



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة



الموضوع :

الإنسان الطبيعي وتناقضات الحضارة عند جون جاك روسو

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

بإشراف:

أ.د. بوزيرة عبد السلام

إعداد الطالبة:

شمبازي ابتسام

السنة الجامعية: (2020/2019).

دُعَاءُ

اللَّهُمَّ لَا تَدَعْنِي أُصَابُ بِالْغُرُورِ إِذَا نَجَيْتَ وَلَا بِالْيَأْسِ إِذَا فَشَلْتُ،
وَذَكِّرْنِي دَائِمًا أَنَّ الْفَشْلَ هُوَ

التَّجَارِبُ الَّتِي تَسْبِقُ النَّجَاحَ، اللَّهُمَّ إِذَا أَعْطَيْتَنِي النَّجَاحَ لَا تُفَقِدْنِي
تَوَاضُعِي، وَإِذَا أَعْطَيْتَنِي تَوَاضُعًا

لَا تُفَقِدْنِي اخْتِرَازِي لِكِرَامَتِي وَأَجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ إِذَا أَعْطُوا شَكَرُوا،
وَإِذَا أَذْنَبُوا اسْتَغْفَرُوا وَإِذَا أَوْذَوْا فِيكَ صَبَرُوا، وَإِذَا تَقَلَّبَتْ بِهِمُ
الْأَيَّامُ اخْتَبَرُوا.

رَبِّي عَلِّمْنِي أَنْ أُحِبَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ كَمَا أُحِبُّ نَفْسِي وَعَلِّمْنِي أَنْ أُحَاسِبَ
نَفْسِي كَمَا أُحَاسِبُ غَيْرِي.

وَعَلِّمْنِي أَنَّ التَّسَامُحَ هُوَ أَكْبَرُ مَرَاتِبِ الْقُوَّةِ وَأَنَّ الْإِنْتِقَامَ هُوَ أَوَّلُ مَظَاهِرِ
الضُّعْفِ.

رَبِّي إِذَا جَرَّدْتَنِي مِنَ الْمَالِ فَاتْرُكْ لِي الْأَمَلَ وَإِذَا جَرَّدْتَنِي مِنَ النَّجَاحِ
فَاتْرُكْ لِي قُوَّةَ الْعِنَادِ حَتَّى أَتَغَلَّبَ عَلَى الْفَشْلِ وَإِذَا جَرَّدْتَنِي مِنْ نِعْمَةِ
الصِّحَّةِ فَاتْرُكْ لِي نِعْمَةَ الْإِيمَانِ.

رَبِّي إِذَا أَسَاءْتُ مُعَامَلَةَ أَحَدٍ فَاْمَنْحْنِي شَجَاعَةَ الِاعْتِدَارِ وَإِذَا أَسَاءَ إِلَيَّ
النَّاسُ فَاْمَنْحْنِي شَجَاعَةَ الْعَفْوِ.



بسم الله الحي العلي الولي العليم والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين
محمد بن عبد الله وأله وصحبه ومن ولاة وبعده:

أتوجه إلى السماء رافعة يدي لأشكر ولي نعمتنا الذي أفاض بنعمته علينا منذ البدء
إلى غاية التحقق، وأمدني بالقوة والعزيمة، والصبر لإنجاز هذا العمل المتواضع فحمداً
لله حمداً كثيراً لا متناهياً.

والشكر الجزيل للأمين الذي دانته وتدين له العلوم والعلماء له النور الأول رسول الله
صلى الله عليه وسلم.

هذا ولأن الكلمات هي التي ما أملك إزاء من غمرني بالجميل ولأن الشكر هو بعض
الاعتراف بهذا الجميل، فلا يسعني في هذا المقام سوى أن نتقدم بالشكر وفائق
الاحترام للأستاذ المشرف "بوزيرة عبد السلام" الذي غمرني برعايته العلمية الدقيقة
التي ميزها سناء وتواضع العلماء، وبصبره على ظروفي ودعمني لأكمل مشواري.

وأشكر كل من كان له جهد في هذا العمل.

إهداء

إلى الله سبحانه وتعالى الذي لولا فضله ونعمته لما وصلت إلى ما أنا عليه اليوم،

إلى خاتم المرسلين المصطفى الحبيب

عليه أفضل الصلاة والتسليم .

إلى من لهم فضل تربيته وتعليمي...إلى من احترقوا لينيرا دربي...إلى اللذين يعجز

اللسان عن تعداد فضائلهما...إلى من خصهم رب العزة بالدعاء في كتابه الكريم

«وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْخَفْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا» سورة

الاسراء آية 24

إلى من كلفه الله بالهبة والقار...إلى من علمني العطاء دون انتظار...إلى الذي

أحمل اسمه بكل افتخار...إلى الذي أعطى وضحى وكان صبره وجره وإصراره

نبراسا يضيء

إليك والدي العزيز

إلى التي رأني قلبها قبل عينيها...وحضنتني أحشائها قبل يديها...إلى من جعل الله

جنان الخلد تحت قدميها وأمر ببرها والإحسان إليها...إلى سويداء القلب...إلى من

سقتني ذرها وحبنتني بصدرها...إلى من لقاؤها ترياقي...إلى من كان دعاؤها سر

نجاحي وحنانها بلسم جراحي...إلى أجمل الهدايا وأنفس العطايا

إليك والدي العزيزة

إلى أمني وأمانتي...سندي وقوتي...عزتي وفخري...سكينتي وملجئي...إخواني الأعزاء

أسماء، آية، أبو داوود، رياض

إلى كل من حملتهم ذاكرتي ولم تذكرهم مذكرتي.

حققة

يتفق جل الفلاسفة والمفكرين على أن التاريخ الإنساني يبدأ حتماً مع شخصين هما "آدم وحواء" عليهما السلام، لكن لم يمض زمن طويل حتى اتسعت الشبكة الاجتماعية التي انقسمت إلى شعوب وقبائل متعددة الألوان والأجناس، الأمر الذي بالفعل أخرج الإنسان من حالته البدائية إلى مجال التجمع وبناء الحضارات، ظنا منه أن هذا هو السبيل الوحيد لتحقيق السعادة والرفاهية، لذلك كان هو الركيزة الأساسية في بناء المجتمع وتطويره انطلاقاً من تفتح الوعي لديه على العالم المحيط به، وفي سبيل تخلصه من حالة الوحدة والعزلة التي كان يعيشها والدخول في حالة اجتماعية تحقق إنجازات علمية كبيرة من تقدم تكنولوجي وثورة معلوماتية ونهضة عمرانية وقضايا بيولوجية، وهذا ما أنجزه بالفعل بداية من عصر النهضة، لكن كل هذا التقدم جعل الإنسان غريباً عن ذاته، حيث أصبح لا يعرف الكثير من جوانب ذاته ولا دوافع تصرفاته، فنتيجة الهيمنة التي مارسها المدنية والحداثة على الإنسان والطبيعة أصبح يتصرف دون وعي، لذلك ليس ثمة ما حير الفلاسفة أكثر من طبيعة الإنسان وتناقضاته، فكان سؤال الإنسان من أهم الإشكاليات التي تناولها الفلاسفة بالدراسة، نظراً إلى أن الطبيعة البشرية انحرفت عن مسارها الأصلي فأدى ذلك إلى انحطاط الحضارة، وانطلاقاً من كل هذا نجد أنه من بين الفلاسفة الذين كانت لهم نظرة مميزة للطبيعة الإنسانية التي تجردت من إنسانيتها فيلسوف العقد الاجتماعي وزعيم النزعة الطبيعية في الفلسفة والفكر جون جاك روسو J.J.Rousseau وهو محور دراستنا هذه، حيث كان تصوره للطبيعة الإنسانية عبارة عن نقلة نوعية في تاريخ الفلسفة ككل خاصة الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ومن هنا تبرز لنا الإشكالية التي عالج روسو كل حيثياتها بعناية فائقة، والتي تتمثل في: كيف كانت نظرة جون جاك روسو للطبيعة الإنسانية ولما خلفه التقدم الحضاري من تناقضات أثرت على الإنسان والطبيعة؟.

وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من المشكلات الجزئية التي يمكن صياغتها في التساؤلات التالية:

- كيف نظرت كل من الحضارات الشرقية والحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية للإنسان؟، أو بالأحرى ما هي المكانة التي أعطته إياها؟
- ما الذي يقصده روسو بمفهوم الإنسان الطبيعي؟، وما هي السمات التي يتميز بها؟
- فيما تتمثل المرحلة المدنية عند روسو؟، وما هي تجليات المدنية في عصر الأنوار؟، وما الذي أدى إلى انحطاط الحضارة في نظر روسو؟.
- فيما يتمثل المشروع الإصلاحي الذي قدمه روسو لإعادة الاعتبار للإنسان والطبيعة؟.
- كيف كانت نظرة الفلسفات المعاصرة الغربية والعربية لمسألة الطبيعة الإنسانية؟، وما محل فكر روسو بين هذه الفلسفات؟.

ولتحليل الإشكالية الأساسية وما تفرع عنها من أسئلة، اعتمدنا على خطة تتكون من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة:

مقدمة منهجية: بينت موضوع البحث وإشكاليته، ودوافع اختيار الموضوع...**الفصل الأول:** جاء تحت عنوان "مفهوم الطبيعة البشرية في تاريخ الحضارات"، وكان عبارة عن تتبع تاريخي لنظرة مجموعة من الحضارات للطبيعة الإنسانية كالحضارات الشرقية، الحضارة اليونانية، والحضارة الإسلامية...**الفصل الثاني:** عنوانه ب: "ج.ج.روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة" وفيه حاولنا أن نحدد نظرة روسو للإنسان وكيفية انتقاله من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، والآثار التي خلفتها هذه المرحلة الأخيرة على طبيعته، مع تقديم البدائل التي اقترحها روسو...**أما الفصل الثالث:** فكان بعنوان "امتدادات فكرة الطبيعة الإنسانية عند روسو في الفكر الفلسفي المعاصر"، وحاولنا من خلاله الاطلاع على موقف بعض الفلسفات في الفكر الغربي والفكر العربي على ما آلت

إليه الطبيعة البشرية بفعل الحداثة والتقنية، لنصل في الأخير إلى جملة من النتائج وهو ما تضمنته خاتمة البحث.

أما فيما يخص المنهج المتبع في هذا البحث، فهو مرتبط بالضرورة بطبيعة البحث وبالمشكلات التي تناولناها، حيث اعتمدنا على **المنهج التحليلي التركيبي**: الذي سمح لنا بقراءة وتحليل أفكار روسو حول الإنسان الطبيعي التي وردت في مؤلفاته، ثم التركيب بينها للوصول إلى موقفه من المدنية ومن التقدم الذي حدث في شتى المجالات، ولا ننسى اعتمادنا أيضا على **المنهج التاريخي**، الذي يتجسد من خلال تتبعنا لمفهوم الطبيعة الإنسانية في تاريخ الحضارات.

وما شدني إلى موضوع هذه الدراسة هو يقين بأن الفلسفة لم تعد كما كانت بالأمس تأملات عقلية خالصة فحسب، بل أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمجتمع وحركته والإنسان وواقعه، أي أنها أصبحت بنت زمانها، وهذا ما لمستة حقا في موضوع البحث، على الرغم من أنني واجهت مجموعة من **الصعوبات** منها: صعوبة ضبط عناصر هذا البحث وتحديد امتداداته نظرا لارتباط فكرة الطبيعة الإنسانية عند روسو بكامل فلسفته، ونظرا لتنوع الرؤى والفلسفات في هذا المجال، إذ أن هذا الموضوع حظي باهتمام كبير.

واعتمدت في تحليل مضمون البحث على مجموعة من **المصادر والمراجع** أهمها: كتاب المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية لمصطفى النشار، كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليويسف كرم، كتاب خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر لروسو، كتاب إيميل والعقد الاجتماعي أيضا لروسو، كتاب الفكر الأخلاقي المعاصر لجاكلين روس، كتاب روح الحداثة لطفه عبد الرحمن... وغيرها من الكتب.

الفصل الأول: مفهوم الطبيعة البشرية في تاريخ الحضارات

تمهيد

المبحث الأول: في الحضارات الشرقية

المطلب الأول: في الحضارة المصرية

المطلب الثاني: في الحضارة الصينية

المطلب الثالث: في الحضارة الفارسية

المبحث الثاني: في الحضارة اليونانية

المطلب الأول: في المرحلة الأسطورية

المطلب الثاني: في المرحلة الطبيعية

المطلب الثالث: في المرحلة الفلسفية

المبحث الثالث: في الحضارة الإسلامية

المطلب الأول: في العقيدة الإسلامية

المطلب الثاني: في الفكر الإسلامي العقلي

المطلب الثالث: في الفكر الصوفي الفلسفي

تمهيد:

يعتبر الإنسان من أهم الموضوعات التي حظيت بالدراسة على مر العصور، فهو الكائن الوحيد في هذا العالم الذي يعي ما يحدث حوله، ويساهم في بناء المحيط الخارجي، ولقد اختلفت النظرة للإنسان وتعارضت الفلسفات فيما بينها في محاولتها لفهم هذا الكائن الحي، لدرجة أنهم اعتبروه مشكلة في حد ذاتها، فاهتموا بدراسة أصله، خصائصه، تكوينه، علاقته بالطبيعة وبالمجتمع، وحتى تربيته وأخلاقه، وكل هذه الأمور تتدرج فيما يسمى بالطبيعة البشرية للإنسان، والتي سعى الفلاسفة لتحديد ما منذ الحضارات القديمة، كالحضارة المصرية، الحضارة الصينية، الحضارة الفارسية، وكلها أعطت مكانة كبيرة للإنسان، لذا دأب فلاسفتها على دراسته، وهناك أيضا الحضارة اليونانية، والتي تعتبر حضارة إنسانية بامتياز، تتميز بمراحلها الثلاث: الأسطورية، الطبيعية، والفلسفية، وكل مرحلة من هذه المراحل اختلفت عن الأخرى في تحديد ما للطبيعة البشرية، وفي إعطاء مكانة معينة للإنسان، ثم بعد ذلك تطرقنا إلى الحضارة العربية الإسلامية، والتي ليس لها مثيل طبعاً من خلال قيمها الأخلاقية العظيمة التي تؤكد على عظمة الإنسان، سواء في العقيدة الإسلامية، أو ما أكد عليه الفلاسفة المسلمون والمتصوفة، مع أن أفكارهم لا تتفصل عما أكدت عليه الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: في الحضارات الشرقية

تعتبر الحضارات الشرقية من أقدم الحضارات التي عرفت الإنسانية، حظيت باهتمام العديد من الدارسين والمؤرخين، وذلك لأنها حضارات غنية وثرية من ناحية المعارف والعلوم والفنون، وكانت لها نظرة خاصة للوجود والإنسان، وقد أعطت لهذا الأخير مكانة خاصة، ومن بين هذه الحضارات سنخصص بالذكر: الحضارة المصرية، الحضارة الصينية، والحضارة الفارسية.

المطلب الأول: في الحضارة المصرية

لطالما عرفت الحضارة المصرية القديمة (الحضارة الفرعونية) على أنها أقدم حضارة في التاريخ الإنساني، حيث ازدهرت في مصر، والإنسان لا يعرف حضارة من بين حضارات التاريخ القديم عمرت ما عمرت كالحضارة الفرعونية، وبرهنت عن عراقة ورسوخ لا مثيل لها قط، وعبر تاريخها الطويل عرفت هذه الحضارة أكثر من تغير وتطور في العديد في جميع نواحي الحياة وفي كافة المجالات: الدينية، الاجتماعية، العلمية، والثقافية، فهي لم تحافظ على مستوى واحد من الحيوية والنشاط حيث مرت بها عهود ازدهار وتوسع كما عرفت عهود انحطاط وسبات عميق، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحضارات كان لها أثر كبير في الحضارات التي جاءت بعدها خاصة الحضارة اليونانية والرومانية، ولعل الأهمية العظيمة التي تحظى بها هذه الحضارة ترجع بالدرجة الأولى إلى موقعها الجغرافي، فلطالما كرر المفكرون عبارة قيل أنها وردت على لسان هيرودوت يقول فيها بأن مصر هي هبة النيل⁽¹⁾. ومادامت الحضارة تنتج عن النشاط الإنساني، وأن هذا النشاط يتأثر بالبيئة أي أنها تفاعل بين الإنسان وبيئته، فمن الممكن القول أن البيئة المصرية بمميزاتا هي التي حددت نوع تلك

¹ - موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، ج1، ترجمة: فريد م داغر، فؤاد ج أبو ربحان، منشورات عويدات، بيروت، دس، ص ص39، 40.

الحضارة وأثرت في تفكير المصري وإنتاجه⁽¹⁾، "بقاء مصر يرجع إلى جهد الإنسان"⁽²⁾، بمعنى أنه لولا الإنسان المصري والجهد الذي يبذله لما نشأت هذه الحضارة، من هنا تظهر أهمية الإنسان في بنائها.

وقد لعبت العقيدة دوراً مهماً في النفس الإنسانية فهي لازمة لحياة الإنسان، ولأن الدين هو الذي يفسر للإنسان سر هذا الكون، فأخذ الإنسان ينظر حوله يتقحص كل شيء موجود بالطبيعة، حيث كان يريد لنفسه معبود يلجأ إليه، ويتأمل فيه ليسمو بنفسه من اضطرابات حياته اليومية إلى عالم أفضل، تلك الطبيعة الإنسانية هي التي دفعته لإنشاء معبودات ذات أشكال مختلفة تتفق وطبيعة البلاد التي يقطنها الإنسان⁽³⁾، وكان من الطبيعي أن تكون أول القضايا التي تشغل فكر الإنسان المصري القديم قضية تفسير هذا العالم الطبيعي وأصل وجوده، فلقد تطلع المصريون القدماء إلى كل ما أحاط بهم من عناصر الوجود واهتدوا بعد تأمل عميق إلى أنه هناك في الوجود عناصر كثيرة تتحكم في حياة الخلق ومصائرهم وأن كل عنصر من هذه العناصر تتكفل به قدرة إلهية تستوجب التقديس وتستحق العبادة، لكن هذه العناصر في حقيقة الأمر يمكن ردها إلى أصل واحد قديم⁽⁴⁾. وبالتالي فالآلهة هي التي خلقت هذا الكون بما فيها الإنسان، لهذا يجب عبادتها.

عرف المصري القديم بكثرة الآلهة وتعدد أشكالها وأنواعها ولعل مرجع ذلك أن الدوافع التي ألجأته إلى التبعّد لهذه الآلهة كانت بدورها متعددة، فهناك قوى الطبيعة الكبرى مثل الشمس والقمر والسماء والأرض وهي مظاهر عظيمة تعجب المصري لها⁽⁵⁾، لكن أصل الوجود في نظر فلاسفة منف مثلاً هو الإله الخالق بتاح فقد فكر بعقله (أو قلبه) ومن ثم

¹ - محمد أبو المحاسن عصفور، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص 9.

² - توملين أ ف، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، ط2، القاهرة، دس، ص 32.

³ - عفاف فوزي، الفلسفة المصرية القديمة وأثرها على الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2015، ص 23.

⁴ - مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للطباعة، ط1، القاهرة، 2004، ص 23.

⁵ - عبد المنعم أبو بكر، أخناتون، دار القلم، القاهرة، 1961، ص ص 55، 56.

أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه، فكان تمام أمر الخلق، ولا شك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الإله بتاح، فهو خلق أول ما خلق الأرباب جميعا بما فيهم الإله آتوم وتاسوعه، ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق، فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة، كما خلقت كل الأشياء والكائنات التي تتبع الحياة على هذه الأرض، وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة⁽¹⁾، بمعنى أن أصل الأول للإنسان في بداية تفكير المصري القديم هو أصل إلهي.

إن من أهم الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود حيث آمن المصري بأن الموت يعقبه البعث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريرا أخلاقيا على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لا بد أنه سيثاب على الخير منها، ويعاقب على ما فعله من شرور⁽²⁾، وقد اعتقد المصري القديم أيضا بفكرة انفصال النفس (الكأ) عن الجسم (البا) وبأن الموت هو موت للجسم فقط، كما أن هناك ثلاث قوى أساسية للنفس وهي: "الكأ3 K" وهي أقرب إلى ما يسمى بالقرين، تمثل طاقة الإنسان وفاعليته في حياته ومماته، الحارس الأمين للروح في القبر، وتصاحب روح المتوفي في رحلته في الحياة الأخرى، وهناك الروح التي تسمى "B3" في اللغة المصرية القديمة، وهي التي تسري في الباطن والظاهر، تعتبر جوهرًا مقدسًا خالداً له كيانه المعنوي الغامض، وهي تتجه إلى العالم السماوي لتصبح هي "آخ 3hw" الذي يتوحد مع عالم الأرواح الإلهية الخالدة، وهي القوة النورانية من الروح التي تصل إلى الخلود⁽³⁾. أي أن النفس تمثل جوهر الطبيعة الإنسانية حيث أنها هي التي ستبقى وهي التي تتجه بعد الخروج من الجسم إلى عالم الخلود والأبدية.

¹ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1997، ص 69.

² - مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، مرجع سابق، ص 125.

³ - المرجع نفسه، ص ص 126، 127.

إن مصير النفس الإنسانية يتجاذبه إما الولادات المتكررة بهدف تطهيرها من ذنوبها المدة أفعالها أو الارتقاء مباشرة إلى العالم الإلهي، وهناك نفوس شريفة طاهرة يسمح لها بالحياة الخالدة في مكان يناسب طبيعتها⁽¹⁾.

إن الإعجاز الحقيقي للحضارة المصرية القديمة هو اكتشاف فلاسفة مصر القديمة وإيمان شعبها عبر العصور القديمة ب: **الماعت Maat**⁽²⁾، التي تحمل الكثير من القيم الرفيعة التي ترتبط بالحق والحقيقة والصدق والمصادقية والعدالة والنظام، وكانت **الماعت** بالنسبة لهم هي ناموس الحياة ومنهاجها السليم الذي وضع من قبل الإله الأكبر رع ليكون فيه خير البشر والكون، كما تعتبر **الماعت** ربة للعدالة⁽³⁾. وهذه العدالة تسود مختلف المجالات في الحياة، لأنها تحيط بالكون ككل، مادام مصدرها إلهي، والإنسان يجب أن يكون عادلا في الحياة الدنيا وفي الحياة الأخرى، "فالإنسان الذي يضع **الماعت** في قلبه قد جعل من نفسه اجتماعي واندمج في المجتمع والكون، واشترك في الاتصال وفي الحياة العملية، وفي الاستماع للآخرين... إنه الإنسان الذي وضع نفسه بين يدي الإله"⁽⁴⁾.

ف**"ماعت"** نشأت في أول أمرها بمثابة أمر شخصي خاص بالفرد للدلالة على الخلق العظيم في الأسرة أو في البيئة التي تحيط بالإنسان مباشرة، ثم انتقلت بالتدرج في سيرها إلى ميدان أوسع فصارت تمثل الروح والنظام للإرشاد القومي والإشراف على شؤون البشر، بحيث تكون الإدارة المنظمة مفعمة بالاعتناء الخلق⁽⁵⁾، وأن تكون مستقيما أو أن تكون عادلا يعني أن تتصرف وفقا **للماعت**، فبفضلها ترتبط جميع القلوب ونتعلم أن الشمس أيضا

¹ - مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، مرجع سابق، ص ص 137، 138.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - أنا مانسيني، ماعت-فلسفة العدالة في مصر القديمة- ترجمة: محمد رفعت عواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2009، ص ص 7، 8.

⁴ - يان أسمان، ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة: زكية طبو زاده، عليه شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1996، ص 142.

⁵ - جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص 157، 158.

لها قلب، وهذا يفسر لماذا كان الكل في مصر متماسكين ومتشابكين كالبنيان الواحد، وهي أيضا هي طاقة يجب أن تدور لتحقيق رفاية الإنسان المصري⁽¹⁾. أي أن ماعت هي ما يحكم الطبيعة البشرية في ذلك الوقت باعتبارها ناموس الحياة.

شعر المصريون الأوائل بأهمية الضمير الأخلاقي، وبضرورة التصرف وفقا للعدالة والنظام (ماعت)، فكان من أوائلهم المفكر الأخلاقي بتاحوتب.

فكان دستور الأخلاقي وقاعدة تفكيره هو أن: أعظم فضيلة دائمة يتحلى بها الإنسان في الحياة هي العدالة والخلق العظيم (الماعت)، فقد كانت هي حياة الأسرة المصرية القديمة، ومن الأسرة انطلقت شتى العواطف السامية، فهيأت للإنسان الشعور بالمسؤوليات الخلقية⁽²⁾، وكان الحكيم بتاح يفخر بسيادة ماعت وخلودها فيقول: «إن ماعت عظيمة وتصرفها باق فلم تخذل منذ زمن بارئها»⁽³⁾

كما أنه أدرك العلاقة الوطيدة بينها وبين التحلي بكل ما هو فاضل ومحمود، إذ أن التحلي بهذه الفضيلة من شأنه في نظره الحفاظ على الصداقة والثقة والحب الأسري بين جميع أفراد الأسرة، والتحلي بها لا يكون بالطبع إلا إذا أعمل الإنسان عقله في كل سلوك يسلكه، وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله في عبارة ذات مغزى: اتبع لبك (أي عقلك) ما دمت حيا⁽⁴⁾. ما نلاحظه هو أن الماعت مرتبطة بالعقل، فعل الإنسان هو الذي يساعده على إدراكها، ومن ثم اتباعها.

إضافة إلى هذا فقد وجه بتاح العديد من النصائح لابنه، والتي رأى أنه يدب أن تكون متأصلة فيه، ولا تتفصل عن حياته منها: التواضع، عدم التعالي على الناس، التحلي بفضيلتي الاستماع والصمت فهما من الفضائل الضرورية لكل من أراد الترقى والوصول إلى

¹ - أنا مانسيني، مرجع سابق، ص 101-103.

² - محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، جروس برس، ط1، لبنان، 1988، ص ص 164، 165.

³ - جيمس هنري برستيد، مرجع سابق، ص 157.

⁴ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 66، 67.

المناصب الإدارية العليا في الدولة⁽¹⁾، وهذه الفضائل الأخلاقية التي أراد لابنه التحلي بها كانت من أجل أن يكون ابنه إنساناً حكيماً صالحاً ويسير الأمور السياسية بعقل متزن. فقد كان واعياً بأنه إنما يعبر عن فكر أخلاقي رفيع المستوى بالنسبة للفرد والمجتمع، وهو يعبر عن ذلك عندما قال لابنه: «إذا سمعت هذه النصائح التي ذكرت لك فإن حكمتك تصير في تقدم حقيقي ومهما تكن فإنها الوسطة للوصول إلى الخير وهذا هو الذي جعلها ذات قيمة»⁽²⁾. ولعل التاريخ البشري لم يذكر لنا عصراً حدث فيه مثل ما حدث في عصر أختاتون من دعوة حاسمة لتغيير شامل في كل مظاهر الحضارة، لم تنصب فقط على المعتقدات الدينية بل تعدتها إلى مختلف مجالات الحياة⁽³⁾.

اهتم بتوحيد الديانات المختلفة والآلهة المتعددة حول إله واحد لا شريك له، وكان يرى خطأ تعدد الآلهة ويعتقد ويؤمن بوجود إله واحد ومعبود واحد مسيطر ومتحكم في مصائر البشر، وتصف برديات الخلق في عقيدة التوحيد نظرية كيان الوجود الإنساني بقولها: «أمر الإله الخالق المعبود (خونوم) ليشكل الإنسان من طين الأرض قال له: خذ حفنة من تراب الأرض من أركانها الأربعة الأبيض والأصفر والأحمر والأسود واعجنه بمياه الحياة الأربعة ماء السماء (الأمطار) وماء البحار (المالحة) ومياه الأنهار العذبة ومياه باطن الأرض (العيون) فمن ألوان التراب تختلف ألوان الناس ومن طبيعة المياه تختلف طبائعهم...ومن الصلصال الناتج من خلط التراب بالماء تشكل منه الإنسان على راحة التكوين فانفخ فيه من روعي لتدب فيه الحياة» فالإله الواحد عند أختاتون خلق الناس والكائنات لنفسه وأنه موجود في السماء بينما قدرته ومشيتته تنفذ حتى إلى أعماق البحار، ويؤمن بأن الأشياء

¹ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 57، 58.

² - المرجع نفسه، ص 68.

³ - عبد المنعم أبو بكر، مرجع سابق، ص 104.

خلقت من الإله الواحد ومن أجله وهو الذي منحها الحياة والكل يحيا به⁽¹⁾. إذن الإنسان ما عليه إلا أن يؤمن بها الإله الأوحد لأنه كان مصدر خلق.

زد على ذلك أنه كان صاحب فكر أخلاقي واجتماعي وسياسي راقى، حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم "أخيتاتون" ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميدة هي السائدة بين أهلها⁽²⁾، وقد قام أخناتون بعرض وتأكيد كثير من الفضائل منها المساواة في الحقوق والواجبات بين البشر، رغم اختلاف ألسنتهم وألوانهم، وكان من دعاء أخناتون ما يدل على مبدأ المساواة، فيقول: « انظر إلى يد الإله وهي لا تحمل إلا النعم والعطايا بالخيرات وتوزع نعمه على الجميع فالجميع أمامه سواء لا فرق بين الحشرة التي تدب في الأرض أو الدودة التي تعيش تحت الأرض أو الطائر الذي يعيش في الغاب أو الإنسان كلهم أمامه سواء » وأكد من خلال ديانته على قيمة وأهمية الماعت، فقد عاش أخناتون على الماعت كطعام له وكان إله آتون قانعا بتقديم ماعت قربانا له⁽³⁾، وبالتالي فمكانة الإنسان وفقا لكل من بتاح وأخناتون تتحدد من خلال اتباعه لجميع الفضائل الأخلاقية التي أكدوا عليها، والتي يعتبر مصدرها الأول هو الماعت، هذا إن كان يريد لطبيعته الإنسانية أن تكون خيرة.

المطلب الثاني: في الحضارة الصينية:

المعرفة المؤكدة بتاريخ الحضارة الصينية تبدأ في الواقع بدولة أو أسرة تشانغ عام (1765-1123 ق م)، والشعب الصيني خليط من أجناس مختلفة الأصول، لكن أسرة تشو تمكنت من الإطاحة بآخر ملوك أسرة تشانغ، وتأسيس أسرة جديدة أخذت معها الملامح الثقافية والاجتماعية للصين تظهر بشكل واضح، وقد ساد الاعتقاد في العصور الأولى من تطور البشرية أن الظواهر الطبيعية والأوضاع البشرية تقع جميعها تحت سيطرة إلهية وقوة

¹ - عفاف فوزي، مرجع سابق، ص 95-97.

² - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 78.

³ - عفاف فوزي، مرجع سابق، ص ص 123، 124.

خارقة للطبيعة، فآمنوا بوجود الأرواح التي من شأنها أن تمنح البشرية السعادة، وقد أدى ذلك إلى الربط بين أفعال الأرواح وسلوك البشر، وبذلك كانت عبادة الإله هي أساس تحقيق سعادة الإنسان الصيني، وقد ظل الإيمان بوجود الآلهة والأرواح قائما، ولكن لم يعد شعور الإنسان بهما منحصرا في الخوف والرغبة فقد أضافت إليه تشو كثيرا من التفسيرات الإنسانية، ووضعت رؤية جديدة لإثبات شرعيتهم في الحكم من أجل اكتساب تأييد الشعب لهم هو مفهوم التفويض السمائي، فلقد أصبح الحاكم بناء على مبدأ التفويض هو النائب البديل للإله على سطح الأرض، وبذلك أصبح الإله مهتما بأعمال الإنسان نفسه⁽¹⁾، بمعنى أن أعمال الإنسان هي مصدر هذا التفويض، وعليه يمكن القول أنه مع أسرة تشو أصبحت الحضارة الصينية ذات طابع إنساني.

واعتبر الإنسان عظيما في الحضارة الصينية من جهتين: فهو في المقام الأول يتضمن عظمة داخلية هي شموخ الروح منعكسا في سلام الفرد ورضائه بكماله، وهو يتضمن ثانيا عظمة خارجية تظهر في القدرة على العيش بصورة جيدة على الصعيد العملي مع الشعور بالعزة في السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه، ويكون بذلك العالم الإنساني له الصدارة، أما عالم الأشياء فيحتل مرتبة ثانوية وهذه السمة تتجلى في الكونفوشية من خلال التأكيد على النزعة الإنسانية الاجتماعية، وتبدو واضحة في الطاوية في الوحدة الصوفية الأنطولوجية بين النفس والكون⁽²⁾، فهما توجهها للإنسان ذاته قبل المجتمع والدولة، حيث حاولوا أن يبينوا طبيعته أولا.

فإذا ما ذهبنا إلى الطاوية التي يعتبر لاوتسي مؤسسها لوجدنا أنه يعتبر الطاو الجوهر أو المبدأ الشامل الذي كان وراء انبثاق الكون والوجود، كما أنه الطريق الموصل إلى الهناء

¹ - هالة أبو الفتوح أحمد، فلسفة الأخلاق والسياسة-المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 16-31.

² - جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، ص 311-313.

والسكينة وإصلاح أمور الإنسان والمجتمع⁽¹⁾، ويحدده أيضا باعتباره المبدأ القائم بذاته منه تنطلق الأشياء وإليه تعود غير، قابل للتحديد أو اليقين أو الوصف رغم وجوده⁽²⁾، ويقول عنه في كتابه:

"الطاو الذي يمكن أن نخبر عنه

ليس هو الطاو الأبدي

والاسم الذي يمكن أن يسمى به

ليس هو الاسم الأبدي

ما لا اسم له هو بداية السماء والأرض"⁽³⁾.

بمعنى أنه لم يحدد الطاو ما إذا كان إنسانا أو إلها وكأنه يترفع عنهما معا، إذن ليس له تعريف.

الطاوية تنظر إلى الإنسانية والطبيعة باعتبارهما وحدة واحدة ولا تميز بينهما، ووفقا لها فإن أساس الإنسانية ليس من صنعنا بل متضمن في شمول الكون وعمله، فالحياة لا تعاش بصورة طبيعية إلا حينما يتوافق الناس بصورة كاملة مع الكون بأسره وعندما تغدو أفعالهم هي أفعال الكون متدفقة عبرهم⁽⁴⁾، وإذا تساءلنا عن مكانة الإنسان عند لاوتسي وأتباعه من الطاويين نجده يقول: «إن الطاو عظيم وعظيمة هي السماء وعظيمة هي الأرض وعظيم هو الملك أولئك هم الأربعة الكبار في الكون والإنسان أحدهم يتخذ الأرض قانونا له والأرض تتخذ السماء قانونا لها والسماء تتخذ الطاو قانونا لها والطاو يتخذ قانونا من

¹ - عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1999، ص 76.

² - محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص 59.

³ - لاوتسي، الطريق إلى الفضيلة، ترجمة: علاء الديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 9.

⁴ - جون كولر، مرجع سابق، ص 359.

نفسه»¹. وعليه يكون الإنسان هو أحد كائنات الطبيعة وليس مركز الكون، ومن ثم فعليه أن يستسلم للطبيعة حتى يكون سعيدا ويعيش في هدوء.

يدعو لاوتسي إلى الحياة وفق الطبيعة فهي الطاو وتتجلى في كل عنصر من عناصر الطبيعة، وهي قانون معقول يجب أن يخضع له قانون السلوك إذا أراد الناس أن يعيشوا بحكمة وسلام، حيث جعلت حياة الناس في الأيام الخالية بسيطة آمنة، فكان العالم كله هنيئاً سعيداً، ثم انتحل الناس المعرفة ففقدوا الحياة بالمخترعات وخسروا كل طهارتهم الذهنية والخلقية، وشرعوا يؤلفون الكتب فنشأ من ذلك كل ما أصاب الناس من شقاء⁽²⁾، أي أنه يعتبر أن مظاهر الحضارة التي بدأت تظهر على البيئة الصينية في ذلك الوقت، هي التي سببت المعاناة للإنسان، لهذا عليه أن يكتفي بالعيش وفقاً للطبيعة فقط، كي يكون سعيداً.

كما أنه دعا الإنسان إلى اتباع ما وصفه ب: "التي" أي الفضيلة، وهذه الأخيرة تنبثق من الطاو وهي تدعو الإنسان إلى البساطة حتى يصبح الإنسان الكامل والمحِب للآخرين، أما الاهتمام بالحياة المادية والشغف بالماديات والترف والبذخ جريمة يقتربها الإنسان، وبذلك تكون الفضيلة "تي" تكمن في الإنسان الذي لم تشوّه مغريات الحياة، أو تشوّه عقله العادات والتقاليد والعلوم، وهي الإرادة القوية الواعية الكامنة في نفس الإنسان الحكيم⁽³⁾، وفي هذا الصدد نجده يقول:

"من يتبع الطاو يصير هو الطاو واحداً

من هو فاضل يعرف الفضيلة

الانسان يتبع الارض

والارض تتبع السماء

والسماء تتبع الطاو

¹ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 89.

² - محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 251، 250.

³ - عمر عبد الحي، مرجع سابق، ص 80-87.

اما الطاو فيتبع ما هو طبيعي⁽¹⁾.

دعا لاوتسي الإنسان وفقا لمبدأ: "ابق بغير عمل" إلى التوقف عن أي نشاط مخالف للطبيعة والإقلال من الجهد والنشاط الإنساني الخارجي، حتى يظل الإنسان متمتعاً بالصحة النفسية الجيدة، فالإنسان الطاوي ينبغي أن يكون بسيطاً في كل شيء، وهو الذي يعمل بلا فعل⁽²⁾، إذن الطبيعة البشرية عنده يسيرها مبدأ الطاو، وإذا خرج عنه الإنسان فلن يعيش الحياة التي يريدها. وكان مبدؤه الأساسي أن الناس أخيار بالفطرة وأن المشاكل الاجتماعية ليس منشؤها طبيعة الناس إنما منشؤها فساد الحكومات⁽³⁾، فلو كان الحكام صالحين لوصل الإنسان إلى الكمال.

أما إذا ما ذهبنا إلى كونفوشيوس فنجد أن له الفضل في تحويل أنظار المصريين من التفكير في خوارق الطبيعة إلى التفكير في الإنسان في حد ذاته، ولقد كان أول فيلسوف صيني يطرح سؤالاً عن طبيعة الإنسان (هيسنج)، فجاءت إجابته بسيطة كالتالي: إن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات، وأن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة⁽⁴⁾، وكان الأساس الذي اعتمد عليه في وضع مثاليات أخلاقية للفرد هو دراسة الطبيعة البشرية، لأنه كان يريد الوصول إلى الرجل النبيل Chun Tzu⁽⁵⁾، فلم يبحث كونفوشيوس عن أساس الطبيعة والأخلاق خارج البشر، فداخل الإنسانية ذاتها يوجد مصدر الطبيعة والسعادة الإنسائيتين وبنيتهما⁽⁶⁾، موقفه هذا هو ما يجعل من الكونفوشية نزعة إنسانية أكثر من الطاوية، لأنه ينظر إلى الإنسان في حد ذاته ويجعله محور اهتمامه.

¹ - لاوتسي، مرجع سابق، ص 29، 30.

² - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 89، 90.

³ - محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 278، 279.

⁴ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 82، 83.

⁵ - هالة أبو الفتوح أحمد، مرجع سابق، ص 59.

⁶ - جون كولر، مرجع سابق، ص 320-334.

وفيما يخص نظريته للطبيعة البشرية نجده رفض فكرة كون الإنسان خيرا بالفطرة، أو أنه يولد مزود بالقيم الأخلاقية، لهذا قال: «أنا لم أقابل الإنسان الذي يرغب في الخير أو الذي يجد الشر أمرا بغیضا». كما أنه قد رفض النظر إلى الإنسان على أنه شرير تماما حيث يقول: «إن الرجل الذي يكره الشر يمكن أن يعد خيرا لأنه لم يسمح بما هو غير أخلاقي أن يلوث شخصيته». والأخلاق عنده لا توجد في الطبيعة الإنسانية الداخلية الفطرية وإنما الذي يوجد هو الاستعداد للتخلق والاستعداد للتمييز بين قطبين هما: الخير والشر، وهذا الاستعداد هو الذي يراد به الوعي والإرادة بالتربية والابتكار وبتطافرها معا يخلق الرجل النبيل، ويرى أيضا أن الإنسان يجمع بين جانبين: الجانب العقلي أو ما يسمى بالملكات العقلية، والجانب الوجداني الذي يمثل العواطف والانفعالات، عندما تكون العواطف مثل البهجة والغضب والحزن والسعادة غير متصارعة يصبح الفرد في حالة اتساق، وعندما تستيقظ هذه المشاعر وتعمل كل واحدة وفقا لمعيار مناسب، فهذا ما يسمى بالانسجام، ويؤدي تصور الطبيعة الإنسانية على أنها إمكانية الغوص في النفس البشرية واكتشاف ماهيتها⁽¹⁾. بمعنى أن الإنسان يولد ولديه إمكانية يمكن تشكيلها حسب الإرادة الإنسانية، فالخير يسعى إليه بناء على استعداد، كما أن الظروف الخارجية قد تتسبب في تغليب أحد الجانبين العقلي أو الوجداني على الآخر، فيكون الإنسان غير متزن.

وقد رأى أن هناك مجموعة من المبادئ تتحكم في الإنسان هي التي يمكن أن تجعل منه إنسانا نبیلا منها فضيلة "الجین" وهي ما تجعل من البشر إنسانیین وقد ترجمت إلى عدة مفاهيم: الفضيلة الإنسانية، الإحسان، الرجولة الحقة، الطابع الأخلاقي، الخير الإنساني، طيبة القلب الإنسانية، واعتبرت أساس العلاقات الإنسانية كافة، ومن ينحرف عنها لا يعبر عن كمال الإنسانية⁽²⁾. فهذه الفضيلة هي أهم سمة يمكن أن تتصف بها الطبيعة البشرية، وهي تلك الحاسة التي تتولد وتنمو داخل الفرد وتعمل كمنبه له من أجل توجيه نظره

¹ - هالة أبو الفتوح أحمد، مرجع سابق، ص 61-63.

² - جون كولر، مرجع سابق، ص 335.

باستمرار إلى ذاته بوصفه إنسان اجتماعي، يحمل كل المشاعر التي تؤهله للعيش مع الآخرين، وإذا فقدوا الإنسان فلن يمكنه الالتزام بأي قيمة أخلاقية أخرى⁽¹⁾، أي أنها ما يجعل الإنسان إنسانا يتحلى بمختلف الفضائل الأخلاقية، ويجب أن يتقيد بها في حياته اليومية.

وفي سياق آخر نجد أيضا منشويوس* الذي أكد على أن الإنسان يولد طيبا والضغط الخارجية أو الداخلية وحدها يمكن أن تجعله سيئا، فطبيعة الناس تميل إلى الخير مثلما يميل الماء نحو المنخفض، ولا يوجد إنسان محروم من هذا الميل للخير، كما لا يوجد ماء واحد لا يسيل نحو الأسفل، لهذا يقول: "الإنسان طيب جوهريا ويحمل في ذاته طبيعة سماوية"⁽²⁾، ومن جهة أخرى أشار إلى أن أفواه وآذان وعيون الناس كلها متماثلين ولها بالمثل ما تحبه وتكرهه، ومن هذا يخلص إلى أن عقولهم يجب أن تقر نفس المبادئ الأخلاقية المتماثلة⁽³⁾، بمعنى أن جميعهم متساوين خيرين لهم نفس اللون من الطبيعة البشرية.

وقد وافق أستاذه كونفوشيوس في التأكيد على طيبة القلب الإنساني القائمة على المحبة الخيرة أي "الجين"⁽⁴⁾. فمنها تتبع الفضيلة كما ينبع الخير، وهذا ما يميز الإنسان الفاضل.

¹ - هالة أبو الفتوح أحمد، مرجع سابق، ص 77.

*منشويوس: فيلسوف صيني كان من أبرز الشخصيات التي ساهمت في تطوير الكونفوشية، جمعت تعاليمه في كتاب "المنغزي" واسمه الحقيقي منغ كي. (أحمد الشويخات وآخرون، الموسوعة العربية العالمية، دائرة المعارف العالمية، المملكة العربية السعودية، 2004).

² - ه. فان. براج، حكمة الصين، ترجمة: موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1998، ص ص 133، 134.

³ - ه. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسيتونغ، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1971، ص 131.

⁴ - عمر عبد الحي، مرجع سابق، ص 207.

المطلب الثالث: في الحضارة الفارسية

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للقاء الحضاري بحكم موقعها الجغرافي الذي جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين، وقد تميزت العقيدة الدينية لدى الفرس بوجود مستويين لها: العقيدة الشعبية التي كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة في الشمس والقمر، الهواء، الماء، والتراب، كما كانت تقدر كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بني الإنسان للتقرب إلى الآلهة، أما المستوى الثاني فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء، إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب إيمانهم ببعض الآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله أهورامازدا⁽¹⁾، بمعنى أن الإنسان في البداية لم يحظى بالاهتمام نتيجة إيمانهم بالآلهة.

وتعتبر الزرادشتية نسبة إلى مؤسسها زرادشت من أقدم التصورات الفكرية على المستوى الميثولوجي والثيولوجي والفلسفي التي نادى بالتوحيد من خلال دعوة زرادشت إلى عبادة الإله الأوحد أهورا مازدا⁽²⁾، فقد عد تقديس الآلهة من أولى واجبات الإنسان في الديانة الزرادشتية⁽³⁾، فالإنسان يخضع للإله الذي خلقه، فكان هو مصدر نشأته، لذا لم يعبد إلهاً غيره، فهو علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات يعلم الغيب ودخائل النفوس، ولا يخفى عليه سر من الأسرار، وهو القادر على كل شيء فهو أب الإنسان وخالقه⁽⁴⁾.

¹ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 107.

² - محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص 12.

³ - أسامة عدنان يحيى، الديانة الزرادشتية-ملاحظات وآراء-، آشوربانيبال للكتاب، ط1، بغداد، 2016، ص 12.

⁴ - مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 109.

تشير الدراسات إلى أن الزرادشتية تقوم على الثنائية في الألوهية بظهور إله الخير "أهورامازدا" وإله الشر "أهريمان"، والحقيقة أن هذه الرؤية بعيدة عن الزرادشتية من حيث المبدأ فهي لا تقوم على الثنائية بل على الواحدية، فالإله هو الخالق لأهريمان-إله الظلمة- من الأصل، وهو التوأم لأهورامازدا اختار أحدهما الخير والحياة والآخر الشر والموت، ولم ينظر زرادشت إلى الإنسان نظرة سلبية بل أعطاه إمكانية الفعل والإرادة في الاختيار، فهو لديه القوة بواسطة الفعل في صراعه بين إله الخير والشر في حياته اليومية، واختيار الإنسان الخير ونبذ الشر يؤدي للقضاء على أهريمان، وموته هو خلاص لإله الخير⁽¹⁾. أي أنه على الإنسان أن يختار بين هاتين القوتين المتعارضتين، وذلك بناء على إرادته الحرة.

كما توزن أفعال الإنسان بعد الموت بميزان، فمن رجحت حسناته سيئاته انتقل إلى السماء، ومن رجحت سيئاته حسناته ذهب إلى الجحيم، حيث ينال العقاب المناسب للجريمة، ولكي نفهم الله ونعرفه يرى زرادشت أنه يجب أن نتعلم كيف نفهم إخوتنا في الإنسانية⁽²⁾.

تلك فلسفة فيها من المبادئ الأخلاقية السامية أكثر مما فيها من الدين، فهي فلسفة تضيف على الحياة الإنسانية من المعنى والكرامة ما لا تضيفه عليها النظرة العلمية التي تقول إن الإنسان ليس إلا حشرة دنيئة أو مجرد آلة تتحرك بنفسها، ذلك بأن بني الإنسان حسب تعاليم زرادشت ليسوا ببيادق تتحرك بغير إرادتها، وإنما هم كائنات لهم إرادة حرة، لأن أهورا مازدا يريد لهم ليكونوا أشخاصا يتمتعون بكامل حقوقهم، وفي مقدورهم أن يختاروا بين الطريقين: إما الهدى والسلامة أو الضلال والغواية، أرادهم أن يحاربوا بجانبه من أجل أن يجعلوا العالم أفضل وينشروا الخير، وبذلك تكون الزرادشتية هي الأخلاق الكاملة، تقول الأُبستاق*: على الإنسان واجبات ثلاثة: أن يجعل العدو صديقا، وأن يجعل الخبيث طيبا، وأن يجعل الجاهل عالما، وأم الفضائل هي التقوى، ويأتي بعدها الشرف والأمانة في القول

¹ - محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص 25-29.

² - جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص 96.

والعمل⁽¹⁾، وبالتالي فمكانة الإنسان عند زرادشت مكانة عظيمة قرر لها الإله أهورامازدا، وحددها في أن منحه الحرية في اختيار الحياة التي يريدها، لكن في المقابل من ذلك وضع له مجموعة من الواجبات عليه اتباعها، ومن خلال تلك الإرادة اكتسب سيادة في الوجود. ولا سبيل لطهارة النفس عند زرادشت وصلاحتها إلا بالإيمان فالطهارة هي أعظم شيء بعد الولادة، وهي أعظم خير بعد الحياة، تكون باعتقاد صالح وقول صالح وعمل صالح⁽²⁾.

المبحث الثاني: في الحضارة اليونانية

تعتبر الحضارة اليونانية حضارة إنسانية بامتياز، فالإنسان بوجوده ومكوناته وحياته ومصيره، كان يعتبر من أهم الموضوعات التي اهتم بها اليونانيون في تلك الحقبة، وبالتحديد الفلاسفة، باعتبار أن هذه الحضارة كانت البيت الذي ولدت فيه الفلسفة الحقبة، والفلسفة بتطوراتها وتعدد مذاهبها هي التي شكلت هذه الحضارة، وبداية الفلسفة لم تكن في حقيقة الأمر إلا بداية التفكير الإنساني في الإنسان في حد ذاته، وهذا ما تجلى بشدة في مرحلة معينة من مراحل تطور الفلسفة في اليونان، فالفلسفة اليونانية مرت بعدة مراحل نقسمها إلى ثلاث، وسنرى الكيفية التي كان ينظر بها إلى الإنسان في كل مرحلة.

المطلب الأول: في المرحلة الأسطورية

تعتبر هذه المرحلة هي بداية التفكير الفلسفي، التي وجد فيها الإنسان نفسه في هذا الوجود أمام مجموعة من الأمور الغامضة الخارجة عن نطاقه والتي لم يجد لها تفسير، منها تلك المسائل المتعلقة بأصل وجوده، ووجود هذا الكون، ولما كان وعيه قاصرا عن تحديد الأسباب التي أدت إلى حدوث الأشياء في الكون، بدأ يضع تفسيرات انطلاقا من تأملاته،

*الأبستاق هو كتاب زرادشت الذي سمي الزند أفسستا.

¹ - محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 230-233.

² - محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص 49.

ويرد أصل الكون، وأصل كل شيء موجود إلى قوة تفوق قدرته، والمتمثلة في الآلهة⁽¹⁾، وهذه التفسيرات التي وضعها لحدوث الأشياء ولأصل الموجودات هي في حقيقة الأمر ليس لها أية علاقة بالعالم الواقعي بل تتدرج في نطاق ما هو أسطوري.

"ولا جدال في أن الأسطورة* اليونانية لا تميّط اللثام فحسب عن الأسلوب الذي كان يفكر به الجنس البشري في تلك القرون السحيقة، بل وأيضا أصبح في الإمكان بمقتضاها اقتفاء أثر الإنسان منذ أن كان يعيش بعيدا عن الطبيعة إلى اليوم الذي ارتبط بها فيه"⁽²⁾، وقد لعبت الأساطير اليونانية دورا كبيرا في تعليم الشباب اليوناني خاصة في المراحل اللاحقة، إذ تأثروا بها كثيرا، كما كان لها الواقع الأشد على العقلية اليونانية في بداية تأملها للعالم والأشياء نظرا لما توافر لها من إدراك للقيم الإنسانية، وكل تلك الأساطير التي قيلت في تلك الفترة تحدث عنها أو بالأحرى جسدها كل من الشعارين هوميروس من خلال "الإلياذة والأوديسا"، وهوميروس من خلال "الأعمال والأيام"، و"أنساب الآلهة"⁽³⁾، فأبي باحث في الفلسفة اليونانية عليه أن يعرج على هذه الملاحم، لأنها تتضمن تاريخ عريق للفكر الفلسفي اليوناني.

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 73.

***الأساطير**: تتضمن وصفا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم فلكل أمة أساطيرها، وقد قيل إن الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة الرمز والمجاز، وكذلك كانت الأساطير اليونانية (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص79).

² - سمر سمير أنور محمد، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: حسن عبد الحميد حسين، محمد فتحي عبد الله، قسم الدراسات الفلسفية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2001، ص 31.

³ - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني حتى أرسطو، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: علي حنفي محمود، محمد فتحي عبد الله، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1999، ص 13.

إذ تؤكد على أن الفكر أوجد ذاته في بلاد اليونان، وتألق بفضل الحرية التي كان ينعم بها الفرد الإنساني، حيث يصور هوميروس بطولة الإنسان وقدرته على مجابهة إرادة الآلهة من خلال عدة شخصيات فيصف شجاعة أغاممنون، وبطولة أخيلوس⁽¹⁾، وبالتالي فقد برع في تطوير الطابع الإنساني من خلال مجموعة من الشخصيات لعبت دورا أساسيا في أساطيره واعتبروا أبطالاً، وتمثل أمثلة للإنسانية في أوج كمالها، وامتدت هذه الصورة البطولية للإنسان في تصويره للعلاقة بين الإنسان والآلهة في أن الآلهة فوق جبل الأولمب أشبه بالمجتمع البشري، وزيوس كبير الآلهة هو أب الآلهة والبشر معا، والآلهة تفعل ما يفعله البشر في حياتهم اليومية⁽²⁾، لهذا السبب يرى الكثير من المؤرخين أن الإلياذة قد صورت الإنسان بطلا من الأبطال وأنها قللت من شأن الآلهة، فقد كانت قصائد هوميروس مهمة بالتصور السابق لحياة الناس مع البشر خاصة وما فعلوه وما عانوه من وقت لآخر، أما اهتمام هوزيود بالإنسان فكان مختلفا عنه نوعا ما، إذ اهتم بالإنسان وعلاقته بالأمر الاجتماعي وبالآلهة وبضروريات الحياة⁽³⁾، أي أن قيمة الإنسان وطبيعته مرتبطة بما تحدده وتصنعه الآلهة، على الرغم من أن هذه الآلهة كانت من نسيج خيال الإنسان في حد ذاته إلا أنه كان لها الحظ الأوفر من الاهتمام.

وفيما يخص طبيعة الإنسان وتركيبه عند هوميروس فهو يؤكد على أن:

"الإنسان مركب من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب
ينحل إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسم متشكل ينطلق
بالموت شبعا دقيقا لا يحسه الأحياء، فينزل إلى مملكة الأموات وقد
احتفظ بالشعور، وفقد القدرة على الحركة فهو يتألم لذلك ويقضي هناك

¹ - ديماء عيسى محمود، الطبيعة البشرية عند فلاسفة التنوير الفرنسي وأبعادها التربوية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه،

إشراف: محمود علي محمد، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 2015، ص 18.

² - جفري بارنر، مرجع سابق، ص 66.

³ - سمر سمير أنور محمد، مرجع سابق، ص 38.

حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء
النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر، وليس في عالم الموتى ثواب ولا
عقاب إلا في النادر، يوزعها الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية
من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم وينكلون أعداءهم وليست
صداقاتهم عطا على الخير أو عداوتهم نقمة على الشر⁽¹⁾.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هناك روايات عديدة فيما يخص تكوين الإنسان عند
هوميروس لأنه لم يفصل في هذا الموضوع، وهذا فقط ما صرح به يوسف كرم في كتابه.

أما بالنسبة لـ "هوزيود" ورأيه في هذه المسألة فقد قال أنه في البدء صنع الآلهة
الخالدون الذين يقطنون على جبل الأولمب جنسا ذهبيا من أناس فانيين، وعاش هؤلاء الرجال
في أيام كرونوس عندما كان ملكا في السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب، وقد خلت
قلوبهم من الهموم ولم تلحقهم الشيخوخة بعيدين عن كل شر، وتتوفر لديهم جميع الأشياء
الطيبة، وقد حولهم زيوس إلى أرواح طيبة تحرس البشر على الأرض، ثم صنع بعد ذلك
ساكنوا جبل الأولمب جنسا من الفضة أقل نبلا، كان الزمن الذي يعيشونه مقيدا بحيونه في
آلام بسبب حماقاتهم، امتنعوا عن خدمة الآلهة الخالدين، ولكن هذه الحال لم تدم إذ أن
زيوس محا أثرهم وخلق جنسا بشريا ثالثا، جنسا برونزيا كانت قوتهم هائلة، يهابهم الجميع،
لكن حارب بعضهم بعضا فسلط عليهم الموت الأسود، ثم ما لبث أن خلق جنسا رابعا أكثر
استقامة يشبه جنس أبطال الآلهة⁽²⁾، وكأنه هنا يحدد معادن الخلق وطبيعتهم، بما فيهم
البشر.

كما يؤكد هوزيود على أن النفس أو الروح يمكن أن تحيا بعد أن تتفصل عن الجسد
حياة كاملة وذات فعالية، ويتضح هذا من خلال حديثه عن رجال العصر الذهبي الذين

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936، ص5.

² - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، مرجع سابق، ص ص19، 20.

أصبحوا بعد موتهم أرواحا حارسة، أي أنهم رغم موتهم فهم كيانات حقيقية لها وجود مؤثر في حياة الناس تمارس أنشطتها على الأقل ضمن حشود البشر، كما انها ارتفعت في مستواها إلى مكان قريب من الآلهة فقد اجتازت بعد تحررها من الجسد مقاما أعلى بكثير مما كان لها عندما كانت متحدة بالجسد⁽¹⁾، إذن فالإنسان هنا مرتبط ارتباطا شديدا بالآلهة، حيث يصورونه أحيانا على أنه ابن إله، وأحيانا أخرى على أنه بطل يكافح ضد بعض الآلهة المتجبرين، وفي كلتا الحالتين له قيمة كبيرة، ففي الحالة الأولى يقدر كونه ابن إله، وفي الحالة الثانية يهابونه ويحترمونه كونه بطل.

وإذا انتقلنا إلى الأورفية نجد أنه كانت لها نظرة خاصة للإنسان، إذ اعتبرت أن للبشر طبيعة خيرة تتمثل في نفس الإنسان ومصدرها ديونيسيسوس، وطبيعة شريرة تتمثل في جسم الإنسان ومصدرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون بالتيتان، كما اعتقدوا أن تعلق النفس بالجسد إنما هو تكفير عن ذنب، أو هو بمثابة عقوبة للخطيئة الأولى التي وقع تحت وطأتها الجنس البشري بأكمله، وهي جريمة التهام التيتان أسلاف البشر، ومن ثم آمنت الأورفية بتناسخ النفس عبر ولادات مختلفة في أجساد مختلفة، والإنسان مربوط إلى الجسد ونحن مقيدون بعجلة الولادات والموت المتكررين، ولن ينجينا من الدنيا التي هي شر ومن هذا التناسخ إلا التطهر والخلص⁽²⁾. إذا ما لاحظنا هذه العقائد التي تؤمن بها الأورفية فسنجد بأنها متأثرة نوعا ما بالحضارات الشرقية خاصة الحضارة المصرية، لكن على الأقل فإن هذه النحلة فصلت في طبيعة الإنسان.

¹ - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، مرجع سابق ، ص 27.

² - محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، دس، ص 14-16.

المطلب الثاني: في المرحلة الطبيعية

هذه المرحلة جاءت بعد المرحلة الأسطورية، وهي الأخرى كان الحديث فيها يدور حول أصل الكون، وجميع الموجودات في هذا العالم بما فيها الإنسان، لكن الاختلاف بينها وبين المرحلة الأولى يكمن في أن هذه المرحلة متعلقة بالعالم الطبيعي، حيث رد فلاسفتها أصل الأشياء إلى عناصر موجودة في الطبيعة⁽¹⁾، وانطلاقاً من هذا كانت رؤيتهم للإنسان والطبيعة الإنسانية لا تتفصل عن الطبيعة الخارجية، كون الإنسان جزء من هذا العالم المادي، فالفلسفة الطبيعية وضعت الإنسان في إطار العالم الطبيعي ككل. وبالتالي فنشأة الإنسان لا تتفصل عن نشأة الكائنات العضوية، كما يشارك الإنسان كل الأشياء المادية الموجودة في الكون من ناحية التركيب المادي، إذ أن العناصر المادية التي هي أساس الكون هي في نفس الوقت العناصر التي يتركب منها الجسد الإنساني⁽²⁾.

لكن تجدر الإشارة إلى أن مسألة الطبيعة البشرية للإنسان لم يهتم بها جميع الفلاسفة الطبيعيين بل كانت محل اهتمام القلة فقط، لهذا سنختار البعض منهم فقط، فإذا ذهبنا مثلاً إلى أنكسمندر نجده يعتبر أن الكائنات الحية نشأت من الرطوبة بعد أن تبخرت في الشمس، وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان فكان في البدء سمكاً، لأن الحيوانات الأولى خلقت كلها من الماء، وكانت محاطة بقشرة كبيرة تحميها وكثيفة الأشواك، وبعد أن أصبح الإنسان قادراً على حماية نفسه قذف به إلى الشاطئ، وأصبح يعيش خارج مياه البحر، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتهم طعامها بنفسها بسرعة، أما الإنسان فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وعلى ذلك لو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً⁽³⁾.

¹ - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط3، بيروت، 1988، ص 86.

² - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، مرجع سابق، ص 38.

³ - محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، عز الدين للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993، ص 54.

ومع هيراقليطس تزداد النزعة الإنسانية وضوحاً، ففي فلسفته تظهر بوادر كثير من القضايا الإنسانية التي تتعلق بالإنسان سواء على مستوى الناحية الجسمية أو الناحية الروحية، لأنه اهتم بدراسة النفس الإنسانية وعلاقتها بمعرفة العالم، ومهد بذلك الطريق لأول مرة للخوض في نظرية المعرفة التي أصبحت مثار جدل طويل في تاريخ الفكر الفلسفي⁽¹⁾، وانطلاقاً من هذا رأى أن النفس البشرية متصلة بالنار الإلهية العاقلة، ويصف نشأتها بالتصاعد إلى أعلى حين تتحول الرطوبة إلى بخار ثم إلى نار فهي عرضة لتحولات حسب طبيعتها، فإما نحو الجفاف والنار، وإما نحو الرطوبة والماء، وفي الحالة الأولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح، وفي الحالة الثانية يدركها الفساد، والنفس الجافة صالحة وأكثر اتصالاً باللوغوس* أما الرطوبة ففسادة فهي تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات، وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس وعن الحقيقة، وكان يرى أن أصل القوانين الإنسانية سماوي، وأنها مرتبطة بقوانين الآلهة، ومن ثم لا ينبغي للناس أن يغيروا فيها بل يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم⁽²⁾، نظرت هذه للنفس لا تنفصل عن فلسفته الطبيعية ككل، حيث قام بالربط بين طبيعة الإنسان وبين عناصر مادية.

حيث اعتبر أن النار هي المبدأ الأول للوجود منها تنشأ جميع الأشياء، والإنسان يتكون من نار وماء وتراب والنار حياة، إذ حين تغادر الجسد فإن التراب والماء لا يساويان شيئاً، والنار هي القانون أو اللوغوس الإلهي الذي ينظم عملية النشأة والتكوين، فالكل ينشأ من النار ويفنى ثانية بالنار في دورات محدودة وفقاً لقانون القدر، وطبيعة هذا القانون أو اللوغوس الذي يحكم كل الأشياء هو الصراع الدائم بين الأضداد، وهي التي جعلت بعض الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشراً⁽³⁾، أي أنه جعل من النار وهي عنصر موجود في الطبيعة

¹ - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، مرجع سابق، ص 52.

* اللوغوس: كلمة يونانية يقصد بها: العقل، العلم، القانون، الأداة.

² - أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 66، 67.

³ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، مرجع سابق، ص 133، 134.

مصدرا لجميع الموجودات، ولجميع الظواهر التي تحدث في الكون، والتي يحكمها أيضا قانون صراع الأضداد، بما فيه الإنسان.

كما نادى بالبحث عن الحقيقة التي اعتبرها ظاهرة وعامة للناس، والعقل الذي نمتلكه جزء من العقل الإلهي، وهو مشترك بين جميع الناس، ورأى أنه بإمكان أي إنسان الوصول إلى الحكمة، لكن الطريق إلى ذلك هو معرفة النفس⁽¹⁾، كما كان يؤمن أيضا بأن مصير الإنسان رهن بأخلاقه، وطبيعة النفس واحدة داخل الإنسان وأفعالها تختلف بحسب رغباتها ومدى إذعانها لهذه الرغبات، فإن مالت إلى إشباع كل لذة فهي نفس رطبة وسعادتها زائفة، وإن استطاعت التحكم في رغباتها ومالت نحو العفة فهي نفس جافة فاضلة وحكيمة، والطريق الصاعد هو الطريق الأفضل لأنه يقود الإنسان إلى المصير الأفضل⁽²⁾.

أما إذا انتقلنا إلى الفيثاغورية مثلا نجدها رأّت أن النفس منفصلة عن البدن، فجوهرها مختلف عن جوهر البدن، خالدة أزلية ولها وجود سابق على وجود البدن، ولا تفنى بفنائها، أما البدن فسجن للنفس، والسبيل إلى خلاص النفس بعد الموت، وارتقائها إلا حياة أعلى بدلا من تناسخها في أبدان أخرى فهو التطهير أو التصفية، ولقد رأى أن الاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى يؤدي إلى تصفية النفس⁽³⁾، إذن فهي تعطي قيمة للنفس لارتباطها بما هو إلهي، أما الجسد فيرتبط بما هو مادي حسي.

