الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف–المسيلة-
كليةالعلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي :

رقم التسجيل : D.PH/3C/02/16

أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز

أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في:

تخصص: فلسفة القيم

إعداد الطالبة : فيروز سيفي

تاريخ المناقشة : 23 / 01 / 2020

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	خوني ضيف الله	أستاذ محاضر "أ"	محمد بوضياف. المسيلة	رئيسا
02	الدراجي زروخي	أستاذ	محمد بوضياف. المسيلة	مشرفا ومقررا
03	أعمر ناصر باي	أستاذ محاضر "أ"	محمد بوضياف. المسيلة	عضوا مناقشا
04	أحمد بن بوحة	أستاذ محاضر "أ"	جيلالي اليابس. سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
05	جوهر بلحنافي	أستاذ محاضر "أ"	مصطفى أسطمبولي. معسكر	عضوا مناقشا
06	الحاج بن دحمان	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي أحمد زبانة. غليزان	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2019-2020م

من هدي القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

سورة الحشر الآية 09

الإهـــداء

أهدي ثمرة جهدي هذا في المقام الأول إلى الوالدين الكريمين

حفظهما الله و اطال في عمرهما .

إلى زوجي و سندي في الحياة وإلى إبني الغالي محمد إياد .

دون أن أنسى شقيقات القلب .

لبنى ، رانية ، سومة .

و الى كل الاهل و الاحباب .

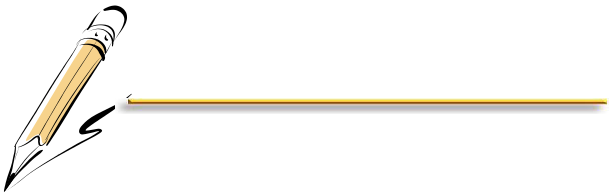
شكر و تقدير

أتوجه بالشكر الجزيل للعلي القدير الذي وفقني إلى انجاز هذا البحث فالحمد و الشكر لله على توفقيه و إحسانه وامتنانه.

كما أتوجه بأسمى عبارات الشكر و التقدير إلى قدوتي وأستاذي الفاضل زروخي الدراجي الذي كان له الفضل بعد الله عزوجل في انجاز هذا البحث فلك مني أستاذي كل التقدير والاحترام.

واشكر كل أساتذتي وفي كل الأطوار، وكل من علمني حرفا .

مقدمة



مقدمة

مقدمة

تصدرت مشكلة علاقة الأنا بالأخر الطليعة في فلسفة الأخلاق المعاصرة باعتبارها فلسفة مركزية في عصرنا هذا، و تعود إليها اغلب مشكلات الإنسانية في زمننا هذا و الحديث عن الآخر رغم وجوده في الفلسفات السابقة إلا أنه أخذ شكلا مختلفا في فلسفة الأخلاق الغربية المعاصرة نظرا لتطور الحياة الإنسانية و تمدنها و تحضرها برغم مشكلاتها و مآسيها، و الحديث عن علاقة الذات بالغير هو محاولة من طرف الذات لاكتشاف نفسها، و اكتشاف قدرتها على التعامل مع الآخر سياسيا و اجتماعيا و حضاريا و ثقافيا، و كثيرا ما تقوم هذه العلاقة في الكثير من الفلسفات على غرار فلسفة القوة و الفلسفة الوجودية على أساس أن الذات هي الأصل و مركز الاهتمام و أن الآخر هو المختلف و المغاير و المنبوذ ، و قد تكون العلاقة بين الأنا و الآخر على حساب هذا الأخير، أو إلغائه لصالح الذات، حيث تقوم هذه العلاقة على ثنائية الأشياء، و علاقة التضاد القائمة بينها، و هو ما يستحيل معه خلق وحدة بين طرفي هذه الثنائيات أو على الأقل التوفيق بينهما، تماما كما العلاقة بين الخير و الشر و الحق و الباطل ، و قد تعودنا على القول بأن الإنسان كائن اجتماعي، و معنى ذلك أن الإنسان ينخرط في الحياة المجتمعية و يدخل في علاقات مع أفراد المجتمع، لكن طبيعة علاقة الأنا بالآخر تتميز بالتشابك و التداخل فإن كان وجود الأنا مرتبط بالآخر فهذا يعني أن وجود الغير ضروري .

و المتتبع لفلسفة الأخلاق سيدرك أن استفحال النظرة الذاتية في فلسفة الأخلاق كان سببا في الصراع الفكري و تبادل الاتهامات الفلسفية و النيل من مذهب الآخر و لم يتوقف الصراع على المستوى الفلسفي، بل تحول إلى صراع سياسي كثيرا ما أدى إلى قيام فتن و حروب دفعت البشرية ثمنها غاليا، و القارئ لتاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي سيدرك انتعاش القيم الأخلاقية التي تنادي بها البراغماتية و فلسفة القوة

هاتين الفلسفتين كان لهما تأثير على الحياة الإنسانية و طغيان الجانب المادي عليها كما أنعشت هذه الفلسفات فكرة التسلط و الاستبداد، تسلط و استبداد القوي على الضعيف خاصة في بعض الفلسفات الأوربية الحديثة و المعاصرة بداية من ميكيافلي وصولا إلى نيتشه و جون ديوي و غيره من البراغماتيين ، لكن هذه الأخلاق في نظر العديد من الفلاسفة و من بينهم ليفيناس و هابرماس و جاكلين روز تحتاج إلى إعادة النظر فيها و تجديد ما صلح فيها، و رفض ما يجب رفضه منها، و من هنا تظهر أهمية ضرورة تجديد هذه القيم انطلاقا من قراءة أخلاق الغيرية عند ليفيناس و التواصل عند هابرماس و أخلاق المسؤولية و الحياة عند جاكلين روز، لقد جاءت هذه الفلسفات كمحاولة لبعث فلسفة الاحترام و الحوار و التسامح و الغيرية، و كل هذه الفلسفات في حقيقة الأمر مهدت لظهور أخلاق جديدة هي أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز، و هي فلسفة مختلفة عن فلسفة التواصل و فلسفة الاعتراف و فلسفة الغيرية، و هذا ما يدفعنا لطرح الإشكالية التالية :

ما أساس و طبيعة أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز ؟ و ما هي أبعادها ؟

و للإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدت خطة تتكون من أربع فصول إضافة إلى مقدمة و خاتمة و فيما يلي تفصيل بذلك :

- **مقدمة :**

احتوت المقدمة على التمهيد للموضوع و الإشكالية التي يجيب عنها البحث و الخطة و المنهج المتبع في انجاز البحث.

- **الفصل الأول :**

جاء بعنوان حول تطور مفهوم المسؤولية في الفلسفة، و يحتوى على مفهوم المسؤولية و تطور هذا المفهوم، و ركزنا فيه على المسؤولية الاجتماعية بكل أنواعها

و المسؤولية الأخلاقية، كما بينت فيه أيضا دور كل نوع من أنواع المسؤولية و أهميتها وصولا إلى المسؤولية عند هانز يوناس و التي أخذت أبعاد جديدة غير تلك التي كانت معروفة في الفلسفات السابقة كفلسفة كانط أو الفلسفة البراغماتية أو الماركسية و بينت أيضا في هذا الفصل اهتمام يوناس بمبدأ المسؤولية و إسقاطه على البيئة بحكم تأثر جاكلين روز بهذا المبدأ عند يوناس، و يحتوي هذا الفصل على ثلاث مباحث هي :

المبحث الأول/ المسؤولية من منظور الفلسفة الاجتماعية.

المبحث الثاني / المسؤولية الأخلاقية.

المبحث الثالث / تجديد مفهوم المسؤولية في الفلسفة الغربية المعاصرة.

- **الفصل الثاني :**

جاء هذا الفصل تحت عنوان الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز و النزوع إلى تجديد القيم، و يتضمن تحليل موقف جاكلين روز من الفكر الأخلاقي المعاصر خاصة أخلاق العدمية و أخلاق المعنى و أخلاق الواجب، إذ عملت روز على قراءة الفكر الأخلاقي الغربي قراءة مركزة جدا، و حاولت من خلال هذه القراءة أن أقف على الثغرات الموجودة في المذاهب الأخلاقية المعاصرة ، و بينت في هذا الفصل أن جاكلين روز أرادت من خلال هذا الفهم أن تجدد في هذه المذاهب الأخلاقية خاصة منها الفلسفة الأخلاقية الكانطية، و يتناول هذا الفصل المباحث التالية :

المبحث الأول / قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية.

