وادخال الحيوانات غير البشرية في مجال اهتمامنا الأخلاقي، ورفض التمييز النوعي عنده لا يعني أن جميع الأرواح متساوية في القيمة لكن جميع هذه الأنواع الحية لديها القدرة على الشعور بالألم، فهي تتشارك جميعها في مبدأ الاحساسية Sentiocentrism ، ولذلك يدعو إلى عدم الحاق بالإنسان كما الحيوان، أو كما يقول: "الألم والمعاناة سيئين ويجب منعهما أو التقليل منهما بغض النظر عن العرق أو الجنس أو نوع الكائن الذي يعاني"<sup>4</sup>.

كما توافق لوري غروين Gruen Lori (1962-؟) هذا الطرح، وتؤكد على فكرة تشابه البشر مع الحيوان في القدرات كحل المشكلات الاجتماعية والتعبير عن المشاعر... الخ، فقد بينت أن الكلاب والقرود بشكل خاص بارعون

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, p82.

<sup>2</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, op, cit, p 66.

<sup>3</sup> - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص187.

<sup>4</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, op, cit, p53.

في حل العديد من المشكلات لأنها تعيش بشكل جماعي، أضف إلى ذلك، أثبتت دراسات السلوك الحيواني العديد من نقاط التشابه بين عالمهم وعالم البشر، وقد ذهبت إلى حد بعيد في اعتبار أن البشر ليسوا النوع الوحيد الذي يتمتع بالمهارة المعرفية ولديهم القدرة على الابداع، بل الحيوانات أيضا تملك هذه المهارات فقد اكتشفت العاملة البريطانية فاليري جين موريس-جودال\* Goodall Jane (1934-؟) أن الشمبانزي كان يزيل الأوراق من الأغصان ويستخدمها لصيد النمل عن طريق إدخالها في الأكوام وبمجرد تسلق النمل على تلك الأغصان يقوم الشمبانزي بإزالتها بعناية مطلقة، كما طورت هذه الحيوانات أنواع عديدة من الأدوات<sup>1</sup>.

وبالنظر إلى هذه الاعتبارات فلا يمكن التجريب على الحيوانات، لكننا نجد في المقابل وجهة نظر يمثلها ديفيد رزنيك<sup>(\*)</sup> David B Riznik (1961-؟) يرفض فيها التجريب نسبيا في هاتين الحالتين:

أ/ كلما كان الحيوان لديه قدرات معرفية وعاطفية وأخلاقية تتقارب مع البشر، فالحيوانات التي تتمتع بهذه القدرات تستحق معاملة أفضل، مثلا نجد القروود - الشمبانزي - يمتلك هذه الخصائص، أكثر مما هي ظاهرة عند الفئران، ففي هذه الحالة تكون التجارب خاصة بالفئران، ونبعد الشمبانزي من المختبرات العلمية، فالمعايير المعرفية والعاطفية تتماشى مع المقاربات الأخلاقية.

ب/ كلما كان الحيوان عرضة لخطر الانقراض، كلما كان التجريب أمر غير مشروع ومبرر، أي بحكم استمرارته في الوجود، لأن لدينا واجبات أخلاقية لحماية هذه الأنواع النادرة وذلك لحفظ التنوع البيولوجي، وهنا اذا خيرنا بين التجريب على الكلاب أم ابن مقرض (حيوان أليف معرض لخطر الانقراض)، فإننا سنختار دون هوادة النوع الثاني للسبب المذكور<sup>2</sup>.

ولم يتوقف بيتر سينجر عند حد رفض التجريب على الحيوان، بل تعداه إلى القول بأن تربية الحيوانات بهدف الغذاء هو نوع آخر من سوء المعاملة، لأن أكل اللحوم عنده مجرد ترف واستهلاك للكُماليات، فالبشر يستخدمون تنكرات لفظية نابذة من جهل عميق بأصل الطعام، حيث يشترون اللحوم والدواجن في عبوات بلاستيكية نظيفة تخفي ورائها

\* المتخصصة في علم السلوك والأنثروبولوجيا، وتعتبر الأكثر خبرة في الشمبانزي على مستوى العالم.

<sup>1</sup> - Lori Gruen, Ethics and Animals: An Introduction, Cambridge University Press, New York, 2011, P, 19.

<sup>(\*)</sup> استاذ العلوم الانسانية والطبية بكلية طب برودي في جامعة ايسر كارولينا، ومدير البرامج الجديدة في مركز أخلاقيات العلوم البيولوجية في الجامعة، تدور أبحاثه حول المسائل الأخلاقية في التكنولوجيا الحيوية والوراثة البشرية، ومسائل فلسفية في العلم والطب والتكنولوجيا، من أهم مؤلفاته: العلاج الجيني بالأمشاج البشرية، السلوك المسؤول في البحث العلمي.

<sup>2</sup> - ديفيد ب. رزنيك: أخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة، الكويت، 2005، ص 211.

معاناة الكائن الحي، فلا يوجد سبب لربط هذه العبوة بحيوان حي يتنفس ويمشي ويعاني، فالكلمات التي نستخدمها تخفي أصولها كأن نقول: نحن نأكل لحم البقر وليس البقرة بحد ذاتها أو لحم الخنزير وليس الخنزير، من هذا السياق يرى سينجر بأن لفظ اللحوم خادع بحد ذاته، لأن باستطاعة البشر استخدام البديل. ووصف سينجر معاناة الحيوانات التي تتعرض للذبح والقتل والتعذيب من قبل الشركات من أجل الحصول على لحوم باهظة الثمن. ويعتبر هذا الفعل نتيجة حتمية لأننا نطبق حكم مسبق كنا قد أخذناه وهو وضع الحيوانات غير البشرية خارج نطاق الاعتبارات الاخلاقية التي تستوجب معاملتها كأشياء تشبع رغبتنا ونزوتنا البيولوجية<sup>1</sup>.

في هذا الشأن، يبدي سينجر إعجابا بالطقوس الدينية للديانات السماوية المتعلقة بذبح الحيوان، واعتبرها أكثر انسانية لأن فيها نوع من الرأفة اتجاه الحيوان، عندما تحضر وتمنع صعقه قبل القتل، وتناول لحوم الحيوان المريض أو الجيفة ويعطي احتمالية أن هدف هذه التعاليم هو الحظر الكامل لأكل لحم حيوان سواء كان عاجز أم ميت، ويصرح أن المجتمعات الغربية مقارنة بالمجتمعات التي تعتنق الديانة تعيش مفارقة غريبة ففي حين أن هناك من يصر على تحسين عملية قتل الحيوانات وفق الطرق الدينية، ينشغل العلماء في ذات اللحظة على تطوير تقنيات ثورية يأملون من خلالها على تغيير طبيعة الحيوانات نفسها، ويعطي لنا مثال بمنح براءة الاختراع للفأر المعدل وراثيا لكي يتم جعله أكثر عرضة للإصابة بمرض السرطان، ولكي يتمكن من فحص المراد المسرطنة عام 1980 بالولايات المتحدة الأمريكية جامعة هارفارد، بالإضافة إلى الاستثمار التي تقوم به شركات الهندسة الوراثية بالتعاون مع الشركات الزراعية والتجارية للأبحاث المصممة في إنشاء حيوانات جديدة تكتسب وزن مثالي وتنتج أكبر كمية من الحليب والبيض في وقت قصير<sup>2</sup>، لقد أراد سينجر أن يجسد أخلاقيات لنظامنا الغذائي من خلال النهي عن أكل لحوم الحيوانات التي تتعرض للقسوة والقتل والتوقف عن شراء المنتجات الحديثة لتربية الحيوانات والدعوة إلى الأكل النباتي كشكل من أشكال المقاطعة، لأنه يحافظ على نقاء النفس فأن ينقطع الفرد على أكل اللحوم ويتوجه للأكل النباتي هي خطوة عملية وفعالة للغاية تمكنه من خطوة فعلية نحو الكف عن قتل الحيوانات والحاق الضرر بها.

كما يشجع سينجر على الامتناع عن أكل المنتجات الحيوانية بأدلة علمية، ويجعل من مهمة حركة تحرير الحيوان إقناع أكبر عدد ممكن من الناس بالالتزام بالأكل النباتي لإيقاف جميع أشكال استغلال الحيوانات، حيث استخدم أساليب علمية لإقناع الناس في تغيير نظامهم الغذائي وذلك بإبراز الجانب الصحي للنباتيين وشعورهم باللياقة والصحة والحيوية تزامنا مع انقطاعهم عن أكل اللحوم، ويقر بأن الأطعمة الحيوانية خاصة البيض والحليب تحتوي على تركيبة ممتازة

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal liberation, op, cit, p95.

<sup>2</sup> - Ibid, p156.

من الأحماض الأمينية، ونجد في نفس المنوال أن الأطعمة النباتية مثل فول الصويا والمكسرات تحتوي هي الأخرى على مجموعة واسعة من هذه العناصر الغذائية، علاوة على ذلك يكون من السهل تجميع وجبة من خلال تناول البروتينات النباتية توفر بروتينا مكافئا تماما للبروتين الحيواني ويطلق على هذا المبدأ تعدد البروتين<sup>1</sup>.

ويؤكد في موضع آخر، مخاطر أكل اللحوم، ويعتبرها غير ضرورية للصحة الجيدة والنمط الغذائي وطول العمر، و أبرز امكانية البشر في العيش بمعزل عن تناول المنتجات حيوانية على الإطلاق، كما أشار للطرق الاصطناعية للإنتاج الحيواني التي يستعملها المزارعين في المجتمعات الصناعية التي لا تتم بطريقة طبيعية، فمعظم الحيوانات يتم تسمينها اصطناعيا من أجل رفع القيمة النقدية، لذا ينصح بشدة عدم تعريض أرواح البشر للخطر والابتعاد عنا قدر الامكان خاصة فئة الأطفال الصغار<sup>2</sup>.

بعد رصد الظلم الذي يتعرض له الحيوان جراء التعامل البشري وتطبيق التقنيات العلمية الحديثة واعتباره شيء يحقق الراحة البشرية ويلي الرغبات، نجد يقترح مجموعة من التوصيات لمنع الاستبداد الممارس في حق الحيوانات منها:

- طرح القضايا المتعلقة بتعذيب الحيوان ورفعها للممثلين السياسيين.
- نشر هذه القضايا بين الأقارب والأصدقاء، وتوزيعها على أكبر نطاق ممكن من المعارف.
- تعليم الأطفال كيفية العناية بالكائنات الحية، والاهتمام برافهيتها.
- الاحتجاج علنا نيابة عن الحيوانات غير بشرية كلما سنحت لنا الفرصة.
- تحمل مسؤولية الحياة التي نعيشها بجعلها خالية من القسوة قدر الإمكان، وذلك بتغيير عاداتنا الغذائية والتوقف عن أكل الحيوانات كخطوة أولى والاتجاه نحو الأكل النباتي، فمن غير المعقول أن يكون المرء مهتما بالحيوانات غير بشرية وهو مستمر في تناولها كوجبة في طعامه<sup>3</sup>.

ثانيا: ردود بيتر سينجر على النوعانية.

وقد حاول سينجر أن يدخل بعض التحسينات على المواقف المعادية للحيوان للحد من الاعتراضات المتداولة في المجتمع الغربي ضد الحيوانات، والخروج من المأزق الأخلاقي الذي وقعت فيه النزعة النوعانية، وهي نزعة - كما سبق الإشارة إليه - تقيم التمييز بين الكائنات على أساس النوع، بحيث يكون الإنسان في قمة الهرم بينما سائر الكائنات الأخرى تشكل قاعدته، وما يلزم عن ذلك من تشكيكها في الوضع الإيتيقي للحيوانات، وتبرير فكرة الهيمنة البشرية.

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, p181.

<sup>2</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, op, cit, p54.

<sup>3</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit, p15 9.

يقول سينجر مستشهدا بفلسفة بنتام الأخلاقية التي تنادي بضرورة عدم التمييز بين الكائنات الحية: "...لقد اكتشف الفرنسيون بالفعل أن سواد الجلد ليس سببا لأن نترك من دون وجه حق كائنا بشريا عرضة لنزوات معذبيه، ربما يأتي ذلك اليوم الذي نقر فيه أن عدد الأرجل أو زغب الجلد أو نهاية عظم العجز -الذيل- هي أسباب غير كافية بالدرجة نفسها لأن نترك كائنا حساسا يعاني المصير نفسه، ما ذلك الشيء الذي يجب أن يرسم الخط الفاصل؟ أهو ملكة العقل، أو ربما ملكة الخطابة؟... لنفترض أنهم (الحيوانات) من نوع آخر، إن السؤال ليس هل يعقلون؟ ولا هل يتكلمون؟ بل هل يمكن أن يتألموا؟"<sup>1</sup>، يشير بنتام هنا أن المساواة لا تتحدد بامتلاك الصفات البشرية كالذكاء والتفكير وغيرها من القدرات العقلية التي تستثنى منها الحيوانات للاستمتاع بالحياة، إنما بالانفعالات والرغبات التي يمتلكها كل الأنواع. فالقدرة على المعاناة والاستمتاع شرط رئيسي لامتلاك المصالح، ويرى أن هذا التمييز هو نتاج التربية والتنشئة الاجتماعية لا غير، موضحا أن مواقفنا من الحيوانات تتحدد منذ صغرنا كأطفال فهم يتمتعون بحب طبيعي للحيوانات، لكن الضغوطات الاجتماعية تعزز أكل لحوم الحيوانات للتمتع بصحة جيدة وأنهم لن يكبروا أقوياء دون لحم وهذا الادعاء الأول، لذا يجد سينجر الحل في نشر التوعية الغذائية التي تثبت أنه بإمكاننا العيش دون تناول لحوم الحيوانات، وكذا تعزيز الأدب الجديد للأطفال وذلك بتغيير القصص التي نقرأها للأطفال والتي تتحدث عن الحيوانات وتتجنب ذكر التفاصيل البشعة وإعطاء كتب مصورة تشجع على احترام الحيوانات ككائنات مستقلة وليس كأشياء صغيرة موجودة للتسلية فقط، وكتابة القصص التي تقودهم إلى التفكير في المزرعة كمكان خاص بالحيوانات تتحول فيه بحرية مطلقة، فهذه الطريقة يكبر الأطفال وهم مشبعون بمبادئ الحب والرعاية والاهتمام بالطرف الآخر المغاير، كما دعا سينجر إلى تثقيف الجمهور من قبل وسائل الإعلام ورصد حياة الحيوانات والتعريف بها عبر برامج خاصة، وفضح الأعمال البشعة التي يعاني منها الحيوان، لأن الجهل بالتجارب التي تجرى على الحيوانات في المختبرات يوميا والأحداث السيئة الواقعة في المزارع هو الذي يفصل العلاقة بين البشر وبقية الكائنات الأخرى، لذا يجب معرفة الحقيقة ووضع الروابط بين الأكل وكيفية الحصول عليه.<sup>2</sup>

لاحظ سينجر أنه عادة ما تستخدم فكرة: يأتي البشر أولا، كذريعة لعدم فعل أي شيء حيال الحيوانات، لكن لا يوجد مانع لدى هؤلاء الذين يكرسون اهتمامهم بالبشر من توسيع اهتمامهم، كالانضمام مثلا: إلى مقاطعة منتجات الأعمال الزراعية القاسية، حيث لا يستغرق الأمر وقتا طويلا في أن تصبح نباتيا بل بالعكس فأولئك الذين يزعمون أنهم يهتمون برفاهية البشر عليهم أن يصبحوا نباتيين ليحققوا هذا الهدف أكثر، فبمقاطعة أكل اللحوم ستزيد كمية الحبوب المتاحة لإطعام الناس في أماكن أخرى فقيرة، والمساهمة في تقليل التلوث، توفير المياه والطاقة، والتوقف عن المساهمة في إزالة

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, p7-8.

<sup>2</sup> - Ibid, p215-217.

الغابات، علاوة على ذلك توفير الأموال لأن الغذاء النباتي أرخص من اللحوم. وبالتالي سيكون لديهم الأموال لتخصيصها في تقديم المساعدة للذين يعانون من المجاعة<sup>1</sup>.

وعلى إثر الظلم الممارس ضد الحيوان، والذي يلقي التدعيم السياسي الذي يكرس لمبدأ الأفضلية البشرية، سعى سينجر إلى التخلي عن الاعتماد الكلي على جمعيات الرفق بالحيوان، لأنها للأسف لم تتمكن من منع القسوة على الحيوان، وفشلت في تحسين ظروفه لوجود اعتبارات سياسية من منطلق أن مشكلات الحيوانات لا يمكن مقارنتها بمشاكل البشر لأن مشاكل الإنسان تأتي في المرتبة الأولى، وهذا الادعاء الأخطر في نظر سينجر لذا نجد بصرامة على هذه الادعاءات بأن هناك قضايا انسانية تستحق اهتمامنا، لكن هذا لا يعني اهمال الكائنات غير البشرية التي تعاني جراء سلوكنا خاصة وأن هذه المعاناة غير ضرورية ويمكن بسهولة إيقافها إذا أردنا ذلك<sup>2</sup>.

أما بالنسبة إلى مضمون الادعاء القائل بأن الصيادون لديهم الحرية المطلقة في تعذيب الحيوانات ببساطة لأنهم لا ينتمون إلى فئة البشر وبالتالي لا يشعرون، يجيب سينجر على هذا العذر الأقبح من الذنب أنه علينا الشعور بمعاناة الحيوان كما نشعر بمعاناة البشر، فإذا قام صياد بقتل حيوان فإننا لا نعتبر أن الحيوان قد يكون له زوجة وعائلة، كذلك لا يشعر المزارعين والمربين بمشاعر الفصل والفقد الذي يمارسونه عندما يفصلون الأبناء عن أمهاتهم لأغراض نفعية كجزء روتيني من أعمالهم، وحبس الكلاب والعجول و... الخ لأغراض تجريبية، كل هذه الأعمال تؤذي الحيوانات علينا أن نضعها في عين الاعتبار لأن هذا يسبب لهم المعاناة، فالحيوان بحاجة إلى التمرين وتمديد الأطراف أو الأجنحة والاعتناء بالنفس، كما أنه يتعرض للاضطراب عند عزله عن الأنواع الأخرى من نوعه، أما بالنسبة للحجة التي يستخدمها هؤلاء في أنهم ليسوا ببشر، يرد سينجر بأنهم ليسوا آلات كذلك أو أدوات للبحث، لأن علماء الحيوان والسلوك أثبتوا بأن الحيوان يشعر ويجس بما يحيط حوله، ويرد على الادعاء القائل بأن المجتمع الحيواني يقوم على القتل والتنافس الذي يرجح البقاء للأقوى، بأن الحيوان يقتل من أجل الغذاء فلا يملك سوى القتل كخيار واحد من أجل البقاء بينما البشر يمكنهم ذلك ويملكون عدة خيارات للعيش، فالحيوان لا يملك القدرة على التفكير في البديل أو التفكير أخلاقيا في الحقوق والخطأ في القتل من أجل الغذاء مثل البشر، لذا فليس من المنطقي تحميلهم المسؤولية الأخلاقية أو اللوم عليهم<sup>3</sup>، وتدعم الأبحاث التجريبية ما ذهب إليه سينجر، ببرهانها على أن الحيوانات ليست كيانات جامدة بل كائنات حية حساسة تملك رغبات، وتزعج من العديد من السلوكيات، من بينها الحبس أو السجن، إذ تتأثر القروود كثيرا من القيد والحبس في قفص صغير موحش، لأن طبيعتها الوجودية تفرض التجوال والتنقل واستكشاف الأشياء واللعب المتواصل مع القروود الأخرى،

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, p212.

<sup>2</sup> - Ibid, p220.

<sup>3</sup> - Ibid, p224.

لذا يتسبب سجنها في الشعور بالألم وعدم الراحة الجسدية، والكرب والخبرات الشعورية غير السارة والمعاناة<sup>1</sup>. نلاحظ هنا أن بيتر سينجر يعترف بوجود اختلافات بين البشر والحيوانات من حيث الدرجة في الاختيار لكن يساويهم في القدرة على المعاناة والشعور باللذة والألم وهذا جوهر فلسفته.

ويجب على التبرير المزعوم بأن القضاء على الحيوانات الآكلة للحوم سيقبل من معاناة الحيوانات الأخرى (العشبية مثلاً)، بعدم التدخل في نظام البيئة وترك الحيوانات وشأنهم وأن لا نلعب معهم دور الله والطاغية ونتخلى عن الحكم المسيطر عليهم، فآية محاولة لتغيير النظم البيئية على نطاق واسع ستلحق ضرراً أكبر بكثير مما تنفع، لذا علينا أن نقضي على القتل غير الضروري اتجاه الحيوان قدر المستطاع<sup>2</sup>. لكن السؤال الذي يطرح: ماذا نفعل في حال تضارب المصالح البشرية مع مصالح الحيوانات؟

يقترح بيتر سينجر في حالة تضارب المصالح البشرية مع المصالح غير البشرية حل واقعي يقتضي القيام بالدفاع عن الإمدادات الغذائية الأساسية للبشر، مع احترام مصالح الكائنات الأخرى إلى أقصى حد ممكن، فلا يمكن أن تتجاوز قدراتنا التكنولوجية معاناة الحيوانات التي يجب أن تسعى دائماً لتخفيف حدة هذه المعاناة على الأقل، وتطوير طرق أكثر إنسانية للحد من قتل تلك الأعداد من الحيوانات التي تتعارض مصالحها مع مصالحنا<sup>3</sup>، وهذا موقف يتعارض صراحة مع ما ادّعه ديكارت الذي يرى بأن الحيوانات وجدت لخدمة البشر لذا يجب معاملتها بوصفها آلات ميكانيكية، بالإضافة إلى سعي سينجر لخلق مبدأ المساواة بين البشر والحيوان باقتراحه لمبدأ التفضيل الذي يقوم على تفضيل المصالح الأساسية لأي كائن على تلك المصالح الثانوية، فإذا كانت مصلحة الإنسان غير أساسية فهي تتنافى مع مصلحة الحيوان الأساسية خاصة إذا كانت قضية حياة أو موت، هنا يجب أن نضع الأفعال البشرية في خانة الاستغلالية لأن لإنسان يملك العديد من الخيارات التي يمكن أن يعتمد عليها دون المساس بمصالح أخرى للكائنات الحية التي تكون أكثر أهمية من مصالحه، كأن تعامل بغرض المتعة البشرية أو اللذة<sup>4</sup>، ومنه تستند المساواة عند بيتر سينجر إلى المبدأ الأخلاقي الذي يجعل المصالح في عين الاعتبار بدل امتلاك بعض الخصائص، وانطلاقاً من هذا المبدأ لا يمكن استبعاد الحيوانات من مجال المساواة لأنها تملك مصالح ذاتية بعيدة عن تحقيق غرضية البشر، ما يجعلها غير مستبعدة من دائرة الاهتمام الأخلاقي.

<sup>1</sup> - ديفيد ديجراتسيا: حقوق الحيوان، ترجمة: محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014، ص 67-68.

<sup>2</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit, p226.

<sup>3</sup> - Ibid, p234.

<sup>4</sup> - Peter Singer: Practical Ethics, op, cit, p54.

الملاحظ أن بيتر سينجر يستثني الحديث عن النباتات بالرغم من أهم كائنات حية، وبالعكس نجد في جهة مقابلة يشجع على تغيير المسار الغذائي من الاعتماد على المنتجات الحيوانية إلى المنتجات النباتية وهذا الاعتراض نشأ من خلال تحديده لثلاث أسباب مميزة للاعتقاد بأن ذلك الكائن يستحق الاعتبار الخلفي المتمثلة في: السلوك، طبيعة الأجهزة العصبية، تطور الألم، كما أنه لا يوجد أي سلوك نباتي يمكن ملاحظته يشير للشعور بالمتعة أو الألم، ولا تحتوي أي نبتة على وجه الأرض على أي شيء يشبه الجهاز العصبي، ولا يوجد أي تجارب علمية تثبت بأن النباتات تشترك مع البشر في القدرة على المعاناة بالرغم من وجود محاولات التي تبين بأن للنبات قدرات مميزة بما في ذلك القدرة على قراءة عقول الناس غير أن الأبحاث لم تثبت نجاعتها في المخابر<sup>1</sup>. وغياب هذه المعايير على النبات بالرغم من كونه كائن حي، جعل سينجر يستبعده من دائرة الحق الأخلاقي والمساواة.

ثالثا: رؤية تقييمية لنظرية بيتر سينجر.

ينتقد توم ريجان التفسير النفعي القائم على فكرة المساواة التي تقتضي المعاملة المماثلة لكل الكائنات الحية على اختلاف العقائد والأنواع، وكذلك مبدأ المنفعة الذي يقيس الصواب والخطأ على مدى تحقيق النتائج والعواقب الخيرة، والذي ينتج عنه أن للحيوانات مصالح يجب أخذها بعين الاعتبار على نحو متساو مع مصالح الكائنات البشرية، لكن بيتر سينجر - في نظر ريجان - وقع في خطأ عندما أقر بأنه لا يجب أن نقوم بأفعال تؤذي الحيوانات لا نستطيع تطبيقها على البشر، لأنه أثبت في نفس الموضوع أن المعاملة المتفاوتة تنتهك مبدأ المساواة في المصالح، لأن اعتبار المصالح المتساوية تقتضي أن تكون على نحو مماثل ومتفاوت أيضا في الحياة، فمثلا لو أعتبر أن مصالح ابني وابن جاري في تلقي تعليم الطب مصالح متساوية، لكن مع ذلك أقدم المساعدة لابني فقط، فالمعاملة هنا تكون مختلفة لكن مع ذلك لا تعتبر بالضرورة أن مصالحهما المتساوية متفاوتة، لأن التفاوت في المعاملة لا يعني أبدا أمرا معيبا أخلاقيا فأنا ألتزم بواجبات نحو ابني تختلف بالضرورة على واجباتي مع الأطفال الآخرين، لذا فالقاعدة العامة تنص على أن المعاملة المتفاوتة للأفراد ذوي المصالح المتساوية لا تنتهك مبدأ المساواة في المصالح<sup>2</sup>. كما أن بيتر سينجر لم يوضح كيفية أن التعامل المتفاوت مع الحيوانات يناقض الهدف النفعي المتمثل بتقدير الخير الأكبر على الشر ولم يعطي تحليل شامل للعواقب، بل اكتفى فقط بتسليط الضوء على كيفية معاملة الحيوانات متناسيا ذلك، غير أننا نجد بالإضافة إلى مواضيع انتهاك حقوق الحيوان ومعاملتها جراء المعاملة البشرية القاسية أمورا أخرى ذات الصلة أيضا (أي النتائج) تتضمن آثار النظام الغذائي القائم على اللحوم: معدلات الاعتلال والوفيات البشرية؛ التأثير البيئي سواء من الزراعة في المصنع نفسه أو إنتاج المحاصيل المطلوب

<sup>1</sup> - Peter Singer: Animal Liberation, op, cit, p235.

<sup>2</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 81-82.

لإطعام الحيوانات التي يتم تربيتها في مكان مغلق؛ مصالح الآخرين، الأشخاص الذين يعيشون في الدول الأفقر في العالم والذين يستسلمون أو يعيشون على حافة ويلات المجاعة، والذين يمكن أن يتغذوا إذا أكل الناس الميسورون القليل من اللحوم أو لم يأكلوا على الإطلاق؛ ومصالح الأجيال القادمة، ومن منظور نفعي أيضا يتطلب الإنصاف أن نفكر في اقتصاد العالم الذي يعتمد على الصناعة الحيوانية والأشخاص الآخرين الذين ترتبط سبل عيشهم بشكل غير مباشر بالإنتاج الحيواني، إذ يجب أن تحسب النظرية دائما تفضيلات غالبية الناس<sup>1</sup>، وعليه فقبل أن تتمكن النظرية النفعية من تقديم تقييم أخلاقي مستنير للزراعة الحيوانية، يجب أن تأخذ جميع المصالح ذات الصلة في الاعتبار وتقوم بتقييمها بشكل عادل.

كما يرى توم ريجان بأنه لا يوجد ترابط وانسجام بين احترام مبدأ المساواة في المصالح، وتحقيق الهدف النفعي الذي يرجح كفة الخير على الشر، إذ يبدو أن المبدأ النفعي قد أبطل أشكال العنصرية، إلا أنه في الواقع على العكس تماما فهو يسوغ لأشكال العنصرية والجنسانية لأن إعطاء فرصة متساوية لتحقيق المصالح قد يتعدى على مبدأ المساواة، لأن التعامل على نحو متفاوت ليس انتهاك لمبدأ المساواة، فعلى سبيل المثال: نعتبر أن مصالح الحيوانات والبشر تتم على نحو متساو، لكن نظل نمارس التمييز إذا تطرقنا إلى ما هو مسموح به لأعضاء كل نوع، بهدف تعزيز الهدف النفعي كتربية الحيوانات بكثافة مثلا التي تنتج مستهلكات كثيرة يحتاجها الإنسان، وعلى إثر ذلك لا يقدم لنا المذهب النفعي حل فعلي لمشكلة العنصرية والنوعانية لأنه يعتمد على أفضلية العواقب ولأن سينجر لا يثبت لنا عبر أساليب تجريبية أن تغيير معاملة الحيوانات يضمن لنا عواقب أفضل من الممارسات القديمة<sup>2</sup>، كما تعتمد تداعيات المذهب النفعي فيما يتعلق بكيفية تعاملنا مع الحيوانات الأخرى على النتائج الإجمالية مع مراعاة المصالح المتساوية على قدم المساواة وهذا أمر يثير الحيرة! ومنه لا تجسد النفعية حقوقا للحيوان من خلال مبدأ المساواة لأنها لا تعتمد على القيمة المتأصلة للنوع بل تسعى لإرضاء المصالح لا غير، فالحيوان يملك مصالح لكن ليس له قيمة في حد ذاته في نظر سينجر<sup>3</sup>.

وفي نفس الصدد، لا يمكن أن نتجاوز إضفاء اللغة التي تتوافق مع القدرة العقلية على الحيوان، لأنه من الصحيح أن نعتزف بأن الحيوانات تمتاز بلغة خاصة بعالمها، لكن تظل عبارة عن رموز وإشارات غريزية ثابتة لا يمكن مساواتها باللغة البشرية الإبداعية، كما تدعونا نظرية بيتر سينجر إلى طرح العديد من الأسئلة:

<sup>1</sup> - Tom Regan: Animal Rights Human wrongs, An Introduction to Moral Philosophy, Rowman and Littlefield Publishers, U.S.A, Oxford, 2003, p64

<sup>2</sup> - مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 84.