ومن ثم كان على النفس أن تشتاق دائما إلى أصلها وأن تتطهر لتحاول العودة إلى هذا الأصل، وقد صنف فيثاغورس الناس إلى ثلاثة أصناف: فمنهم من تقتصر حياته على البيع والشراء والكسب والتجارة، وهؤلاء هم أحط الطبقات، ومنهم من يتنافسون في إطار المضمار وهؤلاء لا يتسابقون من أجل الفوز بجوائز السباقات، وهم طبقة أعلى قليلا من

¹ - عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دن، الكويت، 1993، ص 39.

² - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، مرجع سابق، ص 142، 143.

³ - محمد عبد الرحمن مرجبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، مرجع سابق، ص 66.

السابقة، ومنهم من ينظرون إلى كل ما يجري أمامهم ويكتفون بذلك، وهؤلاء هم طبقة النظار أي الفلاسفة المتأملون الذين بلغوا من احتقارهم للدنيا ومطالبها المادية حدا جعلهم يتطهرون من كل رغبة مادية⁽¹⁾.

المطلب الثالث: في المرحلة الفلسفية

تعتبر هذه المرحلة هي أهم مرحلة في تاريخ الفلسفة اليونانية ككل، ففيها بدأت الفلسفة على أصولها، وتحول اهتمام الفلاسفة من العالم الطبيعي وأصل الكون وغيرها، إلى الاهتمام بالإنسان في حد ذاته، حيث عكف الفلاسفة على دراسته من جميع النواحي: العقلية، الجسمية، النفسية، الأخلاقية، الاجتماعية، وحتى السياسية.

فهنا بدأت تظهر النزعة الإنسانية بشكل واضح، وتتزايد مع مرور الوقت، ومع تطور الفلسفة، كما وضعت هنا أسس الفلسفة العملية وأصول الجدل والأخلاق، فكانت تمثل نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة اليونانية، وقد ساهمت في هذا التحول جملة من الظروف الاجتماعية والسياسية، فهي التي حولت مسار الفكر من الطبيعة إلى الإنسان⁽²⁾.

وكان أول من ساهم في هذا التحول هم جماعة السفسطائيين، الذين اهتموا في البداية بعلاقة الإنسان بالعالم وكيفية معرفته، وبناء على هذا اعتبر بروتاغوراس والذي يعتبر زعيم السفسطائيين الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد ومقياس ما لا يوجد، والناس مختلفون فيما بينهم من حيث إن الأشياء المختلفة تظهر وتختلف فعلاً بالنسبة إلى مختلف الناس⁽³⁾، بمعنى أن الإنسان هو الذي يحدد جميع الأمور المتعلقة به بناء على اختيار هو كيف ما يشاء.

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، مرجع سابق، ص 164.

² - حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1992، ص ص 165، 166.

³ - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991، ص

والذي يقصده بروتاغوراس هنا هو الإنسان كفرد، فالحواس أو الإدراك الحسي هو المعيار الذي يقيس به الفرد وجود الأشياء جميعاً، وبالتالي فكل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل واحد منا⁽¹⁾، أي ما يبدو لي حقيقي مثلاً وأنه صادق فهو كذلك والعكس، حتى وإن اختلفت مع شخص آخر.

وفي مجال الأخلاق أيضاً اعتبر أن الإنسان الفرد هو معيار الخير والشر فإن قال عن شيء أنه خير فهو خير، وإن قال عنه أنه شر فهو شر، ومنه أباح لكل إنسان أن يقيس الخير والشر بحسب ما يعود عليه بالنفع، لتكون المنفعة هي الأساس لقياس الخير والشر عند الإنسان⁽²⁾، فكرته هذه هي إقرار بأن للإنسان إرادة حرة، وبإمكانه التحكم في حدوث أي شيء يريده.

كما اعتبر أن الإنسان هو صانع كل المظاهر الحضارية والمدنية التي يتمتع بها بنفسه، فكل مظاهر الحضارة هي نتيجة لاتفاق البشر ونتيجة لجهدهم وإبداعهم⁽³⁾، ورأى بروتاغوراس أن الإنسان مرت به مرحلتين: حيث انتقل من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن، أي من حالة الوحدة والعزلة إلى حالة التجمع، لكنهم عندما تجمعوا في مدن ارتكبوا مظالم في حق بعضهم البعض، من هنا ظهرت الحاجة إلى القوانين التي تنظم حياتهم، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التي تنص على احترام حقوق الغير⁽⁴⁾، فالإنسان يجب أن يعود دائماً إلى ما هو خير إن أراد أن يعيش في نظام وهدوء، وهذه الفكرة التي سنجدها فيما بعد عند فلاسفة العقد الاجتماعي.

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 48.

² - مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998، ص ص 42، 43.

³ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص 52.

⁴ - عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، مرجع سابق، ص 87.

أكد السفسطائيون أن الطبيعة الإنسانية في مجملها خيرة، وكل ذلك يعود إلى الإرادة الحرة للإنسان، والطبيعة البشرية يتنازعها عنصرَي الخير والشر، وهي تختار الخير أو الشر عن اقتناع ذاتي، وقد آمنوا بقدرة الإنسان على تعديل وبناء شخصيته في أي وقت يشاء⁽¹⁾.

لكن هذه الأفكار لم تلق إعجاب العديد من الفلاسفة في ذلك الوقت، من بينهم سقراط الذي أراد أن يعبر عن قيمة الإنسان ورؤيته للطبيعة البشرية بطريقته، فذهب إلى أن الإنسان ليس إحساساً فقط، بل هو كائن روحي من نفس وجسد، ويرى بجوهرية النفس وأنها قائدة الجسم، وجوهر هذه النفس هو العقل الذي اعتبره هبة إلهية عظيمة للإنسان عليه أن يستخدمها في التفكير والسلوك على حد سواء، ومن هنا رفع شعاره الشهير: "اعرف نفسك بنفسك" فالإنسان عليه أن يبدأ بمعرفة ماهية نفسه، كما رأى أن الفضيلة علم كامن في النفس متى بذل الإنسان مجهوداً عقلياً في اختيار السلوك الأفضل استطاع أن يدرك الخير، وإذا أدركه وعرفه كان لزاماً عليه أن يسلك طريقه⁽²⁾، أي أن الإنسان إن أراد الخير أو الفضيلة عليه أن يتأمل في داخله أولاً.

وانطلاقاً من هذا اعتبر أن النفس هي سيدة البدن، وكما أن العقل الإلهي يحكم على العالم كذلك النفس تحكم على البدن وتسيره كما تشاء، فتكون بذلك الطبيعة البشرية جسم وعقل يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليست مجرد شهوات ولذات كما كان الأمر عند السفسطائيين، والسعادة تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى⁽³⁾، إذن قيمة الإنسان عنده تتمثل في تأكيده على الجانب العقلي لديه، باعتباره أهم ما يميزه على بقية الكائنات الأخرى. هذه المرحلة الفلسفية في الواقع غنية بمختلف المذاهب الفلسفية التي أكدت

¹ - ديما عيسى محمود، مرجع سابق، ص ص 21، 22.

² - مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 48، 49.

³ - حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص ص 210-212.

*الإسلام: الانقياد، والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة، والتزام ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم (ابن منظور، لسان العرب، المجلد 3، دار المعارف، القاهرة، دس، ص 2080)

مكانة الإنسان وأعلت من شأنه، كما كان لها رؤى خاصة في الطبيعة الإنسانية، ومختلف الفضائل الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، من بينهم أفلاطون، أرسطو، الرواقية... وغيرهم إذ لا يمكن حصر جميع الفلاسفة.

المبحث الثالث: في الحضارة الإسلامية

بعد أن نزل القرآن الكريم وجاء ما يسمى بمفهوم "الإسلام" تغيرت الكثير من الرؤى والمفاهيم وحتى طرق المعيشة، فبعد أن كان كل شيء مباح وليس هناك أية حدود في الحياة، أصبح كل شيء محدد بضوابط معينة حددها الإسلام، فتكونت بذلك حضارة إسلامية متميزة في كل المجالات، ومن الأمور التي تغيرت بظهوره -أي الإسلام- هي النظرة إلى الإنسان في حد ذاته، فقد بين الإسلام العديد من الحقائق المتعلقة بالطبيعة البشرية، والتي وضحها القرآن الكريم بالدرجة الأولى كونه مصدر العقيدة الإسلامية، إضافة إلى نظرة بعض الفلاسفة السلميين وبعض المتصوفة لهذا المخلوق البشري.

المطلب الأول: في العقيدة الإسلامية

وضع الإسلام للإنسان قيمة كبيرة ومكانة رفيعة نوه بها كل من القرآن الكريم والسنة النبوية، كما أشاد بهذه المكانة العديد من علماء الإسلام في كل اختصاص، فقد أشار القرآن إلى طبيعة الإنسان، أي مما خلق؟، والغاية التي وجد لأجلها، وكذا شمل العديد من الخصائص التي ميزه الله تعالى بها، حتى أن هناك من اعتبر القرآن كله إما حديثاً إلى الإنسان أو حديث عن الإنسان⁽¹⁾. وبالتالي فهي حقيقة لا يجوز نكرانها وهو أن الإسلام دين سماوي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم -وهو إنسان- يحمل رسالة موجهة لكافة البشر من أجل هدايتهم إلى الطريق الصحيح، أي أنه محور هذه الرسالة السماوية. وعليه فإذا ما

¹ - يوسف القرضاوي، قيمة الإنسان وغاية وجوده في ضوء القرآن والسنة، مجلة مركز بحوث السيرة والسنة، جامعة قطر، العدد 5، 1991، ص13.

تمعنا العديد من الآيات القرآنية، لوجدنا بأن الإنسان مخلوق لغاية معينة هي: عبادة الله سبحانه وتعالى وإعمار الأرض وتوجيه الحياة طبقاً لأوامر الله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"*(1).

فإذا كان الإنسان هو الغاية من خلق هذا العالم كله، فهو مستخلف من الله تعالى ليقوم بوظيفته في هذا الوجود، ولهذا يمكن القول بأن هذه الوظيفة تتجلى في عنصرين هما:

1- عنصر معرفي: وهو أن يعرف الإنسان ربه ورب هذا الكون معرفة صحيحة بأسمائه الحسنى وصفاته العليا.

2- عنصر عملي: وهو أن يعمل فيحسن العمل، بل يجتهد أن يكون أحسن عملاً. لفقد كرم الله تعالى الإنسان بأن أعطاه أعلى مرتبة في الأرض وفضله على كثير من مخلوقاته، بأن جعله خليفته في الأرض، لقوله تعالى: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"*(2)، فالله تعالى أرسل الأنبياء والرسل الذي اصطفاهم بعناية إلى بني البشر، من أجل أن يبينوا لهم بأن هناك خالق لهذا الكون وخالق لهم، وعليهم أن يؤمنوا بذلك ويسلموا بوجوده.

فهذه المكانة التي أعطاه إياها تعظم عندما يؤمن الإنسان به، ويقوم بكافة العبادات ولا يقصر اتجاهه، فهو خير البرية وأفضل الخليقة⁽³⁾، ليس هذا فقط فقد صور الله تعالى الإنسان في أحسن صورة، زد على ذلك فإنه هياً الدنيا وما فيها وسخر كل ما هو موجود في الأرض لخدمة هذا الكائن البشري، وحدد الأبعاد والقوانين الكونية بما يتلاءم والمهمة الأساسية التي وجد من أجلها -أي الخلافة- يقول تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا

* سورة الذاريات، الآية 56.

¹ - بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: بومدين بوزيد، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة وهران، (2012/2013)، ص 72.

** سورة البقرة، الآية 30.

² - يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ص 27، 28.

³ - المرجع نفسه ، ص 18.

فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^{(1)*}، فالإنسان دائماً ما ينتفع بما سخره الله له من حيوانات ونباتات، وأي شيء موجود أمامه يحوله لنفسه، فيصنع غذاءه، ملبسه، مسكنه، وغيرها من المتطلبات الأخرى.

من ناحية أخرى يظهر أيضاً تكريم وتفضيل الإنسان من ناحية خلقه، فلحكمة إلهية خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان من تراب، بل الأعظم من ذلك أنه نفخ فيه من روحه، وخلق الجن من نار والملائكة من نور، وركب في الإنسان الجسد والنفس والعقل، كما خلق فيه نوازع الخير والشر، وذلك لأنه يخضع لامتحان مصيري في حياته، فقد بين الله تعالى للإنسان في العديد من آياته أن الدنيا دار امتحان وفناء والآخرة دار بقاء وخلود⁽²⁾، ففي الدين الإسلامي ومن خلال ما ورد في القرآن الكريم الحلال بين والحرام بين وما على الإنسان إلا اتباع الطريق الذي يريده سواء كان خيراً أم شراً، لأنه مكلف يتمتع بإرادة حرة. وما يمكن ملاحظته هنا هو أن الإنسان مرتبط بشدة بالأرض حيث يقول الله تعالى: "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى"^{(3)**}، وذلك لأن الإنسان خلق من تراب ونهايته -أي عندما يموت- تكون في التراب، ليكون بعثه مرة أخرى من تراب.

وتجدر الإشارة إلى أن أول مخلوق بشري أوجده الله تعالى على هذه الأرض هو آدم عليه السلام، الذي يعتبر أب البشرية جميعاً، وبالتالي فالناس خلقوا من نفس واحدة هي نفس آدم عليه السلام، لذا لا يمكن لأي أحد أن يدعي الامتياز على أحد آخر، لا من حيث

* - سورة الجاثية، الآية 13.

¹ - عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإنساني، ط3، فرجينيا، 2000، ص 58.

² - حسن الباش، القرآن والتوراة أين يتفقان؟ وأين يفترقان؟، ج1، دار قتيبة، دم، دس، ص59.

** - سورة طه، الآية 55.

³ - موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، دم، دس، ص 185.

الأصل التكويني ولا من حيث الانتساب للقدرة الخالقة المصورة العليا، ووحدة الأصل الإنساني هذه يشترك فيها حتى الأنبياء والرسل مع الناس الذين أرسلوا إليهم⁽¹⁾.

قدم الدين الإسلامي حقيقة أمور قيمة لا مثيل لها تحت على الاعتناء بالإنسان في بيئته الأسرية والاجتماعية ككل، ودعا إلى الاعتناء بالأطفال، كما حافظ على مكانة المرأة وحارب الاستعباد والرق، كونه يمجّد حرية الإنسان.

المطلب الثاني: في الفكر الإسلامي العقلي

في البيئة الإسلامية نجد العديد من الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا أن يقدموا رؤيتهم الخاصة للطبيعة الإنسانية، فقاموا بدراسة الإنسان من عدة نواحي، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد ابن مسكويه*.

حيث يعد من أول العلماء المسلمين الذين كتبوا في علم الأخلاق بمفهوم علمي وفلسفي والذي جسده من خلال كتابه: "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، وقد ركز فيه على الأخلاق والمعاملات وتنقية شخصية الإنسان⁽²⁾، حيث قدم مذهباً فلسفياً أخلاقياً يجمع فيه بين الجوانب العقلية - كونه متأثر بالفلسفة اليونانية خاصة أرسطو - وبين ما أخذه من الشريعة الإسلامية، وكذا تجاربه الخاصة، ومذهبه الأخلاقي كان منطلقه هو دراسة النفس الإنسانية، لأنه يعتبر بأن الطريق إلى الخلق الحسن والفعل الجميل هو معرفة النفس⁽³⁾، بمعنى أن ابن مسكويه اهتم كثيراً بدراسة الإنسان من خلال الاستناد إلى الشريعة الإسلامية وقراءة ما ورد فيها قراءة عقلية.

¹ - بن علي محمد، مرجع سابق، ص 79.

* - هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، اشتغل بالطب والكيمياء والفلسفة، معاصر للبيروني ولابن سينا (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص34)

² - سندس معين حسن المشهدي، الفلسفة الاجتماعية عند ابن مسكويه، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف، المجلد 2، العدد 40، ص 683.

³ - سعيد مراد، نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دم، 2001، ص ص 64، 63.

ونجده يعرف النفس بقوله: «إن النفس ليست بجسم ولا بجزء من جسم ولا حال من أحوال الجسم، وإنما شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه، وخواصه وأفعاله»¹. فقد أراد أن يؤكد أن جوهر النفس هو ذات الإنسان ولبه وخلصته، وأن هذا الجوهر ليس بجسم ولا بعرض، وهي تدرك -أي النفس- الموجودات كلها إدراكا عاما، وهذا الإدراك لا يكون متصلا بأي عضو جسمي، فهي جوهر حي خالد، ثم رأى بأن الإنسان إذا استكمل الحكمة النظرية (المنطق وما بعد الطبيعة) والحكمة العملية (السياسة والأخلاق) استحق أن يسمى حكيما وفيلسوبا، ومن ثم يصل إلى السعادة التامة⁽²⁾، أي أنه يعطي الأولوية للنفس على الجسم، ويعتبرها المركب الأساسي للإنسان، والسعادة الأبدية هنا مرتبطة بالكمال لديه.

وغاية الكمال الإنساني عنده تكمن في أن يعلم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا أعراضها وخواصها التي تصيرها بلا نهاية، ثم رأى أن من ينتهي إلى هذه الرتبة من العلم والعمل صار عالما صغيرا، لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاته فأصبح هو هي، ونظمها بأفعاله فصار فيها خليفة لمولاه أي الخالق⁽³⁾، ومن جهة أخرى لا يتم الكمال للإنسان في نظره أيضا، إلا إذا تحررت النفس من البدن والتحقت بالرفيق الأعلى، كما اعتبر الموت الطبيعي الذي هو مفارقة النفس للبدن تمام الإنسان، لأن الموت هو تمامه وكماله، وعن طريقه يصل إلى الأفق الأعلى⁽⁴⁾، إذن الذي يموت في الإنسان هو الجسد فقط لأنه فاني، أما النفس فتبقى خالدة لأنها تنتقل إلى خالقها والموت هو كمالها.

ونظرا لتأثر ابن مسكويه بالفلسفة اليونانية نجده يقسم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى، ومراتب الناس تتحدد بحسب هذه القوى، كما حدد لكل نفس فضيلتها الخاصة بها:

أولها: النفس البهيمية، وهي أدنى الأنفس، فضيلتها العفة.

¹ - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1985، ص 9.

² - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1983، ص 327.

³ - محمد لطفي جمعه، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، دن، بيروت، دس، ص 312.

⁴ - مصطفى عشوي، الإنسان والكمال في فكر ابن مسكويه، مجلة لجنة البحث والدراسة في التراث النفسي العرب إسلامي، إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، العدد13، 2015، ص6.

ثانيها: النفس السبعية (نسبة إلى السبع لشدة غضبه أو الغضبية)، وهي أوسطها، فضيلتها الشجاعة.

ثالثها: النفس الناطقة، وهي أشرف الأنفس بها يصير الإنسان إنساناً، وبها يشارك الملائكة وبيابن البهائم، فضيلتها الحكمة، (وهناك فضيلة رابعة وهي العدالة التي تحدث من اجتماع الفضائل الثلاث)⁽¹⁾، إن العدالة في حقيقة الأمر تعبر عن حالة التوازن التي يصل إليها الإنسان بين الأنفس الثلاث، أما إذا غلبت النفس الغضبية والبهيمية عليه انحطت النفس الإنسانية وصارت مثلها مثل البهائم.

لم يكتف ابن مسكويه بتعريف النفس وتقسيمها، بل رأى أن الأهم من ذلك هو العلم بقابلية النفوس للأدب فاعتبر أن " الطبيعة البشرية ليست بالولادة وإنما بالخبرة والثقافة، لكن الولادة مسؤولة عن الطبيعة السوسولوجية، ومن الناس من هم على استعداد لتقبل الخير إذا تعهدوا بالتربية والتهديب، أما إذا خالطوا أشراراً فاسدين فإلى الشر مصيرهم وإلى الغواية طريقهم"⁽²⁾، بمعنى أن الإنسان لا يولد خيراً بالفطرة أو شريراً، أو مزيجاً بينهما، بل يولد ولديه استعداد لعمل أحد الفعلين، واختياره هذا تتحكم فيه البيئة الخارجية المحيطة به، إضافة إلى إرادته الحرة في ذلك، وهذا ما وضعه بتعريفه للخيرات والشرور في قوله: « فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه »³. لكن من خلال كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، يمكن القول عموماً بأن دراسته للإنسان شملت عدة أبعاد كالتالي:

➤ **البعد الجسمي:** لكي يبلغ الإنسان الكمال عليه أن يتعرف على أوجه النقص الجسمانية من أجل تكميلها إما بالغذاء، وإما باللباس، وإما بالجماع.

¹ - محمد لطفي جمعه، مرجع سابق، ص 314.

² - سندس معين حسن المشهدي، مرجع سابق، ص 693.

³ - ابن مسكويه، مرجع سابق، ص ص 10، 11.

➤ **البعد الروحي:** الإنسان مركب من جسم وروح، وروحه هي التي يناسب بها الأرواح الطيبة (الملائكة)، وعليه أن يتخلص من شهوات بدنه ليصل إلى السعادة.

➤ **البعد العقلي:** النفس الناطقة هي أعلى مراتب النفس، وهي التي تمسك بزمام الأمور، وبها يتم معرفة الخلائق وطبائعها، والتوسع فيها، والتوصل منها إلى العلوم الإلهية، والإنسان يصير إلى كماله ويصدر عنه فعله الخاص به، إذا علم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها، وبهذا يستعد لقبول الفيض من المولى دائما.

➤ **البعد الوجداني:** يصل الإنسان إلى السعادة عندما تغطي الانفعالات الإيجابية كالسرور، على الانفعالات السلبية الحزن والخوف، فالسعادة هي ألد الأشياء.

➤ **البعد السلوكي:** سلوك الإنسان تتحكم فيه مجموعة من المقاصد: اللذة، الخير، والنافع، لهذا فهو محتاج في تربيته إلى سياسة الوالدين، وإلى الشريعة، والدين القيم حتى يتهذب سلوكه، وإلى الحكمة البالغة لتتولى تدبيره إلى آخر عمره⁽¹⁾.

كل هذه الجوانب التي قام بدراستها ابن مسكويه تعبر تعبيرا خالصا عن عمق دراسته للطبيعة البشرية، وذلك من أجل الوصول إلى إنسان ذو أخلاق عالية أو إنسان كامل.

¹ - مصطفى عشوي، مرجع سابق، ص 10-26.

المطلب الثالث: في الفكر الصوفي الفلسفي:

هنا ننتقل إلى فئة أخرى كان لها نظرة خاصة للإنسان هي فئة الصوفية، والتي لا تتفصل عن الحضارة الإسلامية، لأن التصوف* هو الآخر نشأ في أحضان الكتاب والسنة، إذ استرعى انتباه بعض المسلمين المعاني الرقيقة في القرآن الكريم ذات الطابع الخلقي العميق، ورأوا فيها حقائق خفية أعمق مما يرى الناس⁽¹⁾، فنظرة الصوفي تختلف عن نظرة إنسان عادي أو نظرة إنسان مفسر، خاصة إذا كان صوفياً فلسفياً، وذلك لاختلاف الأسلوب المتبع.

والتصوف قريب نوعاً ما من الزهد، لكنه زهد من نوع آخر، فأول ما يزهّد به المتصوف مثلاً هو العلم وملازمة العلماء، لأنه وبحسب زعمهم أن العلم يشغل أربابه عن الوصول إلى الأحوال والمكاشفات، وغيرها من الأمور الدنيوية الأخرى، وقد مر في تطوره بمراحل عديدة، وذلك لأن المتصوفة لم تكن لديهم ضوابط سلوكية ولا قواعد أصولية ومنهجية يلتزمون بها في مذهبهم⁽²⁾، وإذا ما تتبعنا هذا التطور للتصوف في الحضارة الإسلامية فإننا نجده على نوعين "تصوف سني وتصوف فلسفي"، وما يهمنا هو هذا الأخير، وقد ظهر منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وثمة طابع عام يميزه وهو طابع الغموض، فهو ذو لغة اصطلاحية خاصة، ويحتاج في فهم مسأله إلى جهد كبير، يعبر عنه بلغة فلسفية وقائم على الذوق، كما ينحو إلى وضع مذاهب في الوجود والطبيعة والإنسان⁽³⁾، والوصول إلى

* التصوف: هو الاسترسال مع الله تعالى، فهو عيش مع الله وفي الله وبالله، وهو عدم المبالاة بالدنيا وما فيها وترك الامتلاك والأموال، والاتصال بالحق تعالى في كل أمر وفعل (حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1987، ص78)

¹ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دن، ط9، الرباط، 1977، ص53.

² - فلاح بن إسماعيل بن أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية العالمية-الدكتوراه- إشراف عبد الله بن محمد الغنيمان، قسم الدراسات العليا، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1411هـ، ص95-98.

³ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 1979، ص187.

الحقيقة الإلهية هو غاية الصوفي أو المتصوف، وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا⁽¹⁾، كل هذا راجع لتأثيرات الفلسفة اليونانية وفلاسفتها على المسلمين، فهناك من أعجبهم الطابع الفلسفي فضمنوه في مذاهبهم التي تقوم على الدين الإسلامي، وهذا ما جعلها تتسم نوعاً ما بالغموض.

للمتصوفة عموماً مبادئ عديدة يؤمنون بها، منها تلك التي تتعلق بالإنسان، فهم يعتبرون أن الله هو الموجود الوحيد الحقيقي، وما نفس الإنسان العاقلة إلا خيال الله في الجسم وهذا ما يسميه بعض المتصوفة بالحلول-، وتتجلى قيمة الإنسان لدى المتصوفة خاصة الذين يتبنون التصوف الفلسفي في مفهوم الإنسان الكامل، حيث يعتبرونه خلاصة الحقيقة الكونية، وظل الله على الأرض، وقد تبدى في آدم وعيسى عليهما السلام، ثم في الحقيقة المحمدية فيما بعد⁽²⁾، ومن بين المتصوفة الذين كانت لهم نظرة خاصة عن الطبيعة الإنسانية، والذي ظهر لديه مفهوم الإنسان الكامل نجد الفيلسوف محي الدين بن عربي*، فقد اعتبر «أن العالم كله لولا الإنسان الكامل لما وجد»³. إن قيمة الإنسان عنده ترتبط كل الارتباط بمفهومه للإنسان الكامل، وعليه تتحد الطبيعة البشرية.

فنظرية ابن عربي عن الإنسان الكامل لا تتفصل عن مذهبه في وحدة الوجود، فهو يعتبره الكون الجامع، وقد شاء الحق تعالى أن يظهر الخلق عامة، والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماءه⁽⁴⁾، وبالتالي فالإنسان مرتبط بشدة بالله عند ابن عربي، وانفصاله عن الله لا يمكن أن يحدث عشوائياً، وإنما هو خاضع للإرادة الإلهية، لكن هذا لا يعني أن الإنسان يصبح هو نفسه الله، بل يعي المتصوف الله، ويدرك أنه والله

¹ - محمد لطفي جمعه، مرجع سابق، ص 275.

² - يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للطبوعات، ط1، دم، 1986، ص 49.

* هو أبو بكر محمد بن علي محي الدين، الملقب بالشيخ الأكبر، كاتب متصوف عربي، له العديد من المؤلفات منها فصوص الحكم (جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص32).

³ - محي الدين بن عربي، الإنسان الكامل، دن، ط2، دم، 1990، ص 8.

⁴ - أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مرجع سابق، ص ص 202، 203.

واحد، والمبدأ الخلاق لديه يتمثل في الحقيقة المحمدية، ويرى بأنها حقيقة الحقائق، لأنها المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات⁽¹⁾، وبناء على هذا نجده يقول: « الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان هو الخلافة... وقد أخذها آدم عليه السلام بحكم العناية الإلهية »².

إذا ما تمعنا جيدا في آراء الصوفية نجدها تعتبر نفسها هي الأقرب إلى معرفة الله، ودائما ما تربط هذه المعرفة بالإنسان، باعتباره محور الوجود ككل، وكل ما عند الله من صفات وأسماء لا تظهر إلا من خلال الإنسان فقط، وهذه تعبر عن رؤية فلسفية صريحة.

ويشرح كذلك ابن عربي العلاقة بين الإنسان والله، وبين الإنسان والعالم، من خلال قوله أن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحا لا روح فيه، وكان كمرآة غير مجلوة، فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، لأن الإنسان وحده هو الذي تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها، كما أنه علة الخلق والغاية القصوى من الوجود، فبوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته، ويظهر كمالاته⁽³⁾، إذن فلو لا هذا الكائن البشري لما تحققت هذه الإرادة ولما تبين الحق.

ويكون بذلك « كل ثناء أتى الله به على الإنسان الكامل هو ثناء على نفسه، لأنه أوجده على صورته... فكان الإنسان أكمل الموجودات، وكل ما سوى الإنسان خلق إلا الإنسان فإنه خلق وحق »⁴. بمعنى أن الإنسان إذا لم يبلغ مرتبة الكمال فإنه لا يصح اعتباره إنسانا، ويكون مثله مثل بقية الكائنات الحية الأخرى.

إضافة إلى ذلك فإن ابن عربي يعتبر الإنسان مسؤول عن أعماله، لأنها صادرة عنه، وليس هناك فرق حسب رأيه بين الخير والشر، وإن كان الله هو مصدر الخير، إلا أنه لا

¹ - يوسف فرحات، مرجع سابق، ص 62.

² - محي الدين بن عربي، الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص 23.

³ - محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، دس، ص ص 37، 38.

⁴ - محي الدين بن عربي، الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص ص 11، 12.

يجوز اعتبار الإنسان مصدراً للشر، بل إن بعض الأعمال التي يقوم بها الناس تحمل محمل الشر، والشر الخالص لا وجود له، كما أن الخير الخالص أيضاً لا وجود له⁽¹⁾، فالنفس الإنسانية لاتصالها بالله الذي هو مصدر كل شيء في العالم لا يجوز اعتبارها شريرة، وهذه هي طبيعتها.

ما نستنتجه من خلال تحليلنا لعناصر الفصل الأول أن:

- كل من الحضارة المصرية، الحضارة الصينية، والحضارة الفارسية باعتبارهم من الحضارات الشرقية القديمة في تأكيدهم على أهمية وعظمة الإنسان باعتباره جزء من الواقع ربطوا بين رؤيتهم للوجود والإنسان، هذه الرؤية التي كانت نتاج تأمل عميق أفرز عن نوع من التفكير الفلسفي العملي، خاصة في تحديدهم لعلاقة الإنسان بالآلهة التي رأوا بأنها من أعطتهم الحياة وهي من تعتني بالإنسان، فمنها يستمدون قيمهم الأخلاقية التي أكد عليها العديد من الفلاسفة.

- الحضارة اليونانية هي حضارة إنسانية بالدرجة الأولى، وبداية الفلسفة فيها لم تكن إلا بداية الاهتمام بالإنسان في حد ذاته، من خلال التركيز على مختلف الجوانب المشكلة له سواء الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية أو الدينية، وكل جانب من هذه الجوانب إلا ويحكمه مجموعة من الفضائل التي ينبغي عليه أن يسير عليها، ليكون مواطناً صالحاً داخل الدولة يحظى بمكانة معينة.

- الحضارة الإسلامية كانت لها رؤية تقديسية نوعاً ما للإنسان، منهلها الأول هو القرآن الكريم والسنة النبوية المشكلان للعقيدة الإسلامية، ولا توجد مكانة أعظم من المكانة التي جعلها له الإسلام عندما اعتبره الخالق عز وجل خليفة له على الأرض، وهذا ما لا يمكن أن تتكره كل المذاهب التي اهتمت بدراسة الإسلام عقلية أو صوفية.

¹ - يوسف فرحات، مرجع سابق، ص 63.

الفصل الثاني: ج، ج، روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة

تمهيد

المبحث الأول: الطبيعة البشرية عند ج، ج، روسو

المطلب الأول: مفهوم الإنسان الطبيعي عند روس

المطلب الثاني: مسألة الخير والشر

المطلب الثالث: الحرية والمساواة

المبحث الثاني: موقع الإنسان من المدنية في عصر الأنوار

المطلب الأول: المرحلة المدنية عند ج، ج، روسو

المطلب الثاني: بداية التنوير وتجلياته

المطلب الثالث: أثر العلوم والفنون في انحطاط الحضارة الإنسانية

المبحث الثالث: إعادة الوفاق بين الإنسان والطبيعة عند ج، ج، روسو

المطلب الأول: الإنسان والعقد الاجتماعي

المطلب الثاني: الإنسان والتربية

المطلب الثالث: الإنسان والدين

تمهيد:

فكرة الطبيعة الإنسانية كانت محل اهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة من بينهم صاحب النزعة الرومانسية جون جاك روسو، الذي حظيت أفكاره الفلسفية بأهمية بالغة في عصر الأنوار خاصة ابتكاره لمفهوم الإنسان الطبيعي، هذا الأخير الذي يرتبط بدراسة روسو للطبيعة البشرية وتحديد خصائصها، هذه الأخيرة لم تكن نابعة أو منبثقة إلا من الواقع الراهن الذي عايشه في تلك الفترة، إذ أن عصر الأنوار كان وليد التقدم والمدنية التي تجلت في مجالات عديدة، وقد كان لها تأثير كبير على الإنسانية ككل، وعلى وعي وقيم الإنسان في حد ذاته، لهذا كان لروسو موقف خاص من هذه المدنية فعكف على دراسة تطورها منذ بدايتها، كما حدد أيضا تأثيرها وتأثير علومها وفنونها على الحضارة الإنسانية خصوصا من الناحية الأخلاقية، وكان هدفه من ذلك هو إعادة الوفاق بين الإنسان وبين الواقع الذي يعيشه، من خلال تقديمه لمجموعة من الحلول.