المبحث الثاني / قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى.

المبحث الثالث / مأزق الأخلاق في الفلسفة الغربية و ضرورة التجديد عند جاكلين روز.

- **الفصل الثالث :**

عنوان هذا الفصل من أخلاق الغيرية إلى أخلاق المسؤولية، و يتناول هذا الفصل الاهتمام الذي شهدته الفلسفة الغربية المعاصرة بجدلية الأنا و الآخر ، نتيجة الصراع القائم في أوربا و العالم ككل، مما ولد تنافر بين الشعوب وفقا لإيديولوجياتها و توجهاتها السياسية و الدينية و حتى الفلسفية، و يبين هذا الفصل الانتعاش الذي شهدته فلسفة القوة و انتشار التميز العنصري في كثير من المجتمعات، و لم يكن هذا ليرضي العديد من الفلاسفة و في مقدمتهم ليفيناس و كذلك جاكلين روز، مما دفعهم إلى إعادة النظر في شكل علاقة الأنا بالآخر و تطهير الذات التي جعلتها الكثير من الفلسفات على غرار فلسفة القوة مصدرا للشر و الأنانية المفرطة و النرجسية الزائدة، كما يوضح هذا الفصل انتقال الفلسفة الأخلاقية مع روز من الغيرية إلى أخلاق المسؤولية، و يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول / جدلية الأنا و الآخر كمنطلق لأخلاق المسؤولية.

المبحث الثاني / الوجه عند لفيناس.

المبحث الثالث / الغيرية كمنطلق لأخلاق المسؤولية.

- **الفصل الرابع :**

و يحمل عنوان أخلاق المسؤولية كفلسفة أولى عند جاكلين روز، حيث يبين هذا الفصل أن المسؤولية الأخلاقية لا تنشأ بين شخص من هذا النوع و شخص من هذا النوع، و لكن المسؤولية تنشأ كلما واجهت الذات أي إنسان، و قبل التفكير في معرفة ما يجب علي القيام به فالأخر من خلال فقره و ضعفه ،كما يبين هذا الفصل ضرورة رؤية الذات للغير في مأساته التي تجعلها تفكر أولا و قبل كل شيء في ما الذي يمكننها القيام به من أجل الآخر؟ و من أجل خدمته فالعطاء الملموس و العمل من أجل خدمة الأخر

و القلق و الخوف من موته و الجهد المبذول من أجل إنقاذه و مساعدته، و هذا الالتزام الأخلاقي تجاهه ينشأ كما بينت روز من اعتبار أخلاق المسؤولية فلسفة أولى. كما يتناول هذا الفصل موقف جاكلين روز من الصراع العالمي و التميز العنصري، و يحتوي هذا الفصل على المباحث التالية :

المبحث الأول / أخلاق المسؤولية و تقديس الغير.

المبحث الثاني / مجالات أخلاق المسؤولية عن جاكلين روز.

المبحث الثالث / الأبعاد السياسية لأخلاق المسؤولية.

- خاتمة : تناولت فيها أهم نتائج البحث.

و لتبرير هذه الخطة يمكن القول في نظري أن أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز بمثابة ماصدق يتشكل من مجموعة مفاهيم، و لا يمكن أن ندرك حقيقة أخلاق المسؤولية و كيفية تشكلها إلا من خلال قراءة جاكلين روز لهذه المفاهيم التي تشكل في الحقيقة فلسفات أخلاقية، و تتمثل في أخلاق العدمية، أخلاق الوجودية، أخلاق المعنى، أخلاق الواجب، أخلاق الغيرية، أخلاق التواصل و الأخلاق الكونية، فقراءة جاكلين روز لهذه المفاهيم و الفلسفات و تحليلها و انتقادها و تجديد البعض منها ولد لديها الماصدق و الذي هو أخلاق المسؤولية.

و اتبعت في انجاز البحث المنهج التحليلي و أحيانا المنهج المقارن، لأنني قمت بتحليل أفكار جاكلين روز لتحديد موقفها من مشكلة علاقة الأنا بالآخر، أما المقارنة فاستخدمتها لأنني في بعض الأحيان أجد نفسي أقارن بين موقف جاكلين روز و موقف بعض الفلاسفة من العلاقة بين الذات و الغير كليفيناس و هانز يوناس، و ككل بحث علمي واجهتني عدة صعوبات منها انعدام المراجع المتخصصة في فلسفة جاكلين روز الأخلاقية، إذ لا توجد أي دراسة عربية متخصصة فيها باستثناء بعض المقالات للأستاذ زروخي الدراجي، رغم أن المراجع في الغيرية متوفرة، لكن في أخلاق المسؤولية عند روز

فهي شبه منعدمة، مما اضطرني للتعامل مع المصادر مباشرة ، و هذا التعامل فيه شيء من الصعوبة، و يضاف إلى هذا أن الوقوف على فهم أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز حتم علي دراسة الفلسفة الأخلاقية برمتها بحكم أن جاكلين روز تناولت الفلسفة القديمة كالرواقية و الحديثة عند روسو و كانط و المعاصرة بأغلب مذاهبها، فتحديد موقف جاكلين روز و فهم حقيقة أخلاق المسؤولية عندها يستدعي الإلمام بكل هذه المدارس و المذاهب الأخلاقية، لكن رغم ذلك حاولت جاهدة أن أتجاوز هذه الصعوبات و أخرجت البحث في هذه الصورة التي أتمنى أن تكون في المستوى المطلوب.

الفصل الأول

تطور مفهوم المسؤولية في الفلسفة

الحديث عن مصطلح المسؤولية قد يتجاوز الحقل الفلسفي بكثير فمصطلح المسؤولية له أهمية في كثير من المجالات و التخصصات و العلوم نظرا للأهمية البالغة التي يكتسيها موضوع المسؤولية، إذ تعتبر المسؤولية محل اهتمام الخاصة من المفكرين و العلماء و العامة أيضا و كل يستخدم مصطلح المسؤولية وفق تخصصه و اهتمامه، لذا من الصعوبة بمكان حصر هذا المفهوم و تقييده بسهولة، و لا نقصد هنا المفهوم العام البسيط، بل نقصد بالذكر المفهوم العميق لهذا المصطلح، و لا يمكن أن تستقيم العلاقات الإنسانية و الاجتماعية في غياب المسؤولية ، لأنها الضابط للسلوك الأفراد و المنظم لحياتهم، و تتنوع المسؤولية من اجتماعية إلى أخلاقية حسب درجة وعي الفرد، و يمكن القول أن تطور الحياة الإنسانية و العلمية جعل الفلاسفة يعيدون النظر في الفلسفة الأخلاقية، و من خلالها تجديد مفهوم المسؤولية، لأن المفاهيم الفلسفية القديمة و الحديثة الخاصة بمصطلح المسؤولية أصبحت قاصرة عن هيكلة الفرد، و هذا ما يجعلنا نتساءل : ما هي أبعاد تجديد مفهوم المسؤولية في الفلسفة المعاصرة؟

هذا ما سنجيب عنه في هذا الفصل و الذي يتناول المباحث التالية :

***- المبحث الأول / المسؤولية من منظور الفلسفة الاجتماعية**

***- المبحث الثاني / المسؤولية الأخلاقية**

***- المبحث الثالث / تجديد مفهوم المسؤولية في الفلسفة الغربية المعاصرة**

المبحث الأول : المسؤولية من منظور الفلسفة الاجتماعية

المسؤولية الاجتماعية هي أول أنواع المسؤولية التي يخضع لها الفرد في حياته، و هي ذات أهمية بالغة في صقل سلوك الفرد و توعيته بالحقوق و الواجبات، و سنركز في هذا المبحث على هذه المسؤولية باعتبار أن بعض الفلاسفة من ذوي التخصصات الاجتماعية أمثال دوركايم و ماكس فيبر أعطوا لهذا المصطلح صبغة اجتماعية كما أعطوه أهمية بالغة في دراساتهم الاجتماعية و الفلسفية على حد سواء، و لا يمكن فهم حقيقة المسؤولية و تحديد معناها بعيدا عن تحديد معنى الأخلاق نظرا للارتباط الوثيق بين الأخلاق و المسؤولية، و هذا ما سنبينه فيما يلي .