<sup>3</sup> - Tom Regan: The Struggle for animal rights, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1987, p55.

ما هو المقياس الذي نحدد به الألم واللذة عند الحيوان؟ ألن نكون مضطرين إلى توظيف مدركاتنا المسبقة التي توحى بالشعور باللذة أو الألم كبشر؟ ثم هل كل الحيوانات حاسة؟ وأين يكمن الخط الفاصل الذي يميز بين الحيوانات الحاسة وغير الحاسة؟ وإذا كان سينجر يدافع بشراسة عن حقوق الحيوانات فلماذا لا يكون للنباتات والأشجار والترية والمياه... الخ عناية خاصة في فلسفته؟ ألا يعد هذا مذهبا شوفيينيا؟ يبدو أن هذه التساؤلات توحى بنقائص في فلسفته الأخلاقية لأن الاعتبار الاتيقي يجب أن يتميز بالشمولية، فلا معنى للدفاع عن الحيوانات بصفتهم أعضاء مهمة في المنظومة الايكولوجية دون التطرق لما يحفظ بقائهم (النبات، العشب، الأشجار، التربة، المياه... الخ)، وعليه يجب أن يتأسس معيار الحياة بالعناية بالمنظومة البيئية ككل دون استثناء مغال.

المبحث الثاني: الحيوان كموضوع للحياة عند توم ريجان.

أولاً: حقوق الحيوان بين الإنكار والإقرار.

شارك الفيلسوف الأمريكي توم ريجان Tom Regan (1938-2017) بيتر سينجر في الدعوة إلى الحفاظ على حقوق الحيوان في كتابه المعنون بقضية حقوق الحيوان The Case for Animal Rights (1983)، لكنه قدم وجهة نظر مختلفة ومميزة عن سابقيه، حيث ابتداءً في تحليل نظريته بنقد الآراء التي استخدمها الفلاسفة سابقاً، سواء المتسبين - في نظره- في استبعاد الحيوانات من الدائرة الأخلاقية، أو الفلاسفة الذين ناصروا القضية الحيوانية مثل: الفيلسوف بيتر سينجر، الذي وجه له انتقادات محملة بردود منطقية، ويجادل ريجان بأن للحيوانات حقوق ناتجة عن التزاماتنا الأخلاقية، بالاعتماد على المبدأ الاتيقي، وليس بسبب المعاناة التي تشعر بها كما ادعى سينجر، لأن نظرية النوعانية دعت الى تحسين طرق تعذيب الحيوانات وليس الكف عن الأذية، حيث يمكن للمدافع عن نظرية سينجر أن يجادل بأن استهلاك لحم العجل سيزداد انطلاقا من رغبة المستهلكين الكثير، هذا ما يبيح ذبح العجول لأنها تعاني بشكل ضئيل مقارنة بمتعة الناس بشكل ملحوظ، ويتضمن النزاع قياس ومناقشة عواقب الممارسات، وفي هذا الشأن يكون ذبح العجل وأكله ليس خطأ من حيث الأصل، بل يمثل ممارسة شنيعة إلا عندما تفوق المعاناة نسبة المتعة<sup>1</sup>، ومنه يتضح بأن بؤس العجل يتحدد انطلاقا من معيار تحقيق المتعة والمعاناة، وليس المبدأ والنظام الأخلاقي وهذا ما رفضه ريجان، لقد استخدم توم ريجان طريقة البرهان بالخلف في إثبات أن للحيوان حقوقا، من خلال السعي إلى دحض النظريات التي تنفي الاعتراف بتلك الحقوق، متسائلا عن التناقض الحاصل: فمن جهة يعارض البشر عن إساءة معاملة الحيوانات، ومن جهة أخرى تجدهم يدعمون الممارسات التي يعرفون أنها في الحقيقة تسبب ألما للحيوانات وتنطوي على القتل العمدي لهم؟

يقدم الفلاسفة الأخلاقيين اجابات على السؤال الجوهرى الذى قام بطرحه توم ريجان من خلال النظريات المؤسسة، أطلق عليها اسم وجهات نظر الواجب غير المباشر، التي تنسب الأذى الذي يتعرض له الحيوان بأنه خطأ يتعلق بالشخص المالك لذلك الحيوان، مستبعدة ذات الحيوان نفسه، كما تنكر هذه الآراء الواجبات المباشرة للحيوانات، فهذه الفكرة هي سبب تشريع العنف الممارس ضدهم، وذلك بسبب التفريق بين مصالح الإنسان والحيوان، فالمصالح التي تمتلكها الحيوانات حسب رأيهم ليست ذات صلة مباشرة بالأخلاق، على عكس المصالح البشرية سواء الأساسية أو الثانوية، وعليه تخرج الحيوانات من دائرة الاهتمام الأخلاقي ويتصل الإنسان من الواجبات المباشرة اتجاه هذه الكائنات، فمثلا: إذا تعرض كلب ما للأذى عمدا من طرف الجار، يكون الخطأ المرتكب ضد مالك ذلك الكلب لأنه يستحق

<sup>1</sup> -Joseph R. Desjardins: Environmental Ethics : An introduction to environmental philosophy, 5 Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, Calif, ,2013, p112.

الاهتمام الأخلاقي كونه ينتمي لفئة البشر، بينما الكلب لا يملك ذلك الحق لأنه ببساطة خارج الاهتمامات الخلقية، من منطلق أن الحيوانات لا تشعر بأي شيء<sup>1</sup>، وفي هذا الإطار ترسخت التراتبية الأخلاقية، غير أن ترسيخ هذه الأيديولوجيات في الفكر الغربي لها جذور فلسفية ترجع للفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي أقر بأن الحيوانات مجرد آلات غير واعية، مبررا ذلك بعدة حجج أهمها فيما يتعلق بالقدرة على استخدام اللغة، حيث يؤكد بأن البشر يعبرون عما يشعرون به من خلال التواصل، عكس الحيوانات التي لا تستطيع ذلك، وبالتالي فغياب القدرة على التعبير يساوي غياب القدرة على الشعور، فهو يؤكد على أن الحيوانات لا تقدم دليلا مقنعا على علمها بأي شيء فهي على حد تعبيره مجرد ألعاب بيولوجية، يرد توم ريجان على حجة ديكارت اللغوية بأنها تتعارض مع الفطرة السليمة والمنطقية للإنسان لأنه لا يمكننا إنكار القدرة على الشعور لدى الأطفال قبل تعلمهم استخدام اللغة، وهو بهذا يستخدم نفس الحجة التي اعتمدها بيتر سينجر، ويوظف ريجان الدراسات الحديثة التي تعنى بدراسة سلوكيات الحيوان من أجل البرهنة على قدراتها المعرفية، يقول موضحا ذلك: "تمتلك الحيوانات حياة عقلية بالرغم من أنها ليست معقدة مثل حياتنا، فهي ليست بسيطة بأي حال من الأحوال، ولديها أيضا مصالح تفضيلية"<sup>2</sup>، كما أن الدراسات العلمية في العصر الحديث تثبت أن للحيوان لغة سرية قريبة الشبه بلغة التخاطب البشرية، بل قد تستخدم وسائل أخرى غير الصوت في اتصالها مع بعضها البعض، مثل الاستعراض الذي يقوم به الطيور، رقصات النحل... الخ، بالإضافة إلى التواصل الصوتي عند الطيور والثدييات، ويمكن أن نحدد نقاط التشابه بين اللغة عند الحيوان واللغة عند الإنسان من خلال النقاط التالية:

1. يتميز التواصل البشري كونه لفظي أي يستخدم أصوات كلامية وألفاظ، نجد هذه الميزة أيضا عند الثدييات وأنواع عديدة من الطيور التي تستعمل الألفاظ والأصوات في عملية التواصل.
2. يعبر الإنسان على الحالة العاطفية بنبرات صوتية معينة، وينطبق الفعل نفسه عند الحيوانات التي تتمكن من نقل المشاعر والعواطف للآخر.
3. امكانية اللغة البشرية من الإخبار واعلام الناس بالموضوعات الخارجية، نجد النحل تستخدم هذه الخاصية في تواصلها مع بعضها البعض.
4. اللغة البشرية بمثابة الأداة التي تحدث آثار في أفراد مخالفة، في نفس السياق نجد أن صيحات الحيوانات تؤثر في الإنسان، فالشخص الذي ينادي للآخر عندما يصادفه بابا مغلقا، نجد الكلب في نفس الموضع ينبح بغية الوصول إلى نفس الغرض.

<sup>1</sup> -Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p32.

<sup>2</sup> -Ibid, p37.

5. يتميز الكلام الآدمي في قابليته إلى التحول لرموز، وفي المقابل نجد بعض الحيوانات كالذئاب تشطب علامات مميزة في أشجار وأعمدة معينة لتستجيب حيوانات أخرى لها وترتاد تلك الأماكن<sup>1</sup>.

وعلى هدى داروين يكشف ريجان أن الإنسان كائن غير فريد من نوعه لأنه يحمل في بنيته الجسدية آثارا واضحة للنسب من الأنواع الأخرى من الحيوانات، فالتشابهات في التركيب والوظيفة في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء للإنسان والحيوانات الأخرى واضحة جدا لا يمكن إنكارها، حيث يوجد أعداد هائلة من الحيوانات يملكون حياة عقلية وشعورية شبيهة بالإنسان إلى حد بعيد، إذ يكمن الاختلاف بينهم في الدرجة وليس النوع، ويتساءل ريجان على لسان الفيلسوف الفرنسي فولتير في القرن السابع عشر في رفضه الساخر للديكارتين: "هل رتب الطبيعة كل وسائل الإحساس في الحيوان، حتى لا يشعر؟ . . . لا تفترضوا هذا التناقض الوقح في الطبيعة، فكم هو مؤسف ومثير للشفقة أن يقال بأن الحيوانات محض آلات محرومة من الفهم والشعور"<sup>2</sup>، ويتطلب النقاش حول حقوق الحيوان عند ريجان تقصي معلومات من علم النفس للحيوان من أجل تقديم الاعتبارات لدعم مجموعة متنوعة من أحكام الحقيقة حول عقول الحيوانات، فالقول بالتشابه البيولوجي والنفسي وكذا العقلي مع الحيوان لا يتوافق فقط مع الفطرة السليمة بل ومع جميع التعاليم الدينية، لكن هذا الطرح أثبت صحته وجدارته من الناحية العلمية التطورية لذلك لا بد من اعتماده<sup>3</sup>، كما يجب على الحجج التي تنكر الحقوق الطبيعية عن الحيوانات كونها تفتقر للعديد من الخصائص التي يتميز بها البشر كالقدرة على التفكير، الحرية، الذات المستقلة أو تشكيل مفهوم الهوية الخاصة، بأدلة أخرى علمية وواقعية تؤكد بأن الحيوانات كائنات معقدة تملك حياة داخلية أكثر ثراء وتعقيدا، فعلى الرغم من أنها في درجة أقل من البشر إلا أنها تمتلك قدرات وسلوكيات تماثل القدرات الانسانية، يمكنها التواصل مع بعضها البعض، تهتم بصغارها بشغف، تظهر الرغبات والتفضيلات، تفكر، تشعر بالألم، وعليه لا يوجد تمييز أخلاقي يمكن ادراجه<sup>4</sup>، وحتى وإن وجدنا انخفاض في مستوى الاهتمام فهذا لا يعني اخراجه من دائرة الحقوق، بحجة أن البشر قد ينطبق عليهم نفس

<sup>1</sup> - جون بول سكوت : سلوك الحيوان، ترجمة: عبد الحميد خليل وآخرون، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1970، ص260.

<sup>2</sup> - فولتير : قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة: يوسف نبيل، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2018، ص21.

<sup>3</sup> - Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p91.

<sup>4</sup> - Tom Regan: The Animal rights debate, Published in the United States of America, Oxford, 2011, p36-38 .

الشيء، فقد نجد فئة معينة من البشر تقتصر حياتها على الطعام والشراب فقط، ومع ذلك لا نجدنا نستثنيها من دائرة الحقوق<sup>1</sup>.

ويتحجج أولئك الذين يستثنون الحيوانات من الاعتبارات الأخلاقية كونها لا تتشارك معنا في الصفات المتوافق عليها في العقد البشري الذي يحتم علينا أداء الواجبات المباشرة، كافتقارهم إلى القدرات المطلوبة للمشاركة في تأطير العقد الذي يتكون من القواعد كالوعي والحرية والذاتية العقلانية، فالحيوانات غير قادرة على تمييز ما هو في مصلحتها، وبالتالي لا تستحق اهتمامنا الأخلاقي، انطلاقاً من هذا المبدأ يبيح ريجان معاملة الأطفال بنفس الطريقة، وإخراجهم من الحيز المعياري بحجة أنهم لا يتشاركون معنا أيضاً في صياغة العقد لغياب القدرة على التمييز في المراحل الأولى من الحياة، وبالتالي تكون مصالحهم منفصلة عن الدائرة الأخلاقية، فالواقع يثبت بأن الأطفال طوال سنوات عديدة من حياتهم لا يفهمون الحقوق على الإطلاق، ومع ذلك لا تنفى عنهم صفة الحقوق، سواء أكان الحق في السلامة الجسدية والحياة بشكل خاص، أو الحق في المعاملة باحترام بشكل عام، وينطبق الأمر نفسه على الحجّة القائلة بأن الحيوانات لا تحترم حقوقنا، فلا نفترض أنه يجب أولاً على الأطفال الصغار احترام حقوقنا قبل أن نكون ملزمين باحترام حقوقهم، فالمعاملة بالمثل ليست مطلوبة في هذه الحالات، وبناء على ذلك يرفض توم ريجان هذا الطرح من منطلق أن هذا التعاقد لا يتوافق مع العدالة التي تقتضي أن نعامل الجميع بإنصاف فلا نعطي بعض الناس أكثر مما يستحقون، وألا نحرّم الآخرين مما يستحقونه، فالتعاقدية ليست ملزمة بالعدالة، فقد يتم تجاهل مصالح بعض الأشخاص تماماً، في حين قد يتم إعطاء مصالح الآخرين أهمية أكبر، وهذا تشويه لفكرة العدالة، لذا يمكن القول أن للمذهب التعاقدية آثار تنذر بالخطر، تفرض عقوبات على أكثر أشكال الظلم الاجتماعي والبيئي والأخلاقي والسياسي الصارخ، بدء من النظام الطبقي القمعي إلى التمييز العنصري<sup>2</sup>.

تميز طرح ريجان بالواقعية، وذلك لانتباهه بأن مسألة استثناء الحيوانات من دائرة الاهتمام الأخلاقي ترجع إلى أسباب في تشريع القوانين وترسيخ مبدأ العدالة، وفي هذا الإطار وسع من مجال العدالة التي طرحها الفيلسوف جون رولز John Rawls (1921-2002) في كتابه نظرية في العدالة (1971)، فقد قدم جون رولز نظرية في العدالة تنفي أن لدينا أي واجبات مباشرة تجاه الحيوانات، لكن على عكس المذهب التعاقدية فهو لم يميز التمييز على أساس العرق أو الجنس أو النوع بل يدعوننا إلى تجاوز تلك الخصائص، فعلياً أن نتخيل أن معرفتنا بالحالة الذاتية مخفية عنا بما يسميه رولز "حجاب

<sup>1</sup> -Tom Regan, Peter Singer: Animal rights and human obligations, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1976, p201.

<sup>2</sup> -Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p41.

الجهل "Veil of Ignorance" فالبشر في اللحظة التي يقومون فيها بالتفكير في هذه المعلومات الشخصية تنهار مبادئ العدالة، لأن البشر المجردون من معرفة الحقيقة الخاصة تحت تأثير "حجاب الجهل" تجعلهم لا يدركون موقعهم المستقبلي في المجتمع، وبالتالي الافتقار إلى هذه المعرفة يضمن عدم استغلال أي مجموعة من الناس بعضها البعض، بما في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى أقلية عرقية<sup>1</sup>، لذلك التفكير بمبادئ العدالة من وجهة نظر جون رولز مقترن بجهل البشر بأوضاعهم الخاصة، وتقوم العدالة عند جون رولز على الإنصاف الأعمى للألوان والأنواع والجنس البشري فلا ينبغي تجاهل مصالح بعض الناس بسبب العرق أو الجنس، ولا ينبغي احتساب مصالحهم بأقل من مصالح الآخرين المماثلة، فحجاب الجهل الذي وضعه رولز يمنع هذه التحيزات، لكن تعاقدية رولز تحمل تضمين تحيزي أخلاقيا - من وجهة نظر توم ريجان - حينما تقرر أن لدينا واجبات مباشرة فقط اتجاه أولئك البشر الذين لديهم "إحساس بالعدالة" وبالتالي فهي تستثني الرضع وكذلك البشر المحرومون عقليا من جميع الأعمار، والحيوانات لأنهم يفتقرون لمثل هذا الإحساس من جهة، وبدون شك تخرج الكائنات الحية الأخرى من حيز العدالة من جهة موائية، وعليه يعوض ريجان هذا المبدأ الناقص بمبدأ كامل يحقق العدالة الحقيقية، يقول موضحا: "بما أننا لا يمكن تجاهل مصالح بعض البشر فلا يمكن أن نقلل من هذه المصالح المماثلة للبشر الآخرين لمجرد أنهم لا ينتمون إلى العرق أو الجنس الصحيح، ينطبق الشيء نفسه عندما يتعلق الأمر بعضوية الأنواع فلا يمكن تجاهل مصالح الحيوانات ولا يمكن أن نقلل من المصالح المماثلة للبشر لمجرد أن الحيوانات لا تنتمي إلى الأنواع الصحيحة، فمثلما أن منح مكانة أخلاقية مميزة لبعض الناس غير صحيح، من منطلق أن منح مكانة أدنى للآخرين فقط على أساس العرق أو الجنس هو تعبير كلاسيكي عن العنصرية والتمييز على أساس الجنس، فإن إعطاء مكانة أخلاقية مميزة للبشر يحمل في طياته الضمنية أيضا منح مكانة أدنى لكل حيوان آخر فقط على أساس عضوية الأنواع، وبالتالي فهو هو تعبير كلاسيكي عن تحيز مماثل<sup>2</sup>، وهكذا غير من مسار العدالة التي نادى بها رولز والتي أكدت على الجنس البشري، للتوجه نحو الأنواع الأخرى الحيوية.

بعد الانتقادات التي وجهها ريجان لكل من يدعم فكرة الواجبات غير المباشرة الذين يعتمدون على المسلمات التي تؤكد الادعاء بأن الحيوانات تفتقر إلى المصالح (روني ديكارت)، أو الادعاء بأنه في حين أن للحيوانات مصالح فإن مصالحها ليست ذات أهمية أخلاقية مباشرة (جون رولز)، يناقش توم ريجان النظريات الأخلاقية التي تؤكد أن لدينا واجبات مباشرة اتجاه الحيوانات، فنجد وجهة نظر القسوة واللفظ التي دعمها إيمانويل كانط، والتي تفرض أن يكون اللفظ واجب مباشر اتجاه الحيوان، وكذلك عدم القسوة عليها بسبب تأثير هذه السلوكيات على شخصية الإنسان وما

<sup>1</sup> - جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة: ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص182.

<sup>2</sup> - Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p47.

ينذر به هذا السلوك في التعامل مع البشر، ونجد أيضا جون لوك الذي كتب في نفس المنظور أن: "أحد الأشياء التي لاحظتها بشكل متكرر عند الأطفال هو أنه عندما يمتلكون أي مخلوق فقير يكونون عرضة لاستخدامه بشكل سيء، غالبا ما يعذبون ويعاملون بقسوة الطيور الصغيرة والفرشات وغيرها من الحيوانات المسكينة، التي تقع في أيديهم، وذلك بنوع من المتعة على ما يبدو، أعتقد أنه يجب مراقبة هذا فيهم إذا كانوا يميلون إلى مثل هذه القسوة، فيجب تعليمهم الاستخدام المعاكس، لأن عادات تعذيب وقتل الوحوش سوف تقوي عقولهم حتى اتجاه البشر بالدرجات، وأولئك الذين يسعدون بمعاناة وتدمير المخلوقات الدنيا، لن يكونوا مؤهلين لأن يكونوا رحماء جدا، أو لطيفين مع أولئك الذين هم من نوعهم"<sup>1</sup>، تحمل وجهة النظر هذه المضمون الكانطي ذاته، بإقرارها أن ما يصدر عن الناس من سلوكيات أخلاقية مرتبط بسمات الشخصية والصفات التي يظهرونها، وبالتالي فهي غير قادرة على التمييز بين التقييمات الأخلاقية لما يفعله الناس (الأفعال والتنفيذ العملي)، والتقييمات الأخلاقية للشخصية التي يظهرونها أثناء القيام بذلك (الأفكار والتقييم النظري)، حيث يعبر الناس عن اللطف عندما يتصرفون بدافع الاهتمام أو التعاطف اتجاه الآخر، حيث يدفعا اللطف إلى القيام بأشياء تعزز رفاهية الآخرين، وتكون أفعال الأشخاص قاسية إذا أظهروا: إما عدم التعاطف والتسبب في معاناة شخص آخر وسماها ريجان ب(القسوة اللامبالية)، أو التمتع بالتسبب فيها (القسوة السادية) وبهذا تحتل الحيوانات مبدئيا مكانة أخلاقية -حسب هؤلاء- نظرا لأنها تنتمي إلى تلك الفئة التي يمكننا أن نتصرف اتجاهها بقسوة أو لطف، لكن وجود اللطف -من وجهة نظر ريجان- ليس ضمانا للعمل الصحيح، كما أن القسوة ليست معيار عام للخطأ الأخلاقي، لنفترض مثلا: أن بعض الباحثين قاموا بتجارب على القطط وحاولوا أن يجعلوها تشعر بالراحة باستخدام مسكنات الألم، وفي المقابل نجد البعض الآخر غير مباليين إلى حد كبير أو يستمتعون بالألم الذي يلحقونه بالقطط عمدا، بدون شك سنختار الفئة الأولى أخلاقيا، لكن ما نفكر فيه عنهم كأشخاص لا يقطع الطريق نحو تحديد أخلاقية ما يفعلونه - أي استخدام القطط في البحث يعتمد ما إذا كان هذا صحيحا أم خاطئا من ناحية المبدأ الأخلاقي، وليس على صفات الشخصية التي يظهرونها في القيام بذلك سواء استمتعوا بالألم الذي يسببوه للحيوانات أم لا، أو شعروا نحوهم بالأسف أو استمتعوا بذلك، لأنه حتى لو كان صحيحا أنه لم تتم معاملة أي من الحيوانات المستغلة من أجل الطعام والأزياء بقسوة، يبقى هذا الفعل أمرا خاطئا، كما أن اتهام المشرحين بالقسوة يمكنهم من الدفاع على أنفسهم فحسب وكأن هذا الاتهام يعد منزلة إدانة لما هم عليه وليس لما يفعلون، وبالتالي يجدون مخرجا سهلا لإنكار هذه القسوة كونهم لا يتمتعون بالألم الذي يسببوه للحيوانات، وبالتالي فأيديهم نظيفة، ومنه فالصواب والخطأ يتحددان ضمن الأفعال وليس المشاعر والنوايا<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> -Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, p52-53.

<sup>2</sup> -Ibid, p56.

ويرفض ريجان الاعتراض الديني الشائع الذي يربط امتلاك الحقوق بآفاق الحياة المستقبلية بعد الموت بحجة أن الحيوانات ليس لها أرواح، وبالتالي فلا حياة لها بعد الموت، ويقدم اجابتين تدحض هذا التصور، الأولى منطقية: تتمثل في أن من لديه روح خالدة أو العكس ليس له تأثير منطقي على من يمتلك حقوق أو لا، والثانية من الناحية اللاهوتية: فإذا كانت الحيوانات تفتقر إلى النفوس الخالدة وليس هناك نعيم سماوي، ولا تعويض في المستقبل، فبالنسبة لهم لا توجد سوى هذه الحياة ولا شيء أكثر من ذلك، لذلك يجب علينا على الأقل بذل كل ما في وسعنا لضمان أن تكون هذه الحياة الوحيدة جيدة وطويلة قدر الإمكان، لأنه من الظلم أن تعاني الحيوانات في الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء<sup>1</sup>، أما بالنسبة للحجة القائلة بأن الله قد أعطى الحقوق للبشر فقط، يرد ريجان أننا لا نجد أي مكان في الكتاب المقدس يوحي بأن الله يميز البشر بالحقوق ويمنعها على الحيوانات، ولا يوجد أي موضع صريح لله يقول فيه أنا بموجب هذا أعطي حقوقا للبشر وأمنعهم عن الحيوانات، فما نجد هو شيء مختلف أخلاقيا، فريجان يرى الله من هذه الاتهامات التي تدعي المركزية البشرية، ويوضح بأن الأخلاق الكتابية في الكتاب المقدس وخاصة تلك في العهد الجديد، هي أخلاقيات تحمل في طياتها الحب للجميع، والمشكلة تكمن في تأويل هؤلاء الأشخاص الذين يظنون أنفسهم مميزون بالحقوق فهم مذنبون بقراءة ما يريدون بدلا من قبول ما يقال فعليا، أما بالنسبة لمسألة السيادة التي يتحجج بها هؤلاء الواردة في سفر التكوين: "وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَصَبْغِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ»"<sup>2</sup>، فيتساءل ريجان: ما الذي يوضح من أننا لا نرتكب أي خطأ عندما نحد من حريتهم، أو نجرح أجسادهم، أو نودي بحياتهم لتلبية احتياجاتنا ورغباتنا؟ ويصحح القراءة التأويلية لهذه الآية، في أن الله عندما منحنا السيادة لم يقصد أن نتعامل مع الحيوانات كوسيلة لتلبية حاجتنا بل على العكس من ذلك، يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية الكاملة لكونه وكيل الخالق في الخليقة؛ بعبارة أخرى، لقد دعانا الله أن نكون محبين ومهتمين لما خلقه، كما كان الله محبا ومهتما بخلقه، فهذا هو معنى أن تكون "مخلوقا على صورة الله"، فالله لم يخلق الحيوانات لاستخدامنا ولا لفضولنا العلمي بل هي تعبير عن الحب الإلهي لذا يجب أن نسعى جاهدين لتكريم ابداعات الله وحمايتها وحبها بدل تعذيبها، ويضيف بأنه على الرغم من أننا لا نجد مفهوم الحقوق الأخلاقية في الكتاب المقدس، إلا أن هناك طريقة تأويلية أخرى لقراءة صفحاته تعارض الآراء "المتطرفة" المرتبطة بفلسفة حقوق الحيوان<sup>3</sup>، كما انتقد توم ريجان التبريرات التي يعتنقها الصيادون في صيد الحيوانات المتمثلة في:

<sup>1</sup> - Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, p104.

<sup>2</sup> - سفر التكوين 1: 26

<sup>3</sup> - Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, p106-107.

- الجينات مسؤولة على فعل الصيد: يتحجج الصياد بأن مطاردة الحيوانات أمر وراثي وطبيعة بشرية، فقتل الحيوان هو من يضيف معنى أن تكون انسانا، يستخدم ريجان الدليل الاحصائي للرد على هذه الحجة: كيف نفسر النسبة التي تقدر ب95 بالمئة من الأشخاص الأمريكيين الذين لا يصطادون؟ هي يفتقدون لمثل هذه الجينات؟
- الاصطياد بدافع الحب: يقتضي هذا التبرير أن الصياد يشعر شعورا عميقا بالشغف والنشوة والحب، نحو الحيوان الذي يصطاده، يجب ريجان بأن الحب لا يجعل الأشخاص يقتلون بعضهم البعض إلا في الحالات النفسية المرضية الاستثنائية.
- الصيد عمل روحي: يعتبر الصيادون الصيد أقرب شيء للتجربة الروحية، فالحيوانات البرية الميته مقدسة—حسب اعتقاد الصيادون— وهي بمثابة قناة تربط الصياد بعالم الوجود الميتافيزيقي، يصرح توم ريجان، أنه لو نقلنا هذه الحجة لعالم البشر لكان من الخطأ أن نبرر قتل بعضنا البعض من أجل الارتقاء الروحي، فكيف نبرر هذا الفعل على الحيوانات؟
- الصيد هو تقديم خدمة للحيوان: يموت العديد من الحيوانات بفعل العوامل المناخية بطريقة بطيئة ومؤلمة، لذلك يعتقد الصيادون أنهم يقدمون مساعدة كبيرة للحيوانات حينما يطلقون سهامهم التي تقضي عليها بسرعة دون أي عذاب، يواجه ريجان هذا التبرير بالأدلة العلمية التي تثبت بأن الحيوانات التي تتعرض للقتل من قبل الصيادين لا تنتمي لتلك الأنواع التي تواجه احتمال التجمد أو الجوع حتى الموت، وحتى تلك التي تواجه هذا الاحتمال فإن الصغار من الحيوانات والمرضى هي التي تتعرض للخطر وهي مجموعة غير محببة عند الصيادين لأنهم يريدون إحضار الحيوانات التي تتمتع بصحة جيدة، وليس العكس وهي الحيوانات التي لديها أفضل فرصة للبقاء على قيد الحياة، لذا فالنفاق هو عنوان هذا التبرير، لأن هذه التبريرات تعمل على صرف النظر عن الحقيقة التي تثبت قتل الانسان للحيوان<sup>1</sup>، أما رده على حجة "الحيوانات تأكل حيوانات أخرى" فقد كان مشابها لرأي بيتر سينجر في أن الحيوانات تأكل من أجل البقاء على قيد الحياة، ولا تملك الخيار والبديل، على عكس البشر الذي يمكنهم العيش دون لحومها، فهم يملكون حرية الاختيار.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> -Tom Regan: Empty Cages Facing the challenge of animal rights, Published in the United States of America by Rowman and littlefield publishing group, Inc, 2004, p230-233.

<sup>2</sup> -Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p102.

ثانيا: القيمة المتأصلة معيار الواجب الأخلاقي.