المبحث الأول: الطبيعة البشرية عند ج، ج، روسو

كانت لجون جاك روسو* رؤية خاصة للطبيعة الإنسانية ومختلفة عما كان سائدا في عصر الأنوار، فالظروف التي نشأت فيها الحضارة الغربية وجعلتها تصل إلى مرحلة معينة من الازدهار والتقدم، حطت من قيمة الإنسانية ككل، لذلك حاول أن يعيد الاعتبار للإنسان من خلال تحديده لمفهوم الإنسان الطبيعي وكذا تحديد خصائصه.

المطلب الأول: مفهوم الإنسان الطبيعي عند روسو

قدم جون جاك روسو رؤية جديدة للطبيعة الإنسانية حيث صب كل اهتمامه على فهم السمات الجوهرية التي يتميز بها الإنسان في الحالة الطبيعية، هذه السمات التي رأى بأنها تغيرت كثيرا مع مرور الأزمنة، إذ اعتبر أن هذا الإنسان الذي أمامنا هو إنسان أفرزته الحضارة والثقافة، طرأت عليه العديد من التغيرات بفعل التقدم، ولطالما كان يفخر بالإنسان الطبيعي الذي لم تفسده الحضارة⁽¹⁾، لذلك اهتم بدراسته ووضح أهميته من خلال مؤلفاته، حيث نجده يقول في خطابه "في أصل التفاوت بين الناس": «وإنما عن الإنسان سأحدث...واني إذا سأدافع عن قضية الإنسانية أمام جمع الحكماء الذين دعوني إلى التكفل بذلك»². فالظروف والأحداث التي عايشها روسو في مسار حياته هي التي دفعته إلى الاهتمام بالإنسان، حيث رأى أن الإنسانية تغرق في أحوال التطور والتقدم، لذلك أبدع لنا مفهوم جديد وهو الإنسان الطبيعي.

* - جون جاك روسو: (1712-1778) فيلسوف فرنسي، ولد بجنيف تميزت حياته منذ ولادته بالشقاء والتشرد فبعد ولادته بأسبوع توفيت والدته، وبعد مغامرات عديدة في حياته عمل خادما في تورنتو وفي عام 1741 استقر به المطاف في باريس حيث حاول أن يروج لمحاولة في تدوين الموسيقى، ثم غادر باريس إلى البندقية حيث عمل كاتب لسفير في فرنسا، وفي سنة 1750 نشر خطابه في العلوم والفنون الذي كان نقطة التحول في حياته، ثم أصدر سنة 1754 خطابا في التفاوت حتى توالى مؤلفاته الواحدة تلو الأخرى كالعقد الاجتماعي وإيميل (أحمد الشويخات وآخرون، مرجع سابق).

¹ - بوضوار نجمة، الثقافة ومشكلة الطبيعة الإنسانية في الفلسفة جون جاك روسو وسيغموند فرويد نموذجان، أطروحة للحصول على شهادة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: بن شرقي بن مزيان، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران 2، 2016/2017، ص 104.

² - جون جاك روسو: خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 64.

وقد كان حديث روسو حول الإنسان الطبيعي منصبا أكثر على الجوانب الروحية والأخلاقية والحسية، فهو لم يهتم بما طرأ عليه من تغيرات على الجانب الفيزيولوجي، فالإنسان على الرغم مما يطرأ عليه من تغيرات على التكوين الداخلي والخارجي له، إلا أنه يبقى دوماً في صورته إنساناً⁽¹⁾، وقد افترض قائلاً: «لذلك أفترض أن الإنسان كان مطابقاً في كل زمن لما هو عليه الآن»⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق تصور روسو حالة بدائية سابقة لتشكل المجتمع البشري، والتي سماها بالمرحلة الطبيعية، وقد أكد أن معرفة الإنسان في هذه المرحلة ليس بالأمر الهين نظراً لما لحقه من تغيرات، لذلك يقول: «ليس بالعمل الهين أن نفرز بين ما هو أصلي وما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية، وليس بالسهل أن نتعمق في معرفة حال لم يبق له وجود أو لم تكن موجودة قط، أو لن توجد أبداً على أصح الفروض»⁽³⁾. فصعب جداً وفقاً لروسو أن نميز بين السمات الطبيعية الحقة للإنسان، وبين صفاته التي اكتسبها بفعل التمدن، وتبقى المرحلة الطبيعية عنده مجرد تصوره أبدعه.

وبالتالي، فالإنسان الطبيعي الذي تحدث عنه روسو لم يعد بإمكاننا أن نعرفه تاريخياً لأنه تحول وتلاشى منذ ما قبل التاريخ، إلا أنه يمكن تصور الخطوط الكبرى لما كان عليه هذا الإنسان، وذلك من خلال الوصف الذي قدمه روسو له⁽⁴⁾، حيث تصوره إنساناً عارياً لا صناعة له ولا مسكن، يعيش وحيداً في الغابة لا يعرف أهله ولعله يم يكن يعرف أولاده، لا يمتلك لغة ولا حاجة له إلى أبناء جنسه، كان يعتاد الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض⁽⁵⁾، وفي هذا الشأن يقول روسو: «إذا نظرنا إليه كما

¹ - بوصوار نجمة، مرجع سابق، ص 105.

² - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر السابق، ص 31.

³ - المصدر نفسه، ص 53.

⁴ - أندريه كريسون، روسو: حياته - فلسفته - منتخبات، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1988، ص 80.

⁵ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة، دس، ص 202.

وجب أن يكون ما إن خرج من لدن الطبيعة رأيناه حيوانا قوته تقل عن قوة بعض الحيوانات ورشاقته تقل عن رشاقة بعضها الآخر، ولكن إذا اعتبرنا جملة ما فيه وجدناه أجدى الحيوانات كلها وأصلحها تكويناً¹، فالتبيعة التي نشأ فيها الإنسان وترى بين أحضانها جعلته يكتسب بنية وجسدا قويا يقاوم كل الأمراض مهما كانت، فحتى أكله وشربه ودواؤه كان من الطبيعة.

زد على ذلك، فالإنسان الطبيعي يجهل شيئين هامين هما: العمل والتفكير، لأن رغباته لا تتعدى حاجاته البيولوجية، فهو لا يستطيع أن يتخيل وحياته العاطفية لا تطلب منه شيئا، ونظرا إلى معرفته المحدودة فهو لا يستطيع أن يحصل على حاجات أكثر من هذه، مما يجعله فاقدا للفضول أو لتوقع الأشياء⁽²⁾، يقول روسو: «وإذا قدرت لنا هذه الطبيعة أن نكون معافين من العلل، فإني أكاد أجتري على القول أن حالة التفكير حالة تضاد الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمل بعقله حيوان فاسد⁽³⁾، فهذا الإنسان الذي تحدث عنه روسو في حالته الطبيعية لا يملك أدنى ملكات التفكير، وما يهمه سوى إشباع حاجياته من أجل حفظ بقاءه.

إن هذا الإنسان الحيواني الأول لا يستطيع أن يفكر في المستقبل ولا يخشى الموت، لأنه لا يستطيع أن يتصوره، إنه لا يتجنب إلا الألم فقط، ليست لديه حاجة لأن يحارب أقرانه إلا عندما تكون هناك ندرة في الحاجات الضرورية، ولا تكون لديه سوى عاطفتين أساسيتين هما: الرغبة في أن يحافظ على نفسه، وشفقة معينة أو تعاطف مع معاناة الآخرين من نوعه، وتمنعه الشفقة من أن يكون حيوانيا مع الأشخاص الآخرين عندما لا تتناقض هذه الإنسانية مع بقاءه الخاص⁽⁴⁾، يقول روسو: «وإن تأملت في أولى عمليات النفس الإنسانية

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 72.

² - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 127.

³ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر مصدر سابق، ص 78.

⁴ - ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، ج2، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص ص 142، 143.

وأكثرها بساطة تبينت فيها مبدأين سابقين على العقل: أحدهما يحثنا بقوة على طلب طيب عيشنا وحفظ بقائنا، والآخر يملأ نفوسنا نفورا طبيعيا من رؤية أي كائن حساس يهلك أو يتألم ولا سيما إذا كان بشرا مثلنا»¹، إذن الإنسان في هذه المرحلة يستمتع بوجوده في الوسط الطبيعي ويحاول قدر المستطاع توفير احتياجاته، لكن وفي المقابل من ذلك نجده يشفق على متاعب أقرانه.

يقول روسو: «أما وحفظ بقائه الخاص هو مدعاة انهمامه الوحيد، لزم أن تكون أكثر ملكاته مراسا تلك التي غرضها الهجوم والدفاع سواء لأجل قهر طريدته أو لأجل الاحتياط لألا يكون فريسة حيوان آخر، وبالعكس نرى أن الأعضاء التي لا تتكامل إلا بالدعة والمتعة الحسية وجب أن تظل في حالة من الخشونة تمنع لدى المتوحش كل أنواع الرقة، فإذا بحواسه تنقسم بهذا الصدد إلى قسمين هما: اللمس والذوق ويكونان عنده في حال من الخشونة القصوى، والسمع والشم ويكونان في حال من اللطافة الكبرى هذه هي حال الحيوانية على العموم»²، فبما أن هذا الإنسان يعيش وسط الطبيعة مثله مثل بقية الحيوانات الأخرى، يتوجب عليه تقوية حواسه للانتفاع بها، لكنه يتميز عن الحيوانات كونه ليس عدوانيا، وهذا ما بثته فيه الطبيعة.

المطلب الثاني: مسألة الخير والشر

تتدرج مسألة الخير والشر كما نعلم ضمن مبحث فلسفة الأخلاق، وما يحدد هذين القيمتين هو ما يقوم به الإنسان طبعا من سلوكات، ودراسة مثل هذه المسائل الأخلاقية ليست دراسة حديثة بل هي قديمة قدم التفكير الفلسفي، باعتبار أن الإنسان هو الحامل للوعي الأخلاقي، لذلك عمد روسو إلى رصد مكامن الخير والشر في الطبيعة البشرية، أو بالأحرى لدى الإنسان الطبيعي.

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 57.

² - المصدر نفسه، ص 82.

ينتقد روسو نظرية توماس هوبز التي رأى من خلالها أن الإنسان شرير بطبعه، وأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان في المرحلة الطبيعية، ويؤكد أن الإنسان طيب وفاضل وطاهر، والحياة الاجتماعية هي التي أفستته، حتى أنه يمكن القول أن الإنسان الطبيعي هو روسو نفسه الطيب بفضل الطبيعة والتعس بفعل رذائل المجتمع، ثم إنه يؤمن بالله إيماناً عميقاً، وإذا كان الله طيباً فإن إنساناً طيباً على شاكلته كان طيباً عندما خرج من يده⁽¹⁾، فالتصورات السائدة قبل روسو والرؤى السلبية تجاه الإنسان في مرحلته الطبيعية هي ما دفعته إلى تقديم رؤيته هذه، لأن كل تلك التصورات تحط من قيمة الإنسان كإنسان.

وعليه فقد رأى أن الإنسان في المرحلة الطبيعية لم تكن لديه فضائل، لأنه لا يحتاج إلى أية فضيلة، كما لا يستطيع المرء القول أنه يمتلك أي أخلاقية، فما يفعله يفعلُه لأنه يروق له أن يفعله، غير أنه يمتلك خيراً معيناً، فهو لا يؤذي ولا يضر⁽²⁾، فكما قلنا من قبل أنه لا يمكن أن يكون عدوانياً، أو يظلم أحداً، يقول: «وإذ لم يكن بين البشر وهم في حالة الطبيعة أي علاقة أخلاقية كائناً ما كان نوعها ولا أي واجبات جرى بها العرف، فالظاهر أولاً أنه ليس ممكناً أن يكونوا أخياراً أو أشراراً، ولا أن تكون لديهم لا فضائل ولا رذائل... فإن هذه الحالة هي بالنتيجة الأصلح للسلام، والأكثر ملاءمة للجنس البشري»³.

يمكن القول عموماً أن الطبيعة البشرية تتميز بخاصية الرأفة والشفقة والابتعاد عن الألم، فطبيعة الإنسان ليست ثائرة متمردة تجعل منه إنساناً أنانياً، بل يمتلك غريزة فطرية خيرة يدرك من خلالها حدوده فما له هو له، وما ليس له ليس له، أي لا يؤذي غيره حتى لا يؤذيه أحد⁽⁴⁾، إذ يقول: «من المحقق إذاً أن التحنن شعور طبيعي، ولكونه يعدل في نشاط حب الذات لدى كل فرد من الأفراد، فإنه يساعد على حفظ البقاء المشترك للنوع كله،

¹ - نجيب المستكاوي، جون جاك روسو - حياته، مؤلفاته، غراميات - دار الشروق، ط1، القاهرة، 1989، ص 169.

² - ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، مرجع سابق، ص 144.

³ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص ص 98، 99.

⁴ - ديما عيسى محمود، مرجع سابق، ص ص 82، 83.

يحملنا التحنن من غير تفكر على أن نهب إلى إغاثة من نراهم يتألمون، وفي حالة الطبيعة يقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة¹، ما يقصده بالتحنن هنا هو الشفقة تجاه الآخرين والشعور بآلامهم، والتي تحدثنا عنها سابقا، فهذه الميزة تعتبر في حد ذاتها قيمة أخلاقية، حتى وإن لم يكن يدرك الإنسان الطبيعي ذلك، أي أنه يفعل فعلا أخلاقيا فاضلا.

المطلب الثالث: الحرية والمساواة

ما عرف عن روسو في تاريخ الفكر الفلسفي أنه فيلسوف الحرية، حيث نظر إليها كغاية للإنسانية، كما جعلها من أولويات اهتماماته الفلسفية، فكانت بذلك نظريته لهذه المسألة مختلفة ومميزة، كونها مرتبطة بتصوره للطبيعة البشرية.

عاش البشر وفقا لروسو في المرحلة الطبيعية كمجموعة من الأفراد المتساوين والمنعزلين حالة تخلو من التفاوت واللامساواة، والأهم من ذلك أنها حالة حرية تكاد تكون مطلقة لا تحدّها سوى ضرورات الحياة ولا وجود فيها لشيعة الأقوى⁽²⁾، فالحرية هي ما يميز الإنسان الطبيعي أكثر من الفهم، لأن الحيوان ينفاد لدافع الطبيعة، لكن الإنسان يرى نفسه حرا في الانقياد له أو مقاومته وإنما تبين روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية⁽³⁾، بمعنى أن الإنسان في هذه المرحلة يشعر بأنه حر حرية تامة، ويتصرف وفقا لشعوره هذا، فليس هناك قوانين أو مجتمع يمنعه من القيام بما يحتاجه.

وعليه فالإنسان الطبيعي يجد نفسه يمتلك إرادة حرة ويمتلك معها وسائل لتنفيذها، وعنده أيضا القدرة للتأثير على الأجسام وتجنب تأثيرها، فهو المخلوق الوحيد في هذا العالم

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 105.

² - بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص 85.

³ - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 202.

الذي يقوم بالملاحظة وقيس ويحسب ويتوقع الحركات المحيطة به، والحرية التي يمتلكها يختار من خلالها ما يناسبه⁽¹⁾.

وبناء على ذلك أقر روسو خاصيتين أساسيتين تميزان الإنسان عن الحيوانات الأخرى وتأخذان مكان العقلانية من حيث إنها الخواص المحددة للبشرية، الخاصية الأولى تتمثل في: حرية الإرادة، فالإنسان ليس موجودا تحدده غرائزه إذ أنه يستطيع أن يختار ويقبل ويرفض، إنه يستطيع أن يتحدى الطبيعة والوعي بحريته دليل على روحانية نفسه، إنه على وعي بقوته الخاصة، أما الخاصية الثانية فتتمثل في: كماله، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يطور ملكاته بالتدرج وينقل هذا التطوير إلى النوع كله، وكل الملكات الأسمى للذهن التي نراها لدى الإنسان المتحضر دليل على ذلك، إنها جزء دائم ومستمر من النوع⁽²⁾، وهنا يقول: «هناك صفة نوعية جدا تميز بينهما -أي بين الإنسان والحيوان- ولا يمكن أن تكون محل اعتراض ألا وهي ملكة التكامل، وهي ملكة إن ساعدتها ظروف موالية قامت بتنمية كل ما عداها من الملكات الواحدة تلو الأخرى، وهي كامنة فينا سواء في النوع أو في الفرد»³.

فهذه الخواص هي التي تجعله بمرور الوقت يتخلص من الحيوانية، ويتحكم في غرائزه، وبذلك يتطور الوعي لديه بمرور الوقت، وهذا التطور في الوعي والتفكير هو ما جعله يخرج من الحالة الطبيعية، أين كان يعيش حرا طليقا، وفي هذا الصدد يصرح روسو قائلا: «ومن المحزن لنا أن نضطر إلى الإقرار بأن هذه الملكة المميزة للإنسان والتي لا حدود لها أو تكاد إنما هي مصدر جميع شقاوات الإنسان، وهي التي انتشلتها على امتداد الزمان من

¹ - عماد علي الرفاعي، الجذور الفلسفية للفكر التربوي عند الكندي والقاسبي وروسو -دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: حسن الحياوي، كلية الدراسات التربوية العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، 2007/2008، ص 121.

² - ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، مرجع سابق، ص 144.

³ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر السابق، ص 84.

ذلك الوضع الأصلي الذي كان يصرف فيه أياما هادئة وبريئة، وأن هذه الملكة هي التي جعلت ما يشرح به من أنوار وضلالات، من رذائل وفضائل، تتفتح مع مر القرون، فحولته بطول المدة إلى طاغية على نفسه وعلى الطبيعة»¹، وهو ما سنلاحظه فيما بعد، أي كيفية انتقال الإنسان من المرحلة الطبيعية إلى المرحلة المدنية.

إضافة إلى كل هذا فهو يؤكد على أن كل الناس متساوين بالطبيعة، فهم لا يمتلكون إذا تحدثنا بصورة عملية سوى صنوف من الوجود الفيزيائي، وإذا كانت هناك اختلافات في القوة فإنه يكون لها معنى ضئيل، لأن الأفراد ليس لديهم اتصال ببعضهم البعض، كما أنه لا وجود للأسرة في حالة الطبيعة، لأن العلاقات بين الرجل والمرأة عليا، حيث تهتم الأم بالغريزة بالأولاد حتى يصبحوا أقوياء قادرين على إعالة أنفسهم، إذ أنه ليس هناك أية سلطة تقيدهم، فحالة الطبيعة حالة استقلال ومساواة⁽²⁾، فعندما تحدث روسو عن الأسرة ورأى بأنها أقدم نموذج يمكن أن يعبر عن الحالة الطبيعية، قال: «وذلك إلى أن الأولاد لا يبقون مرتبطين في الأب إلا للزمن الذي يحتاجون فيه إليه لحفظ أنفسهم وتتحل الرابطة الطبيعية عند انقطاع هذا الاحتياج، ويعود الأولاد إلى الاستقلال بالتساوي عندما يحلون من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب... وقانون الإنسان الأول هو أن يعنى ببقائه الخاص، وواجبه تجاه نفسه هو أول ما يحرص عليه، وهو إذا ما بلغ سن الرشد أصبح سيد نفسه لما يكون بذلك حكما في وسائله الخاصة»³.

معنى ذلك أن الأسرة لا تشكل مجتمعا طبيعيا إلا في حدود الفترة التي يحتاج فيها الأبناء إلى الآباء، وعند تحقيق حاجياتهم تصبح لا تعبر عن مجتمع طبيعي، فهي لم تكن تشكل مجتمع مستمر بل مجتمع ظرفي مؤقت ينتهي بانتهاء الحاجة إليه، لهذا لا تحد من

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر السابق، ص 85.

² - ليو شتراوس، جوزيف كروبيسي، مرجع سابق، ص ص 143، 144.

³ - جون جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، 1995، ص 30.

حرية واستقلال الأبناء، يقول: « وكانت الأم في أول الأمر ترضع أطفالها عن حاجة خاصة بها، ثم جعلتهم العادة أعزاء لديها وجعلتها تغذيهم بعد ذلك لحاجتهم إلى هذا الغذاء، وكانوا إذا اكتسبوا من القوة ما يستطيعون به التماس أقواتهم لا يلبثون أن يتركوا الأم نفسها، وأما إذا لم يكن لديهم وسيلة إلى التلاقي إلا أن يظلوا مجتمعين، فقد كانوا إذا افترقوا ثم عادوا فتلاقوا لا يمكنهم أن يتعارفوا»¹.

"إن الإنسان المتوحد كان كاملا سعيدا لأن حاجاته قليلة وإرضائها سريع، ولأنه كان حرا مستقلا، كان كل إنسان مساويا لكل إنسان"⁽²⁾، فهذا الإنسان الطبيعي لم تكن لديه تلك النزاع الشريرة، لأنه لم يكن يطمع في امتلاك شيء، بل جل ما كان يريده هو حفظ بقائه، لهذا كان سعيدا بحريته واستقلاله.

ومصير هذا الإنسان في النهاية هو الموت، فوفقا لروسو لا يقاوم الإنسان الموت ولا يخضع له، لأن هذا هو ما ستسمح به الطبيعة لدى الجميع، وقد وصف الموت بأنه نهاية للآلام التي ننسبها لأنفسنا، والطبيعة لا تريد لهذا الإنسان أن يتعذب إلى الأبد⁽³⁾، ربما هذه المسألة ترتبط أكثر بما هو ديني عند روسو، لكن يبقى الموت ملازما للطبيعة الإنسانية مهما اختلفت التصورات نحوها.

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 91.

² - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 202.

³ - عماد علي الرفاعي، مرجع سابق، ص 132.

المبحث الثاني: موقع الإنسان من المدنية عند جون جاك روسو

بعد أن تحدث روسو عن المرحلة الطبيعية التي كان يعيشها الإنسان وحاول أن يبين السمات التي ميزت الإنسان الطبيعي في هذه المرحلة، ينتقل إلى الحديث عن المرحلة المدنية والتي أضحت فيها الاجتماع ضرورياً، إذ حرر الإنسان من الضرورة الطبيعية، فجعلته العوامل البيئية التي واجهها الإنسان ومهما كانت طبيعتها، فرضت عليه تخطي حالة الوحدة التي كان يعيشها في المرحلة الأولى، وكانت لهذه المرحلة نتائج سلبية على واقع الإنسان وعليه في الوقت نفسه.

المطلب الأول: المرحلة المدنية عند جون جاك روسو

يحاول روسو من خلال مؤلفه "خطاب في أصل التفاوت بين البشر" أن يبين في القسم الثاني كيفية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أو الاجتماعية، وهذا التحول في الانتقال لم يكن مباشرة ودفعة واحدة، بل كان على مراحل وبفاصل زمني بين المرحلتين⁽¹⁾.

فالإنسان في الحالة الطبيعية لا يكون على صلة إلا بالأشياء المحيطة به وحدها، وتكون حياته ثابتة كثبات تلك الأشياء، لكن تبقى لديه إمكانية الخروج من هذه النمطية والقابلية للتغيير، وذلك لأنه يمتلك إرادة كما قلنا سابقاً، وقادر على التناهي بنفسه عن الغريزة وقانون الطبيعة⁽²⁾، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى قابلية الاكتمال التي تميزه، فهي التي جعلته بمرور الوقت، وعلى مراحل متفاوتة يخرج من نطاق الضرورة الطبيعية، لأنه يبقى دائماً عاقلاً، يتطور وعيه بالتدريج.

¹ - بوضار نجمة، مرجع سابق، ص 127.

² - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1993، ص 197.

وقد خرج الإنسان من المرحلة الطبيعية وفقا لروسو بأن واجه أولا مجموعة من الظروف الطبيعية كالجدب والبرد القارس والقيظ المحرق، التي اضطرته إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاونا مؤقتا كان الغرض منه الصيد برا وبحرا وتربية الحيوان لتوفير القوت، ثم اضطررتهم فيما بعد الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة⁽¹⁾، حيث قام الإنسان الطبيعي بصناعة الأسلحة البدائية والملابس الفرائية واختراع النار، وبدأ الناس يتقاربون شيئا فشيئا لتلبية احتياجاتهم، فأصبحوا يجتمعون أمام الكهوف، يقومون بالغناء والرقص، فأصبح أمهرهم في الرقص أو الغناء أكبرهم مكانة، وكانت هذه أول خطوة نحو التفاوت ونحو الرذيلة، ففي الوقت نفسه نشأ الزهو والاحتقار والحسد⁽²⁾، يقول روسو: «ولسرعان ما كف الإنسان عن أن ينام تحت أول شجرة يلقاها وعن أن ينزوي إلى الكهوف، إذ اهتدى إلى ضرب من الفؤوس الحجرية الصلبة والقاطعة فاستخدمها لقطع الخشب وحفر الأرض، وصنع أكواخا من الأغصان طلاها فيما بعد بالطين والوحل، فكان ذلك عهد ثورة أولى نشأت فيها الأسر وتميزت بعضها عن بعض»³.

بمعنى أن حاجات الإنسان تزداد يوما بعد يوم، وهذا الازدياد هو الذي يجعله يتقطن لأمر كان غافلا عنها من قبل كصناعة الأسلحة مثلا لمواجهة الحيوانات المفترسة، وتركه العيش في الكهوف، وإدراكه أن الاجتماع مع غيره أصبح حقيقة واقعية لا بد منها، وهنا نجده يقول: «ثم بدأ وجه كل شيء يتبدل، البشر الذين كانوا إلى ذلك اليوم مشردين في الغابات اتخذوا لأنفسهم موطنًا أثبت وراحوا يتقاربون شيئا فشيئا، ويجتمعون داخل شتى الفرق، ليؤول أمرهم إلى تأليف أمة خاصة في كل قطر متحدة الآداب والعادات والطباع

¹ - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 202.

² - نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص 157.

³ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 121.

دون النظم والقوانين، وذلك بحكم نمط واحد من الحياة والأغذية، وبحكم تأثير المناخ المشترك، ولا بد للمجاورة الدائمة أن توجد في نهاية المطاف بعض الروابط بين الأسر»¹.

إذن حاجة الإنسان لأخيه الإنسان اضطرتته إلى ضرورة الاجتماع، هذا الأخير هو الذي ساهم في تكوين الأسرة، والتي اعتبرها روسو أول مجتمع طبيعي، ثم إن هذه الأسرة كان ولا بد أن تجتمع مع أسرة أخرى لحاجة ما، وهكذا نشأت مختلف الروابط الاجتماعية بين الأسر ليكونوا مجتمعا أكبر من سابقه.

لكن الإنسان الطبيعي قبل أن يجتمع مع بني جنسه كان يحتاج أولا إلى لغة يتواصل بها من أجل أن يفهمه الطرف الآخر، ويفهم حاجته إليه، وفي هذا الصدد يقول روسو: «فالكلام بما هو أول مؤسسة اجتماعية، إنما يدين بشكله إلى أسباب طبيعية فما أن تعرف بعضهم على بعض كائنا حاسا ومفكرا وشبيها به حتى دفعه الشوق وحاجة إبلاغه مشاعره إلى البحث عن وسائل ذلك الإبلاغ»²، فالإنسان لا يحتاج فقط لما هو مادي لحفظ بقائه وللعيش وسط مجتمع، بل هو في حاجة أيضا للتعبير عن مختلف المشاعر التي تخالجه سواء تجاه نفسه أو تجاه غيره، لقول روسو: «لما كانت الأسباب الأولى التي دفعت الإنسان للتكلم هي العواطف»³، لأن الإنسان الطبيعي مهما كانت درجة وعيه ضعيفة أو كبيرة، إلا أنه يمتلك عواطف لا بد أن يبلغها ولا يتركها في داخله كالحب والكره والغضب، وغيرها.

لكن هذا الحد من التطور الذي بلغه الإنسان الطبيعي عند روسو لم يمثل بعد المرحلة المدنية، فصحيح أن الإنسان هنا قد خرج من غفلته البدائية، لكنه لم يحقق بعد تطورا كبيرا

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 124.

² - جون جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، تعريب: محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دس، ص 27.

³ - المصدر نفسه، ص 35.

حتى نقول أنه في حالة التمدن، فهذه المرحلة هي ما سماها روسو بالحالة الاجتماعية الأولى، العصر الذهبي للإنسانية، وهي العهد الذي كان يجب أن يحدث فيه الاستقرار، ويتوقف فيه تطور الإنسانية لو أدركت مصالحها الحقيقية⁽¹⁾.

هذه المرحلة في حقيقة الأمر خالية من القوانين، وما يجعل الإنسان يتوقف عند حدود معينة ويردعه، ليس سوى خوفه من الانتقام، أما المرحلة المدنية فكانت بدايتها انطلاقاً من حاجة الإنسان للزراعة، ثم اكتشافه للحديد، ليقوم فيما بعد بمختلف الصناعات⁽²⁾، يقول روسو: «كانت الصناعة المعدنية والزراعة ذينك الفنين اللذين أدى اختراعهما إلى هذه الثورة الكبير»³.

وكل من الزراعة والصناعة يستتبعهما تقسيم الأراضي وتقسيم العمل، وكلما يزداد العمل أكثر ويمضي فيه الإنسان قدماً، يتفاقم الخصام بين البشر، ويظهر التفاوت بشتى أشكاله، بين الأقوياء والضعفاء، وبين الفقراء والأغنياء، هنا تظهر الملكية والتي تعتبر الشرط الأساسي لقيام المدنية⁽⁴⁾، يقول روسو:

«إن أول من سور أرضاً وعن له أن يقول هذا لي فوجد أناساً لهم من السذاجة ما يكفي لكي يصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، ألا كم من الجرائم، وكم من الحروب والقتل، وكم من الشقاوات والفظائع، كان لإنسان أن يكفي الجنس البشري شرها لو هب فاقطلع الأوتاد أو ردم الحفرة، وصاح بأشباهه من البشر قائلاً: حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال، فإنكم لهاكون، إن أنتم

¹ - نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص 158، 159.

² - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 202.

³ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص 127.

⁴ - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 203.

نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست ملكاً لأحد. لكن يظهر جلياً أن الأشياء قد بلغت قبلئذ نقطة لم يعد يسعها فيها أن تدوم على ما كانت عليه، فإذا إن فكرة التملك هذه تابعة لأفكار سابقة كثيرة لم تولد إلا بالتتابع، فإنها لم تتكون في ذهن الإنسان دفعة واحدة. كان لابد من حصول تقدمات ومن تحصيل أعمال مستجدة، واكتساب أنوار المعرفة، وكان لابد من تناقل ذلك وإنمائه من جيل إلى جيل، قبل بلوغ هذا الحد الأخير من حالة الطبيعة»¹.

إن تأسيس الملكية الخاصة بحسب روسو لم يكن دفعة واحدة، وإنما على مراحل متتالية، حيث تطلبت مجموعة متنوعة من الأعمال التي قام بها الإنسان في سبيل تحقيق متطلبات عيشه، وتجدر الإشارة إلى أن الإنسان لو لم يع هذه المتطلبات لما تفتن إلى واجب قيامه بالعمل، لقول روسو: «وكلما استنار الذهن تكامل العمل أكثر»²، فالملكية لا يمكن أن تنشأ دون العمل، لهذا كان العمل ضرورة حتمية ليتمكن الإنسان من امتلاك شيء ما، وبالتالي تتبثق من هنا المنافسة بين البشر.

حيث أصبح البشر يتسابقون من أجل تحصيل أكبر قدر من الممتلكات، وتكون بذلك الملكية هي التي جلبت الشرور العظيمة للبشرية، فمعها تغيب الشفقة التي كانت سائدة في المرحلة الطبيعية، ويفوز غرور الإنسان وطمعه، فهو قد طور جميع قواه وجعل من نفسه بائساً، وأعظم تغيير حدث في طبيعته هو أنه كان يعيش من قبل لنفسه داخل نفسه تماماً، أما الآن فإنه يعيش للآخرين، تتملكه صنوف من الاشتياق اللانهائية إلى الممتلكات التي لا يستطيع أن يستخدمها على الإطلاق ويتملكه مجد يحتقره بمجرد أن يبلغه⁽³⁾.

¹ - جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، المصدر السابق، ص 117.

² - المصدر نفسه، ص 121.

³ - ليو شتراوس، جوزيف كروبيسي، مرجع سابق، ص 146.

ما نلاحظه هو أن الملكية الخاصة هي التي غيرت بدرجة كبيرة حال الإنسان، حيث أصبحت حالته أشد من حالته في الطبيعة التي كانت تسودها بعض المخاطر، فقد أخرجته من البساطة والحرية والمساواة إلى حياة يحكمها التعقيد واللامساواة، التي تولدت بسبب الصراع بينه وبين بني جنسه، وبالتالي فعقل الإنسان هو ما جعله يدخل في حالة شقاء كما سنرى.