1/ تعريف الأخلاق " Morale " :

إن موضوع المسؤولية يرتبط أشد الارتباط بجوهر الإنسان، فكما نقول في مجال الفلسفة أن الإنسان حيوان عاقل نقول أيضا إنه كائن مسؤول، ذلك أن الإنسان يعرف أكثر بخاصية المسؤولية أكثر منه بخاصية الحرية. فالمسؤولية تنصب على الإنسان أولا بدون التساؤل عن شروطها، لأن الشخص يعتبر العلة الأولى في القضية، وقد مر مفهوم المسؤولية تاريخيا بمراحل و أطوار مختلفة اتخذ دلالات متمايزة، حيث شملت ميادين و مجالات متنوعة منها علم الاجتماع و السياسة و القانون و الفلسفة. ففي المجتمعات البدائية كان الفعل الضار يستتبع برد فعل مماثل له. فكان من حق المتضرر أن يثأر لنفسه على أساس فكرة الأخذ بالانتقام الشخصي، و تطورت الشرائع القديمة، فنظمت القصاص و أجازت للمتضرر أن يحدث بمن أضره مثل الأذى الذي أصابه و ألزمته أن يراعي هذا الحد و أن لا يتجاوزه (السن بالسن والعين بالعين)، ذلك أن الإنسان في هذه المرحلة وجد في قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص روح العدل و الإنصاف، و في لغة ميزان المثل بالمثل كانوا يقابلون العنف بالعنف و العين بالعين. و مؤدى هذا القانون أنه من يتعدى عليك

فلابد من الرد عليه بمثل ما تعدى به عليك بغرض الدفاع عن النفس، و بهذا يكون الإنسان قد وجد ضالته و وسيلته المناسبة لمحاربة الانتقام الشخصي و الجمعي. و من هنا تضاءلت فكرة الأخذ بالثأر الشخصي وحلت محلها فكرة الديّة و بدأت الديّة اختيارية يتفق على تحديدها الطرفان المتخاصمان ثم صارت إجبارية و محددة القيمة في كل حالة سلفا بحكم العرف أو القوانين[1].

ثم تدخلت الدولة بعد ذلك في تحديد مقدار الديّة، و تولت بنفسها توقيع العقاب على بعض الجرائم و بهذا ظهرت فكرة المسؤولية، و لم يكن ظهورها بمعزل عن الأخلاق، و تظهر هذه الفكرة كتنظير فلسفي جلي عند ماكس فيبر عندما قسم لنا الأخلاق إلى قسمين، الأول يتمثل في الأخلاق التأملية العقائدية أساسها الدين كإيديولوجيا والثاني- وهو الأهم - يتمثل في أخلاق المسؤولية التي تكون مصدرها الذات الفردية و تتأسس على الوعي الحر فالفرد

[1]- I hering : l'esprit du droit Romain, Trad 1, P431.

مسؤول عن كل نتائج أفعاله و لا ترجع إلى قوى خارجة عنه و في هذا يقول ماكس فيبر " **كل نشاط موجه وفقا للأخلاق يمكن أن يخضع لقاعدتين من السلوك مختلفتين تماما ومتعارضتين بصورة قوية يمكن أن يتوجه وفق أخلاق المسؤولية أو حسب أخلاق الاعتقاد** ".[1] ثم اتخذت المسؤولية مفهوما جديدا نهاية القرن الماضي مع هانز يوناس [*] و إيمانويل لفيناس [**].

و الأخلاق في اللغة جمع خلق و هو العادة و السجية و الطبع و المروءة والدين، وعند القدماء هي ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير روية و تكلف، و يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة[2]. و يناظر كلمة أخلاق في اللغة الفرنسية كلمة " Morale " و التي تعني **"مجموعة الواجبات أي المسموحات**

[*] - هانس يوناس" Hans Jona " فيلسوف الماني عاش في الفترة الممتدة بين (1903-1993م). نادى في كتابة مبدأ المسؤولية إلى تأسيس أخلاق جديدة قائمة على الحب والاحترام والتسامح.<< زهية العايب : الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية و الطبيعية عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة غير منشورة، قسم الفلسفة جامعة قسنطينة 2، 2010/2009، ص15،16،17 >>

**- إيمانويل ليفيناس " Emmanuel Levinas" عاش في الفترة الممتدة بين (1906 .1995) كان فيلسوف صاحب " إيتيقا الغيريّة " وكاتب العديد من التفاسير حول التوراة. ساهم في التّعريف فينومينولوجيا هوسّرل في فرنسا. درّس الفلسفة بجامعة بواتياي سنة 1964 ثمّ انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتار "1967 " وأخيرا إلى السّوربون عام 1973. << ليفيناس: الزمان و الآخر، ترجمة جلال بديلة، مقدمة المترجم ،ط1،معابر للنشر و التوزيع، دمشق ،2014، ص5، 6،7 >>

[1]- Max Weber : le savant et le politique .Traduction de Julien Freund , introduction de Raymond Aron , Librairie Plon , Paris, 1959. , P172.

" Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement déférents irréductiblement opposées, Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction "

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

والممنوعات التي نفرضها على أنفسنا بمقتضى إرادتنا بعيدا عن أي مقابل أو عقوبة مناظرة" [1].

ويعرف لالاند علم الأخلاق بقوله **" علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر"** [2]. أي العلم الذي يتخذ الأحكام التقويمية على الأعمال الإنسانية بأنها حسنة أو قبيحة موضوعا مباشرا له.

أما جميل صليبا فيعرف علم الأخلاق بقوله **"علم السلوك أو تهذيب الأخلاق "**[3]. و معناه معرفة الفضائل لتزكية النفس و معرفة الرذائل لتنزيه النفس عنها.

و قد تعددت و تطورات تعريفات علم الأخلاق عبر تاريخ الفكر الفلسفي فهناك من يعرف الأخلاق بأنه "علم الخير و الشر" على أساس أنها تعنى بتحديد معنى الخير و الشر و التفرقة بينهما فهي القواعد التي ينبغي أن يسير وفقها الإنسان لبلوغ كمال إنسانيته في ضوء مثل أعلى يصبو إليه، و معنى هذا أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث في حياة الإنسان الواقعية أو ما هو كائن بالفعل بل هو علم يبحث فيما ينبغي أن يكون[4].

و يعرف "أحمد أمين" علم الأخلاق بقوله**" هو علم يوضح معنى الخير و الشر و بين ما تعني أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا و يشرح الغاية التي يجب أن تكون عليه معاملة الناس و ينير السبيل لعمل ما يعني "** [5].

---

[1]- Andée comte Sponville : Dictionnaire philosophique, Jouve est titulaire du label imprimé vert, France, 2014, P 655.

" l'ensemble de nos devoirs, c'est –à-dire des obligations ou des interdits que nous imposons à nous-mêmes "indépendamment de toute récompense ou sanction attendue et mimée de toute espérance

[2] - أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة أحمد خليل ، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص 370.

[3]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، ص50.

[4]- محمد مهران رشوان : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ط1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 20،21.

[5] - أحمد أمين : كتاب الأخلاق، ط2، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1911، ص02.

فعلم الأخلاق ينظر في جملة الضوابط التي تساعد الناس على التعامل فيما بينهم بشكل أخلاقي بعيدا عن كل ما هو قبيح، فهو علم يبحث في أعمال الناس فيحكم عليها بالخير أو الشر.

و هناك من يرى بأن علم الأخلاق علم معياري خاص بالسلوك الإنساني أو العلم الذي يحكم على السلوك بأنه صائب أو خاطئ خير أو شر[1].

و يمكن القول بأن علم الأخلاق هو علم الواجب، أي علم ما يجب أن يكون في السلوك الإنساني و يهدف إلى وضع القواعد والمعايير التي يمكن قياس السلوك الإنساني بناء عليها.

كما يسطر علم الأخلاق القواعد التي تحدد استقامة و ضوابط الأفعال الإنسانية و يحدد الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان المنزهة عن أي غاية سوى استقامة الفعل[2].

على ضوء ما سبق نستنتج أن الأخلاق هي مجموعة القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان لبلوغ كمال إنسانيته في ضوء مثل أعلى يصبو إليها، أي أن غرضها توضيح السبيل أو الطريق الصحيح للإنسان ليعيش حياة فاضلة و ليحقق السعادة لنفسه و للآخرين.