وقبل التطرق إلى مضمون نظرية توم ريجان الأخلاقية، علينا أن نعرض إلى تشخيص الأسباب والدوافع التي تجعل البشر يترددون في إنكار بأن للحيوانات حقوق، من وجهة نظر ريجان، حيث يعد الارتباك حول العلاقة بين التزاماتنا تجاه الحيوانات والادعاء بأن للحيوانات حقوق، السبب الرئيسي، إذ يفترض الكثير من الناس بأن إنكار حقوق الحيوان توجب إنكار الالتزامات المستحقة للحيوانات، من منطلق أن الالتزامات هي حقوق الآخرين بالضرورة، لكن هذا لا ينطبق على جميع الالتزامات حسب، فالافتراض الذي يقوم عليه هذا التفكير هو المعاملة بالمثل المتكافئة للالتزامات أو الواجبات والحقوق وهو افتراض خاطئ، لأنه يوجد الالتزامات الأخلاقية التي لا تستوجب الحقوق بالضرورة فقد تنشأ التزاماتنا من مجموعة العلاقات الخاصة التي نكونها حيث يتم تقديمها من قبل الفاعل الأخلاقي بكل حرية، ويقدم مثلا توضيحيا: لا يمتلك كلي الحق في ممارسة الرياضة اليومية والرعاية البيطرية، لكنني ملزم بتوفير هذه الأشياء له، فواجبات الرعاية يتم اتخاذها بحرية مطلقة، وينطبق الأمر نفسه عندما نخرج جاهدين للتخفيف عن ألم حيوان أليف محبوب في الوقت الذي لا يملك الحيوان هذا الحق في المطالبة بهذه الرعاية<sup>1</sup>، فقد أراد توم ريجان إيصال فكرة بأن العلاقة بين الحقوق والواجبات لا تكون تبادلية أو ترابطية بالضرورة، فهناك واجبات تنشأ من الضمير الانساني (الواجبات الأخلاقية) أو كما أطلق عليه اللطف العفوي الذي يجبرنا على الالتزام المجرد من الحق، فالبشر مدينون بواجب التصرف الانساني وتطبيق المبادئ الأخلاقية تجاه الكائنات الحية على الرغم من أن مفهوم الحق لا ينطبق عليهم بصفتنا الوكلاء الأخلاقيون، لأن الحيوانات لا تملك حياة أخلاقية وعالمهم لا يحتوي على الأخطاء والحقوق، لذلك هم يفتقرون للقدرة على صياغة القواعد الأخلاقية، والوضع الأخلاقي والقانوني يعني بعالم البشر فقط هذا ما يحملنا عبء المسؤولية اتجاههم<sup>2</sup>، لكن هذا الافتقار في الوقت ذاته لا يمنع من تمتعها بمنزلة خلقية، والزام الكائنات المطالبة بالواجبات الأخلاقية أن تحمي وترعى مصلحة الأنواع المفتقرة الى الحقوق والواجبات، على سبيل المثال: للبشر التزامات خلقية تحمي رفاهية الفيلة، على الرغم من أن هذا النوع من الحيوان لا يتمتع بالحقوق الخلقية<sup>3</sup>، وهكذا تتحقق العدالة بين الموجودات الطبيعية، ويصبح الواجب ذو طابع تشريفي يحمل صفة الكفالة لا التمييز والفوقية، كما يوضح بأن القانون ليس مقياسا للأخلاق وأنه من صنع البشر فهو إرادة الجمهور يمكن للإنسان أن يلغيه أو يعدله على حسب المصالح المعمولة بها تشريعا، كما أنه يطرح سؤالا عميقا على هدف القانون من حماية الحيوان: هل المصالح البشرية محمية في ظل الاعتراف بالمصالح الحيوانية؟ ليجد بأن القانون يعترف بمصالح البشر ويحميها، ونتيجة لهذا نشأ القانون الذي يحمي حقوق الحيوان انطلاقا من حماية مصالح البشر، لذا

<sup>1</sup> - Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, p28-29.

<sup>2</sup> -Ibid, p31.

<sup>3</sup> - ديفيد ب. رزنيك : أخلاقيات العلم، المرجع السابق، ص211.

أراد توم ريجان تغيير هذا الهيكل القانوني الذي يحمي حقوق البشر، وإنشاء قوانين تعنى بحماية الحيوان في الدستور القانوني والتشريعات السياسية كقضية مركزية، لأن الحيوانات تتمتع بمكانة قانونية بعيدة على المصلحة البشرية، وتماشيا مع طرح ريجان يمكن أن نستحضر الحقبة التاريخية القديمة التي شرعت حقوق العبيد والنساء الأخلاقية في المجتمع، قبل التشريع القانوني، وهنا تثبت شرعية ما يأخذ به ريجان الذي يؤكد بأن الحقوق الأخلاقية أشمل وأوسع من الحقوق القانونية، كما يجب أن نعترف بأن الحقوق الأخلاقية أقل الزامية من الناحية العملية والواقعية، ووقائع التاريخ التي جرت حول حقوق الزوج توضح ذلك، لكن هذا لا يعني التحلي عنها لأنه تم الاعتراف بها فيما بعد ثورات وتضحيات انتهت بتنصيب هذه الحقوق في دساتير ومواد قانونية، وهذا ما يظهر الاعتراف الكامل بحقوقهم، أردنا من هذا التبع التاريخي البسيط أن نوضح بأن القانون لا يحمل تلك الهالة القدسية التي لا تتغير، بل بالعكس يحمل طابع المرونة التي تسير المتطلبات الراهنة، لذا فالتحدث على حقوق الحيوان كقضية كبرى عام أمر مبشر بالنسبة لتوم ريجان لأن القانون يستجيب للأنماط المتغيرة في النسج الأخلاقي للمجتمع، وليس هناك شك بأن مكانة الحيوانات في ثقافتنا قد مسها التغيير، يقول: "فالحديث اليوم عن حقوق الحيوانات أصبح رمزا ثابتا في خطابنا اليومي، وبالتالي أصبح أقوى بشكل لا يحصى، حتى معارضي هذه الفكرة ساعدوا في تعزيزها بإنكارهم لهذه الحقوق"<sup>1</sup>، فالحيوانات لها مكانة أخلاقية مباشرة خاصة بها، لكن القانون الحالي يجرم الحيوانات من هذه المكانة القانونية المستقلة التي تستحقها ويتم التعامل معها قانونيا إلا في حالة الضرر الذي يلحق بالمصالح البشرية، لذا يدعوا ريجان إلى إعادة كتابة القوانين بطريقة تعكس الفهم الجديد للوضع الأخلاقي الحيواني، والدفاع عن توسيع المفهوم للموقف القانوني، يقول ريجان: "قد تكون عبارة "لا يمكنك تشريع الأخلاق" صحيحة، لكننا سنقع في مشكلة أخلاقية وقانونية عميقة اذا لم نتمكن من تشريع العدالة"<sup>2</sup>، فهو يؤمن بأن التشريع القانوني يتأثر بالأحكام والآراء وكذا المعايير الثقافية التي يتداولها الناس في المجتمع.

وبناء على الانتقادات التي وجهها ريجان، وتشخيصه الأسباب وراء إنكار حقوق الحيوان يبيّن نظريته الأخلاقية كبديل وتعديل لما ذهب إليه هؤلاء، والتي تتمحور حول واجب الاحترام لكل الكائنات الحية لامتلاكها قيمة باطنية تجعلها تتمتع باعتبارها أخلاقية علينا أن نتقيد بها كبشر، يقول: "الأفراد الذين لديهم قيمة متأصلة لا يجب معاملتهم أبدا كما لو كانت ذاتهم تمثل قيمة آلية فقط لأن هذا التعامل يقلل من الاحترام، وعليه تكون الأفعال صحيحة عندما يعامل الأفراد ذوي القيمة الفطرية باحترام، وتكون خاطئة عندما يعاملون بقلّة الاحترام بغض النظر عن الاعتبارات

<sup>1</sup> -Tom Regan: The Struggle for animal rights, op; cit, p 166-167.

<sup>2</sup> -Ibid ,p 173.

المتعلقة بالعرق والجنس والنوع والتوجه الجنسي والعمر، وينطبق نفس الأمر على الحيوان لأنه يمتلك قيمة باطنية<sup>1</sup>، كما لاحظ توم ريجان بأن الفلسفة الأخلاقية تتعامل مع ثلاث مفاهيم متباينة: البشر، الحيوانات، الأشخاص، ففي حين أن جميع البشر حيوانات فمن الخطأ اعتبار جميع الحيوانات بشر، وفي حين أنه من الصحيح أن بعض البشر هم أشخاص بالمعنى الكانطي، فلا توجد كائنات حيوانية كذلك، وهذا يجسد فراغا لغويا ناتج عن الافتقار إلى تعبير شائع الاستخدام ينطبق على مفهوم يتداخل فيه البشر والحيوانات معا، لذلك اقترح مفهوم **موضوع الحياة** لسد هذه الفجوة المعجمية، واعتبر بأن الحيوانات هي موضوعات حياة، إذ يقتضي التشابه بين الحيوان والإنسان كذوات حياة، أي أن يكون للحيوانات أيضا قيمة متأصلة، وبالتالي يكون لديهم الحق المتساوي مع البشر في أن يعاملوا باحترام، يقول: "كل البشر وجميع الكائنات الحيوانية التي تمتلك قيمة متأصلة يشتركون في الحق المتساوي في المعاملة المحترمة"<sup>2</sup>، وقد كان هذا المصطلح **موضوع الحياة** هو الجديد الذي أبدعه ريجان في فلسفته الأخلاقية، إن ما يميز فلسفة توم ريجان أنها تتجاوز الفلسفات السابقة، ولا ترتبط بمذاهب ووجهات نظر تقليدية، فقد اهتم بالحيوانات ليست بكونها تتكلم أو تعاني أو تشعر، بل بكونها رعايا حياة تربطنا معهم علاقة أخوة بيولوجية حسب الزعم التطوري، فالحيوان حسب وجهة نظره له ماضي وقصة وسيرة ذاتية وكذلك تاريخ مماثل لما يعيشه البشر، فمن حق الحيوان عدم التعرض لأي أذى لأنه ليس مجرد شيء ووسيلة، بل يمثل موضوعا من موضوعات الحياة يستحق العناية والاحترام، كما لا يدعو توم ريجان إلى إعطاء مكانة مميزة لتلك الحيوانات بقدر ما يطالب الناس بالتوقف عن أذيتهم وفعل الأشياء الفظيعة لهم، حيث نجده لا يربط حقوق الحيوان بوجوب اللطف معهم أو تجنب القسوة كما فعل سينجر من خلال النوعانية التي طرحها، لأن هذا الفعل غير كافي بالنسبة إليه، بل يهدف إلى إعطائهم الحق الكامل كونهم ذوات حياة يستحقون المعاملة باحترام، بحمله لشعار أن حقوق الحيوان تتطلب أفضاص فارغة، وليس أفضاص أكبر، فالحيوانات لا تحتاج إلى تحسين معاملتها وتعذيبها بأريحية أكثر، بل معاملتها باحترام، ويعطي بعض الأمثلة عن كيفية التعامل معهم من خلال إلغاء هذه الأنشطة: تربية الحيوان بغرض الاستفادة من لحومها، ممارسة القتل العمري بغية تحويل جلودها وأصوافها إلى ألبسة للبشر، استغلال قدراتهم في تحقيق الترفيه والمتعة الذاتية مثلما يحدث في السيرك على سبيل المثال، والتوقف عن استعمالهم كتجارب في المختبرات العلمية<sup>3</sup>، وقد تولدت هذه الأفكار عند توم ريجان نتيجة تجربته الخاصة التي وضحها في كتابه: الأفضاص الفارغة Empty Cages والذي وضح من خلاله كيفية العيش بطرق تظهر الاحترام للحيوانات، استهله بأسلوب سردي يوضح فيه قصة مزعجة -بالنسبة إليه- شاهدها عبر برنامج To love or Kill حول كيفية تعامل الثقافات

<sup>1</sup> -Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p67.

<sup>2</sup> -Tom Regan: The Animal rights debate, op, cit, p95.

<sup>3</sup> -Tom Regan: Empty Cages Facing the challenge of animal rights, op. cit, p26 .

المختلفة مع الحيوانات، نجد في المطاعم العديد من الحيوانات تأكل كوجبة لذيذة، وقد أخذ المطعم الصيني كمثال يوضح من خلاله مدى معاناة تلك الحيوانات والقسوة التي تتعرض لها من طرف الإنسان الذي يتلذذ بذلك، ويروي بأن أحد الرعاة الجياع يتفقدون القطط والكلاب الموضوعة في الأقفاص ثم يختارون فريستهم ببرودة دم، فيقوم الطباخ باستخدام ملقط معدني طويل بسحب القطة البيضاء التي تم اختيارها ويضعها فوق قدر كبير، فبينما هي تتخبط وتصرخ يضرها عدة مرات بقضيب حديدي فتتخبط وتصرخ أكثر وهي مغمورة في حوض من الماء الحار جدا لمدة عشر ثواني تقريبا، وبمجرد إزالتها وهي لا تزال على قيد الحياة يقوم الطاهي بسلخها من الرأس إلى الذيل في سحب سريع واحد، ثم قام بإلقائها في وعاء حجري كبير حيث نشاهدها (بتكبير عدسة الكاميرا) وهي تتلع ببطء وبصعوبة وعيناها تلمعان حتى تلتقط أنفاسها الأخيرة وتغرق، وتطبخ وتقدم كوجبة فيأكل رواد ذلك المطعم بشهية ويقدمون الشكر والثناء للطاهي، وصف توم ريجان ذهوله أثناء مشاهدة هذا البرنامج، فقد كانت مشاهد صادمة توصف المعاناة الفظيعة التي تتعرض لها القطط في تلك المطاعم، وما زاد ذهوله هو كيفية تعامل البشر الباردة مع الموقف<sup>1</sup>، من خلال وصف هذه المقاطع في الفيديو يقر ريجان أن معاملتنا نحو الحيوانات قاسية ومروعة حتى وإن كان إيوائها في أقفاص كبيرة بدلا من تكديسها معا، أو إعطائها جرعات من بنتوباربيتال الصوديوم الذي يجعلها تموت بهدوء يقول: "لا الأقفاص الأكبر أفضل من الأقفاص الأصغر، ولا المعاملة اللطيفة أفضل من المعاملة العنيفة"<sup>2</sup>، يؤكد هنا ريجان على أن التعامل مع الحيوانات في ظروف أحسن لا يلغي النية السيئة في قتلها لذا فالنتيجة واحدة مهما تعددت المقدمات اللطيفة أم العنيفة، فلا يجب أن نقول أن الطباخ يعامل القطة بإنسانية بمجرد أن يقول أنه يفعل ذلك، لأن الحقيقة الموضوعية تنكر ذلك، ووفقا لهذا اعتبر توم ريجان بأن وسائل الإعلام تمثل أحد العوائق التي تحول دون مناقشة عادلة لحقوق الحيوان، لأن تصورنا للعالم يعتمد على ما نراه في التلفزيون أو نقرأه في الصحف، لذا يمكن أن نسخرها لتغطية حقوق الحيوان عند حدوث شيء غير قانوني، وهذا أحد الحلول للدعوة إلى احترام وحفظ حقوق الحيوان<sup>3</sup>، كما يدعو إلى التغيير في الإدراك الذي يقودنا إلى الوعي الحيواني، ويتعلق ذلك بكيفية رؤيتنا للحيوانات التي تستلزم التحلي عن الرؤية البراغماتية، واستبدالها بأخرى موضوعية تعامل الحيوانات كأجسام تمتلك حياة خاصة وبحاجة إلى حماية، مثلما يفعل الأطفال الذي أطلق عليهم توم ريجان اسم دافينشاينز\* Da Vincians، فالأطفال يكونون علاقات وطيدة

<sup>1</sup> Tom Regan: Empty Cages Facing the challenge of animal rights, p14.

<sup>2</sup> -Ibid, p16.

<sup>3</sup> -Ibid, p28 .

\* نسبة إلى ليوناردو دافينشي الذي اشتهر بحبه الشديد للحيوانات، حيث كان يعتبر قتل أرواح الحيوانات والتسبب في معاناتهم أمر بغضب للغاية، كما تبني النظام الغذائي النباتي في وقت مبكر من حياته.

بالحيوانات، لأنهم قادرين على التعاطف معهم، فهم يشعرون بقرابة حقيقية معهم، لذلك نراهم يعرفون معرفة بديهية مباشرة عن طريق الحدس مواضع استمتاع الحيوانات، ويكونون علاقة تتجاوز القدرة على الكلام انطلاقاً من الروابط الخاصة التي توحدهم، فالعلاقة التي تجمع بين الأطفال والحيوانات هي علاقة أنا - أنت، وليس أنا- هو، وبالتالي لا يمكن تصور تصرف سلمي بالنسبة لهؤلاء الأطفال ضد الحيوانات فأكل صديق ميت هو تصرف لا يرغبونه إطلاقاً<sup>1</sup>، وتجدر الإشارة إلى أن أفكار ريجان لم تتخذ بعداً نظرياً، حيث سعى إلى تجسيدها كقواعد سلوكية على أرض الواقع، ونتيجة لذلك كان من الأوائل المطبقين لما دعا إليه، حيث امتنع عن تناول لحوم الحيوانات هو وعائلته، كأول خطوة في التأسيس لفلسفته الخاصة باحترام الحيوان، يقول على لسان تولستوي: (إن إحدى الطرق التي يمكن للناس أن يحاولوا بها النمو في اتجاه أسلوب حياة أكثر سلاماً وأقل عنفاً هي التوقف عن أكل الحيوانات)، يوحى اقتباس ريجان لمقولة تولستوي عن مدى فهم هذا الأخير العميق للحيوانات، فقد كانت كتاباته ترمز إلى نبد العنف ضد الحيوانات وضمناً استقلاليتها واحترامها كذات تستحق الحياة، فقد أخذ الحيوان في أدب تولستوي على محمل الجد مؤكداً أنها ذوات تستحق الاحترام وليست مجرد أشياء للاستخدام البشري، وكأن ريجان هنا يثبت بهذا أن النظرية تثبت نجاعتها من خلال الممارسات الفعلية وليس الأفكار المجردة، بالإضافة إلى استخدام المنتجات الخالية من المكونات الحيوانية، ومقاطعة كل ما له علاقة بالحيوان واستبدالها بأخرى نباتية، ويوافق بيتر سينجر في أن فوائد أكل اللحوم مجرد خرافة نشأنا عليها فجميع البروتينات التي يحتاجها الإنسان للحصول على صحة مثالية يمكن الحصول عليها دون تناول اللحوم (نظام غذائي نباتي)، فالنظام النباتي يقدم خيارات غذائية إيجابية وصحية بدل استغلال الحيوانات<sup>2</sup>، كما يشير بالتوافق مع سينجر إلى ضرورة تبني النظام الغذائي الذي يعتمد على النبات، من منطلق أنه من واجبنا نحو الحيوانات إزالة دعمنا المباشر من الصناعات الرئيسية التي تستخدم من خلال رفض شراء منتجاتها وتعويضها بأخرى نباتية، يقول: "فنحن لا نفشل في هذا الواجب عندما نشترى منتجات أخرى تصنعها صناعات أخرى"<sup>3</sup>، وتبنى دعوته إلى تغيير النمط الغذائي على الاستشهاد بالكتاب المقدس الذي يعرض طعام البشر في الجنة المعتمد على النبات قبل نزولهم للأرض، بدليل الآية التالية: "وقال الله: إني قد أعطيتكم كل بقولٍ يينز بزرّاً على وجه كل الأرض، وكل شجر فيه ثمرة شجر يينز بزرّاً، لكم ليكون طعاماً، ولكل حيوان الأرض وكل طير السماء وكل دابة على الأرض فيها نفس حية

<sup>1</sup> -Tom Regan: Empty Cages Facing the challenge of animal rights, op. cit, p42.

<sup>2</sup> -Tom Regan: Animal Rights, Human wrongs, op, cit, p13.

<sup>3</sup> -Ibid, p118.

أعطيت كل عشب أخضر طعاماً، وكان كذلك"<sup>1</sup>، حيث تبين هذه الآية بأن الله لا يشرع بأن تكون الحيوانات أطعمة لنا.

يؤمن ريجان بأن مبدأ احترام الحيوان بصفته يحمل قيمة متأصلة ضرورة يلزمها الواجب الأخلاقي، لكن لا يمكن الالتزام بهذا الواجب بصورة مطلقة، لذلك يقترح ريجان حلولا في حالة التضارب الحاصل بين المصالح البشرية والكائنات الحية الأخرى، وتتجسد في هذه المبادئ:

**أولاً: مبدأ تجاهل الأدنى: Minride Priciple** ينص هذا المبدأ على أنه بغض النظر عن الاعتبارات الخاصة، يتعين علينا اذا وضعنا في موقف اختياري بين تجاهل حقوق العديد من الأبرياء، في حال تعرضهم للأذى بشكل متساو مع فئة أخرى فيتعين علينا أن نختار الفئة الأكثر ضررا، وتجاهل حقوق العدد الأقل منهم<sup>2</sup>، وكأن ريجان يعيدنا للصياغة النفعية التي تقوم على اختيار أكبر عدد ممكن والتي تعتمد على النتائج، بالرغم من نقده اللاذع لبيتر سينجر، أليس هذا تناقضا وتضاربا في الأفكار؟

**ثانياً: مبدأ أسوأ الحالات: Worse Off** وينص هذا المبدأ أنه في حالة وجب علينا الاختيار بين تجاهل حقوق العديد من الأبرياء أو تجاهل عدد أقل منهم في حالة تعرض هذه الفئة القليلة للأذى بشكل أكبر عكس الفئة الأولى، فإنه ينبغي علينا تجاهل حقوق العدد الأكبر من الأبرياء، فالمعيار الذي يحدد الحقوق في هذا المبدأ هو حجم الضرر الكبير بغض النظر على الفئة في حالة التفاوت، لكن في حالة المساواة في حجم الأذى فسنختار المبدأ الأول (مبدأ تجاهل الأدنى)<sup>3</sup>.

**ثالثاً: مبدأ الحرية: Life boat** يعتمد هذا المبدأ على أن الكائن الحر، يملك الحق في التصرف بما يجنبه الوصول إلى أسوأ الحالات، حتى وإن كانت عواقب هذا التصرف تؤذي أبرياء آخرين، ووضع شرط التعامل باحترام لكل أفراد الموقف، وعدم وجود اعتبارات خاصة، ولتوضيح ذلك وضع هذا المثال: " لو كان هناك قاربا يحمل ضمنه خمسة أشخاص ويرافقهم كلب ومساحة القارب لا تتسع إلا لتحمل أربعة أشخاص، الأمر الذي يفرض احتمالين: اما التضحية بفرد واحد من القارب أم ضمان هلاك الجميع، يجيبنا ريجان أنه يجب أن نختار

<sup>1</sup> - سفر التكوين 1: 29-30.

<sup>2</sup> -Jeanine Campsall: Tom Regan and the Problem of Conflicting Rights, University of Texas at El Paso, Digital Commons@ UTEP, Master of arts, Department of philosophy, 2011, p48.

<sup>3</sup> -Ibid ,p56.

أخلاقيا الشخص بدل الكلب، حتى ولو تعدى عدد الكلاب المليون على القارب مقابل الشخص الواحد، لأن الإنسان سيكون أسوأ حالا من الكلاب، لأننا لو أنقذنا الكلب فإننا بذلك نعطيه أكثر من حقه من خلال المساواة بين الأضرار<sup>1</sup>، وهنا يبدو جليا تناقض فكرة القيمة الباطنة عند تعارضها مع المصالح البشرية.

### ثالثا: رؤية تقييمية لحقوق الحيوان عند توم ريجان.

بالرغم من تصريحات توم ريجان الدفاعية عن الحيوانات، وإبراز قيمتها المنزهة عن كل مصلحة بشرية، ومحاولة إعطائها مكانة لا تقل أهمية عن الوجود البشري، بإضفاء العديد من الصفات التي كانت تقتصر على الحياة الانسانية كالوعي، اللغة، الذكاء، الاحساس والشعور... الخ، وكأنه يؤكد على أنسنتها، إلا أننا نقف على عثرات أو نستطيع القول نقائص عديدة في نظريته يمكن تلخيصها فيما يلي: إهمال الطبيعة، والتركيز العالي على الحيوان: فقد تجاهل توم ريجان الاهتمام بالطبيعة ومواردها بالرغم من الأزمة التي تعرفها، واهتم بفكرة اثبات حقوق الحيوان وكأنه جزء منفصل عن العالم الطبيعي، وعلى العكس من ذلك يعتبر الحفاظ على المحميات الطبيعية (النباتية) عنصر هام لضمان العيش للكائنات الحية غير البشرية، فعناصر الكون كل مترابط من خلال التفاعل بين مكونات الطبيعة، كما يستثني ريجان النباتات من دائرة الحقوق بحكم أنها لا تشارك كل من الانسان والحيوان الخصائص الفيزيولوجية والمورفولوجية (جهاز عصبي ودماغ)<sup>2</sup>، أيضا نجد عدم الاهتمام باستغلال الموارد الأولية: فقد تغافل ريجان على الضرر الذي يلاحق الموارد الأولية للبيئة جراء الاستنزاف اللاعقلاني أثناء تركيزه على القضية الحيوانية متناسيا عواقب ذلك المتمثلة في: هضم حقوق الأجيال اللاحقة، والقضاء على التنوع الحيوي النابع من انقراض بعض الكائنات الحية (النباتات، الحيوانات)<sup>3</sup>، وصعوبة تقبل البشر لفكرة الالتزام بالغاء النباتي: حيث يبدو أن دعوة ريجان الصريحة في تبني العادة الغذائية التي تعتمد على النباتات أمر صعب التحقق في العالم، وقد اعترف بذلك في كتاباته، فمن المستحيل أن يتخلى ثلث السكان على تناول اللحوم والألبان الصادرة من الحيوانات، اذ يعتبر هذا النوع من الغذاء هو المفضل والباهض والأكثر طلبا في العالم، فلا يعد التمثيل بالحالات الجزئية معيارا ثابتا للحكم العام على البشر، ونجد أيضا عدم الدراية الكافية بعلم السلوك الحيواني: حيث يتناول توم ريجان العديد من الأفكار التي تثبت قدرات الحيوان السلوكية وكذا العقلية على الرغم من أنه غير متخصص في علم نفس الحيوان، ويستشهد ببعض الآراء العلمية لعدة علماء ويعممها على الكل وهذا أمر

<sup>1</sup> -Ibid, p64.

<sup>2</sup> -Tom Regan: Empty Cages Facing the challenge of animal rights, op. cit, p 106.

<sup>3</sup> - سعيد علي عبيد علي: أنسنة الحيوان في فلسفة توم ريجان، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، مصر، العدد 53، الجز الثاني، يوليو 2021، ص 839-840.

يتناقض والموضوعية البحثية، لذا يمكن أن نقر بأن نتيجة أبحاث توم ريجان عبارة عن نظرية فلسفية أكثر من حقائق علمية، خاصة مع وجود العديد من الإثباتات العلمية التي تناقض الرأي القائل بالقدرة العقلية للحيوانات ودحض عملية الوعي المنسوب اليهم، بالإضافة إلى أن الأديان السماوية ترفض المساواة المطلقة التي يدعو إليها توم ريجان بين الإنسان والحيوان، فقد وردت العديد من الآيات في القرآن الكريم وكذا في الكتاب المقدس التي تمنح الانسان مكانة أسمى عن مكانة جميع الموجودات بما فيها الحيوانات، كما تعترض الديانات السماوية على عدم استخدام الحيوان في الأكل أو اللباس، على الرغم من النهي الشديد عن التعامل معها بعنف وازدراء، والدعوة إلى الرفق بها خاصة الدين الاسلامي. الخلط بين الوعي والغريزة: أقر ريجان بأن الحيوان كائن واعي يتميز بالعقلانية المماثلة للبشر انطلاقاً من تميزه ببعض القدرات كالشعور بالألم واللذة، لكنه تجاهل بأن واعي الحيوان هو فكرة طبيعية تقوم على الغريزة الفطرية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - سعيد علي عبيد علي : أنسنة الحيوان في فلسفة توم ريجان، ص 842.

المبحث الثالث: أخلاقيات احترام الطبيعة عند بول تايلور.

أولاً: البيومركزية عند بول تايلور.

نادى الفيلسوف الأمريكي بول تايلور Paul w Taylor (1923-2015) بتصوير قيمي جديد قائم على القيمة، لأن النموذج القديم معرفي بالأساس، أدى في نهاية الأمر إلى سيطرة وتجبر الكائن البشري على البيئة الطبيعية، وأراد تايلور من هذا المنطلق مقابلة كل ما هو مادي ميكانيكي، بما يجسد الطابع القيمي المعنوي في زمن استبداد الثقافة العلمية، إن بناء مشروع قيمي جديد من شأنه أن يعلي من صوت الطبيعة ويعطي الحق للكائنات الحية الأخرى التي تتشارك مع الإنسان الكوكب الأزرق، وبما أن الإنسان هو الكائن الحي العاقل الأخلاقي فهو الذي يستطيع إدراك قيمة الأشياء النابعة منه أو من الخارج، وكون هذا الأخير جزء لا يتجزأ من الأرض فهو يحمل القيمة وكل من يشاركه هذه الميزة من الضروري أن يحمل هو الآخر قيمة كامنة في ذاته حسب تايلور.

إن أهم ما يميز نظرية احترام الطبيعة التي أشاد بها مؤسسها هو التوسيع الذي أضفاه على مبدأ الاحترام، والشمولية التي خص بها المنظومة البيئية، فتايلور هو المؤسس لمفهوم المركزية الحيوية Biocentrism التي تقابل المركزية البشرية Anthropocentric فلا يوجد فرق لديه بين الإنسان والحيوان والنبات، لذا تعد هذه النظرية بمثابة سد الثغرات والفراغات التي تركها كل من توم ريجان وبيتر سينجر اللذان اقتصرنا على الدراسة القيمية لمفهوم الحيوان فحسب، وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف نظرية تايلور كنسخة أكثر اعتدالا والأقوى أخلاقيا، لأنه تركز على الكائن الحي بصفة عامة وهذا ما سنوضحه لاحقا.

