الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالمي و البحث العلمي
جامعة مُحَّد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

عنوان البحث :

إشكالية العدمية و المعنى في فلسفة القيم عند جاكلين روز

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
فيروز سيفي

إشراف الدكتور:
الدراجي زروخي

السنة الجامعية : (2015 / 2016)

بسم الله الرحمان الرحيم

((إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب

الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك

يوم مشهود)) هود الآية :103

الإهداء

شيء جميل أن يسعى الانسان الى النجاح فيحصل عليه والأجمل أن نذكر من كان السبب في ذلك :

أهدي ثمرة جهدي الى أستاذي المشرف الدكتور زروخي الدّراجي الذي حثّني على حب العمل والتفلسف والذي علمني المعنى الحقيقي والفعلي للإشراف والمتابعة .

إلى أجمل الهدايا وأنفس العطايا الى الوالدين الحبيبين والعزيزين عليّ معزّة تفوق كلّ وصف حفظهما الله و أطال في عمرهما.

إلى أنوار القلب وشقيقات الفؤاد أخواتي: لبنى، رانية ، والغالية سومة .

إلى أختي وصديقتي التي رافقتني طيلة مساري الدّراسي والحياتي و التي يصعب عليّا فراقها الغالية فتيحة دحماني .

إلى كلّ من سعى الى نشر التفلسف فكرا وسلوكا اهدي هذا العمل .

فيروز

شكر و تقدير

الشكر و الفضل لله أوّلا على توفيقه وتسديده وامتنانه وعونه لي فبحوله وقوته تم هذا البحث. فالحمد والشكر لك ربّي، شكرا يليق بعظمة وجهك و جلال سلطانك .

أرفع اسمى عبارات الشكر و التّقدير الى كل من علمني حرفا فصرت له عبدا الى كل معلمي و أساتذتي في جميع المراحل و عبر كل الأطوار. فهذا البحث هو ثمرة جهدهم جميعا فلكم مني معلمي و اساتذتي كل الشكر والتقدير والاحترام .

كما أرفع اسمى عبارات الشكر والتّقدير الى أستاذي الدكتور زروخي الدراجي، الذي أشرف على هذا البحث منذ أن كان بحثا نظريا الى اللحظة التي هو عليه الآن، والذي كان لي بمثابة المرجع المعرفي والقيمي .لك أستاذي وافر الشكر وجزيل التقدير على متابعتك وحرصك وتوجيهك فلك منّي أزكى آيات الامتنان .

كما اتوجه بشكري العميق الى كل أساتذة قسم الفلسفة على المساعدات و المجهودات التي بذلت من طرفهم لإنجاز هذا البحث.

فيروز

الفصل الأول:

ماهية علم الأخلاق

المبحث الأول / من علم الأخلاق إلى فلسفة الأخلاق:

تعتبر فلسفة الأخلاق من بين الفلسفات الهامة، والتي جذبت إليها عقول الفلاسفة قديما وحديثا ، لما تكتسيه من أهمية بالغة في هيكلة الفرد و المجتمع ، وتشكل الأخلاق دورا حاسما في صلاحها، وتبعث على تقدم الأمم و الشعوب، إن كانت قائمة على معايير سليمة، و تكون عاملا رئيسيا في فساد الفرد و المجتمع و تخلف الأمم و الشعوب إذا كانت قائمة على معايير فاسدة، أي كانت أخلاق الشر. و يعتبر اليونانيون القدامى من بين الذين ساهموا في تأسيس قواعد علم الأخلاق على مبادئ فلسفية، ولا يكاد الحديث عن علم الأخلاق ينفصل عن فلسفة الأخلاق لما بينهما من اتصال وثيق، وهذا ما سنحاول تبيينه حتى نقف على مفهوم وحقيقة علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق والعلاقة بينهما على حد سواء.

1/ بين علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق :

يعد الفيلسوف اليوناني سقراط(Socrate) (469-399 ق.م) من بين الذين ساهموا في تأسيس هذا العلم وإرساء قواعده الأولى، إذ أكد أن الفضيلة علم و الرذيلة جهل، فالفضيلة مطلب إنساني وجب اكتسابها ، ولأنها خير كما لا يمكن للإنسان أن يفعل الشر و هو يعلم أنه شر و رأي سقراط هذا دعوة إلى تحصين الإنسان أخلاقيا بمنحه منظومة معرفية [1]. و يؤكد "سقراط" على أن الأخلاق لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم.

لذلك يعتبر علم الأخلاق من العلوم التي تبحث عن الحقيقة و خاصة المتعلقة بالسلوك الأخلاقي للإنسان من زاوية الصواب و الخطأ.

و تجدر الإشارة إلى أن علم الأخلاق من بين العلوم المتداخلة مع الفلسفة، لأن مهمة الأخلاق هي إيقاظ الإحساس بالقيمة الإنسانية العليا للوصول إلى المثل العليا لتسمو على مستوى الطبيعة من خلال الوعي الأخلاقي[2] . و هذه جزء من مهام الفيلسوف المنظر للأخلاق ، الذي يأخذ بيد

[1]- محمد مهدان رشوان : تطور الفكر للأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 1998، ص 31.

[2]- مصطفى عبده : فلسفة الأخلاق ، ط 2، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،1999، ص9.

ذلك الإنسان المنزلق لكي يسترد حاسته الخلفية ليرى القيم و يدرك المعاني و يحس بالجمال والمشكلة الأخلاقية ليست مشكلة ميتافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلي الخالص، بل هي مشكلة وجودية يوجهها الفرد على مستوى الخبرة المعاشة باعتباره الحيوان الأخلاقي الوحيد[1].

والحقيقة أن الإنسان المعاصر يفتقر إلى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الإحساس بالقيم و حياته سطحية ينقصها الإحساس بالمعنى الحقيقي لهذه القيم وأبعادها وغاياتها، و من هنا يحتاج الإنسان إلى المنظر الأخلاقي ليدرك عمق القيم .

علم الأخلاق إذن من بين العلوم المعيارية التي تهتم بدراسة قواعد السلوك البشري و قيم الإنسان و الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها. بينما فلسفة الأخلاق فتبحث في أساس هذه القواعد لذا يفقد أحدهما قيمته في غياب الثاني، وسنحاول التفصيل في مفهوم الأخلاق علم الأخلاق على حد سواء.

2- تعريف علم الأخلاق :

يتكون مصطلح علم الأخلاق من شقين : علم بمعنى مجموعة القوانين المستنبطة من منهج علمي والأخلاق "Morales ". جمع لكلمة خلق التي تعني العادة و السجية و الطبع و المروءة و الدين، و عند القدماء هي ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير روية و تكليف، و قد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة و هو متقدم على علم الأخلاق و هو تعريف يتطابق مع تعريف ابن منظور[2] .

و عرفه لالاند (Lalande): بقوله علم الأخلاق بقوله :" **علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التميز بين الخير و الشر"**[3] . أي العلم الذي يتخذ الأحكام التقويمية على الأعمال الإنسانية بأنها حسنة أو قبيحة موضوعا مباشرا له .

أما جميل صليبا فيعرف علم الأخلاق " **بعلم السلوك، أو تهذيب الأخلاق"**[4]. والمقصود به معرفة الفضائل لتزكية النفس و معرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس.

[1]- عبد الوهاب جعفر : مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الإسكندرية ،1991، ص5،6.

[2] – جميل صليب : المعجم الفلسفي، ج1،مادة الخلق ،دار الكتاب اللبنانية، بيروت،1976، ص49.

[3] – اندرية لالاند: الموسوعة الفلسفية ، ترجمة احمد خليل ،مج1،ط 2، منشورات عويدات ، بيروت ،2001،ص370.

[4]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، مادة الخلق ، ص50

وتعددت و تطورت تعريفات علم الأخلاق عبر تاريخ الفكر الفلسفي فهناك من يعرف الأخلاق بأنها " علم الخير و الشر " على أساس تحديد معنى كل من الخير و الشر و التفرقة بينهما فهي القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان لبلوغ كمال إنسانيته في ضوء مثل أعلى يصبو إليه و معنى هذا أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث في حياة الإنسان الواقعية أو ما هو كائن بالفعل، بل هو علم يبحث فيما ينبغي أن يكون.

ومن التعريفات العربية نجد تعريف أحمد أمين لعلم الأخلاق يقول فيه :**"هو علم يوضح معنى الخير و الشر، و يبين ما تعني أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا و يشرح الغاية التي ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا و يشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم ، و ينير السبيل لعمل ما ينبغي"**[1]. إن علم الأخلاق ينظر في جملة الضوابط التي تساعد الناس على التعامل فيما بينهم بشكل أخلاقي بعيدا عن كل ما هو قبيح ، فهو علم يبحث في أعمال الناس فيحكم عليها بالخير أو الشر.

وهناك تعريف آخر لعلم الأخلاق بأنه علم معياري يهتم بالعلاقات الإنسانية أو هو " **العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات ...و أنه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب أو الخطأ بالصلاح أو الفساد** "[2]

إن علم الأخلاق علم يهتم بدراسة العلاقات الإنسانية وتنظيمها من خلال الحكم على الفعل الأخلاقي فيما إذا كان حميد و مقبول في المجتمع أو العكس من ذلك، و بهذا يحاول هذا العلم دراسة الأخلاق الإنسانية و جل السلوكيات دراسة علمية فعلم الأخلاق هو علم السلوك بل علم المثل العليا، وهو يبحث أيضا في عادات الناس و اعتيادهم في سجاياهم و أخلاقهم و في المبادئ التي اعتادوا العمل عليها و الأسباب التي تجعل هذه المبادئ حقا أو باطلا خيرا أو شرا. إنه علم السلوك مطلقا يبحث عن الغايات القصوى التي تتجه إليها كل حياتنا أي الخير الأسمى[3].

[1] – أحمد أمين : كتاب الاخلاق، ط2 ، دار الكتاب المصرية، مصر ،1921، ص02.

[2] – وليام ليلى: مقدمة في علم الأخلاق ، علي عبد المعطي محمد ،دار المعارف ، الإسكندرية،2000،ص 26.

[3] – ي.دبي: أصول الأخلاق، ترجمة ابراهيم رمزي، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة ،ص8 ، 9.

وهكذا يمكن القول أن الغاية من علم الأخلاق هي الأفعال و السلوكات التي صدرت عن الإنسان عن عمد و اختيار و كذلك الأعمال التي صدرت لا عن وعي إرادة و لكن يمكن تجنب وقوعها عند ما كان مريدا مختارا[1]. وعلم الأخلاق يسعى من خلال نتائجه أن يرتقي بالحياة البشرية و ينظمها من حيث هي خبرة معاشه فهو يهتم بكيفية تصحيح و تعديل و تبيين ما هو جميل من ما هو قبيح.

ويمكن القول أيضا أن علم الأخلاق هو علم الواجب، أي علم ما يجب أن يكون في السلوك الإنساني، و يهدف إلى وضع القواعد و المعايير التي يمكن قياس السلوك الإنساني بناء عليها و تحديد الصواب و الخطأ و الخير و الشر فيه." **فعلم الأخلاق يعني بالخير حين يستخدم غاية في ذاته ووظيفته أن يضع المثل الأعلى للسلوك الإنساني لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية و يدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان التي لا تكون وسيلة لغاية"**[2].

وعلى ضوء ما سبق نستنتج بأن علم الأخلاق يعني الدراسة العلمية للقيم سواء ايجابية كانت أو سلبية و للفضائل السامية في ظل مبادئ أخلاقية ذات صفة عامة و مطلقة تحكم كل أفعال الناس بغض النظر عن الزمان و المكان، بهدف ترشيد و تعليم الناس فن الحياة و التأثير في إرادتهم لحقيق المثل الأعلى للحياة. إنه أحسن مشجع للإرادة لعمل الخير، أي أن غرض علم الأخلاق هو توضيح السبيل أو الطريق الصحيح للإنسان ليعيش حياة فاضلة و ليحقق السعادة لنفسه و للآخرين.

3/ تعريف فلسفة الأخلاق(**Philosophie de L'éthique**):

إن الاستغراق في الجانب التطبيقي للأخلاق لا يجب أن يبعدنا عن الاهتمام بالجانب النظري أو المعرفي له ، و يتمثل هذا الجانب الأخير في النظر في طبيعة المبادئ الأخلاقية، و استخلاص القوانين الأخلاقية و تجريدها من الجزئيات الواقعية.

فقد وجدت فلسفة الأخلاق لتكون أكثر مثالية عن ما هو واقعي فهي تسعى إلى نقل الأخلاق إلى درجة عالية من المثالية الأخلاقية ، ذلك أن الفلسفة الأخلاقية تسعى إلى تحقق مـــــا ينبغي أن

[1]- Alain : Eléments de philosophie , collection idées , édition Gallimard . France. 1941.p 22

[2] – مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق،ط2 ، مكتبة مدبولي، القاهرة،1999، ص22، 23

يكون من خلال وضع مجموعة من القواعد الأخلاقية العالية و السامية، فهي تسعى إلى تحقق المثل الأعلى لكل فلسفة معينة، إنها تبحث في أساس القواعد التي ينبغي أن يسير عليها السلوك الإنساني لبلوغ كمال إنسانيته في ضوء المثل الأعلى الذي يصبو إليه.

و لا يمكن الحديث عن علم الاخلاق بعيدا عن فلسفة الأخلاق. فالأخلاق علم فلسفي فهي ليست مجموعة من النتائج و ليست تأويلا لها، و لا يمكن مقارنته على الإطلاق بالعلوم القانونية ذلك أنها تتصل على الإطلاق بالروح أو الضمير[1].

ومفاد هذا أن فلسفة الأخلاق لا تهتم بشكل كبير بالأفعال السطحية من خير و شر بل تهتم بمضمون هذه الأفعال الأخلاقية من حيث أسبابها ، غايتها و تداعياتها في الحاضر و المستقبل، لهذا ففلسفة الأخلاق تهتم بما سوف يكون لا بما هو كائن ،لأن فإذا كان علم الأخلاق يدرس الفعل الأخلاقي دون التطرف إلى جميع أسبابه فإن اعتمدت فلسفة الأخلاق تعمل على التحليل و التفسير و النقد في معالجة النظرية الأخلاقية.

إن فلسفة الأخلاق تهتم بدراسة الفعل الأخلاقي بكل جوانبه عكس علم الأخلاق الذي ينطلق لمعالجتها معالجة جزئية، بدلا من معالجته بشكل كلي و شامل.

فالفيلسوف المنظر للأخلاق لا يكتفي بوصف القيم، و إنما يبحث عما إذا كانت قيما بالفعل جديرة بالتقدير. فهو يهتم بالأساس الذي تقوم عليه المعاني الأخلاقية سواء كان هذا الأساس في العقل أو المجتمع أو عالم المثل أو الوحي.

وتعمل الفلسفة الأخلاقية تعمل على غرس الوعي في نفس كل فرد حتى يكون فقيها بنفسه ومدركا لما حوله، و يتمتع بقوة نافذة لتذوق قيم الحياة، إنها تعمل على إيقاظ الإحساس بالقيم وإدراك المعاني، لأن رسالتها الأساسية و الجوهرية تكمن في تحويل العالم من المرتبة الطبيعية إلى المرتبة الإنسانية الحقيقة.

---

[1] - بيتربيرغر و توماس لوكمان: البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة ابو بكر احمد، دار الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، 2000 ،ص24

المبحث الثاني / الأخلاق بين النظري و التطبيق:

يتفق معظم فلاسفة الأخلاق على أن الأخلاق هي مجموعة المبادئ المعيارية و القواعد السلوكية التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني حتى يكون خير أو شر غير أنهم لم يتفقوا على موضوع الأخلاق و مجاله بالضبط فنشأت المشكلة التالية :**هل مجال الأخلاق التنظير أم الممارسة؟**

تظهر الأخلاق تارة في صبغة كلية تقع في لوحة التصورات العامة و تسمى بالأخلاق النظرية وأحيانا بأخلاق المعنى، وتارة أخرى تكون في صبغة جزئية يعبر عنها بالأخلاق العملية أو التطبيقية.

وميّز الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت(Descartes) في كتابه(مقالة الطريقة) بين الأخلاق النظرية المبنية على المبادئ الفلسفية و بين الأخلاق المؤقتة المشتملة على بعض القواعد العملية التي تصلح للحياة في مجتمع معين.

وفي نفس السياق نجد الفيلسوف الفرنسي ليفي بروبل(Levi .B) (1857-1939م) في كتابه (الأخلاق و علم العادات الخلقية) دعا إلى ضرورة التميز من الأخلاق النظرية و الأخلاق العملية حيث يرى أن التقدم الأخلاقي لا يدل على تقدم النظريات الأخلاقية بل يدل على مطابقة السلوك العملي لقواعد الأخلاق في الحياة الإنسانية الأفضل[1].

وسنفصل في هذين النوعين من الأخلاق العملية والنظرية، لأن هذا الأمر سيكون ركيزة أساسية ومشكلة مركزية في بحثنا هذا.

1/ تعريف الأخلاق العملية (Philosophie Pratique):

تعرف الأخلاق العملية على أنها مجموعة العادات الخلقية المنتشرة في المجتمع الواحد، إنها مجموعة من القواعد و القوانين الأخلاقية العملية المقبولة لدى مجتمع ما في مكان و زمان معينين ، ذلك أنها أخلاق جمعية تكتسي طابع الإلزام ، ومصدرها الضمير الأخلاقي الجمعي ، فهي من وضع المجتمع في غالب الأحيان ، و تسمى بالأخلاق الاعتقادية ، وهي ثابتة نسبيا و قابلة للتبدل و التطور من مستوى إلى آخر. اختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق و مدى اتصالها بالحياة العملية. فقيل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا أو تحويل المفهوم من مجرد تحليل عقلي الى تركيبة واقعية [2].

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج1، مادة الخلق، ص50.

[2]- Kant : Critique de la raison pure , trad J.Barni , PUF, Paris 1968 ,p44

والواقع أن الفلسفة الأخلاقية هي منذ البداية فلسفة عملية تهدف إلى الإجابة عن السؤال : **ما الذي ينبغي علي أن أقوم به في الواقع العملي؟** أي أننا هنا نكون إزاء شيء غير متحقق في و الواقع، و ليس له وجود سابق بل يكتسب وجوده من خلال عملنا الذي نقوم به ، و من ثم يتحقق الطابع العملي من خلال توجيه نشاطنا العملي نحوه.

وعلم الأخلاق العملية يبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها و يمارسها في حياته العملية اليومية مثل الصدق ، الإخلاص الأمانة و الشجاعة و العدل و الرحمة و نحو ذلك . فموضوعها الواجبات المختلفة "المطلوبة" من الإنسان مثل واجب الإنسان نحو نفسه و أسرته ووطنه وواجبه نحو الكائنات الأخرى و كذلك يبحث في الحقوق كحق الحياة و الملكية[1].

ومن ثمة فان دور الأخلاق العملية يتمثل في دراسة :" **الواجبات المختلفة مثل واجب الإنسان نحو نفسه نحو ربه و عائلته و نحو الوطن و الإنسانية بوجه عام، أي أن الأخلاق العملية تعرض لتطبيق الأخلاق النظرية على ظروف الحياة المختلفة الاجتماعية و السياسية و غيرها**".[2] فالأخلاق العملية تشمل مختلف نواحي الحياة.

وهذا ما أكده ليفي برويل الذي يؤمن بفعالية الأخلاق العملية أكثر من الأخلاق النظرية، إذ دعا إلى ضرورة إسقاط الأخلاق النظرية من قاموس علم الأخلاق فالأولوية حسبه للأخلاق العملية ذلك أن الأخلاق النظرية لا تتصل بصورة مباشرة بحياة الإنسان ، فهي مبالغة في المثالية و الدليل على هذا أن الإنسان يطلب الأخلاق العملية أكثر من الأخلاق النظرية ،إنه يدعو إلى ضرورة تحويل الأخلاق النظرية إلى أخلاق عملية قابلة للدراسة العملية، بمعنى تتحول إلى دراسة تقريرية ووصفية وبين أنه يجب إحالة الأخلاق إلى الدراسة العلمية الوصفية، كما هو الحال في كل علم لتحصل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر التي اكتشفت قوانينها و بهذا تضمحل و تختفي الأخلاق النظرية ، و تبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكياتنا و تهذيبها. لذا فهو يدعونا إلى ضرورة إخضاع الظواهر الأخلاقية إلى الدراسة التقريرية الوصفية. أن الأخــلاق العملية تعنى بدراسة موضوعــات الضمير و الخير و الشر و الحرية

---

[1] – موزة احمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي و الماوردي و ابن تيمية، رسالة ماجستير ،ج1،جامعة الاسكندرية،2000، ص26.

[2] – محمد مهران رشوان: تكور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية ،ص26، 27

والإرادة و الفضيلة و الحق و الواجب و النية و القصد و الجبر و الاختيار و المعايير و القيم و البواعث والغايات والمثل العليا الممارسة واقعيا لا الموجودة على مستوى التصورات العقلية[1].

ولكن أليست الأخلاق العملية تقييد للأخلاق الإنسانية؟ فالأخلاق ذات طابع فردي كذلك وهذا لا يمكن إنكاره نعتقد أننا لا نستطيع إجبار أحد على أخلاق مجتمع معين، فله الحرية في أن يختار أخلاق غير أخلاق مجتمعة، ذلك أن الأخلاق العملية تكتسي طابع الإكراه و الإلزام ، كما أنها ليست ثابتة، لأنها متغيرة من وضع إلى وضع و من مجتمع إلى مجتمع آخر. كما أنه لا يمكن أن تقوم أخلاق عملية بدون أخلاق نظرية ، لأن أفعال الناس يجب أن تخضع للنقد و التحليل و التفسير، كما أنها تمس القداسة الخلقية للإنسان، و من ثم إلغاء لفكرة الإبداع الأخلاقي و هنا نطرح التساؤل: **هل يمكننا الاستغناء عن الأخلاق النظرية؟**

2/ تعريف الأخلاق النظرية (Philosophie Théorique):

إن علم الأخلاق النظرية أو ما يطلق عليه البعض أيضا فلسفة الأخلاق يبحث في طبيعة الحياة الأخلاقية كما لو كان علم الأخلاق يمثل صورة من صور البحث عن الحقيقة، و يدفع إليه دافع عقلي هو الرغبة في "المعرفة"، فهو يهدف إلى التعرف على الصواب و الخطأ في السلوك الإنساني ومعنى هذا أن علم الأخلاق علم نظري بحت، فهو حين يبحث فيما يبحث فيه لا يكون بصدد تطبيق أو عمل، بل بصدد بحث و نظر. أي أن الأخلاق النظرية بهذا المعنى تبحث في المبادئ الكلية و الطرق والسبل التي تتبع في التعرف على المثل الأعلى في الأخلاق التي تكون هدفا للفرد و الجماعة.

إن الأخلاق النظرية تبحث في المقاييس التي تقاس بها الأعمال لبيان خيرها و شرها. إنها تدرس ما سوف يكون وليس ما هو كائن. على عكس الأخلاق العملية. حيث نجد أن غايتها القصوى هي توقع أخلاق أرقى مما هي عليه في الواقع ذلك لأنها أخلاق متعالية عن كل ما هو حسي مثل ما قدمه الفيلسوف الألماني كانط، من خلال فلسفة الواجب الأخلاقي.

وقد دافع عن هذا الموقف العديد من الفلاسفة ومن بينهم شوبنهور (Schopenhauer) (1788- 1860م) الذي أعلن أن الأخلاق مبحث فلسفي نظري لا يتسم مطلقا بأي طابع

[1]- محمد مهران رشوان : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية،ص26،25،23.

عملي أو تطبيقي مثله في ذلك مثل علم المنطق و ما بعد الطبيعة فليس في وسع فلسفة الأخلاق أن تفرض علينا أي شيء إن لم نقل بأنها تعجز عن التعرض لدراسة أوامر السلوك. و معنى هذا أن الأخلاق النظرية حسب شوبنهور تحدد ما ينبغي أن تكون عليه أفعال الناس، أي أنها تبحث في المثل العليا ،وهدفها ليس تعليم الناس كيف يسلكون سلوك حسن، إنما تبحث في ماهية الأخلاق بمعنى الأساس الفلسفي للأخلاق لأنها ترتبط بالفلسفة و مجالها هو الفلسفة، لأنها تقوم على التنظير، و تمارس عملية التحليل و التفسير و التأديب و الشرح و النقد للقواعد و القيم الأخلاقية و هذه المهام لا يقوم به إلا الفيلسوف، و ما على العلماء إلا التطبيق، كما تبحث في كليات الفعل الأخلاقي لا في جزئياته كما في الأخلاق العملية. و هكذا تجمع الأخلاق بين النظر و العمل أو هي علم و فن في آن واحد. لأنها تنطوي على الجانب النظري و الجانب العملي و من ثم لا تكون العلاقة بين الجانبين علاقة تعارض و تنافي، بل تصبح علاقة تداخل و تفاعل[1].

ومن هنا يمكن القول أن الأخلاق النظرية هي دراسة معيارية من خلالها نسعى إلى بلوغ الكمال المطلق من خلال نظريات فلاسفة الأخلاق.

بناء على ما سبق يمكن القول أن الحكمة الاخلاقية هي نقطة تلاقي النظر و العمل كما لا يمكن أن تكون الفلسفة الاخلاقية مجرد نظر عقلي يستهدف تحديد ماهية الخير و الشر. بل لابد لها من تحديد القواعد العملية، كما تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس، و العمل على تجسيد هذه القيم واعتبارها محركات للسلوك الإنساني و المشاركة في تربية الإنسان بوجه عام.

فإذا كانت الأخلاق العملية تتمثل في القواعد التي تقوم عليها الأعمال الإنسانية لتكون صالحة فإن الأخلاق النظرية أو فلسفة الأخلاق تهتم بدورها في تبيين الأسس أو المبادئ التي تقوم عليها هذه القواعد، و رسم المثال الأعلى للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون.

[1]- جون سيرل : العقل واللغة و المجتمع، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ، لبنان ، 2006، ص 67

فنحن لا ننكر عدم وجود علاقة بين الأخلاق النظرية و العملية، و لابد أن نجمع بين الخطين النظري و العملي معا و لا نفرق بينهما. فالعلاقة بين علم الأخلاق النظرية و علم الأخلاق العملية كعلاقة أصول الفقه بعلم الفقه.

المبحث الثالث/ العوامل المؤثرة في ولادة الفكر الأخلاقي المعاصر:

لقد كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى و في عصر النهضة يساير الفكر الديني و يتأثر به أشد تأثر، ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم الأخلاقية تنفصل تدريجيا عن الدين حتى وصلت إلى حد القطيعة النهائية مع بداية القرن الثامن عشر، و هذا ما جسده العديد من الفلاسفة على غرار سبنوزا (Spinoza) وكانط (Kant) وديكارت(Descartes) و نيتشه(Nietzsche) و غيرهم من الفلاسفة الذين ساهموا في نشأة فكر أخلاقي فلسفي. وهذا ما سنعرضه من خلال العناصر التالية :

1/ الأخلاق في فلسفة سبنوزا:

سعى سبنوزا إلى تغيير الفكر الغربي ، من خلال النموذج العقلي الرياضي الذي أصبح صالحا لدراسة السلوك البشري بما فيها الأخلاق والسياسة، إذ اعتقد "سبنوزا" مثل "ديكارت" بأن الرياضيات هي المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون و اكتشاف قوانينه لذلك جعل سبنوزا من الهندسة نموذجا في فلسفته. ويعتقد "سبنوزا" أن العقل مصدر المعرفة و أن الوضوح هو أساس الحقيقة و الأشياء الواضحة فوق كل شيء و هي تعرف بنفسها، و لا يتطرف إليها الشك إنها ثابتة و صادقة في كل زمان و مكان، و خير مثال على ذلك نتائج الرياضيات التي اعتبرها "سبنوزا " المثل الأعلى لليقين و الوضوح. لذا أكد على أنه يجب أن يسود هذا المثل كل فروع المعرفة البشرية يقول في ذلك :" **إن من تكون لديه فكرة صحيحة يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة صحيحة، و لا يمكنه أن يشك في صدق معرفته.**"[1] .أي أن الوضوح لدينا هو معيار الصدق فمن حصل على فكرة واضحة عرف في الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشككه فيها.

فهذا النموذج العقلاني قد يكون صالح لدراسة السلوك البشري خـــاصة منه الأخلاق و السياسة

[1] - سبنوزا: علم الاخلاق، ترجمة جمال الدين سعيد، دار النهضة ، بيروت ،2009، ص128.

و من هنا بدأت ملامح العقلانية تظهر في العلوم الإنسانية و الاجتماعية و في مقدمتها السياسية ثم القيم ، إذ أن بوادر هذا العلم السياسي ظهر مع "سبنوزا" وهذا ما يظهر في قوله :" **و أفضل طريق لذلك هو البحث عن الأفضل لتكوين مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي**".[1]

فهو يريد أن يبني دولة عادلة اعتمادا على العقل، و منه يكون "سبنوزا" قد فتح المجال لدراسة السلوك البشري بالاعتماد على العقلانية "الديكارتية" بعيدا عن الأهواء. و يعتقد "سبنوزا" بأن خضوع حياة الإنسان لقيادة العقل وحده تجعل طبائعهم تتوافق بالضرورة و بصفة دائمة[2].

إن احتكام البشر للانفعالات السلبية قد يجعلهم يختلفون بعضهم عن بعض بطبعهم ويعادون بعضهم البعض، غير أنهم يتفقون إذا كانوا فقط يعيشون علة مقتضى العقل وحده. فما من شيء أنفع للإنسان من إنسان يعيش على مقتضى العقل ويحتكم إليه، فسبنوزا يعتقد أن إتفاق البشر بطبعهم دائما و بالضرورة مشروط بأن يكون عيشهم على مقتضى العقل.

للعقل إذن عند "سبنوزا" مكانة عالية فهو يرى فيه مكانة تستحق التقديس بحيث لا يمكن لأي دين أو قانون مهما كانت قوته أن يختزل هذه القوة ،لأنه السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة و تحقيق الحرية و السعادة الإنسانية كما جاء والعقل في عرف سبنوزا لا يطلب أمرا مناقضا للطبيعة بل يدعو فقط كل إنسان إلى أن يحب نفسه وأن يبحث عما ينفعه و يفيده حقا، و أن يرغب في كل ما يقوده إلى كمال أعظم. ويرتقي به إلى الإنسانية، و سعادة الفرد و نعمه الحقيقية لا يكونان إلا في تمتعه بالخير ، لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع تجاهل الآخرين، أو لكونه تمتع بسعادة أكبر لكونه أوفر حظا من الآخرين، فمثل هذا الشخص يجهل السعادة و النعيم الحقيقي. فالفرح الذي يشعر به المرء نتيجة لاعتقاده أنه أسعد من الآخرين لا ينشأ إلا من و الحسد و الحقد فمن يفرح لشقاء الآخرين، و يكون حسودا حاقدا شريرا لا يعلم الحكمة الحقيقية أو الطمأنينة.

---

[1]- سبنوزا : رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن حنفي، المطبعة النقابية ، مصر ،1971، ص182.

[2]- بليمان عبد القادر: الاسس العقلية السياسية، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،2007، ص69.