المطلب الثاني: بداية التنوير وتجلياته

موقف روسو من المدنية ومن التقدم الحضاري لا ينفصل -كما قلنا من قبل- عما كان سائدا في تلك الفترة، وعما شهدته الحضارة الأوروبية من تطور في كافة المجالات العلمية والفلسفية، لذلك يجب أولا أن نعرض على تلك التطورات التي عايشها والتي كانت بدايتها بعصر النهضة.

كان الإنسان قبل عصر النهضة -أي في العصور الوسطى- عاجزا أمام كل ما يؤمن به، حيث كان خاضعا لسيطرة الدين والخرافات والعادات والتقاليد التي فرضتها عليه سلطة الكنيسة، فكان مستلب الإرادة تطارده الأمور الدينية الغيبية، فلا يمكنه الخروج عما تقرره الكنيسة في ذلك الوقت، وتلك الأساطير والخرافات الدينية التي كانت تؤمن بها، اعتبرت كعائق أمام قدرات الإنسان الطبيعية، وجعلته يعاني ولمدة طويلة من الزمن من كل معالم الجهل والظلام، لذلك كان لابد من تحرير الشعوب ممن كان يستعبدونهم باسم الكتاب المقدس، وتوجيه عقل الإنسان نحو الحقيقة دون وسيط بين الخالق والمخلوق⁽¹⁾، فلما كان رجال الكنيسة هم الممثلين للدين، تحرى العلماء صحة ما يطالبونهم بالإيمان به، فوجدوا أن كل تلك التفسيرات لا أساس لها من الصحة ولا يقرها العقل، ولا يقبلها منطق العلم، فكان

¹ - بوضار نجمة، مرجع سابق، ص ص 92، 93.

لابد من إحداث ثورة فكرية عميقة ضد كل ذلك، فأصبح كل من يتمسك بالمفاهيم الدينية والقيم الأخلاقية رمزا للرجعية والتخلف⁽¹⁾.

من هنا عرفت الحضارة الأوروبية طريقها نحو التقدم، وتخلصت من أوضاع اقتصادية واجتماعية وثقافية راسخة كانت قد فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي اللذين مزقا الإنسان في العصور الوسطى، ولم يعترفا بمكانته في الفكر، فكان محور النهضة هو تأكيد إنسانية الإنسان، ونادى مفكرو النهضة بصوت الحرية خاصة حرية الفكر في كافة الميادين، فظهر مصطلح التنوير تعبيرا عن الفكر الليبرالي البورجوازي ذي النزعة الإنسانية العقلية والعلمية والتجريبية، ويتضمن هذا الفكر نزعة مادية بإحلال الطبيعة والعقل محل الفكر الغيبي **التيولوجي** *، فكان التنوير حركة عقلية أوروبية رأت في العقل الوجود الحقيقي للإنسان، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق البحث العلمي⁽²⁾، فرجال الكنيسة كانوا يسيطرون على الأفراد باسم الدين، فحولهم إلى عبيد ليس لهم الحق حتى في التفكير، وغرقوا بذلك في قوقعة الجهل، لهذا كان لابد من تخليص الإنسان من هذه الهيمنة الكنسية.

إن يجب الاعتراف بشرعية مفهوم النهضة التي غيرت أسس الفكر والأفكار، وتضمنت إنسانية تستند إلى محكمة العقل، والإعلاء من شأن الفرد، والانتقال من عالم مغلق إلى جراءة الفكر العلمي، فكشفت بذلك انطلاقة التقنية واكتشاف الطباعة وظهور الكتاب عن حيوية أوروبية ولولاها لما أمكن فهم دينامية الفكر، فتعزيز التقنية دفع بأوروبا نحو مستقبل جديد وكانت النهضة شاهدة على توسع صاعق للصناعات التي ظهرت خلال

¹ - محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص 14-16.

*- **التيولوجيا**: هو علم اللاهوت وهو الذي يستند إلى كلام الله المحفوظ في كتب مقدسة (أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: أحمد خليل أحمد، المجلد 3، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص 1450).

² - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 50-52.

القرن 15م والقرن 16م⁽¹⁾، كما تولى قيادة حركة الفكر في هذا العصر المفكرون والفلاسفة وأهل العلوم وكانوا متفائلين بمستقبل الإنسان، وكانت الإنسانية تتقدم نحو ميدان العلوم الطبيعية والرياضية من فيزياء وكيمياء وهندسة وحساب وما إلى ذلك، ثم في ميدان التطبيق العملي لقواعد العلم المكتشفة وهو ما نسميه اليوم بالتكنولوجيا⁽²⁾، زد على ذلك أنه حدث تقدم أيضا في مجال العلوم الإنسانية، ويرجع الفضل في ذلك إلى فلاسفة وعلماء، فالفلاسفة شغلوا بالمنهج، والعلماء اهتموا بالموضوع وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة: فرنسيس بيكون، دافيد هيوم، جون لوك، وعلى رأس العلماء: جاليليو، كوبرنيكوس، نيوتن، وغيرهم كثير⁽³⁾، بمعنى أن الثورة التنويرية التي حدثت لم تمس فقط ميدان العلم بل شملت ميادين أخرى، وكلها تخدم بعضها البعض، لأن هدفها واحد ألا وهو تحقيق التقدم للإنسانية.

حاول العلماء في تلك الفترة أن يسخروا الطبيعة لخدمة الإنسان، إذ اعتبرت الطبيعة آنذاك بمثابة آلة ضخمة بلغة قوانين رياضية وكان هم الإنسان هو معرفة القوانين التي تسيورها ليتسنى له السيطرة عليها⁽⁴⁾، وما أدى إليه التقدم بالفعل هو التحكم الإنساني في الطبيعة، لذلك فإن التنوير استند آنذاك على فكرة غزو الطبيعة أو يمكن القول عقلنتها، حيث صارت في عصر العقل مجالا للاختبار وموضعا للتجربة، وتحولت إلى آلة ضخمة تتحرك الأجسام فيها بمقتضى قوانين ثابتة⁽⁵⁾.

¹ - جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي - قصة الأفكار الغربية-، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، أبو ظبي، 2011، ص 107، 108.

² - حسين مؤنس، الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، الكويت، 1998، ص ص 244، 245.

³ - أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975، ص 13.

⁴ - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1993، ص 130.

⁵ - كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 126.

ما نلاحظه هو أنه تغيرت النظرة التي كانت سائدة من قبل ليس فقط للإنسان بل وحتى للطبيعة، "لقد أدى خلق مجتمع محكوم بالسباق والتنافس بين البشر ضمن إطار السوق إلى إيديولوجية أرست دعائم تلك الممارسة، وبدلت التصور السابق للعلاقات بين البشر والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والله، إن علاقة الإنسان مع الطبيعة والمميزة لعصر النهضة هي علاقة غالب بمغلوب...ففي مواجهة العقائد القديمة الراسخة سعت النهضة إلى إثارة مشكلة الإنسان وبدأت الطبيعة تصبح تحت السيطرة تقنيا بكل ما في ذلك من إيجابية وبما فيه من سلبية"⁽¹⁾، فعلا حدث قلب في المفاهيم، وحدث تغيير في العديد من العلاقات التي كانت قائمة من قبل، والتي ترتبط دائما بالإنسان، فانبثقت مما حدث من نهضة شاملة رؤى جديدة للكون.

فالفتره الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر جاءت بعلمها وفلسفاتها فسلخت الإنسان عن الطبيعة، لكن العالم من قبل كان أكثر اتحادا وأوثق رباطا بين الإنسان والطبيعة، حيث كان الإنسان هو محور الكون ومركزه⁽²⁾، فلم يكن التأسيس للسيطرة على الطبيعة من خلال الوسائل فقط، بل حدث أيضا سيطرة بعض الأفراد على بعضهم الآخر من خلال إجراءات وقوانين تعمل على الهيمنة تشكل ما يسمى بالسياسة، كما أنه ومنذ عصر التنوير وعلى مستوى الحداثة الغربية قامت أسس الفردانية "الأنا" والعقلانية معتمدة على العلم وفكرة التقدم، لكنها لم تتمكن من تحقيق السعادة للفرد، لأنها قد أعادت أشكال الطغيان القديمة، فحدثت القطيعة بين الفرد والمجتمع والطبيعة⁽³⁾، فصحيح أن العلم

¹ - روجيه غارودي، الإرهاب الغربي، ترجمة: سمان حروفش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، دمشق، 2007، ص ص 135، 136.

² - رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، ط3، القاهرة، 1994، ص ص 33، 34.

³ - آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دم، 1997، ص 88.

الفصل الثاني ج، ج، روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة

تطور وعقل الإنسان استتار أكثر مما كان عليه في المرحلة البدائية، إلا أن هذا التطور كانت له آثار سلبية على الإنسان خاصة في جانبه الأخلاقي وعلى علاقته بالطبيعة.

من هنا جاء روسو وبدأ حركته الفلسفية الجدية كثائر على عقلانية التنوير التي أسست لإيديولوجيا الطبقة البورجوازية التي قادت الثورة الفرنسية، فمبادئ الحداثة فرقت بين الأفراد بدل توحيدهم، لهذا رأى أنه يجب أن يوضع الإنسان في نظامه الطبيعي بعيدا عن الفوضى واللاإنسجام، فأدى ذلك إلى قلب الفكر العقلاني في القرن الثامن عشر وإعادة بناء فلسفة الثقافة الأنوارية وتغيير مسارها⁽¹⁾، فهو حاول أن يعيد الاعتبار مرة أخرى للإنسان لأن العلم قد تناساه.

المطلب الثالث: أثر العلوم والفنون في انحطاط الحضارة الإنسانية عند روسو

كان لروسو موقف صارم من المدنية ومن التقدم الحضاري، والذي عبر عنه في إحدى خطباته، حيث أنه وفي إحدى المرات قرأ إعلانا لأكاديمية **ديجون** بمجلة **ميركور** **ديفرانس Marcure de France** في عددها الصادر في أكتوبر عام 1749م، وكان ذلك إعلانا عن مسابقة أفضل مقالة تجيب عن السؤال التالي: هل يساهم إحياء العلوم والفنون في تهذيب الأخلاق؟، فقرر أن يشارك في المسابقة ويجيب عن هذا السؤال، فعبر بذلك عن رؤيته تجاه تقدم العلوم والفنون التي ساهمت في تطور الحضارة، وقد كانت الفكرة الرئيسية التي انطلق منها هي أن الحضارة مفسدة للبشرية وأن كمال فنونا وعلومنا صاحبه فساد أخلاقنا⁽²⁾.

انتقد روسو مفهوم المدنية والعقل، وكان نقده موجها خصوصا لفلسفة الأنوار والأنسكلوبيديين-الموسوعيون-، فالعقل وفقا له هو الذي أفسد الحياة البسيطة للإنسانية

¹- بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص 100.

²- روبرت ووكلر، مقدمة قصيرة جدا-روسو-، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2015، ص29.

وجعلها تعاني من الأفكار المصطنعة والزائفة، كما اعتبره السبب الرئيسي للفساد الحضاري الاجتماعي، السياسي، الأخلاقي، والثقافي⁽¹⁾، وبناء على هذا اعتبر أن الحضارة شر، وبأنها تفقد الإنسان إنسانيته شيئاً فشيئاً، ولطالما كان معجبا بالإنسان البدائي الذي لا يتنفس غير السلام والحرية، على غرار الإنسان المدني لا تهمه إلا مصالحه يعمل جاهدا طمعا في مزيد من المال والمتاع، وهو لفرط غروره بعبوديته ينظر باحتقار إلى أولئك الذين لا يشاركونه هذه العبودية، لهذا كان روسو دائما متخوفا من نتائج التطور العلمي والثقافي الذي يخرج الإنسان من طبعه الأصيل ويعرضه لمساوئ الحضارة وآفات⁽²⁾، فالمعرفة في نظره لا تولد الأخلاق، والأفراد المثقفون ليسوا بالضرورة أناسا صالحين، وكان هذا هو النقد الذي وجهه روسو للعلماء وأصحاب الفكر النير من معاصريه⁽³⁾، بمعنى أن عقل الإنسان عندما بدأ تدريجيا في التطور بدأ الإنسان يخرج شيئاً فشيئاً من الحالة الطبيعية ويكتشف أمور عديدة، فتطورت المعرفة لديه وظهرت علوم وفنون جديدة لم يشهدها من قبل لهذا تغيرت طبيعته الأصلية ونسي بعض الفضائل التي عهدها في المرحلة الأولى.

فمع انتشار المعارف المختلفة فسد نقاؤنا الفطري، واعتبر أن كل العلوم تشكلت بسبب التكاسل حيث انبثق كل تخصص من الرذائل التي يتسبب فيها التكاسل، فعلم الفلك مثلا منشؤه الخرافات، والهندسة منشؤها البخل والتقتير، والفيزياء الفضول المفرط، وأكد أن كل الفنون تعززها الرفاهية الناجمة بدورها عن كسل البشر⁽⁴⁾، زد على ذلك أنها تحتاج إلى مناخ من الترف والفراغ لكي تزدهر، وتنشأ بوجه عام من رذائل النفس وفي أحسن الأحوال يكون حب الاستطلاع العقيم مصدرها، وتأتي في الغالب من الرغبة في وسائل راحة غير ضرورية

¹ - بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص 114.

² - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 270.

³ - ترفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة - خلاصة القرن العشرين -، ترجمة: نرمين العمري، مكتبة العبيكان، ط1، المملكة العربية السعودية، 2006، ص 40.

⁴ - روبرت ووكلر، مرجع سابق، ص ص 29، 30.

تضعف الإنسان وتتبع رغبات وحاجات غير ضرورية⁽¹⁾، وكأن هذه التقدم العلمي قد أعمى بصيرة الإنسان، ولم يعد يميز بين الصواب والخطأ، وبين ما ينفعه وما يضره، حيث أصبح يتسابق مع الزمن للكسب فقط.

ما جلبته المدنية ليس سوى حياة يملأها التفاوت، خاصة التمييز بين الغني والفقير أصبح واضحاً جداً داخل الدولة، فكان المال هو معيار الجدارة البشرية، وتم نسيان الفضيلة حيث أصبحت المنفعة الخاصة هي أساس العلاقات البشرية، وهذا ما أدى إلى تحطيم أسس الثقة وأفضى إلى الأنانية وإلى المواطنة الفقيرة، فهناك اضطهاد واضح للفقراء وحماية للأغنياء⁽²⁾، فروسو لم يكن مناهضاً للحضارة بأكملها بل كان معادياً بصفة خاصة لتلك الطبقة العليا المسؤولة في نظره عن إشاعة الفساد في عصره، ومؤكداً أن الملكية الخاصة اختراع مشؤوم جات نتيجة للاغتصاب، وهي مجلبة للظلم واللامساواة والطمع والحروب⁽³⁾.

قدم روسو في مقاله مجموعة من الشواهد التاريخية التي تؤكد على أن تقدم المعرفة والعلوم والفنون يؤدي حقا إلى فساد الأخلاق والفضائل ومن ثم يقود إلى سقوط الحضارات، فالحضارة المصرية القديمة مثلا كانت أم العلوم والفنون المختلفة وعرفت تطورا كبيرا لكنها في النهاية آلت إلى الانحطاط، ونفس الأمر حدث في الحضارة اليونانية فعلى الرغم من أنها أطاحت بآسيا مرتين واستطاعت أن تحقق ذلك أين كانت آدابها في المهد إلا أن تقدم الفنون فيها أدى إلى انحلال أخلاق مواطنيها وفسادهم، فأطاح بها المقدونيون بعد أن بلغت الحضارة أوجها⁽⁴⁾، يحاول روسو من خلال هذه الأمثلة أن يبين لنا أن شعوبا قليلة فقط هي التي تمكنت من الموازنة بين التقدم العلمي والفني وبين القيم الأخلاقية، في حين أن الشعوب

¹ - ليو شتراوس، جوزيف كروستى، مرجع سابق، ص 139.

² - المرجع نفسه، ص 138.

³ - رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ص ص 203، 204.

⁴ - بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص 118.

الأخرى نسيت أخلاقها فآل بها الأمر إلى الانهيار، فتقدم وتطور دون فضائل أخلاقية يراعيها الإنسان لا معنى له.

أشار روسو أيضا إلى تأثير الفلسفة وإلى تناقضات الفلاسفة فيما بينهم، إذ أن البعض منهم يؤكدون على شيء اسمه المادة بينما البعض الآخر يرون أنه لا وجود لشيء اسمه المادة، وآخرون يعلنون أن الفضيلة والرذيلة ليستا سوى مصطلحين ولا وجود إلا للقوة، فهؤلاء الفلاسفة يحطمون الإيمان بالفضيلة⁽¹⁾، وهذه التناقضات هي ما يجعل الإنسان يدخل في دوامة وتختلط عليه المعارف أيها أصح وأيها خاطئ، وما هي المعرفة الصحيحة التي يأخذها بعين الاعتبار، فيجد نفسه في عملية بحث أخرى، وهذا لا يجعله سعيدا بل يجعله في حالة شقاء، وبالتالي فالعقل وحده لا يكفي وتطور الفنون والعلوم لا تعني أن الإنسان سعيد.

وفي ختام خطابه يؤكد روسو أنه لا يهين العلم، بل يدافع عن الفضيلة والأخلاق، لأن الإنسان خير وفاضل بفطرته، والنظم والقوانين هي التي جعلته يؤول إلى الفساد فحاول أن يجد من التناقض بين العلم والفضيلة، ويدعو الإنسان للعودة إلى ذاته والإصغاء لصوت ضميره⁽²⁾. فروسو دائما ما كان يحن إلى حالة الطبيعة التي كان يعيشها الإنسان، ودائما ما كان يفضل العيش في البساطة البدائية، لدرجة أنه قال: «عندما ترونني موشكا على الموت احملوني إلى ظل بلوطة وأعدكم بأن أعود إليكم معافى»⁽³⁾.

¹ -بوصوار نجمة، مرجع سابق، ص 119.

² - المرجع نفسه، ص 122.

³ - روسو، اعترافات، ترجمة حلمي مراد، ج2، الهيئة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دس، ص 179.

*العقد هو اتفاق بين شخصين أو أكثر، والعقد الاجتماعي هو اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع يوجب على كل منهم وهو في الحالة الطبيعية أن يعهد في شخصه وفي كل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنتظم بها حياة الكل: (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص82).

المبحث الثالث: إعادة الوفاق بين الإنسان والطبيعة عند روسو

يعود روسو ليؤكد أن العودة إلى الحالة الطبيعية أصبحت مستحيلة، وامتداحه الشديد لهذه المرحلة لم يكن عن أمل في العودة إليها، وإنما كان وسيلة لنقد الحاضر الذي عايشه، فهو كغيره من الموسوعيين يؤكد على المضي قدما، إلا أنه يعتبر طريق التقدم مليئا بالأخطار، لهذا بحث عن طرق أخرى يتبعها البشر من أجل الوصول إلى السعادة المنشودة، ومن هذه الطرق إعادة تأكيده على المساواة بين البشر والتي أكد عليها في كتابه "العقد الاجتماعي"^{*}، ثم وضعه لطريقة أفضل لتربية الطفل من أجل أن يكون مواطنا صالحا وهذا ما أكد عليه في كتابه إميل، والتربية تتبع طبعا من أسس أخلاقية دينية⁽¹⁾.

المطلب الأول: الإنسان والعقد الاجتماعي

في البداية طرح روسو فكرة إمكانية العودة إلى الحالة الطبيعية، إلا أن طرحه هذا واجه العديد من الانتقادات، لكنه في حقيقة الأمر كان يعي بعمق أنه لا يدعو للعودة إلى حالة الهمجية والوحشية البدائية، بل هو يحاول تصحيح مسار الإنسانية جمعاء، لهذا ينطلق من فكرة جوهرية جادة تتمثل في ضرورة اعتماد نظام اجتماعي تكون خصائصه قريبة نوعا ما من الحالة الطبيعية، وذلك لعدم الوصول إلى الإنسان المتصنع كليا، والبعد عن كل ما هو غير طبيعي في النفس الإنسانية⁽²⁾، فهو يدعو إلى إعادة تنظيم المجتمع تنظيما جديدا بأكمله، وإلى اشتراع عقد اجتماعي جديد يحل محل العقد الاجتماعي السائد، والقائم على الكذب والحيلة والخداع، لذا فالمهمة الأساسية تكمن في إعادة بناء المجتمع وتحويله من قوة مفسدة إلى قوة نبيلة ترتفع بالإنسان، والمجتمع الصالح لا يبنى على الأنانية الفردية بل على المصلحة الجماعية، فكانت بذلك دولة روسو دولة طوباوية ديمقراطية اشتراكية ذات مجتمع

¹ - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص ص 270، 271.

² - آلان تورين، مرجع سابق، ص 44.

مثالي⁽¹⁾، وبالتالي فروسو لم تكن تعجبه الحياة التي كان يعيشها الإنسان في تلك الفترة، لأنها حياة تهيمن عليها المدنية بشتى مظاهرها، فسلبت حريته وطمست هويته كإنسان، وجعلته يعيش حياة اغتراب، لهذا أراد أن يبني المجتمع وفقا لرؤيته هو.

ولطالما تعالت صرخته اتجاه الحرية رافضا كل أنواع الاستعباد، فلا يوجد في خطاب روسو عبيد بالطبيعة أو بالقانون الطبيعي، كما لا يوجد هناك أسياد بالطبيعة، وقد كانت من أشد أنواع الاغتراب التي يلتفت إليها روسو ويرفضها رفضا تاما هي "العبودية"، ففي نظره إذا كان الفرد يستطيع بيع حريته فيصبح عبدا لسيد، فلماذا لا يستطيع شعب أن يبيع حريته ويصبح تابعا لملك؟، والاغتراب يحدث في المجتمع الرأسمالي حينما تفرض الصناعة والتقنية سلطتها على الفرد وطبيعته، فيؤدي ذلك إلى إحداث فجوة بين إنسان المدينة وإنسان الريف⁽²⁾، يقول روسو: «يولد الإنسان حرا، ويوجد الإنسان مقيدا في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبدا أكثر منهم، وكيف وقع هذا التحول؟، أجهل ذلك، وما الذي يمكن أن يجعله شرعيا؟، أراني قادرا على حل هذه المسألة»³، إذن الإنسان يظن أنه في وسط تلك المدنية يمتلك حرية مطلقة لا يضاهيها شيء، إلا أنه في حقيقته مقيد سواء من طرف أشخاص آخرين أعلى سلطة منه أو من طرف التطور الصناعي والتقني أين فقد مكانته وأصبح شأنه شأن الآلة، لهذا كانت أول مسألة يريد روسو أن يكفلها للإنسان من خلال العقد الاجتماعي هي مسألة الحرية.

ومن هذا المنطلق أضحي الاجتماع وفقا له ضروريا ومن العبث محاولة فضه، فالإنسان لم يعد في استطاعته الاستغناء عن معونة إنسان آخر، لهذا ومن خلال مؤلفه العقد الاجتماعي أراد أن يبين لنا ضرورة الحالة الاجتماعية لكن بمواصفات تحفظ للإنسان مكانته

¹ - رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ص ص 210، 209.

² - بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص ص 103، 102.

³ - جون جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مصدر سابق، ص 29.

كما كان في الحالة الطبيعية⁽¹⁾، حيث اقترح فيه مجموعة من المبادئ التي من شأنها أن تؤدي إلى سمو أخلاقنا لا إلى انحطاطها، فعندما يبرم العقد الاجتماعي ويتأسس المجتمع المدني على النحو السليم يكتسب البشر حرية مدنية وأخلاقية عوضاً عن الحرية الطبيعية التي امتلكوها في غياب المجتمع المدني، وهو يحاول بذلك إنهاء علاقات التبعية والخضوع بين البشر، والتي تجعلهم لا يبرحون مكانهم في الحياة وتدمر حريتهم، لهذا فإن قوة التشريع يجب عليها دوماً أن تصون المساواة والحرية للأفراد، وقد شدد روسو على البعد السياسي للمساواة أكثر مما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، فزعم أن كل قانون يكون ملزماً للمواطنين جميعاً دون تمييز، حيث لا تميز الدولة بين الأشخاص المشمولين به، فأول القوانين هو أن تحترم القوانين⁽²⁾، ويكون على الدولة بذلك أن تكون عقداً اجتماعياً يتخلى فيه كل منا عن كامل حريته للجميع، أي يتخلى كل إنسان عن حريته لنفسه المشمولة بالجميع، وذلك لكي يعوض بحرية مدنية من حريته الطبيعية، وكأن التعاقد هو عملية نفي للنفي يعيد الإنسان المفقود لا كإنسان طبيعي وإنما كإنسان مدني أي كمواطن، والعقد الذي يجب أن يكون عند روسو يؤسس شعباً قائماً برؤسائه أو من دونهم، وإرادة لا تتجزأ ولا تنقل ولا يمكن التنازل عنها إلا إذا تنازل الشعب عن كونه شعباً⁽³⁾.

بمعنى العقد لا يمثل إلا الإرادة الكلية أو العامة، لأنه يهدف إلى تحقيق الصالح العام ويضمن حقوق وواجبات الجميع، لهذا يقول روسو: «الإرادة العامة وحدها هي التي يمكن أن توجه قوى الدولة وفق هدف نظامها الذي هو الخير العام... السيادة ليست غير ممارسة الإرادة العامة... وأن الإرادة العامة تميل إلى المساواة»⁽⁴⁾.

¹ - إيميل برهيه، مرجع سابق، ص 200.

² - روبرت ووكر، مرجع سابق، ص 77-80.

³ - عزمي بشارة، المجتمع المدني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، قطر، 2012، ص ص 137، 138.

⁴ - جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص ص 59، 60.

والعقد لا يكون بين أفراد كما هو عند توماس هوبز أو عقدا بين الأفراد والحاكم، بل كل واحد يتحد بالجميع عن طريق الميثاق الاجتماعي، إذ يجري العقد مع الجماعة⁽¹⁾، مبدؤه الحرية والاستقلال، وقوامه الشراكة، وغايته النفع العام أو المصلحة العامة المشتركة بين الجميع، ويحدث فيه التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها، ولكي لا يكون هذا العقد الاجتماعي مجموعة أصول لا طائل تحتها فقد تضمن إلزاما ضمنيا، لأن هذا الإلزام وحده يمكن أن يكسب الالتزامات الأخرى قوة مؤداها أن من يرفض أن يطيع الإرادة العامة ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة، وهذا لا يعني إلا أن يرغم على أن يكون حرا، لأن هذا هو الشرط الذي بمقتضاه يوهب كل مواطن للوطن فيضمن له الإفلات من كل تبعية شخصية⁽²⁾، إذن الإنسان ليس في مقدوره الخروج عن الإرادة العامة، وإلا ضاعت حقوقه وحرية في نفس الوقت.

فالإرادة العامة الحقيقية تكشف عن نفسها في ظروف مثالية في تصويت شعبي عام تقبل نتيجته الأقلية من حيث إنها تكون ما يرغبونه بالفعل ومن يخالف القوانين يرضى بعقوبته الخاصة عن طريق عقد اجتماعي ضمني لأنه قبل سلفا المواطنة وشارك في صنعها⁽³⁾، أي أن الإرادة العامة هي ما تحول الإنسان إلى مواطن حقيقي فاعل داخل الدولة، "فروسو لم يهتم بالمواطن الأخلاقي فقط بل بالمواطن السياسي، فقبل أن يصبح

¹ - جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 2010، ص 571.

² - نعمون مسعود، التأسيس الفلسفي في فكرة حقوق الإنسان عند روسو، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: فريدة غيرة حيرش، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2009/2008، ص 43.

³ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2010، ص 239، 240.

رجالا لا بد أن نكون قد أصبحنا مواطنين، ولابد للمواطن في نظر روسو أن يتصف بالأخلاق الحسنة على عكس ما كان يمثلته النظام⁽¹⁾.

فإذا كان ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية، فإن أول ما يكسبه هو الحرية المدنية وملكية جميع ما في حيازته، واجتنابا لوقوع أي نوع من أنواع الخطأ فيما يعطيه الفرد وما يأخذه بالمقابل، يجب الحرص على التمييز بين الحرية الطبيعية التي ليس لها حدود لها إلا قوى الفرد، والحرية المدنية التي تكون محدودة بالإرادة العامة⁽²⁾، وهنا يقول روسو: « وتنزل الإنسان عن حريته يعني تنزلا عن صفة الإنسان فيه وتنزلا عن الحقوق الإنسانية وعن واجباتها أيضا... وتنزل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كل حرية من إرادة الإنسان هو نزع كل أدب من أعماله »³.

إن دخول الإنسان في حياة اجتماعية وفقا لمبادئ محددة في العقد الاجتماعي، يجعل الإنسان يضمن عيش حياة هنيئة يأخذ فيها حقوقه ويقوم بواجباته، وهذا مع مراعاة طبعها المعايير الأخلاقية التي تسير بمقتضاها الإرادة الكلية التي هي إرادة الجميع، فالمجتمع لا يكون فاسدا إلا بقدر ابتعاده عن الحق والعدل وتطبيق المساواة وضمان حرية الأفراد، لقول روسو: « ولنعترف إذن أن القوة لا تخلق الحق، وبأننا غير ملزمين بغير الطاعة للسلطات الشرعية »⁴.

المطلب الثاني: الإنسان والتربية

حاول روسو أن يقدم نظاما تربويا كمشروع ثقافي، فالتربية تقوم بما يقوم به عمل الثقافة من تسوية وتطوير، حيث رأى أنه لا أحد يستطيع إصلاح الدنيا قبل أن يسعى أولا

¹ - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 140.

² - نعمون مسعود، مرجع سابق، ص 46.

³ - جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 36.

⁴ - المصدر نفسه، ص 34.

إلى إصلاح التربية، لهذا كان موضوع التربية من أهم المواضيع التي عالجها أيضا روسو وذلك في مؤلفه: "إميل أو في التربية"، فهي تعتبر من أهم العناصر التي تساهم في تكوين فرد صالح داخل الدولة، وقد كان إميل هو نموذج التربية الصحيحة بالنسبة لروسو، هذا النموذج الذي يجب الاقتداء به⁽¹⁾، يقول روسو: «فنحن نولد ضعافا في حاجة الى القوة، ونولد مجردين من كل شيء في حاجة إلى العون، ونولد حمقى في حاجة إلى التمييز، وكل ما يعوزنا حين مولدنا ونفتقر إليه في كبرنا تؤتينا إياه التربية»²، يتضح من ذلك أن الإنسان يولد كائنًا ضعيفا، لهذا فهو في حاجة إلى التربية، التي تعينه في حياته وتساعدته على تكوين شخصية قوية.

إن اختار روسو بطل قصته شخصية "إميل" وحاول غرس مبادئ التربية الطبيعية في شخصيته ليحقق مواطنا يقدر حياة الجماعة، يقول روسو: «ولبيان تلك الصفات وطريقة التأديب والتربية رأيت أن أتخذ لي تلميذا وهميا، وأن أزعج نفسي من السن ومن الصحة ومن المعرفة وجميع المزايا الأخرى التي يقتضيها القيام على تربيته وإرشاده وتدريب أمره منذ مولده إلى أن يستوي رجلا تام الرجولة، لا حاجة به إلى مرشد له غير ذاته»³.

وقد طالب بالرجوع إلى الطبيعة في التربية، حيث يترك الطفل يربى نفسه بنفسه فينشأ حرا، ويكون بذلك جديرا بأن يكون عضوا في دولة حرة، فوفقا له ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية⁽⁴⁾، لهذا يقول: «يخرج كل شيء من يد الخالق صالحا وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال»⁵، ما نلاحظه أن روسو جعل من مبدأ الحرية

¹ - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 143.

² - جون جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، دس، ص 26.

³ - جون جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص 44.

⁴ - يوسف كرم، مرجع سابق، ص 204.

⁵ - جون جاك روسو، المصدر السابق، ص 24.

الفصل الثاني ج، ج، روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة

مبدأ أساسي في جل فلسفته، حتى في فلسفته التربوية، وذلك لأن هذا المبدأ في أصله طبيعي ملازم للإنسانية، لهذا عند تربية الطفل حتى في مراحله الأولى علينا أن نشعره بهذه الحرية.

فعندما تمعن روسو في مجال التربية وجد بأنها تأتينا إما من الطبيعة أو من الناس أو من الأشياء، وبالتالي فكل شخص يتولى أمر تربية ثلاثة ضروب من الأساتذة، والشخص الذي تتضارب فيه دروسهم المتباينة تسوء تربيته، لهذا يجب أن تتوافق تعاليمهم فتتصب عبي أمور واحدة وتستهدف غايات واحدة، فيصل بذلك الشخص إلى مبتغاه ويعيش في وفاق مع نفسه، وهذا هو من طابت تربيته⁽¹⁾، بمعنى أنه يجب على المربي أن يركز على أمور واحدة وواضحة في تربية الطفل، وهذا كي لا تختلط عليه الأمور، ويختل توازنه النفسي والعقلي، والمصدر الأصح لتربيته وفقا لروسو إحداث نوع من التوافق مع الطبيعة، ليحدث الانسجام بينه وبين محيطه.