اعتبرت فلسفة بول تايلور ردة فعل على الافتراضات الأربع الأساسية التي ميزت المركزية البشرية وأباحت التعالي البشري، والتي تتمثل في<sup>1</sup>:

- 1) تميز الكائنات البشرية بشكل أساسي على باقي المخلوقات الأخرى، وفرض السيادة كاملة.
- 2) البشر سادة مصيرهم الخاص، يمكنهم اختيار أهدافهم، وتعلم القيام بما هو ضروري لإنجازها.
- 3) العالم/ الطبيعة ضخم وواسع لذلك فهو يؤمن فرصا غير محدودة للبشر.
- 4) تاريخ البشرية تاريخ تقدم، فلكل مشكلة ثمة حل، لذلك لا ينبغي للتقدم أن يتوقف.

لقد كرس هذه الافتراضات ثنائية تضع الانسان مقابل الأرض وبقية الموجودات، لذا حاول بول تايلور من خلال كتابه المعنون بـ "احترام الطبيعة" Respect for nature (1986) تغيير فكرة النزعة المركزية الإنسانية واستبدالها

<sup>1</sup> - معين رومية : من البيئة إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص 65.

بالمركزية الحيوية، التي تركز على إعطاء مبادئ الحب والاحترام للبيئة الطبيعية وقوانينها بالإضافة إلى الحيوان والنبات بعدما كانت المركزية للبشر دون سواهم، مؤكداً على الموقف الأخلاقي الذي يجب أن يتحلى به الإنسان كونه كائن مسؤول، وقبل المضي في شرح مذهب تايلور (البيو مركزية) لابد من التطرق إلى أسباب الأزمة البيئية التي حصرها في ثلاث عوامل أساسية هي: النظرة المنطقية للطبيعة البشرية الموجودة في المذهب اليوناني الكلاسيكي، السلسلة العظيمة للوجود في التقليد المسيحي القائلة بأن كل شيء موجود ومخلوق يملك مكاناً معيناً في مجموعة لا متناهية من الكيانات، حيث تمتد من الأكثر واقعية وكمال إلى أقلها واقعية وأكثرها نقصاً، بدءاً من الله في الأعلى، ويستمر هذا الترتيب الهرمي نزولاً عبر مستويات مختلفة من الملائكة ورؤساء الملائكة، ثم إلى البشر، تليها أخيراً الحيوانات والنباتات، كما خصّ النظرة الثنائية الديكارتية وما لزم عنها من اعتبار الحيوانات مجرد آلات كعامل ثالث مسبب للنظرة للتراتبية، وتمثلت ردود تايلور على هذه الادعاءات التي تبرر المركزية البشرية في: أولاً- تبين أن اليونانيين لم يقدموا في حقيقة الأمر أي حجة لمصلحة التفوق البشري، بل آراؤهم كانت عبارة عن مجرد أطر فكرية، كما أنهم بإعطاء البشر أعلى قيمة استناداً على العقل أهملوا قدرات عديدة ومختلفة، فعندما ننظر إلى العقلانية من وجهة نظر متمركزة حيويًا نرى أن قيمتها محصورة في أهميتها بالنسبة لحياة البشر فقط، لأن المخلوقات الأخرى تستطيع بلوغ خيرها الخاص دون الحاجة للعقل، وغالباً ما تمارس قدرات تتجاوز نطاق القدرات البشرية<sup>1</sup>، أما بالنسبة إلى المفهوم الوجودي الذي جسده الديانة المسيحية من خلال مصطلح السلسلة العظمى للوجود والذي شاع استخدامه في العصور الوسطى فهو ترتيب ميتافيزيقي وجودي وتقييمي، فقد خلق هذا المفهوم فجوة بين البشر وبقية الموجودات، لأن الله أعطى من خلاله للبشر مكانة خاصة على الأرض بصفتهم أسياداً كونهم مخلوقين على صورته، وانطلاقاً من هذا يصرح تايلور أنه إذا كان لنا أن نتخذ وجهة نظر حيوان أو نبات، فلن يعتبر الله محباً أو رحيماً أو عادلاً كما وصفه اللاهوتيين بمجرد جعله كائناً أدنى شأنًا، وإعطاء البشر السيادة عليه، فعلى العكس من ذلك، سيظهر أنه متحيز لصالح شكل من أشكال الحياة على آخر، يقول موضحاً: "إن هذا التقليل من الحيوانات والنباتات من قبل الخالق من شأنه أن يلقي بظلال من الشك للبشر على الكمال المطلق الذي يمثله الله بمحبته لجميع مخلوقاته"<sup>2</sup>، وفي صورة موافقة يبين جون ميور أغلوطة التأليه البشري، وأن كل ما هو موجود في الطبيعة مسخر لخدمة البشر، موسعاً من دائرة القداسة لشمول بقية الكائنات الحية، ليقر بأننا مخلوقات بشرية متعجرفة ومغرورة، دائماً ما نغض الطرف على حقوق الكائنات الحية ونستهين ونفرط بها، بالرغم من أنها مخلوقات الله، وتسعى إلى تحقيق خيرها الخاص، كما تعتبر مبجلة من قبل الإله، حيث تتلقى قدراً من الرعاية والحب نفسه الذي يمنح للملائكة في الجنة، وللقديسين

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op. cit, p138

<sup>2</sup> -Ibid, p141.

على وجه الأرض<sup>1</sup>، ويرد تايلور على المصدر التاريخي الثالث المتمثل في ثنائية ديكرت، والتي جعلت البشر أفضل من الحيوانات والنباتات كونهم يتمتعون بأرواح أو عقول، بينما الحيوانات والنباتات ليست سوى آلات ميكانيكية، كون العقل البشري هو الذي يمنحنا العقل والإرادة الحرة، والتي بدونها لن نكون سوى آلات جامدة، فالكائنات الأخرى تتمتع بخصائص المادة فقط كالتمدد في الفضاء، والحركة والراحة، والحجم، والشكل، والوزن، والتكوين من مركبات كيميائية ما يجعلها غير واعية لا تشعر بالملذات والآلام، في أن امتلاك البشر مركب يتكون من نفس واعية غير ممتدة وجسم مادي لا يعد سببا في اعتبارهم ذوي قيمة أعظم من الموجودات الأخرى، متساؤلا: لماذا يضيف الجوهر النفسي قيمة للبشر؟ كما أنه لا توجد رابطة منطقية في اعتبار شيء غير مادي يفكر أفضل من شيء مادي لا يفكر، حتى وان اعتبرنا أنه ثمة قيمة للعقل فهذا صالح للبشر فقط لأنهم يثمنوه على أنه غاية في ذاته، أما الحيوانات لا تعطي أية قيمة للعقل وليست بحاجة إليه لكي تعيش نمط الحياة، أما بالنسبة إلى الشعور الذي يختص به البشر فقط فهذه الفرضية لم تعد صالحة مع المعرفة البيولوجية الحديثة التي أثبتت أن كل من سلوك الحيوانات الخارجي، والبنية الداخلية لأدمغتها وأنظمتها العصبية تشير إلى أنها يمكن أن تختبر أنواعا عديدة من المشاعر، في احتواء الخوف والغضب والإثارة والقلق وحتى الاهتمام بالآخرين في مجموعتهم. فهم يمتلكون قوى معينة من الذكاء والفكر<sup>2</sup>، ولعل التجارب العلمية تدعم ما ذهب إليه تايلور، حيث أثبتت نقاط التشابه الكبير بين الإنسان والحيوان، ومن بينها الدراسة التي تثبت أن الفئران عندما تقع تحت حالات من التوتر والإجهاد النفسي تصاب بتقرحات في المعدة، وذلك نتيجة الاضطراب النفسي الذي تعرضت له أثناء وضعها في أقفاص لا تتيح لها الحركة بأرجحية، ما يثبت قابلية الشعور و الانعكاس النفسي كنتيجة لفهم الحالة والوضع<sup>3</sup>، على هذا الأساس رفض تايلور هذه الحجج التاريخية، واعتبرها مخالفة لمنطق الثقافة، لأنه من التعسف اختيار وتمييز بنية جينية واحدة من بين ملايين الأنواع الأخرى، كما يبدو أن الفارق الذي يجعل الطبيعة ليست محل احترام -حسب تايلور- يتمثل في مكانة البشر داخل العالم، وعليه فإن إنكار التفوق البشري يتم عن طريق قبول هذه العناصر من النظرة المركزية الحيوية، والتي أدرجها تايلور في أربع مقومات تمثل وجهة النظر المتمركزة حيويا:

1) اعتبار البشر أعضاء في مجتمع الحياة على كوكب الأرض يتمتعون بنفس العضوية التي تمنح لباقي الأعضاء (الكائنات الحية وغير الحية).

<sup>1</sup> - معتر أحمد أحمد إبراهيم أبو الخير، إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية في فلسفة هولمز رولستون الإيكولوجية، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، الانسانيات والعلوم الاجتماعية، المجلد 13، العدد الأول، يناير 2021، ص 965.

<sup>2</sup> - Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op, cit, p144

<sup>3</sup> - سعيد محمد الحفار : البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص 56.

(2) المنظومة البيئية شبكة معقدة تتكون من عناصر مترابطة، تعتمد فيها الوظيفة البيولوجية السليمة لكل كائن على سلامة الوظيفة البيولوجية للآخرين من الكائنات الحية، كما يتحدد بقاء كل كائن حي على العلاقات المتوازنة المتبادلة.

(3) كل كائن حي هو مركز غائي للحياة، يسعى نحو تحقيق خيره الخاص بطريقته الخاصة.

(4) نبذ الدعوة البشرية التي تقر بتفوق البشر على الأنواع الحية الأخرى<sup>1</sup>.

تجسد هذه الأفكار الأربعة فحوى النظرية المتمركزة حيويًا على الطبيعة، فهي تؤكد على رؤية الطبيعة كنظام مترابط؛ وإدراك واقع حياة الكائنات الحية كمراكز أيديولوجية للحياة، ومفهوم البشر كأعضاء في مجتمع الحياة على الأرض، فاعتبار الإنسان نفسه عضواً في الأرض لا ينكر شخصيته، بقدر ما هو طريقة لفهم الذات الحقيقية من منظور حيوي تجعله يدرك بأنه يماثل كل الكائنات، وبالتالي، يستلزم تواجده المحافظة على سلامة وتوازن النظام الطبيعي.

ثانياً: جدارة الكائن الحي بالحق الأخلاقي.

استبدل تايلور فكرة التفوق البشري بمبدأ حيادية الأنواع القائل بأن: "كل نوع يملك ذات القيمة، بغض النظر عن النوع الذي ينتمي إليه الكائن الحي، ويعتبر للوهلة الأولى أنه يستحق اهتماماً ومراعاة متساوية من جانب الفاعلين الأخلاقيين، حيث يحكم على خير الكائنات أنه جدير بالمحافظة عليها وحمايتها كغاية في حد ذاتها"<sup>2</sup>، وبالتالي لا يوجد أي كيان متفوق على الآخر، بناءً على هذا، يثبت تايلور القيمة المتأصلة أو المحيطة في ذات الطبيعة، فقد أسس نظرية معيارية من شأنها أن تعطي كل التقدير والاحترام للمجتمع الطبيعي بما فيه من الكائنات الحية الحيوانية والنباتية، دون النظر لما تحمله من منافع للبشر، وبهذا تكون نظريته الأخلاقية تتميز بالشمولية وتساهم في حل الصراع بين الإنسان وبقية الكائنات الحية الأخرى مع المحافظة على مبدأ المساواة بين أعضاء مجتمع الأرض الحيوي، كما يشير إلى القيمة الذاتية لأعضاء الطبيعة كون الكائن الحي يمتلك خيره الخاص، بما أنه يحوز على القدرات التي تمكنه من التأقلم مع بيئته، وتجدر الإشارة هنا، على أن بول تايلور يتوافق مع هانز يونس في منح الكائنات الحية الجدارة الأخلاقية انطلاقاً من قدراتها الكامنة على تحقيق التأقلم مع العالم الخارجي، إلا أن الكائن البشري عند تايلور هو الذي يتحكم في توجيه هذا الخير والتصرف فيه سواء نحو مصلحته أو ضدها، لأن فهم الكائنات الحية على أنها مراكز غائية للحياة لا تستوجب اعتبارهم يتمتعون بالوعي، لأنهم يمتلكون مصلحة خاصة، وينسب بول تايلور للكائنات الحية استحقاقاً أو جدارة متأصلة فيها، هذه الجدارة هي التي تفرض على الإنسان ضرورة احترامها ومساعدتها على تحقيق خيرها الخاص. ويعرف

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op, cit, p99-100.

<sup>2</sup> -Ibid, p154.

الجدارة الباطنية بأنها "الجدارة التي يمتلكها الكائن الحي بدون اعتبار لأي ذرائعية، وبدون الرجوع لخيرية أي موجود آخر"<sup>1</sup>، فالكائنات الحية تتمتع بقيمة ذاتية تؤهلها لفرض الاحترام على البشر بعيدا على تقييماهم ومعتقداتهم، إن مفهوم الخير الخاص للكائن لا يتوافق مع الإحساس أو الشعور بالألم، بل بما نقدمه نحن البشر له أي بالتأثير الذي يتعرض له من الأفعال الانسانية، ويعطينا مثال على ذلك: "الأشجار ليس لديها معرفة أو رغبات أو مشاعر، لكن نحن بأفعالنا يمكن أن نؤثر عليها سلبيا كأن نحطم جذورها بجرافة، أو ايجاييا كتولي أمر حصولها على الغذاء والرطوبة الكافية بتسميد وسقاية التربة"<sup>2</sup>، إن خير الأشجار بحد ذاته هو ما يتعرض للتأثير. ويتحدد خير الكائن بما يحمي مصلحته، فمففعة كائن ما هو إحداث حالة موتية له، أو التخلص من كل ما يجلب له الضرر، فالقول بأنه مركز غائي للحياة يعني القول بأن أدائه الداخلي بالإضافة إلى أنشطته الخارجية كلها موجهة نحو الهدف، ولديه ميل مستمر للحفاظ على وجوده عبر الزمن، لكن السؤال المطروح: ماهي أنواع الكيانات التي لها مصلحتها الخاصة؟ يجيبنا بول تايلور من خلال التمييز بين ما يسميه مفاهيم القيمة الذاتية والموضوعية، فما يبدو (بشكل شخصي) مفيد لي قد يكون (بشكل موضوعي) مضرا للآخر، فعلى سبيل المثال: البشر ليس باستطاعتهم التحدث عن اهتمامات وتفضيلات الفراشة وربما ينكرون بصراحة أنها تقدر على أي شيء، لكن بمجرد أن فهم دورة حياتها والظروف البيئية التي تحتاجها للبقاء في حالة جيدة فلن يجدوا صعوبة في التحدث عما هو مفيد لها وما قد يكون ضارا به، فكل نوع يملك طبيعة مميزة تحدد مصلحته الخاص<sup>3</sup>، لذلك كلما اكتسبنا المزيد من المعرفة بشأن هذه الكائنات كلما كان من الأسهل إصدار أحكام سليمة حول ما هو في مصلحتهم أو يتعارض معها، حينها يمكن لأي شخص التحدث عن خير أي كائن حي، هذا الخير الموضوعي لا يعتمد على معتقدات أو آراء الأشخاص، بل على الحقائق العلمية، فعندما يصبح المرء أكثر دراية وإدراكا بالكائن الحي الذي يتم ملاحظته، يصبح للعضو شيئا فريدا وخاصا لا يمكن استبداله ويحقق المرء معرفة حقيقية لوجهة نظره، وعندما يمكن للمرء بعد ذلك أن يضع نفسه بشكل خيالي في وضع الكائن الحي وينظر إلى العالم من وجهة نظره<sup>4</sup>، وهذا ما يوضح الترابط بين الإنسان وبقية الكائنات.

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p75.

<sup>2</sup> - مايكل زيمرمان : الفلسفة البيئية، الجزء الأول، المرجع السابق، ص115.

<sup>3</sup> -Joseph R. Desjardins: Environmental Ethics : An introduction to environmental philosophy, op. cit, p138.

<sup>4</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op, cit, p119.

كما يفرق تايلور في فلسفته بين ثلاث مصطلحات: القيمة الباطنة Intrinsic Value، القيمة الملازمة لشيء ما أو لمكان ما أو المتضمنة في طبيعة الشيء نفسه Inherent Value، والجدارة المتأصلة أو المحايثة أو الكامنة في الشيء Inherent Worth، حيث تعبر الأولى على القيمة الايجابية التي يضيفها البشر أو الموجودات الواعية على تجربة ما قد عايشوها بأنفسهم وشعروا بأنها ممتعة في ذاتها ولذاتها، أما القيمة الملازمة لشيء ما فهي القيمة التي يضيفها الشخص على الكائنات من منطلق أنها تحمل قيمة نفعية أو أهمية سواء: فنيا، ثقافيا، تاريخيا، أثريا، جماليا، تجاريا، عمليا، عاطفيا، كالإعجاب بالحيوانات الأليفة والعطف عليها، يرتبط هذين القيمتين بالأحكام البشرية والتقييمات والخبرات الإنسانية، فالإنسان هو معيار الحكم عليها، وبالتالي تكون هذه القيمة نسبية تختلف من شخص إلى آخر، بينما مصطلح الجدارة الباطنية فهو يعبر عن قيمة الشيء، منفصلا على الأحكام البشرية عليه، ولا يحقق أية اعتبارات نفعية، فكون الشيء موجودا يعطي له الخيرية والجدارة، وبهذا المنطلق يمثل النبات والجماد والإنسان غائية الحياة باعتباره فردا، مثل: البقرة التي يتم تقييمها كمنتجة للحليب، نجدها لا تحقق الجدارة المتأصلة التي تنظر إليها ككائن مستقل عن كيفية تقدير الناس إليه، لأن من ورائها حاجة وأدائية، وبهذه الصورة ينسب مصطلح القيمة المتأصلة إلى الكيانات التي تحمل خيرا خاصا ومصالحة ترتبط بوجودها المستقل<sup>1</sup>، فمفهوم المخلوقات الحية على أنها مالكة لقيمة متأصلة يجعلها موضوعا أخلاقيا، مما يتعارض ذلك في جوهره مع السلوك الاستغلالي الذي يضيفي القيمة الأداة للكائنات واستخدامها كوسيلة لمنفعة البشر لأنها لا تنتمي إلى الحيز القيمي.

نشأ معظم الناس في الحضارة الغربية ضمن نظام عقائدي يرسخ لفكرة أن البشر متفوقين على الكائنات الحية الأخرى، فنحن بالفعل مختلفون عن بقية الكائنات الحية في امتلاك قدرات معينة يفتقرون إليها، لكن يتساءل تايلور: لماذا يجب أن تؤخذ هذه القدرات على أنها علامات تفوقنا عليها؟ و ما هو المبرر الذي يحكم عليها بأنها علامات تفوق، وعلى أي أساس؟ يجب: بأن الواقع يؤكد على أن العديد من الكائنات الحية تمتلك قدرات يفتقر إليها البشر، خذ على سبيل المثال: تحليق الطيور، وسرعة الفهد، وقوة التمثيل الضوئي في أوراق النباتات، ومهارة العناكب التي تدور في شبكاتها، وخفة حركة القرد في قمم الأشجار...، فلماذا لا تعبر هذه العلامات على تفوقهم علينا؟ يجب بأن جميع الخصائص ذات قيمة من وجهة نظر بشرية التي تعتبر أن خير البشر هو معيار الحكم، لكن لو نسبنا هذا الخير للكائنات غير بشرية لن يصمد مبدأ التفوق البشري، فنجد مثلا: أن سرعة الفهد الصياد علامة على تفوقه على البشر عندما ينظر إليها من وجهة نظر الخير الخاص للفهد، وهكذا بالنسبة لجميع القدرات الأخرى للحيوانات والنباتات التي تعزز خيرها لكن البشر يفتقرون إليها<sup>2</sup>، إن هذه الأحكام خاضعة لمبدأ الجدارة لذا من المنطقي الحكم على مزايا غير البشر من

<sup>1</sup> - عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص233.

<sup>2</sup> - Paul Taylor: Respect for Nature, op, cit, p129.

خلال المعايير المستمدة من مصلحتهم، وهذا ما يلغي فكرة التفوق البشري لأن مفهوم الجدارة تصنيفي وتراتبى، كما أن المساواة تقضي تجاوز فكرة التفوق البشري بالرغم من امتلاك البشر قدرات معينة لا تتمتع بها بقية الكائنات الحية كالتفكير العقلي والإبداع والاستقلالية، لكن هذه المميزات تجعله متميزا في نطاق المعايير البشرية فقط لا المعايير العامة، لأن الكائنات الحية كذلك تملك خصائص يفتقر إليها البشر مثل سرعة الفهود وشجاعة الأسود... الخ، وعليه ففكرة التمرکز حول الذات الإنسانية فكرة تعسفية من الناحية الأخلاقية، أما وجهة نظر المركزية البيولوجية فهي تنظر إلى كل الكائنات الحية على أنها تمتلك لقيمة أخلاقية متأصلة ومتساوية<sup>1</sup>، فالملاحظ أن تايلور قد اعتمد على النظرية التطورية لتجاوز التعريف الكلاسيكي الأرسطي للإنسان على أنه كائن عاقل) والتأكيد على التعريف الجديد الذي ينص على أن الإنسان كائن بيولوجي و مجرد عضو في الحياة يتقاسم مع غيره من الكائنات الحية الوجود)، بناء على فرضية داروين بأن ليسوا إلا نسخة متطورة من الحيوانات، أو كما يقول داروين: " الدافع الذي أسعى إليه هو توضيح أنه لا يوجد هناك اختلاف جوهري بين الإنسان والثدييات العليا فيما يتعلق بملاكهم الذهنية"<sup>2</sup>، حيث تمنح فكرة تقبل البشر لحقيقة كونهم مجرد أعضاء، ينحدرون من أصل مشترك استعدادا لتأكيد الزمالة بينهم، وبين بقية الكائنات الحية الأخرى في ظل المساواة، لذلك نجد نظرية التطور لداروين تأخذ مساحة كبيرة في فلسفة تايلور، الذي يصرح بأن الاعتراف بعضويتنا في هذه الحياة يؤكد الحقائق التالية: الاشتراك في مواجهة المتطلبات البيولوجية والفيزيائية التي تضمن البقاء، وذلك يفرض الحفاظ على العلاقة بين البشر وبقية الكائنات الحية، امتلاك الكائنات الحية الخير الخاص، وإخراج فكرة الحرية من حيز الكائن البشري، بنقلها إلى جميع الموجودات التي تستطيع تعزيز قدراتها وتحقيق التوافق والتلاؤم الجيد مع قوانين الطبيعة<sup>3</sup>، وبهذا تمنح هذه التقاطعات إحساس كبير بالوحدة بين البشر وبقية الأنواع الأخرى، وتقود إلى رؤية أنفسنا كأعضاء في مجتمع حياتي واحد، مناقضة للنظرة العلمية الحدائية التي تقدم البشر كحادث عرضي، فالكون هو سبب وجودنا ولسنا سبب وجوده، فالحدائثة كانت سببا في هجرنا لذواتنا الحقيقية وتخريب العالم الطبيعي، كما أن فكرة المركزية البشرية ما هي الا فرضية لخداع أنفسنا "إننا وافدون جدد، ونعيش في الأرياف الكونية، لقد نشأنا من الميكروبات والوحل، القردة أعمامنا، وأفكارنا ومشاعرنا ليست تحت سيطرتنا بالكامل، وقد توجد كائنات أذكى منا في أماكن أخرى...وعلى رأس ذلك فإننا نحيل كوكبنا الى حالة من الفوضى، ونصبح مصدر خطر على أنفسنا"<sup>4</sup>، ووفقا لهذا السياق، لا يوجد مبرر لتعالى البشر على غيرهم من الكائنات، بل بالعكس فالإنسان بحاجة للطبيعة من أجل تحقيق وجوده لأن سلامته مرهونة

<sup>1</sup> -Kernohan Andrew: Environment Ethics, An Interactive Introduction, Broadview Press, Canada,2012, p170.

<sup>2</sup> - تشارلس داروين : نشأة الانسان والانتقاء الجنسي، المرجع السابق، ص 201.

<sup>3</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op, cit, p101.

<sup>4</sup> - كارل ساجان : كوكب الأرض، ترجمة: شهرت العالم، عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص61.

بالنظام الطبيعي والعكس غير صحيح، إن انقراض النوع البشري يمثل صفاء الغلاف الجوي والحد من التلوث بجميع أنواعه وكذا ازدهار وتنوع البيئة، وهذا ما أثبتته التأثير الإيجابي لجائحة كورونا على البيئة مؤخرا فقد أدى التقلص الحاد في السفر والتنقل إلى انخفاض مستوى التلوث في الهواء في العديد من المناطق، وكأن بقاء البشر في منازلهم يصب في صالح كوكب الأرض، فقد جعلنا نرصد تغيرات إيجابية في الكوكب بفعل غياب سكانه عنه بوجه عام للمرة الأولى على الإطلاق كما هو الحال الآن، كالتراجع في انبعاث الغازات الدفينة المسببة لظاهرة الاحتباس الحراري خاصة ثاني أكسيد الكربون بنسبة 30 بالمئة<sup>1</sup>، ويوضح ذلك تايلور بالافتراض الذي يطرحه: لنفترض أن الجنس البشري انقرض نتيجة أسباب طبيعية كفيروس لا يمكن السيطرة عليه، في هذه الحالة يمكن أن يستمر الغلاف الجوي للأرض في الوجود؛ وستستمر الحياة دوننا ولن يكون موتنا خسارة للأنواع الأخرى، ولن يؤثر سلبا على البيئة الطبيعية على العكس من ذلك، ستستفيد الكائنات الحية الأخرى كثيرا سيتوقف تدمير الموائل الطبيعية نتيجة التوقف على تطوير المساكن والمجمعات الصناعية و سوف ينتهي تسمم التربة وتلوث الأنهار، ولن تعاني الأرض بعد الآن من الدمار والتدهور البيئي الواسع النطاق بل تتعافى، لكن اذا افترضنا عكس هذا التوجه (انقراض الكائنات الحية) فنسجل عواقب وخيمة للبشرية لأننا غير قادرين على دعم أنفسنا دون مساعدة بقية النظام الطبيعي للحياة، وهذه حقيقة علينا تقبلها، "فليس هناك حاجة لوجودنا، وإذا كنا سنأخذ وجهة نظر مجتمع الحياة ونعطي صوتا لمصلحته الحقيقية، فمن المرجح أن يتم الترحيب بنهاية حقبة الإنسان على الأرض ب"بئس المصير"<sup>2</sup>، كما يؤكد هولمز رولستون ما رجحه تايلور، فالأرض كانت مفعمة بالحياة قبل ظهورنا بأشواط طويلة، هذا ما يبرر بأننا كائنات جديدة (طفيليات على حد تعبير ميشيل سير) لذا علينا أن نتقاسم هذا الكوكب مع البقية، فتأخر الوصول يضمن نزع الفكرة السيادية والمركزية للبشر، ويظهر الاستقلالية للطبيعة، فظالما أن تواجد الأرض يسبق زمنيا وجود الانسان بملايين السنين فهذا يحولها الى عدم التركيز على الكيان البشري، وامتلاكها للخير الخاص. وتعد الرؤية الشاملة المتعلقة للبيئة لروستون هي نقطة التقاطع بينه وبين كل من الدو ليوبولد، وكذا بول تايلور، فهو لا يتجاهل أي نوع أو عنصر من الطبيعة، بل يعطي تصور كلي لأطوار النظم البيئية المختلفة، فالطبيعة عنده تملك قيمة متأصلة في ذاتها، منزهة عن الأفعال البشرية، فهذه القيمة هي جوهرية مستقلة عن الإنسان، فوجود الطبيعة لا يعتمد على أي أحد، ولإثبات ذلك أعطى رولستون أمثلة بيولوجية تبين الاعتماد الذاتي للطبيعة، نجد مثال: النباتات الذي يوضح الاستراتيجية المعقدة التي يمتاز بها، فالنبات يحتاج الى عملية التمثيل الضوئي والتي تقوم بدورها على وجود ثاني أكسيد الكربون المتواجد في الهواء، بالإضافة الى الحصول على الطاقة من أشعة الشمس،

<sup>1</sup> - فاطمة الوردى، (29 ماي 2020)، تأثير جائحة كورونا على البيئة والمناخ،

<https://www.amadeusonline.org/publications/analyses-covid-19>

<sup>2</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op, cit, p114-115

وتحتاج بالضرورة أيضا الى الماء، لكن عند تعرض النبات للهواء الجوي تفقد جزء من الماء عن طريق التبخر، مما يؤدي ذلك الى هلاكها، لكن تتم حل المشكلة بواسطة المسام الموجودة في أسفل أوراق النباتات التي يمكنها أن تفتح أو تغلق المسام أمام دخول الهواء، فضلا عن عملية تبديل الأوراق التي تقوم بها النبتة لتتعرض بشكل مناسب للهواء مما يحميها<sup>1</sup>، إن هذه العملية المعقدة للنبتة تثبت دون شك غرضية النبات عبر تكامل العديد من المتغيرات: درجة الحرارة، ضوء الشمس، حاجة النبات للطاقة... الخ، النبات يقوم بوظيفته مستقلا عن تدخل الانسان، ما يؤكد خيريته الخاصة، ووفقا لهذا الطرح تتحدد قيمة الطبيعة بعيدا عن الذات البشرية، وتملك جميع الموجودات الطبيعة أغراض تحقق بها العيش والرفاهية وتضمن لها حفظ البقاء، فإذا أصيبت الشجرة نتيجة قيام أحد الغزلان بفرك قورنه على جذعها، فإنها تفرز مادة تدعى التانن (Tannin) للقضاء على هذه الخدوش<sup>2</sup>، وهذا ما يؤكد قدرتها على الإصلاح والتعافي الذاتي، ألا يوحي ذلك بوجود قيمة متأصلة لهذا الكائن الحي؟ إن الاعتراف الخالص بقيمة الكائنات الحية، تلغي المبدأ النفعي والغرض الخارجي، ومنه يمكن أن نلخص ثلاث فرضيات أساسية تؤكد القيمة الباطنية للكائنات الحية:

**فرضية نفي الغائية:** الأرض لم توجد بهدف تلبية الحاجيات البشرية وخدمتها كالأطعمة والملبس والمأوى فحسب أي ليس هناك غائية وقيمة نفعية وأدائية من تواجدها.