ومعنى هذا أن كل الذين يقودهم العقل، و الذين يبحثون على ضوء العقل عما يفيدهم، لا يرغبون في شيء لأنفسهم إلا و يرغبون فيه أيضا لغيرهم، فكل من يسعى إلى البحث عن منفعته الخاصة و الشخصية إنما هو مصدر الفحشاء لا الفضيلة وفعله فعل قبيح .

وحسب سبنوزا العيش عقلانيا و العيش أخلاقيا مفهومين متماثلين، فهو يريد أن يربط بين العقل من جهة و الأخلاق من جهة أخرى . لأن الأخلاق السليمة القويمة و الهادية للسلوك البشري تستند في النهاية على عقل سليم ومنفتح و واعي بمكانته في الكون.

لهذا أكد سبنوزا أن المدنية هدف الحياة الإنسانية، و هي أيضا وسيلة لهذا الهدف بغية بلوغ الخير الأسمى، وتحقيق السعادة القصوى لا يحصل إلا بمعرفة الله أو الجوهر الأول يقول سبنوزا " **الخير الأسمى بالنسبة إلى النفس أن تعرف الله"** [1] . ومعنى هذا أن أسمي شيء يمكن أن تعرفه النفس هو الله أعني الكائن اللامتناهي إطلاقا، الذي لا تمكن أن يوجد شيء بدونه و لا أن يتصور، و عليه فإن الشيء الذي يعود بالخير الأعظم على النفس هو معرفة الجوهر "الله" الذي يوجد في ذاته ويتصور بذاته .أي أن إدراكه لا يحتاج إلى تصور آخر يكوّن وجوده.

فخيرنا الأقصى و كمالنا يعتمد على أن معرفة الجوهر "الله" وحدها كافية لأن تحقق كمالنا و خيرنا الأقصى يقول سبنوزا " **لما كان الذهن أفضل ما في وجودنا .فلا شك أننا إذا أردنا حقيقة البحث عما هو نافع فما علينا سوى أن نجادل الارتقاء بذهننا بقدر الإمكان لأن خيرنا الأقصى يتحقق في هذا الارتقاء...وكذلك اليقين الذي يقضي بالفعل على كل شيء يتوقف على معرفة الله وحدها، لأن الشيء لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله"**[2]. وخيرنا الأقصى و سعادتنا مرهونة بمعرفة الله وحبه ، فلما كان حب الله هو سعادة الإنسان القصوى ونعيمه و الغاية الأخيرة لجميع الأفعال الإنسانية و هدفها فان ذلك الذي يجعل همه حب الله لا خوفا من عذابه و لا طمعا في شيء آخر كالذات أو الشهوة بل لمجرد كونه يعرف الله. أي لأنه يعلم أن الخير الأقصى في معرفة الله و حبه، و هذا هو القانون الإلهي الشامل الذي يعم الناس جميعا لأننا استنبطناه من الصيغة الإنسانية في طابعها الكلي الشامل.

[1] – سبنوزا : علم الأخلاق ، ص 255.

[2] – سبنوزا : رسالة في اللاهوت و السياسة ، ص 185،186

فاللامتناهي هو العلة الأولى لكل شيء موجود إنه "الله" أي " الطبيعة الطابعة" التي نتصورها بكل وضوح و تمايز من خلال ذاته، دون وجه الحاجة إلى شيء آخر في مقابل الطبيعة المطبوعة أي الأجزاء الموجودة في العالم[1]. وهذا لا يتم ولا يتأت إلا عن طريق استخدام العقل أي أننا بالعقل ندرك الجوهر وبإدراكنا للجوهر نؤسس الكثير من الحقائق ومنها القيم الأخلاقية.

وهذا ما أكدته جاكلين روز[♥] " j. Rose " في مبينة أن الفكر السبنوزي يمثل تيارا تاما في الفكر الأخلاقي النظري من حيث تأكيده على فكرة (الجوهر) اللامتناهي كفكرة نظام طبيعي ينتج متعة السعادة الأبدية[2]. فالإنسان يتوصل إلى الخلاص من الشقاء ويحقق السعادة عندما يتبع العقل منظومة الجوهر عن وعي. فالعقل في قلب الأشياء في قلب فكرة الله التي صارت عقلية بالكامل. لأن الأخلاق حسب "سبنوزا" لا تعني بحثا حول الواجبات ولا مواعظ خاصة بالخير و الشر، كما تؤكد روز و لا القيم المتعالية بل هي نظام يعرض ماهية الإله الحقيقي أي الطبيعة الطابعة أو الله[3].:

والله حسب سبنوزا كما تؤكد روز أخلاقي يتعالى على العالم بعد أن خلقه و هو ليس إله شخصي يمكن أن يصلى أو يتوسل إليه، بل هو يتماس مع الطبيعة الواحدة واللامتناهية. فهو لم ينكر و جود الله بل يراه في كل مكان في الطبيعة لذا أكد على ضرورة دمج الإنسان فيها، لأنها تعمل على خلق ضرورة أزلية ونظام ثابت تقول روز **"إن الإنســـــان حسب سبنوزا مدرج في نظام**

---

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم :.الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، دار الوفاء الاسكندرية، 2001، ص 201.

[♥]- وُلدت جاكلين روز " j. Rose " سنة 1949 لعائلة يهودية غير ملتزمة. كانت شقيقتها الكبرى الفيلسوفة جيليان روز. اشتهرت جاكلين روز بأعمالها التي تدور حول العلاقة بين التحليل النفسي، الأنثوية والأدب. تخرجت روز من كلية سانت هيلدا، أكسفورد، وحصلت على الماجستير من السوربون، باريس و الدكتوراه من جامعة لندن. كما اشتهرت بروايتها روايتها ألبرتين، والتي نشرت في 2001، تدور حول التباين الأنثوي في بحث الوقت الضائع لمارسيل بوست اشتهرت لدراستها النقدية حول حياة وعمل الشاعرة الأمريكية سيلفا بلاث ، مطاردة ، نشرت في 1991، عرضت روز تفسير لأنثوية ما بعد الحداث في أعمال بلاث، اشتهرت بتأسيسها لفلسفة أخلاق جديدة قائمة على المسؤولية وتأثرت في فلسفتها بكانط و سبنوزا و ليفيناس و هذا ما يظهر خاصة في كتابها الفكر الاخلاقي المعاصر.

[2]- جاكلين روز: الفكر الاخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت ، 2001. ص 23

[3]- جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ترجمة أمل ديبو، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث ، 2011، ص 186

الطبيعة في نظام المسببات و النتائج في الطبيعة الكونية إن الطبيعة تعمل وفق ضرورة أزلية"[1].

فإلى جانب فكرة العقل والطبيعة تفرض فكرة النظام في نفسها في نظام سبنوزا الملازمة للكل الكوني.

ومن هذا المنطلق بين سبنوزا أن من صفات الجوهر اللامتناهي صفة "**الامتداد و الفكر**" التي عن طريقها ينتظم الكون بأسره وهما صفتين غير منفصلتين و الإنسان بدوره يمتلك هذه الصفة .صفة الفكر و هو النصر البشري يقول سبنوزا "**الفكرة هي التي تصدر تنشئة النفس بوصفها شيء مفكرا** "[2]

وصفة الامتداد أي الجسم الذي هو حال يعبر بوجه معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتدا.

ومنه فإن العقل و الجسم هما الوجهان والصفتان اللتان بهما ندرك عمل الله ومنه يمكن أن نقول أن الله هو عقلا و جسما فلا المادة وحدها ولا العقل وحده هو الله.[3]

لهذا تعتبر فكرة الطبيعة عند روز مركزا أساسيا عند سبنوزا فإذا كان ديكارت قد أبرز الإنسان فإن سبنوزا قد أعاد دمجه في الطبيعة .

فالنفس البشرية حسب سبنوزا تتكون بالضرورة من أفكار تامة و غير تامة، و مصدر هذه الأفكار جميعا هو الله لكونه شيء مفكر وعاقل ، فكل ما يصدر في الكون يكون محصلة للقوانين الالهية، إذ أن كل الأفكار في علاقتها بالله صادقة، فكل الأفكار توجد من الله ، فإذا اعتبرت في علاقتها به كانت صادقة. فلا وجود بذلك إطلاقا لأفكار مختلطة و غير تامة، إلا إذا ارتبطت بنفس ما لشخص ما.

[1] – جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي ، ص 187

[2] – سبنوزا: علم الاخلاق ، ص 81

[3] – زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة ،1926 ، ص 99

ومن هنا تنفعل النفس أي تصدر عنها انفعالات لامتلاكها أفكارا مختلطة و غير واضحة مشكوك في أمرها وهذا ما يؤكده سبنوزا بقوله: " **تكون النفس فاعلة في بعض الأمور و منفعلة في أمور أخرى ، تكون فاعلة بالضرورة في بعض الأمور بوصفها تملك أفكارا تامة ، و تكون منفعلة بالضرورة في أمور أخرى بوصفها تملك أفكارا غير تامة."**[1]

فأفكار كل نفس من النفس الإنسانية بعضها تام في الله بوصفه يؤلف ماهية هذه النفس و بعضها الآخر مبتور و مختلط .

إن عجز الإنسان عن كبح انفعالاته و التحكم فيها يبيّن أن هذا الإنسان الذي تقهره انفعالاته لا يكون ولي نفسه بقدر ما يخضع لسلطان القدر ، ومن هذه الانفعالات ينشأ ما نسميه خيرا أو شرا ، سعادة أو حزن و كل هذه الحالات مجرد انفعالات بشرية تعبر عن طبيعتهم ، و بالتالي فهي تتغير بتغير طبائعهم ذلك أن الخير و الشر فكرتان نسبيتان : فما هو خير لشخص قد يكون شر لآخر فمعظم الأهواء كالخوف و الحقد و الكره هي شر بطبعه ، لذا فإننا نستطيع القول أن الناس الذين يخضعون للأهواء و إلى الاختلاف.[2] فيميل كل شخص بالضرورة وفق قوانين طبيعية إلى ما يراه خير، وينفر بالضرورة مما يراه شر.

فكل شخص ينزع بالضرورة إلى ما يراه هو خير، و ينفر مما يراه جالبا للشر و الخوف، لذا فكل شخص يرغب وفق قوانين طبيعته الخاصة و ينفر وفق قوانين طبيعته الخاصة أيضا.

ويمكن أن نفسر هذه الانفعالات (الخوف و الفرح) على أساس أنهما الرغبة أو الجهد الذي تبذله النفس إلى كمال أعظم أو كمال أقل، وفقا لأحكام و معايير العقل الذي بواسطته يستطيع التخلص من عبودية الأهواء والعواطف يقول سبنوزا " **يبذل الإنسان الذي يعيش مهتديا بالعقل قصارى جهده كي يوازن ما يكنه له غيره من كره و غضب و احتقار... بالحب و الأريحية"**[3].

[1] – سبنوزا: علم الأخلاق ، ص148.

[2] – بليمان عبد القادر: دراسات في الاخلاق و السياسة ، ص72.

[3] – سبنوزا :علم الاخلاق،ص276.

لأن مشاعر الكره كلها سيئة وبالتالي فإن من يسعى مهتديا بالعقل سيسعى قدر الإمكان إلى تجنب انفعالات الكره و تخليص غيره من مثل هذه الانفعالات ، بل يسعى إلى أكثر من هذا إلى موازنة الكره بالحب أي بالأريحية ، لأن الكرة يشتد متى قوبل بالكره و يزول متى قوبل بالحب، فالإنسان الذي يسعى إلى تحقيق ذلك واستبدال الكره بالحب في نفسه يكون في قمة البهجة و الاطمئنان وإذا قابل الحب بالكراهية يكون شقيا تعيسا.

و بالتالي كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف و أهواء إلى أفكار كلما صار أقوى و أبعد عن تأثير العواطف السلبية الجامحة. لأن كل عمل يقوم به الإنسان و يكون مبنيا على العقل و التفكير لا على العواطف فهو عمل فاضل. لذا لا فضيلة في نظر سبنوزا إلا بالعقل .[1] وبجهد العقل يحفظ الإنسان كيانه الشخصي و السعادة تتمثل في قدرته على حفظ كيانه. و هذا الجهد هو الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان من أجل حفظ منفعته الحياتية و السعي لسعادتها. لذا تعرف أخلاق "سبنوزا" بأخلاق السعادة .وهذا ما أكدته جاكلين روز في كتابها الفكر الأخلاقي حينما تساءلت عما إذا كان هذا الجهد الذي يدل على ما يحول به كل شيء بقدر توافره لديه بأن يصون كيانه، أفلا تصلح قدرة هذا الجهد على أن تكون نموذج الأخلاق النظرية بل و مبدأها؟. لأن الأخلاق النظرية تنطلق من قوة الحياة و الرغبة الطبيعية لا من الأهواء الكثيرة و القيم المتحايلة عن الواقع و التي هي ضد الحياة تقول روز " **إن الله أو الطبيعة هو حقا نموذج القوة التأكيدية**".[2] فهو يشير إلى نبوغ قوة و عمل و تأكيد للحياة التي توجهها الأخلاق النظرية .

إن فلسفة "سبنوزا " على هذا النحو أرادت أن تنتهج الاستدلال الرياضي الديكارتي في البحث عن العلاقات الضرورية التي تفسر سلوك البشر، و قد أراد للعقلانية الديكارتية أن تكون المنهج المناسب لفهم الظواهر الأخلاقية والسياسية ، لأن الحياة تحت قيادة العقل و به تفسر ،وحسب روز فالعقل يخلصنا من سقاء الأهواء، و يمنحنا العيش في حرية و طمأنينة و رضـــا دائـم للنفس ، لأن

[1] – ول ديورانت: قصة الفلسفة من افلاطون الى جون ديوي، ترجمة ، فتح الله مُحَمَّد المشمش ، ط2 ، مكتبة المعارف بيروت 1988،ص230.

[2] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 36.

العقل هو الذي يمنح النفس توازنها و تماسكها و ثباتها، فلا فضيلة في فلسفة روز و "سبنوزا" إلا بالعقل.

إن الحكماء في نظر سبنوزا رجال صالحون بفضل حسن استخدام عقولهم ، رجال يسترشدون بالعقل في البحث عما ينفعهم و يحبون لأنفسهم ما يحبونه لغيرهم، من خلال ربط الحرية الإلهية بالحرية الإنسانية التي تحث الإنسان على التفكير فيما يجلب له منفعة تخدم إرادته و طبيعته.

الأخلاق إذن حسب "سبنوزا" هي سعي الإنسان لحفظ كيانه ووجوده من خلال العقل عندما يدرك هذا العقل الطبيعة و الجوهر والغاية التي وجد من أجلها. وكل ما أراده " سبنوزا" هو حياة تحترم العقل. و من ثم فإن فلسفته هي أساس للحكمة و القوة، كما أكدت ذلك جاكلين روز لأن الإنسان العاقل هو إنسان حر لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في الموت ، و حكمته التأهل في الحياة لا في الموت.

2/ الواجب الأخلاقي في فلسفة كانط :

يكاد يتفق الباحثون أن ظهور فلسفة القيم بأطرها الكاملة و بالمعنى الصحيح ظهرت مع مساهمات الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1804/1724م) الفلسفية باعتباره أكبر ممثلين الاتجاه العقلي النقدي في مجال الأخلاق، إذ يرى أن العقل هو دعامة الإلزام الخلقي*. لأنه يمثل القانون الكلي الباطن في أعماق النفس البشرية و السياج الشامل الذي تخضع له الطبيعة الإنسانية في كل زمان و مكان .

فقد بين "كانط" أسس العقل النظري و العقل العملي، لأن العقل النظري نفى إمكانية معرفة العالم المعقول بذاته، و الحق أن العقل العملي هو الذي يكشف لنا القيم و ينظم الفعل الأخلاقي ذلك أن القيمة عنده هي القانون الحي الذي يؤلف قوام الشخص الإنساني ، وهنا تظهر أهمية الفلسفة الكانطية كونها أرادت أن تحدد بدقة شديدة المطلب الأخلاقي في طابعه الخالص القبلي لذلك قام كانط بتحرير الأخلاق من كل المؤثرات المادية. و ما تجدر إليه الإشارة هو أن "كانط" تأثر مباشر بكل من: ديكارت و سبنوزا، و كذا ليبنتز(Leibniz) و دفيد هيوم (D. Hume)

*الالزام الخلقي: شعور باطني يلزمنا بإتيان عمل ، و اجتناب عمل اخر و هو ما ندعوه "الشعور بالواجب" او " التكليف" يعرفه لالاند :"بانه خاصة تمكن الفرد البشري من اطلاق احكام معيارية عفوية و مباشرة على القيمة الاخلاقية لبعض الاعمال الفردية المحددة."

إذ اخذ بقـــــــول هيوم الذي مفاده أن الشعور هو منبع الأخلاق، و عن روسو(Rousseau) ثقته المفرطة "في الطبيعة" الأولية للإنسان، فلم تبدو له الأخلاق نتاجا لعامل خارجي يعمل ضد ميولاتنا الخاصة. وأهم ما يميز الفكر الكانطي أنه وظف عقلانيته في التأسيس للواجب الأخلاقي فبين أن الأخلاق سلوك عملي، لكن على الرغم من ذلك له مبادئ أولية قائمة في العقل ، لذلك كان العقل هو مصدر و منبع القيم و الأخلاق لكن التجربة هي التي تترجم فيتحول بذلك العقل إلى ضمير يوجه صاحبه على أرض الواقع يقول كانط:" **إن ما هو خير أخلاقيا، بصفته موضوعا هو شيء فوق حسي و من هنا تبدو ملكة الحكم تحت قوانين العقل المحض العملي**".[1]

انطلاقا من هذا يتبين أن القواعد الأخلاقية مصدرها العقل لا التجربة ، ذلك أن العالم الذي بناه كانط هو عالم الأنا المتعالي (السامي) المنزه عن كل ما هو حسي واقعي مصلحي نفعي فالقانون الأخلاقي أولا كامن فينا، متقدم عن كل تجربة فهو لا يخضع لأي قوة خارجية.

إن الأخلاق التي دعا إليها "كانط" تعرف بأخلاق الواجب المبنية على الإرادة الخيرة التي تعمل وفقا للواجب في حد ذاته دون انتظار مكافئة منشودة من وراء هذا الفعل الخير ، إنها لا ترتبط بدوافع أو غايات . و من ثم تصبح الإرادة الخيرة هي الخير الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان انطلاقا من فعله الأخلاقي يقول كانط:" **لا يوجد شيء يمكن عده خير على وجه الإطلاق و دون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة.**"[2] فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في ذاته دون قيد أو شرط ، لأنها تستمد خيرتها من المقام الذي يحققها ، أو الغايات التي تعمل من اجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري لكل فعل أخلاقي. و هي تستمد خيرتها حسب "كانط" من صميم نيتها، و الشرط الذي يجب أن يتوفر في الإرادة هو الواجب الذي استخلصه "كانط" من خلال تحليله للضمير أو الشعور الأخلاقي، و من ثم فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي يكون قانونها هو قانون الواجب كما يقول كانط:" **إن الفعل الذي يتم بمقتضى**

[1] – ايمانويل كانط: نقد العقل العملي ، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ،2008، ص136.

[2] – ايمانويل كانط: تاسيس ميتافيزيقيا الاخلاق ، عبد الغفار مكاري، الدار القومي ، القاهرة ،1965، ص17.

الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه، بل من القاعدة التي تقرر تبعا لها . فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل ، بل على مبدأ الإرادة وحده".[1]

فالواجب الأخلاقي الذي يتحدد بالإرادة وحدها لا يستطيع أن يكون سببا إلا للفضيلة، لأن القيام بالواجب يجعل الإنسان فاضلا من حيث أن الفضيلة هي مجال الواجب اللازم. بخلاف الطبيعة البشرية التي تبحث عن الغاية لا على التنزيه، و من هنا نقل كانط السؤال الأخلاقي من الطبيعة إلى الإرادة المطابقة للعقل، لأن الإرادة ليست الا عقلا عمليا يحددها العقل في حد ذاته لا غير، مما يجعل الخضوع للعقل يبدو في شكل و اجب أو إلزام و هو إلزام داخلي نفرضه على أنفسنا ما دمنا أحرارا بمحض إرادتنا، إنه إلزام ذاتي و ليس موضوعي بمعنى أننا نفرضه على أنفسنا ولا يفرضه علينا موضوع خارجي ، إن الواجب ضروري للقيام بالفعل احتراما للقانون . فالقانون المحدد في ذاته هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعا للاحترام ، أي أمرا أخلاقيا بإتباع الضمير و التخلي عن جميع الميول و الرغبات.

إن التمسك بالقانون الكلي الذي يأمرنا بالقيام بالواجب هو ما يحدد الإرادة الخيرة التي تعيين تصور القانون بمعزل عن أية رغبة حسية خاصة، فلا يبقى في القانون إلا صورته أي كونتيه أو شموليته وهذا المثال لكانط يوضح الفكرة :" **واجب الوفاء بالوعد فقد يمر الإنسان بحالة ضيق فيقرض دينا، و يتظاهر بالوفاء به و هو يعلم مسبقا أنه لا يستطيع الوفاء به، وهنا تساءل كانط هل الوعد الكاذب يتفق مع الواجب ؟ وهل يمكن أن يكون قاعدة أخلاقية عامة ؟ و لكن هذا الفعل لا يكتسي صفة أو تسمية أخلاقية و من ثم يدخل الكذب، و ينهار كمسلمة عامة و من ثم تحولت مسلمة الوعد الكاذب إلى قانون عام تهدم نفسها، و عليه تبقى مسلمة احترام الوعد لذاته هي الأساس الأخلاقي الأمين".**[2]

وحتى يكون الواجب الأخلاقي ثابت يجب أن ينزه الواجب عن كل غاية لذلك كانت نية الفعل أساس للواجب الأخلاقي يقـــــول كانط:" **يجب أن يوافـــق الناس قاطبة علـــى أنه كي يكون**

[1] – ايمانويل كانط: تاسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، ص27

[2]– نفسه، ص 31.

لدينا قيمة أخلاقية اعني لكي نرسم دعائم الإلزام ينبغي أن يتضمن القانون في ذاته ضرورة مطلقة و يجب ألا تقتصر مشروعية الأمر التالي :" لا يجب أن نكذب " على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به ". [1]

يريد كانط للواجب أن يكون غاية سامية تتبناها كل العقول فهو إلزام نفرضه على أنفسنا و لا يفرض علينا من الخارج ، فهو يحمل دلالة أساسية مفادها أننا نقوم بالواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا، إنه يؤكد أنه ينبغي أن تكون للأخلاق قاعدة عامة و مطلقة تؤمن بها كل النفوس البشرية و تلتزم بها كما التزمت العلوم بالقانون العلمي .

إن القانون الأخلاقي هو وصية أو أمر، أو وصية في صيغة أمر، و هو أسمى في تصوره في أي طبيعة عاقلة من أي شيء آخر ، و القانون الأخلاقي يظهر للإدارة في صورة أمر، وهذا ما يسميه كانط باسم قوانين العقل العملي التي تتعارض مع غرائزنا و مصالحنا ، و هي تخاطبنا بلغة الأوامر لأن الواجب هو إلزام نابع من عمق النفس وبإرادة الإنسان الحرة.

ويميز كانط بين نوعين من الأوامر : أوامر مشترطة أو مقيدة و أوامر غير مقيد أو مطلقة يقول كانط :" **كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة تلك تمثل الضرورة العلمية لفعل ممكن بوصفة وسيلة لبلوغ شيء آخر يؤيده الإنسان أو من الممكن أن يريده ".** [2] **النوع الأول منها : هو الأوامر الشرطية المقيدة التي تخضع للقاعدة القائلة :"** و معنى هذا أن الأوامر المشروطة تلزمنا بإتباع الوسائل لبلوغ الغايات المنشودة .

وهي بذلك غير أخلاقية لأنها مرتبطة بغايات ومنافع مثل قولنا : إذا أردت أن تحيا سعيدا فكن صالحا، أو إذا أردت كسب ثقة الناس كسبا ثقة الناس عليك بالصدق دائما" . وهذا يعني أن الأمر الشرطي إنما يعبر فحسب على أن الفعل يكون خير بالقياس إلى مقصد ممكن، أو واقعي فهو حسب تعبير كانط مبدأ احتمال عملي

أما النوع الثاني و هو الأوامر القطعية المطلقة فهي غير مقيدة بأي شروط تدعو إلى القيام بالواجب دون اعتبـــار للنتائج كقولنا " **قل الصدق دائما** " . هنـــا لا يكون قول الصدق وسيلة

[1] – ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ، ص 213

[2] – نفسه، ص51

للحصول على أمر ما. فهذه الأوامر تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن كل ظروف خارجية إنه تصرف منزه عن الغرض إذ بين كانط أن الأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر أي القيام بالفعل لذاته دون انتظار الغاية أو الهدف منه، بمعنى الواجب من أجل الواجب لا على ما يترتب عليه من منافع، إنه فغل نقي خالص، والفرق بين النوعين هو أن الأوامر المشروطة هي أحكام تحليلية تنطوي على فكرة الهدف و الغاية، بينما الأوامر المطلقة أحكام تأليفية أولية، إنها كلية تعبر عن عمومية القانون الأخلاقي، و هنا نجد أن الأوامر المطلقة هي وحدها التي تتصف بالأخلاقية و الامتثال لها هو مقتضى الواجب .

ومنه فقد ارتقى كانط بالفعل الخلقي إلى مرتبة المثالية البعيدة عن الطبيعة الإنسانية و المجتمع ذلك أن القانون الأخلاقي ليس شيئا كالقانون الطبيعي، إنه قبل كل شيء قانون معياري ، ينبغي صدوره عن العقل العلمي لا العقل النظري إنه قانون قلبي ذو طابع ضروري و كلي و مطلق و من ثم فإن معرفتنا للقانون الأخلاقي هي معرفة قبلية يقررها العقل العملي قبليا و ليست بعديا.[1]

ولما كان الواجب هو القيام بالفعل احتراما للقانون الذي يتصف بالكلية و العمومية في كل زمان و مكان، ومن هذه الفكرة استخلص كانط ثلاث قواعد للسلوك التي على أساسها يبنى فلسفة خالدة تتمثل هذه القواعد في :

أ- قاعدة التعميم : وتعرف أيضا بقاعدة الكلية و الشمول، ذلك أن الأمر المطلق يحتم علينا أن نقوم بالفعل وفقا لقانون عام صالح للإنسانية جمعاء في كل زمان و مكان يقول كانط " **إفعل الفعل كما كان على مسلمتك أن تصلح في الوقت نفسه قانون عاما لجميع الكائنات العاقلة أي قانون كليا عامة للطبيعة** ".[2] وهي القاعدة التي اعتبرها كانط مبدأ سائر القواعد الأخرى، لأنه يشرع لكل الإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها، و هذا المبدأ ميّزه كانط عن القاعدة المشهورة عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به .[3]

[1]- عادل ماهر :الأخلاق و العقل، دار الشرق ، بيروت،1990 ،ص305.

[2]- ايمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص76

[3] – عثمان امين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة ، 1989 ، ص 73

ب– قاعدة الغائية :

الأمر المطلق لا يتعلق بأي هدف أو غاية شخصية، التي هي قوام الأوامر الشرطية فمن الخطأ أن يستخدم الإنسان إنسان آخر كوسيلة لبلوغ غاية، لأن الإنسان يجب أن يعمل كغاية في ذاته يقول كانط : " **إفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصيتك و في شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما و في نفس الوقت غاية في ذاتها، و لا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة** ".[1] فنحن ملزمون بالنظر إلى كل الكائنات العاقلة على أنها غايات موضوعية مما يشكل ترابط منتظم بين الكائنات العاقلة عن طريق قوانين موضوعية مشتركة.

ج– قاعدة الحرية :

من مفهوم القاعديين السابقين استخلص كانط قاعدة ثالثة مفادها " **افعل بحيث تريد لمسلمة فعلك أن تصبح قانونا كونيا**"[2]. فالعقل لا يكون أخلاقيا في نظر العقل العلمي ما لم يمكن فعله صادر عن إرادة حرة و مستقلة وبعيدا عن أي إكراه خارجي. ومن هنا عارض "كانط" أولئك الذين يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية، لأن السلطة لا بد أن تكون داخلية تنبع من الإرادة التي هي مصدر التشريع الخلقي كلـــه، و من ثم كـــانت تتمتع بضرب من الحرية و الاستقلال الذاتي.

انطلاقا من هذا يتبين أن فلسفة الأخلاق الكانطية هي أخلاق سلوك و عمل، لكنها على الرغم من ذلك مبادئ أولية قائمة في العقل، لذا كان العقل هو المنبع الفعلي للأخلاق ، و يريد "كانط" للواجب أن يكون غاية سامية تتبناها العقول والنفوس، فالواجب الأخلاقي إلزام نفرضه على أنفسنا و هو يعبر عن دلالة أساسية مفادها أننا نؤدي الواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا وكل هذا كان بمثابة الأساس لقيام القانون الأخلاقي، و تمهيدا لتأسيس دولة كونية تنصهر فيها كل الأخلاقيات داخل قانون واحد تؤمن به كل النفوس و تلتزم به التزام العلوم بالقانون العلمي.

---

[1]– ايمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 72.

[1]-Kant : Vers la paix perpétuelle, Traduit par Jean Darbellay ,Presses. universitaires de France,Paris.1ere édition.1958,P65

<<Agis de telle manière que tu pusse vouloir que ta maxime devienne une loi général.>>

وهذا ما نلمسه في فكر جاكلين روز لاحقا، حينما أكدت أن الأخلاق الكانطية فتحت تساؤلاتنا الراهنة في ظل تطور التقنية ، لتنطلق من أفكار و مسلمات كانطية بحته، لتعيد التفكير اليوم في سؤال الواجب؟ فكيف يمكن لفلسفة الواجب الكانطية أن تبعث في عصرنا هذا بكل متطلباته وتوتراته المتناهية؟

الفصل الثاني : قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية و أخلاق المعنى

شهدت الفلسفة المعاصرة صراعا فكريا حادا يعكس حدة الصراعات السياسية التي يشهدها المجتمع الدولي ، وكان الجدل قائما بين أخلاق العدمية وأخلاق المعنى في الفلسفة المعاصرة ، وكان لهذا الصراع نصيب من اهتمام المفكرة جاكلين روز، بل وربما أساسا صلبا لنشأة فلسفتها الأخلاقية وهذا ما سنبينه من خلل تعرضنا لأخلاق العدمية وأخلاق المعنى.

المبحث الأول /العدمية في الفضاء الأخلاقي لجاكلين روز:

إن مشكلة العدمية اليوم مرتبطة ارتباط وثيقا بمشكلة القيم، وكانت من صلب التساؤلات الفلسفية في المجال الأخلاقي ، وأصبحنا نتكلم عن العدمية وضياع المعنى و زوال القيم ، وعلى قيم يزعم البعض بأن لا مجال لتجاوزها .

والعدمية حسب ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا كلمة مشتقة من اللفظ اللاتيني "" Nihil "" أي العدم أو اللاشيء ، إنها تظهر في فعل إبطال أو إعدام [1].

ويعرفها لالاند على أنها مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق ، إنها مذهب ينفي وجود أي حقيقة أخلاقية ، و أية هيكلة للقيم، وهي مذهب يتساءل عن : ما جدوى ذلك ؟ ولا يمكنه الجواب[2] .