إنها تفكير حي متطور دائب الاتصال بنشاط الإنسان النظري و العملي بين القول و العمل. و بما أن الأخلاق هي مجموع القواعد التي يسير وفقها السلوك ليكون حسنا أو قبيحا فهي على علاقة وطيدة بالمسؤولية، لأن غاية المسؤولية هي تحمل تبعات الفعل و نتائجه سواء كان هذه التبعات خيرا أو شرا، و هذا سنوضحه من خلال تحديد معنى المسؤولية بالتفصيل.

[1] - رمضان الصباغ : الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص192.

[2] - مصطفى عبده : فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 22، 23.

2/ تعريف المسؤولية " Responsabilité " :

أ- التعريف الاصطلاحي :

المسؤولية في اللغة العربية هي كل يجب على الإنسان فعله، و بذلك فهي تأخذ معنى الإلزام .و يعرف جميل صليبا المسؤولية في معجمه الفلسفي المسؤولية منطلقا من لفظ المسؤول و المسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعيته، و يشترط في المسؤولية الحقيقية أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل، أو بالترك و أن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادرة عن إرادته و بعيدا عن كل إكراه[1].

و منه كانت المسؤولية من الناحية اللغوية تعني الأعمال التي يكون الإنسان ملزما و مطالبا بها ، و يمكن أن نستنج أن المسؤولية هي الالتزام بآداء الواجب أو عقد اتفاق، إنها الالتزام بإصلاح الخطأ و القدرة على اتخاذ القرار و تحمل النتائج المترتبة عليه، و معنى هذا أن المسؤولية هي تحمل الشخص لنتائج التزاماته و قراراته و اختياراته العملية من الناحية الإيجابية و السلبية أمام ضميره و أمام المجتمع.

و خلاصة ما تبين من دراسة التعريفات السابقة أن الالتزام هو الشرط الأساسي للمسؤولية، فالالتزام شرط لا غنى عنه لقيام المسؤولية و كذلك الجزاء الذي هو نتيجة منطقية للمسؤولية. و تعتبر المسؤولية إقرار من الإنسان لما يصدر عنه من أفعال و باستعداده لتحمل نتائجها هذه الأفعال [2].

من خلال التعاريف السابقة الخاصة بمفهوم المسؤولية يتضح لنا أنها مقترنة بثلاثة عناصر أساسية و هي: الإلزام و الالتزام و الجزاء، فإذا انتفى الالتزام انتفت معه المسؤولية و لو انعدمت المسؤولية فلن يكون ثمة جزاء و هكذا، و الأخلاق هي فضاء كل هذا.

[1] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص369.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ب- المسؤولية الاجتماعية " La Responsabilité Sociale " **:**

إذا انطلقنا من كون المسؤولية ذات غاية معلومة و هي **" ضمان السيرة الحسنة و تحمل نتائج الأفعال خصوصا ما ترتب من آثار سيئة "**[1]. أي هي قدرة الفرد على المحافظة على سيرته الأخلاقية و القيمية الحسنة التي لا تسبب الأذى لغيره، كما أنها تعني وجوب تحمل الفرد لتبعات أفعاله مهما كانت هذه الأفعال خاصة منها الأفعال السيئة التي تضر الإنسان و الوجود عامة. فإنه يمكن تقسيم المسؤولية إلى ثلاث أقسام، و هذا التقسيم لا يعني الانفصال بينها، لأن التداخل بين هذه الأقسام شديد جدا لدرجة يصعب معه التصنيف و الفصل، و هذه الأقسام تتمثل في :

-القسم الأول :

و يتمثل في المسؤولية أمام الذات و التي تعني ضرورة تحمل الفرد لنتائج أفعاله الصادرة عنه دون وساطة شخص آخر أو تدخل شيء مستقل عنه و كذلك تحمل مسؤولية الآخر أو الغير، و تكون عندما يأخذ شخص رعاية أو حماية شخص آخر في إطار معين و من ثمة يتحمل النتائج الإيجابية و السلبية التي تترتب عن ذلك كمسؤولية الآباء عن تربية أبنائهم[2] . فهذه المسؤولية في الحقيقة رغم أنها متعلقة بالغير إلا أنها لا تحتاج إلى ضوابط اجتماعية أو قانونية فهي تولد معنا بالفطرة و ترغب فيها الذات تلقائيا دون حافز أو رقابة أو عقاب اجتماعي .

- القسم الثاني :

و يتمثل هــذا القسم في المسؤولية أمـــام المجتمع، وهي التزام المرء بقوانين المجتمع

[1]- Poul foulique : dictionnaire de la langue philosophique, presse universitaire de France, Paris, 1962, P637.

[2] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 369.

و نظمه و تقاليده، إنها المسؤولية التي يكون فيها الشخص مدانا أمام الرأي العام للقرية أو العائلة أو المجتمع في حالة انحرافه عن تقاليد مألوفة.

و قد أثبت التصور الاجتماعي بأن المسؤولية لا تتمركز حول الفرد بل كانت في الأصل جماعية، لأنها ترجمة و انعكاس للعادات و المعايير الاجتماعية و الأعراف و التقاليد، فقد كان ينظر إلى الخطأ على أنه عار ودنس ينطبق على جميع أفراد الأسرة، القبيلة، الأصدقاء و غيرها، إنها حالة تعبر عن غضب و اشمئزاز الوضع الجماعي الناقم على الجماعة المذنبة أو الفرد المذنب .

و بين دوركايم أن المجتمع هو الذي يصنع و يؤسس لهذه المسؤولية، و المجتمع هو أصل القيم كافة سواء منها القيم النظرية أو القيم العملية فالمجتمع هو خالق المثل العليا يقول دوركايم **" فإذا أراد المجتمع أن يكره الفرد على السعي وراء هذه الغايات الاجتماعية فلابد من قهره على ذلك "** [1]. فالمثل الأعلى والأمر والإلزام والمسؤولية كل ذلك يحمل الطابع الاجتماعي ذلك أن الشعور الاجتماعي واقع ينم عن سرور الناس في المعاشرة و إقامة تعاون يتغلب على دوافع التنافر و النزاع.

لذا فإن النظام هو القيمة الاجتماعية الرامية إلى ضمان توافق أفعال الأشخاص بعضهم مع بعض كما أن التطلع القيمي الإنساني ينتقل من المغلق إلى المفتوح[2].

فالمسؤولية الاجتماعية تكون عندما يسأل الإنسان عن أفعاله أمام الرأي العام أي المجتمع و المحاكم، إنها تختصر في إصلاح الأضرار المتسببة للآخر فنحن مسؤولون عن نتائج

[1] - دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، ط1 ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص242.

[2] - عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار صلاح، دمشق، 1986 ، ص 458.

أفعالنا أمام المحكمة و أمام سلطة المجتمع، و هذه المسؤولية تجعلنا نستحق العقاب عندما نتجاوز ما هو متعارف عليه اجتماعيا [1].

فعندما تتعدى نتائج أفعالنا إلى الآخر مخترقا العرف أو القانون حينها تترجم المسؤولية الاجتماعية و يقع الذم على عاتق المخالف .

و باختصار فإن المسؤولية الاجتماعية هي التزام المرء بقوانين و مبادئ المجتمع و نظمه و أعرافه و تقاليده.

و عليه فالواقعة الاجتماعية واقعة متعالية تتجاوز الضمائر الفردية، فما تفكر به الجماعة و تحس به و تريده يتغلب على ما يفكر فيه الفرد و يحس به و يريده، و منه يؤثر المجتمع على الأفراد الذين يكونونه تأثيرا ملحوظا، و يؤثر عليهم لأن له حياة و تفكير و إرادة و لكن وفق قالب الجماعة، لهذا كان الإنسان "**مدين للمجتمع بما يكون إنسانيته العليا و مدين له بكونه يتذكر و يفكر و يحكم و يتجاوز الو اقع للارتفاع إلى أشكال المثالية المتعددة ، فإذا ألغينا الحياة الاجتماعية زال كل شيء يميز الإنسان عن أوحش الحيو انات** "[2].

إن المجتمع هو صاحب الدور الأساسي في تكوين حياة الأفراد الذهنية، و هو مصدر الواجب و القيم . فالمجتمع حسب ما يتصوره دوركايم هو الذي يفرضها، لأن المجتمع هو الواقع الذي يفسر لنا القيم التي نتمسك بها و نخضع لها، ذلك أن الأخلاق تبدأ حيث يبدأ التعلق بجماعة معينة، فالمجتمع هو الذي ينتجها و يفرضها علينا فهو الذي يتكلم فينا حين يتكلم الضمير.