**فرضية الاستقلال:** نشأت الأرض مستقلة عن البشر، وكانت سابقة على الوجود البشري ما يقارب 100 ألف سنة. كما أن الأرض باقية لا تتأثر بفناء البشري فهي غنية بجبالها الحيوي والأنواع الأخرى من الموجودات، وتتميز أيضا بالاكتماء الذاتي لأن المجال الحيوي قادر على أداء وظيفته دون الحاجة إلى المساعدة البشرية فبالعكس قد يؤدي التدخل البشري إلى أزمات ومشاكل بيئية عديدة، وعليه فالمجال الحيوي قادر على الوجود والاستمرار مستقلا عن الرعاية البشرية.

**فرضية اللاتناسق:** وتفيد هذه الفرضية بأن هناك معادلة غير متوازنة بين البشر والوسط الطبيعي في الارتباط العلمي، فبينما يعتمد البشر على الطبيعة وحياتهم تتوقف عليها فإن وجود الطبيعة مستقل عن الوجود البشري ما يؤكد القيمة الباطنية للطبيعة باعتبار أنها علة ذاتها وليست مسخرة لخدمة الانسان<sup>3</sup>.

إن أهم ما يميز فلسفة تايلور هو محاولته جعل النظرة المركزية الحيوية "خريطة" عامة للعالم الطبيعي تمكننا من رؤية أين نحن؟ أي إعادة النظر في موضعنا الأصلي وتحديد مكاننا المناسب، حيث يكشف منظور النظرية المركزية الحيوية أن

<sup>1</sup> -Rolston Holmes: Naturalizing Value: Organism and Species: Environmental Ethics- Reading in Theory and Application, 7, Cengage Learning, U.S.A, 2015, p131

<sup>2</sup> -Ibid, p137.

<sup>3</sup> - عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص230.

البشر هم مخلوقات بيولوجية يشكلون نوع واحد من أنواع الحياة الحيوانية الموجودة على الأرض، وبالتالي ندرك أننا جزء لا يتجزأ، وأنا موجودون جنبا إلى جنب مع كل الأنواع التي تشاركنا الأرض من نظام عالمي تم تشكيله بطريقة معينة يقول: "كل كائن حي فردي، كل مجموعة سكانية، كل مجتمع حيوي هو مكون واحد في هذا الكل، وكل هذه المكونات الحية للنظام العالمي الطبيعي مرتبطة ببعضها البعض وظيفيا في وحدات مترابطة"<sup>1</sup>. وانطلاقا من هذه الفكرة نؤمن بأن البشر لا يختلفون عن الآخرين من الكائنات الحية.

ونستطيع تلخيص شروط النسق الأخلاقي البيئي عند بول تايلور في أربع نقاط تتمثل في<sup>2</sup>:

- أولا: شرط الصورية الذي يوافق التجريد، فلا يشمل أفراد محددين في زمان ومكان ما.
- ثانيا: شرط القابلية للتطبيق ويوافق العمومية أي يجب أن تطبق القواعد الأخلاقية بشكل عام وإلا تلغى.
- ثالثا: الموضوعية والغاء الذاتية التي تجسد مبدأ المصلحة والمنفعة في التعامل.

رابعا: الشرط المعياري الكلي الذي يفرض وضع القاعدة الأخلاقية كقانون كلي عام يطبق من قبل الجميع دون استثناءات، انطلاقا من هذه الشروط يتضح بأن الطبيعة تحمل قيمة باطنية في ذاتها بعيدة عن كل المنافع التي تعطىها، فقد أراد بول تايلور أن يبنى موقفا معياريا وقانونا عالميا قائم على الاحترام للعالم الطبيعي يشابه معيار العالم الاجتماعي الانساني، وهنا يبدو تأثير كانط جليا على فلسفته، فقد أراد تايلور أن يكون هناك تناسق للبنية التي تربط بين نظرية الأخلاق البشرية القائمة على احترام الأشخاص، ونظرية الأخلاق البيئية المستندة إلى الحياة القائمة على احترام الطبيعة، فوجد أن نظرية الأخلاق البشرية عند كانط تتكون من ثلاث مكونات رئيسية:

أولا: قبول النظام الذي يتصور فيه كل فاعل أخلاقي الآخرين الذين يشاركونه نفس النوع (باستثناء المجانين والمتخلفين عقليا) أشخاص مثل نفسه، يمثلون مراكز شخصية للوجود الواعي، فكل شخص من هؤلاء يملك نفس سمات الشخصية الموجودة في الذات البشرية.

ثانيا: موقف الاحترام لكل الناس، أي أن كل فاعل أخلاقي لديه السمات البشرية جدير بالاحترام الإلزامي.

ثالثا: تسير القواعد في مجال الأخلاق البشرية على النحو التالي: إذا تصور الفاعل الأخلاقي الآخر كونه شخص يتقاسم معه السمات البشرية، فهو مساو له بالضرورة لأنه عضو في المجتمع الذي ينتمي إليه، وعليه فإذا كان المرء يحترم نفسه ويعتبرها ذات قيمة متأصلة فإنه سيعترف مباشرة بقيمة الآخرين بحكم المساواة في القيمة والتشابه النوعي، وسيبنى

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op, cit, p156.

<sup>2</sup> -Ibid, p28-31.

موقف الاحترام لكل الناس كقاعدة أخلاقي، ووفقا لهذه النظرية تتشكل أخلاقيات احترام الطبيعة من ثلاث عناصر أساسية: منظومة اعتقادية تقدم وجهة نظر معينة حول الآخر البشري، موقف أخلاقي أساسي يتمثل في الاحترام، مجموعة من قواعد الواجب من شأنها أن تحمي حقوق الآخرين، فقد قام تايلور توسيع هذا الطرح الكانطي ونقله من المجال البشري الى المجال الطبيعي وذلك ب: تقديم المنظومة الاعتقادية كوجهة نظر معينة حول الطبيعة تدعم المعقولة لتبني الفاعل الأخلاقي، موقف احترام الطبيعة باعتبار الموجودات الطبيعية زملاء للبشر بحكم التشابه البيولوجي وهو موقف أخلاقي أساسي، من خلاله يعي الإنسان علاقاته الخلقية مع العالم الطبيعي، ويعترف بأن موقف الاحترام هو الموقف الملائم الذي يجب اتخاذه تجاه كل أشكال الحياة في النطاق الحيوي للأرض لامتلاكها قيمة أصلية، ويضفي وفقا لذلك قيم ذاتية من شأنها أن تقوم بحماية وتعزيز خير هذه الموجودات، فلكي يرسخ الفاعل الأخلاقي مبدأ المساواة بين جميع الكائنات الحية يجب أن يعترف بأن حماية مصلحتها والحفاظ عليها غاية في حد ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق غايات بشرية، وبافتراض تبني المرء لموقف الاحترام يقطع على نفسه وعدا أخلاقيا بأن يعتبر أن تلك القواعد والمعايير إلزامية وسارية المفعول على جميع الفاعلين الأخلاقيين<sup>1</sup> بما فيهم الكائنات الحية والجمادة.

وتجدر الإشارة هنا، الى أن بول تايلور لم يدين كغيره من فلاسفة البيئة، الفيلسوف الألماني كانط كمسبب للأزمة البيئية، بالرغم من أنه أشهر الفلاسفة المتعصبين للعقلنة والدفاع عن كل ما هو بشري، بل جعل من مواقفه الأخلاقية ركيزة ايديولوجية احتوى من خلالها الطبيعة بمحملها، فمبدأ الحكم الذاتي المستقل الكانطي يمكننا من معرفة واجبات الانسان اتجاه الآخر البشري، والآخر الطبيعي، لأن العلاقة بين الانسان والطبيعة تتحدد حسب كانط من خلال التعالي الموافق لقدراتنا الأخلاقية بما يتوافق مع قدراتنا الإنسانية التي تقتضي احترام الكائن الحي الآخر، حيث اهتم كانط بالتمييز بين مملكة الغايات التي تمثل العالم الانساني كونه الكائن العاقل القادر على ادراك واجباته، وبالتالي فهو مركز القيمة الذاتية، ومملكة الطبيعة وهي العالم الطبيعي تكون فيها القيمة الذاتية متعلقة بوظيفة الكائنات في الطبيعة، وهي من مسؤولية الإنسان، فالحيوان مثلا يملك قيمة وظيفية جزئية ترتبط بالنظام الكلي، ولهذا صرح كانط بأن الواجبات اتجاه الحيوانات موجهة للبشرية كمنظومة تملك القيمة الذاتية، لكنه في ذات الوقت لا يستثني الطبيعة من هذه القيمة الذاتية<sup>2</sup>، كما أن مفهوم الاستقلال الذاتي عند كانط يحمل في جوهره معاني عميقة للواجب والحق والعدل فيما يتعلق بالسلوك البشري اتجاه نفسه، والآخر البشري، وكذلك الطبيعة وأنظمتها، يقول: "القدرة والمسؤولية فأن تكون حرا معناه أن تكون

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p42-43.

<sup>2</sup> -Gillory John Martin: Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Economy, Ecosystem Integrity and our Duties to nature, Ethics and the Environment, Vol3, n2, Indian, University Press, 1988, p135.

شخصاً ذا مسؤولية أخلاقية، ذلك أن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية شيء واحد بالذات<sup>1</sup>، فالمسؤولية الأخلاقية تنتج من قوة ذاتية باطنية تدعى الضمير الذي يقودنا إلى الحياة الفاضلة، والعمل الصالح. لذا يمكن القول أن الأخلاق البيئية عند كانط تمنح الطبيعة قيمة أخلاقية نسبية لا يمكن التغاضي عنها، وإن كانت تسعى إلى تحقيق الكمال الإنساني، كما يأخذ مفهوم المسؤولية بعداً عميقاً تتجلى من خلاله الأخلاق البيئية عند كانط، فالكيانات البشرية لا تمثل موجودات طبيعية فحسب، بل ترتقي إلى كونها كيانات عاقلة، تتحمل من خلال خاصية تحمل عبء المسؤوليات الخاصة بالكيانات الطبيعية، ومنه يتحول مفهوم الكائن الإنساني العاقل الذي يمتلك قيمة ذاتية وغائية من الاستعلاء إلى الالتزام بواجبات تلقى على عاتقه من أجل تحقيق الانسجام والتوازن الطبيعي، وبهذه الطريقة الوحيدة نجد يحقق التفرد البشري، كما أن الواجبات الأخلاقية أتجاه الحيوان بالنسبة إلى كانط هي واجبات ضرورية لاكتمال الواجبات الأخلاقية للمرء أتجاه نفسه والآخرين، حيث تؤثر مواقفنا وأحاسيسنا أتجاه الحيوان من العطف والحب والامتنان على علاقاتنا مع الكائنات الانسانية، إن المعاملة الطيبة مع الحيوان ترتقي بنا إلى مصاف الكمال البشري، لذلك يمكن أن نحدد ثلاث نقاط ايجابية تبرز اهتمام كانط بالحيوان من خلال ما يلي:

- عدم اعتبار المتعة والتسلية، كأسباب كافية لإلحاق الأذى بالحيوان.

- تنمية الأحاسيس والمبادئ الأخلاقية وتحفيز المواقف الخيرة مرتبطة بمعاملة المرء للحيوان.

- يقتضي موقف كانط من الحيوان، وجود تغييرات جذرية في معاملاتنا التجريبية، فالعلماء وفقاً لهذا عليهم أن يجدوا مبررات ضرورية وملحة جداً على استخدام الحيوانات<sup>2</sup>.

### ثالثاً: القواعد الأخلاقية لاحترام الطبيعة.

أوضح تايلور الفروقات بين نظريات الأخلاق المتمحورة على الإنسان والأخرى المرتكزة على الحياة من خلال التركيز على مفهومي الفاعل الأخلاقي (moral agent) والموضوع الأخلاقي (moral topic)، إذ تتفق كل النظريات على أن الفاعل الأخلاقي هو كائن بشري يمتلك قدرات بموجبها يستطيع التصرف بشكل أخلاقي، ويكون قادراً على تشكيل حكم على الصواب والخطأ، كما يكون مسؤولاً عما يفعله، تبدو هذه المميزات ذات قدرة بشرية فقط، لذا يمكننا أن نساوي فئة الوكلاء الأخلاقيين مع البشر، لكن هذه القاعدة خاطئة بالنسبة لتايلور لأنه: ليس كل البشر ووكلاء أخلاقيين، فالجنس البشري يحتوي على الأطفال الرضع، الأطفال المصابين بأضرار عقلية، المتخلفين عقلياً والمجانين... الخ، غير أننا لا نستطيع إخراجهم خارج دائرة الرعايا الأخلاقية لأن خيرهم وإسعادهم، يستحق اهتمامنا بالرغم من أن لا أحد يعتبرهم

<sup>1</sup> - إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المرجع السابق، ص 104.

<sup>2</sup> - هشام صالح سليمان صالح: وجهة النظر الكانطية في الفلسفة البيئية، المرجع السابق، ص 342.

وكلاء أخلاقيين، ولا يمكن تحميلهم أية مسؤوليات أو نلومهم عندما يفعلون أشياء تنتهك القاعدة الأخلاقية، كما أننا لا نستخدم المعايير الأخلاقية التي نستخدمها في الحكم على سلوك عامة الناس لأن أفعالهم تقع خارج نطاق تطبيق تلك المعايير، لذا يجب أن ينطبق الأمر نفسه مع الحيوانات والنباتات فهذه الكائنات ليست مسؤولة أخلاقيا لكن مع ذلك يجب أن تعامل بشكل صحيح وأن نهتم بحماية رفاهيتهم وتعزيزها، وبهذا جسد تايلور لإمكانية جعل الكائنات الحية الأخرى ذوات أخلاقية Moral Subjects، لقد أحدث تايلور تغييرا في استخدامه لهذه المفاهيم حيث خصص مفهوم الذات الأخلاقية للعالم الطبيعي والكائنات الحية لكنه وضعها في موضع المفعول به الذي يعتمد في وجوده على سلوك الفاعلين الأخلاقيين (البشر)، حرصا منه على إلزام الإنسان كونه فاعلا أخلاقيا بالتحلي بالمسؤولية اتجاه باقي الكائنات الحية كونها ذواتا أخلاقية، كما أنه في نفس الوقت أولى اهتماما للموجودات الجامدة الموجودة على سطح الأرض كالجبال، الأنهار، الرمال، البحار... الخ، لأن سلامة هذه الموضوعات تمثل الشرط الوجودي لبقاء الذوات الأخلاقية، يقول موضعا ذلك: "على الرغم من أننا لا ندين بأي واجبات اتجاه النهر، إلا أنه قد يكون لدينا واجبات اتجاه الأسماك والكائنات المائية الأخرى فيه، لذا ينبغي ألا نلوثه، بعبارة أخرى، على الرغم من حقيقة أن النهر نفسه ليس موضوعا أخلاقيا، فقد تظل الحالة هي أن الوكلاء الأخلاقيين يجب أن يعاملوه بطريقة معينة من أجل الوفاء بواجب اتجاه الذات الأخلاقية"<sup>1</sup>، وينتقل هنا بول تايلور من الادعاء المفاهيمي الذي يقر بإمكانية اعتبار الكائنات الحية ذات مغزى كموضوعات أخلاقية يمكننا التعامل معها بشكل صحيح أو خاطئ، إلى الادعاء المعياري الذي يعتبرها ذواتا أخلاقية لتتجسد لدينا واجبات والتزامات اتجاهها في حسن معاملتها واحترامها اعترافا بالمسؤولية التي تقع على عاتقنا بصفتنا بشر<sup>2</sup>، ووفقا لهذا الانتقال من الادعاء الوصفي الذي يقر بأن الكائنات تملك مصلحة خاصة إلى الادعاء المعياري القائم على تحليلنا بواجبات اتجاه هذا الكائن الحي، يتفق تايلور مع توم ريجان ويخالف ما ذهب إليه أرسطو.

<sup>1</sup> – Paul Taylor: *Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics*, op.cit , p18.

<sup>2</sup> -Ibid, p19.

ويطلب الواجب الملقي على الفاعلين الأخلاقيين في نظر تايلور الالتزام بمجموعة من القواعد الأخلاقية تجاه الطبيعة حصرها في أربع هي:

### 1. قاعدة عدم الإيذاء: The rule of non-maleficence

تستوجب هذه القاعدة عدم الحاق الضرر من قتل وتدمير لكل الكائنات الموجودة في الطبيعة، وتعرف هذه القاعدة لديه بالقاعدة السلبية التي تتطلب الامتناع عن أي سلوك مؤذي من شأنه أن يضر بالموجودات الأخرى، ويتضمن هذا الواجب حركات هدفية وأفعال مقصودة وليس مجرد خطأ أخلاقي فقط<sup>1</sup>، ويرجع مبدأ الامتناع عن الاضرار بالآخرين في الحقيقة للديانة البوذية التي حرصت على معاقبة وإدانة المهن التي تنطوي على ذبح الحيوانات، لذلك كانت من تعاليم بوذا للرهبان عدم ارتداء جلود الحيوانات، وحظر السلوك الذي يسبب عن عمد ضررا للحيوانات، كما شجع تلاميذه على مساعدة الحيوانات بقدر الإمكان بما في ذلك إنقاذها وإطلاق سراحها، ووضع وصايا أخلاقية من ضمنها عدم قتل أي كائن حي<sup>2</sup>.

### 2. قاعدة عدم التدخل: The rule of non-interference

تحتوي هذه القاعدة على نوعان من الواجبات السلبية: تتمثل أحدهما في الامتناع عن تقييد حرية الكائنات الحية (الصيد)، والأخرى في رفع اليد عن التدخل في كل ما يتعلق بالأنظمة الإيكولوجية والمجتمعات الحيوية بأكملها، لأن حرية الكائنات الحية مقترنة بعدم التدخل البشري للمسار الطبيعي، وعلى ضوء ذلك انتقد تايلور التقانة التي تجرى على الزراعة الحيوية واعتبرها تلاعبا بالظروف البيئية لأنها تقوم على التعامل مع الحيوانات والنباتات بشكل مصطنع، مما يبرر السيطرة البشرية لأن الزراعة الحيوية تشمل جميع الأنشطة كالتجهجين، وطرق التحكم الوراثي التي تحقق غايات بشرية بحتة، إن هذه الممارسات من وجهة نظر أخلاقية تبرز خاصيتان: الأولى هيمنة البشر على الكائنات غير البشرية وبيئتهم، الثانية معاملة الكائنات الحية كوسيلة لتحقيق غايات بشرية، فالمؤسسات والممارسات الاجتماعية للثقافة الحيوية هي أولا وقبل كل شيء ممارسات سلطة مطلقة غير مشروطة، وأمثلة على طريقة غزو البشر وإخضاع الطبيعة، فالبشر يعامل الكائنات الحية معاملة وحشية باسم التقدم الحضاري كذبح الحيوانات من أجل الغذاء، قطع الأخشاب، قتل الحيوانات من خلال التجارب (كإعطائها جرعات من المواد الكيميائية السامة... الخ)، وعلى إثر ذلك حدد تايلور أربع أنواع من القيود:

<sup>1</sup> -Paul Taylor: *Respect for Nature*, op.cit. p172

<sup>2</sup> - رشدي عليان سعدون الساموك: الأديان : دراسة تاريخية مقارنة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، العراق، ط1، 1976، ص 98.

القيود الخارجية الايجابية (أقفاص، مصائد)، القيود الخارجية السلبية (عدم توفير الماء أو الغذاء)، القيود الداخلية الايجابية (الأمراض، المواد الكيميائية السامة)، القيود الداخلية السلبية (إصابة الأعضاء أو الأنسجة)<sup>1</sup>، ويزر من خلال هذه القيود مدى تدخل البشر في إحداث التغييرات البيئية للكائنات الحية لذا لا بد من السماح لها بأن تعيش حياتها بحرية مطلقة، فالحرية التي تتمتع بها الأنواع الحية مرادفة لعدم التدخل الإنساني. كما يتطلب هذا الواجب الامتناع عن إخراج هذه الكائنات من موائلها الطبيعية حتى في حالة الإنقاذ كأن نأخذ أشجار أو نباتات من نظامها البيئي المعتاد ونقوم بزرعها في أراضي أخرى قاحلة، يعتبر هذا الفعل تطفل على المجال الطبيعي وإنكار مطلق لحياتهم، لأن الطبيعة قادرة على تعديل ذاتها بذاتها فلا شيء يسير على نحو خاطئ فيها، فواجب عدم التدخل هو واجب سلمي محض يتطلب احترام حرية المجموعات المنظمة بيولوجيا وإيكولوجيا من الكائنات الحية، ويعتبر تايلور هذه القاعدة تجسيدا للموقف الأخلاقي المتمثل في احترام الطبيعة، لأنها تعتبر الإنسان مجرد كائن يتقاسم مع الأنواع الأخرى الحية، هذا العالم الطبيعي الذي لا يسمح له بالتدخل في شؤون الكائنات الوجودية بأي شكل من الأشكال، ويتفق بول تايلور في هذا الطرح مع فولتير الذي أكد في مقطوعته الفلسفية (الطبيعة) - من كتابه "قاموس فولتير الفلسفي" في الحوار الذي دار بين الفيلسوف والطبيعة - على المماثلة الوجودية بين الإنسان وبقية الكائنات، حيث يقول الفيلسوف مخاطبا الطبيعة: أنت فن كائن عظيم، يخفي نفسه ويجعلك تظهرين، كل المفكرين ابتداء من طاليس استخفوا بقدراتك وجعلوك مجرد ملكية تابعة لهم، تجيب الطبيعة: طالما أنني كذلك، فكيف يمكن لكائن هو مثلك جزء ضئيل للغاية مني أن يأسرني؟ اقنعوا أيتها الذرات أطفالا برؤية بضع ذرات تحيط بكم، بشرب بضع قطرات من لبنني، بالتغذي على ثديي لحظات قليلة<sup>2</sup>.

### 3. قاعدة الإخلاص: The rule of fidelity

تدعو هذه القاعدة لبناء الثقة بين البشر والحيوانات من خلال تفادي السلوكيات التي تضر بهم في حالات الصيد والقتل والأذى التي تبرز الخداع والتضليل، في الواقع لا يمكننا عقد اتفاقيات مع الحيوانات لكن يمكننا التصرف بطريقة تستدعي بناء الثقة بيننا، ويوظف تايلور مثال عن كسر قاعدة الثقة فيقول: "عندما يذهب صياد للبحث عن الدببة أو الغزلان مثلا فإنه سيسير في الغابة بهدوء شديد وبطريقة خفية قدر الإمكان لقتلها وهذا الموقف يتعارض مع موقف احترام الطبيعة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op.cit. p174

<sup>2</sup> - فولتير : قاموس فولتير الفلسفي، المرجع السابق، ص240.

<sup>3</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op.cit. p180

4. قاعدة العدالة التعويضية: **The rule of Restitutive**

تستوجب هذه القاعدة تعويض الخسائر والأضرار في حالة الانتهاك الأخلاقي والظلم الممارس ضد الطبيعة من قبل الشخص المعتدي لتحقيق العدالة، حيث يتحمل الفاعل الأخلاقي تبعات أفعاله وهو ملزم بواجبات أخلاقية اتجاه الذات الأخلاقية تفرض عليه محاولة إصلاح الضرر الذي تسبب فيه من خلال السعي إلى عكس هذا الفعل أو دفع تعويض مقابل الضرر الذي وقع أم الاعتذار عن الأفعال الخاطئة، فتحميل المرء نفسه للمساءلة عن قيامه بهذا الفعل هو اعتراف بواجب خاص اتخذته على عاتقه بسبب هذا الخطأ، هذا الواجب الخاص هو واجب العدالة التعويضية، يتطلب أن يعدل الموضوع الأخلاقي عن طريق شكل من أشكال التعويض أو الجبر، وهذه هي الطريقة التي يستعيد بها المرء توازن العدل الذي كان قد أقامه بينه وبين الذات قبل انتهاك قاعدة الواجب، كما تحدد قواعد الواجب الثلاث العلاقة القائمة بين البشر والكائنات الحية على أساس العدالة التعويضية طالما أن البشر لا يتعارضون مع حرية الحيوان أو النبات أو مع الموضوعات البيئية؛ وطالما أنهم لا يخونون ثقة الحيوانات للاستفادة منها فهم يتعاملون معها كغاية في حد ذاتها وليست وسيلة، وإذا انتهك الفاعلون الأخلاقيون أيا من القواعد الثلاثة فإنهم يظلمون شيئا ما في العالم الطبيعي يلزم عليهم واجبا معينا منصوص عليه في قاعدة العدالة التعويضية<sup>1</sup>.

ولعل الالتقاء واضح بين بول تايلور وإيمانويل كانط في النظرية الأخلاقية خاصة في قاعدة مبدأ الغائية التي تحمل الصيغة التالية: افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة<sup>2</sup>، بيد أن الأول كان أوسع لأنه لم يهمل أي عنصر في المنظومة الأخلاقية التي تبناها بينما كانط قد طبق هذه القاعدة على الكائنات العاقلة فقط، ومن ثم فقد انتقل بول تايلور بالاحترام من المعاملات البشرية إلى المعاملات الحيوانية وكأنه يقول: عامل جميع الكائنات الحية (نبات، حيوان) بوصفها غاية في ذاتها وليس مجرد وسيلة، لأن جميع الكائنات الحية تمتلك قيمة متأصلة في ذاتها، فقد اعتبر جميع الكائنات الحية مراكز غائية للحياة، والاعتراف بهذه القيمة هو تبني احترام الطبيعة باعتباره موقف أخلاقي نهائي، لأن تبني هذا الموقف يفرض علينا أن نتصرف بطرق مسؤولة أخلاقيا اتجاه البيئة الطبيعية، كما أن هذه القواعد في حقيقة الأمر مجموعة من الأوامر والنواهي التي فرضها تايلور على الإنسان بغية تحقيق التوافق والانسجام البيئي.

ويمكن القول، بأن النظرة المتمحورة حول الطبيعة هي وجهة نظر مقبولة فلسفيا لأنها تحتوي على خصائص متسقة منطقيا وواضحة، بالإضافة إلى استخدام تايلور إلى المعايير الموضوعية، لذلك ذهب في نظريته المتمركز على الطبيعة إلى

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op.cit. p187

<sup>2</sup> - إيمانويل كانط: تأسيس مينا فيزيقا الأخلاق، المرجع السابق، ص 110.

أبعد من إدراج قواعد وواجبات سلوكية واجبة على الانسان تجاه الكائنات ومنحها حقوقا أخلاقية، إلى ضرورة أن تُمنح الأنواع والمجموعات والروابط المجتمعية للحياة في النظم البيئية الطبيعية الحماية والحقوق القانونية بغية حماية خير هذه الكائنات بقدر ما يتوافق مع حقوق الانسان يقول: " إن المجتمع الذي يعترف بالمخلوقات البرية بصفتها حاملة للحقوق القانونية هو مجتمع يحقق بشكل كامل المبادئ الأخلاقية الصحيحة المتعلقة بالعلاقة بين البشر والعالم الطبيعي"<sup>1</sup>.

يعالج تايلور موضوع الحقوق للطبيعة، ويقر بأن فكرة امتلاك الحقوق المعنوية مرتبطة من الناحية المفاهيمية بفكرة الاختيار، فلا يمكن اعتبار الكائن صاحب حق إلا إذا كان لديه القدرة على الاختيار، إذا بهذا المنطق نستبعد الحيوانات والنباتات من أن يكونوا حاملين للحقوق ببساطة لأنهم ليسوا أشخاص ومعنيين من الاختيار، لكن يضع في المقابل مفهوم آخر يعادل الحقوق المعنوية للكائنات الحية غير البشرية، يتمثل في مفهوم الاحترام الذي يتأسس حينما يتم قبول البشر لنظام المعتقدات التي تشكل النظرة المتمحورة حول الطبيعة، عندئذ سيتخذون موقف احترام الكائنات الحية الأخرى وسيلزمون أنفسهم بالمبدأ الأخلاقي القائل: بأن خير الكائنات الحية البرية يجب الحفاظ عليه وحمايته كغاية في حد ذاته ومن أجلها، فمن خلال قبول هذه المعايير يعبر الفاعلون الأخلاقيون عن موقف احترام الطبيعة في سلوكهم وشخصيتهم وحينها يعتقد الوكيل الأخلاقي بأن الواجب مطلب يجب الوفاء به، ويمكن اعتبار الحيوانات والنباتات أصحاب حقوق أيضا عندما يعتقد الوكلاء الأخلاقيون أن الواجبات مستحقة لمثل هذه المخلوقات على أنها مفروضة وواجبة، وينظر إلى تلك الواجبات على أنها طرق لتجسيد موقف الاحترام في الحياة العملية، فالواجبات مرتبطة بحق أخلاقي عام للكائنات الحية بغية المحافظة على خيرها وحمايتها، فقد اعتبر تايلور أن معرفة الحق الأخلاقي العام هو اعتبار مصلحة الكائنات بمثابة المطالبة بالاحترام، وبما أن هذه الكائنات تملك حقوقا أخلاقية (الحفاظ على المصلحة وحق الحماية) يمكن استخدامه كأساس لمنح عددا من الحقوق المعنوية تتوافق مع قواعد الواجب الأربع وهي: الحق في عدم التعرض للأذى، الحق في عدم التعرض للتدخل، الحق في عدم كسر الثقة، الحق في التعويض عند التعرض للظلم<sup>2</sup>.

#### رابعا: تضارب المصالح البشرية ومصالح الكائنات الحية.

نظرا لأن جميع الكائنات الحية تمتلك مصلحة خاصة، فلا ينبغي تقويض حقوقها من خلال السعي وراء المصلحة البشرية، وفي ظل هذا الصدام الناشئ عن التضارب بين الواجبات الإنسانية وواجبات الموجودات الطبيعية، اقترح تايلور مجموعة من المبادئ ذات أولوية لحل النزاع والحكم المنصف والعاقل تتمثل في:

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, op.cit. p224.