والعدمية ثلاثة أقسام :

فلسفية وهي المرادفة للريبة سواء مطلقة أو نقدية تتميز بإنكار كل شيء أو إنكار قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، وأما العدمية الأخلاقية ، فهي مذهب نظري تدل على إنكار القيم الأخلاقية وهي نزعة فكرية تدل على خلو العقل من تصور هذه القيم، وأخيرا العدمية السياسية و هي التي تعمل على هدم الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة، وهي مرادفة للفوضوية[3].

ويمكن القول أن العدمية هي الاعتقاد بأن كافة القيم والأخلاق ليس لها أي أساس أو قاعدة يمكن الرجوع إليها أو القياس على أساسها، فالعدمي الحقيقي هو الذي لا يؤمن بأي شيء ، وليس

[1]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج2، مادة العدم ، ص 66

[2] – لالاند: الموسوعة الفلسفية، ص871

[3]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مادة العدم ، ص67

عنده أي وفاء لأي مذهب، إنها تؤكد أن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان عديم القيمة وخال من أي مضمون أو معنى حقيقي.

وما تجدر الإشارة إليه أن اللاأدرية الأخلاقية هي شكل من أشكال العدمية الأخلاقية، فالعدمية الأخلاقية يمكن القول أنها تعتقد بأنه لا شيء صحيح أو خاطئ من الوجهة الأخلاقية، العدمية بهذا المعنى مترتبة لا شك على الاعتقاد بأنه لا وجود لمعيار أخلاقي صحيح أو مطلق الصحة[1].

العدمية إذن هي الاعتقاد باللاشيء، فالإيمان والقيم الإيمانية تنعدم أو تتلاشى في العدمية، فلا يوجد فرق بين الوجود الإلهي وعدمه ولا يوجد هناك مطلق أو أي أزمنة موضوعية أو ممتلكة للحقيقة المطلقة ، وخصوصا الأخلاق الحقيقية الفاضلة، فكل شيء مباح ولا اعتبار للأخلاق مطلقا، فالعدم عندهم هو نهاية الوجود، كما أن العدمية تعتبر الدين خطرا أساسيا على الفرد والمجتمع، لأنه يعطل العقل، والعدمية في الغالب تصنيفان:

. **الأولى**: عدمية هامدة وتعرف أيضا (بالعدمية الاجتماعية) وهي ما يصطلح عليها بالوجودية و العدمي الهامد عادة ما يلازم و يكون مصاحب بأمزجة يأس وحالات تدمير عشوائية، وهي تتنكر للحياة نفسها ، فهي متمردة ورافضة لكل القيم.

. **الثانية**: عدمية نشطة فعالة (العدمية السياسية) وهي محاولة القضاء على كل القيم بما في ذلك القيم المتصلة بالفكر الديني، وهذه العدمية يمثلها الفيلسوف الألماني نيتشه ، وتسعى هذه العدمية إلى تدمير الكامل لكل القيم السائدة سواء كانت نابعة من العقل أو الدين .

1/ نيتشه والعدمية :

إن المنظّر الأساسي للعدمية في العصر الحديث هو نيتشه الذي كان منذ نهاية القرن التاسع عشر مناديا ومنظر للعدمية ملخصا ذلك في العبارة التالية " الحط من قدرة القيم العليا" و "موت الله" في مفهومه إلى فتح المجال و الدروب أمام الفلاسفة للإبداع والتنظير[2].

[1] – عادل ماهر: الاخلاق والعقل، ص49.

* بعض الفلاسفة يميز بين العدمية و اللاأدرية .

[2]– جيروم بندي: القيم إلى أين ؟ ،ص15.

وأكدت جاكلين روز أن فلسفة "نيتشه" تعد إطلالة فكرية ومعرفية منفردة وأسهمت بشكل واضح المعالم في حقل الفلسفة الأوربية على مدى قرن من الزمن ذلك أن الأفكار التي بشر بها "نيتشه" كموت الله، العدمية، الإنسان الأعلى و غيرها أثرت بشكل واسع في الأوساط الفكرية العالمية، إذ أكدت روز أن نيتشه تمعن في أوربا وتمعن في الأفكار الأوربية، ولكن على ضوء أزمنة وليس في ذروة تألقها واهتم بالمرض الذي تعاني منه ثقافة أوربا وعاينه معاينة دقيقة بغض النظر عن مدى فعالية الحلول الفلسفية التي قدمها لأن جاكلين روز لن تتبنى لاحقا فلسفة نيتشه، رغم أنها لا ترفضها بشكل مطلق[1].

إن روز تؤكد على أن نيتشه قد شخص أوربا واختبر القرن التاسع عشر ، وأكد أنه يعاني من مرض هو انعدام التفكير والقدرة على التجديد، التي هي حسبها ظاهرة روحية مرتبطة بموت الله كما أعلن "نيتشه". فقد كشف الأقنعة التي يختفي ورائها الزيف، للوصول إلى اللانظام، واللاحقية واللاإنسان واللا انسجام وزعزعة مركزية العقل الأوربي، والانتهاء باستلام العقل للاعقلانية الجديدة التي يطرحها "نيتشه" لأنها هي الأضمن لتطوير الإنسان وسيادته وهي التي ستقوده إلى إرادة العدمية يقول نيتشه **"إن الإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على إلا تكون له إرادة بالمرة"**[2]. فموت الله كما أكدت روز على لسان نيتشه يعني بداية ظهور سيطرة العبثية و اللاشيء والعدم ذلك أن العدمية تأتي من حكم اللاشيء مباشرة من موت الله الذي طردته الحداثة فلم يعد أمام الإنسانية إلا عالما فارغا وباطلا فموت الله هو موت الآخر ونهاية المعنى، كأن شمسا قد غابت وكأن ثقة عميقة قد تحولت إلى شك.

فقد رأى "نيتشه" أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة الأصنام، أصنام في الدين في الأخلاق وأصنام في السياسية وأصنام في الفلسفة، لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين[3]، لـــــذا كان مشروعه الفلسفي مؤسس على نقد

[1] – جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص 348.

[2] – نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن تبسي، د ت ، ص157.

[3] – عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 509.

القيم السائدة ، فالقيم عنده يجب أن تكون نقدية وهو ما فشل فيه سابقوه وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني "كانط".

وقد لخص نيتشه العدمية فيما يدعوه بـ"موت الله" وسقوط القيم العليا "فكل القيم و الأخلاق الحديثة برمتها خاطئة وغير قابلة للتقدير وللتطبيق ليكشف لنا مصير الإنسانية وهذا ما أكدته روز **"لا يوجد في موت الله شيء يدعوا إلى التندر: أنه يكشف المصير الجديد للإنسان في عالم لم يعد لله مكان فيه"**[1]. لكن هذا الاعتراف من روز يعكس فقط تضمرها من الفكر الديني الساذج وليس بالمطلق كما هو الحال عند نيتشه. و يعرف نيتشه العدمية بقوله **"وقد حصل التناقض بين العالم الذي نبجله، والعالم الذي نعيشه، الذي نشكله نحن، ولا يبقى إمامنا سوى أمرين، إما القضاء على تبجيلنا، وإما القضاء على أنفسنا بأنفسنا وهذه الحالة الأخيرة هي العدمية"**[2].

فهناك تناقض بين العالم الذي يقدسه الغرب ويباركه، وبين العالم الذي يحيا فيه ويشكل واقعه الفعلي، وهذا التناقض يقتضي ترجيح أحد الموقفين إما التغلب على العالم المفارق، وإما التغلب عن العالم المحايث الذي يشكل فضاء الذات الغربية والعدمية في صورتها الأولى هي اختيار للموقف الثاني، فالعدمية هي غياب الهدف إنها تحطيم لقيمة القيم السامية، إنها الإيمان باللاقيمة، وهذا ما أكدته روز **" العدمية هي هذه التجربة بالفراغ المرتبطة باليهودية، المسيحية فعندما تزول العقائد القديمة المرتبطة بما فوق الحسي وتخفض قيمة القيم العليا، وينفتح أمام الفكر فضاء جديد"**[3].

لكن هذا التوافق بين روز و نيتشه له أفق ضيق جيد وهو السذاجة التي وصل إليها العقل من جراء استسلامه لبعض النصوص الدينية دون أدنى نظر واعتبر "نيتشه" حالة المجتمع الغربي حالة مرضية انتقالية انتهت إليها الحضارة المعاصرة، بعد أن أدركت أن الوجود في أساسه بلا غاية، بلا وحدة وبلا حقيقة فقد قدر للبشرية أن تدرك هذا الفراغ المروع بعد أن كان الاعتقاد الراسخ لدى الناس أن الوجود يحمل معنى في ذاته يقول نتشه: " **إما أن القوى المنتجة لم تصر بعد قوية بما فيه الكفاية**

---

[1]- جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص349.

[2]- نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم) ،ترجمة محمد الناجي ، المغرب ، 2011، ص11.

[3] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص25.

وإما أن الانحطاط لا زال يتردد ولم يبتكر وسائله بعد"[1]. وبهذا تكون العدمية هي اللايقين أو الثورة على ما هو سائد و أحيانا حتى داخل النفس فكل تقييم اخلاقي محض في نظر نيتشه يؤدي إلى العدمي.

وأكدت جاكلين روز أن العدمية الحقيقية هي عدمية الأزمنة الحديثة فتأثيرها يمس المجتمع الأوربي وثقافته بشكل عام والفرد بشكل خاص.

العدمية إذن هي التبرؤ التام من كافة القيم والمعاني المزيفة، إنها كما بيّنت روز الغياب التام للمعنى، ولكن العدمية ليست الاعتقاد فقط بأن كل شيء يستحق الموت والفناء . بل أن يضع الإنسان كتفه على الحوادث و أن يدمر السائد و أكد نيتشه أن العدمية ليست مجرد تأمل و ليست فقط إعادة الإيمان بأن كل شيء يستحق الزوال إننا نشارك فيها بالفعل، وندمر، ذلك أن كل القيم السامية تفتقر إلى الإرادة ، إنها حسب "نيتشه" قيم ساقطة، وقيم عدمية[2] .

إن الفيلسوف العدمي حسب "نيتشه" مقتنع بأن كل ما يحدث لا معنى له ، وبأنه يحدث دون جدوى، ولكنه لا يجب أن يكون هناك وجود عديم الجدوى أو خال من المعنى، إنه يريد أن يقول أن النظرة إلى مثل هذا الوجود الفارغ والعديم الجدوى لا ترضي الفيلسوف، أنها تخلق لدينا انطباعا بالفراغ والخراب.

والتقويم حسب نيتشه هو "تأويل" لأننا عندما نقوّم فنحن في الحقيقة نرى الأشياء من جهة نظرنا للحاجة، ذلك أن الظواهر الأخلاقية لا وجود لها في ذاتها، وكل ما هنالك تفسير أخلاقي للظواهر فحسب ، بهذا يمكن اعتبار الأخلاق نمط تقويم، بما أنها تحدد كل ما تراه اتجاه الأشياء، وهي أساس لكل تأويلاتنا[3].

ومن هذا نجد أن عملية التقويم تقوم على نوع من الفردانية والاختلاف، ذلك أن القيم ناتجة عن تأويلات تنبع من الذات على اعتبار أن الإنسان الأرقى هو خالق القيم وموجدها، من هذا المنطلق

---

[1] نيتشه: إرادة القوة، ص03.

[2] نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ، ط2، د ت ، ص30.

[3] عبد الرحمان بدوي: نيتشه، ط1، وكالة المطبوعات، بيروت، 1975، ص163.

كانت مسألة تشريع القيم مسألة مركزية في فلسفة "نيتشه" لأنها هي التي تحدد نوعية الحياة التي يعيشها كل إنسان[1].

وقد تساءل "نيتشه" في كتابه (أصل الأخلاق) الذي ألفه في سنوات مبكرة من عمره حول: ما هو أصل الأخلاق الذي ينبغي أن نغدو إلية في نهاية الأمر، ما لدينا من أفكار حول الخير والبشر؟ سينتقل التساؤل فيما بعد إلى: ما هي الشروط المساهمة في ابتكار مقاييس الخير والشر بغية توظيفها في الحياة ؟ ذلك أن ما يهم الإنسان في هذه الحياة ليس الحقيقة في حد ذاتها، بل القيمة التي من خلالها نقيس تلك الحقيقة. ثم انتقل إلى التساؤل: هل يعتبر الخير والشر عارضان من عوارض البؤس والفقر الروحي و الانحطاط؟ أم أنهما ينمان عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالنفس و بالحياة ؟

وقد اقتضت منه هذه الأسئلة أن قام برحلة استكشافية وتقفي جال خلالها بين العصور والأجيال والشعوب محاولا تحديد مواطن الخصوصية في مشكلته.

تاريخ الأخلاق عند "نيتشه" هو تاريخ مجموعة من المفاهيم المتقابلة تربطها علاقات ذات طابع جدلي لا يغيب عنها معنى السلب والنفي في أي لحظة سواء أثناء التأسيس أو أثناء الممارسة ، ولعل من أشدها تأثيرا في نشأة الأخلاق على مر الأجيال والقرون مفهومي "الخير والشر" و هو ما حاول "نيتشه" التأكيد عليه من الوهلة الأولى هو أن تلك المفاهيم لم تأت عرضا وبصورة عفوية بل كما يقول: " **تشح من البراءة كما أن مفهوم الطيب والخبث ليس واحدا وليس ثابتا**[2].

في بادئ الأمر كانت أحكام الطيب والخبث أحكاما مقررة، لكن "نيتشه" يتساءل من أعطى لنفسه هذا الحق، حق التقرير المسبق لمعياري الطيب من جهة والخبث من جهة أخرى؟ و على من ينطبقان إذن ؟يجيب "نيتشه" إنهم الطيبون، هم أنفسهم أي الناس المميزين والأقوياء، المتفوقون بمنزلتهم وسمو روحهم هم الذين اعتبروا أنفسهم طيبين وحكموا على أنعالهم بأنها طيبة أي من الدرجة الأولى معارضين كل ما هو حقير ومبتذل.

[1]- زروخي الدراجي ، محمد بومانة وآخرون: مبادئ الفلسفة العامة، دار الحكمة للنشر ،الجزائر،2015 ، ص232.

[2]-جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993، ص153.

هكذا يتضح لنا المفهوم الأول للطيب هنا تدل على السيد أولا أما الخبيث العبد، خبيث أي شكل من أشكال النفي والسلب والرداءة والتعاسة وكأن الأمر هنا يتعلق بقياس أرسطي " أنا طيب إذن أنت خبيث" يتضمن السبب ونتيجته المباشرة بحيث يصبح ذلك السبب أي الطيب في نظر الأسياد لا يعني سوى الخلاصة النافية وأن هذه الخلاصة تتبع كل الآثار الايجابية بعد ذلك، فكل ما هو ايجابي موجود بالنسبة للسيد في المقدمات المنطقية، وتلزمه مقدمات الفعل والإثبات والاستمتاع و بهذه المقدمات نخلص إلى شيء ناف ليس الشيء الجوهري، ولا بمبهم إطلاقا ليس من مكمل أو تلوين إضافي[1]. و بالتالي سيكون طيبا "كل من لا يمارس العنف ضد أحد، كل من لا يهيمن ولا يهاجم أحد، ولا يقتص تاركا الله أن ينتقم، كل من يبقى مختبئا مثلما نحن الصابرين والمتواضعين والعادلين. (هكذا يتكلم العبيد) ومن هنا أصبح طيب علم الأخلاق هو خبيث الأخلاق، إن ازدواجية مفهوم الطيب والخبيث أو الخير والشر، قائمة على ما يسميه "نتشه" بالاستدلال الزائف " أنت خبيث أنا عكس ما أنت، إذن أنا طيب[2].

مما يعني أن العنصر الثابت في عملية النفي هذه (بين الطيب والخبيث) هو أن الطيب دائما في المقدمة الثابتة.

وهذا ما كان يحرص عليه "نتشه" منذ البداية عند نقده للقيم الأخلاقية والدينية إنه يرى في صورة الطيب كل ما يشير إلى القوة والحيوية والحماس والنبل والكرم إنها أوصاف السادة دون منازع، إذ كان هدفه هو معرفة البذور الصحيحة والحقيقية، ونشأة الأحكام الأخلاقية عكس تلك الدراسات التاريخية للأخلاق التي درجت على وضع جدول للقيم.

يحاول "نتشه" في كتابه "ما وراء الخير والشر" أن يقيّم التاريخ الأخلاقي كله ويميز في الأخلاق التي عرفتها البشرية بين صنفين متقابلين ومتناقضين أخلاق السادة وأخلاق العبيد وكل نظريته الأخلاقية تقوم على أساس هذه المقابلة.

ويعرّف "نتشه" أخلاق السادة بأنها أخلاق الشخص الحازم قوي الإرادة، المحب للحرب، إنها أخلاق الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة وحب المخـــــــاطرة وحب القوة أي جميع الفضـــائل التي

[1]- جيل دولوز: نتشه والفلسفة ، ص 155.

[2] – نتشه: اصل الاخلاق، ص22.

يتصف بها الإنسان ذو النفس الكبيرة. أما النقائص المقابلة وهي صفات الخضوع والوضاعة والتهيب والعجز والاستلام التي تولد الذل والعجز الذي ينتج طلب المساعدة من الغير، إنها إرادة السيطرة والنفوذ يقول: "**إن إرادة الحياة أسمى الإرادات و أقواها، لا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من اجل البقاء، بل في إرادة القوة والسيطرة**"[1].

إنها الإرادة المتفوقة وبقدرة اكبر تخضع سائر الوظائف بدل أن تخضع لها. يقرر "نيتشه" بعد ذلك أن الخير في أخلاق السيد التي هي عند أقوياء الإرادة، كالنبل والقوة والشدة ، بينما الشر يتجسد في الضعف والجبن والخجل والوضاعة وإن جوهر أخلاق السيد يكمن في النبل، يقول نيتشه: "**إن أخلاق السادة تفيض بشعور الامتلاء والقوة وسعادة التوتر السامي والإحساس بالثراء القادر على العطاء والبذل، الإنسان النبيل يسعف أيضا البائس، ليس بدافع الشفقة والرحمة ولكن بدافع القوة الفائضة والإنسان النبيل يمجد ذاته باعتباره رجلا قويا وباعتباره أيضا يمارس قوته على ذاته، فيعرف كيف يتكلم وكيف يصمت ويبتهج بكونه قاسيا وصارما مع نفسه ويحترم كل قسوته وكل صرامته... كل هذه خصائص تتميز بها الأخلاق النبيلة**"[2].إن الأخلاق هي إرادة القوة فأخلاق السيد تنبع من القوة و النبل. أما أخلاق العبيد فتقوم على مبدأ مختلف كل الاختلاف إنها تنبع من الضعف إنها النقيض لأخلاق السيد، و تتميز بالتشكيك والتشاؤم، فالخير عندهم يكون نوع من الاستسلام الشامل لا تهدف إلى الوصول للقوة ولأخلاق السيد، التي يعتبرها العبد من الرذائل الأخلاقية التي ينبغي تجنبها ويؤكد "نتشه" على أن أخلاق العبيد هي جوهريا أخلاق منفعية وهي أخلاق الإنسان المستكين المستسلم ، فسعادتهم سعادة سلبية منفعية، هي سعادة التأمل والانسحاب من الصراع و الاستسلام للحياة.

إن الضعفاء لا يقدرون على تذوق الحياة كما تقول روز أفراح الحياة والعمل ويضعون القيم الأخلاقية بفعل كرههم (للأسياد) والمبدعين إنهم كما تؤكد روز يعوضون عن فراغ حافزهم ويعطلون مفعول هذا الفراغ بالانتقام من المبدعين. تقول روز " **ماذا يوجد في النهـــــاية في فكرة**

[1]- نتشه: أصل الأخلاق، ص22.

[2]- نتشه: ما وراء الخير والشر، ص 248،.249

الأخلاقيات غير العدم وغياب الحياة، والحزن والشعور بالذنب وكره الذات، الخوف أساس كل الأخلاقيات بينما الفكر الحر يتجاوز الخير والشر، إذن نحن على عتبة حقبة خارج نطاق الأخلاقية"[1]. إذن روز تقرأ نيتشه لكن توجه عدميته لإنقاص الأخلاق لا لتمرد كما يفعل نيتشه وإحياء فلسفة الواجب بمنظور القوة، و هذا ما سنبينه في الفصل الثالث .

فمع "نتشه" أصبح المطلوب هو تجاوز الأخلاقيات إلا أن حكمه على الأخلاقيات يبقى مبهما وقاسيا، لذلك تؤكد روز أن الأخلاق يجب أن تصبح سياسية لكي تظهر فعلا للوجود.

ويؤكد "نتشه" حسب قراءة جاكلين روز أن هذا الصنف من الأخلاق هي في الحقيقة قيم كهنوتية برزت في اليهودية والمسيحية، ويؤكد على أن هذه القيم الكهنوتية ، تعمل على إغماض عيني الإنسان كي لا يرى كي لا يعرف الزيف الذي لا يقوى عليه، فالكهنة هم الأعداء الأكثر شرا لأنهم الأكثر عجزا وهذا ما يظهر في قول نيتشه " **إن القيم الكهنوتية تنشأ من حقد مكبوت يفجر في الكهنة ذلك الإحساس بالعجز ، و فقدان روح المغامرة، وإرادة القتال التي تميز النبلاء ... لقد حاول اليهود قلب معادلة القيم الارستقراطية رأسا على عقب طيب يعني نبيل قوي يعني جميل، سعيد يعني محبوب من الله، أكدوا أن المساكين وحدهم هم الطيبون والمباركون من الله، والغبطة والسعادة وقف عليهم ليس إلا، أما أنت أيها النبيل القوي فمازلتم منذ الأزل معشر الخبثاء والطغاة والجشعين والكفرة وستضلون إلى الأبد منبوذين، ملعونين، هالكين"**[2].

"فنتشه" يرى أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق، ومنه كانت أخلاق العبيد في جوهرها أخلاق الحقد تجسيدها العملي في الانتقام من قيم السادة، ذلك أن الحقد هو الفاعل الذي يبدع قيمها، قيم المثل الأعلى، فقد شعر العبيد بأن وضعهم شيء، ورجحوا البقاء فيه، فخلقوا بذلك قيم الإعراض عن الدنيا والتواضع والزهد[3].

[1] – جاكلين روز: مغامرة الفكر الاوربي، ص352.

[2]– نتشه: أصل الأخلاق ، ص20.

[3]– عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار صلاح، دمشق، 1986، ص125.

ويرى "نتشه" أن المشترك بين أخلاق السيد وأخلاق العبد هو الخوف ذلك أن كل الأخلاق تخرج من رحم الخوف" حيث أن الفقراء والعاجزون والمضطهدون، والمشوهون وكل ما يسميهم نتشه (عبيد الأخلاق) خلقوا قيمهم الخاصة.

وتعتقد روز أن نتشه خالف فلسفة الرحمة والشفقة واعتنق فلسفة أخلاقية تدعوا إلى القسوة بدل الإحسان، ذلك أن الشفقة في نظره هي أخلاق الخمول والراحة والاستسلام و أنها نوع منحط من حب الحياة، فالإنسان الضعيف يتمكن عن طريق الشفقة من نفي الحياة والحط من قيمتها ، وهو بذلك ـ أي الضعيف ـ يستخدم الحياة كوسيلة للدفاع عن أولئك الذين رفضتهم الحياة وأقصتهم وجعلتهم خارج دائرتها.

ومن حيل أخلاق الشفقة أنها تصف الجرأة بالتهور والشجاعة والقوة بالعنف والرعب، لذلك نجد أنها تطالب القوة بأن لا تتجلى بما هي قوة بأن لا تكون إرادة اكتساح وإخضاع، وهذا أشبه ما يكون بمطالبة الضعف بأن يتجلى بقوة، وبفضل هذا التجلي يعمد العاجزون إلى القول:" **فلنكن بمثابة النقيض للأشرار، أي طيبين والطيب مؤمن لا يمارس العنف بحق احد تاركا الانتقام لله** "[1].

وهذا الحال أشبه بحال الحشرة التي تتصنع الموت حال الخطر، حتى لا تقاوم بما يفوت طاقتها وقد اتخذ العبيد بهذا مظهر الفضيلة البراق إذ يتحول الاستسلام مثلا إلى صبر"[2].، إنها أخلاق المنددين بالصلوات، أخلاق المسيحية العاجزة التي تدعي الشفقة والرحمة والتي تؤيد الحياة الآجلة وتنسى البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة، ويمثل رجل الدين ـ حسب نتشه ـ أخطر أنواع المتطفلين ، هناك أخلاق تنسجم معها في وظيفتها وأهدافها يحلو "نتشه" أن يعبر عنها بالمثل الزهدية وهي على أشكال متعددة، لا يمكن حصرها، وكلها تتنوع حسب إرادة الشخص في أن يكوّن إرادة عدمية بدلا من أن تكون له إرادة بالمرة، حيث أن المثال الزهدي يتوق إلى إغراءات المجد، النساء والأمراء، لكن يؤكد نتشه أن هناك غريزة الأمومة أي الغريزة التي تجعل المرأة في موضع التابع دائما.

[1]- نتشه: أصل الأخلاق، ص32.

[2]- نفسه، ص108.

إن الكاهن الزاهد مثلا بدلا من أن يكون قد أعد سلفا لرعاية المرضى والمجانين والبؤساء والأشقياء تحولت مهمته التاريخية إلى السيطرة على المتأملين وهذا بدوره قد أعدته غريزة للقيام به لا محال ليضمن استمراريته و سلطته.

لذلك كان نتشه يعتبر المسيحية أشأم و أكذب نموذج عرفته الأرض في الإغراء حتى اليوم واعتبر الشفقة حالة مرضية وخطرة يجب أن تعامل بالتطهير ذلك أن الشفقة هي الانصهار في التبعية[1]، لهذا سعى "نتشه" إلى القضاء على كل ما يعارض القوة ويعرقل سبل سيرها، ويقف في طريق تقدم الإنسان من قيم وأخلاق، مثل: الرحمة، العدل، الحب ، كل هذه الأمور تعيق الإنسان في عملية ارتقائه، والقوة تدعوه إلى أن يتجاوز كل هذا، و يرتقي بنفسه ويرتفع إلى مستوى أعلى إلى الإنسان الأقوى، أو ما يسميه بالسوبرمان، أين تصل الإنسانية إلى أرقى المراتب باستخدامها للقوة في الصراع بين الضعفاء والأقوياء، ومن ثم يقضي على الضعفاء ولا يبقى إلا الأقوياء لتكشف شخصية هذا البطل القوي أي الرجل الأعلى أو بالسوبرمان يقول نيتشه: " **إنني أحب من لا غاية لهم في الحياة إلى الزوال، فهم يمرون إلى ما وراء الحياة أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المبتعدين بدفعهم الشوق إلى المروق إلى الضفة الثانية ... أحب من يقدمون ذاتهم قربانا للأرض، لتصبح هذه الأرض يوما مراثا للإنسان المتفوق"**[2].

فعظمة الإنسان قائمة على أنه مقدام وليس خانع، و الإنسان المتفوق عكس الإنسان الوضيع والحقير ، والوضيع رجل القطيع أي يتبع الأخلاق الأوربية التي رفضها "نتشه" صارخا:" **إن الأخلاق في أوربا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع، مما يعني على حسب فهمنا للأمور أنها مجرد ضرب واحد من ضروب الإنسانية يمكن أن يكون أو يجب أن يكون في جوارها وأمامها ووراءها أنماط وأخلاق أخرى عديدة وقبل كل شيء أخلاق أعلى"**[3].إن الكون ـ حسب رؤية نتشه ـ له مبدأ واحد هو الحياة والحياة هي إرادة القوة . لذا لا تقوم فلسفة نتشه على أساس أنطولوجي وإنما تتأسس على قواعد سيكولوجية وتهدف إلى تبني إثراء إرادة القوة في بلوغ الحقيقة: **"وكل قوة هــي**

---

[1] – نتشه: عدو المسيح، ص32،33.

[2] – نتشه: هكذا تكلم زرداشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة، الاسكندرية، 1938، ص08.

[3] – نتشه: ما وراء الخير والشر، ص150.

تملك وهيمنة واستغلال لكل من الواقع، وحتى الإدراك ذاته هو تعبير على القوى التي تتملك الطبيعة، ويعني ذلك أن الطبيعة ذاتها لها تاريخ وان التاريخ نشأ ما هو تتابع للقوى المتصارعة من اجل انتزاعه"[1].

وعلى هذا فإن كل ظاهرة تتغير ويتغير وجودها في المكان والزمان وفقا للقوة التي تمتلكها أو وفقا لتغيير القوة فيها . فحركة التاريخ عند نتشه إذن ليست سوى فعل ورد فعل وفي هذا إقصاء لدور العقل في حركة التاريخ، والقوى على علاقة مع بعضها البعض، لأن القوة إذا عزلت عن باقي القوى الأخرى أصابها الجمود فإرادة القوة المؤثرة هي المحرك الحقيقي لصراع القوى.

وباختصار فإن التاريخ عند نتشه تحول إلى إرادة تحكم القوى وتوجهها لصالحها وبالتالي فان سيطرة القوى هو المبدأ الذي يفسر به التاريخ سيطرة القوى هي سيطر الإنسان الأعلى.

يؤكد "نتشه" على أن إرادة القوة كشفت له حقيقة الخير والشر لأنها إرادة إبداع أو غريزة تحفز إلى الهدف الأسمى[2]. وهذا ما نلمسه في قول روز:**"أن الأخلاق النظرية الحقيقية في رأي نتشه و الفضيلة الحقيقية درب القيم الجديدة، إنما ينتظمها مبدأ القوة التأكيدية، وإرادة القوة بوصف هذه الإرادة طاقة غازية ومسيطرة إرادة المزيد من القوة الفاعلة والحركية، بصفتها ملكة مبدعة "**[3].

و تجدر الإشارة إلى أن فكرة "الإنسان الأعلى" احتلت المكان الذي كانت تشغله فكرة "الله" إذ يعلن "نتشه" بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإله الجديد، إذ أكد أن العقبة الكبرى التي تقف في سبيل القدرة الإبداعية الكامنة لدى الإنسان إنما هي "الله" أو الخالق.

يقول نتشه على لسان زرادشت : **" إن الله قد مات لقد أتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق إنه من الأرض كالمعنى من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهـذه الأرض ورجالها**

1- السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص60.

2- نتشه: هكذا تكلم زرادشت ، ص96.

3 – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص36.

أتوسل إليكم، أيها الإخوة أن تحفظوا الأرض بإخلاصكم فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تتعالى فوقها"[1].

فالإعلان عن موت الإله غايته إنقاذ العالم من حتمية المفاهيم وإطلاق القوة الإبداعية الكامنة في إرادة الإنسان التي عرقلتها الهوانة والمذلة أمام القدرة الإلهية المزيفة.

وهذا ما أكدته روز عندما تساءلت عن معنى نزع أحقية الألوهية عن الطبيعة ؟ وبينت أن الكون معناه غياب النظام، الخواء الأبدي الذي تجتازه مجموعة من القوى الجامعة التي تخلق وتدمر في آن معا تتكشف الطبيعة المتعددة من الله ومن عوالم الماورائية كمزيج مبهم، وهذا ما أكده نتشه حينما أقر بأن ما يتسم به العالم هو أنه خواء أبدي، لذلك انتهت روز إلى أن نيتشه يعتبر من المفكرين الأوائل الذين أعادوا الاعتبار لمفهوم الفوضى وهو مفهوم أساسي في الفكر الحديث كله.