[1]- Poul foulique : dictionnaire de la langue philosophique, P638.

[2] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر (بين النسبية و المطلقية)، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، د ت، ص 214.

و المجتمع حسب دوركايم صانع الحضارة ، و هذا العمل الباهر و الرفيع هو الذي يقوم على حراسته كما يقوم بمهمة نقل التراث و الأدب و الأخلاق إلى الأفراد، و منه كانت الحضارة حسبه نتيجة لارتقاء المجتمع ، و على هذا الأساس فإن الأخلاق ليست قواعد صارمة تحتاج أقلية قوية تحرص على بقائها، بل هي نابعة من المجتمع ذاته، و هو المسؤول على حفظ بقائها، لذا كانت الأخلاق حسب دوركايم منتوج اجتماعي أفرزته العلاقات الاجتماعية لتؤدي وظيفة داخل المجتمع و هي المسؤولية، فالكائن الجمعي هو وحده الذي يقرر بناء على ما يصب في مصلحة الجميع، و عليه يؤكد دوركايم أن حل مشكلاتنا الحياتية و الأمراض التي تصيب مجتمعنا مردها إلى ضعف تماسك المجتمع و عجز اندماج أفراده.

وباختصار فالمسؤولية الاجتماعية هي التزام المرء بالقواعد الأساسية التي تنظم المجتمع الذي يعيش فيه، ذلك بأن لا يخالف المرء ما جاء به المجتمع من أعراف و قيم و تقاليد ، لأن المسؤولية تقع على الفرد في نظر الجماعة إذا خرج عنها و عن الضمير الجمعي.

-القسم الثالث :

و يتمثل هذا القسم في المسؤولية أمام القانون ، و المسؤولية القانونية هي المسؤولية التي يترتب عليها جزاء قانوني جراء مخالفة واجب من الواجبات الاجتماعية، فهي تنهض عند إخلال الإنسان بقاعدة قانونية يحددها القانون مما يستوجب جزاء قانونيا يختلف باختلاف القاعدة القانونية التي خولفت[1].

كما أن المسؤولية القانونية تقوم أمام شخص آخر هو المتضرر فهي وحدها التي يترتب عليها جزاء قانوني يتمثل في العقوبة أو التعويض[2].

[1]- Cf-Rabrit : La faute en droit privé, thèse, Paris, 1946, p106.

[2]- C. Larrourmet : La responsabilité civile; Paris, 1976, P 7 , 8 .

و المسؤولية القانونية تتصل بعلاقة الإنسان مع غيره من الناس، و لا تتحقق إلا إذا الحق الضرر بالغير.

كما أن الجزاء في المسؤولية القانونية يحدده القانون، و تنقسم المسؤولية القانونية إلى:

أ- مسؤولية إدارية:

و تترتب عند مخالفة الموظف العام لقاعدة من قواعد القانون الإداري و الجزاء يتمثل في مثل هذه الحالة في عقوبة تأديبية توقع على المخالف[1].

ب- مسؤولية مدنية :

هي التزام الشخص بتعويض الضرر الذي سببه لشخص آخر و الجزاء فيها يكون بتعويض الضرر الذي ترتب على إخلاله بالتزام يقع عليه، يعرفها جميل صليبا بقوله " **إنها المسؤولية التي توجب على الفاعل الذي سبب لغيره ضررا أن يعوضه منه سواء كان سبب الضرر بإرادته أو بإهماله أو تهوره** "[2]. إنها تختصر في إصلاح الأضرار المتسببة للآخر و يكون الشخص مسؤولا مدنيا عندما يجبره القانون على إصلاح الضرر الذي ألحقه بالغير. مثال ذلك مسؤولية المربي أو مدير التعليم عن سلامة تلاميذه، فإذا أصاب التلميذ ضرر أثناء وجوده بالمدرسة أو أثناء رحلة نظمتها المدرسة فإن هذه الأخيرة تسأل عما أصابه من أضرار أثناء وجوده في عهدتها و تحت مسؤوليتها على أساس الالتزام بضمان سلامة التلميذ.

فالمرء مسؤول عن فعل غيره من الأفراد الموضوعين تحت إشرافه، و يعتبر دوما جان"Domat Jean " واحدا من أهم الأسماء التي ساهمت في تأسيس القانون التشريعي

[1] - بلحاج العربي : النظرية العامة للإلزام في القانون المدني الجزائري، ج2، ط6، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2014، ص 09.

[2] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 329.

كما يعتبر من أكبر فقهاء القانون الفرنسي القديم في القرن الثاني عشر، حيث ساهم في ضبط المسؤولية المدنية و وضع القاعدة العامة في المسؤولية التقصيرية التي توجب التعويض على كل خطأ أحدث ضررا بالغير، أي أصبح الجزاء تعويضا مدنيا لا يختلط بفكرة العقوبة الجنائية فهي في شكلها العام كل الخسائر و الأضرار التي يمكن أن تحدث من طرف أي شخص تجاه شخص آخر ، سواء مع سبق الإصرار أو نتيجة لحماقة أو طيش أو جهل[1]. و مفاد هذا أن الخطأ أو الذنب هو الحجر الأساس للمسؤولية المدنية.

نستنتج أن موضوع المسؤولية المدنية هو المطالبة بالتعويض عن الضرر و من ثم فالجزاء هو إلزام المسؤول بتعويض الشخص المتضرر الذي له وحده حق المطالبة بالتعويض كما يجوز له الصلح أو التنازل عن دعواه. فالمسؤولية المدنية ترتكز على القاعدة العامة المقررة في القانون المدني و التي تقتضي بأن كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض، فهي لا تقوم إلا إذا أصيب شخص معين بضرر، و منه نلمس أن مهمتها الأساسية هي الالتزام بتعويض الضرر، إنها ترتبط بالضرر وجوبا، و يتحدد التعويض على أساس الضرر و القاضي هو الذي يقدره.

و تنقسم المسؤولية المدنية قسمين :

***- مسؤولية عقدية :**

إذا كان مصدر الالتزام الذي حصل الإخلال به هو العقد فهي تنشأ عن الإخلال بما التزم به المتعاقد، إنها الجزاء على الإخلال بالمديونية العقدية أي العقد الموجود بين الطرفين المسؤول و المتضرر فهي حسب ذلك تخضع للإرادة التي أنشأت العقد، لذلك يجوز الإعفاء منها أو تعديل أحكامها بمقتضى هذا العقد ذاته[2].

[1]- Jean Pineau et Monique Dulette – Lawzon : théorie de la responsabilité, Thémis Montréal, 1977, P 04.

[2] - بلحاج العربي : النظرية العامة للإلزام في القانون المدني الجزائري ، ص 88.

و قد استقر القضاء الفرنسي و المصري و الجزائري بشأن مسؤولية الأطباء عن خطئهم في علاج مرضاهم بأنها مسؤولية عقدية، و بذلك يكون الطبيب مسؤولا عن الخطأ أمام المريض، إذا لم يأخذ بأسباب العناية التي يأخذها الطبيب العادي، على أن يتولى المريض إثبات الخطأ من جانب الطبيب، لأن التزامه هو التزام بوسيلة أو ببذل سعي لا التزام بنتيجة أو بتحقيق غاية[1]. و منه كانت مسؤولية الطبيب مسؤولية عقدية، لأنها تنشأ من إخلال الطبيب بالتزام العلاج الذي تعهد به بمجرد قبوله مباشرة العلاج.

إذن المسؤولية العقدية هي وليدة العقد، و الخطأ فيها هو إخلال بالتزام عقدي، و يتبع الخطأ العقدي في تكييفه و تعيين مداه ظروف التعاقد و ما اتفق عليه أطراف التعاقد و يشترط فيه أن يبلغ درجة من الجسامة.

إن المسؤولية العقدية تعبر عن أثر الالتزام فهي تنشأ نتيجة الإخلال بالتزام عقدي أساسه العقد الصحيح المبرم بين الطرفين أي المسؤول و المتضرر.