<sup>2</sup> -Ibid, p253

مبدأ الدفاع عن النفس: ينص هذا المبدأ على حماية الفاعلين الأخلاقيين لأنفسهم من الخطر، ولا يسمح باستخدام أي وسيلة من وسائل الحماية الذاتية، باستثناء الوسائل التي ستلحق أقل ضرر ممكن بالكائنات الحية بما يتفق مع غرض الحفاظ على وجود الفاعلين الأخلاقيين، لذا فهو دفاع ضد الكائنات الضارة والخطيرة، ويشير تايلور إلى أن مبدأ الدفاع عن النفس في أخلاق البيئة وثيق الصلة بمبدأ الدفاع عن النفس في مجال الأخلاق الإنسانية، إذ لدينا حق أخلاقي في حماية أنفسنا بوسائل قوية عندما تكون حياتنا مهددة، لكن هذا لا يعني السماح بالحق الضرر للآخرين بمجرد تعزيز غاياتنا، لذلك فمبدأ الدفاع عن النفس لا يبرر إلحاق الأذى بالمخلوقات التي لا تؤذيها إلا إذا كانت ضرورة عملية، ومنه ينبغي أن نبذل جهداً معقولاً لتجنب المواقف التي يحتمل أن يتضرر فيها الكائن الحي، لأن فعل ذلك شيء سيء أخلاقياً لا يمكن تبريره<sup>1</sup>. لكن هل قتل الحيوان أو النبات مبرر بنفس الطريقة التي تبرر قتل الإنسان؟ يجيب تايلور بأن تبرير الفعل الأخلاقي يتوقف على ظروف ارتكاب ذلك الفعل مثلاً: يستحق المرء اللوم على قطعه لزهرة بريّة مهددة بالانقراض ونادرة دون سبب وجيه، أكثر من قتله شخص آخر للدفاع عن نفسه، كلا الفعلان خاطئان أخلاقياً، لأن الفعل الأول يتضمن تدميراً متعمداً لذلك يعد فعل أكثر استنكاراً واستهجاناً من الفعل الثاني، شريطة أن يفهم من الفعل الثاني أنه فعل من أفعال الدفاع عن النفس<sup>2</sup>.

مبدأ التناسب: يطبق في حالة نزاع المصالح، وتحقيق الخير الخاص الذي يعمل على الحفاظ عن الكائنات الحية بين الكائنات البشرية والكائنات الأخرى في الأخلاق الأيكولوجية، غير أن مصلحة الكائن الحي خاوية من الشعور بالألم أو المتعة والوعي، ويميز تايلور بين نوعين من المصالح: الأساسية والثانوية العرضية ويلخص المصالح الأساسية للبشر كونها جزءاً أساسياً من وجودهم كأشخاص في الحقوق التالية: حق الأمن، الحرية، الاستقلالية. حيث تشكل هذه المصالح اهتمامات هامة بالنسبة لوجود الأشخاص لذلك فهي مشتركة بينهم أي جماعية، بينما المصالح غير الأساسية فهي غايات خاصة تشكل أنظمة القيم الفردية وتختلف من شخص لآخر<sup>3</sup>، وينطبق على مبدأ التناسب نوعين من النزاعات النوع الأول: الذي يشمل الحالات التي تتعارض فيها المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات مع المصالح غير الأساسية للبشر، أما النوع الثاني: يضم الحالات التي تتعارض المصالح غير الأساسية للبشر مع المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات، وللتفريق بين هذه الأنواع يجب أن ننظر في الطرق المختلفة التي تربط المصالح غير الأساسية للبشر بمواقف احترام الطبيعة:

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p266.

<sup>2</sup> - مصطفى عبد الرؤوف راشد أحمد: مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة بول تايلور (بحث في منطق الأخلاق الأيكولوجية)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مصر، المجلد 2019، العدد الثامن وعشرون، (31 ديسمبر 2019)، ص258.

<sup>3</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, op, cit, p270.

أولاً: المصالح البشرية غير الأساسية تتعارض تماماً مع موقف احترام الطبيعة لأنها تحتوي على أفعال تعبر عن موقف استغلالي اتجاه الطبيعة، وبالتالي فهو ينكر القيمة المتأصلة للكائنات غير البشرية ويعتبرها مخلوقات وجدت لإرضاء المصالح غير الأساسية، لذا ينبغي أن يتخلى عنها أي شخص يحترم الطبيعة. ويعطي لنا تايلور أمثلة عديدة على هذه المصالح من بينها: ذبح الأفيال بغية استخدام عاج أنيابها لنحت أغراض للتجارة السياحية، قتل وحيد القرن لاستخدام قرونه كمقابض خنجر، قطف الأزهار البرية النادرة من أجل تشكيل مجموعة الخاصة، محاصرة وقتل الزواحف مثل الثعابين والتماسيح والسلاحف، لاستخدام جلودها وأصدافها في صناعة الأحذية وحقائب اليد باهظة الثمن ومنتجات "الموضة" الأخرى، صيد وقتل الثدييات البرية النادرة مثل النمر والجاكوار ولتجارة الفراء الفاخرة... الخ، تحرم هذه المعاملات الاستغلالية المخلوقات البرية من قيمتها المتأصلة، فقد تم تقييم الكائنات غير البشرية بهذا الشكل بوصفها مصدراً للمتعة البشرية فقط أو بوصفها أشياء يمكن التلاعب بها لتحقيق اللذة، وهذا ما يناهز مبدأ احترام الطبيعة الذي ينظر لمثل هذه الكائنات كغاية تملك خيرها الخاص وتستحق النظر والاهتمام الأخلاقي، وبهذا المنطق سيتم إعطاء المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات قيمة أو أهمية أقل من المصالح غير الأساسية للبشر لأن الإنسان بإمكانه أن يعيش حياة جيدة حتى لو لم يكن يمتلك طيوراً برية محبوسة في أقفاص، ويرتدي ملابس مصنوعة من الفراء وجلود الزواحف، ويجمع الزهور البرية النادرة، وينخرط في الصيد.

ثانياً: المصالح غير الأساسية للبشر تلحق الضرر بالحيوانات والنباتات على الرغم من عدم استخدامها كوسيلة لتحقيق أهداف معينة، فبطريقة غير مباشرة يقوم الإنسان بإيذاء الطبيعة مثل: بناء متحف أو مكتبة في أماكن الموائل الطبيعية، إنشاء مطار أو خط سكة حديد أو ميناء أو طريق سريع ينطوي على اضطراب خطير في نظام بيئي طبيعي، سد نهر يتدفق بحرية من أجل مشروع الطاقة الكهرومائية<sup>1</sup>، وبناء على هذا الطرح السليبي يقترح بول تايلور أن يتخلى الأشخاص عن هذه الأنشطة أو إيجاد بدائل أقل ضرراً للبيئة، فالفكرة المركزية لمبدأ التناسب تتأسس على وجوب إعطاء وزن أكبر للمصالح الأساسية بدلاً من المصالح غير الأساسية، بغض النظر عن الأنواع (بشري، حيواني، نباتي) أي التعامل بمساواة مطلقة.

مبدأ الحد الأدنى من الخطأ: ينص هذا المبدأ أنه في حالة ما يكونوا الأشخاص العقلانيون والمستقلون ذاتياً غير مستعدين للتخلي على نوع من المصالح المذكورة سابقاً، بالرغم من إدراكهم أنها تسبب الضرر للحيوانات والنباتات، فيجوز لهم متابعة تلك الأفعال شريطة أن تحتوي على أقل عدد ممكن من الانتهاكات والأخطاء من خلال البحث على طرق بديلة، ويضع هذا المبدأ قيوداً أخلاقية معينة للقيم الإنسانية:

<sup>1</sup> --Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p273-274.

القيد الأول: بحث المؤسسات والممارسات الاجتماعية عن طرق بديلة من شأنها أن تتضمن أقل عدد من حالات الإساءة إلى النظم الأيكولوجية، من خلال فرض متطلبات ومحظورات على أعضاء المجتمع تكون بمثابة قواعد توجيهية، حيث تقوم بتحديد أنواع الأفعال التي يتعين القيام بها من مختلف الفئات.

القيد الثاني: يشترط أن تكون الأفعال البشرية التي تهدف إلى تحقيق غايات (مصلحة بشرية) ذات أقل عدد من الأخطاء اتجاه الكائنات غير البشرية، أي يعزز هذا المبدأ المصالح غير الأساسية للبشر إلا في حالة التقليل من الأخطاء المرتكبة ضد الطبيعة. فإذا افترضنا أن إحدى الطرق البديلة التي يعتمد عليها البشر تجلب الضرر لعدد معين من الكائنات الحية، في حين أن هناك طريقة أخرى تلحق الضرر بعدد أقل، فإذا قمنا باختيار البديل الأول فسنكون على دراية بأننا نقوم بأفعال خاطئة أكثر مما لو اخترنا الثاني وهنا يكون الظلم. أي أن الحاق الضرر بنوع واحد من الكائنات سيكون أقل حدة من إيذاء المجتمع الحيوي ككل<sup>1</sup>.

ينتقد تايلور المقاربة الكلاسيكية لألدو ليوبولد ويؤكد بأنها تناقض مبدأ الحد الأدنى الذي ينظر إلى الكائنات الطبيعية كعناصر جزئية تشغل مكان بيئي معين وينفي النظرة الشاملة، عكس الكلاسيكية التي يفرضها ليوبولد في أخلاق الأرض، والتي تنظر للنظام البيئي ككل، وتربط سلامة الأرض كقيمة في حد ذاتها، فيقتصر الدور الأخلاقي للفرد في اشتغاله لمكان بيئي معين وضبط سلوكه للحفاظ على علاقة صحية مع النظام الحيوي للكوكب بصفته جزء منه، يقول: "المقاربة الكلية في الحقيقة لا تتضمن أي تصور عن وجود التزامات وواجبات مستحقة لأعضاء فردية من قبل الوكلاء الأخلاقيين، عكس مبدأ الحد الأدنى من الخطأ الذي يفترض مسبقاً أن كل كائن حي يستحق التقدير الأخلاقي لامتلاكه قيمة متأصلة"<sup>2</sup>، ويتجلى المغزى العملي لفكرة تقليل الضرر في المواقف التي يشملها مبدأ الحد الأدنى من الخطأ في تقليل الضرر من خلال ممارسة بعض الأفعال التي من شأنها أن تحافظ على الطبيعة مثل:

**تقليل تدمير الموائل:** فعلى الرغم من أنه لا مفر من الاستيلاء على بعض البيئة الطبيعية للأرض التي تستخدمها الكائنات البرية كموطن للأغراض البشرية إلا أنه لا يزال من الممكن للأشخاص بوصفهم وكلاء أحرار اختيار طرق حياة تقلل من تدمير الموائل، حيث يمكنهم بذل جهود خاصة لتجنب تدمير النظم البيئية الكاملة والكف عن إبادة مجتمعات كاملة من الحياة من خلال تحديد وبناء المباني والطرق السريعة والمطارات والموانئ... الخ، مع مراعاة مصلحة الأنواع الأخرى كما يمكنهم التحكم في نموهم السكاني، وتغيير عادات الاستهلاك الخاصة بهم، وتنظيم تقنياتهم من أجل حفظ

<sup>1</sup> -Paul Taylor: Respect for Nature, p280-281.

<sup>2</sup> -Ibid, p285-286.

جزء على الأقل من سطح الأرض كموطن للحيوانات والنباتات البرية. "إعادة تدوير" المناطق المستخدمة من الأرض والحفاظ على المناطق البرية كموائل للأنواع الأخرى<sup>1</sup>.

**التقليل من التلوث البيئي:** يجب أن نتبع سياسات عامة معينة لضمان السماح فقط بأشكال التلوث الأقل خطورة، تنظيف البيئات الملوثة مسبقاً للمضرة للإنسان، سيكون منع التلوث الكامل من أي نوع هو الشرط المثالي الذي نسعى إليه باعتباره هدفاً نهائياً. ولكن هناك عدداً من الإجراءات المعيارية التي يمكن اتخاذها أثناء السعي لتحقيق هذا الهدف:

- إعادة تدوير منتجات النفايات أو تقليل ضررها البيولوجي قبل وضعها على الأرض أو في الماء.
- استخدام أجهزة مضادة للتلوث على السيارات ومداحن المصانع للقضاء على تلوث الهواء.
- منع إلقاء المواد الكيميائية السامة والمواد المشعة، ومعرفة كيفية إزالة السموم من مواقع الإغراق الحالية والسابقة. وإذا اتضح أنه لا توجد طريقة آمنة للتخلص من بعض النفايات الكيميائية، فيستلزم ببساطة التوقف عن إنتاجها<sup>2</sup>.

**التقليل من القتل المباشر للكائنات الحية:** يمارس البشر أفعال تنتهك حق الحياة بالنسبة للكائنات الحية، منها الأفعال غير المباشرة كالنوع الأول والثاني، ومنها الأفعال المباشرة كأخذ النباتات والحيوانات من موائلها الطبيعية واستخدامها لأغراض فنية أو تعليمية؛ كجمع عينات من الحياة الحيوانية والنباتية للدراسة العلمية؛ ورش مبيدات الأعشاب والمبيدات في موائل الحياة البرية، الصيد، ويتطلب مبدأ الحد الأدنى من الخطأ أن نختار البديل الذي يلغي القتل المباشر تماماً أو يتضمن أقل عدد من القتلى، لذا يجب إجراء تعديل قيمي يتوافق مع تجنب القتل المباشر، إن احترامنا للطبيعة يجعلنا نشمئز من أي قتل يتم القيام به ، ويؤدي إلى الاعتراف بواجبنا في تقديم تعويض عن الضرر الذي سببناه للكائنات الحية في العالم الطبيعي<sup>3</sup>، وهذا ما يتضمنه:

**مبدأ عدالة التوزيع:** يوفر معايير التوزيع العادل بين الجميع، لكن لا يمكن ضمان المساواة الكاملة في المعاملة لكل كائن حي في التطبيق العملي، فإن لم نطبق العدالة التامة فسنلجأ لمبدأ التعويض للمخلوقات حسب درجة الاستحقاق وبهذه الطريقة سيتم الحفاظ على فكرة الإنصاف في كامل نظام المبادئ الأولوية، ولتطبيق مبدأ العدالة التوزيعية يجب على البشر تجنب أو القضاء على الموقف الذي نضطر فيه إلى الاختيار ببقاء الكائنات الحية على قيد الحياة أو بقائنا لأنها ليست ضارة بما أنها لا تهاجمنا، لذا فنحن غير مضطرون لقتلها دفاعاً عن النفس، وبالتالي فإن مبدأ العدالة التوزيعية يتطلب منا

<sup>1</sup> -Ibid, p286-287.

<sup>2</sup> --Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p289.

<sup>3</sup> -Ibid, p290.

ابتكار طرق تعيد تشكيل حالات المواجهة إلى حالات التكيف مع الظروف كلما كان ذلك ممكنا، وبهذه الطريقة يمكننا مشاركة الموارد بالتساوي مع الأعضاء الآخرين في مجتمع الحياة<sup>1</sup>.

**مبدأ العدالة التعويضية:** يكون هذا المبدأ قابل للتطبيق عندما يتم اتباع مبادئ الحد الأدنى من الخطأ والعدالة التوزيعية، ففي كلتا الحالتين يتم إلحاق الأذى بالحيوانات والنباتات، لذلك يلزم تقديم شكل من أشكال الجبر أو التعويض، ويضع تايلور قاعدتان ترشدان الانسان لتحقيق الانصاف:

**الأولى:** كلما زاد الضرر الحاصل، زاد التعويض المطلوب بالضرورة.

**الثانية:** التركيز والاهتمام على سلامة وصحة النظم البيئية بأكملها ومجتمعاتها الحيوية، بدلا من التركيز على مصلحة أفراد معينين، كإجراء عملي.

هذه هي أكثر الوسائل فعالية لتعزيز خير الكائنات الحية، فمن خلال التوقف على تخريب بعض الموائل الطبيعية والحفاظ على أنواع معينة من البيئات المادية في حالتها الطبيعية، يمكن دفع تعويضات للكائنات البرية بطريقة مناسبة، فالحفاظ على الحياة كونها مسألة إنصاف للحيوانات والنباتات هي ممارسة تدرج تحت مبدأ العدالة التوزيعية، ومن ناحية أخرى هي وسيلة للوفاء بمتطلبات العدالة التعويضية<sup>2</sup>، نتيجة لما سبق يمكن القول، بأن النموذج الأخلاقي لهذه المبادئ الخمسة يطرح ردودا منطقية على التهمة القائلة بأن مذهب المساواة ينهار عند وجود صراعات بين البشر وبقية الكائنات الحية الأخرى، وذلك بوضع أساليب عملية لحل هذه النزاعات وتجسيد الإنصاف عن طريق الاعتراف بالقيمة المتأصلة لكل كائن حي، لذلك انطلاقا من تحليل أفكار بول تايلور نستطيع القول، بأنه قدم نظرية منطقية وعقلانية للإقرار بالمركزية الحيوية من خلال احتواء المركزية الحيوية لمعايير وخصائص تستحق القبول من وجهة نظر فلسفية تتمثل في:

**الشمولية والاكتمال:** تتمثل في إعطاء النظرية الحيوية منظورا فلسفيا كاملا حول عالم الحياة والطبيعة، حيث نتحصل وفقا لهذا التوجه على رؤية موحدة لجميع السمات البارزة لهذا العالم، كما يتم التعبير على بنية ذلك العالم في نمط العلاقات التي يصفها تايلور بأنها عقد بين الكائنات الحية وبيئاتها، وبالتالي فنحن قادرون على فهم النظام الكلي لهذا العالم وتحديد مكاننا فيه، حيث لا تترك صورة الحياة والطبيعة المنصوص عليها في النظرة المركزية الحيوية أي فجوات خطيرة في فهمنا، فهي وجهة نظر عالمية مناسبة تماما فيما يتعلق بمجال الواقع المقصود تغطيته.

<sup>1</sup> -Ibid, p292.

<sup>2</sup> --Paul Taylor: Respect for Nature, p297-298.

النظام المنهجي والتماسك والاتساق الداخلي: تنظم النظرة المتمركزة حيويًا مجموعة من الأفكار المنطقية والمفاهيم وكذا المقترحات المرتبة ترتيبًا متسقًا، حيث تجدر الإشارة إلى الطريقة التي يرتبط بها كل عنصر في النظرية ترابطًا كاملاً مع الآخر، بهدف تقديم وصف متماسك وموحد للمجال الكامل للحياة والطبيعة على كوكبنا.

التحرر من الغموض والخلط المفاهيمي والفراغ الدلالي: تحتوي النظرية الحيوية على مفاهيم وتعميمات تتميز بدرجة معقولة من الوضوح والدقة لأن النظرية متجذرة بقوة في نتائج العلوم الفيزيائية والبيولوجية، وبالتالي لا تشوبها مفاهيم غامضة، كما هو الحال عند مناقشة فكرة التفوق البشري التي تم التعبير عنها تعبيرًا واضحًا لا لبس فيه، فنحن لا نواجه جدارًا من المصطلحات الغامضة أو الصور المشوشة، على العكس من ذلك، فإن النظرة المستقبلية تعزز موقفنا وتزيد من تركيزنا على العالم الطبيعي ومكاننا فيه، كما أن المميز في فلسفة تايلور هو مطالبته المستمرة في تغيير الإطار المفاهيمي التي تجسده المعتقدات السابقة بأحر يتأسس على الرؤية المحايدة لأنواع الأخرى التي تقودنا لدحض التقييم التراتبي والنظر إلى خير الكائنات غير البشرية كغاية في حد ذاته بصفتنا وكلاء أخلاقيين، فتفرد كل كائن حي يتجلى في الطريقة الخاصة التي يحقق بها وجوده في ظل الظروف معينة.

الاتساق مع جميع الحقائق التجريبية المعروفة: لقد تم إبراز العلاقة بين النظرة المركزية حيويًا والمعرفة العلمية بشكل واضح من خلال نظرية التطور الداروينية، كما أن المحتوى التجريبي لنظام المعتقدات يعتمد على الاكتشافات المستمرة للعلوم الفيزيائية والبيولوجية، وتم تعديل النظرة الحيوية وفقًا لتقدم العلوم حيث يتم توسيع محتواها التجريبي باستمرار لاستيعاب الملاحظات الجديدة، والفرضيات المنشأة حديثًا، والنظريات التفسيرية الجديدة<sup>1</sup>.

#### رابعًا: رؤية تقييمية لنظرية التمركز الحيوي:

حاول بول تايلور وضع أخلاقيات احترام الطبيعة موضع التنفيذ من خلال التغيير الداخلي في معتقداتنا والتزاماتنا الأخلاقية الذي يعتبر الخطوة الأولى التي لا غنى عنها، كما أراد الاهتمام بالمعايير الأخلاقية ووضعها موضع عملي لتجسيد الموقف الأخلاقي النهائي للاحترام، وتتضمن النظرية التي تركز على المركزية البيئية إعادة تنظيم عميقة لكوننا، حيث تغير رؤيتنا للمحيط الحيوي بأكمله، وتكون واجباتنا اتجاه الطبيعة منافسة لتلك الواجبات التي تقع على عاتق البشر في علاقتهم بالحضارة الإنسانية، كما تميزت نظرية بول تايلور بفرض الأوامر والنواهي على سلوك الأفراد باعتناق الطريقة التنظيمية التي تضبط الأفعال البشرية وتحد من الأخطار التي تواجهها، غير أن نظريته الأخلاقية تعثرها العديد من النقائص على الرغم من أهميتها، كعدم التطرق لنقد الأنظمة الاقتصادية خاصة النظام الرأسمالي الذي يحرص على الملكية

<sup>1</sup>-Paul Taylor: Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, p159-163.

الخاصة التي تدعم بدورها الحرية المطلقة والزعامة البشرية، كما نجده يحدد النقاط التي تتعارض فيها المصالح البشرية مع مصالح الكائنات الحية الأخرى لكن لا يقدم حلوًا بديلة لتفادي ذلك والعيش بانسجام مع الكائنات الأخرى، ونلاحظ عدم تطرقه للأنظمة السياسية وتبيين دورها في مواجهة التحديات، كما غاب عن فلسفته طرح الإشكاليات المتعلقة بمدى قدرة الديمقراطية على مواجهة الأخطار البيئية، وأغفل أيضا دور الفكر الديني في التخلص من الأفعال العنيفة التي تمارس ضد البيئة، كما أنه لم يوضح الدور السلبي الذي لعبته التقنية في تخريب المجال الحيوي واكتفى فقط بتوجيه انتقادات لاذعة للفلاسفة في مختلف الحقب الحديثة<sup>1</sup>، وذلك لأنه يؤمن بأن الأزمة البيئية كانت نتيجة الأفكار الأيديولوجية التي كرستها المواقف الفلسفية في الفترة الحديثة، والمواقف اللاهوتية (التقليد اليهودي والمسيحي)، وعلى إثر ذلك لم يدين الممارسات الاقتصادية والسياسية، ولم يتطرق إلى انتقاد المعضلة التكنولوجية، ولم يندد كذلك بالانتهاكات الأخلاقية التي تقام ضد الحيوان في المختبرات التجريبية بغية الأبحاث العلمية، كما تطرق لها كل من فلاسفة حقوق الحيوان توم ريجان وبيتر سينجر، في مقابل ذلك يشهر سيفه على دعاة المركزية البشرية التي شرعت السيطرة والهيمنة لتحقيق المنفعة والسعادة المؤقتة.

<sup>1</sup> - وجدي خيرى نسيم : مفهوم المركزية الحيوية: التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تاييلور، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد الثاني والأربعون، ص196.

خاتمة

يتضح مما سبق، أن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة تتمثل في:

- إن المقاربة الإيكولوجية الأخلاقية بتعدد مذاهبها، سعت إلى تأسيس خطاب إيكولوجي عميق، يتجاوز سطحية اختيارات المجتمعات الصناعية في معالجة الأزمات البيئية، ويراجع الطرق التقليدية للفلسفة الغربية ونموذجها المعرفي الحدائي، بهدف تطوير بدائل فلسفية تكون كفيلة بطرح مبادئ أخلاقية جديدة، تستجيب لمستجدات الإنسان المعاصر، وتوافق معطيات العصر الراهن، وتعيد تقييم العالم الطبيعي بطريقة اتيقية، بناء على منطلقات تحقق التوازن الطبيعي وفق منطق تعاقد طبيعي، يضمن الاحترام والشمولية لكل الموجودات، فقد مست الدراسات البيئية حقول معرفية متعددة، بعد أن كانت مرتبطة بمجال العلوم الطبيعية، وذلك راجع لتفاقم المشكلات البيئية التي خرجت عن السيطرة، وتساعد خطورتها على المستوى العالمي، لأن الحلول المطروحة على المستوى العلمي والتقني لم تعد كافية لتجاوز المأزق البيئي، وهذا ما اقتضى تدخل التيارات الفكرية الفلسفية بجهازها المفاهيمي وتساؤلها النقدية التي تنبش في الأصول والجذور الايديولوجية للأزمة، لأن سبب إخفاق المؤسسات في إيجاد مخرج لهذه الورطة هو عدم التطرق للبنية الثقافية التي تشمل الذهنيات البشرية وتعاملها مع المنظومة الحيوية، لأن أصل المعضلة التكنولوجية التي نعيشها اليوم هي المحمولات الفكرية التي توجه الانسان في علاقته مع العالم والكيانات الطبيعية، ومن هنا تبرز الأهمية العظمى للفلسفة التي كشفت عن هذا الداء المتمثل في جشع الانسان وتسلطه على الطبيعة، وبالرغم من أن الدواء الايديولوجي الكلاسيكي لم يعد فعال كفاية في استيعاب المشكلات الراهنة، حيث لا ينفذ اليوم توظيف أخلاق الفضيلة لأرسطو، ولا أخلاق المنفعة للبراغماتيون، ولا أخلاق الواجب الكانطية، إلا أن البعد الشمولي للفلسفة أهلها في أن تضي القيمة الأخلاقية للأفعال البشرية، من خلال مبحث الأكسيولوجيا (Axiologie) الذي يعنى بدراسة المثل العليا والقيم المطلقة، ومدى ارتباطها بالعلم وخصائص التفكير العلمي والمعرفة العلمية كنشاط بشري، وإدراك العلاقة الأنطولوجية بين الموجود البشري والموجودات الطبيعية.

- قدمت الحضارات القديمة نمودجا ارشاديا للتربية البيئية، شملت اهتمام الإنسان بالطبيعة الى درجة التقديس والتبجيل، في محاولة منها لإيجاد أجوبة ترضي فضوله الفكري، والامتنان اللامحدود لما ينعم به من خيارات بفضل عناصرها وموجوداتها، وفي مقابل ذلك نجد أن النظرة السائدة إلى العالم في الفترة الحديثة تحمل في طياتها بذور فناء الكون، نتيجة اضطراب العلاقة بين الكائن البشري وبقية الموجودات، وعلى إثر ذلك، ساهم فلاسفة البيئة من خلال صرختهم المدوية، وتتبع أسباب المشكلات البيئية والعمل على اختيار البدائل المتعددة لحل هذه المشكلات، إلى نشر التنوير البيئي، وإعداد مواطن جديد يملك وعيا إيكولوجيا كافيا، يسمح له بالابتعاد عن الأفعال التي تؤذي الوسط الطبيعي، والقدرة على ضبط

الذات وتوجيهها نحو التفاعل الجيد مع البيئة، متخذاً من الفلسفات القديمة نموذج ومثال يُقتدى به لعلاج الشرخ الحاصل بين البشر والمنظومة الحيوية، فقد حرص الفلاسفة المنشغلين بالحقل المعرفي البيئي على الاقتداء بالفلسفات القديمة خاصة الشرقية منها، وذلك لأنها تلامس الجوهر الروحي القيمي، المفقود في العصر الحداثي المادي، لذلك اجتمع أغلبهم على دحض البراديغم الفلسفي الحديث، والنموذج اللاهوتي الذي كرس التشيؤ والاعتراب، والترحيب بالتناغم الروحي بين البشر والمنظومة البيئية القائمة على أساس: الاعتراف بالآخر غير البشري، التضامن، الحب اللا مشروط، الاحترام، الرعاية... وغيرها من القيم التي تذيب قناع المصلحة، وتثبت انسانية الانسان في صورتها الحقيقية العارية من العائدات النفعية، كما دعا فلاسفة البيئة على اختلاف مشاربهم وعقائدهم، إلى انتفاضة ميزتها النظرة الشمولية التي تحاول ادماج باقي الكيانات الطبيعية سواء الجامدة الفيزيكية أو الكائنات الحية الحيوانية والنباتية، والتشديد على منح هذه الموجودات حقوقاً واعتبارات أخلاقية، واسقاط المعايير الأخلاقية المتمركزة على البشر وتوسيع حدودها لتشمل كل ما هو كائن.