فليس المهم بحسب روسو أن نعد الطفل ليكون محاميا أو جنديا، بل الأهم من ذلك أن نعهده ليكون إنسانا كما خلقت الطبيعة، لهذا ركز في تربية إيميل على العديد من المبادئ نذكر منها:

- الإعلاء من شأن الطبيعة والإيمان بضرورة مراعاتها في تربية النشء.
- الإيمان ببراءة الطفل وخيريته الطبيعية، وبأن خصائصه وميوله وحاجاته يجب أن تكون مركز عملية التربية.
- تطبيق مبدأ التربية السلبية حتى سن 12 سنة، فالتربية تلتقط الإنسان منذ طفولته لتوجهه نحو التآلف مع الطبيعة.

¹ - جون جاك روسو، المصدر السابق، ص26.

➤ التدرج في التعليم ومراعاة مستوى النضج الذي وصل إليه المتعلم⁽¹⁾.

وبرنامج التربية عند روسو يشتمل على أربع مراحل هي: حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، والحياة الدينية، ولكل مرحلة خصائص معينة يجب مراعاتها عند تربية الطفل، والتي يمكن توضيحها كالتالي:

❖ المرحلة الأولى: تمتد من الولادة إلى سن الخامسة، وفيها يرفض روسو استخدام القماط للنفوس المولود، لأن ذلك لا يجعله يشعر بحريته، كما يتعلم الطفل في هذه المرحلة الكلام والمشي والأكل، وتكون وسيلة اتصاله بالعالم الخارجي هي حواسه التي يوظفها في التعرف على الأشياء المحيطة به، وينبهنا روسو هنا إلى أن الأمر الذي يجب أن يتعود عليه الطفل هو ألا يعتاد أية عادة⁽²⁾، لذلك يقول: «والعادة الوحيدة التي يجب أن ندع الطفل يكونها هي ألا تكون لديه عادة ثابتة... أعدوه من بعيد كي تسود حياته الحرية والقدرة على استعمال قواه كلها تاركين لجسمه العادة الطبيعية، بحيث يكون دائما سيد نفسه قادرا في جميع الأمور على العمل بمشيئته متى صارت له مشيئة»³، فالطفل في مراحله الأولى تترسخ فيه العادات بشدة لذلك يجب أن نجنبه أي عادة مهما كانت خاصة العادات التي يكون انعكاسها سلبي عليه.

❖ المرحلة الثانية: تمتد من سن الخامسة إلى 12 سنة، هي أدق مراحل الحياة البشرية والتي يجب أن يتحكم فيها مبدآن، أولهما وجوب أن تكون التربية سلبية، وثانيهما وجوب التدريب الأخلاقي عن طريق النتائج الطبيعية، وفي هذه المرحلة يتصل الطفل بالأشياء مباشرة، ويصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف ما هو ضروري له حتى في مجال الأخلاق⁽⁴⁾، أي الاهتمام هنا بالخبرة والممارسة العملية.

¹ - ديماس عيسى محمود، مرجع سابق، ص 90.

² - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 146.

³ - جون جاك روسو، إيميل، مصدر سابق، ص 64.

⁴ - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص ص 147، 148.

❖ المرحلة الثالثة: تمتد من 12 سنة إلى 15 سنة، وهي فترة التنشئة الذهنية التي يتم فيها تحويل الأحاسيس إلى أفكار، وتكون فيها المعرفة الكتابية قليلة، وأهم ما يسمح به من كتب هو كتاب روبنسون كروزو* الذي هو عبارة عن "دراسة الحياة وفق الطبيعة"، إضافة إلى إلحاح روسو على أهمية العمل اليدوي والنشاط الصناعي في التربية أي على المزايا الاجتماعية⁽¹⁾، وبالتالي على إيميل هنا أن ينمي ملكاته العقلية انطلاقاً مما هو محسوس، أي الرجوع إلى الطبيعة.

❖ المرحلة الرابعة: يعالج روسو في هذا الجزء التربية الروحية للفتى إيميل، وهنا تبدأ على حد قوله التربية الحقيقية حتى أن ما قبلها يمكن أن يعد لعب أطفال، ففيها يدخل إيميل الحياة الأخلاقية ويواجه الآخرين، لذا يجب عليه دراسة قائمة الدرجات الاجتماعية، ليتعلم معرفة الناس ورؤيتهم كما هم، ليبين له روسو فيما بعد حقيقة الدين الذي عليه أن يؤمن به⁽²⁾.

يتضح من كل هذا أن التربية عند روسو لا تكون بمعزل عن المجتمع، لأن هذا الأخير هو الركيزة الأساسية في عملية التربية، فإذا كان الفرد منعزلاً عنه كان فرداً غير صالح، إلا أنه في المقابل من ذلك يعطي من شأن الطبيعة لأنها الأصل الأول الذي يجب أن يترك الطفل في أحضانه، ليكون قادراً على مقاومة الشدائد مهما كانت طبيعتها.

المطلب الثالث: الإنسان والدين

يقدم روسو هنا نظريته حول الدين فأى إنسان لابد له من دين يعتنقه ينير طريقه، فبعد أن وصل إيميل إلى المرحلة الأخيرة لا بد له من الحصول على تصور للإله، وعليه أن يفهم

* هي عبارة عن رواية كتبها دانيال ديفو عام 1719، وهي قصة خيالية تتحدث عن بحار ألقى على ساحل جزيرة مهجورة، وتصف هذه القصة كيف أن كروزو نجح في تحقيق أساليب الراحة لنفسه رغم أنه يعيش وحيداً، وربما أن هذه قصة تذكر روسو بالإنسان الطبيعي (أحمد الشويخات وآخرون، مرجع سابق).

¹ - نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص 232، 233.

² - المرجع نفسه، ص 334، 335.

ما هو مكان الإنسان في العالم، ويفهم أيضا بأي اتجاه يتحرك التاريخ الإنساني، والهدف من حياة الإنسان ككل، وقبل أن يبين لنا روسو عقيدته نجده ينتقد فئتين هما: الفلاسفة الملحدون والكهنة المضللون، فالفلاسفة لم تكن لديهم نزعة عقلية تخلص المجتمع من الفساد، والكهنة لا يملكون الخير لأنفسهم حتى يملكوه لبقية البشر، والطبيعة تسير بقوانين ولا تتقلب بدعاء أو معجزة، وبعد تصفيته هذه نجده يبقى من الأديان ما يقبله العقل فقط وما لا يرفضه الوجدان⁽¹⁾.

فقد أشار روسو أنه في العصور القديمة والوثنية كان لكل دولة آلهتها وأن سلطة آلهتها تحددها حدود الدولة السياسية، لكن اليهود أولا ومن بعدهم المسيحيين قدسوا إله مملكته على هذه الأرض إله أخفقت سلطته الدنيوية أحيانا في مصارعة هيمنته الروحانية، مما أدى إلى انقسام بسبب فصله النظام اللاهوتي عن النظام السياسي في الدولة، ويستقرئ روسو التاريخ ليعود إلى الرومان الذين وسعوا عقيدتهم مع اتساع إمبراطوريتهم مشككين في عدم الاكتراث بالسياسة الذي أبداه المسيحيون الرومانيون، وفي مقابل الخوف من ثورتهم عليهم قاموا باضطهادهم، وهنا يرى روسو أنه في الوقت المناسب تخلى المسيحيون حقا عن خضوعهم وشددوا على حقهم في السيطرة على الجوانب المادية، فأسسوا بذلك أعنف الدول الاستبدادية على الإطلاق في العالم الحديث⁽²⁾، إضافة إلى هذا فإن روسو لاحظ في عصره أن هناك خلط بين الهويات السياسية والدينية في كل مكان، لدرجة أن الروح المسيحية سادت جدا، وحيثما اكتسب رجال الدين سلطة مؤسسية كانوا يسعون إلى بسط نفوذهم على الأمراء بموجب الأحكام التي تفرضها مكانتهم المقدسة، ومن خلال حقوق الحرمان الكنسي التي يتمتعون بها⁽³⁾، يتضح من ذلك أن المشروع التربوي الديني الذي قدمه روسو من خلال شخصية "إيميل" كان مشروعا نقديا، أراد من خلاله إعادة بناء المنظومة الدينية التي كانت

¹ - ديما عيسى محمود، مرجع سابق، ص ص 96، 97.

² - روبرت ووكلر، مرجع سابق، ص 99.

³ - بوسوار نجمة، مرجع سابق، ص 151.

مسيطرة في ذلك الوقت، وإعطاء الحرية للفرد في التفكير وحسن اختيار الدين الذي يراه مناسباً.

وفي هذا السياق يقدم لنا روسو رؤيته الفلسفية في المجال الديني من خلال كتابه "إميل"، حيث يعرض روسو على إميل مبادئ الدين الطبيعي على لسان الراهب السافوي، وهو شخصية ليست خيالية، لأنه عرف فعلاً عام 1728م راهبين من سافوي هما الأب جيم والأب جاتيه، فخرج شخصيتهما وأخرج منها شخصية الراهب السافوي الذي يلقي بخواطره الدينية على مسامع روسو، ونميز في إقرار الإيمان بين قسمين: أحدهما قوامه التأييد، والثاني قوامه الإنكار، ففي الأول يؤكد روسو اعتقاده في ثلاثة: الله، العناية الإلهية، خلود الروح، وهكذا يضع أسس الدين الطبيعي ويمد يده للمؤمنين، وفي الثاني يحمل روسو على التنبؤ والمعجزة على كل ما هو خارق للطبيعة، وهنا يولي ظهره لحظة للمؤمنين ويبدو صديقاً للفلاسفة⁽¹⁾. وأهم مسألة يتحدث عنها روسو والتي يجب أخذها بعين الاعتبار هي مسألة الضمير، إذ نجده شدد بقوة في تقديره لدور الضمير وعلى ضرورته في حياتنا الأخلاقية، حيث اعتبره العنصر الإلهي الذي نحمله في ذاتنا، وصوت الطبيعة الذي أودعته في نفوس بني البشر دون أن تميز أحداً من الآخر ودون اصطفاء أو تفضيل لأحد منهم⁽²⁾، يقول روسو: «يقال لنا إن الضمير وهم من الأوهام التي نتوارثها دون فحص، لكن تجربتي تثبت أن ضميرنا لا ينفك يطيع أوامر الطبيعة ويعاكس كل قوانين البشر»⁽³⁾، بما أن روسو بطبيعة الحال كل شيء يرده إلى الطبيعة وذلك من أجل إحداث التوافق والانسجام معها، وأيضاً بين الإنسان ونفسه، فإن الضمير الأخلاقي هو الآخر ستكون منبعه الطبيعة، فلو كان مصدره الإنسان لكان فيه اختلاف. كما رأى فيه العلة الأخلاقية الفاعلة التي تحفظ

¹ - نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص 340، 339.

² - بوضوار نجمة، مرجع سابق، ص 154.

³ - روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2012، ص 24.

الإنسان من الوقوع في الخطأ، وتجنبه السقوط في الرذيلة والفساد⁽¹⁾، يقول روسو: «يوجد إذن في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان على ضوءه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك ميوله الشخصية على تصرفاته وتصرفات غيره فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، هذا المبدأ هو الذي أسميه أنا: الضمير»².

بمعنى أن هذا الضمير الذي يشير إليه روسو هو فطري في الإنسان، وبه يميز بين الخير والشر، وفي هذا السياق يقول: «إن في قرارة النفوس مبدأ فطريا للعدل والفضيلة نقيس إليه أفعالنا وأفعال سوانا من الناس ونحكم عليها بالخير أو السوء وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير»³. ويضرب روسو مثالا عن مسألة الضمير وفطريته في الإنسان بالمجرم، حيث يقول: «يحدثنا البعض عن صرخة الضمير التي تؤنب المجرم فتقود إلى سر اكتشاف جريمته، من منا لم يسمع قط هذا الصوت المقلق؟، هذه تجربة يعرفها الجميع، ومع ذلك يطلب منا أن نتجاهل هذا الشعور المزعج لنطع الطبيعة وسنعرف كم حكمها لين متسامح»⁴، فالمجرم لا نعرف بحقيقة إجرامه إلا عندما يؤنبه ضميره، فيدفعه ذلك للبوخ بجريمته، وبالتالي فقد حاول روسو من خلال هذه الأفكار الفلسفية أن يعالج مسألة الانحلال الأخلاقي والفساد الإنساني التي سادت بسبب المدنية، وسوء التعامل معها.

في ختام هذا الفصل نتوصل إلى النتائج التالية:

- جون جاك روسو في حديثه عن الإنسان الطبيعي أو المرحلة الطبيعية نجده ركز بشدة على أهم السمات التي يجب أن تكون ملازمة لحياة الإنسان والتي تتمثل في: الحرية والمساواة، كما أكد على أن هناك ارتباط شديد بين الإنسان والطبيعة، فهذه الأخيرة هي التي

¹ - بوصوار نجمة، مرجع سابق، ص 155.

² - جون جاك روسو، المصدر السابق، ص 74.

³ - المصدر نفسه، ص 213.

⁴ - المصدر نفسه، ص 72.

الفصل الثاني ج، ج، روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة

ساهمت في تكوين الإنسان، وانعدام الحرية والمساواة في هذه المرحلة يؤدي إلى سيادة الفوضى، وانعدام الأمن، حيث يصبح الإنسان ذئب لأخيه الإنسان - كما عبر على ذلك توماس هوبز -.

• تطور وعي الإنسان تدريجياً جعله يتجاوز المرحلة الطبيعية إلى المرحلة المدنية، والتي تحدث عنها روسو بالتفصيل، حيث كان له موقف من التقدم والتطور الذي رافق جميع مجالات الحياة بداية من عصر النهضة إلى ما يسمى بعصر الأنوار، والذي أسفر عنه ظهور مجموعة من المفاهيم كالعقلانية مثلاً، فكان للتقدم الحضاري أثر كبير على القيم الإنسانية، والذي رأى روسو بأنه أدى إلى انحطاط الحضارة، وانحلال الأخلاق الإنسانية وجعل من الإنسان أشبه بالآلة.

• الأثر السلبي لعصر الأنوار على قيمة الإنسان واختفاء السمات التي كان يتميز بها في المرحلة الطبيعية، جعل روسو يدعو إلى ضرورة التخلص من هيمنة العلوم والفنون على حياة الإنسان، من خلال إعادة النظر في العلاقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة، لأنه قد تم السيطرة عليها وكذا سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، من خلال إعادة الوفاق بين الإنسان والطبيعة عن طريق التذكير بأهميتها في حياته وبأهمية المبادئ التي استمدتها منها "الحرية والمساواة"، وتطبيق ذلك في كل من المجال السياسي والمجال التربوي والمجال الديني.

الفصل الثالث: امتدادات فكرة الطبيعة الإنسانية عند روسو

في الفكر الفلسفي المعاصر

تمهيد

المبحث الأول: في مدرسة فرنكفورت -يورغن هابرماس أنموذجا-

المطلب الأول: سؤال الإنسان عند مدرسة فرنكفورت

المطلب الثاني: إشكالية الحداثة عند يورغن هابرماس

المطلب الثالث: العقلانية التواصلية عند يورغن هابرماس

المبحث الثاني: في الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يوناس

المطلب الأول: دواعي ظهور الفلسفة الإيكولوجية -التقنية والإيكولوجيا-

المطلب الثاني: الإنسان والطبيعة عند هانس يوناس

المطلب الثالث: أخلاق المسؤولية عند هانس يوناس

المبحث الثالث: في الفكر العربي المعاصر -طه عبد الرحمن أنموذجا-

المطلب الأول: أزمة الحضارة في العالم العربي

المطلب الثاني: نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن

المطلب الثالث: روح الحداثة عند طه عبد الرحمن

تمهيد:

ما نادى به جون جاك روسو من خلال فكره الفلسفي إلى إعادة الوفاق بين الإنسان والطبيعة والحفاظ على مكانتهما في نفس الوقت، كان له صدى واسع في الفكر الفلسفي المعاصر، حيث تأثر العديد من الفلاسفة والمفكرين بنظرته التي لم يكن لها مثيل حول الطبيعة الإنسانية خاصة في تحديده للإنسان الطبيعي، ومن الفلسفات التي عملت على الاعتبار للإنسان وللحفاظ على الطبيعة، نجد في الفكر الغربي مدرسة فرنكفورت التي اتخذت من النقد منهجا، وذلك لنقد التقدم العلمي التقني والتكنولوجي الذي كانت له آثار سلبية على الإنسان والطبيعة، لهذا سميت هذه النظرية بالنظرية النقدية، ويعتبر يورغن هابرماس أحد أقطاب هذه المدرسة، حيث عمل هو الآخر على توجيه نقد للحدثة الغربية في شتى تجلياتها، نظرا لما أحدثته من تغيير جذري على الطبيعة الإنسانية فانسلك الإنسان عن إنسانيته، لهذا حاول أن يقدم بدائل تساهم في التخلص من تلك الهيمنة التي يواجهها الإنسان، وذلك من خلال العقلانية التواصلية، كما أن هناك فلسفات أخلاقية تطبيقية اهتمت بالواقع البيئي لتنتج ما يسمى بالفلسفة الإيكولوجية مثل التي دعا إليها هانس يونس، حيث تدعو هي الأخرى من خلال أخلاق المسؤولية إلى تحمل الإنسان للمسؤولية الكاملة اتجاه المحيط الطبيعي، وهذه المحاولات لا نجدها في الغربي فقط بل امتدت إلى الفكر العربي المعاصر، نظرا إلى أن العالم العربي هو الآخر تأثر بالحدثة الغربية التي أبعدته عن مساره الصحيح فكان لابد من دراستها، وهو ما قام به مجموعة من المفكرين أمثال طه عبد الرحمن، إذ أنه دعا إلى تبني روح الحدثة القائمة على قيم إسلامية أصيلة.

المبحث الأول: في مدرسة فرنكفورت (يورغن هابرماس أنموذجا)

عملت العديد من الاتجاهات والمدارس الفلسفية المعاصرة على دراسة الواقع الذي يعيشه الإنسان وما أحدثته التقنية والمدنية من تغييرات جذرية في كافة الميادين منها مدرسة فرنكفورت أو كما سميت بالنظرية النقدية، لأنها عملت على نقد الأوضاع السائدة في تلك الفترة، ومن بين رواد هذه المدرسة نجد يورغن هابرماس حيث قدم من خلال أفكاره الفلسفية رؤية عميقة لواقع الإنسان ومشاكله مع تقديم بدائل مناسبة لسيطرة التقدم العلمي.

المطلب الأول: سؤال الإنسان عند مدرسة فرنكفورت

تعتبر مدرسة فرنكفورت من أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة، حظيت بأهمية بالغة نظرا لتنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى (الكانطية، الهيجلية، الماركسية، الفرويدية...)، ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة، وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر، ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية هو اتخاذها للنقد منهجا، إذ حاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها في ظل التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها تلك الحضارة خاصة في عصر الأنوار، كما عملت هذه المدرسة على رصد مختلف الأعراض المرضية التي عرفت المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشويش والاغتراب* وضياع مكانة الفرد، وكذا نقد مجموعة من المفاهيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات كالعقلانية والتقدم العلمي والتقني وما ارتبط بها من نزعات وضعية وعلموية⁽¹⁾.

* الاغتراب: مفهوم يصف كل من عملية ونتائج تبديل ناتج النشاط الإنساني والاجتماعي (منتجات العمل، النقود، العلاقات الاجتماعية) في ظروف تاريخية معينة، وكذلك تحويل خصائص وقدرات الإنسان إلى شيء مستقل عنها ومتسلط عليه، وأيضا تحول بعض الظواهر والعلاقات إلى شيء يختلف عما عليه في حد ذاته (يسار سينا، موسوعة الماركسية، مفاهيم ومصطلحات: أرشيف الماركسيين <http://www.marxists.org/arabic/index.htm>).

¹ - عبير سهام مهدي، مدرسة فرنكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ص ص 127، 128.

فنظرا إلى أن الحادثة أخذت منحى مغايرا حيث كانت نتائجها تتعارض مع ما دعت إليه من حرية وكرامة إنسانية، استدعى الأمر إعادة النظر في مشروعية العقل الأنثوري وهو ما قامت به رواد مدرسة فرنكفورت، فقد عملوا على نقد هذا المسار الذي آلت إليه الحادثة الغربية⁽¹⁾، فبقدر ما تنمو المعرفة العلمية بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته وسعاداته تنقلص وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، لهذا السبب انشغلت النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر، فهناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة⁽²⁾، وتجدر الإشارة إلى أن رواد هذه المدرسة عندما اهتموا بالإنسان اهتموا به في كل جوانبه، خصوصا الجانب الأخلاقي لأنه الوحيد القادر على تخليص الإنسان من الفساد.

فالتنوير كان يهدف في البداية إلى تحرير الإنسان من الخرافة والسحر والمعتقدات الفاسدة قصد إخراجهم من وضعه السلبي، ودفعه ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، غير أنه انقلب إلى عكس ذلك تماما، فحركة التنوير حتى وإن دعت إلى تحرير الإنسان وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات الطبيعية والتاريخ، إلا أنها في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد، لهذا حاول كل من **هوركهيمر** و**أدورنو** عبر "**جدل التنوير**" الوقوف على هذه الأزمة، إذ أنه لم يعد بالإمكان تحرير الإنسان في ظل العقلانية التي تحولت إلى أدائية⁽³⁾، فما يطلق عليه رواد المدرسة بالعقل الأدائي أو العقلانية التقنية هو ما أدى إلى اغتراب الإنسان المعاصر في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة⁽⁴⁾،

¹ - أحمد باحمد، الأخلاق التطبيقية عند يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: أحمد عطار، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تلمسان أبو بكر بلقايد، 2015/2016، ص 18.

² - كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت من ماكس هوركهيمر إلى أكسل هونيت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان، 2010، ص 30.

³ - عبير سهام مهدي، مرجع سابق، ص ص 145، 146.

⁴ - عبد الغفار مكاوي، عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، دس، ص 20.

وقد اعتبروه منطقاً للتفكير وأسلوباً في رؤية العالم، هو عقل سيء ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عملية محددة سلفاً، وهو الكامن وراء سطوة التكنولوجيا وتحكم قوانين السوق في نوعية حياة البشر⁽¹⁾، فعلى الرغم من أن الإنسان حاول توظيف عقله من أجل الخروج من عصر الظلام، إلا أنه لم يحسن استخدامه، فانعكس سلبياً عليه. زيادة على هذا اعتبرت العقلانية الأدوات الطبيعية مادة استعماله يتم توظيفها في خدمة أهداف الإنسان العملية وفي تحقيق مصالحه ومنافعه المادية، ولهذا السبب لم تعد الطبيعة ذلك الديكور الجميل الذي يدخل البهجة في النفوس بغض النظر عن فائدته، بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية استخدامية وأدائية، حولت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام⁽²⁾، إذن الإنسان لم يعد يشعر بتلك الراحة والأمان اللذين كان يشعر بهما عندما كان على بساطته، وذلك لأن رؤيته للطبيعة تغيرت.

كما لاحظ رواد هذه المدرسة أن السيطرة التي تمارسها العقلانية الأدوات على الإنسان اليوم هي أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعاً لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي، فقد أصبح الإنسان كما يقول ماركوز فاقداً لأبعاده ولم يعد يتقوم إلا ببعد واحد ألا وهو البعد الاستهلاكي⁽³⁾، وذلك يعود إلى أن الإنسان قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية إلى مجرد عنصر أو جزء ضئيل من جهاز الإنتاج الهائل الذي تحدده المكنة، وصار عجلة صغيرة مجهولة قابلة لأن يستبدل بها غيرها داخل العالم التقني، كما أنه واقع تحت ضغط الآلات التي تفرض عليه ألواناً من السلوك النمطي الرتيب وتسد عليه منافذ المبادرة الشخصية الحرة، وتعوق تحديده

¹ - أبو النور حمدي أبو النور، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 47.

² - كمال بومنيير، مرجع سابق، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 31.

لذاته، وتخلق فاعليته الخلاقة⁽¹⁾، إضافة إلى أنه لم يعد باستطاعته أن يفكر خارج التقنية، إذ أصبح كل شخص يقر في أعماق نفسه أن الآلة جعلت منه آلة كما لو كان في مصنع، وبالتالي فانسلاخ الإنسان من إنسانيته جعلته يسعى دائما إلى السيطرة على الطبيعة ومن ثم على الإنسان في حد ذاته دون الالتفات إلى القيم الأخلاقية أو التفاعلات الاجتماعية، فبدلا من أن تكون القوة التكنولوجية قوة محررة بتحويلها الأشياء إلى أدوات أضحت عقبة في وجه التحرر، عن طريق تحويل البشر إلى أدوات على حد تعبير ماركيز في كتابه: "الإنسان ذو البعد الواحد"⁽²⁾.

ومن بين رواد المدرسة الذين تحدثوا عن مفهوم التشيؤ نجد لأكاتوش الذي وضع بأن التشيؤ هو تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية، وهنا يظهر النقد الحقيقي الأخلاقي للرأسمالية إذ البشر يتحولون إلى أشياء يمكن بيعها وشراؤها⁽³⁾، فما ركزت عليه الرأسمالية ليس سوى العمل والإنتاج وعلى الرغم من أنها دعت إلى الحرية المطلقة إلا أنها استعبدت الإنسان. كما أن العمال والمديرين في النظام الرأسمالي مغتربون لأنهم محرومون من إشباع حاجاتهم الأساسية، وتكون سلوكياتهم مدفوعة بالمصلحة وليس الحب، فقد يكونون أطباء أو محامين لكنهم بالتأكيد ليسوا بشرا⁽⁴⁾.

¹ - عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص 19.

² - أحمد باحمد، مرجع سابق، ص 19.

³ - أبو النور حمدي أبو النور، مرجع سابق، ص 45.

⁴ - المرجع نفسه، ص 45.

* **يورغن هابرماس**: ولد سنة 1929 بمدينة دوساورف وترعرع في كنف أسرة ألمانية، يعد من أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وقد أفاد كثيرا من تطور العلوم الاجتماعية وتعمق في مشكلات نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، وبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة كالأنثروبولوجيا والهرمينيوطيقا، وانعكست كل هذه الاتجاهات على فكره، من مؤلفاته: المعرفة والمصلحة، العلم والتقنية كإيديولوجيا (جيمس جوردن فنليسون، يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2015، ص ص 10، 11).

المطلب الثاني: إشكالية الحادثة عند يورغن هابرماس

يؤكد يورغن هابرماس* من خلال النظرية النقدية أن مهمة الفلسفة يجب أن تكون في المقام الأول مهمة نقدية، أي أن تكون قادرة على نقد الأوضاع الراهنة في المجتمع، وتشخيص أحوال هذا المجتمع ووضع الحلول لكثير من مشكلاته، وينتظر هابرماس من الفلسفة أن تكون حقا معاصرة وأن تنتقد وهم الموضوعية التي تنسجه في العلوم حول طبيعتها⁽¹⁾، وبناء على هذا انطلق في فلسفته من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية، ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحادثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضا في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحادثة وتيارات ما يسمى "ما بعد الحادثة"، وكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته داعيا لتفعيله لا لتحجيمه، رافعا شعار أن " الحادثة مشروع لم يكتمل"⁽²⁾، فنحن نجد أن هابرماس على الرغم من أنه ينتمي إلى مدرسة فرنكفورت، إلا أنه وجه بعض الانتقادات لرواد الجيل الأول، لاعتقادهم بأن الحادثة انتهت ومضت.

ومنه يتحدث هابرماس في مختلف أعماله عن الحادثة من أجل إعادة بنائها وفهمها، ولإبراز مكامن قوتها وتجاوز نقاط ضعفها، فالحادثة ما هي إلا العقلانية والغاؤها وإعلان نهايتها يعني إلغاء وإعلان نهاية العقلانية، ومن ثم إلغاء تراث الإنسانية برمته⁽³⁾، ويطلق عليها اسم المشروع لأنه يراها حركة ثقافية تنشأ استجابة لمشكلات بعينها تتسبب في

¹ - أسعد عبد الوهاب عبد الكريم، وليد مساهم حمد، الأفكار السياسية لدى ماركيز وهابرماس، مجلة تكريت للعلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة تكريت، العدد 14، ص 151.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص 81.

³ - خن جمال، إشكالية الحادثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر-يورغن هابرماس أنموذجا-، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: عبد اللاوي عبد الله، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران 2، 2016/2017، ص 105.

عمليات التحديث، ويصف هذا المشروع بأنه غير مكتمل لأن المشكلات التي يتناولها لم تحل بعد⁽¹⁾، إذن الحادثة ترتبط ارتباط شديد بالعقل وتتجاوز كل ما هو قديم، لأنها كانت وليدة أعمال الإنسان لعقله في مختلف الميادين، فعصر الحادثة هو عصر العقل.

والحادثة عند هابرماس هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر، كما أنها لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة، وفي نظره أنه بدلا من التخلي عن مشروع الحادثة يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع وإظهار سلبياته وإيجابياته واستخلاص الدروس اللازمة لذلك⁽²⁾. إن ما أراده هابرماس هو إظهار الوجه الإنساني للتقنية لكن هذا لا يعني أنه لم يوجه انتقادات للحادثة، فهو باعتباره فيلسوف نقدي دائما ما اعتبر الحادثة غلبت الحياة المادية على الحياة الإنسانية والاجتماعية، لذلك نجده يقسم الحياة إلى نمطين اثنين:

- **عالم الأنساق:** هو عالم المادة والنظام وهو المسيطر، لأن العلاقات البشرية أصبحت خاضعة للعلاقات الموجودة بداخله والتي في جلها تحتكم إلى المصلحة والمنفعة، وهو تجلي من تجليات أمراض الحادثة.

- **عالم المعيش:** هو عالم التفاعلات الاجتماعية الذي يمكننا من كشف دروب جديدة تساهم في الرقي الحضاري للإنسان ذلك أن العالم المعيش يقول هابرماس ينقسم إلى ثقافة ومجتمع وشخص إنساني⁽³⁾، بمعنى أن العالم الأول يمثل ما هو مادي، والعالم الثاني هو عالم معنوي مرتبط بحياة الإنسان وعلاقاته بالمجتمع. لكن الذي حدث في نظر هابرماس أن

¹- جيمس جوردن فينليسون، مرجع سابق، ص 78.

²- أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص 122.

³- أحمد باحمد، مرجع سابق، ص 21.

عالم الأنساق الذي يحتكم إلى ثنائية الذات والموضوع سيطر بفضل التقنية والمال والإعلام والإشهار على العالم المعيش الذي يحتكم إلى ثنائية ذات مع ذات⁽¹⁾، فصرع الحداثة يحلله هابرماس في تضاد هذين العالمين اللذين لم يكن لهما وجود من قبل في المجتمعات القديمة، إذ أن الحداثة حققت الانفصال بين "النسق" و"عالم المعيش" كشرط ضروري للانتقال من مجتمعات الطبقات التراتبية في الإقطاعية الأوروبية إلى الطبقات الاقتصادية في الحداثة الأولى، فعلى الرغم من أن هذين العالمين متكاملين ومتراپطين إلا أنه انتهى أحدهما إلى النمو على حساب الآخر⁽²⁾.

رأى هابرماس أن التقنية تحول الإنسان إلى وسائل وأدوات، حيث تعمل على قمع طاقاته الإبداعية والتحررية، ومن ثم وجب انتقادها على أنها إيديولوجيا، فالعلمية والتقنية ما هي إلا أشكال من الوهمية وهي غير بريئة، حيث أنها لا تخلو من حسابات سياسية فهي تعبير عن الإيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية⁽³⁾، كما استطاع أن يستخلص السمات العامة للعقل الأداتي من حيث إنه استراتيجية للاختزال والنظرة التماثلية للواقع وعدم اهتمامه بالخصوصية، كما أن هذا العقل ينظر للإنسان باعتباره جزءا يشبه الأجزاء الطبيعية والمادية، فالعلاقة بين الإنسان والعقل الأداتي علاقة كمية، ومن خلال هذه السمات للعقل الأداتي يصبح الإنسان عاجزا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل، وعاجزا أيضا عن تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي واستشراف المستقبل، ومن هنا فإن العقل الأداتي يسقط في انعدام الزمن والتاريخ، ويصبح قادرا بذلك على شيء واحد فقط هو قبول الأمر الواقع والتكيف مع الوقائع والأحداث القائمة⁽⁴⁾، وبالتالي

¹ - أحمد باحمد، مرجع سابق، ص 22.

² - عطار أحمد، تجديد العقل الأنثوري عند يورغن هابرماس -قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة-، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران، 2012/2011، ص 146.

³ - خن جمال، مرجع سابق، ص 149.

⁴ - أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص 49.

فالخطأ الذي وقعت فيه الحادثة هو تركيزها على الجانب المعرفي العلمي، وإهمالها للجانب الأخلاقي والفني، فهناك من الفلاسفة من أعاد الاعتبار للإنسان والطبيعة من خلال الاهتمام بالجانب الفني.