- مسؤولية تقصيرية :

المسؤولية التقصيرية هي المسؤولية التي تترتب على ما يحدثه الشخص من ضرر للغير بخطيئته، إنها تعد مصدرا للإلزام فهي تترتب على الإخلال بالتزام قانون فحواه عدم الإضرار بالغير[2].

فالمسؤولية التقصيرية وليدة القانون، لأنها ليست إخلال بالتزام معين نظمته إرادة الطرفين أي العقد، وإنما هو إخلال بالتزام عام يفرضه القانون، و منه كان القانون الذي

[1] - محمد حسين منصور : المسؤولية الطبية، الإسكندرية، ص 14،22.

[2] - يوسف بن رقية : العلاقة بين نظامي المسؤولية العقدية و التقصيرية، رسالة ماجستير، معهد الحقوق، الجزائر، 1985، ص 15، 16.

أنشأ هذا الالتزام هو الذي يحدد أحكام هذه المسؤولية التي لا يجوز الاتفاق على تعديلها لأنها صادرة من النظام العام.

فالمسؤولية التقصيرية تنهض على أساس الالتزام بعدم الإضرار بالغير، و ذلك لعدم وجود عقد بين الطرفين المسؤول و المتضرر[1] . فإذا احترقت بضاعة عند أمين النقل بعد إتمام عملية النقل، و كان الاحتراق بخطيئة فإن مسؤولية أمين النقل تكون تقصيرية و ليست تعاقدية، لأن عقد النقل كان قد انتهى في الوقت الذي حدث فيه الحرق .

و المسؤولية التقصيرية وليدة القانون، و الخطأ فيها إخلال بالتزام قانوني عام يتضمن عدم الإضرار بالغير، و يكفي لقيامها وقوع الخطأ الخفيف جدا، لأن معيار الخطأ التقصيري هو معيار الشخص الحريص جدا، أما معيار الخطأ العقدي فهو معيار الشخص العادي[2].

إنها جزاء الانحراف خارج العلاقات العقدية عن سلوك الرجل العادي.

و تعتبر المسؤولية العقدية أثرا للالتزام فهي تنشأ نتيجة الإخلال بالتزام عقدي، أما المسؤولية التقصيرية فتعد مصدرا للإلزام فهي تترتب على الإخلال بالتزام قانوني فحواه عدم الإضرار بالغير، و منه نستنتج أن الأساس واحد في المسؤوليتين و هو الخطأ، لذا كانت أركان المسؤولية المدنية واحدة سواء كانت عقدية أو تقصيرية فهي في الحالتين تقوم على الخطأ و يترتب عليها في الحالتين تعويض الضرر فلا مسؤولية بدون خطأ، لذا كانت أركان المسؤولية المدنية ثلاث هي الخطأ و الضرر و علاقة السببية بينهما، فيلتزم المسؤول بتعويض المتضرر عن الضرر الذي لحقه، و يكون التعويض بناء على أثر المسؤولية المدنية، و مصدر الالتزام بالتعويض هو الفعل الضار الذي ارتكبه الملتزم بالتعويض.

[1]- نقض مدني فرنسي: 13 ماي 1972، 167.

[2]- نقض مدني فرنسي: 19 فيفري 1923، 1، 68.

بناء على ما سبق نستخلص أن المسؤولية العقدية وليدة الإرادة التي أنشأت العقد بين الطرفين أو المسؤول و المتضرر أما المسؤولية التقصيرية فهي وليدة القانون، و رغم الفروق الموجودة بين المسؤوليتين إلا أنهما يتفقان في نفس المبدأ و هو أن كل خطأ سبب ضرر للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض و تحمل نتائج فعله.

ج- مسؤولية جنائية أو جزائية :

هي تلك المسؤولية التي تقع على شخص ارتكب مخالفة أو جنحا أو جريمة، و هي ذات علاقة وطيدة بالمسؤولية الأخلاقية[1] .حيث يتحمل الجاني هو نفسه ما يترتب عن جنايته من عقوبات، إنها الفعل الذي بمقتضاه يجب على الشخص أن يسأل عن مخالفته، و يستحق مقابل ذلك عقوبة منصوص عليها، أي أن المسؤول جنائيا هو الذي يمكنه أن يكون قانونيا مرتكبا جريمة أو جنح سواء أمام محكمة الجنح أو محكمة الجنايات.

فهي تنشأ عند حدوث ضرر يصيب المجتمع، و الجزاء يتجسد في عقوبة جنائية توقع على الجاني أي أن الجزاء فيها يكون على فعل موجه ضد المجتمع بخلاف المسؤولية المدنية التي يكون فيها الفعل الضار الذي يصيب الفرد، و الجزاء في المسؤولية الجنائية هو العقوبة التي وضحها قانون العقوبات، و التي تطالب بها النيابة العامة باعتبارها ممثلة المجتمع[2].

و عليه فهي تختلف عن المسؤولية المدنية التي يحق فيها الصلح أو التنازل عن دعواه من قبل المسؤول أما المسؤولية الجنائية لا يجوز فيها الصلح و لا التنازل في الجريمة، لأن الحق في العقوبة عام للمجتمع[3].

[1] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 369.

[2] - المادة01 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري الصادر بالأمر 155/66 المؤرخ في 08 جوان 1966.

[3] - راجع المادة 2/2 والمادة 4/6 والمادة 381 في هذا الموضوع. راجع د. بلحاج العربي: التنازل في القضاء المدني والقضايا الجنائية، جريدة المساء 2 و 5 أفريل 1988.

و يتحدد نطاق المسؤولية بأفعال مجرمة بصريح نص القانون طبقا للقاعدة العامة المقررة في القانون الجنائي، و التي تقتضي بأنه" لا جريمة و لا عقوبة إلا بنص" [1] .فهي تنهض في جميع الأحوال التي ينص فيها القانون التجريم و العقوبة.

و يلاحظ أن الفعل الواحد أحيانا قد تترتب عليه المسؤولية الجنائية و المدنية في نفس الوقت كالجرائم التي تصيب الجسم و النفس كالقتل و الضرب، كما أن هناك أفعال تترتب عليها المسؤولية الجنائية دون المدنية، و هي تلك الأفعال التي تمس المجتمع دون أن تضر شخصا من الأشخاص كجرائم التشرد و التسول و غيرها.

ويترتب على اجتماع المسؤوليتين نتيجة لفعل واحد الخضوع للمسؤولية الجنائية لأنها الأقوى و الأشمل لحق المجتمع.

و تعترف أحكام القانون الدولي الإنساني اليوم بالمسؤولية الجنائية الدولية الفردية للشخص الذي ارتكب أو أمر بارتكاب أي مخالفات، و عادة ما توصف هذه المخالفات المؤدية لتلك المسؤولية "بجرائم الحرب" التي تشمل القتل العمد و التعذيب و المعاملة اللا إنسانية، و يظهر أن الفرد يتحمل تلك المسؤولية وفقا للقاعدة التي تعترف بها كافة النظم القانونية الداخلية و الدولية القائلة أنه لا عذر لأحد في جهل القانون[2].

بناء على ما سبق نجد أن المسؤولية القانونية تظهر عند إخلال الإنسان بقاعدة قانونية، و يختلف الجزاء باختلاف القاعدة القانونية التي خولفت، و رغم تنوع أقسامها إلا أنها تبقى وليدة القانون، فقد اعتبرت المسؤولية المدنية بنوعيها - التي تقوم على أساس و ركن واحد هو الخطأ - أساسا موجها لتعويض الضحايا، و كسند للإصلاح و من ثم كان الخطأ مصدرا للقانون و أساسا للمسؤولية.

[1] - المادة 124 ق.م . الجزائري، المادة 163 ق.م مصري، المادة 6 ق. م تونسي، المادة 88 ق .م .مغربي، المادة 1384 ق.م. فرنسي، المادة 1153 ق.م إيطالي، المادة 1908 ق.م . نمساوي.

[2] - عمر سعد الله : مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ط5، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص 254.

و تجدر إليه الإشارة إلى أن المسؤولية قضية عرفت في إطارها القانوني العام، إلا أنها قضية ذات صلة وثيقة بالجانب الخلقي الفلسفي الذي لا يمكن إغفاله، و هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن معنى المسؤولية الأخلاقية؟ و هل المسؤولية القانونية كافية لضمان حياة هنيئة و مستقرة للبشر و المجتمع بصفة عامة أم يحتاج المجتمع إلى وجود مسؤولية من طابع آخر هي المسؤولية الأخلاقية؟

المبحث الثاني / المسؤولية الأخلاقية

المسؤولية الأخلاقية هي مسؤولية يتحملها الفرد نتيجة مجمل المبادئ و الأخلاقيات التي يؤمن بها و يعتنقها بعيدا عن أي قهر اجتماعي، و سنركز على نموذج سبنوزا و كانط كون هذين النموذجين أساس قيام أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز* كما صرحت بذلك في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر و في بعض مقالاتها.