- تتلخص حلول الأزمة البيئية في كبح نزواتنا البشرية، لأن الإنسان كما وصفه شوبنهاور {الحيوان المأساوي الذي ليس لديه من الغريزة ما يمكنه من التصرف بأمان، وليس لديه بعد من العقل ما يمكنه من تحمل أعباء غرائزه}، لذلك يجب أن تقتصر البشرية هذه الحقيقة، وتحاول التحكم في أفعالها، وتضبط الوسائل التكنولوجية، لكي لا تصادف انحدار آخر، فإذا كان النصف الثاني من القرن التاسع، لم يتوصل إلى اخماد التفوق البشري عبر النظرية التطورية التي أثبتت أن الجسم البشري هو ثمرة تطور حيوانية، فإننا حقائق اليوم والإحصائيات، وكذا الأحداث المخيفة للكوكب الأزرق التي تنذر بالسوء جزاء تراجع تعدد الأنواع الحيوية، والتغير المناخي والجفاف... الخ وغيرها من المشكلات البيئية التي أضحت حقيقة لا مفر منها، تلزم البشر بذلك، لأننا نتشارك المصير المأساوي الذي وصلنا اليه بالعريضة الفكرية والجنون العلمي، إن الضرورة الأولى بالنسبة لنا هي البقاء على قيد الحياة، لكن اذا استمرت الأوضاع الحالية، فإننا قريباً سنواجه السؤال المخيف الذي يفترضه لوفلوك: عمّن سنسمح لهم بركوب قوارب النجاة؟ ومن علينا رفضه للبحث عن ملجأ ملائم للعيش؟

ملاحق البحث

## أولاً: أعلام البحث:

- آربي نايس: Arne Naess (1912-2009) فيلسوف نرويجي، ومتسلق جبال شهير، عمل أستاذاً في جامعة أوصلو منذ أن كان في الخامسة والعشرون من عمره، ويعد مؤسس الإيكولوجيا العميقة كتيار فلسفي وحركة بيئية، من أشهر مؤلفاته: Ecology, community and Lifestyle
- ألدو ليوبولد Aldo Leopold (1887-1949) مفكر أمريكي كان أستاذاً لإدارة الحياة البرية في جامعة ويسكونسن منذ العام 1933 وحتى وفاته، من أشهر مؤلفاته A sand county almanac الذي يعد لدى الكثيرين توراة الحركة البيئية .
- بول تايلور Paul Taylor (1923-2015) أستاذ الفلسفة الفخري في كلية بروكلين في جامعة مدين نيويورك، من مؤلفاته: Respect for Nature : theory of Environmental Ethics
- بيتر سينغر Peter Singer (?-1946) مفكر أمريكي يعمل أستاذاً للأخلاق الحيوية في مركز القيم الإنسانية في جامعة برنستون من مؤلفاته: Animal Liberation :A New Ethics For Our Treatment Of Animal The Expanding Circle :Ethics and Sociobiology
- بايرد كالكوت J.Baird Callicott (1941-?) مفكر أمريكي أستاذ الفلسفة والدراسات الدينية في جامعة تكساس من مؤلفاته : Beyond the Land Ethics :More Essaya in Environmental Philosophy
- روز ماري رادفورد رويشر Rosemary Radford Ruether (1936-2022) باحثة أمريكية وأستاذة لدى معهد في اللاهوت في إيفانسون إيلينوي، من مؤلفاتها:
- Caia & God :an ecofeminist theology of earth healing
- ريتشارد سيلفان Richard Sylvan مفكر استرالي (1936-1996) عمل أستاذاً لدى معهد البحث في العلوم الاجتماعية في جامعة استراليا الوطنية في كانبرا، من مؤلفاته: The Greening of Ethics
- سالي ماك فاغ Sallie McFague باحثة أمريكية، وأستاذة اللاهوت في مدرسة فاندربيلت العليا من مؤلفاتها: -The Body of God :An Ecological Theology :
- جون ميور John Muir (1838-1914) كاتب أمريكي مناصر للبيئة يلقب بأبي المنتزهات الوطنية، ولقد ولى البرية اهتماماً خاصاً في جل مؤلفاته منها: منتزهاتنا الوطنية.

- جيمس لوفلوك James Lovelock (1919-2022) فيلسوف إنجليزي نادى بالمركزية الكونية، وقد عرف بنظرية المسماة "بنظرية غايا".
- فاندانا شيفا Vandana Shiva (1952-؟) مفكرة هندية، ومديرة مؤسسة البحث حول العلم والتكنولوجيا والإيكولوجيا في ديهرادن الهند. أكاديمية وباحثة وناشطة بارزة على الصعيد العالمي مؤلفاتها عديدة منها:
- Biopiracy :The Plunder Of Nature and Knowledge Stolen Hijacking of the Global Food Supply.
- فريتجوف كابرا Fritjof Capra (1939-?) حصل على الدكتوراه في الفيزياء النظرية من جامعة فيينا عام 1966، وعمل التدريس في ميدان الفيزياء الجسيمات في جامعات ومراكز بحث عديدة في أوروبا وأمريكا إضافة إلى بحوثه في الفيزياء ونظرية المنظومات، فقد انخرط كابرا طوال الثلاثين عاما في فحص المضامين الفلسفية والاجتماعية للعلم المعاصر وعلاقتها بالأزمة البيئية. يدير حاليا مركز التوعية الإيكولوجية في كاليفورنيا بيركلي من مؤلفاته :
- The Turning Point, Eco-Management, Steering Business Toward Sustainability.
- كارولين ميرشانت Karolyn merchant (1936-؟) مفكرة أمريكية، وأستاذة الفلسفة البيئية والتاريخ والأخلاق البيئية في جامعة كاليفورنيا بيركلي، أصدرت العديد من مؤلفات منها:
- The Death of Nature :Women ,ecology and the Scientific Revolution.
- كارين وارين Karen J.Warren (1947-2020) مفكرة أمريكية، أستاذة الفلسفة في جامعة مينيسوتا، تشمل اهتماماتها فلسفة النسوية الإيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام، ألقت عبر العالم محاضرات عديدة عن النسوية الإيكولوجية، لها مؤلفات عديدة منها:
- Ecofeminist Philosophy :A Western Perspective on What it Is and Why It Matters.
- لين وايت Lynn White مفكر أمريكي (1907-1987) كان أستاذ التاريخ الوسيط في جامعة برنستون وستانفورد في كاليفورنيا، تركز اهتمامه على دور الاختراعات التكنولوجية في العصور الوسطى، من مؤلفاته :
- Medieval Technology and Social Change
- موراي بوكتشين Murray Bookchin (1921-2006) مفكر أمريكي كتب في موضوعات الفوضوية والنظرية التكنولوجية والفلسفة الطبيعية، مؤسس ومدير معهد الإيكولوجيا الاجتماعية، كتبه كثيرة منها:

- Toward an ecological Society, The Ecology of Freedom.
- هنريك سكوليموفسكي Henryk Skolimowski (1930-2018) مفكر بولوني مقيم في أمريكا عمل في جامعات عديدة في أنحاء أوروبا وأمريكا ومستشارا لمنظمة اليونسكو، وهو حاليا أستاذ الفلسفة في برنامج العلوم الإنسانية في جامعة ميتشيغان، من مؤلفاته:
- Technology and Human Destiny, Dancing Shiva in the Ecological Age, Participatory Mind.
- هولمز رولستون Holmes Rolston (1932-؟) مفكر أمريكي، أستاذ الفلسفة في جامعة ولاية كولورادو، من مؤلفاته: Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics
- أرنست سيمون بلوخ Ernst Bloch (1885-1977) فيلسوف ماركسي ألماني، ركز عمل "بلوخ" على مفهوم عالم الإنسان اليوتوبي حيث ينتفي الاضطهاد والاستغلال، وهو ما سيكون دائما قوة ثورية مؤدجلة، روح اليوتوبيا، "الحرية والنظام، أشهر منجزاته" مبدأ الأمل".
- تشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin عالم تاريخ طبيعي وحيولوجي بريطاني (1809-1882) اكتسب شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص على أن كل الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرغة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية، من أبرز أعماله: "كتاب أصل الأنواع".
- ميشيل سير: Michel Serre (1930-2019) فيلسوف علم معاصر، تقلد منصب عضو في الأكاديمية الفرنسية، اشتغل بالقضايا العلمية، ومحاولة إيجاد نقاط الالتقاء بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية من أهم مؤلفاته: العقد الطبيعي (1987).
- لوك فيري: Luc Ferry (1951-؟) مفكر وفيلسوف فرنسي معاصر، شغل منصب وزير التربية سابقا (2002-2004)، يعتبر من بين المؤلفين للفلسفة السياسية إلى جانب آلان رونو، يملك العديد من المؤلفات الفلسفية، أهمها: «النظام الإيكولوجي الجديد» وآخر بعنوان «الإنسان الإله أو معنى الحياة» .
- راشيل كارسون Rachel Carson (1907 - 1964) عالمة أحياء بحرية وكاتبة علمية أمريكية، ألفت عدة كتب تعكس اهتمامها بالحياة في البحار والسواحل، أكدت كارسون في كتبها العلاقة المتبادلة بين جميع

- الكائنات الحية واعتماد الرفاهية الإنسانية على العمليات الطبيعية، من أهم مؤلفاتها: الربيع الصامت عام 1962.
- كريس ج. كومو Christine J. Cuomo أستاذة الفلسفة ودراسات المرأة، وعضو في هيئة تدريس منتسب في برنامج الأخلاقيات البيئية، ومعهد الدراسات الأمريكية الأفريقية، ومعهد دراسات الأمريكيين الأصليين، ومبادرة UGA للمناخ والمجتمع.
- هنري ديفيد ثورو: Henry David Thoreau (1817-1862) عرف بكونه شاعراً وفيلسوفاً أميركياً ورائداً في مجال الفلسفة المتعالية، عرف بسبب كتابه الحياة في الغابة Walden وهو انعكاس للحياة البسيطة في الطبيعة.
- فرانسواز دوبون Françoise d'Eaubonne (1920-2005) كاتبة وفيلسوفة نسوية فرنسية، كانت أول من استعمل مصطلح النسوية البيئية Ecofeminism، من أهم مؤلفاتها: النسوية أو الموت (1974).
- هانز يونس: Hans Jonas (1903-1993) فيلسوف ألماني، ويعد أحد أهم المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين، كان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، من أهم مؤلفاته: الديانة الغنوصية: رسالة الإله المغترب (1955)، ظاهرة الحياة (1963)، مبدأ المسؤولية: بحثاً عن أخلاق ملائمة لعصر التقنية (1979).
- توم ريجان: Tom Regan (1938-2017)، يعتبر أحد أهم فلاسفة الايكولوجيا، فيلسوف، وبروفيسور في الفلسفة بجامعة كاليفورنيا الأمريكية، اهتم بحقوق الحيوان من خلال التأكيد على القيمة المتأصلة التي يتمتعون بها، له العديد من المؤلفات، أهمها قضية حقوق الحيوان (1983).
- ألبرت شفايتسر: Albert Schweitzer (1875-1965)، فيلسوف وطبيب وعالم ديني ألماني، تحصل على جائزة نوبل للسلام لفلسفته عن تقديس الحياة، من أهم مؤلفاته: فلسفة الحضارة (1923).

## ثانيا: ملحق حول أخلاقيات البيئة في الإسلام

قدمت الشريعة الإسلامية تصورا شاملا عن الحياة البشرية في الكون، وشرعت قوانين ثابتة متعلقة بحياة الإنسان على الأرض من شأنها أن تنظم شؤونه ويحقق بها سعادته، وفرضت مجموعة من المبادئ الأخلاقية تضبط أوضاع البشرية، ولما كانت البيئة مقترنة بحياة الفرد ووجوده أولى الدين الإسلامي اهتماما كبيرا بعناصرها الطبيعية، وتمثل هذا الاهتمام بوضع مطالب أخلاقية ونظم قيمية ارتبطت بتوجيه الفرد وإرشاده لضبط سلوكه وتحقيق التعايش السلمي، متمثلة في مجموعة من الواجبات والمسؤولية اتجاه البيئة والمحافظة عليها، الأمر الذي يفضي إلى الاقرار بأن أهم ما يميز العلاقة بين الإنسان والبيئة في الاسلام هو اعتباره جزءا من المنظومة الكونية وليس مالكا وسيدا، وعليه لا يحق له أن يتأله على البيئة، هذا ما خلق التوازن والتفاعل الايجابي بينه وبين الطبيعة، فالقرآن يوضح بأن عالم الوجود ينحني للخالق ويخضع لأوامره هو فقط، "إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا" [سورة مريم، الآية 93] ، والمتوقع من المسلم التسليم بإرادتها الحرة للتوافق بين الكائنات الحية الموجودة في العالم والتعامل معها باحترام<sup>1</sup>، كما يحظى في ذات الوقت كونه مخلوق عاقل بالتكريم والتعزيز الذي يجعله مكلفا، يقول الله تعالى في النص القرآني: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" [سورة الاسراء، الآية 70]، كان لزاما على الإنسان أن يكون مكلفا من قبل الإله الخالق من خلال اعتناقه لمسؤوليات اتجاه البيئة المسخرة لأجله فهو المستخلف في الأرض ومن شأنه المحافظة على العناصر البيئية من ثروة مائية ونباتية وحيوانية، وهذا التكليف يشمل عمارة الأرض وإصلاح الكون الذي يتم بالغرس والزرع والبناء والإحياء<sup>2</sup>، لذلك كان لزاما عليه أن يحقق التعايش مع عناصر البيئة بالمحافظة عليها ورعايتها، كما أن الاسلام جرد العلاقة التي تربط الانسان بالبيئة من المنافع فحسب، وجعلها علاقة قوامها المحبة والرحمة والتعاطف والاحترام بين الأعضاء الحية للمعمورة، يقول الرسول صلي الله عليه وسلم: " الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ"<sup>3</sup>.

ولتحديد الرؤية الإسلامية للبيئة وعلاقة الفرد بها لا بد من توضيح المبادئ والمفاهيم المنبثقة من القرآن الكريم والسنة النبوية والتي تشكل ملامح الفلسفة الإسلامية للتربية البيئية هذه الملامح بمثابة الأسس التي تحدد علاقة الإنسان بالبيئة من بينها:

- 1 - إبراهيم أوزدمير، البيئة في الإسلام، بنسبة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2008، ص19.
- 2 - يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق، مصر، ط 2001، ص1، ص24.
- 3 - سنن الترمذي أبواب البر والصلة باب ما جاء في رحمة المسلمين، حديث رقم: 1924.

**العدل:** الذي يعتبر من بين أهم المبادئ الأساسية التي تميز الإسلام، فقد نهى الله تعالى عن الظلم وحرمه على المسلمين في معاملاتهم مع بعض وحتى مع الحيوانات والنباتات والجمادات، فالإسلام أمر بالإنصاف في المعاملة، وقد بين القرآن ذلك في مواضع عديدة من بينها قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۗ وَإِن تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا" [سورة النساء، الآية 135].

**الإحسان:** يمتد الإحسان ليشمل جميع المعاملات بما فيها التعامل مع الحيوانات، والطبيعة، فقد وردت أحاديث نبوية تبين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم اتجاه الحيوانات، التي توحى بالعطف وكذا الإحسان، يقول صلى الله عليه وسلم: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة"<sup>1</sup>، فقد عمم الإحسان في التعامل مع النفس، والناس، والبهائم، وغير ذلك من الموجودات، حتى الجمادة منها، كما نهى عن تحميل البهائم بما لا تطيق وعدم تجويعها وتعذيبها

**الاستصلاح والضرر والمفسدة:** حرم الإسلام إلحاق الأذى بالآخرين، والفساد في الأرض يقول تعالى: " وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ" [سورة القصص، الآية 77] ، كما أوجب درء المفساد مقابل جلب المنافع، وهذا يعني أن المسلم يمتنع عن الاستغلال والإضرار بالطبيعة على حساب منفعتها الخاصة، كما أن كثيرا من الأحكام الفقهية في مجال البيئة خاصة، وفي معظم القضايا الحياتية بصورة عامة، قد أسست على قاعدة " لا ضرر ولا ضرار" وهي مأخوذة من نص حديث مشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عنه أبو داود إنه أحد خمسة أحاديث يدور عليها الفقه، ومعنى الحديث: أن تستعمل حقلك بحيث لا تضر بالآخرين، وهو ما يمكن أن ينعكس في أحكام كثيرة تتعلق بالبيئة، وقد تفرعت عن هذه القاعدة قواعد أخرى ذكرها العلماء منها: الضرر يزال بقدر الإمكان، الضرر لا يزال بضرر مثله، يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، درء المفساد أولى من جلب المنافع، إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما<sup>2</sup>.

كما شرعت الديانة الإسلامية قيم بيئية تمثلت في مجموعة من الأحكام المعيارية المنبثقة من الأصول الإسلامية التي تكون بمثابة موجهات لسلوك الإنسان اتجاه البيئة وتمثل هذه القيم في<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> - مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة (3/ 1548)، رقم: (1955)

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، المرجع السابق، ص 40 .

<sup>3</sup> - أسماء راضي خنفر، عايد راضي خنفر، التربية البيئية والوعي البيئي، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2016، ط1، ص 168-169

**أولاً- قيم المحافظة:** وتشمل الحفاظ على جميع مكونات البيئة من نقاوة الغلاف الجوي، نظافة الثروة المائية، رعاية الثروات النباتية والحيوانية، المحافظة على نظافة الطرقات فقد جعل - صلى الله عليه وسلم - تنظيف الشوارع من القاذورات، والقمامة، وعوادم وسائل النقل الصّارّة، وإماطة الأذى عنها، مما يحصل به الثّواب، فقال - صلى الله عليه وسلم: (فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْجُلُوسَ فِي الطَّرِيقِ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ)، قالوا: وما حقُّ الطَّرِيقِ يا رسول الله؟"، قال: غَضُّ البَصَرِ، ورُدُّ السَّلَامِ، وإماطة الأذى عن الطَّرِيقِ، وإماطة الأذى كلمة جامعة لكلِّ ما فيه إيذاء الناس، ممن يستعملون الشّوارع والطرقات، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق"<sup>1</sup>.

**ثانياً- قيم الاستغلال:** تختص بتوجيه سلوك الأفراد نحو الاستغلال العقلاني لمكونات البيئة، وتتضمن عدم الاسراف، فقد حذر الله من التبذير في مواضع عديدة من القرآن مثل قوله تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ" [سورة البقرة، الآية 205]، وحث على الاعتدال والتوازن في كل شيء، فالإسلام يدعو إلى الاعتدال في استهلاك الموارد البيئية، بالإضافة إلى قيم التكيف التي تقتضي تسليط الضوء على قيمة المشاركة من خلال تقاسم الوصول إلى الموارد الطبيعية والحيوية مع كافة عناصر البشرية الأخرى، أي الأجيال المتعاقبة اللاحقة والحفاظ على كوكب الأرض بتركه مكاناً صالحاً للعيش وقابلاً للحياة بغية تحقيق العدالة بين البشر والعمل بشكل متوائم مع الطبيعة على أساس نية المشاركة<sup>2</sup>، وتضمنت السنة النبوية عدة أحاديث تحث على قيم المشاركة والتعاون منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والكأ والنار"<sup>3</sup>، ودعت آيات قرآنية عديدة لهذا الفعل من منطلق أن البيئة ملكية عامة يتوجب الحفاظ عليها لاستمرارية الوجود، قال تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ" [سورة الأعراف، الآية 56].

**ثالثاً- قيم التكيف والاعتقاد:** تهدف إلى تصحيح المعتقدات السلبية والخرافية اتجاه البيئة كالتعاويد والتبرك بالشجر والكهانة والتشاؤم... الخ، والتكيف مع التغيرات الطبيعية (الظروف المناخية، طبيعة الأرض).

<sup>1</sup> - رواه مسلم، كتاب الإيمان، رقم 35

<sup>2</sup> - محمد محيي الدين أحمد، الأخلاق التطبيقية بين الفلسفة والدين، دار نشر يسطرون، مصر، 2017، ص 127

<sup>3</sup> - محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2000، ط1،

رابعاً- قيم جمالية: وتمثل في دعوة الفرد للتأمل والتذوق الجمالي للكون، فقد خلق الله البيئة وأبدع في إتقانها وصنعها "صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ" [سورة النمل، الآية 88]

### الحيوان في الشريعة الإسلامية:

يعتبر الحيوان عنصراً مهماً في المنظومة البيئية ووجوده شرطاً أساسياً لتحقيق التوازن الطبيعي، لذا عنيت الشريعة الإسلامية بالاهتمام به ورعايته، فالإسلام قد منح الحيوانات أهمية كبيرة وصورها بشكل إيجابي، وجعل لها قرابة بالإنسان، من منطلق أنها تشترك مع الإنسان في الأصل وفي صفات كثيرة كالتكاثر والتنوع البيولوجي، والإحساسات المختلفة<sup>1</sup>. ويوضح ذلك في قوله تعالى: " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ۚ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" [سورة الأنعام، الآية 38]، ومن مظاهر العناية بالحيوانات في الإسلام، نجد وصية أبي بكر الصديق لأحد قادة جيشه قائلاً: وَإِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرٍ: " لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا كَبِيرًا هَرِمًا، وَلَا تَقْطَعْ شَجَرًا مُثْمِرًا، وَلَا تُحْرِبَنَّ غَامِرًا، وَلَا تَعْقِرَنَّ شَاةً، وَلَا بَعِيرًا، إِلَّا لِمَا كَلَّهَ، وَلَا تَحْرِقَنَّ نَخْلًا، وَلَا تُعْرِقْنَهُ، وَلَا تَغْلُلْ وَلَا تَجْبُرْ"<sup>2</sup>، يتبين من خلال هذه الوصايا بأن الحيوان يمتلك حرمة في التشريع الإسلامي باعتباره كائناً حياً، كما وردت أحاديث كثيرة في السنة النبوية تنهى عن تعذيبه وقتله دون وجه حق، ففي الحديث الذي رواه أبو هريرة أن رسول الله قال: "بينما رجل يمشي فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي فملأ خفه ثم أمسكه بفيه ثم رقى فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له قالوا يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجراً؟ قال في كل كبد رطبة أجر"، وفي الصورة المعاكسة يروي عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار. قال: "فقال والله أعلم لا هي أطعمتها ولا سقتها حين حبستها ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض"<sup>3</sup>، لقد ربط الرسول صلى الله عليه وسلم مصير الإنسان في الآخرة بعلاقته بالحيوان، كما منع النبي صلى الله عليه وسلم الصيد الجائر والقتل التعسفي للحيوان ونهى عن ذلك، فقد روي عبدالله بن مسعود أنه "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرٍ فانطلق لحاجته فرأينا حمرَةً معها فرخان فأخذنا فرخيهما فجاءت الحمرَةُ فجعلت تفرشُ فجاء النبيُّ صلى الله عليه وسلم فقال من فجع هذه بولدها؟ رُدُّوا ولدها إليها، ورأى قرية نملٍ قد حرقناها، فقال: من حرق هذه؟ قلنا: نحن، قال: إنه لا ينبغي أن

<sup>1</sup> - إبراهيم أوزدمير، البيئة في الإسلام، المرجع السابق، ص 29

<sup>2</sup> - الإمام مالك، موطأ مالك، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، 2000، رقم الحديث (971)

<sup>3</sup> - رواه البخاري في باب المساقاة /ح 2236.

يعدَّب بالنارِ إلا ربُّ النار<sup>1</sup>، وهنا تظهر صفة الرحمة والشفقة، التي كان يدعو إليها الرسول بشدة في التعامل مع المخلوقات الحيوانية والتأكيد على أن مكانة الله فوق مكانة البشر، حيث يختص وحده بالعقاب والتصرف في مخلوقاته، كما أمر في مواضع عديدة بالرفق بالحيوان، ويتجلى ذلك في: "إن الله تبارك وتعالى يحب الرفق ويرضى به ويعين عليها ما لا يعين على العنف فإذا ركبتم هذه الدواب العجم «التي لا تتكلم» فأنزلوها منازلها، فإن كانت الأرض جدبة فأنجوا عليها بنقيها"<sup>2</sup>، أي أريحوها في المواضع التي اعتدتم الاستراحة فيها أثناء السفر، كما أمرنا النبي بعدم أذية الحيوان بقطع أذنه أو أعضائه وهو حي لقوله: "من مثل بحيوان فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"<sup>3</sup>، كما كان الحيوان في الإسلام بمثابة المعلم الروحي للإنسان، نجد على سبيل المثال الغراب الذي علم قابيل كيف يدفن أخيه هابيل، يقول الله تعالى: "فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۗ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۗ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ"، [سورة المائدة، الآية 31]، فقد أحب الله أن يكون درس الدفن، على يد الغراب الذي كلَّفه بذلك، كما أشار الدين الإسلامي على القيمة الجمالية لوجود الحيوانات، إذ نجده يؤكد على زينتها وضرورتها في الحياة، حيث يقول في كتابه: "والأنعامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" [سورة النحل، الآية: 5-8].

أما بالنسبة الى مسألة قتل الحيوانات وتقديمها كأضحية في العيد الأضحى، فقد وضع الإسلام قواعد لسنة الذبح، وهذا برهان واضح على تشديد الشريعة الإسلامية على الرأفة بالحيوان حتى عند الذبح في الأضحية، ومن هذه القواعد نذكر:

- 1) ضرورة إراحة الحيوانات قبل الذبح وتقديم ما تحتاج إليه من مأكّل ومشرب، كأن يسقيها الماء قبل الذبح، حرصاً على الرفق بها، فقد جاء في الحاوي: "أن يعرض عليها الماء قبل ذبحها خوفاً من عطشها المعين على تلفها، وليكون ذلك أسهل عند سلقها وتقطيعها".
- 2) كفاءة الذابح لينجز العملية بطريقة مرضية وسريعة، فقد في قطع الأوداج: "يكره الإبطاء فيه، لما روي على النبي "وليحذ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته"<sup>4</sup>، فالإسراع فيه نوع من الراحة للحيوان.

<sup>1</sup> - صحيح أبي داود، خلاصة حكم المحدث، ص 5268

<sup>2</sup> - الإمام مالك، موطأ مالك، الجزء الرابع، ص 624

<sup>3</sup> - رواه الطبراني

<sup>4</sup> - الماوردي، الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت، 1994، 116/19

- 3) يجب أن تكون شفرة الذبح حادة دون عيوب لتجنب تعذيب الأضحية، ولا يبالغ في الذبح أي لا يصل السكين حد النخاع أو قطع الرأس<sup>1</sup>، يجب ذبح الحيوان بطريقة تميته بسرعة دون تركه يتألم.
- 4) مراعاة شعور الحيوان أثناء فلا يذبح بعضها أمام البعض فيزداد ألمها، وأن لا يحد الشفرة أمام عين الذبيحة، قال الشريبي: "ويكره أن يحد شفرته والبهيمة تنظر إليه، وأن يذبح حيوانا وآخر ينظر إليه"<sup>2</sup>.
- 5) عدم تعليق الحيوان أو تقييده إلا بعد أن موته، ووجوب ذبح الحيوان دون ألم أو التعرض لمعاملة قاسية وإلا يعتبر لحمها حرام (لحم الجيفة)، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ما يفعله بعض الناس من إيلاام للحيوان أو تعديبا له، بجره من أذنه، أو ذبحه بسكين غير حادة، أو التعجل بتقطيع الذبيحة قبل خروج نفسها، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم برجل، وهو يجزّ شاة بأذنها، فقال: (دع أذنها، وخذ بسالفتها) رواه ابن ماجه، كما لا تسليخ أو يقطع منها عضوا حتى تبرد وتسكن من الاضطراب، يقول الله: "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ۖ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاَهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" [سورة الحج الآية: 36]، تبين هذه التوصيات في ذبح الحيوانات حسن معاملتها في الديانة الاسلامية، اذ تركز على مبدأ المعاملة الحسنة، وقاعدة الرحمة والتعاطف والإحسان.

### النبات في الشريعة الاسلامية:

اهتم الإسلام بالثروة النباتية من خلال دعوته لاحترام الأرض وحماية الطبيعة، فقد دعا الرسول صلى الله عليه وسلم للزرع وكذا التشجير وربط هذا الفعل بالمفهوم الديني الصدقة قائلا: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَزُرُوهَ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ"<sup>3</sup>، وفي الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "من نصب شجرة فصبر على حفظها والقيام عليها حتى تثمر فإن له في كل شيء يصاب من ثمرها صدقة عند الله عز وجل"<sup>4</sup>، وتعتبر السنة النبوية أن مهمة الغرس والزرع واستغلال الأرض من المهام الواجبة على الإنسان حتى ولو أعلنت نهاية الدنيا، فعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها"<sup>5</sup>، هذه الأحاديث توضح أن غرس الأرض، وزراعتها، مبدأ من مبادئ التشريع الإسلامي المؤدية إلى المحافظة على البيئة.

<sup>1</sup> - عبد الله بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة، بيروت، 12/5

<sup>2</sup> - الشريبي الخطيب، مغني المحتاج الى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994، 105/6

<sup>3</sup> - صحيح مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، رقم (1552-1553)، ص728

<sup>4</sup> - رواه أحمد. رقم الحديث: 16586

<sup>5</sup> رواه ابن حميد في مسنده ج1 / ص366 / ح 6216.