إن نتشه يتصور بدعوته إلى الإنسان الأعلى أنه هو فجر ذلك اليوم الجديد الذي سيطلع على البشرية قاطبة، فقد نظر إلى الإنسان فوجد أن ثمة قوة إبداعية هائلة تكمن في أعماق إرادته، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت حتى الآن معطلة نتيجة لانشغالنا بالانحناء أمام القدرة الإلهية المزعومة.

لذلك تؤكد روز أن "نتشه": **"لم يصف فقط المرض الأوربي بل حضر التركيبة الجديدة، تركيبة الإنسان الأوربي المستقبلي الذي يتجاوز النزعات القومية المتناحرة ويستعيد الروح الأوربية"**[2].

ويؤكد "نتشه" أن إرادة القوة لا تؤدي دورها على أكمل وجه إلا إذا شعر الإنسان بالقوة والقسوة باعتبارها أعظم وسيلة تؤدي إلى تقوية الإنسان، وجعله يعلو على ذاته والآخرين يقول نتشه: " **بناء اجتماعي من دون تراتبية محال ، إن الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر يمكن أن يصير بمعنى معين وعام من مكارم الأخلاق بين الأفراد، إذ ما توفرت الشروط الملائمة لذلك"**[3]. فهو يدعوا إلى التخلي عن القيم الخلقية التي يعتبرها فعل ضار بالبناء الاجتماعي للناس، مؤكدا ضرورة تماثل الناس الفعلي في مقدار

[1] – نتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص06.

[2] – نفسه ، ص351.

[3] – نتشه: ما وراء الخير و الشر، ص245.

القوة ومقياس القيمة وتعاضدهم ضمن جسم واحد، فالحياة حسب نتشه جوهريا استيلاء وانتهاك بل هي على الأقل وفي ارحم الحالات استغلال"، فرؤية "نتشه" للإنسان والحياة تقوم على اعتبار القسوة أساس للتسامي والرفعة ونضج القيم الفاضلة، ذلك أن القسوة تشكل الشرط الأنسب لولادة روح قوية ومستقلة حيث يوجد في القسوة ما به يشتد عود الإنسان و يتطلبه لمواجهة ثقل الحياة.

و ينتهي "نتشه" من نقده للقيم الأخلاقية والدينية إلى نتيجة مفادها أن الأخلاق السائدة (أخلاق الشفقة والمثل الزهدية) أخلاق مزيفة ممزوجة بالكذب وبالتالي كانت عقبه في وجه الإنسان الذي يسعى إلى تكوين شخصيته الحقيقية، والرقي بها نحو العلى، لذا فهو ينكر أفكار التسليم بالشفقة والزهد في الدنيا، لا لذاتها بل لأن واقع من يمثلونها غير ذلك فهي كما تقول روز مجرد لافتات تختفي ورائها أمنيات الحقد والانتقام والشهوة. لذا فهو يؤمن بأخلاق البطل الذي يقهر نفسه وغيره، لا من اجل سعادته الشخصية بل من اجل إيجاد "الإنسان الأعلى" شعاره الدائم "الحياة الخطرة".

لذا كان لنتشه كما تؤكد روز تأثيرا قويا وعميقا على عصره، حيث مثلت أفكاره وفلسفته إضافة حقيقية للفكر الفلسفي الغربي المعاصر فلسفة قلب كل القيم والمثل العليا بما فيها العقل و المنطق ورغم ما له وما عليه، فقد فتح نتشه أمامنا سبل التجديد في فهمنا للعالم وسلوكنا فيه، ذلك حين مجد قدرتنا الإنسانية في الإبداع والخلق فهو حين يجعلنا نستقر في العدم يدعي بهذا انه يهيأ لنا مكانا فسيحا، ويعطينا الوسيلة لإدراك الأساس الخاص بنا والذي ينبغي أن نبدأ منه البناء.

2/ العدمية في الفلسفة الوجودية :

ذكرنا سابقا أن فلسفة "نتشه" تقوم على أساس الدعوة إلى القوة والإرادة الحرة وتمجيد الإنسان وتقديس الذات الإنسانية من خلال فكرة "السوبرمان" التي من خلالها أراد تحديد معالم الماهية للوصول إلى التعالي في ذات الإنسان، مما يجعله قريبا من تلك المقولات اللصيقة بالفلسفة الوجودية♦ المعاصرة وتحديدا تلك الدعوة إلى إدراك الوجود الإنساني في ذات الإنسان نفسه، و في حدود إنسانيته لا غير، لذا كانت هناك صلة كبيرة بين الفلسفة الوجودية وفلسفة القوة لاشتراكهما في فكرة تجاوز الآخر والتراث و بعث الإرادة.

♦- الوجودية" Existentialisme ": تعني ابراز قيمة الوجود الفردي، وهي مذهب كيركجارد و ياسبيرز وهيدغر وسارتر وغيرهم خلاصته أن الوجود متقدم عن الماهية والانسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه وهو مضاد لقول القدماء أن الماهية متقدمة على الوجود (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة الوجودية، ج2، ص565)

لقد إنصب اهتمام الفلسفة الوجودية بشقيها "المؤمنة والملحدة" على تلك المشكلات التي تعني الإنسان، أي مشكلات الوجود البشري كالحياة والموت والمعاناة وغيرها.

إن الإنسان عند الوجوديين ليس ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقليون، بل أصبح الإنسان الوجودي هو **"ذلك الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أي أحد غيره أن يحل محله فيها"**[1]. أي أن التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية هي المنبع الأساسي عند الفلاسفة الوجوديين الذين يشتركون في القول بواقعيته الوجود الإنساني بوجه مطلق بعيدا عن التأمل المحدد.

تؤكد الفلسفة الوجودية على فكرة أساسية هي أن الوجود يسبق الماهية **"فالإنسان موجود أولا وهذا الوجود هو سابق للماهية والجوهر، كما أن الماهية هي في الواقع نتيجة لأعمال فكرية التي يقررها الوجود، والوجود هنا ذات إنسانية واعية حرة ذات إرادة قوية...أما الماهية فهي مجمل الأشياء و الكيفيات التي يعرف الإنسان بواسطتها كيف يستطيع صنع شيء ما"**[2] فالوجود سابق عن لماهية بمعنى أن الإنسان سابق لماهيته، حيث يوجد أولا، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده وبالتالي فلا داعي للتفكير في تلك القوة الخالقة التي قذفت به إلى العالم، فالإنسان يمتلك إرادة تختار طريقها في الحياة ن وتواجه المصير الذي تصممه الذات فحسب يقول سارتر في كتابه:" **إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود"**[3].

فالإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، إنه مشروع يمتلك حياة ذاتية، حيث أن الوجود الحقيقي هو ميزة الإنسان دون سواه ،وذلك لأن الوجود الحقيقي يتطلب الاختيار والحرية فالوجود مرادف للاختيار عندهم، "التوقف عن الاختيار خيانة للوجود الإنساني ولابد أن يكون ممتنعا، إن الإنسان كذات واعية محكوم عليها بالحرية وهي ملازمة له في كـل مراحل وجوده الإنساني

[1] – محمد مهران : مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2004، ص 93

[2] – غازي الأحمدي: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص36.

[3] – جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، 1964، ص14.

و من أبرز وأهم الفلاسفة الذين تحرر العالم بفكرهم الوجودي نجد كل من: كيركجارد (Kierkegaard) هيدجر (Heidegger) و سارتر(Sarter).

ويعتبر كيركجارد (1813-1853م) من بين أهم الأسماء في المذهب الوجودي، إذ يرى أن واقع الإنسان ممتلئ بالمغامرات، لأنه يحيا والحياة تفرض الفعل، الفعل يستلزم انك ستختار ممكن من الممكنات التي تواجهك، لنا لحظات الاختيار صعبة، تبحث على القلق، وقد تكون نتيجتها المخاطرة لخطأ الاختيار، فهذه التجربة الوجودية هي التي تعطي معنى للذات، وهي التي تؤكد وجودها عند الفيلسوف الوجودي.

إن الفعل هو معنى الوجود، لا يوجد الفرد إلا بالفعل، ولكي يفعل لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات، بل لابد له أن يختار وجها من أوجه الممكنات، والاختيار هو معناه نبذ الممكنات الأخرى الموضوعة أمام الإنسان ، ولهذا يبقى نوع من العدم في داخل النسيج الذات تمثله هذه الإمكانات التي لم يستطع أن يحققها.

لهذا ترى روز أن كيركجارد كان يؤكد أنه :" **على الإنسان واجب مهم وهو أن يصبح ذاتيا وأن يصنع من نفسه فردا مفكرا ليبرز الوجود الفردي**"[1].

إذا كان "كيركجارد" يعلن وبصوت عال بأن الذاتية هي الحقيقة، وحدد لنا نمط الوجود بمراحل ثلاث المرحلة الجمالية أين يعيش الفرد في اللذة، ثم المرحلة الأخلاقية أي مرحلة الواجب، أين يمارس الفرد الفضيلة ويتغلب الفرد عن الحياة الفوضوية ثم يدخل الإنسان الأخلاقية في الإيمان، فيبرز الوجود الديني أين تتفوق المرحلة الدينية على المرحلة الأخلاقية أي مرحلة الفضيلة والضمير.

كما أكد "كيركجارد" على أن الإنسان لابد أن يعيش القلق، لأنه بدونه لن يتوصل إلى حقيقة الوجود، ذلك أن القلق يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الاختيار فما دام الإنسان قادرا على الاختيار فهو يستطيع أن يختار الشر أو الخير[2].

[1]- جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص323.

[2] -جون ماكوري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58،الكويت ، 1982، ص306

أما الفيلسوف الألماني هيدجر (1889-1976م) فقد إهتم في فلسفته بالمعنى الوجودي للموت إلى جانب اهتمامه بالوجود البشري ككل، إذ أن تفكيره متميز باستبعاده لكل نزعة دينية معادية للدين والألوهية ، كما نلمس ذلك عند "نتشه" لذا تعد فلسفتة إلحادية في صميمها و أساسها الذي تنبع منه.إن أول تساؤل طرحه هيدجر في مجال فلسفته هو فيما يتمثل الوجود الإنساني؟ و أي نوع من الوجود يجب أن يكون مجالا للبحث باعتبار أن هناك فرق بين الوجود ووجود الموجود فالموجود هو كل الموضوعات والأشخاص، أما وجود الموجودات فهو يعني بأنها موجودة، وعلى هذا فإن وجود الأشياء لا يعني الأشياء نفسها كما لا يعني فكرة الموجودات[1]. فسؤاله العام ما معنى الوجود؟ وهو يؤكد أن ما يميز الوجود الإنساني هو أنه يكون ذاته، كما تعتمد فلسفة هيدجر أساسا على التجربة الحياتية القائمة على القلق بالمعنى الانطولوجي، فالقلق هو أساس المسار الوجودي للإنسان، إذ هو الشعور الإنساني للوجود في العالم، و في هذا الشعور تتكشف لنا فكرة العدم وهذا العدم (لا شيء) ولكن على نحو يملك معه ايجابية معينة، ولهذا يرغمنا القلق على الاختيار بين الوجود الأصيل والوجود الزائف، لأن حياتنا ووجودنا يهدده السقوط في هاوية العدم، وهذا العدم الذي ينكشف لنا في القلق والذي أصبح مهددا للوجود الأصيل ليس عدما سلبيا، ولكنه ايجابي بمعنى أنه "يعدم" الوجود .

وبالحديث عن القلق نجد أن الوجود عند هيدغر يتجه نحو الموت، ذلك أن الإنسان يمكن أن يصبح ذاته، على أن هذه الذات لا يمكن أن تصبح كذلك مالم تتمتع بالحرية التي يحدها الميلاد من طرف والموت من طرف آخر: " **فنحن لم نكن أحرار عندما ولدنا ولسنا أحرارا في اختيار اللحظة التي نموت فيها، والطريقة التي نموت بها، والوجود في العالم ليس صفة تضاف إلى الذات والى الأنا، وإنما هو يدخل في تركيب هذه الأنا، لأننا لا نستطيع أن نفكر إلا بالارتباط بمجموعة من الأشياء الخارجية التي تحيط بنا**"[2]. على أن الموت حسبه لا يمكن أن يكون انقطاعا للوجود وإنما هو جوهر الوجود، فمنذ أن ولد الإنسان وهو يضع الموت نصب عينه ومن ثم يعتقد اعتقادا راسخا

[1]-Gadamer hans-george :les chemins de hidegger, traduction, joen arondin libran phelosphique, j.vrin. p.37

[2]- العشماوي سعيد: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت، 1984،ص 120.

في تفاهة الحياة وسخافتها، وفي هذه الحالة يتقبل الإنسان الموت باعتباره الإمكانية التي يتمثل فيها الطابع الشخصي إلى أعلى درجة ويتضح فيها الشعور بالحرية وضوحا تاما.

إن الوجود في هذا العالم يفرض وجود الآخرين، ويجعله ضرورة لنا من حيث أن ارتباط الذات بالآخر من حيث التفكير والعمل، فليس هناك أي تجاوز فوق العالم أو خارجه، إذ أن الإنسان لا يفارق ذاته لكي يتجه نحو إله أعلى منه، فالإله غير موجود وإنما يفارق الإنسان ذاته ويتجاوزها متجه نحو العالم ونحو الآخرين، ونحو المستقل ونحو العدم، أي اتصال الإنسان بالعالم وبالآخرين وشروعه نحو المستقل ونحو العدم[1].

لذلك تعتبر روز هيدجــــر: " **فيلسوف الوجـــود وليس فيلسوف الإنسان: ليس الوجود مفهوما نوعيا و لا عبارة قابلة للتجديد، إنه يشير إلى مصدر روحي ... والى سر لا يختزل بأي موجود**"[2].

إن الإنسان حسب "هيدغر" مشروع من المشروعات، وهو كائن يتجه دائما نحو إمكانياته " **وهكذا نستطيع أن نقول أن الوجود الإنساني يتصف دائما بالزمانية فهو متزمن ، وإن هذا الوجود الزماني يشير دائما إلى المستقبل... وإذا كان لابد أن نجد أنفسنا فإن هذا التعبير نفسه ينطوي على الماضي والمستقبل معا**"[3] فنحن إذا قررنا مثلا أن نكون أنفسنا نحن في الحقيقة لا نقرر ذلك في الماضي أو في المستقبل بحسب تعبير "هيدجر" ، بل يقع في الحاضر والحاضر هو محطة الصلة بين الماضي والمستقبل ، وهكذا يكون وجودنا الأصيل من هذه الأنات الثلاث: المستقبل الماضي والحاضر، فوجود الطفل هو في الوقت نفسه وجود الرجل المقبل الذي سيكون وحين نقرر أن نكون أنفسنا يكون هذا في الحاضر.

أما بالنسبة للفيلسوف الفرنسي سارتر (1905-1980م). فقد كان له تصور مختلف نوعا ما في الفلسفة الوجودية، إذ انطلق في فلسفته من مفهوم الحرية والالتزام، متأثرا بفلسفة " نتشه " التي تنظر للحياة على أنها مخاطرة، فاعتبر الوجود لا معنى له، والإنسان هو ذلك الكـــائن اللزج والمتعفن

---

[1] - جيب الشاروني: بين برغسون وسارتر، دار المعارف، 1962، ص68.

[2] - جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص381.

[3] - فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديين، الدار القومية للطباعة والنشر، دت ، ص36.

الذي لا قيمة له، فكان الإنسان ـ في نظر سارتر ـ لا معنى له، لكن اللامعنى عند سارتر لا تعني العدم أو الفشل بقدر ما يؤسس هذا الضياع للأمل السارتري ، الذي يبحث عما يؤسس به ماهيته على أن البحث عن المعاني ليس سهلا ولا بالأمر الهين إنه يترك الكائن في حيرة ودهشة حول ما هو المعنى الذي نختاره لذواتنا؟

هذه الحيرة هي التي تكوّن مفهوم القلق والأزمة الوجودية هي التي دفعت للاختيار، وقد انطلقت الفلسفة الوجودية من اليقين الديكارتي الأول " أنا أفكر إذن أنا موجود" . لكنها تجاوزتها، فالإنسان عند "سارتر" لا يهتم به كذات مفكرة، بل ككائن فعلي، على أن الوجود الإنساني تجاوز هذا الاختيار لاختيار آخر يختاره بحرية و يلتزم بهذا الاختيار يقول سارتر: " **إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر لأنه قد صار مسؤولا عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم**"[1].

حيث أن الحرية هي في صميم وجود الإنسان فما يسميه حرية لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الإنسانية، ذلك أن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا، فالحرية هي في صميم الوجود الإنساني وهي تسبق الماهية الإنسانية. لهذا تؤكد روز أنه ليس هناك نظرية أكثر حداثة من نظرية سارتر حول انتفاء المعنى المؤسس للوجود.

إن الفلسفة الوجودية مع سارتر اتخذت الإلحاد قاعدة لفلسفتها، حيث رأت أن الله غير موجود وبالتالي لا وجود لقيم عليا توجه السلوك الإنساني أو ترشده وإنما الإنسان حر يقول سارتر:" **إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق و النزاهة لوجود الله أم قيم مصدرها الله**"[2].

لذلك يؤكد سارتر أنه لا توجد طبيعة إنسانية، لأنه لا يوجد إله كي يخلقها، يوجد الإنسان ويدخل العالم، ويخلق نفسه من خلال أعماله وتصرفاته وهذا ما أشادت به روز لكن ليس بصـــــفة

[1] جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص26.

[2] نفسه ، ص25.

مطلقة يعني دون نفيها لوجود الله تقول روز:" **إننا أمام انسانويه يظهر فيها الإنسان كمشروع، إنه يهرب من ذاته يهرب من ذاته ككائن عدمي، لا يتوافق أبدا مع ذاته، الإنسان المجرد من الماهية والجوهر يتخطى ذاته بصورة دائمة، نحو المستقل إنه عدم، إنه كائن ما هو ليس ما هو عليه**"[1]. وهنا يضع "سارتر" كما تؤكد "روز" نظرية إنسانوية غير منفصلة عن الإلحاد، الإنسان الذي ليس خليفة لله، ولا هو ممثل طبيعة إنسانية يتحدد بوجوده بجدية وقيمه وهي المضامين الوحيدة للإنسانوية الوجودية التي تقتضي موت الله فالإنسان ليس شيئا آخر إلا ما يفعل بنفسه وهذا ما عبر عنه دستويفسكي "f.dostoeushy" (1821-1881م) في فلسفته الأخلاقية حين قال أن الله إذا لم يكن موجودا فكل شيء مباح، عندما أعلن موت الأب أو الرب، و هي النقطة التي تنطلق منها الوجودية والتي تعتقد أنه ما دام الله غير موجود فكل شيء يصير فعلا مباحا، ويصبح الإنسان حرا، بل يصبح هو الحرية، فالإنسان لن يكون إلا إذ صنع حياته بتجاربه، فقيمة الإنسان فيما يقوم به من أعمال، كما أن الحرية ليست ماهية ولا تخضع لأية ضرورة منطقية وعليه ينبغي:" **أن تقول ما قاله هيدغر عن الانية بوجه عام، فيها الوجود يسبق الماهية ويحكمها و الحرية تصير فعلا ونبلغها عادة من خلال الفعل الذي ننظمه مع البواعث و الدوافع والغايات التي يتضمنها هذا الفعل**"[2].

إن الحديث عن تحقيق الإنسان لذاته وأن قيمته تكمن فيما يبدعه ويقدمه يعني عند سارتر أن الإنسان قبل هذا لا شيء، وهناك تأكيد على فكرة سارتر الأساسية الوجود سابق على الماهية ذلك أن الإنسان ليس سوى ما يضعه هو بنفسه فالإنسان ليس قبل كل شيء إلا مشروعا، وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته، هذا القلق يدفع صاحبه لحسن اختيار الصفات التي سوف يلتزم بها هو وبقية أفراد الإنسانية فالوجود كما بيّن سارتر يعلن أن الإنسان يحيا في قلق و يكابد القلق يقول سارتر "**أظهر قلقا في مواجهة المشروع الوحيد والأول الذي يشكل وجودي، فكل الحواجز وكل وسائل الحماية تنهار، وبعدها وعي بحريتي... لذا علي أن أحقق معنى للعـــــالم ولماهيتي أنا أقرر**

[1]- جاكلين روز : مغامرات الفكر الأوربي، ص 382

[2]- جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص55.

ذلك وحدي"[1]. و يتخذ الالتزام عند سارتر مظهرين الالتزام سلبي يلتزم به الإنسان بما يمليه عليه الآخرون، وبالتالي يجد نفسه في الحيز لا شيء ، إلا لأنه حوصلة أعمال الآخرين، أما المظهر الثاني فهو الالتزام الايجابي .يرفض فيه سارتر أن يكون الإنسان قيم قبلية تحدد مسار الإنسان .

إن العدم يأتي إلى العالم– في اعتقاد سارتر – عن طريق الإنسان ولكن :" **لكي يكون الإنسان منبع العدم ،فإنه لابد أن يكون حاملا للعدم في داخل ذاته، والواقع أن تحليل الموجود لذاته يظهر أن الإنسان ليس فقط يحمل العدم في داخل ذاته ،بل أن العدم هو قوامه على التحديد، ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الإنسان في شموله عدم ...ولكن ما هو إنساني كلي التحديد في الإنسان قوامه العدم**"[2].و هذا ما عبر عنه سارتر بواجب الالتزام، عندما أكد أننا محكومون بأن نكون أحرارا ومدعوون دائما للاختيار من احتمالات مختلفة ،حتى أن رفض الاختيار معناه اختيار عدم الاختيار فمهما فعلنا فنحن متورطون في هذا الوجود أو الواقع، ونحن مسؤولون اتجاهه ،لهذا نجد أن روز تعتبر فكرة الالتزام الأخلاقي تنطبق بصورة خاصة على الإنسان المفكر.

فالعدم حسب "سارتر" ليس مجرد مقولة منطقية وحسب وإنما هو أيضا في أصله مقولة موجودة "انطولوجية"، فليس النفي هو أساس العدم، إنما هو العدم الذي يؤسس النفي، فالعدم حسب "سارتر" يقوم في صلب الوجود، وهو يصدر عن الوعي أي عن الإنسان ويحدث في الأشياء فراغا وتمزقا، وهو يأتي إلى العالم عن طريق الحرية ،ذلك أن الوجود الإنساني هو ذلك الوجود الذي ينفذ عن طريق العدم إلى الأشياء إنه شرط لازم لظهور العدم، وبالتالي فإن الحرية شرط لازم للعدم بين سارتر أن الحرية هي كينونة الإنسان من حيث هي شرط لظهور العدم، ومعنى هذا أن الحرية تقوم على العدم، بل هي هذا العدم نفسه، اعني الإمكانية التي أملكها في أن أكون – عن طريق الوعي – الموجود الذي ليس أنا، و في أن لا أكون الموجود الذي هو أنا .

وتؤكد روز أن القيمة حسب "سارتر" أيضا ليست شيئا إنما هي وجه من وجوه العدم. و أساس كل قيمة هو حرية الموجود لأجل ذاته وهو الذي يختار ذاته بذاته وبالتالي فهو يختار قيّمه .فليس في

[1] – جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة نقولا متيني، منشورات دار الادب بيروت، 2009، ص99،98

[2] – نفسه ، ص70

الأخلاق إذن إلا قانون أساسي واحد :اختر نفسك بنفسك ، و هذا القانون متبع دائما لأن الإنسان محكوم عليه بالحرية[1].

فالإنسان مشروع يجب أن يكون يقول سارتر:" **أن الإنسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب**"[2]. فالإنسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يناله إلا بعد أن يكوّن ما يهدف إلى أن يكوّنه و من ثم كان الإنسان– حسب سارتر– في أصل وجوده مجرد مشروع يحدده بنفسه، كما يحدد خصائصه وصفاته و ماهيته التي يريدها لنفسه، كأن يريد أن يكون شجاعا أو جبانا، عالما أو جاهلا، خيرا أو شريرا، و هكذا في بقية صفاته الخاصة به.

إن أسبقية الوجود على الماهية تعني بالضرورة أن الإنسان حر في حياته، و في اختيار صفاته وهذا الاختيار هو تأكيد على إنسانية الإنسان، و الاختيار ليس فرديا خالصا، و إنما يعتقد سارتر أن الإنسان عندما يختار يجب أي يضع في اعتباره أن تلتزم الإنسانية جمعاء بهذا الاختيار دون أن يلتزم هو وحده بذلك، ومن هنا احتاج الأمر من الفرد أن يختار الصفات التي تفيده هو وغيره من الأفراد الآخرين. لذا أصبح الاختيار هنا يمثل مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتق الفرد الذي يبني نفسه لأنه يبني بذلك الإنسانية عامة و أكد سارتر على أ اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار وكأننا نقول لكل الناس اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائما خير لنا، ومن ثم فهو خير لكل الناس. و قد ترتب على هذه المسؤولية الكبيرة شعور الفرد بالقلق أثناء عملية الاختيار .

إن سارتر كما تؤكد ذلك روز يضع الإنسان ملك وسط الأشياء متمتعا بحريته و هي الأساس الوحيد لكل قيمة ، و التي تظهر كخاصية للذات الإنسانية وتعطيها الكرامة وتستدل على هذا بقول سارتر:" **الإنسان ليس شيئا آخر إلا ما يفعل بنفسه ...لكن ماذا نعني بذلك غير أن للإنسان كرامة أكبر من كرامة الحجر والطحلب**".[3] لذلك يؤكد سارتر أن مصدر القيم الأخلاقية مردها إلى الفرد لا غير فإذا اعتبرنا فعلا ما خير، فأنا الوحيد الذي أقرر أنه خير و ليس شر.

[1]– ا.م بوشنكي: الفلسفة المعاصرة في اوروبا ،ترجمة، عزت قرني، ص236

[2]– جان بول سارتر: الوجودية مذهب انساني، ص15

[3]– نفسه،ص22

فالإنسان إذن هو مبدع القيم ومؤسسها وفلسفة "سارتر" فلسفة مفتوحة على الآخرين، أي أنه اعترف بوجود "الغير" لكن دون تدخلهم في محددات وجودي كإنسان، بيد أن العلاقات التي يمكن أن تقوم بيننا و بين هذا الغير محكوم عليها بالفشل مقدما.

إن النظرة هي التي تكشف لي عن وجود الآخر :" **إنه ينظر إلي كنظرة يبدو لي الآخر، فلولا أن الآخر يراني وينظر إلي لظل شيئا من الأشياء لا يمتاز عليها في شيء ،ولكنه بنظرته إلي يحيلني أنا الآخر إلى شيء من الأشياء ،وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل"**[1]. فشعوري بالخجل مثلا، ناتج من رؤية الآخر، وحين ارتكبت عملا شائنا دون أن يراني أحد، قد لا اخجل و لكنني حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى ما فعلت ينتابني الخجل، فالخجل إما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل.

المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر (صراع حتى الموت) ، فالغير هو هذه الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي، فظهور الآخر أشبه بنصوع يحدث في عالمي ثغرة وتزييف مثمر لا استطيع إيقافه، فالآخر موت لإمكانياتي بحيث لم يعد الأنا سيد للموقف بظهور الآخر.

ومن هنا يعتقد سارتر أن الغير يسلبني عالمي يقول "سارتر" في مسرحية الجلسة السرية: **"إن الجحيم هو الآخرون"**[2]. فثمة عدم فاصل بين الآخر و الأنا.

إن الوجودية كما تؤكد روز قائمة على مبادئ أساسية هي الحرية الاختيار، القلق والالتزام وغيرها من المبادئ التي تتولد من تعدي الإنسان على عالمه وعلاقته بالآخرين، إنها فلسفة انطلقت من الإنسان لتعود إلى الإنسان نفسه، لذا كانت فلسفة متفائلة على حد تعبير سارتر، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه وترفعه للعمل، ومن ثم كانت الوجودية فلسفة أخلاق عمل والتزام. ومن خلال أفكار كل من (كيركجارد، هيدجر وسارتر) يمكن أن نصل إلى إبراز القاسم المشترك بينهم والمتمثل في محاولتهم لتحديد مفهوم الإنسان من حيث هو ذات وعقل وإرادة رغم ما بينهم من اختلاف التوجهات والمنطلقات. إلا أن أنموذج بناء الأخلاق حسبهم يكون على أساس أن الإنسان رب أعماله وأنه فاعل مهيمن حر الاختيار والتنفيذ.

[1] – فؤاد كامل :الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف ،مصر، دت ، ص24

[2] – جان بول سارتر: جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثناء للطباعة، مصر، 1957، ص100.

3/ نقد جاكلين روز لأخلاق العدمية:

أكدت روز مسبقا، أن العدمية هي النسبة إلى اللاشيء التي كان "نيتشه" رسولها دون منازع، إنها كما تقول روز " **تبدد كل المرجعيات أو معايير الإلزام، وأن القيم العليا تخسر قيمتها، إنها تدل على الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله والمثل فوق الحسية ، ومن هذه العدمية تنبت الأزمة الحالية للأخلاق النظرية، ومنها يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة**"[1]، وفي هذا إشارة واسعة إلى هذا الفراغ في الأخلاق النظرية، ذلك الغياب لكل أساس ومعنى، إنها مرحلة كما تؤكد "روز" تعوزها الأهداف وتنحط فيها القيم العليا، و هذا ما أشار إليه هانز يوناس [*]في كتابه بقوله: " **إننا نرتعد الآن في عداء عدمية تتزاوج فيها اكبر قدراتنا مع الفراغ الأكبر**"[2]، ذلك أن الأخلاق النظرية تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث ممارستها. فالأمر الأساسي يعوزنا اليوم، وغروب المعنى يطرح التساؤل عن الواجب و الإلزام و الأمر. لهذا نجد أن جاكلين روز ترفض فكرة العدمية لأنها كما تقول" **العدمية وموت الايديولوجيات يقودان إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق، ونحن الآن في حداد مرغمون على الابتكار من أجل البقاء، لأن مجرد النجاح ليس البتة بذاته معيارا، فهو يقتضي إعادة تقويم نظري ففي موقع هذا الفراغ تولد الأخلاق النظرية المعاصرة، أخلاق عصرنا**"[3].

لهذا تعتبر روز أن العدمية التي أرسى قواعدها "نتشه" لا يمكن أن تتجاوز حدود عصره، وبالتالي فان فلسفته اليوم لا تعتبر عن طموح هذا الجيل من الشباب، وإنما هي تعبر عن فكر أخلاقي عاشه نتشه لا غير، قبل أن يعيشه شباب عصره، ففكر "نتشه" ــ كما تؤكد روزــ ليس قائما اليوم على الأقل بالحدة التي شهدها "نتشه" ، كما أن عصرنا اليوم لم يعد يؤمن بالانفصال عن الغير ــ كما دعا نتشه و الوجودية ـــ أخلاقيا أو سياسيا. بل أصبح يؤمن بالتكتل و الوحدة مع الغير، و هـــو

---

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص14.

[*]- «هانس يوناس» " Hans Jonas " فيلسوف الماني عاش في الفترة الممتدة بين (1903-1993م). نادى في كتابة مبدأ المسؤولية إلى تأسيس أخلاق جديدة قائمة على الحب والاحترام والتسامح.

[2]- نقلا عن: جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص14.

[3]- نفسه ،ص 16،15.