1/تعريف المسؤولية الأخلاقية (La Responsabilité Morale) :

المسؤولية الأخلاقية هي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة[1]. و معنى ذلك أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية أي ناشئة عن أسباب طبيعية أو مسيرة بإرادة غيره فلا يعد مسؤولا من الناحية الأخلاقية، و لهذا كانت المسؤولية على درجات متفاوتة " أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي تصدر الأفعال عن إرادته بحرية تامة، و أدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه و يعمي بصيرته و يمنعه من رؤية الحق[2].

*- وُلدت جاكلين روز" Jacqueline Russ" و تكتب ايضا جاكلين روس و هي فيلسوفة فرنسية معاصرة مختصة في الفلسفة و العلوم الانسانية ولدت في 30 نوفمبر من سنة 1934 و توفيت في 07 سبتمبر من سنة 1999، مهتمة بالفكر الأخلاقي و تعليمية الفلسفة ، ولها العديد من المؤلفات منها مغامرة الفكر الاوربي و الفكر الاخلاقي المعاصر . و هي مجددة للفكر الاخلاقي الكانطي.

[1]- مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 593.

[2] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 380.

إنها شعور الشخص الداخلي بأن ما صدر عنه من أفعال هي أفعاله، و أنه يتحمل عواقبها أمام محكمة ضميره ، و عليه فهي مسؤولية أساسها النية و ليست وليدة القانون .

و تقوم المسؤولية الأخلاقية عند إخلال الإنسان بقاعدة خلقية و تستوجب جزاء أدبيا بعيدا عن دائرة القانون، و من هنا فإن نطاق المسؤولية الأخلاقية تحدده الأخلاق التي ترسم للشخص السلوك الذي يجب أن يتخذه نحو غيره من الناس[1].

إن نطاق المسؤولية الأخلاقية أوسع من نطاق المسؤولية الاجتماعية و القانونية، إنها حالة تمنح الفرد القدرة على تحمل تبعات أعماله و آثارها، و مصدرها الضمير، و من هنا كان أصل المسؤولية الأخلاقية ليس القانون و إنما المبدأ الأخلاقي، فلا يسن قانون و لا يراد له أن يطبق دون إحساس الضمير بمبدأ المسؤولية كحافز ذاتي لدى الفرد .

إنها المسؤولية التي تترتب عن مخالفة قواعد الأخلاق فيسأل أمام الله و أمام ضميره و لا يترتب عليها أي جزاء قانوني، كما لا يشترط لقيام هذه المسؤولية حدوث ضرر للغير بل يكفيه أن ينوي الإنسان و يتمنى شرا لغيره حتى تتحقق هذه المسؤولية، فالمسؤولية الأخلاقية مسؤولية عامة و شاملة تشمل كافة نواحي الحياة و هي مسؤولية نابعة من ضمير الإنسان.

إن الفضيلة الأخلاقية تعني الخضوع لقانون الضمير، و القانون الأخلاقي هو مجموع قواعد السلوك التي يحس الإنسان بأنه ملزم بالعمل وفقها[2].

و هنا نلمس الاخـــتلاف بين القـــانون الأخلاقي و القانون المدني، ذلك أن الأول تشرعه

[1]- Cf-Rabrit : La faute en droit privé, thèse , p 106.

[2] - ي. دني: أصول الأخلاق، ترجمة إبراهيم رمزي، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 1916، ص 32.

سلطة باطنية هي الضمير أو الوجدان على عكس الثاني التي تشرعه و تنفذه سلطة خارجية كالحكومة أي القانون، كما أنه لا يتطلب من الفرد إلا أن يرعى الواجبات التي هي ضرورية لاستمرار الحياة الاجتماعية أي المجتمع، و لكن القانون الأخلاقي يتطلب من الفرد أن يكون من الصلاح على قدر ما يستطيع ليعيش به على أرقى مثل في الحياة.

2/ الأخلاق كأساس للمحاسبة في فلسفة سبنوزا :

سعى سبنوزا إلى تغيير الفكر الغربي من خلال النموذج العقلي الرياضي الذي أصبح صالحا لدراسة السلوك البشري بما فيها الأخلاق و السياسة، و اعتقد سبنوزا مثل ديكارت بأن الرياضيات هي المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون و اكتشاف قوانينه، لهذا جعل سبنوزا من الهندسة نموذجا لفلسفته.

فقد دفع بالمنهج الرياضي إلى أبعد مدى في البرهنة على القضايا الأخلاقية، حيث جعل الفلسفة و الأخلاق تتكلم لغة الرياضيات، و جعل من المنهج الرياضي الهندسي العمود الفقري لكتابه الأساسي علم الأخلاق، و الذي جعل عنوانه الفرعي " الأخلاق مبرهنة بحسب النظام الهندسي ".

فقد أراد سبنوزا أن تكون الأخلاق علما لترقية النفس بالمعرفة الشاملة للكون.

و يعتقد سبنوزا أن العقل مصدر المعرفة و أن الوضوح هو أساس الحقيقة و الأشياء الواضحة فوق كل شيء و هي تعرف بنفسها و لا يعتريها الشك، إنها ثابتة و صادقة في كل زمان و مكان، و خير مثال على ذلك نتائج الرياضيات التي اعتبرها سبنوزا المثل الأعلى لليقين و الوضوح، لذا أكد على ضرورة أن يسود هذا المثل كل فروع المعرفة البشرية، يقول في ذلك **" إن من تكون لديه فكرة صحيحة يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة صحيحة و لا**

يمكنه أن يشك في صدق معرفته"[1]. فمن حصل على فكرة واضحة عرف في الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشككه فيها.

للعقل عند سبنوزا مكانته العالية التي تجعله المركز في فلسفته، إذ يؤكد سبنوزا على أن العقل طاقة كامنة، و إذا ما استخدم و فهم بالطريقة الحقة استطاعت أن تنشأ حياة مليئة بالغبطة، فقد أدرك عظمة هذا العقل الذي يخدم الحرية الإنسانية فإن الإنسان الحر هو الذي يهتدي بالعقل وحده[2].

فما من شيء حسب سبنوزا للإنسان من إنسانيته سوى أن يعيش على مقتضى العقل، ذلك أن أكثر ما ينفع الإنسان هو ما يكون أكثر موافقة لطبيعته العقلية .

و هنا جعل سبنوزا الحياة تسير بمقتضى العقل و طلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها أي الفضيلة من أجل الفضيلة أو الفضيلة التي يريدها العقل[3].

فالفضيلة حسبه تكمن في سيطرة العقل على كل تصرفات الإنسان، و ينتج عن ذلك حياة مرتبطة بطاعة قوانين الوجود الطبيعي عن وعي و قصد.

إن السلوك على مقتضى الفضيلة حسب سبنوزا هو السلوك على مقتضى العقل و بالتالي يكون الخير الذي يرغبه لنفسه يرغبه لغيره لهذا يقول سبنوزا " **إن الإنسان الذي يهتدي بالعقل لا ينقاد إلى الطاعة بوازع الخوف لكن باعتبار أنه يسعى إلى حفظ وجوده وفق ما يأمر به العقل، أي باعتبار أنه يسعى إلى العيش حرا فهو يرغب في احترام الحياة و المنفعة العامة "**[4]. ذلك أن الحـرية هي أعلى درجـات تحقيق الوجود، فالإنســان الحر هو

[1] - سبنوزا : علم الأخلاق، ترجمة جمال الدين سعيد، ط1، دار النهضة، بيروت، 2009، ص 128.

[2] - الدراجي زروخي : نحو فلسفة للتاريخ ، ط1، منشورات دار صبحي غرداية ، 2015، ص26

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

[4] - سبنوزا : علم الأخلاق، ص 330،331.