زد على ذلك أنه قام بنقد الوضعية باعتبارها الإطار الذي تظهر فيه المعرفة العلمية والإيديولوجية، والتي رفعت شعار المنفعة العامة فبشرت بذلك من وجهة نظره بإيديولوجيا معينة مسيطرة⁽¹⁾.

كان لهابرماس أيضا آراء في مجال البيوتيقا فتبنيه لقيم الأنوار ودفاعه عن الحادثة والعلم لا يعني بحال من الأحوال إيمانه بضرورة تطبيق هذه المبادئ بحذافيرها في ميدان الهندسة الوراثية، فإذا كانت الممارسات النسالية السلبية التي تصبوا لغايات علاجية هي في نظره عمل ينبغي أن نشجعه ونحفزه أكثر قصد السير به قدما نحو الأمام، فإنه في المقابل من ذلك يرفض هذه الممارسات في جانبها الإيجابي لأنها تمثل استخفافا وتدخلا سافرا في خصوصية الشخص الذي سيأتي، كما أنها تهدد الحريات الإنسانية⁽²⁾، ما نلاحظه أن البيوتيقا جاءت لتعالج مثل هذه الممارسات البيولوجية التي تهدد الإنسان، إذ أن العلماء يتناسون الإنسان كائن حي يقوم بوظائف حيوية لبا يمكن الإخلال بها.

وبالتالي فهابرماس يرفض التدخل في الجينوم البشري لأنه تدخل يمس ثلاثة قضايا أساسية هي بمثابة حقوق عالمية لا يختلف عنها اثنان هي: الحرية، المساواة، الكرامة⁽³⁾، هذه المبادئ الأخيرة لطالما ركز دعا الفلاسفة إلى تطبيقها ومنهم كما رأينا سابقا روسو.

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن، المرجع السابق ص 55.

² - أحمد باحمد، مرجع سابق، ص 76.

³ - المرجع نفسه، ص 79.

لهذا يذهب إلى ضرورة تهذيب الطبيعة البشرية من خلال وقوفه ضد التدخلات الوراثية ذات التوجه الإيجابي التي تعمل على المس بحرية الطفل واستقلاله الذاتي، مما يساهم في عدم ولوجه الفضاء العمومي بطريقة سلسلة مقارنة بأقرانه الذين لم تتم برمجتهم وراثياً⁽¹⁾.

المطلب الثالث: العقلانية التواصلية عند يورغن هابرماس

عمل هابرماس على تجديد وتحسين النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلية، وقد قام من خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية، التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأدائية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان⁽²⁾، فقد أراد البحث عن حل عقلائي للتقنية التي أطبقت على العالم المعيش واستقرت به من جميع الجهات، فأقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية والعقل الأدائي، لهذا يتساءل في كتابه "نظرية الفعل التواصلية": "لماذا تعمل العلوم الحديثة في خدمتها للتقدم التقني على تشجيع النمو الرأسمالي والأداة العقلانية وليس على فهم الذات وفهم عالم المواطنين الذين يتواصلون فيما بينهم؟"، حيث لم تعد المعرفة عند هابرماس ترتبط بطرق إنتاج هذه المعرفة بقدر ما ترتبط بالطريقة التي تعمل بها الذات القادرة على الكلام وعلى الفعل وعلى تطبيق هذه المعارف، فعملية العقلنة لديه لا تعني ذبوع النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية إنتاجية، بل تعني النشاط العقلاني بالقياس إلى صدق الخطاب، فلا يكفي لتحديث المجتمع التركيز على الأبعاد المعرفية الأدائية بل يجب إدخال أبعاد أخرى تتمثل في الأبعاد الأخلاقية والجمالية والتعبيرية⁽³⁾.

¹ - أحمد باحمد، مرجع سابق، ص ص 87، 88.

² - كمال بومنير، مرجع سابق، ص 117.

³ - أودينة سليم، فلسفة التداوليات وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، إشراف: لخضر مذبوح، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 2009/2008، ص 38-42.

أسس هابرماس لنظرية الفعل التواصلي ورأى أنها يجب تقوم على أساس انخراط أطراف المجتمع في فعل التواصل، والتوجه إلى الفهم والتفاهم ومن ثم اللجوء إلى نوع من الاعتبار المتبادل فيما بينهم، لصحة المطالب التي يثيرونها في أفعالهم الكلامية، وبالتالي فإن رؤيته لمستقبل المجتمع الإنساني تقوم على أساس الاتصال الذي يعمل على تحرير الفرد من أشكال السيطرة، ومن ثم قدرة الفرد على استعادة حقه في البنية السياسية، كما أن التواصل عنده عبارة عن علاقات حوارية وشفافة تتم بين الأفراد هدفها التفاهم، ويتضمن هذا الهدف تحقيق فكرة التعايش السلمي، وهو بذلك يجعل من العقلانية التواصلية كبديل عن العقلانية الأداتية وكحل لمشكلات الحداثة والأزمات التي تحيط بتفاصيل دقيقة من حياة الأفراد⁽¹⁾.

حدد هابرماس العقلانية بأنها الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى إكساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ، فقد أراد وضع العقل في إطار أشمل وأكبر، فكان عليه إدخال البعد التواصلي في مفهومه الجديد عن العقلانية، وهذا البعد يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي⁽²⁾، كما أسس العقلانية التواصلية على الخطاب البرهاني، الذي يحفز على خلق اتفاق دون ضغوط وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية، أو بالأحرى داخل مجال عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم والتواصل العقلي⁽³⁾.

فالنظرية التواصلية تسعى لإقامة علاقات اجتماعية مبنية على المصالحة الودية بين أفراد الجماعة، بمعنى أن هابرماس يؤكد على الطابع الاجتماعي بين الأفراد⁽⁴⁾، إذ أن

¹ - أسعد عبد الوهاب عبد الكريم، وليد مساهم حمد، مرجع سابق، ص 152.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 141، 142.

³ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس -، أفريقيا الشرق، ط 2، المغرب، 1998، ص 210.

⁴ - خن جمال، مرجع سابق، ص 126.

النشاط التواصلية لا يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعاش، فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام أن يشارك في النشاط التواصلية، وتتم هذه العملية من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي، وبينهم وبين الذوات الأخرى، فاللغة هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلية وعن طريق اللغة يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات، وأن يتحرر التواصل من أشكال الضغط وسيطرة وهيمنة كل طرف على الآخر والقهر الخارجين وتكون اللغة على هذا الأساس الوسيط الذي يحقق التفاهم⁽¹⁾.

فعملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين، والتي تفترض الاتفاق أو الاجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل، حيث يقصد بالفعل التواصلية ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز، إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها والتي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة، لذا يتعين أن تكون مفهومة ومعتزفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل، غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاور، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة، ولتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه من دون عنف أو تطرف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها، بحيث يلعب الحوار فيها دورا مركزيا تجنباً للصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع⁽²⁾.

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن، مرجع سابق، ص 149، 150.

² - كمال بومنيير، مرجع سابق، ص 118، 119.

* - هانس يونس: (1903-1993) فيلسوف ألماني معاصر، تتلمذ مع حنه أرندت على يد هوسرل وهيدغر وبولتمان، من أهم مؤلفاته: "ظاهرة الحياة، تجاه بيولوجيا فلسفية"، "مبدأ المسؤولية، بحثا عن أخلاق ملائمة لعصر التقنية" (وجدي خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة أخلاق المسؤولية هانس يونس أنموذجا، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2009، ص21).

المبحث الثاني: في الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يوناس

ما أحرزه الإنسان من تقنية وأدوات إنتاج متطورة عبر العالم خلق مشاكل بيئية جديدة لم يشهدها من قبل، كما تسبب ذلك في فقدان الاتصال بالطبيعة والقطيعة المفاجئة مع الماضي ونبذ الأخلاق والتقاليد العريضة، لذلك كان يتوجب ظهور فلسفات تهتم بمثل هذه المشاكل المرتبطة بالطبيعة، وتوضح للإنسان أهمية الاعتناء بها وتحمل المسؤولية اتجاهها، ومن بين هذه الفلسفات الفلسفة التكنولوجية الذي يعتبر هانسيوناس* من أهم روادها⁽¹⁾.

المطلب الأول: دواعي ظهور الفلسفة الإيكولوجية -التقنية والإيكولوجيا-

أدت مختلف التطورات العلمية والتكنولوجية التي ابتدأت منذ عصر النهضة إلى غاية الحقبة المعاصرة إلى القضاء على مفهوم الإنسانية نتيجة تطبيقاتها للأخلاقية، فهذه الأخيرة كسرت حاجز الإنسانية مما أدى إلى ظهور مفاهيم ذات صلة بالميدان العلمي لهذه التطبيقات خاصة التطبيقات البيولوجية، حيث تغير مفهوم الإنسان ككل في ظل هذه الثورة الجذرية التي لمست كل شؤونها، فانتقل الإنسان من مفهومه ككائن روحي عاقل أخلاقي سياسي مبدع إلى إنسان يحمل مفهوم مغاير تماما عن وضعه كإنسان، لكن يلامس الإنسان في وضعه العلمي الحالي له، فاتخذ بذلك مفهوم الإنسان منحى آخر وهو مفهوم "ما بعدالإنسان" المتمثل في الإنسان المعدل جينيا والإنسان المستنسخ والمتعدد الأنساب، لندخل بذلك إلى عالم تعدد الأناسي، الذي يكون فيه الشغل الشاغل جمالية الجسد والبحث عن الطرق والوسائل التي تعين وتساعد في الاعتناء به⁽²⁾، فقد أصبح الإنسان أسير التقنية العلمية، وبفضل التقنية الطبية تمكن من تغيير الطبيعة في البداية ومن ثم تغيير الإنسان، وما من شك أن كل تقدم علمي حامل في طياته لما هو سلبي ومناف للأخلاق، ولما هو

¹ - بيلت جان ماري، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: محمد السيد عثمان، المجلي الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994، ص13.

² - سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 21.

إيجابي يستفيد منه الإنسان في جوانب متعددة من حياته، كاستخدام الآلة كان غرض حضورها مساعدته وليس التحكم بالطبيعة حتى انتقل الأمر للتحكم في الإنسان ذاته⁽¹⁾.

من هنا أصبحت البيئة موضوعاً للأخلاق، فنشأ ما يسمى "إيتيقا البيئة" أو "الأخلاق البيئية" والتي تهتم بما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني اتجاه الطبيعة، فعلى الإنسان أن يعيش وفقاً للطبيعة وليس على تناقض معها⁽²⁾، إذن فالتطور التكنولوجي قاد إلى طرح قضايا ومشكلات أخلاقية كان لابد من البحث فيها، فالأخلاق في جانبها التطبيقي لا تبحث في النظريات الأخلاقية التقليدية بشكل مجرد، ذلك أن الأخلاق التطبيقية كجزء من الأخلاق الفلسفية بشكل عام تتعلق بالمشكلات الأخلاقية التي تنتج عن بعض الممارسات، وقد سعى الفلاسفة إلى نقل مشكلات البيئة إلى الفلسفة⁽³⁾.

وانطلاقاً من كل هذا ظهر مصطلح "الإيكولوجيا" الذي ربطه مختلف الفلاسفة بالمجال الأخلاقي الفلسفي، وذلك ليتم تطبيقه على البيئة، بغية تجاوز أزمة المحيط الطبيعي، والإيكولوجيا تدرس علاقة الكائن العاقل نحو ما هو جامد وغير ناطق ليتم الاستفادة من طرفين بطريقة أخلاقية تقدر الطبيعة بالدرجة الأولى فلا تجعل منها مجرد غاية، لكن لم يتم الوصول إلى هذه المرحلة إلا في القرن 19م، فالكلمة والسلطة كانت للآلة فقط، وكان يمنع من التفكير في الممارسات البشرية غير الأخلاقية اتجاه البيئة⁽⁴⁾، يتضح من ذلك أن العلم كان يركز فقط ما على يحقق له منفعة، ولو كانت على حساب كل من الإنسان والطبيعة.

¹ - بن شنة لمياء، أخلاقيات البيئة هانس يونس أنموذجاً، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: عبد الله موسى، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، 2017/2018، ص 62.

² - عصام غصن عبود، دور الوعي الأخلاقي في البيئة الحياتية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 4/3، 2006، ص 219.

³ - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، ط1، بيروت، 2001، ص 124.

⁴ - بن شنة لمياء، مرجع سابق، ص 14.

لتكون بذلك الفلسفة البيئية مفهوم جديد أراد أن يجسد نظرة جديدة للبيئة وكيفية التعامل معها والانتفاع بها، وبالتالي عبر عن تحول تاريخي في الأخلاق البيئية، لتصبح بؤرة مناقشات الأخلاق التطبيقية، فهذه الأخلاق هي أخلاق تهتم بالفعل والعمل لا بالانتظير والتأمل، لأن النظرة الآلية تسببت بموت الطبيعة عندما أجازت التوسع الصناعي والتجارب بلا ردع، والإباحة الخلقية للتدمير البيئي استقرز الفلسفة للتدخل في مناقشة العلل الأولى للبيئة نتيجة التمرد غير الأخلاقي، حيث أصبحت حقيقة ملموسة بالعود على سلوكيات جديدة مغايرة لما ألفناه لضمان استقرار الحاضر والمستقبل، من خلال تحويل مفاهيم أخلاقية إلى الإيتيقية وربطها بالراهن الإيكولوجي والمسؤولية من أجل رد الاعتبار البيئي⁽¹⁾، بمعنى أن الفلسفة لم تعد تهتم بما هو مجرد، بل امتدت إلى ما له علاقة بالإنسان والواقع الذي يعيشه، أي أنها أصبحت تطبيقية عملية، امتدت حتى إلى دراسة البيئة الخارجية.

لكن الأزمة الإيكولوجية ليست جديدة وإنما الجديد فيها هو ارتباطها اليوم بأنشطة الجنس البشري وذلك عن طريق اكتسابه التكنولوجيا وسيطرته المطلقة على الموارد الطبيعية وانتشاره عبر كافة أنحاء المعمورة، والجنس البشري هو كذلك الصنف الوحيد الذي مكن لأنشطته في نقطة محددة من العالم أن تكون لها عواقب في مناطق مختلفة تماما من العالم، بسبب عدوانية المركزية البشرية التي جعلته من محب لمحيطه إلى عدو له يطغى على كل ما يقع تحت تفكيره ويده لتلبية رغبة الرضى عن نفسه بقمعه المتعمد اتجاه الطبيعة، من منطلق ترسيخ فكرة أنها كانت متوحشة، وما زاد الطين بلة أن ساهم في توريثها لاحقا، لكنه للأسف لم يتوصل إلى فهم أن ما خلفته الطبيعة من آثار لن تكون مؤذية لفترة طويلة مقارنة مع الكارثة البشرية، فالتكنولوجيا اليوم بإيجابياتها وسلبياتها تقع على البيئة من فعل الإنسان وحده، فهو يبالغ في استنزاف الموارد الطبيعية بقصد أو دون قصد، وكل هذه التأثيرات أدت إلى الإخلال بالتوازن البيئي منها: تأثير المناخ في النظام البيئي، وطبيعة درجة الحرارة التي

¹ - بن شنة لمياء، مرجع سابق، ص ص 44، 45.

أدت إلى ظاهرة جديدة تصنف ضمن أهم مظاهر الاختلال الإيكولوجي النابعة من صنع البشري ألا وهي: "الاحتباس الحراري"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الإنسان والطبيعة عند هانس يونس

تؤكد الفلسفة الإيكولوجية الراهنة على أن الإنسان هو المتسبب الوحيد في المشكلات البيئية، وذلك راجع إلى فكرة "المركزية البشرية" التي تعلي من قيمة الإنسان وتحد من قيمة الطبيعة، فأعطت هذه الفكرة للإنسان صفة تميزه عن الطبيعة وحق استغلالها، وهذا ما ألحق الكثير من الأضرار بالطبيعة وكائناتها، لذا فإننا نجد أغلب الفلاسفة والعلماء المعاصرين ينددون بخطورة الوضع مؤكدين على أنه يجب على المجتمع الإنساني لكي يكون قابلاً للحياة أن ينتقل على صعيد الحقيقة والقيمة من معياره الحالي المتمركز بشريا إلى معيار متمركز حيويًا، وفكرة المركزية البشرية التي تدعو إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وسيادته عليها ترجع إلى الكثير من المواقف الفلسفية التقليدية التي استخدمت بعض الثنائيات، حاولت من خلالها التمييز بين الإنسان والطبيعة مثل: الفكر والواقع، الأنا والآخر، الروح والمادة، وهي الثنائيات التي نجدها خاصة عند بعض فلاسفة العصر الحديث⁽²⁾، أي أن الفلاسفة من خلال تركيز جل دراساتهم على الإنسان في حد ذاته جعلوه محور فلسفتهم ومركز الكون، فدأبوا على الاهتمام بكل جوانبه، وأغفلوا حقيقة أنه ليس في الكون إلا الإنسان بل هناك مواضيع أخرى يمكن الاهتمام بها كالبيئة.

لذا نجد أن الأخلاق الإيكولوجية عند هانس يونس ترفض فكرة المركزية البشرية، وتدعو مقابل ذلك إلى الدفاع عن الطبيعة واحترام حقوقها، كما توسع مفهوم الغاية بذاتها حتى يشمل الطبيعة، وبذل الاعتراف بأن الإنسان وحده غاية بذاته وأنه يملك قيمة مطلقة،

¹ - بن شنة لمياء، مرجع سابق، ص 55.

² - محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يونس "تحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، المجلد 15، العدد 26، 2018، ص 92.

فإن الطبيعة أيضا تطالب بالأ تعامل معاملة كوسيلة، هكذا تؤسس الفلسفة الايكولوجية عند يوناس لعلاقة الإنسان بالطبيعة، من خلال إعادة التأسيس بين الواجب الخلفي والوجود بما هو تجربة الوجود الإنساني في الطبيعة، فالطبيعة كما يؤكد على ذلك يوناس: "ترتبط أشد الارتباط بالقيم ولديها غاياتها الخاصة"⁽¹⁾

وانطلاقا من هذا انتقد يوناس من خلال فلسفته الفلسفات التقليدية لأنها كرست فكرة المركزية البشرية، من خلال تمييزها بين الإنسان والطبيعة وأعطته حق السيطرة عليها، كما تنتقد الفعل الإنساني المعاصر الذي زاد تدخله في الطبيعة مستعينا في ذلك بالتقدم العلمي والتكنولوجي⁽²⁾.

فالأخلاق الكلاسيكية ركزت على المواقف الأساسية بين الأفراد التي يجب أن تسود فيها الفضيلة الباحثة عن الخير الإنساني فقط، ولم تبحث عن خير الأشياء الموجودة خارج المجال الإنساني، بالتالي حرمتنا من أن نفكر في الطبيعة على أنها شيء يجب تبجيله، ولم تفكر في المستقبل بعيد المدى للإنسان، الذي يتطلب وجود تصورات أخلاقية جديدة شبيهة بالأخلاقيات البيئية عند يوناس والمتعالية عن المخلفات الكلاسيكية⁽³⁾.

وبناء على هذا رأى يوناس أن الفلسفات التقليدية كانت تدعو للسيطرة على الطبيعة خصوصا فلسفتي فرنسيس بيكون ورونيه ديكارت، وهي دعوة ترتب عنها الكثير من النتائج السلبية أخطرها اغتراب الإنسان عن محيطه الطبيعي وحتى عن ذاته، لذلك رفض يوناس الثنائية الديكارتية ليس فقط من ناحية أن مبادئها غير أخلاقية، بل إنه فند البنية الفلسفية لهذه الثنائية ودحض قصورها وعجزها عن تفسير ظاهرة الحياة التي تتخلل كل الحياة، فما عجزت فلسفة ديكارت وقبله بيكون عن إدراكه هو العلاقة الأنطولوجية الإيتيقية

¹ - محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يوناس، مرجع سابق، ص 97.

² - المرجع نفسه، ص 91.

³ - بن شنة لمياء، مرجع سابق، ص 78.

القائمة بين الإنسان والطبيعة، وهذا ما جعل يوناس يشخص هذا الوضع الأخلاقي الذي أصبحت تعيشه علاقة الإنسان بالطبيعة قائلاً: "إن مستقبل الإنسانية هو الالتزام الأول للسلوك الجمعي الإنساني في عصر الحضارة التقنية، وبكل تأكيد فإن مستقبل الطبيعة لا يجب أن يفهم على أنه منفصل عنا، إنها مسؤولية ميتافيزيقية تؤدي لأجل ذاتها، إن الإنسان أصبح يشكل خطراً ليس على ذاته فقط لكنه يشكل خطراً على محيطه الحيوي"⁽¹⁾.

كما اعتبر أخلاق الواجب عند كانط المتسبب الرئيس في إبعاد الطبيعة عن دائرة الأخلاق، ويكمن الخطأ الذي وقعت فيها أخلاق الواجب عند كانط في أنها أسست الفعل الأخلاقي على مبدأ عقلي مطلق، وفصلته بالتالي عن الغايات والأهداف التي ينبغي على الفعل أن يحققها، وهي الأهداف التي تعبر عن علاقة الإنسان بمحيطه وغيره من الكائنات الأخرى، وهو الخطأ الذي حاولت الفلسفة الإيكولوجية عند يوناس أن تبينه لنا من خلال تأكيدها على أن أخلاق الواجب قد أفلتت ولم تعد قادرة على أن تكون أنموذجاً أخلاقياً لأفعال الإنسان المعاصر خصوصاً في ظل عصر التقنية، كما انتقد الخطاب الليبرالي الذي تسبب في الأزمة الإيكولوجية المعاصرة من خلال منحه الإنسان حق استغلال الطبيعة، فالخطاب الليبرالي يعطي الحرية المطلقة للإنسان في القيام بأي فعل يقدر عليه اتجاه الآخر⁽²⁾، ما قدمته الفلسفات التقليدية التي انتقدها يوناس ليس سوى أفكار فلسفية نظرية متعالية عن الواقع.

إضافة إلى كل هذا بين يوناس أن التكنولوجيا المعاصرة أصبحت فعلاً تشكل خطراً على الطبيعة والإنسان، والمشكلة تكمن في عدم وجود فكر أخلاقي مساير لهذه الانعكاسات الخطيرة للتطور التكنولوجي، وهذا ما جعله يطرح مسألة ضرورة إيجاد أخلاق جديدة تساير هذا التقدم، وهذا ما يفهم من قوله: "إن التقنية الحديثة أنتجت أفعالا وسلوكيات جديدة أفرزت

¹ - محمد بن سباع، مرجع سابق، ص 92.

² - المرجع نفسه، ص 94، 95.

موضوعات غير معروفة ونتائج غير متوقعة، لم يكن بمقدور الفكر الأخلاقي استيعابها ومسايرتها"، وهذا هو الهدف الرئيسي الذي تسعى إلى تحقيقه فلسفة الإيكولوجية، من خلال التنظير لفكر أخلاقي يوجه السلوك الإنساني من أجل الحد من توظيف التكنولوجيا في السيطرة على الطبيعة وكائناتها، والتحول إلى حمايتها والدفاع عنها⁽¹⁾.

فيوناس يسلم بأن للطبيعة الحق في الحياة كما هو الشأن بالنسبة للإنسان، فمن جهة يعتبر كائن طبيعي ومن جهة أخرى يبحث عن كيفية الاستئثار بالطبيعة، وإن كان يوناس لا يقصد بالاستئثار السيطرة عليها وإجبارها على الخضوع ولكن على الإنسان أن يوجهها حسب تنظيم في اتجاه غاياتها، أي أنه يقر باحترام القيم المطلقة الموجودة في الطبيعة⁽²⁾، ولئن أبرز يوناس حق الطبيعة الأخلاقي فإن ميشيل سير يضيف إلى العقد الاجتماعي الشهير لروسو فكرة عقد طبيعي بين الإنسان والطبيعة، فمادامت الطبيعة تعطي الإنسان، فإن على الإنسان أن يقدم لها بالمقابل⁽³⁾. كما يرفض يوناس تطبيق التكنولوجيا الحيوية على الإنسان، ونجد أنه ينطلق من أن هذه الأبحاث تعمل ضد الطبيعة الإنسانية، والتلاعب بالجينات يعمل ضد الطبيعة نفسها، حيث عالج قضايا البيوتيقا ورأى أننا لسنا في حاجة إليها، فهي مجرد ترف فكري استقرازي لا غير، ولا تدعو إليها الحاجة البشرية، فالعلم يجب أن ينحصر بالضروري فقط وليس الكمالي القائل لمحيطنا وحياتنا⁽⁴⁾، ويذهب إلى أن ما يجب أن يتم في أخلاقيات البيولوجيا هو منع كل التحويلات العضوية والوراثية التي يمكنها أن تمس صورة الإنسان، لأن ما هو موضوع رهان في نظره الآن هو طبيعة الإنسان ذاته

¹ - محمد بن سباع، مرجع سابق، ص ص 96،95.

² - زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: رشيد دحدوح، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009، ص ص 70،69.

³ - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 124.

⁴ - بن شنة لمياء، مرجع سابق، ص 60.

وصورته اللتان أصبحتا مهددتين، وهذا يستلزم مسؤولية جماعية للمحافظة على النوعية البشرية⁽¹⁾.

المطلب الثالث: أخلاق المسؤولية عند هانس يونس

أمام هذا الوضع الإيكولوجي الخطير أراد يونس أن يؤسس لأخلاق جديدة تحمي حاضر ومستقبل الطبيعة والإنسانية من أفعال الإنسان، مؤكداً على أن الطبيعة ترتبط بالقيمة وتسعى للحفاظ على وجودها مثل الإنسان، الذي يجب عليه أن يتحمل مسؤوليته اتجاهها، لأنه هو من ألحق الضرر بها، لهذا أسس ما يسمى بأخلاق المسؤولية التي تتطلع نحو مستقبل أفضل للطبيعة والإنسانية معا⁽²⁾.

تحاول أخلاق المسؤولية عند يونس أن تنبه الإنسان المعاصر إلى أن المشكلة الحقيقية التي تواجه العقل البشري اليوم ليست توفير إمكانيات الحياة المريحة ووسائل الرفاهية، وإنما مشكلة ضمان هذه الحياة ذاتها واستمرارها، فالتقدم التكنولوجي الهائل الذي وصلت إليه البشرية اليوم بكل ما يحمله من نقلة نوعية جعل الإنسان لا يكتفي بالشعور بأنه حقق كل متطلباته، بل أصبح يسعى للسيطرة على الطبيعة ويستغلها، وبما أنه هو المتسبب الأول في كل هذا الأذى وجب عليه تحمل المسؤولية الكاملة اتجاهها، وبالتالي فإن موضوع المسؤولية هو الأذى الذي تعرضت له الوحدة بين الأنا والآخر، وبما أن الآخر هو الطبيعة وكائناتها، فإن يونس ينبها إلى الخطر المحدق بمستقبل وجودنا على الأرض داعياً إيانا إلى تحمل مسؤوليتنا الأخلاقية اتجاه الطبيعة واتجاه الأجيال المستقبلية، لذلك توصف أخلاق

¹ - مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم، في الميتا بيوإيتيقا: نحو تأويل أنطولوجي وإيتيقي للوجود الجسدي للإنسان، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط موريتانيا، العدد 6/24، 2018، ص 6.

² - محمد بن سباع، مرجع سابق، ص 91.

المسؤولية عنده بأنها أخلاق مستقبل، ومنه قوله: "إن اهتمامنا هو الالتزام الأساس بمراعاة مستقبل الإنسانية الذي منه تشتق كل الالتزامات الأخرى خصوصاً نحو الإنسان الآتي"⁽¹⁾.

والمسؤولية عند يوناس لها بعد كلي يتجلى في ارتباطها بالإنسانية وبالطبيعة معاً، لأن الحفاظ على الطبيعة لم يعد أقل شأنًا من الحفاظ على الإنسان ذاته، وهنا يقول: "إن الطبيعة بما هي موضوع للمسؤولية الإنسانية إنها على وجه التحديد المسألة الراهنة التي ينبغي على النظرية الأخلاقية أن تفكر فيها"⁽²⁾ يتضح إذن أن يوناس يبني أخلاقاً نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة انطلاقاً من مسؤولية بعيدة ولا طوباوية لتحمل تماماً تبعة وجود الإنسانية القادمة بأن تفحص بجلاء استطاعة العلوم والتقنيات الحديثة⁽³⁾.

يمكن تعريف المسؤولية عند يوناس بواسطة الثلاثية التي ابتكرها بول ريكور وهي: القدرات، الأضرار، والمسؤولية، فعندما 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 ما حاول الاعتماد على مبدأ التعويض متصوراً أنه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإن ذلك في نظر يوناس ما هو إلا ضرب من المستحيل، لأن هذا الفيلسوف ينطلق من ضرورة الشعور بالمسؤولية لبناء الأخلاق، ومن ثمة فالأخلاق التي نص عليها يوناس هي أخلاق الحماية والوقاية مادامت تهتم بمصير الإنسان ووقاية الوجود في تمامه، كما أنها تركز على البعد المستقبلي، إنها ذات طبيعة مستقبلية⁽⁴⁾.

¹ - محمد بن سباع، مرجع سابق، ص 97.

² - المرجع نفسه، ص 98.

³ - جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 86.

⁴ - زهية العايب، مرجع سابق، ص 84.

ولكي يشرح لنا يوناك كيفية الحفاظ على الحياة الإنسانية يعطينا مثالين حول "أنموذج مسؤولية الوالدين"، و"أنموذج مسؤولية رجل الدولة"، الأولى: مرتبطة بمستقبل وجود الطفل، والثانية: مرتبطة بمستقبل وجود الجماعة البشرية، وهما يشتركان في مميزات كثيرة تندرج في إطار ماهية المسؤولية خصوصا بما هي التزامات اتجاه الآخرين، فلا يمكن أن نتصور مستقبلا للأبناء دون رعاية الوالدين، كما أن رجل السياسة أو رجل الدولة قد يشكل خطرا على الإنسانية وعلى الطبيعة إذا كانت الدولة تملك أسلحة نووية مثلا، وكان قرار استخدامها بيد شخص واحد، فبحسب وجهة نظر الأخلاق التقليدية التي تربط الفعل بالإنسان سيؤدي هذا التصرف إلى تدمير الطبيعة، لذلك يدعو يوناك إلى إعادة التأسيس الأخلاقي لمفهوم المسؤولية مراعاة لمصلحة الإنسانية والطبيعة معا، وبما أن مسؤولية الآباء اتجاه أبنائهم ليست مسألة توفير الأكل والتعليم وغيرهما، كذلك لا تنحصر مسؤولية رجل الدولة في توفير الأمن والرفاهية للمواطنين مثلا، إن القاسم المشترك بين المسؤوليتين هو أنها مسؤولية من أجل المستقبل⁽¹⁾.

المبحث الثالث: في الفكر العربي المعاصر - طه عبد الرحمن أنموذجا -

ما شهدته الحضارة الغربية من تطور علمي وتكنولوجي عن طريق التقنية وما إلى غير ذلك كان له تأثير بالغ على العالم العربي المعاصر، نتيجة الاحتكاك المتواصل بالغرب والغزو الثقافي الإعلامي، فكان لا بد أن ينهض مفكرون عرب ومسلمون من أجل معالجة الواقع العربي الذي أدت المدنية إلى تغيير قيمه التي كان يقوم عليها، وهذا ما قام به طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفلسفي.

¹ - محمد بن سباع، مرجع سابق، ص 99.

المطلب الأول: أزمة الحضارة في العالم العربي

اجتاحت الحضارة الغربية على مدى سنوات طويلة من خلال ثوراتها الصناعية ومنتوجاتها الحداثية العالم العربي والإسلامي، فتسارع العرب والمسلمون يجتهدون في تقليد الأوروبيين، فركبوا أمواج الحداثات الوافدة على بلدانهم وعقولهم فتوهموا أنهم قد تحرروا، لكنهم انغمسوا في التبعية والتقليد، فأضر ذلك بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، لذا تعددت مشاريع الإنقاذ للفكر العربي لتحديد مكونات العقل العربي وتشخيص ما أصابه من عوارض⁽¹⁾.

حيث يؤكد الباحث **بلقزيز** أن كل حادثة في العالم تنهل من الحادثة الغربية بوصفها المصدر الأول والنموذج الملهم، ومن الثابت أن كل حادثة تنهل بالضرورة من الحادثة الأوروبية بوصفها المصدر والأصل، لكن أيا منها يتلون بلون المجتمع الخاص ويتكيف مع معطيات تاريخه وموارثه، لذلك يرى أن الحادثة الفكرية العربية أتت نتاجا للتواصل والاحتكاك مع الحادثة الغربية، فالحادثة الفكرية العربية نجمت عن اتصال فكري عربي لم ينقطع بمصادر الفكر الغربي منذ قرن ونصف قرن، تخلله التقليد والاقتباس والتأويل والحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يمكن أن ينسجها فكر مع فكر آخر يؤثر فيه، لكنها في الوقت عينه نشأت كي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي والثقافة العربية⁽²⁾.