ما رفضه "نتشه" وبعض الوجوديين وأراد أن يعممه، وهذا ما أشارت إليه روز عندما أكدت أن الأخلاق بكل بساطة تعكس علاقة لقاء مع الآخر عبر علاقة الإنسان بالإنسان تقول جاكلين روز " **إن رؤيتي الآخر هي اضطلاعي بمصيره... فأمام الوجه أمّر إلى الأخلاق النظرية و إلى الله**"[1]. فالآخر يفرض علينا احترامه وعدم المساس بكرامته وممارسة العنف معه، لقد وضع "نتشه" مقابل "الرجل العادي" المساوي لغيره من الناس "الرجل الكامل" أو " الإنسان الأعلى"، والرجل العادي في نظره هو ذلك الإنسان الاجتماعي الذي يساق وراء القطيع، بخلاف الرجل الذي يفزع إلى الوحدة فهو وحده الرجل القوي المبدع، الذي يتخذ من إرادته الفردية قانونا له فيشرّع لنفسه الخير والشر، إنه ذلك المتوحد الذي يعزل الناس ليعيش بعيدا عن الغير مؤمنا بذاته، و لكن نسي "نتشه" أن الإنسان كائن اجتماعي يؤثر و يتأثر بالآخرين و يميل إلى التجمع بفطرته؟ ولو عدنا إلى التاريخ البشري القديم لوجدنا أن الإنسان نفسه لم يكن يعيش وحده، لذا فقد أراد "نتشه" .كما تشير روز . من الإنسان أن يتمرد على المجتمع لكي يقتصر على عبادة "الذات" وتقديس "إرادة القوة" ولكن هل نسي أن ما يسميه (ذاته) إنما هو في جانب كبير منه تراث اجتماعي كونته الأجيال؟ أليس من الحمق والتخلف أن يكفر الإنسان بكل شيء ما عدا فردانيته ؟ و كأنما هو الذي يخلق كل شيء من جديد ، ابتداء من ذاته فهناك علاقة ديالكتيكية علاقته تواصل واستمرار في تاريخ البشرية بين الأنا و الآخر لا يمكن إنكارها[2].

فما يؤخذ على "نتشه" كما أشارت روز أنه حكم على فلسفته الأخلاقية وقوله بالعدمية بالفناء انطلاقا من مقولته التي يعدم بها نفسه بنفسه فهو القائل: " **النظرية التي يكشفها الفيلسوف في مرحلة معينة من حياته تعكس تلك المرحلة، ولن يسعه أن يمنعه ومن عكسها مهما يكن تساميه فوق الزمن وقوة الوقت**"[3]، وعلى هذا فإن كل ما أنتجه لا يمكن أن يتجاوز حدود عصره. وكما دعانا نيتشه إلى الثورة على الفلسفات السابقة نحن ندعو اليوم على حد تعبير روز الأجيال إلى الثورة على هذه الفلسفة لأنها ليست فلسفة هذا الزمان، هذا من جهة ومن جهة أخرى جهة أخرى

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.

[2] - زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص167.

[3]- نتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، ترجمة محمد ناجي، افريقيا الشرق،المغرب، 2001 ، ص86.

أكدت روز أنه ليس كل تراث يؤدي إلى الجمود والتخلف ووجب إعدامه كما أكد نتشه فهناك من التراث ما يزخر بالفكر الأخلاقي الذي يجب أن نعود إليه لحل بعض مشكلاتنا طبعا مع تفعيل هذا التراث لا بإعدامه ولا بإعدام أنفسنا.

وتعتقد روز أن ما قاله "نتشه" يعكس فقط زمانه و لا تتعدى ذاك الزمان، لذا أصبحت فلسفته من التراث الذي يجب أن يعدم لا محال. وما يقال عن نيتشه يقال أيضا عن الفلسفة الوجودية في المجال الأخلاقي وليس في كل المجالات ، إن جاكلين روز رفضت أخلاق العدمية نتيجة تأثرها بالعقلانية الكانطية و السبنوزية، مما جعلها ترفض كل الفلسفات المغايرة لهذه العقلانية تقول روز " **إن الأفكار التي يوجدها عالم كانط تتجاوز كثيرا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتكون أفكار الزمن الحاضر**"[1].

لهذا تؤكد روز أن كانط يمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا .ويبدو هنا أن روز ملكتها الذاتية فانصهرت في الفكر الأخلاقي لكانط مما جعلها ترفض كل فلسفة معارضة لفلسفة كانط.

المبحث الثاني / قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى:

من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شأنها شأن القضايا المعاصرة، تظهر أزمة في الأسس القيمية، بل أزمة في تحديد معنى القيم، إذ أصبحنا نلمس انحطاطا لكل ما يعطي معنى عميق لأعمالنا ولحياتنا، نتيجة التطور التقني المذهل، وبالتالي أصبحنا مستغرقين في الجانب المادي بعيدا عن كل ما هو روحي، مما يعني غياب وتلاشي القيم الروحية، وبدأ يخفو و يغرب المعنى الحقيقي للقيم ،حتى أصبحنا نعاني من اهتزاز في السلوك مما ولد أزمة أخلاقية، وهو الدافع الشديد لطرح التساؤل عن الواجب والإلزام.

والحقيقة أن الإنسان المعاصر يفتقر إلى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الإحساس بالقيم، فقد اتضح أن حياتنا سطحية خاوية تفتقر إلى التعمق وينقصها الإحساس بالمعنى أو القيمة[2]، هـــذا ما

[1]- جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص384.

[2]- عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، ص03.

حاولت جاكلين روز تبينه من خلال قراءتها لأخلاق المعنى لدى كل من هوسرل (Husserl) (1859-1938م) و ميشال فوكو(M. Faucault) (1926-1984م).

وقبل أن نتطرق لأخلاق المعنى عند كل منهما ينبغي أن نتعرف عن المعنى العام لأخلاق المعنى فالمعنى(Signification)كما جاء في المعجم الفلسفي "لجميل صليبا" : **"يقصد به الشيء أو ما يدل عليه القول أو الرمز أو الإشارة وهو على جانبين: أحدهما ذاتي أي مجموع الأحاسيس الشخصية والصور الذهنية والمشاعر الوجدانية التي يدل عليها اللفظ أما الجانب الموضوعي فهو يدل على ما تدل عليه الألفاظ من المعاني التي أقرها الاصطلاح"**[1].المعنى إذن يشير إلى ما يدل عليه اللفظ أو هو الفكرة المحددة الدقيقة الدالة على موضوع الشيء .

1/ أخلاق المعنى عند إدموند هوسرل:

"ادموند هوسرل" من الفلاسفة الألمان، الذين كان لهم تأثير واضح في الفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ليس فقط لأن "هوسرل" هو الأب الروحي للظواهرية ، بل لأنه بدأ فلسفتة في ظل نشأة أزمة في العلوم الأوربية" و المقصود بهذا أن التصور الوضعي للعلوم قد أفرغ العلم من بعده الإنساني لهذا نجد أن "هوسرل" أراد كما تقول روز: **"بناء الفلسفة كعلم دقيق وفهم أوربا التي تتخبط في أزمة المعنى، وتعاني ضيقا شديدا"**[2].

فقد أراد "هوسرل" أن يحول الفلسفة من مجرد هذا هي نظريات متضاربة، و أبنية ميتافيزيقية خاوية إلى علم يقني دقيق يوصل إلى حقائق يقينه، تكون أساسا لكل العلوم الأخرى، حيث يسعى "هوسرل" الذي صدمته أزمة المعنى أو الفكر، وكذا مصير أوربا الذي كانت تهدده النازية إلى تعزيز مهمة العقل اللامتناهية في مواجهة المذاهب اللاعقلانية والوضعية الجديدة التي اعتبرها "هوسرل" كما تقول روز:**"عقلانيات ملتبسة ضيقة تعتقد أنها تتكلم باسم العلم واللاعقلانية و لكنها تكتفي بمعطيات بسيطة تفتقر إلى المعنى والحقيقة"**[3].

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مادة المعنى ، ص390، 398 .

[2]– جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص377.

[3]– نفسه، ص378.

وقد عرفت فلسفة هوسرل باسم الفلسفة الفينومينولوجية♦ أو فلسفة الظاهريات القائمة على التعليل الرياضي والوصفي العلمي، فالغاية من المنهج الفنومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع والتي تحدث وفق قصدية الذات، أي التجربة الحية التي أعايش من خلالها موضوعات الشعور وليس الذات العاقلة فهوسرل فيلسوف عقلاني بمعنى ليس له توجهات روحية مثل برغسون، لذا نجد "هوسرل" يستعمل نفس المصطلح الذي استخدمه "كانط" وهو الترندستالي(Transcendental)[1].

لكن هذه الترندستاليه عند "هوسرل" لم تعد تعني كما كان الحال عند كانط الشكلي العقلي المسبق لموضوعات المعرفة، بل أصبحت تجربة حية معاصرة لوجود موضوعات الشعور ،و طبق "هوسرل" منهجه هذا في ميدان الإدراك والعواطف والقيم، ذلك أن الشعور و التفكير والسرد والألم والتقويم لابد أن يكون تفكيرا وسرورا وألما وتقويما لشيء أو في شيء أو عن شيء.

والإنسان يتفاعل مع المواضيع تفاعله مع تفاعله مع اللوحات الفنية أو الأضواء أو الأشكال ويضرب لنا زعماء المدرسة القصدية مثالا على ذلك لوحة جورنيكا♦♦ .وفي النهاية فان تأثر الذات بالموضوع وتفاعلها معه هو طريق الإنسان إلى كشف حقيقة هذا الموضوع ويؤكد هوسرل هذا الأمر بقوله: "**ونتيجة لذلك أن فكرة العلم والفلسفة تتضمن من وجهة نظر القصد الغائي معارف أخرى لاحقة بذاتها**"[2].

ومعنى هذا أنه لا شعور إلا بموضوع ولا علم إلا لقصد، وهناك رابطة باطنية ترفع الإنسان إلى إدراك الغير باعتبارهم تتمة له وللعالم الخارجي، فالقصدية تبحث في أشكال المعطي الذاتية، والهدف

♦- الفينومنولوجيا (Phénoménologie): كلمة تعني في اصلها اللغوي اللاتيني "علم الظواهر" ويقصد بها العلم الذي يكتفي بدراسة الظواهر الشعوررية ، دراسة وصفية ، فهي مدرسة نفسية تعتقد أن الادراك لا يتم إلا بالعاطفة لأنها توجه عقلنا وحواسنا و ذواتنا نحو موضوع معين، فالعقل نظرها نظرها اداة في يد العاطفة تفعل به ما نشاء (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص194).

[1]- يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص116.

♦♦ – لوحة جورنيكا: رسمها الفنان الاسباني بابلو بيكاسو مشهدا استعراضيا لكائنات بعضها انسان، امراة تناشد السماء واخرى تبكي ابنها القتيل ورجل جريح يمسك بسيف مبتور وبعضها حيوان، حصان مبقور البطن، وقدمت هذه الكائنات مشوهة الوجه، وللوهلة الاولى يحس الإنسان أن لا مقصد لهذه اللوحة، لكن دعاة تطبيق المنهج الظواهري في العلوم الانسانية يدعوننا إلى التفاعل مع اللوحة داخليا فسرعان ما سندرك أن اللوحة تعبر عن همجية المانيا ودورها في تفجير الحرب الاهلية الاسبانية سنة 1937م، وتحمل اللوحة في طياتها صور الحزن والتضحية والاستنجاد في آن واحد، وهكذا فان فهم الظاهرة الانسانية يتطلب القدرة على تفاعل الذات معها.

[2]- هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تسيير شيخ الارض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، ص63.

من هذا عقلنة الذاتية والوجود، وتهدف بحوث "هوسرل" إلى تكوين الوعي بالزمان ومن ثم وعي الوجود الخارجي، أي أنه يريد للشعور أن يتعمق في البحث عن العلاقة القصدية المتبادلة بين الظواهر من جهة والذات من جهة ثانية، وهذا الأمر يحتاج إلى وعي الذات بالزمان، وتعدى الأمر مع هوسرل إلى اعتبار الوعي الذاتي مساويا للحياة ككل يقول غدمار(Gadamer):: " **إن الغاية مع هوسرل بمنجزات الذاتية المتعالية تنسجم مع مهمة الظاهراتية في دراسته التكوين، وما يميز هوسرل هو أنه لم يعد يقول الوعي ... إنما يقول الحياة**"[1].

وعلى هذا فإن نظرية هوسرل تعتبر نفي لنظرية اللاشعور وعودة لفكرة الوعي الإنساني كمنهج للتعرف على حقيقة الحياة الإنسانية. وكأن هوسرل يشترط في الذات الحيوية والإقبال على الحياة ككل حتى ندرك معنى الموضوع حق الإدراك ونصل إلى اليقين نحو موضوع ما، بشرط سلامة النفس وخلوها من كل الجوانب اللاشعورية المرضية.

ويعتقد الظواهريون أن العقل لم يستطع الوصول إلى تشكيل المعرفة إلا بواسطة إبداع آليات إنتاج المعرفة، والتي تشكلت كمنهج يعصم الفكر من الوقوع في المغالطات والتناقضات ويعرف هوسرل الفينومينولوجيا تعريفات متعددة، خلاصتها أنها علم كلي شامل ومنهج فلسفي وصفي جديد، وهي الفلسفة الأولى و هدفها إدراك الماهيات في الشعور[2].

إن الظواهرية توجه الشعور نحو موضوع قد لا يكون واقعيا ولكن هذا الموضوع لابد وان يكون كتصور باطني داخلي نعمل على تحقيقه واقعيا، فنحن لا نكتفي بالقول " **أن الشجرة موجودة بل ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن وجود الشجرة موجود** "[3]

فوظيفة القصدية تتمثل أساسا في نقلنا من هذا التخيّل الوهمي إلى الوجود الفعلي الحقيقي، وهذا الأمر متوقف على حالتنا الشعورية الراهنة ورغبتنا وقصدنا إلى المعرفة، لأن العقل والحواس ثابتة فينا والمتغير هو حالتنا الشعورية الراهنة.

[1]- غدمار: الحقيقة والمنهج، ط1، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار اوريا للنشر والتوزيع، طرابلس، 2007، ص268.

[2]- سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، د ت ، ص107.

[3]- الشريف زيتوني: مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية قصير محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص182

إن الإنسان يتفاعل مع المواضيع تفاعله مع اللوحات الفنية أو الأضواء و الأشكال لأن فهم الظاهرة الإنسانية يتطلب القدرة على تفاعل الذات معها، ذلك أن تأثر الذات بالموضوع وتفاعله معه هو طريق الإنسان إلى كشف حقيقة هذا الموضوع والتعرف عليه وتفسيره، وقد يؤدي هذا إلى صياغة قانون يحكمه ويفسره. ويعتقد هوسرل أنه في وسع الفيلسوف تصور أن العالم غير موجود، لهذا فإن العالم لا يشكل الواقع اليقيني، وعوضا عن التأكيد بأن العالم موجود أو لا موجود يقترح وضعه بين قوسين أي تعليق الحكم عمليا بعده، بيد أن العالم الموضوع بين قوسين والذي يبدو أمامي على الدوام لا يظهر لي في حالة معطى خام خال من الدلالة وإنما يراه مثقل بالقيم، كأن تكون له قيمة عملية أو جمالية أو نفعية، قيمة سارة أو مؤلمة، قيمة خير أو شر، فالعالم الموضوع بين قوسين حسب (هوسرل) لا يعني مسحه من اللوحة الفينومنولوجية، وعالمنا يعني أننا نكف عن الحكم عليه من حيث هو موجود[1]، فالشعور في نظرية الفيلسوف الظواهري ليس بشعور فارغ أو خاو إطلاقا، بل إنه شعور بشيء ما، إنه يحرص على تحديد الأشكال العامة للأشياء على إرجاع المعطى الشعوري إلى شكله الأساسي.

ووجه هوسرل عدة انتقادات للمناطقة مجملها أن المنطق ليس علم القواعد، والتجربة ليست معيار صحة الأفكار، كما لا يمكن فصل الذات عن الموضوع ،و هذا ما أشارت إليه "روز" حينما أكدت أن هوسرل رفض العقل الوضعي في كل أشكاله، هذا العقل الوضعي الذي يعطي الأسبقية للوقائع وملاحظتها البسيطة ويستبعد مسائل العقل النهائية والأسمى، والذي يستبعد كل ما لا يمت بصلة إلى معطيات تجربته، إذ يتوصل إلى مفهوم وضعي للعلم المعاصر، ويتخلى عن مشكلات العقل الكبرى كلها[2].

وهذا ما أكده "هوسرل" عندما بيّن أن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا من الوجهة التاريخية مفهوم اختزالي مترسب لأنه كما يقول: " **قد تخلى عن مجموع المسائل التي أُدخلت في مفهوم الميتافيزيقا، بمعناه الضيق تارة، ومعناه الأوسع تارة أخرى ومن بين هذه المسائل تلك التي تنعت في غموض بأنها المسائل النهائية و الأسمى، إذ تبدوا هذه المسائل وكل تلك التي استثناها**

[1] – عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 147.

[2] – جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص378.

المذهب التجريبي وكأنها تشكل وحدة متماسكة ذلك أنها تحمل في معناها، أما ضمنا أو مواجهة، مسائل العقل، العقل في كل أشكاله الخاصة، فالعقل هو الذي يوفر الموضوعات لميادين المعرفة، (أي المعرفة العقلية) ولعلم القيم الصحيح والحقيقي (باعتبار أن القيم الخاصة هي قيم العقل)، وكذلك للسلوك الأخلاقي الفعل الخيّر حقا الفعل على أساس العقل العملي في وسط كل هذا يشكل العقل عنوانا لأفكار ومثل مطلقة، أبدية غير زمنية، التي لها صلاحية لا مشروطة"[1].

فكل المسائل المطروحة سواء عن القيم أو عن معنى التاريخ وعن الله وحتى الحرية والخلود، ومعنى العالم كلها تتعلق بالعقل والفكر الوضعي المحدود والسخيف .كما تصفه "روز" . يرفض نواة الوجود الإنساني كله لهذا تعتقد روز أن هوسرل يسعى إلى بناء عقلانية حقيقية، وعلم حقيقي خاص بالفكر بالعودة إلى الأنا المفكرة المؤسسة والى الذات المتعالية التي هي مصدر كل معنى، فهي تؤكد أن الحل الوحيد والناجح لإنقاذ الإنسان الأوربي من كل الأزمات الأخلاقية والسياسية التي يعانيها هي العقلانية الحقيقية، وهنا تظهر كما تقول روز "بطولة العقل" الذي يؤمن بالخلاص لهذه الإنسانية "المهددة الغارقة" في عالم العنف والأزمات الخانقة وفي هذا يقول هوسرل: " **إن لأزمة الوجود في أوربا منفذين إما أن تختفي أوربا عندما تتغرب أكثر عن معناها العقلاني الخاص وتغرق في كره الفكر وفي الهمجية، وإما أن تولد من جديد من فكر الفلسفة، بفضل بطولة العقل الذي سيتفوق على المذهب الطبيعي"**[2]، فأوروبا أسسها الفكر ــ كما تعتقد روز ــ ولا يمكنها الخلاص والإفلات من الزوال إلا بواسطة الفكر لأنها ـــ أي اوروبا ـــ لا تعني مساحة جغرافية بسيطة بل هي اختراع روحي[3]. وأساسها هو الأمة اليونانية القديمة، أين ظهر الفكر وولدت الفلسفة كميدان معرفي عالمي لا يمكن إنكاره.

و تجدر الإشارة إلى أن الفينومينولوجيا تشكلت كمنهج و مذهب بعد توفر جملة من الأسس منها نظرية المعنى التي ترى أن الدلالات لا يشكلها الحد المنطقي، كما ذهب إلى ذلك أنصار المنطق

[1] – ادموند هوسرل: أزمة العلوم الأوربية و الفنومينولوجيا الترندستالية ، إسماعيل المصدق، بيت النهضة، بيروت ، دت، ص48.

[2] – نفسه، ص 138.

[3] – جاكلين روز: مغامرة الفكر الاوربي، ص379.

الصوري، بل الذي يبلور المعنى هو إدراك الذات للاسم أو الموضوع، لذا فإننا عند إدراكنا لمعنى إسم أو موضوع ما، فإن الذي يعنيه حد منطقي أو آخر لا يمكن أن يعد أبدا جزء من قوة الإدراك نفسها، بل مجرد دلالة عن ذلك الاسم أو الموضوع، و هذا يدل على أن المعنى لا يقع عند الذوات بنفس الدرجة والعمق كما هو حاصل في المنطق، بل يختلف من ذات إلى ذات حسب الأثر والتفاعل مع مدلول الإسم.

إن نظرية المعنى عند هوسرل تحاول أن تفصل المعنى عن الحد المنطقي، وتربط المعنى مباشرة بالإدراك الخاص بحالة الشعور القصدي أو الحالة الشعورية الراهنة التي تكون عليها النفس البشرية فإدراكي لمعنى الشجرة مثلا لا يكمن في الحد المنطقي الذي يعبر عن صيغة التجريد، بل يكمن معناها في ما تحمله الشجرة من مدركات في شعوري الخاص، وفيما تضفيه الذات الشاعرة على الموضوع من صفات وأحكام.

ويميز "هوسرل" بين نوعين من الأفعال العقلية، الأفعال التي تمنح الدلالة التي تعطي الكلمة المبدأ المكون لها، والأفعال التي تملأ الدلالة التي تعطي للكلمة مضمونها العقلي الكامل، أي الملأ المتمثل في قصد الدلالة[1]. وذلك لأن هدف الفينومينولوجيا هو للوصول إلى ماهية الموضوع ولا يمكن لها تحقيق ذلك إلا وقف الخطوات التالية:

تحديد قضية أو حكم يصبح قابلا أن يكون موضوعا للإدراك.

ب-الشك في ماهية الموضوع الأولى من حيث: الصورة، الغاية، الصدق، وهنا يظهر تأثر بالمنهج الديكارتي وإعادة بعثه.

ج- إعادة بناء الإدراك الجديد لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه وهي بمثابة قاعدة الإحصاء في قواعد المنهج الديكارتي.

إن هذه الحركات الثلاث يمكن أن تعطي للتجريد بعدا فينومينولوجيا إذا ما استطاع العقل أن يميز بين المعنى المنطقي والمعنى الفينومينولوجي.

وحاول "هوسرل" أن ربط النحو بعملية إدراك المعنى، وخاصة علم اللغة المتخصص في قضايا الدال والمدلول، ويبحث في مدلولات الكلام ومن ثم يمكن القول أن الإدراك ومفهوم المعنى يمثلان جوهر

[1] إ. م. بوشنكي: الفلسفة المعاصرة في اوربا، ص183،184.

وحقيقة العالم الخارجي ليتشكل لدينا علم يقيني[1]، وهو ما يسعى "هوسرل" كما تؤكد روز لتأسيسه وتصبح الفلسفة بدراستها الوصفية والتحليلية لماهيات ومواضيع العالم الخارجي هي المهيكل الحقيقي لمعارفنا على نحو كلي وشمولي، وكأننا أمام ربط جديد بين الفلسفة والعلوم الاستثنائية و الاجتماعية إذ حسب فلسفة "هوسرل" فإن العلوم الإنسانية مطالبة للالتحام بالفلسفة لفهم الذات البشرية فهمها شموليا، وبلوغ ماهية أحوالها وأثرها وتأثرها وهو المنهج الجديد الذي يجب النتيجة إليه العلوم الإنسانية لتأسيس حقيقة حول النفس الإنسانية انطلاقا من إدراك المعنى وتأسيس فلسفة الحياة من خلال نظرية القصد.

إن "هوسرل" كما تبيّن روز يريد أن يؤكد لنا على أن استقامة المفهوم في العقل الإنساني يؤدي لا محالة إلى استقامة السلوك، فاستقامة مفهوم الحق والعدل في الذهن يؤدي إلى ممارسة هذا المفهوم واقعيا، وكأننا داخل ما تسميه روز:"**نظرية معقلنة عن الخير والشر عن القيم والأحكام الأخلاقية**"[2]. فالأخلاق على صعيد الفكر تمثل وعي و فهم وسلوك.

2/ أخلاق المعنى عند ميشال فوكو:

يعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو من أتباع البنيوية، وهذه الأخيرة ليست مدرسة فلسفية أو ميدانا خاصا للمعرفة، بل هي اتجاه فكري أصبح يغزو جميع الميادين حتى أنها مثلت قوام ودعامة للفكر الأوربي المعاصر، حتى قيل " إن البنيوية هي سيدة العلم والفلسفة " ، والبنائية هي من البناء أو البنية، وبنية الشيء أي تكوينه، فالبناء هو صورة منظمة بمجموع من العناصر المتماسكة وعليه فان التعريف المبدئي للبنية، يقوم على اعتباره مجموعة من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج[3].

والبنيوية منهج فكري وعلمي وآلية لتحليل الظواهر تقوم على فكرة الكلية والمجموع المنتظم و الضبط الذاتي، واهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، و إن كان إسهامها يظهر بشكل أكبر في

[1] – سامح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة ، ص110.

[2] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص11.

[3] – عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشل فوكو ، دار المعارف، الاسكندرية، 1989، ص02.

مجال علم اللغة[1]، يقوم المنهج البنيوي على تفكيك الظاهرة الإنسانية إلى العناصر المؤلفة لها قصد التعرف على آلية عمل هذه العناصر من خلال فهم العلاقات الداخلية القائمة بينها. وعليه تكون البنيوية مجموعة من الأبحاث الموسعة التي أجريت في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية عام 1950م وقد ظهرت بصفة أساسية في فرنسا سنة 1970م.

ويعتبر دي سوسير (F. Desaussur) (1857- 1813م) المؤسس الحقيقي للاتجاه البنيوي ويظهر هذا في كتابة دروس في اللسانيات العامة ،حيث احتوى على دراسته العلمية للغة القائمة على المنهج البنيوي متوصلا من خلالها إلى الفصل بين اللغة والكلام، كما أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تنصهر وتستغرق في دائرة اللغة والمجتمع يتعرف على ذاته باعتباره لغة[2].

وتجدر الإشارة إلى أن ميشال فوكو درس وحلل "تاريخ الجنون" وعالج مشكلات مجتمعه مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية داخل السجون، ولم يبق معزولا عن الحركة البنيوية، بل إنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التبني، إذ غدا واحد من أقطابها حتى وصف بأنه مجدد في الفلسفة المعاصرة، إذ يعد أول من استخدم مصطلح أركيولوجيا المعرفة، وهو يشير إلى خطة ابستمولوجية لتحليل الآداء اللفظي وإعادة النظر في وضع المعرفة يقول فوكو : " **إن المنهج الاركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط. يعلم الطالب بأنه لا وجود للشيء وراء النص، غير أن النص يحتوي بين ثناياه على معالم صامتة تمتلئ بنبع لا ينصب على الأصل ،الذي يتعذر البحث عنه في أي مصدر آخر، ففي النص يكمن معنى الوجود لا في الكلمات بكل تأكيد بل من خلالها كشبكة ينظر إلى ما ورائها"**[3]. فهو لا يعني بمضامين الخطاب وإنما يعنى بما يشكل الخطاب أنه الوصف المنظم للخطاب.

---

[1]- يتربيرغر و توماس لوكمان: البنية الاجتماعية للواقع، ص11.

[2] – عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط3، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2010، ص26.

[3] – ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، ترجمة سعيد بنكراد ،الدار البيضاء، بيروت، 2006،ص 76

إن البنيوية كما تعتقد روز " **تعطي الأولوية للبنية وهي مجموعات ليس لعنصر فيها معنى إلا بقدر العلاقات التي يقيمها مع العناصر الأخرى**"[1].

إنها تبرز النماذج المجددة للمعقولية، وتؤكد روز أولوية البنية بالنسبة للفاعل بقولها: " **فعوض أن يكون الوعي والفاعل واهبي المعنى والمعقولية نجد أن القواعد والمنظومات والعلاقات هي التي تقدم النظام الحقيقي حيث يذوب الفاعلون**"[2].

فالفاعل (الفاعل الأخلاقي الحر و الواهب للمعنى) ينحل في قلب البنى وهو ثنية في نسيج معرفتنا، وهنا يبرز تقهقر الفاعل الأخلاقي أو المهيمن، إلا أن روز تؤكد أن الفكر المعاصر يمثل عالم طرد منه الفاعل، ولكن غروب وكسوف الفاعل المؤسس ليس كسوف كلي إنما هو كسوف جزئي و إنه يبقى في أغلب الأحيان في حقل الأخلاق النظرية المعاصرة، ثم إن إحدى البداهات الأولى للغرب، بداهة الفاعل التي لا يمكن أن تختفي إختفاء تاما .

ومهما اختلفت آراء البنيويين فإنها تقوم في مجملها على جملة مبادئ ارتكزت عليها دارستهم الإنسانية واللغوية، إذ أنها تقوم على أسبقية العلاقة على الأجزاء فهي تهتم قبل كل شيء بالعلاقة بين الكلمات مبينة أن الخطأ الذي وقعت فيه الدراسات التقليدية لا يخرج عن كونها نظرت إلى الألفاظ بمعزل عن العلاقات بينها. ومبدأ المحايثة الذي يقتضي أن دراسة النسق اللغوي تكون من دون العودة إلى تاريخه ولا إلى علاقته بمحيطه. ومبدأ السياقة والتزامن والتعاقب، ويعني زمن حركة العناصر فيما بينها في زمن واحد هو زمن نظامها، فإن كان استمرار النظام يفترض استمرار البنية وثبات نسقها فان التزامن يرتبط بهذا الثبات. إذ أن موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى اللاشعورية، فالإشارة اللغوية ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول و بين رمز دال، وبالتالي موضوع علم اللغة حسب "فوكو" هو نسق الرموز الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين الدال والمدلول[3].

[1] – جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص482.

[2] – نفسه ، ص30.

[3] – عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عن مثال فوكو، دار المعارف، الاسكندرية،دت ، ص04.

لقد أهتم التحليل اللغوي بالسؤال عن القواعد التي يكون وفقا لها منطوق، فهو لا يهتم بالإمكانات الشكلية للأنساق في اللغة، ولكنه يهتم بوجود الخطابات كأحداث لها وظائف وآثار إذ كان فوكو يهدف إلى دراسة الوظائف المختلفة للخطابات في التاريخ[1].

ويعتقد "فوكو" أن مشروعه يتعلق بإقامة تاريخ للخطاب، وليس للفكر فهو ليس وعيا يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، وليس لــــغة تضاف لها ذات تتكلمها بل هو كما يقول فوكو: **"ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع"**[2].

فالإلحاح على خصوصية الخطاب وكيفية ممارسته مكنته من تخطي السلطة المنسوبة إلى الذات سواء كانت إما فردية أو جماعية.

إن خاصية المواجهة للمعنى هذه قد أبرزها مسبقا النقد الاركيولوجي الذي أجراه ميشال فوكو للتمثيل الكلاسيكي، والذي يرفض الذات كمكون للمعنى بكل بساطة. لأنها وحدة افتراضية[3].

فالإنسان من وجهة نظر البنيوية فاقد لأي دور مبدع و نشيط،و بهذا فإن البنيوية تبتلع الإنسان أو تقوده كما أشار فوكو إلى الانحلال دون النظر إليه بوصفه كائنا مبدعا، و لهذا نجد أن البنيوية تهمل الذات الإنسانية ، وترى أن اللغة عبارة عن قوالب جامدة لا تتعدى حدود البنية.