يمكن استخلاص مما تقدم، بأن التراث الإسلامي كان السباق في وضع تشريعات محكمة للحفاظ على البيئة وحمايتها من آفات الخراب والفساد، حيث رسم منهجها في مبدئين هما: درء المفاسد وجلب المصالح بالاعتماد على رقابة الضمير الذي يحترم القانون الإلهي، لذا يمكن القول بأن علاقة البشر بالطبيعة في الإسلام قائمة على الاستخدام والعبادة والتذوق الجمالي والمسؤولية الأخلاقية باعتباره خليفة على الأرض، ويعد التوحيد هو النقطة المفصلية الذي يميز الديانة الإسلامية عن غيرها من الأديان، فهي تنظر إلى الله والبشر بعين الانفصال كون الأول خالق متعالٍ والثاني مخلوق، لكن في نفس الوقت تضيف نظرة كلية للكون بأنه نظام واحد مخلوق من قبل الله، وفي خضم العيش فيه لا بد من التزامات ومبادئ تحقق التقرب من الله وعبادته كسبب رئيسي للوجود الأنطولوجي، لذا ألحقت هذا التواجد بتعليمات من شأنها أن تحفظ مسكن الإنسان من جهة، وتثير مشاعر التأمل والاعجاب وكذا الاحترام والاهتمام بالطبيعة، لكن لا تصل هذه المشاعر لحد التقديس، فاحترام الطبيعة في العقيدة الإسلامية لا يمثل غاية في ذاته، بل وسيلة يرجوا منها كل فرد مسلم نيل رضا الله عز وجل والظفر بالجنة، كما أن التوافق بين المكونات البيئية الذي بينه الدين الإسلامي من خلال دعوته الصريحة في احترام الطبيعة كمجال شامل فيه دلالة على الرؤية الاتيقية للبيئة، لذلك يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية قد كانت السباقة في الاعتراف بأهمية النظام الأيكولوجي، وتبيين الموقع الحقيقي للإنسان في الكون، بصفته معمر تربطه بالبيئة علاقة استثمار وانتفاع لكن في الحدود المشروعة وبالطريقة المحددة في المصادر الإسلامية، فعمارة الأرض واصلاح الكون، والقضاء على الفساد مطلب إسلامي يدخل ضمن فحوى الرسالة الربانية للبشر، باعتبار الإنسان مجرد وسيلة وأحد مكونات هذا الكون المسؤول على تطوره وازدهاره الحضاري، فالإسلام دعا إلى الحماية والرعاية من جهة، والتعمير والبناء من جهة أخرى، وهذا ما يوضح شمولية الطرح الأخلاقي التربوي الإسلامي في معاملة الإنسان للبيئة، فقد شرعت مضامينها مسألة حقوق الحيوان كسؤال اتيق في الفكر العربي، كما وجد الباحثين مضامين إيكولوجية في الإسلام، تقدم ارشادات لمواجهة المشكلات البيئية، من بينها دراسة الباحث الباكستاني سيد نعمان الحق Sayed Nomanul Haq (1948-؟) التي تحمل عنوان: الإسلام والإيكولوجيا: نحو إحياء وإعادة بناء (2001)، حيث أكد في هذه الدراسة بأن الديانة الإسلامية على خلاف المسيحية، لا تقيم فصلا أنطولوجيا بين المقدس والطبيعة، مما يولد موقفا إنسانيا وأخلاقيا اتجاه الكون، فالطبيعة دلالة رمزية ووسيلة للارتباط بالله من خلال التأمل في خلقه وعظمته، والاتصال بالبشر، كما يوضح قصة الخلق في القرآن الكريم على اعتبار الإنسان خليفة في الأرض، يشكل ميثاقا مع الله في عدم إهدار مواردها، والمحافظة عليها من جانب مبدأ المسؤولية، والالتزامات الأخلاقية المذكورة في شكل وصايا وأوامر وتنبهات تتعلق بالتعاملات البشرية مع الطبيعة<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص41

**قائمة  
المصادر والمراجع**

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) القرآن الكريم
- 2) الكتاب المقدس
- 3) ابراهيم محمد ابراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الاسلام منها، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1985
- 4) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ط2
- 5) أحمد الخشاب، دراسات في النظم الاجتماعية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958
- 6) أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 2010
- 7) أحمد حماد الحسيني، سلوك الحيوان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020
- 8) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11، 2000
- 9) أحمد علي عجيبية، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004
- 10) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، مادة العقد الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008
- 11) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009
- 12) ادغار موران، تربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012
- 13) ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة: عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، المغرب، 2012
- 14) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000
- 15) أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1979
- 16) أسماء راضي خنفر، عايد راضي خنفر، التربية البيئية والوعي البيئي، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016
- 17) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، 2004
- 18) أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة: فريد جبر، مكتبة لبنان، لبنان، 1997

- (19) ألبرت شفائتر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1963
- (20) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998
- (21) أوغسطينس، مدينة الله، المجلد الأول، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007
- (22) أوغسطينس، مدينة الله، المجلد الثاني، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2007
- (23) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، المانيا، ط1، 2002
- (24) إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، ط1، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1982
- (25) إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة: نازلي اسماعيل، مكتبة طريق العلم، 1991
- (26) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009
- (27) باري بي باول، هوميروس، ترجمة: محمد حامد درويش، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 2019
- (28) ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، وزارة الثقافة والارشاد القومي للمؤسسة المصرية العامة
- (29) بول إيرليش، آلة الطبيعة الايكولوجيا من منظور تطوري، ترجمة: حسين بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000
- (30) بول بارجييه، كتاب الموتى للمصريين القدماء، ترجمة: زكية طبوزاده، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004
- (31) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناقي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005
- (32) بيتر كولز، علم الكونيات، ترجمة: محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015
- (33) تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004
- (34) تشارلز داروين، نشأة الانسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005
- (35) توماس هوبز، اللقيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2011

- 36) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983
- 37) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009
- 38) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، عالم المعرفة، الكويت، 1993
- 39) جمال حمود، فلسفة اللغة عند فتنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009
- 40) جون بول سكوت، سلوك الحيوان، ترجمة: عبد الحميد خليل وآخرون، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1970
- 41) جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2012
- 42) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011
- 43) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1995
- 44) جون ماري بيلت، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، سلسلة عالم المعرفة، 1994
- 45) جيته، فاوست، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط2، 2007
- 46) جيمس لفلوك، وجه غايا المتلاشي تحذير أخير، ترجمة: سعد الدين خرفان، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012
- 47) جيمس لوفلوك، براين ابليارد، نوفاسين عصر الذكاء الفائق القادم، ترجمة: ماجد حامد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2019
- 48) جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014
- 49) حبيب معلوف، إلى الوراء في نقد اتجاهات التقدم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010
- 50) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005
- 51) حنة ارندت، الوضع البشري، ترجمة: هادية العريقي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، 2015
- 52) خالد قطب، فلسفة العلم التطبيقية، الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم، سلسلة كراسات علمية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2011

- 53) ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة، الكويت، 2005
- 54) ديفيد ديكراتسيا، حقوق الحيوان، ترجمة: محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014
- 55) ديفيد هنري ثورو، ولدن، ترجمة: هالة صلاح الدين، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2013
- 56) ديوجينيس اللائقي، حياة مشاهير الفلاسفة، الجزء3، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014
- 57) راشيل كارسون، الربيع الصامت، ترجمة: أحمد مستجير، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2005
- 58) رشدي عليان سعدون الساموك، الأديان، دراسة تاريخية مقارنة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، العراق، ط1، 1976
- 59) رولان رومن، مهاتما غاندي، ترجمة عمر فاخوري، دار الافاق، بيروت 1981
- 60) رونيه ديكرات، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009
- 61) رونيه ديكرات، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيرى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000
- 62) زروخي الدراجي، أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية "قراءة في أخلاق الأخلاق عند ليفيناس، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، ط1، 2020
- 63) زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ط1، 2017
- 64) الزُّخْشْرِي، محمود بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، 1982
- 65) زيجمون تبارمان، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017
- 66) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002
- 67) سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009
- 68) سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1984
- 69) سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2000

- (70) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008
- (71) شريف بوعلام، النقد الاجتماعي في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركيز، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2019
- (72) شكري إبراهيم الحسن، مقدمة في علم البيئة ومشكلاتها، دار المعارف للكتب الجامعية، العراق، ط2، 2019
- (73) صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الفلسفي، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية
- (74) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الثاني، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011
- (75) طه باقر، ملحمة جلامش أوديسة العراق الخالدة، دار الوراق للنشر، الاردن، 2006
- (76) الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، ط1، 2009
- (77) عبد الحلیم نور الدين، الديانة المصرية القديمة، الجزء الأول، المعبودات، ط2، القاهرة، 2010
- (78) عبد العزيز العيادي، اتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر 72، نهج القيروان تونس، ط1، 2005
- (79) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التكون والتمركز حول الذات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1997
- (80) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1945
- (81) عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2005
- (82) عطيات أبو السعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2021
- (83) عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2003
- (84) علي زيعور، الفلسفة في الهند، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 1993
- (85) علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، الجزء الأول، ترجمة: حسين النصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2008
- (86) علي محمد عبد الله، الإنسان حكمة الروح والجسد: تأويل المعاني والدلالات، دار الكتب المصرية، وكالة الصحافة العربية، الجيزة، مصر، 2018
- (87) فاندانا شيفنا، الحصاد المسروق: سرقة مصدر الغذاء العالمي، ترجمة: ابتسام محمد الخضراء، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 2003

- 88) فاندانا شيفا، حروب المياه المخصصة... التلوث... الريح، ترجمة: سمر عبد المنعم مرسى، مكتبة سطور للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2012
- 89) فرانسواز ديناند، روجيه لشتنبرج، الحيوانات والبشر تناغم مصري قديم، ترجمة: فاطمة عبد الله محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012
- 90) فرج عبو، علم عناصر الفن، الجزء الأول، دار دولفن للنشر، بغداد، 1982
- 91) فرنسيس بيكون، الأورجانون الجديد (إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة)، ترجمة: د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013
- 92) فريدل فاينرت، كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة: أحمد شكل، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2019
- 93) فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010
- 94) فريدريك هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، جاز الثقافة القاهرة، 1986
- 95) فريدريك كابلن وجورج شابوتيه، الإنسان والحيوان والآلة، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020
- 96) فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة: يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018
- 97) فيصل عباس، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996
- 98) فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأدين-الحياة، دار دمشق، سوريا، ط1، 1992
- 99) قاسم الشواف، ديوان الأساطير سومر وأكاد وآشور، الجزء3، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999
- 100) كارل ساجان، كوكب الأرض، ترجمة: شهرت العالم، عالم المعرفة، الكويت، 2000
- 101) كارل ماركس، رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة: فهد كمنقش، دار التقدم، موسكو، 1985
- 102) كافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، القسم الأول، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري، عالم المعرفة، الكويت، 1985
- 103) كريستوفر رايت، أخلاقيات العهد القديم لشعب الله، ترجمة: فينيس نقولا، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2011

- 104) لويس عوض، أسطورة برومثيروس في الأدبين الانجليزي والفرنسي دراسة في التأثير والتأثر، الجزء الأول، ترجمة: فاطمة موسى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009
- 105) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة: معين طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، 2004
- 106) ماهر البطوطي، قاموس الأدب الأمريكي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2022
- 107) مايكل زهرمان، الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الأول، ترجمة: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006
- 108) مايكل زهرمان، الفلسفة البيئية (من حقوق الحيوان الى الإيكولوجيا الجذرية)، الجزء الثاني، ترجمة: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006
- 109) مجموعة من الباحثين، الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015
- 110) مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2004
- 111) مجموعة من المفكرين، مدخل الى الفكر الايكولوجي، ترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2007
- 112) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1983
- 113) محمود الأمين، شريعة حمورابي، دار الوراق للنشر، لندن، ط1، 2007
- 114) محمود أيوب الشناوي، الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره على الديانات السرية والفلسفة لدى اليونان، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 2002
- 115) محمود مراد، الحرية والفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، 1999
- 116) مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1997
- 117) مصطفى النشار، مدخل الى فلسفة البيئة والمذاهب الايكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، مصر، 2017
- 118) معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2011
- 119) ميشيل سير، الإصبع الصغيرة، ترجمة: عبد الرحمان بوعلي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، 2012
- 120) نورمان فينكلستاين، ماذا يقول غاندي؟ عن اللاعنف والمقاومة والشجاعة، ترجمة: احمد زراقي، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، 2018

- 121) هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988
- 122) هنري سكوليموفسكي، فلسفة البيئة، ترجمة: ديمتري أفيرينوس، الأجدية للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1992
- 123) وانغ تشون إي، حلم الحضارة الإيكولوجية. خطط الصين لتعزيز التنمية المستدامة وتحسين البيئة، ترجمة: حميدة محمود الدالي، صفصافة للنشر، ط1، 2018
- 124) وجدي خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة: أخلاق المسؤولية هانو يونس نموذجاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2009
- 125) بنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017
- 126) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 2012
- 127) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، بيروت، ط2، 2012
- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1) Agathe Van Lang , droit de l'environnement, Paris, Presses Universitaires de France , 3<sup>e</sup> édition , 2011, p 16
- 2) Aldo Leopold, A sand county ALMANAC and sketches university press, London Oxford New York, 1949
- 3) Arne Naess, Ecology, community and lifestyle, translated by: David Rothenberg, Cambridge university press, 1989
- 4) Arne Naess, Life's Philosophy, reason and feeling in a deeper world, translated by: Roland Huntford, The university of Georgia Press, Athens, London, 2002
- 5) Arne Naess, The Ecology of Wisdom, edited by: Alan Drengson, Bill Devall, library of congress cataloging in publication Data, America, 2008
- 6) Baird Callicott, Thinking Like Planet (the land Ethic and The Earth Ethic), Oxford University Press, New York, 2013
- 7) Bustos Keith Kantian, Philosophy and The Environment Green Ethics and philosophy An A to Z Guide, Sage Publication, 2011

- 8) Carolyn Merchant, The Death of nature Women, Ecology, and the scientific revolution, library of congress Cataloging in publication Data, san francisco, 1980
- 9) Christopher Watkin, Michel serres, Figures of Thought, Edinburgh University Press, UK, 2020
- 10) Cuomo.J Chris, Feminism and Ecological communities : An Ethics of Flourishing, Routledge, London and new york, 1998
- 11) David Rothenberg, Is it painful to think, conversation with Arne Naess, Minneapolis: university of Minnesota, 1993
- 12) David Kronlid, Ecofeminism and Environmental Ethics, Dissertation for the Degree of Doctor of Theology in Ethics Presented, Uppsala University, 2003
- 13) Denis Lara, Kant's Conception of duties Regarding Animal's : Reconstruction University of Illinois Press, 2000
- 14) Emma Tomalin, The Limitations of Religious Environmentalism for India, Global Religions, culture and Ecology, no1, 2002
- 15) Fritjof Capra, The web of life :A new scientific Understanding of living systems, Anchor Books Doubleday, New York, 1996
- 16) Gaard Greta and Gruen Lori, Ecofeminism, Toward Global Justice and Planetary Health, Society and nature,1993
- 17) Greta Gaard, Ecofeminism : Women, Animals, Nature, Temple University Press, Philadelphia, 1993
- 18) Guy Durand, la bioéthique: nature, principes, enjeux, édition du cerf, paris, édition fides, Montréal, coll Bref, n14, 1989
- 19) Hans Jonas, The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of christianity, 3ed, The Unitarian University ,U.S.A, Association of Congregations, 1992
- 20) Hans Jonas, The Imperative of Responsibility : in Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago, The university of Chicago Press, 1984

- 21) Henryk Skolimowski, Dharma, Ecology and Wisdom in the third millennium, Concept Publishing Company, New Delhi, 1999
- 22) Janet Biehl, Rethinking Ecofeminist Politics, South End Press, Boston, 1991
- 23) Jeanine Campsall, Tom Regan and the Problem of Conflicting Rights, University of Texas at El Paso, Digital Commons @UTEP, Master of arts, Department of philosophy, 2011, p48
- 24) Jermy Bentham, The Principles of Morals and Legislation, Oxford: Clarendon Press, 1907
- 25) John Muir, Our National Parks, The Riverside Press, Cambridge, 1901
- 26) John Seed, Beyond Anthropocentrism :thinking like a mountain : Towards a council of all beings, joanna macy, arne nares & pat Fleming, new society Publishers, Philadelphia, 1998
- 27) John Stewart Gordon, Holger Burgkhart, Global Ethics and Moral Responsibility Hans Jonas and his Critics, Published by Routledge, New york, USA, 2016
- 28) Jonathan Menn, Biblical Eschatology, Equipping church leaders-East Africa, 2013
- 29) Joseph R. Desjardins, Environmental Ethics : An introduction to environmental philosophy, 5 Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, Calif, ,2013
- 30) Kernohan Andrew, Environment Ethics, An Interactive Introduction, Broadview Press, Canada,2012
- 31) Lori Gruen, Ethics and Animals, An Introduction, Cambridge University Press, New York,2011
- 32) Merchant Carolyn, Radical Ecology: The Search for a livable world, Routledge, New York, 1992
- 33) Michel serre: the natural contract,(English translation by Elisabeth Mac Arthur and William Paulson),university of Michigan,1995

- 34) Michel Serres, Le mal propre. Polluer pour s'appropriier ? Editions le pommier, Paris, 2008
- 35) Paul Taylor, Respect for Nature, A Theory of Environment Ethics, Princeton University Press, 2011
- 36) Peter Singer, Animal Liberation, library of congress Cataloging in Publication Data, U.S.A, 2002
- 37) Peter Singer, Ethics in The Real World, Text Publishing Company, Melbourne, Australia, 2016
- 38) Peter Singer, Pratical Ethics, Cambridge University Press, U.S.A, third edition, 2011
- 39) Rolston Holmes III, Philosophy Gone Wild, Oxford University Press, New York, 1993
- 40) Rolston Holmes, Naturalizing Value: Organism and Species: Environmental Ethics-Reading in Theory and Application, 7, Cengage Learning, U.S.A, 2015
- 41) Theresa Morris, Hans Jonas's Ethic of Responsibility From Ontology To Ecology, State University Of New York Press, Albany
- 42) Tom Regan, Animal Rights, Human wrongs, An Introduction to Moral Philosophy, Rowman and Littlefield Publishers, U.S.A, Oxford, 2003
- 43) Tom Regan, Empty Cages Facing the challenge of animal rights, Published in the United States of America by Rowman and littlefield publishing group, Inc, 2004
- 44) Tom Regan, Peter Singer, Animal rights and human obligations, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1976
- 45) Tom Regan, The Animal rights debate, Published in the United States of America, Oxford, 2011
- 46) Tom Regan, The Struggle for animal rights, Library of Congress Cataloging in Publication Data, United States of America, 1987

قائمة المعاجم والموسوعات:

- 1) ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975
- 2) ابن منظور، لسان العرب، ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط1
- 3) اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج2 ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001
- 4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982
- 5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982
- 6) عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984
- 7) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة
- 8) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ج1، ط5
- 9) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007
- 10) مصطفى حسينية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009
- 11) Oxford Advanced learner's Dictionary, Oxford university press, Edition :7
- 12) P.H Collin, Dictionary of Environment and Ecology, A Bloomsbury Reference book, 5 Edition, 2004

المجلات باللغة العربية:

- 1) إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير، إرهابات الإيكولوجية عند سقراط والفلاسفة السابقين عليه، مجلة كلية الآداب، جامعة بورسعيد، مصر العدد الخامس، يناير 2020
- 2) جميلة حنفي، أخلاقيات البيئة: تطورها وتياراتها، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017

- 3) سعيد علي عبيد علي، أنسنة الحيوان في فلسفة توم ريجان، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، مصر، العدد 53، الجزء الثاني، يوليو 2021
- 4) علي أسعد وطفة، في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، الإمارات العربية المتحدة، جمعية الاجتماعيين، المجلد 30، العدد 119، (30 سبتمبر 2013)
- 5) عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (115)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية
- 6) مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة جلال، مجلة المدارات العربية، العدد 6، 2016
- 7) مصطفى عبد الرؤوف راشد أحمد، مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة بول تايلور (بحث في منطق الأخلاق الإيكولوجية)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مصر، المجلد 2019، العدد الثامن وعشرون، (31 ديسمبر 2019)
- 8) معتز أحمد أحمد إبراهيم أبو الخير، إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية في فلسفة هولمز رولستون الإيكولوجية، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، الانسانيات والعلوم الاجتماعية، المجلد 13، العدد الأول، يناير 2021
- 9) هشام صالح سليمان، وجهة النظر الكانطية في الفلسفة البيئية، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين الشمس، مصر، العدد التاسع وستون، نوفمبر 2021
- 10) وجدي خيرى نسيم، الايكولوجيا العميقة عند ارنو نيس: دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، الانسانيات والعلوم الاجتماعية، مصر، المجلد رقم 13، العدد الأول، 2021
- 11) وجدي خيرى نسيم، مفهوم المركزية الحيوية: التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تايلور، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد الثاني والأربعون، يونيو 2017
- 12) وجدي خيرى نسيم، نقد فريديجوف كابرال للنزعة الآلية الحديثة وتحدياتها المعاصرة، مجلة كلية الآداب للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد الثالث، يوليو 2020

المجلات باللغة الأجنبية:

- 1) Arne Naess, The selected works of Arne Naess. Deep ecology of wisdom :explorations in unities of nature and cultures: selected papers; by: Harold Glasser, Alan Drengson, , vol10, Springer, 2005
- 2) Arne Naess, The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary , Inquiry, 16, 26 July 2010
- 3) Callicot, J, The land Ethics Today, Topoi12, March 1993, University of Wisconsin- Stevens, USA
- 4) Chittaranjan Subudhi, Keyoor Pathak, staying Alive : Woman, Ecology and Development by Vandana Shiva, Article in journal of international Woman's studies, August2019, volume20
- 5) Emily Warde, Christianity and the environment : the Lynn White controversy, volume 20,2011, Ex post Facto
- 6) Gillory John Martin, Kantian Ethics and Environmental Policy Argument : Economy, Ecosystem Integrity and our Duties to nature, Ethics and the Environment, Vol3, n2, Indian, University Press, 1988
- 7) Kentner, Haidt, Approaching Awe, Amoral, Spiritual and Aesthetic emotion, Cognition and Emotion, vol17, no2, 2003
- 8) Lynn White, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, Science, 10 Mar 1967, Vol 155, Issue 3767
- 9) John Clark, as "Aujourd'hui l'écologie?"A Review article on Luc Ferry, The New Ecological Order and Michel Serres, The Natural Contract, published in Terra Nova: Nature & Culture 1 (1996)
- 10)Robin Attfield, Christian Attitudes to Nature, Journal of the History of Ideas, Vol. 44, No. 3 (Jul. - Sep, 1983), University Of Pennsylvania Press
- 11)Warren Karen, The power and promise of Ecological Feminism, Environment Ethics journal, volume 12, 1990

المواقع الالكترونية:

1) داليا هاني، كيف تدمر الرأسمالية البيئة (2)، 2015، <https://revsoc.me/-34362>

- 2) رشيد دحدوح، مفهوم الطبيعة في الفكر الايكولوجي المعاصر، 2016،  
[www.aljabriabed.net/n95\\_02dahaouh.htm](http://www.aljabriabed.net/n95_02dahaouh.htm)
- 3) روليان فلاحه، اثار التكنولوجيا السلبية والايجابية على البيئة، 28 يونيو 2020،  
<https://www.almsal.com/post/904778>
- 4) فاطمة الوردى، تأثير جائحة كورونا على البيئة والمناخ، (29 ماي 2020)،  
<https://www.amadeusonline.org/publications/analyses-covid-19>
- 5) Yvon Pesqueux, Le nouvel ordre écologique de Luc Ferry- « éco Sophie » ou éthique de la responsabilité ? Han open science, 2015,  
<https://hal.science/halshs-01242387/>

# الفهرس

## الفصل الأول

### جدلية العلاقة بين الإنسان والبيئة: مقارنة مفاهيمية وتاريخية

7	المبحث الأول: ضبط المفاهيم (الأخلاق، البيئة، أخلاق البيئة).....
8	أولاً: مفهوم الأخلاق.....
11	ثانياً: مفهوم البيئة.....
14	ثالثاً: مفهوم أخلاقيات البيئة.....
18	المبحث الثاني: مكانة البيئة في الحضارات القديمة.....
18	أولاً: مكانة البيئة في الفكر الشرقي القديم.....
30	ثانياً: مكانة البيئة في الحضارة اليونانية.....
36	المبحث الثالث: الأصول اللاهوتية والفلسفية للأزمة البيئية.....
36	أولاً: الجذور اللاهوتية.....
40	ثانياً: الجذور الفلسفية.....
40	1/ الفلسفة اليونانية.....
43	2/ الفلسفة الحديثة.....
50	3/ العقلانية الأدواتية.....

## الفصل الثاني

### فلسفة البيئة البداية والنشأة

59	المبحث الأول: أخلاقيات الأرض عند ألدو ليوبولد.....
60	أولاً: السياق الأدبي لفلسفة البيئة.....
64	ثانياً: المجتمع الحيوي عند ألدو ليوبولد.....
75	المبحث الثاني: الحكمة البيئية عند آرني نايس.....
75	أولاً: الأيكولوجيا العميقة-المفهوم والخصائص.....
81	ثانياً، الحكمة البيئية T (الايكو صوفيا).....
90	المبحث الثالث: النسوية الأيكولوجية.....
90	أولاً: النسوية الأيكولوجية - المفهوم والخصائص.....

96.....ثانيا: مفهوم الطبيعة في بعض النماذج النسوية.....

## الفصل الثالث

### إتيقا البيئة وضرورة العيش على وفاق مع الطبيعة

111.....المبحث الأول: مبدأ المسؤولية وتبلور مفهوم الحق الإيكولوجي عند هانز يوناس.....

112.....أولا: انتقاد هانز يوناس لأصول الأزمة البيئية.....

113.....1/ الغنوصية.....

114.....2/ الثنائية الديكارتية.....

117.....3/ الوجودية (مارتن هيدجر.....

119.....4/ الأنظمة الاقتصادية والسياسية).....

121.....ثانيا: مفهوم اتيقا المسؤولية.....

121.....1/ مبدأ المسؤولية: التعريف والخصائص.....

126.....2/ مبدأ المسؤولية بين الحالة الطبيعية والمبدأ التعاقدية.....

130.....3/ مبدأ الخوف كمحرك لشعور المسؤولية.....

134.....المبحث الثاني: من التآلف الاجتماعي إلى التوافق الطبيعي عند ميشيل سير.....

134.....أولا: في ضرورة العقد الطبيعي.....

138.....ثانيا: من العلاقة التطفلية إل العلاقة التكافلية التعايشية.....

142.....ثالثا: العقد الطبيعي من الملكية إلى معاهدة الإيجار.....

148.....المبحث الثالث: الوعي البيئي والايكو دارما عند هنري سكوليموفسكي.....

150.....أولا: انتقادات سكوليموفسكي للموروثات اللاهوتية والأفكار الفلسفية.....

151.....ثانيا: الفلسفة البيئية.....

154.....1/ المذهب الإنساني البيئي.....

157.....2/ الوعي البيئي.....

## الفصل الرابع

### من إتيقا الإنسان إلى إتيقا الكائن الحي

166.....المبحث الأول: بيتر سينجر ودعوى تحرير الحيوان.....

168.....أولا: الشعور بالمعاناة والألم كمعيار للأخلاقية.....

174.....ثانيا: ردود بيتر سينجر على النوعانية.....

178.....ثالثا: رؤية تقييمية لنظرية بيتر سينجر.....

181	المبحث الثاني: الحيوان كموضوع للحياة عند توم ريجان
181	أولاً: حقوق الحيوان بين الإنكار والإقرار
189	ثانياً: القيمة المتأصلة معيار الواجب الأخلاقي
195	ثالثاً: رؤية تقييمية لنظرية توم ريجان
179	المبحث الثالث: أخلاقيات احترام الطبيعة عند بول تايلور
179	أولاً: البيومركزية عند بول تايلور
200	ثانياً: جدارة الكائن الحي بالحق الأخلاقي
208	ثالثاً: القواعد الأخلاقية لاحترام الطبيعة
213	رابعاً: تضارب المصالح البشرية ومصالح الكائنات الحية
219	خامساً: رؤية تقييمية لنظرية التمركز الحيوي
222	الخاتمة:
225	الملاحق:
225	أولاً: ملحق أعلام البحث
229	ثانياً: ملحق حول أخلاقيات البيئة في الإسلام
237	قائمة المصادر المراجع
253	فهرس الموضوعات

# ملخص الدراسة

نحن اليوم بحاجة أكثر من أي وقت مضى، إلى تفعيل دور الفلسفة، من خلال أهم مبحث ألا وهو الأكسيولوجيا، فليس المهم هو تغيير العالم، بقدر الحاجة ملحة إلى اصلاح علاقة الإنسان بالبيئة والطبيعة، وأن يكون صديقا لها، لا سيدا عليها ولا مالكا لها، وعابثا بقدراتها ارضاء لغوره، لذا يجب أن ترتكز أي محاولة للتقدم حل للأزمة البيئية بالنسبة لفلاسفة البيئة على معارضة شديدة لهذه للعقلانية العلمية وعقلها الأداتي، ومنظومتها الأخلاقية التي كرسست لردح من الزمن لما بات يعرف بالأخلاق المتمركزة بشريا، وتقدم براديجم جديد تحاول من خلاله إعادة بناء علاقة الإنسان بالبيئة وتصحيح مسار العلم الذي اغترب عن الأخلاق، وتحديد الخطاب الفلسفي وتفعيله، من خلال تقديم خطاب إتيقي جديد يضع في الحسبان البيئة والمجال الحيوي، ككائن يحظى بالحق لا الأنطولوجي فقط بل الأكسيولوجي بشكل عام والأخلاقي بشكل خاص، فأبي حل للأزمة البيئية المعاصرة لا يضع في الحسبان المقاربة الإيتيقيية، لن يسهم إلا في تعميق الأزمة وزيادة حدتها وشدتها وتوسيع نطاقها، بل الأكثر من ذلك في نظر المشائمين سيكون المستقبل حاملا لنذر موت الأرض وفناء البشرية، لا كحقيقة دينية لاهوتية وإنما كحتمية أيكولوجية.

#### **Abstract:**

Today, more than ever, there has emerged an exigent need to activate philosophy, with a particular emphasis on axiology, as an indispensable resource for grappling with the intricate and multifaceted ecological crisis that besets the planet. It is imperative that we shift our priorities towards remedying the compromised relationship between humans, the environment, and nature. Rather than conceiving themselves as masters or proprietors, humanity must recognize the necessity of establishing a friendly rapport with these entities and refrain from exploiting their capacities for self-aggrandizement or vanity. It is worth noting that environmental philosophers should repudiate the existing scientific rationality, which is entrenched in an instrumentalist mentality and an ethical framework that has long spurned human-centered ethics. Instead, they should propose a new paradigm that endeavors to rebuild the rapport between humans and the environment, rectify the path of science that has become estranged from ethics, and renew the philosophical discourse by introducing a fresh ethical narrative that accords due consideration not only to the ontological but also the axiological and ethical status of the environment and the living world. Without adopting an ethical approach in seeking a resolution to the ecological crisis, we risk exacerbating its severity and augmenting its scope. Furthermore, certain pessimists anticipate the future portending the death of the earth and the annihilation of humanity, not as a religious or theological truth, but rather as an ecological inevitability.

#### **Résumé :**

De nos jours, il est plus que jamais essentiel de mobiliser la philosophie, en mettant particulièrement l'accent sur l'axiologie, comme ressource indispensable pour répondre à la crise écologique qui frappe la planète. Il est impératif que nous réajustions nos priorités afin de remédier à la relation compromise entre les humains, l'environnement et la nature. Plutôt que de nous considérer comme des maîtres ou des propriétaires, nous devons reconnaître la nécessité d'établir une relation amicale avec ces entités et nous abstenir d'exploiter leurs capacités à des fins d'enrichissement personnel ou de vanité. Il est important de souligner que les philosophes de l'environnement devraient rejeter la rationalité scientifique existante, qui est enracinée dans une mentalité instrumentale et un cadre éthique qui ont longtemps ignoré l'éthique centrée sur l'homme. Au lieu de cela, ils devraient proposer un nouveau paradigme qui s'efforce de reconstruire la relation entre les humains et l'environnement, de rectifier la trajectoire de la science qui s'est éloignée de l'éthique, et de renouveler le discours philosophique en introduisant un nouveau discours éthique qui accorde une attention vitale non seulement au statut ontologique, mais aussi axiologique et éthique de l'environnement et du monde vivant. Si nous n'adoptons pas cette approche dans notre recherche de solutions à la crise écologique, nous risquons d'en exacerber la gravité et d'en accroître la portée. En outre, certains pessimistes anticipent l'avenir en annonçant la mort de la Terre et l'anéantissement de l'humanité, non pas comme une vérité religieuse ou théologique, mais plutôt comme une fatalité écologique.