وبعد نمط الوعي بالحادثة الغربية أحد المعايير التي تصنف على أساسها تيارات الفكر العربي، التي تنقسم إلى مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، مواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل

¹ - دالي زهية، بوبكر جيلالي، المشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16، قسم الآداب والفلسفة، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2016، ص 64.

² - عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 9-12.

الانحراف والانحطاط، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا⁽¹⁾.

المطلب الثاني: نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن

ذهب طه عبد الرحمن إلى القول بأن الحداثة نمط حضاري أخذ يقوم في المجتمع الغربي منذ بداية القرن السادس عشر مع النهضة والإصلاح الديني، وعرف هذا النمط رسوخا مع حركة الأنوار ومع الثورة الفرنسية، ثم أخذ يتوسع مع الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية، وها هو اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع ثورة الاتصالات، فالحداثة هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس رأى أن إحكام السيطرة على الإنسان واستعباده عن الأخلاق هو اتجاه تدفعه دوافع غير علمية وغير أخلاقية، دوافع بالدرجة الأولى سياسية إيديولوجية تريد إفراغ المجتمع من القيم والأخلاق ومن التفكير النقدي البناء، فهذا الاتجاه يريد بناء إنسان رقمي آلي لا يتساءل، لا يفكر، ولا ينتقد، إنسان بعيد عن المعتقدات الروحية والدينية حتى تتمكن من برمجته لصالح أغراض نفعية، فما هو مطلوب ليس إنسان يريد تحقيق غاياته وطموحاته، وإنما إنسان له استعداد أن تذوب فرديته وإنسانيته في بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية جاهزة، لهذا لم يكن طه عبد الرحمن معارضا للتقدم التكنولوجي ولا ناقما، وإنما كان ضد الاستعمالات اللاعقلانية للعلم، الأمر الذي أدى إلى فصل العلم عن الأخلاق، فالخطورة تكمن في استغلال نتائج العلم لصالح أغراض ليست في مصلحة الإنسان، ففصل العلم عن الأخلاق جعل الإنسانية في أزمة خطيرة على حد تعبير طه عبد الرحمن مست المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، إذ تجلت مظاهرها في اختلال التوازن البيئي والثورة

¹ - محمد عابد الجابري، إشكاليات في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص ص 16، 15.

² - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 96.

البيولوجية⁽¹⁾، إذن طه عبد الرحمن يرى أن ما حققه الإنسان من تقدم في مجال العلم أدى إلى ابتعاد الإنسان عن قيمه الأخلاقية التي كان يتحلى بها. فالعقلانية الحديثة وفقا لطفه عبد الرحمن جعلت من العقل والعلم إلهين جديدين، لأن الإيمان بالعقل وحده يعني أن العقل يصبح مرجعا تستند إليه المعايير المتغيرة من أجل إبراز التقدم، والإيمان بالعلم وحده يعني أن العلم وحده قادر على جميع المسائل الشائكة، وفي هذا السياق يعتقد طه عبد الرحمن أن الحضارة الأوروبية التي أنتجت العلم والتقنية وآمنت بالعقل هي حضارة ناقصة، لأنها أفرزت جملة من الآفات التي يتخبط فيها المجتمع الأوروبي⁽²⁾، فالقيم التي انبنت عليها الحداثة وقع تحريفها بشكل أدخل على هذه الحداثة مجموعة من الآفات تتمثل في:

"أن قيمة الاستقلال دخلت عليها آفة النسبية حيث وقع الاستقلال عن المطلق الديني فأصبح الحداثي يؤمن بالنسبية بدل المطلق، في حين عرضت لقيمة الإبداع آفة الانفصالية إذ أصبح الإبداع انفصالا عن كل تراث وقطعا للصلة بكل ما سبق، كما أنه دخلت آفات أخرى، إذ طرأت على قيمة العقلانية آفة الأدوات فتحوّلت إلى عقلانية وسائل لا تفكر إلا في توليد التقنيات وتطويرها، بينما عرضت لقيمة الفصل الحداثي آفة التجزئية، ولا نستغرب أن يأتي عهد ما بعد الحداثة ليطور التجزئية إلى تفتيتية، وأيضا دخل على قيمة التأثير في المجالات آفة المادية، فبدلا من تنمية الروح المعنوية انحرف هذا التأثير إلى تنمية الروح المادية، بينما طرأت على قيمة التأثير في المجتمعات آفة الفردانية، فبدلا من تنمية الروح الجمعية تحول التأثير إلى تنمية الروح الفردانية في المجتمع"⁽³⁾.

¹ - أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 30، جامعة الجزائر، 2017، ص ص 140، 141.

² - المرجع نفسه، ص 139.

³ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص ص 148، 149.

توجه طه عبد الرحمن إلى نقد ظاهرة التقليد باعتبارها ظاهرة خطيرة تؤثر بشكل سلبي على المجتمعات فهي تنمي روح الاتكال والخمول وتطمس روح الإبداع، وهذا ما عبر عنه بقوله: «آفة عامة دخلت على الفلسفة العربية قديما وحديثا وهي آفة الاحتذاء حذو المنقول الفلسفي، ونسُميها بآفة التقليد»¹، وانطلاقا من انتقاده انتقد للتقليد والتبعية للحضارة الغربية ميز بين فئتين من المقلدين: مقلدة المتقدمين ومقلدة المتأخرين، الأولى: فئة يقلدون المتقدمين من المسلمين، والثانية: فئة يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، إذن فكلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه⁽²⁾. وهو يرفض التقليد والاتباع باعتباره لا يولد الجديد ولا يحمل في طياته إبداع فعلى حد قوله: «أن ما نشاهده في واقعنا العربي هو نقل للحدثات الموجودة في الواقع الغربي... وهو نقل ليس فيه ابتكار ولا جمال»³.

المطلب الثالث: روح الحدث عند طه عبد الرحمن

عرفت الحدثات مفهومات عديدة ومتنوعة، فقد عرفها بعضهم بأنها حقبة تاريخية متواصلة بدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، وعرفها البعض الآخر بأنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، وهناك من قال أنها ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات، وهناك من ذهب إلى القول بأنها قطع الصلة بالتراث، أو أنها طلب الجديد إلى غير ذلك من التعاريف، وفي ظل هذا التعدد في التعاريف يدعو طه عبد الرحمن إلى التخلص من

¹ - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص 137.

² - طه عبد الرحمن، روح الحدث المدخل إلى تأسيس الحدث الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص ص 11، 12.

³ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 82.

التشييء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحادثة⁽¹⁾. ويقر طه عبد الرحمن بأنه حتى نكون مبدعين للحادثة لا ناقلين ومقلدين فقط يجب علينا أن نفرق بين واقع الأشياء وروحها، فالروح هي مجموعة القيم والمبادئ التي يكون الواقع تجسيدا وتطبيقا لها، وبالتالي البحث عن الحادثة كقيم لا عن الحادثة كواقع⁽²⁾. أي أنه يجب التمييز وفقا له بين روح الحادثة وواقع الحادثة أي الانتقال من شبه الحادثة إلى حق الحادثة، فروح الحادثة هي مجموعة القيم التي نتحلى بها من أجل النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع الحادثة فهو تحقق أو تطبيق هذه القيم في زمان ومكان معين، وبالطبع فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية، كما يؤكد أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحادثة، حيث تملكها كل أمة متحضرة وبهذا فالحادثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي، الأمر الذي يتطلب قيام حادثة إسلامية نابعة من المجال التداولي الإسلامي، لكن في المقابل يجب الالتزام بجملة من الشروط للتطبيق الإسلامي لروح الحادثة، كتجنب الآفات الحداثية السابقة⁽³⁾.

كما أنه يجب اعتبار الحادثة تطبيق داخلي لا خارجي، فالحادثة هي تطبيق مباشر لروح هي عبارة عن مبادئ ثلاثة: كمبدأ الرشد، مبدأ النقد، ومبدأ الشمول، وهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حادثة من الداخل، أما الحادثة من الخارج فليست مطلقا حادثة، بل هي تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، فيكون هذا التطبيق عبارة عن تقليد لأنه تطبيق خارجي وليس داخلي وبهذا تكون الأمة أمام خيارين إما تصنع حداثتها الداخلية أو لا حادثة لها⁽⁴⁾.

وانطلاقا من هذا أسس طه عبد الرحمن مبادئ تقوم عليها روح الحادثة والمتمثلة في:

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، مرجع سابق، ص ص 23، 24.

² - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 82.

³ - بوزيرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحادثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009، ص ص 108، 109.

⁴ - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، مرجع سابق، ص ص 32-34.

❖ **مبدأ الرشد:** وهو أول مبدأ من مبادئ روح الحداثة، يقر بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، والقصور هنا هو اختيار التبعية للغير، ويقوم على ركنين أساسيين هما: **الاستقلال والإبداع**، وحتى يتحقق الاستقلال على الإنسان الراشد أن يستغني على كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه، أما فيما يخص الإبداع فعلى الإنسان الراشد أن يسعى إلى إبداع فكره وأقواله وأفعاله ويؤسسها على قيم جديدة يبدعها من عنده⁽¹⁾. ويسهم وعي العقل العربي بمبدأ الرشد في الخروج من حالة القصور المعرفي والعجز الفكري، فيعني مبدأ الرشد أن نفكر في أوضاعنا الحضارية من دون أن يفكر الآخر بدلا منا⁽²⁾.

❖ **مبدأ النقد:** وهو المبدأ الثاني، يقتضي أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمقصود بالاعتقاد هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابلته الانتقاد فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به، ويقوم هذا المبدأ على ركنين أساسيين هما: **التعقيل أو العقلنة، والتفصيل أو التفريق**، ويعني بالأول إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية فمن خلال هذه المبادئ يتحقق التقدم والتطور، أما الثاني فهو نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين، بحيث تتحول عناصره المتشابهة وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها⁽³⁾. ويسهم هذا المبدأ في إخضاع كل المنظومات الفكرية والثقافية إلى عملية النقد والتمحيص، وليس النقد في اتجاه التراث الإسلامي فقط، بل أن نبداً أولاً بنقد التراث الحداثي ذاته⁽⁴⁾.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص 25، 26.

² - عبد الحليم مهروباشة، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي

وطه عبد الرحمن، مجلة تبيين، العدد 23، 2018، ص 120.

³ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص 26، 27.

⁴ - عبد الحليم مهروباشة، مرجع سابق، ص 120.

❖ **مبدأ الشمول:** وهو المبدأ الثالث، ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحادثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، ويوجد هذا الخصوص على ضربين أحدهما خصوص المجال، ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدود معلومة، والثاني خصوص المجتمع، ذلك أن أفراد المجتمع يتميزون بصفات حضارية وثقافية معينة، فكان على الشمول الحداثي أن يتجاوز هذه الخصوصية بنوعيتها، ويقوم هذا المبدأ على ركنين أساسيين هما: **التوسع والتعميم**، والمقصود بالأول أن أفعال الحادثة لا تنحصر في مجال أو مجالات بعينها بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد وهكذا، أما الركن الثاني، فيقر بأن الحادثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل تنتقل إلى غيرها من المجتمعات الأخرى دون وضع أي اعتبارات للفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين⁽¹⁾. ويسهم الوعي بهذا المبدأ في التأسيس لرؤية شاملة في النظر إلى الأشياء والعالم، ويقضي بالتوسع في كل مجالات الحياة الإنسانية والتعميم على باقي المجتمعات⁽²⁾. إذن "فروح الحادثة روح راشدة وناقدة وشاملة"

يؤكد طه عبد الرحمن من كل هذا أن القيم الإسلامية فقط قادرة على بناء نموذج جديد لا يكون مجرد تطبيق لروح الحادثة وإنما يرتقي بها أيضا، ومن بين هذه القيم: **الإخلاص، الكمال، العقلانية الإيمانية، التكامل، الروحانية، الرحمة**، فالحادثة هي الروح التي تجعل الإنسان يتقلب في مدارج الرقي، فهذه الروح التي تتخذ في كل مرحلة شكلا معيناً من التطبيق هي التي ينبغي أن نأخذ بها اليوم ونتوسل بها في تحقيق نهضتنا⁽³⁾.

من خلال تحليلنا لعناصر الفصل الثالث توصلنا إلى النتائج التالية:

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، مرجع سابق، ص ص 28، 29.

² - عبد الحليم مهرباشة، مرجع سابق، ص 120.

³ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 151.

• إن مسار مدرسة فرنكفورت منذ اللحظة التأسيسية إلى مراحل تطورها المختلفة عملت على نقد واقع المجتمعات الأوروبية، التي أصبحت تعيش الكثير من التناقضات، فطرح رواد المدرسة تساؤلات عديدة حول الوضع اللإنساني الذي آلت إليه الإنسانية، وهذا ما فعله يورغن هابرماس أيضا، حيث تبين لهم أن الأزمة هي أزمة العقل، فإن كان له الفضل في تحرير الإنسان من سلطة الأساطير الكنسية، فإنه مارس سلطة أخرى تتجه نحو الطبيعة لإخضاعها والسيطرة عليها، وتتجه أيضا نحو السيطرة على الإنسان ورغباته، لكن كانت جهود هابرماس من خلال نظرية الفعل التواصلي بناءة، فقد دعت إلى رد الاعتبار للإنسان من خلال التواصل بين أفراد المجتمع عن طريق اللغة.

• إن الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يونس تعتبر مشروعاً فلسفياً عميقاً استشعر الخطر الذي أصبح يهدد الإنسان والطبيعة على حد سواء، فلقد سعت إلى تقديم بدائل فلسفية تعيد التوازن البيئي وفق رؤية تكاملية لعلاقة الإنسان بالطبيعة، فتحول المسار الفلسفي للأخلاق من المركزية البشرية إلى المركزية الحيوية، أين أصبح الالتزام الأخلاقي موجه نحو الطبيعة وكائناتها من خلال ما سماه يونس بأخلاق المسؤولية، أي أخلاق المستقبل.

• إن المشروع الأخلاقي الفلسفي الذي دعا إليه طه عبد الرحمن لهو مشروع إسلامي بامتياز، إذ يستمد أسس ومبادئ فكره من القيم الإسلامية، وما كان نقده للحدثة الغربية إلا أنها بعيدة كل البعد عن الفضائل الأخلاقية، فلذلك كان تأثيرها سلبياً على الطبيعة الإنسانية، لهذا دعا من أجل التخلص من القيم الزائفة التي نادى بها الحدثة الأوروبية من خلال الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي، ولا يتحقق كل هذا إلا من خلال الوعي بروح الحدثة.

خاتمة

من خلال ما تعرضنا لها بالدراسة والتحليل لمسألة الإنسان الطبيعي وتناقضات الحضارة عند جون جاك روسو، ومن أجل الإجابة عن الإشكالية المطروحة يمكننا القول عموماً أن موضوع الإنسان الطبيعي اعتبر من أهم المواضيع التي برزت في فكر جون جاك روسو الفلسفي، كونه يعبر أصدق تعبير عن أهمية الإنسان كإنسان، وكذا ضرورة ارتباطه بالطبيعة، وبالتالي فقد قدم نظرية إنسانية أخلاقية وتربوية، حتى أنها امتدت إلى الميدان السياسي، إذ أن كل شيء في نظره يأتي من الطبيعة خير وجميل طالما لم تمتد إليه يد الإنسان.

وانطلاقاً من ضرورة الحفاظ على العلاقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة، حذر من جعل الإنسان مجرد موضوع مسيطر عليه ومخلوق مستلب للحرية، لهذا حدد مجموعة من القيم التي لا يمكن الاستغناء عنها في حياة الإنسان والتي تتمثل في الحرية والمساواة، فما كان الانحلال الأخلاقي والفساد الإنساني الذي بدأ يظهر تدريجياً على الطبيعة الإنسانية إلا نتيجة الابتعاد عن الطبيعة الأصلية والأولى للإنسان جراء تطور العقل الإنساني، حيث انطلق هذا المخلوق البشري بفعل أنانيته وحبّه لذاته نحو التملك والسيطرة على الطبيعة ومن ثم السيطرة على الإنسان في حد ذاته من خلال ما أنتجه من تقدم في مجال العلم، فأدى ذلك كله إلى انحطاط الحضارة وانتشار الفساد والخط من قيمة الإنسانية ككل، وهذا ما آلت إليه فعلاً الحضارة الأوروبية بسبب سعيها نحو المدنية، لهذا رأى روسو أنه يجب إعادة النظر في رؤية الإنسان للطبيعة، وكذا في رؤيته لأخيه الإنسان، من خلال تقديمه لمشروع إصلاح يحاكي ما كان يعيشه الإنسان في المرحلة الطبيعية، فأكد على ضرورة التقيد بالحرية والمساواة في المجال السياسي عن طريق العقد الاجتماعي.

كما دعا إلى ضرورة تربية الطفل تربية طبيعية، وأن يكون في الإنسان ضميراً أخلاقياً، وكل ما دعا إليه روسو في فلسفته كان له صدى واسع في الفلسفات المعاصرة الغربية والعربية، لأن التقدم العلمي والتقني لم يتوقف بل اتسع مجاله أكثر، فجسد سيطرة

أكبر من ذي قبل، وذلك من خلال مختلف التطبيقات البيولوجية واستتزاف مختلف الثروات الطبيعية، فكان يجب على الفلسفة أن تتدخل لدراسة هذه المشاكل، وإعادة الاعتبار للإنسان والطبيعة باعتبارهما كائنات حية لديهم حقوق يتمتعون بها، فظهرت مدارس واتجاهات فلسفية عديدة اقترنت بالمجال الأخلاقي التطبيقي، لأن الفلسفة لم تعد مجرد نظريات.

تقديم

شكلت الفلسفة الطبيعية عند جون جاك روسو حقا انعطافا كبيرا في مضمار الفكر الفلسفي سواء الحديث أو المعاصر وكذا في الميدان التربوي، خاصة إيمانه بمفهوم الإنسان الطبيعي الذي أثر من خلاله على العديد من المدارس الفلسفية المختلفة، ففلسفة روسو اتسمت بطابعها الفريد في طرح الأفكار الجريئة حيث أعلنت من شأن الإنسان، وهذا ما لم تقطعه الفلسفات السابقة عليه، ولقد كانت لآرائه تأثير كبير في عالم السياسة والأدب والتربية، لهذا اعتبر روسو من أهم رموز الفلسفة الأوروبية في عصر التنوير.

ومن خلال التحليل السابق لبعض عناصر فلسفته نجد بأن أفكاره تحمل العديد من القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية وكلها تعتبر قيم إنسانية، لأنها ترتبط دائما وأبدا بالإنسان في حد ذاته باعتباره كائن اجتماعي سياسي أخلاقي ينتهج تربية معينة، وكل هذه الأبعاد التي تحدث عنها روسو منطلقها الأول هو فكرة الإنسان الطبيعي، وهي فكرة تعبر عن نظرة ثابتة للحياة والواقع أراد من خلالها روسو تغيير العالم المحيط به، ونحن نعلم أن جل الفلاسفة تقريبا كانوا يحملون على أكتافهم هاجس التغيير من أجل بلوغ مستقبل يحقق السعادة للإنسان.

لهذا رأى روسو أن أفكاره التي نادى بها ربما تحقق السعادة المنشودة للجميع، وقد كان بالفعل لأفكاره صدى واسع في الوسط الأوروبي في تلك الفترة وامتدت أفكاره إلى فلاسفة آخرين سواء في العصر الحديث أو المعاصر، ويا ليت أفكاره تطبق اليوم في واقعنا خاصة في مجال التربية كنا سنستفيد منها الكثير، خاصة وأن فلسفته في كثير من نواحيها قريبة جدا من الدين الإسلامي، ثم إن ما انتقده روسو من مدنية وتقنية كونها أدت فعلا إلى الفساد الأخلاقي وانحطاط الحضارة نحن نشهده اليوم بالفعل في العالم أجمع، وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى قلة الوعي، لو كنا نطلع على أفكار الفلاسفة كروسو ونفتدي بها ونطبقها لربما كنا تجنبنا الكثير من الأزمات.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المراجع

القرآن الكريم

المصادر:

- 1- روسو جون جاك، اعترافات، ترجمة حلمي مراد، ج2، الهيئة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دس.
- 2- روسو جون جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، 1995.
- 3- روسو جون جاك ، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، دس.
- 4- روسو جون جاك، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009.
- 5- روسو جون جاك، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2012.
- 6- روسو جون جاك: محاولة في أصل اللغات، تعريب: محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دس.

المراجع:

- 1- ابن عربي محي الدين، الإنسان الكامل، دن، ط2، دم، 1990.
- 2- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، دس.
- 3- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1985.

- 4- أبو الفتوح أحمد هالة، فلسفة الأخلاق والسياسة-المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس- دار
قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 5- أبو النور حمدي أبو النور، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر
والتوزيع، بيروت، 2012.
- 6- أبو المحاسن عصفور محمد، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، دار النهضة العربية
للطباعة والنشر، بيروت، دس.
- 7- أبو بكر عبد المنعم، أخناتون، دار القلم، القاهرة، 1961.
- 8- أسمان يان، ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة: زكية طبو زاده،
عليه شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1996.
- 9- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة -نموذج
هابرماس-، أفريقيا الشرق، ط2، المغرب، 1998.
- 10- الباش حسن، القرآن والتوراة أين يتفقان؟ وأين يفترقان؟، ج1، دار قنتية، دم، دس.
- 11- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر
والتوزيع، ط3، القاهرة، 1979.
- 12- الحفار سعيد محمد، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب، الكويت، 1984.
- 13- الجابري محمد عابد، إشكاليات في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، 1990.
- 14- الجليند محمد السيد، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار
قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

- 15- المستكاوي نجيب، جون جاك روسو-حياته، مؤلفاته، غرامياته-، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1989.
- 16- النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإنساني، ط3، فرجينيا، 2000.
- 17- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دن، ط9، الرباط، 1977.
- 18- النشار مصطفى، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2004.
- 19- النشار مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1997.
- 20- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 21- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 22- النشار مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998.
- 23- بارندر جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.
- 24- بشارة عزمي، المجتمع المدني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، قطر، 2012.
- 25- براج.ه.فان، حكمة الصين، ترجمة: موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1998.

- 26- برهيه إميل، تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1993.
- 27- بريستيد جيمس هنري، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دس.
- 28- برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
- 29- بلقزيز عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- 30- بوكاي موريس، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، دم، دس.
- 31- بومير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان، 2010.
- 32- تودوروف تزفيتان، الأمل والذاكرة -خلاصة القرن العشرين-، ترجمة: نرمين العمري، مكتبة العبيكان، ط1، المملكة العربية السعودية، 2006.
- 33- تورين آلان، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دم، 1997.
- 34- توشار جان، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 2010.
- 35- توملين أ ف، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، ط2، القاهرة، دس.
- 36- جان ماري بيلت جان، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: محمد السيد عثمان، المجلي الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994.

- 37- جمعه محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، دن، بيروت، دس.
- 38- حسن محمد سليمان، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1999.
- 39- خيرى نسيم وجدي، الفلسفة وقضايا البيئة أخلاق المسؤولية هانس يوناس أنموذجاً، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2009.
- 40- رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2010.
- 41- روس جاكليين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، ط1، بيروت، 2001.
- 42- روس جاكليين، مغامرة الفكر الأوروبي - قصة الأفكار الغربية-، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، أبو ظبي، 2011.
- 43- زيناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1993.
- 44- سترومبرج رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، ط3، القاهرة، 1994.
- 45- شتراوس ليو، كروبسى جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، ج2، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.
- 46- صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1975.
- 47- عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1999.

- 48- عبد الرحمن طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.
- 49- عبد الرحمن طه، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.
- 50- عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الركن الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- 51- عبد الله محمد فتحي، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، دس.
- 52- عدنان يحي أسامة، الديانة الزرادشتية-ملاحظات وآراء-، آشوربانيبال للكتاب، ط1، بغداد، 2016.
- 53- عطيتو حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1992.
- 54- عمر فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1983.
- 55- غارودي روجيه، الإرهاب الغربي، ترجمة: سمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، دمشق، 2007.
- 56- فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991.
- 57- فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، دم، 1986.

- 58- فوزي عفاف، الفلسفة المصرية القديمة وأثرها على الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2015.
- 59- فينيليسون جيمس جوردن، يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2015.
- 60- قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دن، الكويت، 1993.
- 61- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة، دس.
- 62- كروزيه موريس، تاريخ الحضارات العام، ج1، ترجمة: فريد م داغر، فؤاد ج أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت، دس.
- 63- كريسون أندريه، روسو: حياته - فلسفته - منتخبات، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1988.
- 64- كريل. ه. ج، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسيتونغ، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1971.
- 65- كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995،
- 66- لاوتسي، الطريق إلى الفضيلة، ترجمة: علاء الديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.
- 67- مؤنس حسين، الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، الكويت، 1998.
- 68- مانسيني أنا، ماعت - فلسفة العدالة في مصر القديمة - ترجمة: محمد رفعت عواد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2009.

69- مراد سعيد، نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دم، 2001.

70- مرحبا محمد عبد الرحمن، المرجع في تاريخ الأخلاق، جروس برس، ط1، لبنان، 1988.

71- مرحبا محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، عزالدين للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993.

72- مرحبا محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط3، بيروت، 1988.

73- مكايي عبد الغفار، عبد الغفار مكايي، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، مؤسسة هندايي، المملكة المتحدة، دس.

74- ووكلر روبرت، مقدمة قصيرة جدا-روسو-، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هندايي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2015.

المعاجم والموسوعات:

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد3، دار المعارف، القاهرة، دس.

2- الشرقاوي حسن، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1987.

3- الشويخات أحمد وآخرون، الموسوعة العربية العالمية، دائرة المعارف العالمية، المملكة العربية السعودية، 2004.

4- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

5- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006.

6- لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: أحمد خليل أحمد، المجلد3، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001.

الرسائل الجامعية:

1- الرفاعي عماد علي، الجذور الفلسفية للفكر التربوي عند الكندي والقاسبي وروسو-دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: حسن الحياوي، كلية الدراسات التربوية العليا، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، 2008/2007.

2- أنور محمد سمر سمير، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: حسن عبد الحميد حسين، محمد فتحي عبد الله، قسم الدراسات الفلسفية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2001.

3- أودينة سليم، فلسفة التداوليات وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، إشراف: لخضر مذبوح، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 2009/2008.

4- باحمد أحمد، الأخلاق التطبيقية عند يورغن هابرماس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: أحمد عطار، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تلمسان أبو بكر بلقايد، 2016/2015.

5- بن شنة لمياء، أخلاقيات البيئة هانس يونس أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: عبد الله موسى، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الطاهر مولاي سعيدة، 2018/2017.

- 6- بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: بومدين بوزيد، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة وهران، 2013/2012.
- 7- بوزيرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: مجاري رابع، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009.
- 8- بوصوار نجمة، الثقافة ومشكلة الطبيعة الإنسانية في الفلسفة جون جاك روسو وسيغموند فرويد نموذجان، أطروحة للحصول على شهادة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: بن شرقي بن مزيان، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران2، 2017/2016.
- 9- خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر-يورغن هابرماس أنموذجا-، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: عبد اللاوي عبد الله، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران2، 2017/2016.
- 10- زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يونس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: رشيد دحدوح، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009.
- 11- فلاح بن إسماعيل بن أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية العالمية-الدكتوراه- إشراف عبد الله بن محمد الغنيمان، قسم الدراسات العليا، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1411هـ.
- 12- عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني حتى أرسطو، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: علي حنفي محمود، محمد فتحي عبد الله، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1999.

13- عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس-قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة-، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران، 2011، 2012.

14- عيسى محمود ديماء، الطبيعة البشرية عند فلاسفة التنوير الفرنسي وأبعادها التربوية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: محمود علي محمد، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 2015.

15- نعمون مسعود، التأسيس الفلسفي في فكرة حقوق الإنسان عند روسو، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: فريدة غيوة حيرش، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2009/2008.

المجلات والدوريات المحكمة:

1- القرضاوي يوسف، قيمة الإنسان وغاية وجوده في ضوء القرآن والسنة، مجلة مركز بحوث السيرة والسنة، جامعة قطر، العدد 5، 1991.

2- المشهدي سندس معين حسن ، الفلسفة الاجتماعية عند ابن مسكويه، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف، المجلد 2، العدد 40.

3- بن سباع محمد، الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يونس "نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة قسنطينة 2، المجلد 15، العدد 26، 2018.

4- دالي زهية، بوبكر جيلالي، المشروع الفلسفي لطف عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16، قسم الآداب والفلسفة، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2016.

5- عبد الوهاب عبد الكريم أسعد، وليد مساهم حمد، الأفكار السياسية لدى ماركيز وهابرماس، مجلة تكريت للعلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة تكريت، العدد 14.

- 6- عشوي مصطفى، الإنسان والكمال في فكر ابن مسكويه، مجلة لجنة البحث والدراسة في التراث النفسي العرب إسلامي، إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، العدد 13، 2015.
- 7- غصن عبود عصام، دور الوعي الأخلاقي في البيئة الحياتية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 4/3، 2006.
- 8- مهدي عبيد سهام، مدرسة فرنكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.
- 9- مهروباشة عبد الحليم، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر: دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن، مجلة تبين، العدد 23.
- 10- موهوب أمال، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 30، جامعة الجزائر، 2017.
- 11- مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم، في الميتا بيوإيتيكا: نحو تأويل أنطولوجي وإيتيقي للوجود الجسدي للإنسان، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط موريتانيا، العدد 6/24، 2018.

المواقع الإلكترونية:

يسار سينا، موسوعة الماركسية، مفاهيم ومصطلحات، من موقع أرشيف الماركسيين على الأنترنت، <http://www.marxists.org/arabic/index.htm>.

www.almostafa.com

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
شكر	
إهداء	
مقدمة.....	أ-ج
الفصل الأول: مفهوم الطبيعة البشرية في تاريخ الحضارات	
تمهيد.....	02
المبحث الأول: في الحضارات الشرقية.....	18-3
المطلب الأول: الحضارة المصرية.....	03
المطلب الثاني: الحضارة الصينية.....	09
المطلب الثالث: الحضارة الفارسية.....	16
المبحث الثاني: في الحضارة اليونانية.....	29-18
المطلب الأول: في المرحلة الأسطورية.....	18
المطلب الثاني: في المرحلة الطبيعية.....	23
المطلب الثالث: في المرحلة الفلسفية.....	26
المبحث الثالث: في الحضارة الإسلامية.....	39-29
المطلب الأول: في العقيدة الإسلامية.....	29
المطلب الثاني: في الفكر الإسلامي العقلي.....	32
المطلب الثالث: في الفكر الصوفي الفلسفي.....	36
نتائج الفصل.....	39
الفصل الثاني: ج،ج، روسو من الطبيعة الإنسانية إلى مسألة التنوير وانحطاط الحضارة	
تمهيد.....	41
المبحث الأول: الطبيعة البشرية عند ج،ج، روسو.....	50-42
المطلب الأول: مفهوم الإنسان الطبيعي عند روسو.....	42
المطلب الثاني: مسألة الخير والشر.....	45
المطلب الثالث: الحرية والمساواة.....	47
المبحث الثاني: موقع الإنسان من المدنية في عصر الأنوار.....	63-51
المطلب الأول: المرحلة المدنية عند ج،ج، روسو.....	51
المطلب الثاني: بداية التنوير وتجلياته.....	56
المطلب الثالث: أثر العلوم والفنون في انحطاط الحضارة الإنسانية.....	60

المبحث الثالث: إعادة الوفاق بين الإنسان والطبيعة عند ج،ج، روسو.....	64-76
المطلب الأول: الإنسان والعقد الاجتماعي.....	64
المطلب الثاني: الإنسان والتربية.....	68
المطلب الثالث: الإنسان والدين.....	72
نتائج الفصل.....	75
الفصل الثالث: امتدادات فكرة الطبيعة الإنسانية عند روسو في الفكر الفلسفي المعاصر	
تمهيد.....	78
المبحث الأول: في مدرسة فرنكفورت -يورغن هابرماس أنموذجاً-.....	79-89
المطلب الأول: سؤال الإنسان عند مدرسة فرنكفورت.....	79
المطلب الثاني: إشكالية الحداثة عند يورغن هابرماس.....	83
المطلب الثالث: العقلانية التواصلية عند يورغن هابرماس.....	87
المبحث الثاني: في الفلسفة الإيكولوجية عند هانس يونس.....	90-99
المطلب الأول: دواعي ظهور الفلسفة الإيكولوجية -التقنية والإيكولوجيا-.....	90
المطلب الثاني: الإنسان والطبيعة عند هانس يونس.....	93
المطلب الثالث: أخلاق المسؤولية عند هانس يونس.....	97
المبحث الثالث: في الفكر العربي المعاصر -طه عبد الرحمن أنموذجاً-.....	99-107
المطلب الأول: أزمة الحضارة في العالم العربي.....	100
المطلب الثاني: نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن.....	101
المطلب الثالث: روح الحداثة عند طه عبد الرحمن.....	103
نتائج الفصل.....	106
خاتمة.....	109
تقييم.....	112
قائمة المصادر والمراجع.....	114
فهرس الموضوعات.....	127