أما بالنسبة للجانب الأخلاقي فقد أكد فوكو على أن هناك ثلاث ميادين من البنيات : أولاها انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة ، تتيح لنا أن نكوّن أنفسنا كخالقي معرفة، ثم انطولوجيا تاريخية لذاواتنا في علاقاتنا بميدان سلطوي حيث نكوّن أنفسنا كذوات تؤثر في الآخرين و أخيرا انطولوجيا تاريخية لعلاقاتنا مع الأخلاق تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية.

لذا نجد أن فوكو يؤكد على أن فكرة الأخلاق النظرية لا تنفصل عن جمال الوجود و يفرق فوكو بين الأخلاق و الآداب، فالأخلاق تتعلق بوضع القواعد التي تعيّن السلوك و تحدد المسموح و الممنوع، و تحكم على الأفعال و النيّات و تصنفها بين خيّرة و شريرة. أما الآداب فهــــــي جملة

---

[1] - مُحَّد الرميحي: التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة عالم الفكر، العدد، 04، المجلد 30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، ص22.

[2] - عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص20.

[3] - رشيد التريكي: الجماليات وسؤال المعنى، الدار المتوسطة للنشر، بيروت، دت ، ص93.

قواعد اختيارية تتعلق بنوعية الوجود الذي نحياه ، فهي اختيار شخصي ذو طابع جمالي لا يهدف الى تقديم نموذج سلوكي لكل الناس ، إنها فن وجود ، إنها معاصرة للحياة.[1]

ويرجع "فوكو" إلى اليونان القديمة ليطلعنا على الكيفية التي وقع بها تثقيف الذات و توجيهها و السيطرة عليها، و العمل على أن يعيد الفكر الأوروبي انطلاقته بداية من الفكر الإغريقي باعتباره تجربة كانت ذات مرة و بإزائها يمكن ان نكون أحرارا كليا، هذا هو الانفصال عن الذات من خلال الاهتمام بها، و ليس الاهتمام علاقة نرجسية، بل أن تكون الذات مهمومة بذاتها في تمفصل علاقاتها مع العالم، و مع الآخرين و ثم يكون الاهتمام اعتناء استيتقيا يعبر عن صيغة للحياة و لكل قوى الذات التي تواجه العنف و النقص.

إن أهم أثر فني يجب الاعتناء به و أهم موضع يجب أن نطبق فيه جمالية هو أنفسنا و حياتنا و كينونتنا الشخصية، لذا ترى جاكلين روز أن هناك بعض القرابة بين تجربة اليونان و تجربة الثقافة الأوربية المعاصرة تقول في ذلك :" **إن جمال السلوك و هو فن الحياة ، تمارين روحية، أسلوب في الحياة، هذا الجمال يقودنا في اليونان إلى أخلاق نظرية ، و على هذا فإن أنوار العصر القديم يتيح لفوكو أن يفكر في مطلب الأخلاق النظرية".**[2] فهو لا يعني أن ينصهر الفكر الأوربي في فلسفة الإغريق و الرومان، بل أن هناك قرابة بيننا و بينهم.

لهذا بيّنت روز أن فوكو قذفنا إلى هذا الماضي البعيد جدا، و جاءنا بحقل تساؤلي أخلاقي جديد فهل الأمر هو نقل التجربة القديمة إلى تجربتنا؟ يجيبنا فوكو بالنفي بل الأمر تفكير في الحداثة بداية من شتى طرق تكوين الفاعل، فعندما لا يستطيع الممنوع ، سواء في اليونان أو في ثقافتنا فكيف نكوّن أخلاقا نظرية ؟ و كيف نبني حياة ذاتية؟.

إن "فوكو" يؤكد أن الأمر لا يتعلق بالقمع و المنع بل بالكيفية التي توصل بها الأفراد إلى توجيه الاهتمام إلى ذواتهم، ذلك أن اليونان القدامى فكروا في الجنس دون القانون، و في السلطة دون الملك ، فالمجال الأخلاقي عندهم لا يختزل في التقنين و المنع يقـــول فـــوكو:" **إن مطلب الصرامة**

[1] – رشيد التريكي: الجماليات وسؤال المعنى، الدار المتوسطة للنشر ، دت ، ص104.

[2] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 89.

المتضمن في بنية الفاعل المسيطر على ذاته لا تبدو في شكل قانون كلي يترتب عليه و على الجميع الخضوع له: بل بالحرية كمبدأ ...لم ينشد الإغريق تحديد قانون سلوك إلزامي للجميع". [1]

لهذا فهو يعني أن الانشغال الخلقي المتعلق بالسلوك ليس دائما في علاقة مباشرة بنظام الممنوعات. و هنا تصبح الأخلاق متداخلة مع جمال الوجود بمعنى أن يصبح الفرد و سلوكه لوحة جمالية ، فلاهتمام بالذات هو ما يمكّن من الاهتمام بالمدينة فمن حكم الآخرين يجب أن يكون قادرا على سياسة ذاته أولا بشكل معقول يمكّن الذات من التعرف الانطولوجي على ذاتها و يسمح لها بالتوجه نحو صيغة استيتيقة للوجود.

وكل هذا يكون كما يؤكد فوكو يكون بتعود الذات على مجموعة من التمارين : كمقاومة الجسد و تأمل الشرور المستقبلية و التعود على التقشف و الحرمان و هي تمارين تبلغ ذروتها في التمرن على الموت، أي جعل الموت حاضر في صلب الحياة و نعيش كل يوم كأنه آخر يوم في العمل. فهذا الوقت كما تشير روز وقت اهتمام الفرد بنفسه ليست بفراغ بل مملوءة بمهارات علمية، بأنشطة شتى تقول في هذا " **تكون الأخلاق النظرية تنقية منهجية للتصورات إرادة ضبطها و تصنيفها ...يجب السهر باستمرار على الأفكار التي تخطر بالبال، رفض ما لا يليق بنا و قبول ما يمكن دمجه في عقلانية، و بسط اختبار عقلاني سنقول لكل تصور: أرني أوراقك و ستنشأ من خلال هذا الاصطفاء المنهجي ، ذات تملك ذاتها و توصل إلى اللذات، و الأفراح بدل بلوغ قوة مسيطرة فحسب."** [2]

وبالتالي فإن طرق الإنجاز الأخلاقي النظري بعيد عن كل إطاعة لقانون عام و عن كل ممنوع و معدم، بل نلتفت جهة ممارسات الذات، والعلاقة بالذات و تقنيات تكوينها لهذا تقول روز:" **لا إلزام أبدا، لا قانون كليا أبدا ، لا ممنوع عاما مفروضا على الجميع ، بل أسلوبية الحياة** "[3].

[1]– ميشال فوكو: الاهتمام بالذات : ترجمة جورج ابو صالح ، مركز الانماء القومي، بيروت ،1992،ص 86

[2]– جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 90.

[3]– نفسه، ص88.

إن الفكر اليوناني يجعلنا نكتشف نماذج تجيش بالجمال و الأخلاق النظرية بعيدا عن الشعور بالذنب و الشر، إنها تنقلنا كما تقول روز إلى فنون حياة.

لهذا فإن أخلاق المعنى عند (فوكو) تتحقق متى كان المفهوم أو المعنى صحيح بغض النظر عن نتيجة هذا الفعل، بمعنى أن استقامة المفهوم أو المعنى تؤدي لا محال إلى استقامة السلوك لهذا سمي (فوكو) بالكانطي الجديد، لأنه أخذ هذه الفكرة عن كانط . والتي كانط تعرف عنده فكرة النية أو الضمير . و هذا ما أكده " فوكو" بقوله:" **إذا كانت اللغة موضوعة جيدا، فلن تكون هناك أية صعوبة في إصدار أحكام صحيحة و الخطأ في حال حصوله سيكون من السهل كشفه و سيكون بيّنا واضحا كما في عملية حساب جبري.**"[1]

فكل تصرفات الإنسان تريد التعبير عن شيء ما، حتى في حركاته اللاإرادية و في إحباطاته تحمل معنى وكل ما يقيمه من عادات و طقوس و خطابات ، تشكل مجموعة منسجمة و نظام علامات يوجه سلوكه.

إن ما خلص إليه فوكو هو أن الأخلاق ليست مسألة خير أو شر ، و لا قيما متعالية يعمل الإنسان على أن يستنبطها أو أن يسمو بسلوكياته لكي يجعلها تطابق هدف القيم ، بل إن الأخلاق مسالة انطولوجية تحدد الإنسان في وجوده.

ويعتقد فتجنشتين أن مشكلتنا الأخلاقية ليست مشكلة ممارسة واقعية بقدر ما هي مشكلة فساد في التصورات يقول في ذلك " **إن مشكلتنا ليست مشكلة سببية وإنما هي مشكلة صورية**"[2]. بمعنى أنه يجب رد مشكلات الحياة النفسية والاجتماعية و الأخلاقية إلى الخطاب اللغوي المؤسس عن طريق فهم استخدامه ووقعه معانيه على الذات الإنسانية .

إن الأخلاق النظرية كما تقول روز تعمل على تفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق و أحكام الخير و الشر التي تتجمع وسط الأخلاق، وهي تعني مذهبا يقع خلف الأخلاق، إنها نظرية معقلنه عن الخير و الشر.

[1]– ميشال فوكو: الكلمات و الاشياء ، ترجمة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت.1990،ص 112.

[2] – فتجنشتين : بحوث فلسفية ، ترجمة وتعليق عزمي اسلام ، دت ، ص 309

3/ نقد جاكلين روز في قراءتها لأخلاق المعنى:

ذهبت "روز" إلى القول بأن أساس السلوك الخلقي عند كانط هو النية أي أن النية هي أساس حسن و قبح الفعل ، فإذا كانت النية حسنة و النتيجة تعكس ذلك فإن الفعل الأخلاقي حسن و جيد لأن النية الحسنة تنزه الفعل أو الواجب . و هذا ما نلمسه في أخلاق المعنى عند كل من هوسرل و فوكو لكن بشكل مختلف نوعا ما كما بيّنا ذلك من قبل .

ولقب فوكو بالكانطي الجديد نتيجة تبنيه لأفكار كانط، خاصة ما تعلق بمفهوم النية، فأخلاق المعني حسبه تعني أن السلوك يكون سوي و أخلاقي متى كان المعنى أو المفهوم صحيح. فاستقامة المعني في ذهن الفرد يؤدي إلى استقامة سلوك الفرد و هذا ما تسميه روز أخلاق نظرية ، بمعنى أن المعنى هو الذي يحدد الخير و الشر حتى و لو كانت النتيجة مخالفة لهذا المعنى أو النية، فإن كان المعنى حسن فإن السلوك على الأجدر يكون حسن ، لكن روز تؤكد أن هناك قطيعة بين ما هو نظري (النية) و بين الواقع ، فقد تكون النية حسنة صحيح ،لكن نتيجة هذا الفعل معاكسة لهذه النية، بمعنى أن هناك كما تقول روز فراغ و" **الأخلاق النظرية شأنها شأن جميع البحوث المعاصرة تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث منطلق ممارستها ذاته، فالأمر الأساسي (الأسس) يعوزنا اليوم**."[1]

ذلك أن القيم و الأفعال تنكشف في الواقع على أنها غير ذات أساس. و هذا ما تسميه روز بإفلاس المعنى و ذلك من عدة جوانب:

أ- **أخلاق المعنى نظرية و ميتافيزيقية:** يعني أي إنسان يتركب خطأ أو شر على أرض الواقع يقول نيتي كانت حسنة، و منه تتحول النية إلى ذريعة لتبرير أي سلوك مفلس وفاشل واقعيا، لأن النية مسألة خفية، إذ لا يمكن الحكم على سلوك الفرد من خلال نواياه.

ب-إذا كانت مثلا نية الطبيب هي إنقاض المريض و ارتكب خطأ طبي ، الأكيد من وجهة نظر أخلاق المعنى سيكون صحيح لكن المشكلة عند روز من يتحمل مسؤولية الموت؟ إذا كانت أخلاق

[1] جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 14.

المعنى تعفيه منها؟ تقول روز:" **إن مبدأ المسؤولية الحقيقي، مبدأ عصرنا ، يفترض رفض هذا الكائن المتعالي."**[1]

ج- أما الجانب الآخر و هو جانب براغماتي : فنحن كما تقول روز من خلال الأخلاق لا نبحث فقط عن تأسيس العقل الأخلاقي كما في فلسفة كانط ،بل يضاف إليه حسب روز النتائج وتحقيق غايات مرضية على أرض الواقع وإلا فقدت الأخلاق معناها فهي تتحول مع أخلاق المعنى إلى فراغ.

بناء على ما سبق يمكن القول أن روز تلغي النية و تعوضها بالمسؤولية، لأن النية تجعل الفعل الأخلاقي منفصل عن الغير ، يعني أنا أفعل لأتحمل مسؤوليتي اتجاه الغير، فنتجاوز بذلك مشكلة العدمية، يعني الواجب من أجل إسعاد الغير و ليس من اجل الواجب كما قال كانط، و هذا ما مهد له فخته.

كما أن نجد أن روز تنتقد التفسير البنيوي لظاهرة اللغة من جوانب عدة، فقد أوضحت روز أن كتاب (دي سوسير) " دراسة في اللغويات العامة" ينطلق من اتجاهات كانطية، و أن الفرق الوارد فيه حول اللغة ، بمفهومها العام أي اللغة كنظام قائم بذاته، يتطابق مع التمييز بين القبلي العفوي و التطبيقي العملي، و أن التمييّز الذي طرحه دي سوسير بين المفهوم و الصورة الصوتية يتفق أيضا مع التمييّز الذي طرحه (كانط) بين المفهوم و الحدس ، و أن تفسير دي سوسير للقيمة اللغوية يرجع إلى انتقال كانط من الوصف إلى التركيب المتعالي حيث يقدم المفهوم (المدلول) و الصورة الصوتية التئام الجروح، وفجأة ندرك ونرى حقيقة ملكوت الحب، حيث يكون هناك تحاب، ولا شيء آخر الدال) على أنهما ناتجان من عملية الدلالة. إذ أشار دي سوسير إلى أنه لا يوجد ارتباط طبيعي بين سائر البشر، و هذا ما ترفضه روز لأن العقل الإنساني مشترك بين جميع شعوب العالم و هذا أمر لا مفر منه، و هي نفس الفكرة التي نجدها عند نعوم تشومسكي(Noam Chomsky) إذ يقول " **إن الجماعة اللغوية التي يقصد بها تجمعات الأفراد ذوي السلوك الواحد، ليس لها وجود في العالم الحقيقي."**[2]

[1] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر ،ص40.

[2] -Noam Chomsky : knowledge of language .its nature. Origin and use convergence . The first publishers. New york. London, 1986.p16 .

فهو يرفض فكرة الجماعة التي قالت بها النظرية البنيوية ، و التي تفترض أن القواعد النحوية وضعية بمعنى أنها تتحدد باتفاق بين أعضاء الجماعة الواحدة فيرى أن القواعد اللغوية واحدة في كل اللغات لأنها عقلية محضة، و مادامت هي كذلك فهي على حد تعبير روز نظرية بالأساس ، و هذا ما تفسره التحويلات اللغوية المشتركة بين الناس و التي هي واحدة في أساسها و ما يظهر عليها من اختلاف ليس إلا تغيير في الأصوات.

كما يعاب على الفلسفة البنيوية .كما أكدت روز . إهمالها للذات الإنسانية و تمجيدها للغة، إن اللغة ليست مجرد قوالب جامدة لا تتعدى حدود البنية، بل هي كيان حي تتضمن التجديد و التدفق المستمر للمزيد من الجمل و العبارات الجديدة، وهذا ما تم إهماله في هذه الدراسة الوصفية و البنيوية عندما ركزت اهتمامها على الجانب الشكلي. أي أنها أهملت العقل البشري القابع خلف هذه البنى و الذي ينبغي أن تعطى له الصدارة في مختلف الدراسات اللغوية.[1]

لهذا تؤكد روز على ضرورة إنقاذ الدراسة اللغوية الراهنة من ورطتها المعرفية وتغييبها للذات الإنسانية، و ذلك بالنفاذ إلى أعماق العقل البشري التي يكمن وراء التدفق اللغوي و الإبداع الحقيقي.

وما نخلص إليه أن روز و تشومسكي يفسرون العملية الكلامية وفق مقاربة إبستمولوجية يحضر فيها العقل حضورا مركزيا، و كل الأمور اللغوية تحال إلى المقدرة العقلية التي تختص بها الطبيعة البشرية.

" Of Couse. It is understood that speech communities in the sense that is collections individuals
"**with the some speech behavior do not in the real world**"

[1]– محمود فهمي زيدان: البحث اللغوي ، دار غدين ، القاهرة ، د ت ، ص111.

الفصل الثالث :

الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز

المبحث الأول/كونية الأخلاق عند روز:

إن الجدلية التي وقفت عليها روز من خلال قراءتها لأخلاق العدمية و أخلاق المعنى ولد عندها الاهتمام بكونية الفكر الأخلاقي ، باعتباره وسيلة لإنهاء الصراع الفكري في المجال الأخلاقي وكذا إنهاء الصراع العالمي السياسي ، إن تأسيس فلسفة كونية جعل روز تعود إلى الفكر الأخلاقي الكانطي لتهيكله وتبعث فيه حياة جديدة ليكون مفتاح الإنسان المعاصر في الخروج من أزمة القيم و يمكن الوقوف على حقيقة الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز من خلال النقاط التالية :

1/ أسس عالمية الفكر الأخلاقي:

إن روز بدعوتها إلى الكونية الأخلاقية سعت إلى تكوين مواطنة عالمية (Citoyenneté Universelle) حررت فيها الإنسان من النظرة الضيقة للعالم ، والتشدد والتعصب العرقي و نفي الآخر و إنهاء حريته، فالعدالة و الحرية حق للجميع، و المجتمع العالمي الذي تصوره روز يقوم على قيم إنسانية كونية نابعة من القانون الطبيعي الذي يحقق الحرية و الإخاء و المساواة بين جميع الأفراد الذين تربطهم رابطة واحدة، وهذه الرابطة قائمة على العقل الواحد الذي يفرض ضرورة التعاون و الاتحاد والاعتراف بالغير و بحريته. وهذا ما أشارت إليه جاكلين روز من خلال دعوتها لإعادة قراءة بعض الفلسفات الكونية و التي دعت إلى نوع من العالمية خاصة في الجانب الأخلاقي إذ دعت روز إلى ضرورة قراءة الأخلاقيات الرواقية*، على اعتبار أنها من أهم الفلسفات الإنسانية الرائدة و التي ساهمت في تطوير الفلسفة المعاصرة في جميع جوانبها خاصة الأخلاقية منها، و لعل الفكرة الكونية أحسن دليل على ذلك التأثر بتلك الفلسفة، إذ تؤكد روز على أن الرواقية أسست لوحدة العالم وفق قوة موحدة للجوهر الإنساني ، هذه القوة هي العقل، الذي ندرك من خلاله أنه جزء من الكون، و هو مضطر إلى العمل مع الجميع ، و ندرك أن الكائنات العاقلة لا تختلف عنه

*الرواقية(Le Stoicisme): لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي انشاها "زينون" الكيتومي بمدينة اثينا اوائل القرن الثالث قبل الميلاد يطلق عليها هذا الاسم نسبة الى الرواق المسمى " بالرواق" المصور الذي كانت اعتمدته المدينة بنقوش من ريشة الرسام" بولبحنوط" باثينا و الذي اتخذه " زينون" مقر له ليلقي محاضرات فلسفية في ذلك العهد، فدعاه اصحابه بالرواقي ومنه الرواقية ، كما اطلق عليه مفكر الاسلام اصحاب المظلة ."" عثمان امين، الفلسفة " الرواقية" ، ط2 ،دار النهضة، القاهرة،1959، ص07.""

نوعا ما ، و لا تقل عنه فيما له من حقوق ، و أنه يخضع مع جميع أفراد الكون إلى نفس القانون العقلي الذي يخضع له الفرد نفسه و يدرك بعقله أن الطبيعة إنما أرادت لهؤلاء جميعا أن يعيشوا معا في مجتمع واحد ، يعمل الواحد من أجل الآخر، لهذا تؤكد روز على أن الرواقية رسخت في الإنسان غريزة الاجتماع الكوني تقول في هذا:" **إن الرواقي يعرف أنه ينتمي إلى جملة كونية، و أنه سيشيد ضمنها حصنا داخليا. سيتيح له أن يكون مصونا بإطلاق من السوء ، إن الفلسفة تغدو تمرينا روحيا منظما، و مسيرة شطر الحكمة ، و هكذا تستطيع الرواقية أن تذكرنا في زماننا المضطرب و المحروم من المرشد ،بأن في نفوسنا و في قوة فكرنا نجد قواعد النظر و العمل، و أن نعيش بملأ وعينا ، و أن نعطي لكل لحظة من لحظاتنا كل قيمتها و نهب معنى لكل حياتنا".**[1] فمن خلال تعريف الرواقيين للفلسفة تؤكد روز أنه تظهر للأخلاق المكانة الأولى باعتبار أن الفلسفة هي ممارسة الفضيلة و هي أشرف الصناعات منزلة فالرواقيون يعتبرون أن" **الفلسفة منهج مستقيم في الحياة و علم يعدنا بأن نحيا على الفضيلة و صناعة نسلك بها من السبل أقومها، فالفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة."**[2] و قد شيد الرواقيون فلسفتهم الأخلاقية و فق شعار" عش على وفاق مع الطبيعة."[3]

فهم ينطلقون كما تؤكد روز من نظرة كونية ترى أن الوجود محكوم بخاصيتين :

- خضوع العالم لقانون مطلق لا استثناء فيه.
- للإنسان طبيعة خاصة تميّزه عن باقي الكائنات.

و العلاقة بين هذين الخاصيتين تظهر أن طبيعة الإنسان ضيقة ليس بإمكانها أن تشذ عن قانون الطبيعة العام، فمن جهة يعجز الإنسان و قد فطر على العواطف و الانفعالات أن يتنكر لمطالب النفس في التلذذ، بل إن أحكم الحكماء في نظرهم لا يمكن أن تخلو نفسه من انفعالات و رغبات و من جهة أخرى فإن الإقرار بمطالب و رغبات النفس لا يعني الخضوع التام لقوانينها، بل هناك

[1] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 91.

[2] – عثمان أمين: الفلسفة "الرواقية" ص 202.

[3] – توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها ، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967،ص 87.

قوانين تعبر عن الطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل، وكلا الطبيعتين تحققان التناغم و الانسجام في نظر الرواقية.[1]

ومنه فبخضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، يشرف الإنسان على أن يكون خيّرا حيث ينشأ الشر حين يعجز الإنسان على أن يعيش في وفاق مع الطبيعة، أي الحياة وفقا للعقل الذي هو تعبير على ماهيته. فكل إنسان حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب، بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أي للكون بأسره، لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده، بل هو أيضا من خصائص الوجود الكلي، أي من خصائص الكون، فبالعقل نحيا على الوئام مع أنفسنا، كما نحيا على وئام مع العالم الآخر و العالم أجمع ، و هذا معنى العبارة المشهورة التي قالها زينون " **الحياة وفقا للطبيعة**. "[2]. فالفضيلة تكمن في سيطرة العقل على كل تصرفات الإنسان لينتج عن ذلك حياة منسقة بطاعة قوانين الوجود عن وعي و قصد.

واعتبر الرواقيون أن الانفعالات النفسية عقبة في طريق تحقق السعادة التي تعتبرها روز نموذج من نماذج الأخلاقيات الكونية لديهم ، إذ دعوا إلى ضرورة تمنع الشهوات و الانفعالات و الميول المسرفة المضادة للعقل و المزعجة للنفس، والتي تحول دون الفضيلة و السعادة ، إنها شر عام و إقرار للفوضى ، فالإنسان الذي ينشد الحياة السعيدة مع الآخرين من البشر، يجب أن يندمج كليا مع الطبيعة الإنسانية الكونية لا لجماعة محصورة في عدد معين من الأفراد، فهم يرون أن الأخلاق العالمية الخاضعة لقانون الطبيعة هي وحدها الجديرة بتنظيم العالم، فيما اسموه بالأخوة الإنسانية إن السعادة تنحصر إذن في ضبط النفس و الاكتفاء بالذات ذلك أنها :" **خلو من كل رغبة أي التحرر من كل انفعال أو التخلص من الهوى**."[3]

إن السعادة تعني الخلو من الاضطراب فهي السلام الداخلي و الطمأنينة و الاتزان الأخلاقي و هذا لا يصل إليه الإنسان إلا عندما يكيّف نفسه مع الطبيعة و قانونها و العكس ، فقد يخسر الإنسان هدوءه النفسي و سعادته لو تمرد على نظام الطبيعة، فالانفعـــــــال يقود دائما إلى التهور

[1] – توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها ،ص88.

[2] – عبد الرحمان بدوي: الأخلاق النظرية ،ط2، وكالة المطبوعات ،الكويت،1976، ص 256.

[3] – زكرياء إبراهيم: المشكلة الخلقية ، ط3، دار مصر للطباعة، القاهرة،1980، ص136.

و فعل الشر، و كلما انحرف الإنسان عن قانون العقل اخطأ طريق السعادة ، لذا تؤكد روز على أن الرواقيون جعلوا من الفلسفة لا تتحدد في البحث عن العلل الأولى، بل إصلاح الأخلاق و تزكية الروح تقول روز:" **إن الرواقية تنص على أن الفلسفة ليست عملا تأمليا محضا، بل إنها من جميع الجوانب تمرين روحي، ممارسة ذاتية و حكمة لتوجيه الحياة**" [1]. فالفلسفة تعطي للروح جمالها فهي تضبط وتنظم حياتنا وتوجه أفعالنا إنها توضح ما يجب فعله، و ما يجب تجنبه، إنها تمنح الإنسان الأمان.

لهذا رد الرواقيون الشر الأخلاقي إلى الحكم الخاطئ ، فالشر من الإنسان إن لم يخضع سلوكه للعقل، و كان نابعا من الأهواء، و بهذا فالفرد هو أساس سعادة نفسه أو تعاستها.

كما اعتبر الرواقيون الواجب أساسا لكل القواعد الأخلاقية، فالفضيلة أو الحياة الفاضلة تتحدد في طاعة القانون، فمهما كانت طبيعة الواجب فعلى الفرد تأديته بإخلاص، لا لأنها واجب و لكن لأنه يحترم فيها الإنسان باحترام القانون والنظام الطبيعي، و هذا لأن في قيامه بواجباته في مجتمعه الصغير يتطلع للمجتمع الكبير ، الذي يسود فيه التعاون و المحبة و الإخاء بتجاوز كل العوائق التي تقف أمام تلاحم الأفراد و تقاربهم و " **ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية و ما تفرضه علينا التكاليف اللاجماعية باعتبارنا متدينين أو أبناء أو إخوة أو آباء أو مواطنين.**"[2]

وكل هذا بغية تحقق الاجتماع الكوني الذي يشترط في قيامه العدالة التي تعني تلك المساواة بين الأفراد سواء من ناحية الحقوق أو من ناحية الواجبات ، فلا وجود لفرد ذي امتيازات خاصة به عن الفرد الآخر ، لأن الطبيعة ترشد عقل الإنسان إلى التطلع نحو أخوة البشر أجمعين لأنه مواطن في الدولة الإنسانية العالمية.[3]

و هذا ما أشارت إليه روز إذ أنه إذا سادت المحبة بين البشر، و ساد التآخي و أنعدم التعصب و التمييز العنصري ، و تم إقرار الحقوق يتولد الاحترام بين البشر مهما اختلفت ألوانهم و أجناسهم و طبقاتهم الاجتماعية، حيث يسود التعاون بين الأفراد و لا يضر أحدهم الآخر ، و يكون تعاملهم

---

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص90.

[2]- عثمان امين: الفلسفة الرواقية، ص 263.

[3]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 2001 ،ص321.

بمقتضى قيم الإنسانية السامية من أجل بلوغ السعادة التي هي الغاية القصوى للإنسان ، كما أشار إلى ذلك أرسطو من قبل ، لأن السعادة تتصف بالشمولية و تحكم الوجود لهذا تقول روز **" السعادة بناء علاقات ذات صلة جوهرية مع العالم و مع الآخر ، و بقول وجيز إنها عاطفة شبه أنطولوجية ، منح الذات لذات أين تغدو الذات مصالحة مع الكيان الآخر انطولوجيا."**[1]

لهذا اعتقد الرواقيون أن هناك عاطفة بين كل شخص و آخر ممن يتجمعون في المدينة العالمية فتجعلهم هذه العاطفة متلاحمين بالطبيعة، ذلك أن الحب بين الأفراد يعني التفكير بمصلحة الآخر حين التفكير بمصلحة الأنا. فالمدينة العالمية لا تحافظ على وحدتها بالقوة السياسية أو العسكرية إنما بقوة الحب و الصداقة بين أفرادها. لأن الحب منبع نشر الوئام في المدينة الواحدة ووسيلة للقضاء على الكراهية و الحقد و العداوة و الأنانية بين البشر. و هذه المحبة تؤدي إلى تكامل و تعاون البشر و تجعلهم مثل أعضاء الجسم الواحد ، حيث يكون كل عضو بحاجة ماسة للعضو الآخر، و عليه يحقق الفرد غايته ووظيفته مع الآخر الذي من دونه يتعذر عليه تحقيق غايته.

لهذا تعتقد جاكلين روز أنه يجب على الأخلاق المعاصرة أن تعيد قراءة الفلسفة الرواقية، لكي تكشف من جديد الفكرة القديمة للمدارس الهلستينية و الرومانية كون الفلسفة ليست مجرد تأمل فلسفي بل تمرينا روحيا، غايتها توجيه الحياة وفق المعرفة و في هذا تقول روز:**" ستتيح التمارين الروحية اليونانية و اللاتينية بلوغ حال من الكمال و الانسلاخ عن الأهواء، و هكذا نجد الفلسفة القديمة خصبة بنماذج معاصرة".**[2] لهذا فإن الفلسفة الرواقية كما اعتبرتها روز فلسفة عملية أساسها الشعور بالأخوة الإنسانية.

كما تعتقد روز أن جون جاك روسو هو الآخر سعى الى تشيد أخلاق كونية ينبغي للفكر المعاصر الرجوع إليها، فقد حاول روسو أن يقيم توازنا بين قوى الإنسان جميعا ، بين عقله و بين جانبه الروحي و المادي، لأنه أدرك أن الشر سببه الاختلال المنبثق من حب الإنسان لذاته، وحقده على غيره من الناس ،لهذا حاول تأسيس أخلاق ذاتية بقدر ما هي موضوعية ذاتية لأنها تنطلق من وجود الإنسان الذاتي و المستقل، و موضوعية لأنها تهدف إلى تحقق توازن بين ذاتية الإنســـــان

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص57.

[2]- نفسه ، ص93.

و بين غيره، لذا تصفه روز باسم صديق الإنسانية، لأنه كان ينظر للحرية و المساواة تقول روز:" **لقد توصل روسو إلى فكرة مجتمع مؤلف من شعوب أوروبا ممتد على كل أرضي أوروبا من غربها إلى شرقها ، إذ أراد أن يعزز موضوع سلام دائم و عالمي بين هذه الشعوب كلها."**[1]

فالإنسانوية التي تعني نوع من البشر يتصرفون في كل شيء بعقل ترتبط بأوروبا التي دعوتها الأساسية هي العالمية ، إذ كان هدف روسو هو تخليص الإنسانية من شقائها و تحريرها من الاستعباد الذي مس مجالات الحياة كلها، و أكد أن طبيعة الإنسان ذاته هو الفضيلة و الحرية حيث قال:" **الفضيلة و الحرية هما أعظم الأشياء في الوجود."**[2]

مما يعني أن سعادة الإنسان أو شقائه مرهونان بمدى تحرره من كل ما يمكن أن يعيق سعيه في أن يكون فاضلا، ولما كان الإنسان الطبيعي هو الذي لا ينفر من غيره، فإن الأخوة الإنسانية هي صوت الله ، وهي تعبير عن إرادته وهنا يؤكد روسو أن الضمير الخلقي صوت صادر عن إله الجميع لا إله البعض دون البعض، وأن هذا الإله هو إله كوني، فالخير منشأه الطبيعة وليس المجتمع، وعلى هذا بين روسو أن الحالة الطبيعية هي حالة براءة وطهارة ، وعليه يجب أن تكون الطبيعة مبدأ كل حقيقة مهما كان نوعها وطبيعتها، لأن ما يحكم على الحقيقة واحد وثابت لا يتغير، يستمد ثباته من طبيعة الأشياء، لهذا تؤكد روز بأن " **روسو مغرم بالطبيعة لأنه عظم سر الطبيعة التي أصبحت ممجدة، ومنسجمة مع الإنسان وتمثل صديقته الحنونة، ورفيقته الصالحة...إذ بفضل الطبيعة أنا سعيد كما لو أني مع امرأة ".**[3]

إن الإنسان حر وسعيد في الطبيعة، وعندما تتغير طبيعته يلاقي الشر الاجتماعي والتاريخي وهذا بينه روسو إذ أن ما هو خير ومطابق للنظام ، يكون كذلك بطبيعة الأشياء وبالاستقلال عن الاتفاقات البشرية، فكل عدالة مصدرها الله وهو وحده منبعها، إن عدالة الإنسان تكمن في خيرية أفعاله و خيريته تكمن بدورها في الإنصات لصوت ضميره الإلهي الخالد، وبهذا فمصدر أخلاقية الإنسان ترجع إلى ذاته لا إلى خارجها، ومن شعور هذا الإنسان بالغربة وحاجته إلى حب الناس له

[1]- جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، ص 232.

[2]- جان جاك روسو: الاعترافات، ترجمة و تعليق و تقديم خليل رامس، اللجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت،1982، ص333.

[3]- جاكلين روز:مغامرة الفكر الأوربي، ص 216.

نشأ لديه المفهوم الجديد للإنسان، وهو أن الإنسان طيب بطبعه، لكن لا أثر له في الوجود، فتخيله في نزاهته الطبيعية على صورة قبل أن تطمس العلوم والفنون والمجتمع ملامحه وتحوله عن خيريته، وهذا ما أشارت إليه روز بقولها: " **يشير روسو في بحثه إلى موضوع الانحطاط أكثر مما يشير إلى موضوع التقدم، ويؤكد أن العلوم والفنون تفسد التقاليد، وتسمح للطغاة بتطويع البش عن طريق خنق الشعور بالحرية الأصلية لديهم...حتى ذلك الوقت اكتفى الرومان بممارسة الفضيلة ضاع كل شيء عندما بدأوا يدرسونها**"[1].

فنظرية روسو الأخلاقية تقوم على عاطفة إنسانية مبدأها حب الذات، حيث تقوم خيرية الإنسان الطبيعي في حبه لذاته ، الذي يدفع بدوره إلى حب الغير، ومن هنا يلح "روسو" على ضرورة تعليم وتربية أطفالنا النظر إلى آلام الآخرين بعين التأسي والشفقة، لا بعين العلو والغرور، لذا وجب تعليمهم أن فضيلة الرجل تكمن في سيطرته على أهوائه لهذا تقول روز" **لقد أتى روسو بروحية الطبيعة التي ستؤثر بالعمق في التربية، إذ أن روسو زعزع العواطف والأفكار أكثر مما فعله "فولتير" إذ هز كتابه "أميل" الأمهات اللواتي بدأن يربين أولادهن وفقا لمبادئه**"[2].

وقد أكدت "روز" أن الملكية هي التي ولّدت المجتمع والتفاوت، إنها نذير شؤم على الإنسان الطبيعي السعيد، و بسببها غادر الإنسان حياته البدائية السعيدة إلى الأبد ،ودخل في أبشع حالته من الفوضى والحرب يقول روسو " **إن أول إنسان سيّج قطعة أرض بسياج ثم قال هذا لي، ووجد أناسا على قدر كبير من السذاجة فصدقوه كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني**"[3]. المجتمع المدني هو أصل الشر وهو ناتج نتيجة تفاقم التفاوت بين الناس وصراع الأقوياء مع الضعفاء والأغنياء والفقراء على وفق منطق روسو .

ومنه فإن مصدر كل أحكامنا الأخلاقية .حسب روسو يرجع إلى الوجدان (الضمير) إنه يفرق بين الخير والشر، فهو معصوم ومشترك بين الجميع، و فعل الإنسان للخير أو الشر نابعان من ماهيته، وجوهر ماهيته هي الحرية، لذلك فهو يفعل الخير بحريته، ولكنه يفعل الشر بسوء استعمال

[1]– جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ، ص227.

[2] – نفسه ، ص 217، 218.

[3]–ج.ج روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1983، ص85.

الضمير ومنه يؤكد روسو أن مصدر الشر لم يأت من الإنسان، كما أنه لم يأت من الله، وإنما هو من مصدر ثالث إنه المجتمع يقول روسو " **أيها الإنسان لا تبحث أبدا عن مصدر الشر، مصدر الشر هو أنت ولا وجود لأي شر إلا ذلك الذي فعلته أو عانيته، و هذا أو ذاك صادر عنك"**[1].

وتُنبه جاكلين روز كذلك إلى أن "جون رولز" حاول هو الآخر من خلال مذهبه الأخلاقي النظري السياسي، إقامة تصور منهجي للعدالة من خلال كتابه "نظرية العدل" الذي صدر سنة 1971م، حيث برهن فيه على إمكانية دراسة العدل دراسة عقلانية، باعتباره اختيارا شاملا لنموذج المجتمع بمبادئ ومعايير كونية وقابلة للاتفاق والمعرفة. فالقيم والأحكام الأخلاقية ليست خارجة عن نطاق الحجاج العقلاني الفلسفي بالضرورة ، فقد أعاد "رولز" الموضوعات الأخلاقية إلى ميدان الحقائق الملموسة، كتوزيع الخيرات، والتفاوت في الحظوظ ، ومساعدة الأكثر حرمانا في المجتمع وغيرها، إنه كما تقول روز" **يعرب عن مثل أعلى نظري، عملي معقول"**[2].

إن العدالة هي الفضيلة الأولى التي تسعى للمؤسسات الاجتماعية إلى تحقيقها وكذا الأنظمة الفكرية وهذا ما أكده "جون رولز" [*] في كتابه نظرية العدالة، إنه يمضي كما تقول "روز" نحو مرجعية (كانطية) كما تقول:" **إن رولز يعرض مبادئ العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية، فالعمل تبع مبادئ العدالة ، عمل تبع هذا النمط من الأمر...وعندما جعل "رولز" نظرية العدالة تنهل من نظرية "كانط" أقام حوار بين "كانط" و "ميل" فإنه حقق إذ ذاك عملا أصيلا ومجددا: لقد جعل تقليديين متعارضين يلتقيان"**[3].

ذلك أن النفعية مذهب اختياري ينطلق من الوقائع، بينما يتطلع "رولز" الكانطي إلى شيء قبلي إنه ينطلق في تفكيره من مبادئ العدالة، إذ أن النفعية تبتعد عن الاهتمام بالشخص عند تفضيلها لمفهوم الرفاه الجمعي، وعلى هذا النحو تؤكد "روز" أن نموذج العـــــــدالة (الرولزي) يرسخ في فكرة

[1]– ج ج روسو: أصل التفاوت بين الناس ، ص 87

[2]– جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 99.

[*]– جون رولز(John Rawls) فيلسوف أمريكي ليبرالي عاش في الفترة الممتدة بين (1921 /2002م) من أهم مؤلفاته نظرية العدالة .

[3] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 102 ، 103

أصول اختيار منصف غريب عن أولية المنفعة الخاصة، وهي أصول يسودها اختيار المبادئ العادلة التي قسمها رولز إلى مبدأين: أولهما أنه يجب أن يحصل كل شخص على حق متساوي في المخطط الأكثر اتساعا من الحريات الأساسية المتساوية للكل والمتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين. وثانيهما يجب أن تكون الفروق الاجتماعية والاقتصادية منظمة بحيث يمكن وفي آن واحد أن تكون موزعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص، وأن ترتبط بأوضاع ومناصب مفتوحة للجميع.[1]

ومن الواضح أن هذه المبادئ ليست قبليه في العقل أو داخل فكر الشخص، بل هي قواعد تنجز عبر الإرادة أو الإجماع، فهي لا تتطلب إلا شروطا أولية أخلاقية كاللاتحيز والمساواة، فصورية هذه المبادئ ليست صورية منطقية كما أراد "كانط" بل صورية منصفة للإجراء المطبق على الجميع ومن هذا المنظور تقول روز:" **لا يكون الفعل عادلا وأخلاقيا لأنه صالح، بل لأنه مستقيم، فقد اعتنق "رولز" بوجه الإجمال إطارا من الواجبات، وأبعد الرجوع إلى خير أسمى إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنساني"**[2]. فهناك اتفاق بين العدالة والخير، كما أن المجتمع المنظم جيدا، والذي يمارس العدل يحقق خير للجماعة لا محال، يزداد ذلك كلما أخمد الحيل إلى الضغينة والحسد إذ أشارت "روز" إلى أن الحسد ضار اجتماعيا، لأنه منطوي على خبث، ذلك أن الحسد هو:" **تلك العاطفة من الحزن الناجم عن رؤية خير الآخر، وهو ذلك الميل إلى الشعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين"**[3]. فنحن نحسد الأشخاص الذين يتفوق وضعهم على وضعنا، وهذا ما أشار إليه كانط حينما عرف الحسد على أنه إحدى الرذائل التي تتعلق بالكراهية البشرية، لهذا فإن المجتمع الجديد التنظيم يقود بالانطلاق من العدالة، إلى تقهقر الحسد وهذا يستدعي أن يكون هناك تقدير لكل الإنسانية، وذلك أن احترام الشخص الإنساني يقلل خطر الحسد.

لهذا تؤكد "روز" على ضرورة الرجوع إلى الفلسفات القديمة، لنستخلص منها فكرة جوهرية هي فكرة الأخوة و التسامح، التي تؤدي إلى العالمية ووحدة الجنس البشري، فالتسامح كما يعرفه جميل

---

[1]- جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية، دمشق، 2001، ص92،93.

[2]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص100.

[3]- نفسه، ص101.

صليبا: " **هو واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية.**"[1]. أي يحترم المرء أراء غيره لاعتقاده أنها محاولة تعبير عن جانب من جوانب الحقيقة، بمعنى أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، وإن كانت مضادة لآرائنا الخاصة، فهو يعني الابتعاد عن التعصب ونشر آرائه الخاصة بالقوة والخداع. و بمقتضى الأخوة التي تجعل الأفراد مترابطين متحابين، حيث لا يؤخذ أحدهم الآخر بأخطائه، إنما يعمل كل واحد على معالجة هذه الآفاق كما يعالج الطبيب مرضاه بقلب متسامح يحملهم إلى طريق الفضيلة وهذه الدعوة ارتبطت كما أشارت "روز" عند أهل الرواق، بفكرة العالمية.

2/ التسامح كأساس للعالمية :

إن بلوغ معنى الإنسانية و تحقيق فكرة العالمية (Cosmolitanisme) لا يكون إلا بأن يتغاضى الفرد عن ذنب أخيه، حتى وإن اشتد ظلمه لهومهما بلغ من قسوة التعامل فلا ينبغي أن يحرك ظلم الظالم حقدنا وكراهيتنا له، ولكن يجب أن نسامحه ونغفر له أخطاءه وظلمه لا لشيء إلا كوننا نرى فيه الوجه الآخر، أي نرى فيه أخ وأب بما أننا أخوة تقول "روز" :" **إن هذا اللانهائي المنقوش أمامي في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه ... مقدس، وهو يفرض علي وعلى الأقل حكما، منع العنف عليه"**[2]. لذا فما على الإنسان إلا أن يقتل في نفسه الرغبة في ارتكاب الشر والعنف تجاه الآخر الذي يمثل نصفه الآخر والذي يتوجب عليه احترامه، فالشعور بالأخوة هو الذي يجب أن يوجه علاقاتنا بغيرنا فإن كان أخوك ظالم لك لا تأخذه من هذه الجهة وإنما خذه على أنه أخوك وعلى أنكما تغذيتما من منبع واحد[3]. فأساس الأخلاق والخير قائم على التسامح (Tolérance) و البعد الإنساني. وتؤكد "روز" أن الاستعداد للتسامح هو فعل للقيم المفتوحة والنامية، إنه القرار بأن لا نعاني أكثر من اللزوم.

إنه خيار لمحاصرة البغض والكره و به نتخطى الرغبة في إيذاء الآخرين، إنه قيمة تجعلنا نشعر بالتعاطف والرحمة والرأفة إنه الطريق للشعور بالسلام الداخلي والسعادة، وعندما نتسامح نساهم في

---

[1] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة التسامح ، ص271،272

[2] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص66.

[3] – أندري كرستون: المشكلة الاخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، دار الشعب، بيروت، 1979. ص84.

التئام الجروح، وفجأة ندرك ونرى حقيقة ملكوت الحب، حيث يكون هناك تحاب، ولا شيء آخر سواه[1]، إن التسامح يولد قيم الصفح ويشجع على التواصل أنه سبيل إلى السعادة الإنسانية، إنه أقصر طريق إلى الله.

المبحث الثاني / الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز وتجاوز الصراع العالمي:

أكدت جاكلين روز أن النزوع الشديد نحو الوحدة والأحادية، والذي رافق التقاليد الفلسفية والميتافيزيقية الغربية منذ القدم، وكذا الاهتمام بالعقل والذات و الأنا، يشكل طرحا أخلاقيا خطيرا بإقصائه للكثرة و الآخرين، إذ أصبحت الفردية استقلالا ذاتيا سيطر على العصر، جعلت الإنسان بلا حساسية وأصبح البشر مجوفين نرجسيين، قضوا بذلك على رابطة المحبة والصداقة والأخوة بين البشر لتتحول إلى أنانية، والتفكير بالذات دون الاعتراف بأحقية الآخر كل، هذا الانكباب على الذاتية الثابتة جعل "روز" تؤكد على ضرورة الاعتراف بالآخر والغيرية، فمن غير الأخلاق إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية لذا عادت "روز" إلى ضرورة تغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر والاعتراف به.

كل هذه الصفات التي تقصي الآخر وتمارس العنف ضده بكل تعصب وديكتاتورية، جعلت روز تنادي بضرورة تجاوز هذا الوضع المقلق، والذي يهدد مسيرة الإنسانية، وهذا لن يتأت إلا من خلال التفاعل مع الآخر والاعتراف به و تحمل المسؤولية اتجاهه، فالآخر يتمتع بحقه علينا في الاحترام كآخر مختلف عنا، والإصغاء إليه والحوار معه، أي ضرورة الشعور بالمسؤولية الناجمة عن التقويم الخلقي، والنظرة الشمولية إلى الأحسن للإنسانية الحالية أو لإنسانية الأجيال القادمة، لتصبح بذلك الأخلاق قائمة على الوعي والفهم والسلوك، و تسعى إلى إنقاذ غرض مرموق، وبمسؤولية شاملة النظر والعمل، هذا ما سيتضح من خلال قراءة "روز" الأخلاقية لفلسفة الأخلاق النظرية الأنطـــــولوجية لكـل من الفيلسوف الفرنســـــي "لفيناس" (Emmanuel Levinas) (1906– 1995م) و "يوناس".

---

[1]-H.Bergson:Les deux sources de la morale et de la religion , Edition Flammarion Paris 1966,P330

1/ علاقة الأنا بالآخر :

أكدت "روز" على ضرورة تجاوز الأخلاق لكل أشكال العنف والتعصب والديكتاتورية لتتجه نحو التسامح وفلسفة اللاعنف واللاقتل واستهجان الحروب التي ترهق من جرائها الأرواح البريئة هذا ما سيسفر أساليب سليمة و سلوكات سليمة، وأخلاق سامية، انطلاقا من محاولة التقرب من الغير اللانهائي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه، بين الذات والغير عبر التفاوت والتفاهم والتحاور والتخاطب و اللاعنف، والمسؤولية المتبادلة بشكل عقلاني وواعي وأخلاقي سيصل الأنا والهو إلى سبل لتصحيح الأخطاء التي قد يقع فيها كل طرفان، ليتجنبا بعد ذلك العراك وأسباب القتل والسفك.

وقد أكدت "روز" أن ليفناس (1906-1995م) فيلسوف الغيرية بامتياز ،إنه يمثل وجها بارزا في الفلسفة الغربية المعاصرة، و واحدا من الذين تركوا أثرا على المشهد الفكري الإنساني، إذ كان شعاره " الإنسان أكثر قداسة من كل أرض مقدسة" إذ جاءت فلسفة "لفيناس" لتؤكد على أن الأخلاق فلسفة أولى، أخلاق الأخلاق كما يسميها ليفيناس يقول في ذلك " **الأخلاق ليست فرعا من الفلسفة وإنما هي الفلسفة الأولى**"[1] و ليست شعبة من شعب الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى و الحقيقة الإنسانية الكبرى ، فالأخلاق حسب "ليفيناس" هي وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها، هي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس سؤال معنى الكينونة الذي طرحه "هيدغر" في كتابه "الكينونة والزمان" ، وهي بذلك تتقدم على الانطولوجيا، فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن للانطولوجيا بلوغه وهو "الأخروية" . وبالتالي فإن أولوية الأخلاق تقوم على أولوية الآخر لهذا تقول روز:"**إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد وهي الأولى، لذا لقد استعاض ليفناس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب والمعرفة والتجديد** "[2]. فهو ينتقد المباحث الأنطولوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية وأبعادها الأخلاقية، وأنها تتعامل معها بالعنف والتهميش والتغريب، لهذا كانت محاور فلسفته تدور حول التسامح والخير والمحبة والاعتراف بالآخر، فقد أضاف لعلم الوجود ما ينقصه من لمسات أخلاقية وإنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر.

[1] – ليفناس: الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، 2011، ص09.

[2]– جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.

تؤكد "روز" أن الأخلاق النظرية بوجه الدقة هي تجربة لا تنحل الى سواها، إنها الوجه لوجه علاقة لقاء بالآخر ، وتستشهد بمقولة ليفيناس " **هذه الحالة هي العلاقة مع الآخر** "[1].

إن الوجه يعتبر مرآة عاكسة لكينونة الأنا، اذ يبرز الآخر وينعكس من خلال الوجه، فهو بمثابة هوية الكائن، لهذا فإن العلاقة مع الوجه هي علاقة أخلاقية ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها، فالوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الادراك انه لا يرتضي التملك أو الاحتواء: "**إن الآخر وجه لغة لا يمكن اختزالها، الوجه هو الآخر المطلق، لكن الحقيقة ترفض القسمة وهي لذلك ترفض الآخر ... وعي مغلق وليست فردية، في كلمة عنف** "[2].

فالوجه عند ليفناس هو سيد للعدالة، إذ يقضي على فكرة العنف فهو واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، هذه العلاقة يسميها ليفناس علاقة من دون عنف و سلام محض مع الاخر المطلق أو سماع الكلام الرباني إنها الدين: أو ضيافة الوجه فالآخر المطلق أو اللامتناهي الذي لا ينتمي إلى عالمي ليس أنا أخرى ليس حضورا وإنما غياب مطلق يقول " **الآخر بما هو آخر هو الاخر الإنساني**"[3]. كما يشير الى ما وراء الكينونة الى الضمير الغائب "ال هوَ" و هو ما يعطيه ليفناس إسم "الله" تقول "روز": "**إن مطلب الأخلاق النظرية هو مطلب متماه مع الوجه فأمام المنظر العاري للوجه، ادراك للمعنى، ادراك للانهائي إذ أمام الوجه أمر الى الاخلاق النظرية والى الله**"[4].

فعلاقتنا بالآخر هي سلوك أخلاقي وليست لاهوتا أو معرفة بخصائص الله، الآخر الانساني ليس تجسد "الله"، لكنه ظهور للعلو حيث يتجلى الله.

الوجه هو ما لا يمكن قتله أو على الاقل ما يقتضي معناه القول لن نقتل وتعتقد روز أن رؤيتها للآخر هـــو اضطلاعــها بمصيره، لأنه على وجــهه نقش الأمر القائل: لن تقتل. فهناك الـــــزام

[1] - ليفناس: الزمان والآخر، ص86.

[2] - سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية ، دار الأمان، الرباط، الجزائر، 2013، ص411.

[3] - ليفناس: الزمان والآخر، ص18،17.

[4] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.

أخلاقي ينهى عن القتل فهي وصية "لا تقتل" أي كما لو أن سيدا يأمرني بذلك، فرؤية وجه الآخر في تعاليه ونبله توقد فينا ضمائر الخير متمثلة في الوعي بانتحاله أولا إمكانية قتل الآخر (وصية أخلاقية)، صحيح أن القتل هو فعل اعتيادي مبتذل حيث يمكننا قتل الاخر، وهنا لا تبدو الاخلاق ضرورة أنطولوجية، فالنهي عن القتل لا يجعل من القتل مستحيلا حتى لو كانت سلطة التحريم موجودة في الضمير الصالح[1].

فالوجه كما تؤكد "روز" هو الذي يؤسس للأخلاق و يقيد العنف و القتل ، إذ أن القتل والعنف امكان أنطولوجي أما ال" لا تقتل" فهي وصية أخلاقية.

وبالتالي فإن العلاقة بالوجه هي علاقة أخلاقية. فحين تلتقي الأنا بالغير سيتم اكتشاف الوجه على حقيقته كما يقول لفيناس:" **الآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب هو ما لا يمكن أن أكونه أنا، وهو الضعيف والفقير، والأرملة واليتيم، في حين أنني الغني و المقتدر** "[2].

وبالتالي أنا الغني وهو الفقير، فأنا من يجهد ليجد المنابع استجابة لندائه، أنا من يقول له "ها أنا ذا" استجابة لندائه، فنظرة الاخر بمقاومتها القتل، تشل قدرتي وتجرد ارادتي من سلاحها، وهكذا فإن فكرة اللامتناهي لا تتعدى على العقل بل تتحكم باللاعنف نفسه.

لهذا فالآخر هو معلمي كما يقول "لفيناس" ، ليس لأنه ذو مقدرة أكثر من قدرتي، إنما لأنه هشاشة وبؤس وضعف، ولكن الوجه في المقابل يدعوني الى علاقة لا تقاس مع أي إمكان، أكان لذة أو معرفة. فالوجه أثر لما في الوجه الآخر أو مرآة.

ومن ثم فإن المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما ومحبة وخيرا، لهذا فلقاء الذات والآخر وجه لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا يفرضه الآخر علي، لأن في ذلك سماع لكلام رباني تقول "روز":" **هكذا يهب التعالي الديني الاخلاقي النظرية معنى إذ في الوجه أدرك وأسمع كلام الله الحضور الحقيقي لله أنا لا أقول أن الآخر هو الله بل أقول إنني أسمع في وجه كلام الله**".[3]

[1] – علي حسين الجابري : فلسفة بريغوجين الكايوسية ، ص24

[2] – ليفناس: الزمان والآخر، ص93.

[3] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 66.

الآخر من خلال نظراته للذات يترك أثر ووقعا في النفس واستمالة للعقل وارتساما في الذهن فالحوار والتخاطب مع الآخر الذي يستدعي اللغة أو هو واسطة بين الانا والاخر التي تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة، وتحقق التواصل الكفيل بعقلنة البشر والحد من نزاعاتهم، ففي الحوار يتحقق انجذاب نحو الآخر باعتباره مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما وأبدا بالنسبة إليه، وتجعله حاضرا دائما بالنسبة لي، ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل و يحدث التقارب وينتفي التباعد الناتج من الصراع المادي [1].

لهذا وجب الالتزام باعطاء أهمية للغير، وعدم قهره والهيمنة والتعدي عليه، لهذا فالعلاقة يجب أن تأخذ شكل "أنا-أنت" بدل "أنا- هو" أي اعتراف بدل تهميش الغيرية ونبذها، على أساس أن عملية الاعتراف هذه كما تقول "روز" ستمكننا من الخروج من النرجسية والأنانية.

لذا تؤكد روز أن الايتيقا هي سبيل ليفيناس الذي تمادى من خلالها على الفلسفات المتمركزة على الذات ، فقد قدم "الفيناس" للفلسفة المعاصرة أعمالا جليلة فيما يخص مبحث الأخلاق، مبرزا العلاقة بين الأنا والآخر القائمة على المحبة والصداقة والعطاء الانساني.

وتؤكد "روز" على ضرورة الاعتراف بالآخر كشخص لا كشيء تقول في ذلك :" **و في الواقع أن كل اتصال هو أمر معياري إنه يفترض مسبقا أن الآخر شخص، وأنني لا أعامله معاملة شيء إن الإتصال يعلن عن مملكة الاخلاق النظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي".** [2]

فالتواصل مع الآخر أمر معياري يفترض مسبقا أن نعتبر الآخر شخصا، وليس شيئا من الأشياء الجامدة، إنه شخص يتطلب منا إحترامه والاعتراف به، فعندما يبدأ الانسان بالكلام يفترض مسبقا تفاهم بين الاعضاء الذين يتحاور معهم أي يفترض مسبقا برهنة عقلانية وتفاهما.

2/ نحو تصور جديد لمفهوم للمسؤولية و لأخلاق المستقبل:

المسؤولية (Responsabilité) علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر ذلك أن ما يضفي السمة الاخلاقية على الوجود الانساني هي المسؤولية تجاه الانسان الآخر.

[1]-Rousseau : Emile ou l'éducation , préface par : M J Labbe , librairie classique Eugène Belin, Paris, 1883, p154

[2]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 76.

فهي تعطي دلالة وعظمة للوجود و المعنى الحقيقي للبشري. والمسؤولية الأخلاقية (Responsabilité morale) هي المسؤولية الناتجة عن إلزامية القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل يتمتع بإرادة حرة، والمسؤولية درجات متفاوتة، أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي تصدر الأفعال عن إرادته، وأدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه ويمنعه من رؤية الحق[1].

وقد أشارت "روز" إلى أن أساس الأخلاق عند "كانط" هو النية أو الإرادة الخيّرة لكن هذه النية تجعل الفعل الأخلاقي منفصل عن الغير ، يعني أفعل من أجل الواجب. لهذا انطلقت "روز" من فكرة "النية" الكانطية وعوضتها بفكرة المسؤولية فأنا أفعل لأتحمل مسؤوليتي اتجاه الغير (الآخر) أي الواجب من أجل إسعاد الغير ، و ليس من أجل الواجب، إن روز تحاول أن تجعل من فلسفة "كانط" أكثر واقعية أي ممارسة على أرض الواقع بتحمل الإنسان لنتائج أفعاله في وجود النية الحسنة.

وهذا ما أكدته بعض الفلسفات المعاصرة التي بينت أن فعل الكينونة يكمن في عدم التهرب من مسؤولية الإنسان اتجاه غيره بحجة أن نية الفعل حسنة والنتيجة انقلبت سوءً ، ذلك أن مسؤولية الذات أمام الغير دلالات المحبة والسلام، إنها مناداة باللاعنف ، ووقوف في وجه الحروب وهذا ما أكدته "روز" من خلال فيلسوف قراءة فلسفة الغيرية لليفناس، الذي أعلى من القيمة الأخلاقية للمسؤولية التي تحملها الذات على عاتقها اتجاه الآخر، ففي اللحظة التي تلتقي فيها الذات مع الآخر الغريب عني الذي ليس أنا، في لقائه وجها لوجه تتجلى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات اتجاه الغير يقول لفيناس" **الوجه يعني لي مسؤولية لا يمكنني الاعتراض عليها مسؤولية سابقة عن كل اتفاق وعقد** "[2].

فعندما نكشف وجه الآخر لا يمكننا الاعتراض والتغاضي عنه أو تجاهله إنسانيا وأخلاقيا فالوجه يفرض ذاته علي، فعندما يناديني، ينادي مسؤوليتي، فلا يمكنني الامتناع عن تلبية ندائه، أو أن أنساه أو أتجاهله وأتخلى عنه، مسؤوليتي أمام بؤسه وفقره ، إن مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها علي مهما كان موقف الآخر مني أي أذهب إلى الآخر دون أي اعتبار لتوجهه نحوي. وفي هــــذا تقول "روز"

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مادة المسؤولية ، ص370.

[2]- ليفناس: الزمان و الآخر ، ص21.

" إن الالتقاء مع الآخر هو دفعة واحدة مسؤولية تجاهه، ذلك أن رؤيتي لوجه الآخر هي اضطلاع مني بمصيره"[1]. فعندما يأتي الغير في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستتولد بداخلي إلزامية أخلاقية تتجلى في أن أكون دائما موجودة وفي الخدمة من أجل الآخر ، أو كما تقول "روز" من أجل إسعاد الآخر وإرضائه.

إن عظمة الغير ومحبتي له تجبراني على أن أكون جاهزا وحاضرا وموجودا من أجل الغير، لذلك فإنني مسؤول تمام المسؤولية عن معنى حياته ، وهذه تعابير من أجل الإفصاح بلغة وصفية عما أدركه عندما ينتصب الغير أمامي، إن الوجه الخلقي لهذا اللقاء يأمرني و يقتضيني، وفي هذا تؤكد "روز" أن منطلق الأخلاق النظرية يجب أن يكون تحديد المسؤولية ، أي مسؤوليتي إزاء إسعاد الآخرين و أن الأخلاق النظرية بوصفها لقاء ومسؤولية غير متناظرة، إنني مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلا إذ علي أن أتحمل كل شيء.[2]

إن ذمتي حيال الآخر تبقى غير بريئة حتى لو كلفني ذلك حياتي، لأنني مسؤول عن الآخر مسؤولية غير مشروطة، دون رد للمقابل واعتراف بالجميل فالمبادلة تخص الآخر وحده إنني أقوم بخطوة أخلاقية نحوه دون أن أنتظر منه ردا للجميل. ومن هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة هي تتعلق بعلاقاتنا بالغير، في محبتنا له وخوفنا من موته وتأثرنا من جراء ذلك، وحزننا على فراقه ليس ضيقا أو اقل من الموت والفناء الذي ينتظر الذات، نتيجة ذلك التأثر، المسؤولية هي الحب الشديد والقوي الذي نحمله في صدورنا للغير، فالموت هو الخطر الذي يتقرب منا كالسر ، إنه إقبال على الآخر ومرجعيتي بالنسبة إلى الموت هو أننا نلتقي بالموت في الوجه الآخر.

لهذا تؤكد روز على لسان لفيناس أن الإنسان يحوي داخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تلزمه بعدة واجبات تنهيه عن العنف والتعصب ومسؤوليتي تجاه الآخر تمتد لتشمل المسؤولية عن موته فالخوف من أن يموت الآخر هو بالتأكيد أساس المسِؤولية عنه.

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.

[2]- سوزان الدريدج : الكانطية الجديدة ، ترجمة إيهاب عبد الرحيم ، الثقافة العالمية ، العدد102، 2000 الكويت، ص162

وتعتقد روز أننا بحاجة ماسة إلى إعادة صياغة الأخلاق النظرية لعصرنا، ذلك أن عصرنا أصبح غني بالأضرار والشر التي تمس الإنسان بالدرجة الأولى ومحيطه ثانيا، نتيجة التطور التقني والعلمي المذهل إذ نشهد أن سيطرة الآلة على أنشطة الإنسان أدى إلى انقلاب شامل للمجتمع خلال القرن التاسع عشر، كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقما في القرن العشرين مع التطور التقني، و أصبح الإنسان ضحية أكثر فأكثر لسيطرة الآلات وتطور التقنيات المطبقة، مما أدى إلى ظهور مشاكل يجب أن يقام لها وزن، مما دفع بالإنسان اليوم للتحدث عن المسؤولية بصفة عامة، والمسؤولية الأخلاقية بصفة خاصة، فأصبحت الضرورة ملحة لإقامة أخلاق جديدة تراعى فيها المستجدات الراهنة وهذا ما أراد توضيحه الفيلسوف الألماني المعاصر "هانز يوناس" وفي هذا تقول روز:" **من الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار، كيف ندرك محاور الأخلاق النظرية في عصرنا، واقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات والأخطار، إن العلوم والتقنيات الحديثة تثير بصورة مشروعة الخوف كما أبان ذلك يوناس"**[1]. فكل شيء ينقلب إلى تهديد، ذلك أن الوضع الذي تفرضه التقنية أو العلم مشبع بالأخطار والشر التي أصبحت في قلب الكيان الإنساني ذاته، مما يدعو إلى ضرورة إعادة صياغة للأخلاق النظرية، إذ أن القاعدة الحيوية لهوية الشخصية هي ذاتها قد أصيبت بالتقنيات الجديدة، **وعندما يهدد العلم الإنسان، عندما تكون التفاؤلات القديمة عتيقة أو بالية وعندما ندرك أن العلم يحقق أحيانا أعظم الشرور، إن هذه الأخطار القاتلة تستلزم أخلاق نظرية جديدة**[2].

ذلك أن وضعية الإنسان قد انقلبت بفعل العلم والتقنية رأسا على عقب، إلى أن أضحى من المستحيل مراقبتها أو التحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصا نتائجها السلبية التي عادت على الإنسان بالأخطار والشرور ، مما استوجب ضرورة إيجاد أخلاق جديدة لتضبط قدرات الإنسان لأن الأخلاق السابقة . كما يؤكد "يوناس" . سواء كانت من طبيعة غائية أو تعلقت بالواجبات قد تجاوزتها الأخلاق وهذا ما سماه (بالفراغ الأخلاقي)، فالإنسان بحـــاجة إلى أخـــلاق جديدة تقول

[1]– جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 18.

[2] – Rousseau : Discours sur les science et les arts , librairie générale française,2004, P64

"روز" :" إن تقنية عصرنا وهي تعرب عن فراغ أنطولوجي، تسألنا و لأنها كتيمة وتدعونا إلى شفافية التفكير إلى صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية"[1].

فالتقنية اليوم تتخذ من الإنسان محل تأثيره، ويتجسد ذلك في إطالة أمد الحياة ومراقبة السلوك والمداخلات الوراثية وغيرها و التي تبدي طائفة من المسائل والشرور ولكن "روز" تتساءل هل يمكن أن يكون الإنسان يمكن موضوعا للتقنية؟.

هذا ما أشار إليه يوناس عندما أكد أنه عندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة والقوانين، فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرفات اللامسؤولة التي ينجر عنها بالضرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، ويمكن للإنسان تفادي ذلك ، إذا ما استرشد بمبدأ المسؤولية أما إذا اعتمد على مبدأ التعويض متصورا أنه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإن هذا الأمر في نظر يوناس أمر مستحيل، لأنه ينطلق من ضرورة الشعو ر بالمسؤولية لبناء الأخلاق، كما أن موضوع المسؤولية عنده يختص بكل ما هو ضعيف وسريع التأثير في الوجود :" **نحن مسؤولون عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو مهدد بالتلف والزوال"**[2]. فالأخلاق التي نص عليها "يوناس" هي أخلاق الحماية والوقاية والحذر، لأنها تهتم بمصير الإنسان أي بالعدل المستقبلي للإنسانية تقول "روز" **" إن الأخلاق النظرية الانطولوجية ليوناس تستجيب لمشكلات عصرنا على مبعدة آلاف عن الطوبويات الأذرع الطابوهات الخطرة "**[3].

فهو يبني أخلاقا نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة ومن مسؤولية بعيدة ،أي مسؤوليات اتجاه الإنسانية القادمة، إنها ذات طبيعة مستقبلية.

فالأخلاق التي أراد يوناس تأسيسها هي أخلاق قادرة على الصمود أمام النقد الذي قد يوجهه لها العلم الحديث، إنها قائمة على أساس ميتافيزيقي وهو ما أدى به إلى الإقرار: " بتأسيس أخلاق المستقبل، أقر واعترف أنني أؤمن بالميتافيزيقيا، أي أن الوجود الذي يبرز ذاته لا يؤكد فقط ما هو ولكن ما هو مفروض علينا تأديته اتجاهه أيضا، فللأخلاق أساس أنطولوجي ويبرز هذا الأساس عدة

[1] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 18.

[2] – سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية ، ص 456،457

[3] – جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 86.

مستويات، فهو يتحدد أولا في وجود الإنسان وبعد ذلك في أساس الوجود بصفة عامة"[1]. فهو يرفض فكرة بأنه لا توجد حقيقة ميتافيزيقية ذلك أن الميتافيزيقيا هي التي تحمي الإنسان من التطور الأعمى للتقنية وفي هذا تقول "روز" :" **لنرجع إلى الوقائع لنهرب من المثل الأعلى الخيالي المحض لننادي الميتافيزياء إلى مبدأي المسؤولية و الواقع"**[2].

تؤكد "روز" أن الآمر القطعي الكانطي لا يستطيع أن يتكيّف مع حضارتنا التقنية، وهو يحتاج إلى تجديد وتفعيل ، فإذا كان أساس الأخلاق عند كانط هو "النية" فإن "روز" تؤكد أن النية وحدها غير كافية لتجعل سلوك الفرد سوي، مما يستوجب أن تتحدد النية و ترتبط بنتيجة هذا الفعل حتى يكون سلوك الفرد أخلاقيا و سويا ، لأنه ــ كما تبين روز ــ ينظم دون شرط ودون تعلق بمادة الفعل، ولا بهدفه ولا بمفهومه أو نتيجته، وإنما يتعلق بصورته فحسب بعلاقته بمطلق تعميم كلي اعمل على نحو أنك تستطيع ، كونك إرادة و أن يصبح مبدأ عملك قانونا كليا.

ولكن "روز تقدم بديل لهذا الامر القطعي بأمر جديد يتضمن تمام الانسانية وتمام الحياة، ويكون موضوعه كل التطورات التقنية المعاصرة التي أصبحت مصدر قلق للإنسانية نتيجة إفرازاتها السلبية عليه، والتي أصبحت تهدد مصيره ومصير الإنسانية القادمة التي نحن مسؤولون عنها دون انتظار أي مقابل منها، أي خدمة الإنسانية من أجل الإنسانية لا غير وتقول "روز" أن هذا الأمر عبر عنه "يوناس" في طراز رباعي[3]:

- إعمل على نحو أن تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار الحياة الإنسانية حقيقة على الأرض.
- اعمل على نحو أن لا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة في المستقبل.
- لا تفسد شروط البقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض.
- ادخل في اختيارك الحالي تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعا ثانويا لإرادتك .

[1]-Martin Heidegger: .La question de la technique , essais et conférence. Traduite de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Gallimard , 1995, P9

[2] – جاكلين روز :الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 80،79

[3]– نفسه، ص 82.

فالمسؤولية اليوناسية صيغت على طريقة كانط و إن كان قد حولها حسب الأسلوب العصري، و ما يلاحظ على هذه الأوامر القطعية أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية مستقبلية، لهذا فهو يدعونا إلى ضرورة الخوف والقلق من الخطر المحدق بنا وبأجيال المستقبل، لهذا نجده يؤكد على ضرورة التضحية بين الأجيال، أي من طرف الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، إذ يجب عليها أن تفعل ذلك بواجب أخلاقي حتى يمكن للإنسانية الاستمرار في الحياة تقول "روز" :" **في وسعي المجازفة بحياتي الفردية الخاصة بل تعريضها للخطر، ولكن ليس في وسعي البتة أن أفعل ذلك بالنسبة لحياة الإنسانية القادمة**"[1]. وكأن هناك ضميرا أخلاقيا بداخل روز يلزمها بهذه المسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسانية القادمة لها الحق المطلق في حياة آمنة وسالمة من الأخطار والشرور.

ولكي يجعلنا يوناس ندرك إدراكا أفضل معنى هذا التقابل الانطولوجي المتصل بالمستقبل البعيد فانه يقدم لنا أنموذجين متميزين بالدلالة: أنموذج المسؤولية الوالدية وأنموذج مسؤولية رجل الدولة وفي الحالتين تشمل المسؤولية الوجود التام للموضوع وهي موصولة ومستقبلية. وتنطلق روز من هذين المسؤوليتين لتثبت مسؤوليتنا تجاه إنسان المستقبل وهما :

أ/ المسؤولية الوالدية" LA responsapilitite parentale ":

المسِؤولية الوالدية هي مسؤولية أوجدتها الطبيعة إنها مسؤولية أنطولوجية تهتم بالوجود، و هي النموذج الأصلي المطلق والأبدي لكل مسؤولية، كما أنها تتميز بالشمولية، لأنها تتناول مستقبل ووجود الطفل فهي تلبي كل احتياجات الطفل منذ الولادة حتى النضج، إذ تأتي الحاجات البيولوجية أولا ثم يضاف إليها وباستمرار كل ما يتعلق بالتربية بكل أبعادها الروحية وآداب السلوك والمعرفة لهذا يعتبر الطفل موضوع أولى لهذه المسؤولية، مسؤولية الآباء تجاه أبنائهم بصفة عفوية دون انتظار المقابل أو رد الجميل لهذا تقول "روز" : " **إنني أضطلع بالمسؤولية الشاملة القادمة التي لن تقدم لي بالبداهة أي منحة، وهذه اللاتبادلية في الأمر تشكل عنصرا مميزا ما دام واجبي ليس البتة بالصورة المقبولة بواجب آخر، وهذا ما يذكرنا بالإلزام تجاه الأطفال المولودين، فأنا مدين لهم بكل شيء**

[1] جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص82.

دون أن أنتظر منهم أي شيء"[1]. وتعطى للأب مسؤولية واسعة، كونها تنطوي على اللاتبادل، لأن الإنسان هنا سيتحمل مسؤولية الذي لم يولد بعد، أي واجب الآباء نحو الأبناء حديثي الولادة والذين سيولدون في ما بعد، أي أن المسؤولية الأبوية تنتقل من الوجود (الطفل) إلى واجب الفعل لذا فهي مسؤولية انطولوجية تهتم بالوجود.

ب/ مسؤولية رجل الدولة:

تمثل هذه المسؤولية قمة النموذج الأصلي الأبوي للرعاية و تطرح التساؤل عن حياة الجماعة لأنها تراعي مستقبل الأجيال القادمة، فهي أكثر عمومية على خلاف المسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية، إن مسؤولية رجل الدولة تعاقدية لقد تم اختيارها و قبولها لأنها مؤسسة ومشروطة وبذلك فهي قابلة للفسخ أو الإبطال[2].

لهذا ترسم روز عبر هذين النموذجين، أنموذج المسؤولية المعاصرة، لأنها تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية تقول في ذلك:" **المسؤولية تضطلع بإنسانية وبحياة واهنة فانية ومادام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللاوجود، فإن من واجبنا صيانة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته"**[3].

إن المفهوم الجديد للمسؤولية لا يقتصر على الحاضر فقط ، بل يهتم أيضا بالأفق المستقبلي وهذا ما يظهر في نماذج أصلية في مسؤولية الوالدين ورجل السياسة لأجل الإصلاح الممكن تجاه الأنشطة التقنو علمية التي تهدد حياة الإنسان وتنمي الشعور بالخوف والقلق.

وقد أضافت روز بأن للطبيعة أو البيئة حق أخلاقي فما دامت الطبيعة تعطي الإنسان ما يحتاج فإن على الإنسان أن يقدم لها المقابل، وإلا فإن الطبيعة ستتوقف عن العطاء وضمان البقاء للإنسانية، لأنها بكل بساطة ستتلاشى و تنتهي خيراتها تقول روز :" **بدل الاعتراف بأن الإنسان وحده غاية بذاته، وأنه قيمة مطلقة، فإن الطبيعة أيضا تطالب بأن لا تعامل معاملة سيئة، ففوق**

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص82،83

[2]- سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية ، ص 459.

[3]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 82،83

حقوق الفاعل العاقل تتراكب حقوق الكرة الأرضية ونحن مكلفون برعايتها"[1].

إذن لم يعد الإنسان مركز مرجعية الكون بل الطبيعة والحياة. وبذلك فإن مسؤولية الإنسان تمارس بالضرورة أمام الله ثم أمام الطبيعة و أمام الآخر، وكذلك أمام أجيال المستقبل، فالكون و الإنسان ما هما إلا مظهر للذات الالهية، فرعاية الإنسان للطبيعة واهتمامها بها يشبه اهتمام الله بها، وتنتهي "روز" إلى القول بأننا نبحث عن أخلاق نظرية صالحة للإنسانية بأسرها، بما في ذلك النوع البشري القادم الموكل إلينا و الذي نحن مسؤولون عن حمايته.

ما يمكن أن نقوله في النهاية هو أن جاكلين روز مهدت لظهور فلسفة جديدة يمكن أ ن نطلق عليها إسم فلسفة المسؤولية (Philosophy de la Responsabilité) ، هذه الفلسفة تتخذ من المسؤولية أساسا لحب الآخر ، فالمعنى الحقيقي لتحملي مسؤوليتي اتجاهك، هو أنني أحبك و إنسانيتي مستمدة من احترامي لك ، و وجهك مرآة أبصر بها عيوبي، وأقل ما يقال عن فلسفة كهذه أن فلسفة إنسانية تفتح الأفق للآخر ، فالأنا لا يحس بمكانته ووجوده إلا في وجود الآخر والفكر الأخلاقي يفقد معنى وجوده في غياب الآخر، فأنا أمارس الأخلاق من أجل الآخر ، ولو كان الإنسان وحيدا لما كانت لديه أخلاق، و لما كان بحاجة إليها أصلا ، و هذا عين ما ذهبت إليه جاكلين روز.

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 83

خاتمة :

بعد البحث في اشكالية أخلاق العدمية وأخلاق المعنى عند جاكلين روز نستنتج أن روز حاولت أن تصل إلى رؤية إنسانية و تصور فلسفي جديد من خلال محاولتها لفك التعارض بين أخلاق العدمية وأخلاق المعنى، مستخدمة في ذلك عملية النقد الموجه إلى كليهما من جهة وعملية توليد لما هو ايجابي من الفلسفتين من جهة ثانية لتنتهي إلى أن الاعتماد على فهم واحد أو توجه واحد نحو أخلاق العدمية أو أخلاق المعنى قد يتسبب في كثير من الأحيان الى تشوية إنسانية الإنسان من حيث هو كائن أخلاقي ، وبينت روز بعد هذه القراءة أن هناك صراع فكري و تضخم على مستوى الخطاب الأخلاقي بالنسبة لحوار الثقافات والأديان، وحتى الأفراد داخل الأسرة الواحدة والمجتمع الواحد، والأسوأ من ذلك أن الدعوات للحوار الثقافي والديني تتناسل بقوة و لكن لا نرى حوارا حقيقيا في الواقع.

إن ثقافة الحوار و الحب و التسامح هي في العمق سلوك وممارسة قبل كل شيء، و يبدو أن تجاوز المسافة بين خطاب الأخلاق القائم على احترام الآخر و احترام ثقافته وكيانه و دينه ، وبين الواقع المؤلم المكرس للعنف والأحقاد والاستعلاء وثقافة الإقصاء وفلسفة القوة ، هي إحدى أهم الانشغالات المطروحة للنقاش الفلسفي اليوم . و قد أدلت جاكلين روز بدلوها في هذا النقاش وبتحليلها لمختلف الفلسفات الأخلاقية ،كفلسفة سبنوزا، و كانط ، و نيتشه و هيدغر وسارتر و ميشيل فوكو وغيرها ، وانتهت جاكلين روز إلى تأسيس فلسفة المسؤولية ، وأكدت على وجوب ترسيخ قيم الحوار والتسامح و المحبة بين أفراد الإنسانية بغض النظر و بعيدا عن كل عصبية وتحت راية مختلف التقاليد الثقافية والدينية وداخل مختلف الأنظمة التربوية ، ليتحول الصراع إلى حب ، وتحمل المسؤولية اتجاه الآخر إلى سلوك فردي وجماعي داخل الأسرة، بين الأفراد، بين الجماعات وبين الأمم والشعوب.

إن جدلية الكونية والخصوصية مسألة حيوية ستحتل صدارة التفاعلات الثقافية العالمية، والكونية الحقيقية لا يمكن أن تثمر إلا في ظل احترام الحق في الاختلاف والحق في التنوع الثقافي والحق في الحياة ،كما أن الفكر الفلسفي الأخلاقي لا يمكن أن يشكل منظومة إنسانية إلا في ظل الإيمان بوجود مبادئ إنسانية مشتركة تتجاوز كل الحدود الجغرافية، الثقافية والدينية. وبدل إلغاء الآخر باسم الكونية أو رفض الكونية باسم الخصوصية، ينبغي الدفاع عن أولوية ما هو مشترك بين الإنسانية. إن الثقافات والديانات لا تحمل في ذاتها أي تعصب أو نزوع لرفض كرامة الإنسان

وحقوقه، فقط توظيفها واستغلالها من طرف الأفراد والجماعات قد يجعلها معيقة لانتشار الوعي بحقيقة وحدة الإنسانية وبكونية القيم الإنسانية. وهذا عين ما نادت به جاكلين روز ، وذلك بإحياء الفلسفة الكانطية لتجاوز مشكل القيم والصراع الذي يشهده العالم اليوم ، لكنها أعطت لهذه الفلسفة روح جديدة فبدل القول بفكرة الواجب من أجل الواجب، وجب القول في نظر روز بفكرة الواجب من أجل تحمل المسؤولية اتجاه الآخـــــــر لأثبت أنني أحبه و أحترمه ، فإن قصر الآخر في واجبه اتجاهي كنت مقابلا إياه بمبدأ التسامح ، إنها فلسفة أخلاقية إنسانية. فهل علينا أن نقول مجددا : **يدا جاكلين روز نظيفتان لكنها لا تملك يدان ؟ أم علينا أن نقول إن الإنسان لم يعد موجودا؟**

فهرس المصطلحات :

. الاخلاق النظرية(Philosophie Théorique) : 7، 8، 10، 35، 39

. الاخلاق العملية (Philosophie Pratique): 7، 8، 10

. الحقيقة (Vérité) : 25، 29 ، 32، 35 ، 39

. الرواقية (Le Stoicisme): 67، 68، 69، 70

. المعرفة (Connaissance) :10 ، 52، 59

. المعنى (Signification):6، 7، 24، 49، 50، 55، 62، 63

. المسؤولية الأخلاقية(Responsabilité morale) : 81

. المسؤولية الوالدية (LA responsapilitite parentale): 86

. المنهج Méthode) : 52، 54، 56

. الفينومنولوجيا (Phénoménologie) : 52، 53، 54

. القيّم (Valeurs) : 1، 2، 4 ، 5 ، 8، 13، 23، 28، 30، 51، 71

. النظام(Ordre) : 69

. النظرية (Théorie): 69

. العالمية (Cosmolitanisme) : 26،61، 66، 68

. العدمية (Nihil) : 26، 28،33، 37، 46،47

. العقلانية(Rationalisme) : 2، 50

. العلم(Science) :1:،2،3،4

. التحليل(Analyse) : 6، 9، 83، 84

. التقنية(Technique) : 83، 84

. التسامح(Tolérance): 74، 75

. فلسفة الاخلاق(Philosophie de L'éthique):1 ، 2، 5

ـ فلسفة المسؤولية(Philosophie de la Responsabilité): 88

فهرس الأعلام:

. جميل صليبا : 2، 24

جون رولز(John Rawls): 73

. دفيد هيوم (D. Hume) : 16

. ديكارت (Descartes) : 10 ، ، 14 ، 17

. روسو (Rousseau) : 70، 71، 72

. سارتر(Sarter) : 41، 42،43 ، 44

. سبنوزا (Spinoza) : 11، 12، 13، 14، 15 ، 16

. سقراط (Socrate) :1

. شوبنهاور(Schopenhauer) : 8 ، 9

. غدمار(Gadamer) : 52

. كانط (Kant) : 10، 17، 18، 19، 21، 22، 27، 49، 51، 64، 81، 85

. لالاند (Lalande) : 2

ليفيناس (Levinas) : 76، 77، 80، 81

. ميشال فوكو(M. Faucault) : 56، 57، 58،59 ،60، 61، 62

. نيتشه (Nietzsche) : 26،27،29، 30،31، 32،33،35، 41، 47،48

نعوم تشومسكي(Noam Chomsky) :64 ،65

. هيدجر(Heidegger) : 39 ،40، 41

. هوسرل (Husserl) : 51، 52،53، 54

يوناس Jonas: 56، 76، 83، 84، 86

قائمة المصادر والمراجع

أولا / المصادر :

1/ جاكلين روز: الفكر الاخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت 2001 م.

2/ ــــــــــ: مغامرة الفكر الأوربي، ترجمة أمل ديبو، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث. 2011م.

ثانيا / المراجع :

باللغة العربية :

1/ إبراهيم مصطفى إبراهيم :.الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم دار الوفاء الاسكندرية 2001م.

2/ سماح رافع مُحَمَّد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، د ت .

3/ الشريف زيتوني: مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية تصدير، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م.

4/ ادموند هوسرل: أزمة العلوم الأوربية و الفنومينولوجيا الترندستالية، ترجمة إسماعيل المصدق بيت النهضة، بيروت، دت.

5/ أحمد أمين : كتاب الاخلاق، ط2 ، دار الكتاب المصرية، مصر ،1921.

6/ السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.

7/ العشماوي سعيد: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت. دت.

8/ ا.م بوشنكي: الفلسفة المعاصرة في اوروبا ،ترجمة، عزت قرني. دت.

9/ أندري كرستون: المشكلة الاخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، دار الشعب، بيروت، 1979م.

10/ بيتربيرغر و توماس لوكمان: البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة ابو بكر احمد، دار الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، 2000 م.

11/ بليمان عبد القادر: الاسس العقلية السياسية، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،2007م.

12/ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، 1964م.

13/ جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة نقولا متيني، منشورات دار الادب بيروت، 2009م.

14/ جان بول سارتر: جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثناء للطباعة، مصر 1957م.

15/ جان جاك روسو: الاعترافات، ترجمة و تعليق و تقديم خليل رامس، اللجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت،1982م .

16/ ــــــــــــ: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1983م.

17/ جون سيرل : العقل واللغة و المجتمع، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ، لبنان ، 2006م.

18/ جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية، دمشق، 2001م.

19/ جيب الشاروني: بين برغسون وسارتر، دار المعارف ، 1962م.

20/ جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1993م.

21/ ول ديورانت : قصة الفلسفة من افلاطون الى جون ديوي، ترجمة ، فتح الله مُحَمَّد المشمش ط2 ، مكتبة المعارف ، بيروت 1988م.

22/ وليام ليلى: مقدمة في علم الأخلاق ، علي عبد المعطي مُحَمَّد ،دار المعارف بالإسكندرية 2000م.

23/ زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة ، القاهرة ،1926 م.

24/ زروخي الدراجي ومُحَمَّد بومانة وآخرون: مبادئ الفلسفة العامة، دار الحكمة للنشر الجزائر،2015 م.

25/ ي.دني: أصول الأخلاق، ترجمة ابراهيم رمزي، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة .دت

26/ مُحَمَّد مهدان : تطور الفكر للأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة 1998م .

27/ ــــــــــــ: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2004م.

28/ مصطفى عبده : فلسفة الأخلاق ، ط 2، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،1999م.

29/ محمود فهمي زيدان: البحث اللغوي ، دار غدين ، القاهرة ، د ت .

30/ ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، ترجمة سعيد بنكراد ، الدار البيضاء بيروت، 2006م.

31/ ـــــــــــــ: الاهتمام بالذات : ترجمة جورج ابو صالح ،مركز الانماء القومي ،1992م.

32/ ـــــــــــــ: الكلمات و الاشياء ، ترجمة مطـــــــاع صفدي، مركز الانماء القومي بيروت.1990م.

33/ عبد الرحمان بدوي: نيتشه، ط1، وكالة المطبوعات، بيروت، 1975م.

34/ عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط3، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر 2010م.

35/ علي حسين الجابري : فلسفة بريغوجين الكايوسية ، دار ومكتبة البصائر، بيروت ، 2014.

36/ عبد الوهـــــــاب جعفر: البنيوية بين العلـــم والفلسفة عن ميشال فوكو، دار المعارف الاسكندرية . د ت .

37/ ـــــــــــــــــــــ: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الإسكندرية ،1991م .

38/ عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت 1994م.

39/ عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار صلاح، دمشق، 1986م.

40/ عثمان امين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة ، 1989 م.

41/ عثمان امين، الفلسفة " الرواقية" ، ط2 ،دار النهضة، القاهرة،1959م.

42/ عبد الرحمان بدوي: الأخلاق النظرية ،ط2، وكالة المطبوعات ،الكويت،1976م.

43/ زكرياء إبراهيم: المشكلة الخلقية ، ط3، دار مصر للطباعة، القاهرة،1980م.

44/ عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 2001 م.

45/ نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن تبسي، دت .

46/ ـــــ: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم) ،ترجمة مُحَمَّد الناجي ، المغرب ، 2011م.

47/ نتشه: إنسان مفرط في إنسانيته،ج2، ترجمة مُحَمَّد ناجي، افريقيا الشرق،المغرب،2001م.

48/ ـــــ: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ، ط2، د ت .

49/ سـبنوزرا: علم الاخلاق، ترجمة جمال الدين سعيد، دار النهضة ، بيروت ،2009، ص128.

50/ ـــــــــ: رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن حنفي، المطبعة النقابية ، مصر 1971م.

51/ سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية ، دار الأمان، الرباط، الجزائر، 2013م.

52/ فؤاد كامل: فلاسفة وجوديين، الدار القومية للطباعة والنشر، دت .

53/ ـــــــــ: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف ،مصر، دت .

54/ فتجنشتين : بحوث فلسفية ، ترجمة وتعليق عزمي اسلام ، دت .

55/ رشيد التريكي: الجماليات وسؤال المعنى، الدار المتوسطة للنشر، بيروت، دت .

56/ غازي الأحمدي: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت.

57/ غدمار: الحقيقة والمنهج، ط1، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار اوربا للنشر والتوزيع، طرابلس، 2007م.

58/ توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها ، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة 1967م.

باللغة الإنجليزية :

1/Noam Chomsky : knowledge of language .its nature Origin and use convergence . The first publishers. New york. London, 1986.p16

باللغة الفرنسية :

1/Alain : Eléments de philosophie , collection idées , édition Gallimard . France. 1941.

2 /H.Bergson :Les deux sources de la morale et de la religion , Edition Flammarion .Paris 1966.

3/Gadamer hans-george :les chemins de hidegger, traduction, joen arondin libran phelosphique, j.vrin.sd .

4/Kant : Critique de la raison pure , trad ,J.Barni , PUF, Paris .1968.

5/_____ : Vers la paix perpétuelle, Traduit par Jean Darbellay ,Presses. universitaires de France,Paris.1ere édition.1958.

6/Martin Heidegger: .La question de la technique , essais et conférence. Traduite de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Gallimard , 1995.

7/Rousseau : Discours sur les science et les arts .librairie générale française,2004.

8/_____ : Emile ou l'éducation , préface par . M J Labbe , librairie classique Eugène Belin, Paris, 1883.

ثالثا: الموسوعات و المعاجم :

1/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي. ج1. الشركة العالمية للكتاب بيروت ، 1994م .

2/. _____: المعجم الفلسفي. ج2. الشركة العالمية للكتاب بيروت 1994م .

3/ لالاند : الموسوعـــة الفلسفية ، ترجمـــــة خليل احمد خليل ، ط2 ، منشورات عويدات بيروت، 2001 م .

رابعا/ المجلات :

1/ الثقافة العالمية: العدد 102 (يوليو 2000)، الكويت .

2/. عالم المعرفة : العدد 58 (يوليو 1982) ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون الكويت.

خامسا الرسائل :

1/ موزة احمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي و الماوردي و ابن تيمية رسالة ماجستير غير منشورة ،ج1،جامعة الاسكندرية،2000، ص26.

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... ص أ

الفصل الأول : ماهية علم الأخلاق

المبحث الأول/ بين علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق ص1

1- تعريف علم الأخلاق ص2

2 - تعريف فلسفة الأخلاق.....ص4

المبحث الثاني/ الأخلاق بين النظري و التطبيق.....ص6

1- تعريف الأخلاق العملية.....ص6

2 - تعريف الأخلاق النظرية.....ص8

المبحث الثالث/ العوامل المؤثرة في ولادة الفكر الأخلاقي المعاصر.....ص10

1- الأخلاق في فلسفة سبنوزا..... ص10

2 - الواجب الأخلاقي في فلسفة كانط ص17

أ- قاعدة التعميم ص21

ب-قاعدة الغائية ص22

ج- قاعدة الحرية.....ص22

الفصل الثاني : قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية و أخلاق المعنى

المبحث الأول /العدمية في الفضاء الأخلاقي لجاكلين روز.....ص24

1 - نيتشه والعدمية ص25

2- العدمية في الفلسفة الوجودية ص37

3- نقد جاكلين روز لأخلاق العدمية..... ص38

المبحث الثاني/ قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى.....ص38

1- أخلاق المعنى عند إدموند هوسرل.....ص39

2- أخلاق المعنى عند ميشال فوكو.....56

3- نقد جاكلين روز في قراءتها لأخلاق المعنى.....63

الفصل الثالث :الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز

المبحث الأول /كونية الأخلاق عند روز.....ص66
1- أسس عالمية الفكر الأخلاقي.....ص66
2- التسامح كأساس للعالمية ص66
المبحث الثاني/ الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز وتجاور الصراع العالمي.....ص75
1-علاقة الأنا بالآخر ص77
2- نحو تصور جديد لمفهوم للمسؤولية و لأخلاق المستقبل.....ص80
أ/ المسؤولية الوالدية.....ص81
ب/ مسؤولية رجل الدولة.....87
خاتمة.....ص89
فهرس المصطلحات ص89
فهرس الأعلام.....ص91
قائمة المصادر والمراجع.....ص92

.