الذي يهتدي بالعقل وحده لا غير فلا شيء ينفع الإنسان في حفظ وجوده و التمتع بحياة موافقة للعقل أكثر من الإنسان الذي يهتدي بالعقل، و هذا ما بينته جاكلين روز من خلال تأكيدها بأن سبنوزا دمّر القيم اليهودية و المسيحية المساندة للعنصرية أكثر من فكر المتحررين بهدف بناء أفكار جديدة، و ذلك بتأسيسه لمذهب مبني على العقل أي طريقة معرفة مكونة من نظام أفكار ملائمة تقول جاكلين روز " **يتوصل الإنسان إلى الخلاص عندما يتبع العقل فالعقل في قلب الأشياء** "[1]. فالدين يخضع في حد ذاته للعقل

و هنا نلمس ملامح العقلانية التي بدأت تظهر في علم الأخلاق و علم السياسة يقول سبنوزا في هذا " **و أفضل طريق لذلك هو البحث عن الأفضل لتكوين مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي**"[2]. فهو يريد أن يبني دولة عادلة اعتمادا على العقل و دون تعارض معه .

كما يعتقد سبنوزا أن خضوع حياة الإنسان لقيادة العقل وحده تجعل طبائعهم تتوافق بالضرورة و بصفة دائمة[3].

و هذا ما أكدته جاكلين روز عندما بينت أن الأخلاق النظرية تتغذى بنفس المبادئ المدرسية فيجددها و يكيفها مع قرينة زماننا، لأن الأخلاق النظرية المعاصرة لا تستطيع نسيان أصولها، إنها تستمد وجودها من مبدأ القوة التأكيدية لسبنوزا و في هذا تقول "**إنه يشير إلى ينبوع قوة و عمل، ملكة ناشطة، حركية مبدعة تأكيد حياة إنه تأكيد حركي لكياننا إنها تأكيدات تتيح لنا توجيه النظرية القيمية المعقولة** "[4]. فالعقل يجب ان يكون اساس القيم.

[1] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ترجمة أمل ديبو، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث ، 2011، ص 186.

[2] - سبنوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط1،المطبعة النقابية، مصر، 1971، ص 182.

[3] - بليمان عبد القادر : الأسس العقلية للسياسة،ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص69.

[4] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط1، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت ، 2001.، ص 3

و أحسن دليل على هذه القوة التأكيدية هو العقل، الذي يرى فيه سبنوزا مكانة تستحق التقديس بحيث لا يمكن لأي دين أو قانون مهما كانت قوته أن يختزل هذه القوة لأنها حسب سبنوزا السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة و تحقيق الحرية و السعادة الإنسانية و العقل في عرف سبنوزا لا يطلب أمرا مناقضا للطبيعة بل يدعو كل إنسان إلى أن يحب نفسه، و أن يبحث عما ينفعه و يفيده حقا، و أن يرغب في كل ما يقوده إلى كمال أعظم و يرتقي به إلى قمة الإنسانية يقول سبنوزا " **إن سعادة الفرد و نعمه الحقيقية لا يكونان إلا في تمتعه بالخير، لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين أو لكونه يتمتع بسعادة أكبر لكونه أسعد حظا من الآخرين مثل هذا الشخص يجعل السعادة و النعيم الحقيقي**" [1]. فالفرح الذي يشعر به المرء نتيجة لاعتقاده أنه أسعد من الآخرين، لا ينشأ إلا من الحقد والحسد، فمن يفرح لشقاء الآخرين و يكون حسودا حاقدا شريرا لا يعلم الحكمة الحقيقية أو الطمأنينة وكلها أفعال لا تحتكم إلى العقل. و معنى هذا أن كل الذين يقودهم العقل و الذين يبحثون على ضوء العقل عما يفيدهم لا يرغبون في شيء لأنفسهم إلا و يرغبون فيه أيضا لغيرهم، فكل من يبحث عن منفعته الخاصة و الشخصية إنما هو مصدر الفحشاء لا الفضيلة و فعله فعل قبيح. و هنا تبدأ ملامح المسؤولية الأخلاقية مع سبنوزا.

و قد أكد سبنوزا على أن العقل يحكم سيطرته على الانفعالات، و ينزع دوما نحو فعل ما يلائمنا و يسرنا، و ينفر من كل ما من شأنه أن يؤذينا أو يحزننا، و هذه القاعدة هي التي من شأنها أن تقدر لنا مقدار الخير و الشر الذي يصيبنا وفق قانون العقل و في هذا يقول سبنوزا "**ما أقصده بالحسن هو ما نعلم يقينا أنه يقربنا من نموذج الطبيعة البشرية الذي حددناه لأنفسنا و بالقبيح ما نعلم يقينا أنه يمنعنا من محاكاة هذا النموذج** "[2].

[1] - سبنوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 165.

[2] - سبنوزا : علم الأخلاق، ص 232.

فالخير حسب سبنوزا هو نوع من أنواع الفرح أو كل ما يقودنا إلى الفرح أي ما نعلم علما يقينا أنه يسعدنا. و الشر حسبه نوع من أنواع الحزن الذي يحبط الرغبة أي ما نعلم علما يقينا أنه يحول دون فوزنا بخير ما.

فكلما كان شيء من الأشياء موافقا لطبيعتنا كان خيرا بالضرورة، و كلما كان تحت لواء العقل كان أكثر نفعا لنا و أكثر حفاظا على سلامة الإنسانية جمعاء.

فحسب سبنوزا العيش عقلانيا و العيش أخلاقيا مفهومين متماثلين فهو يريد أن يربط بين العقل من جهة و الأخلاق من جهة أخرى، لأن الأخلاق السليمة القويمة و الهادية للسلوك البشري تستند في النهاية إلى عقل سليم و منفتح و واعي بمكانته في الكون[1].

و يؤكد سبنوزا أن الفضيلة هي التي تأخذ الإنسان نحو تحصيل الغبطة و السعادة في حياته أي العيش في حرية من خلال السيطرة على الانفعالات تكمن في قيادة العقل إلى الحرية و السعادة، و يعرف لنا سبنوزا الفضيلة قائلا بأنها " **الجهد ذاته الذي يبذله المرء من أجل حفظ كيانه الشخصي، وأن السعادة في قدرة المرء على حفظ كيانه"**[2]. و يتمثل هذا الجهد في الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان من أجل ما يخدم منفعة حياته في السيطرة على انفعالاته و التفكير وفق قانون طبيعي يتوافق مع طبيعتنا الخاصة، فالرغبة حسبه هي المبدأ الوحيد للفضيلة، و هذا ما أكدته روز بقولها " **سيضطلع أنموذج قوة التأكيد المرتبطة بالجسد و بالرغبة، سيضطلع بدور ضخم فإذا كان أن الجهد يدل على ما يحاول به كل شيء، بقدر تو افره لديه، أن يصون كيانه، أفلا تصلح قدرة هذا الجهد على أن تكون أنموذج الأخلاق النظرية ومبدأها "**[3].

---

[1] - La Pensée éthique contemporaine , Agrégée de philosophie,4 édition.puf, p07.

[2] - سبنوزا : علم الأخلاق، ص 248 .

[3] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 35.

إذن أكدت روز أن الأخلاق النظرية التي نادى بها سبنوزا و التي أساسها العقل تنطلق من الفضيلة، و ليس من القيم المتعالية الموجهة ضد الحياة، و ليس من الأهواء و ما يواكبها من مآسي البغضاء و الحقد و لكن من قوة الحياة و الرغبة.

فكل شيء كان موافقا لطبيعتنا لا يمكن أن يكون سيئا يقول سبنوزا **" كلما كان بعض الأشياء مو افقا لطبيعتنا كان خيرا بالضرورة "**[1]. فليس أنفع للإنسان من الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل، أي الذي يتبع الفضيلة و عليه فإن الخير الذي يرغبه لنفسه إنما هو يرغبه أيضا لغيره ، ذلك أن الخير الذي يرغبه الإنسان لنفسه و يشتاق إليه إنما شوقه سيزداد إذا رأى غيره يشتاق إليه.

وبهذا أكد سبنوزا أن بلوغ الخير الأسمى و تحقيق السعادة القصوى لا يحصل إلى بمعرفة "الله"، أو الجوهر الأول و هي أحد أهم وظائف العقل يقول سبنوزا **" الخير الأسمى بالنسبة إلى النفس أن تعرف الله "**[2]. ذلك أن أسمى شيء يمكن للنفس معرفته هو الله أعني اللا متناهي إطلاقا، الذي لا يمكن أن يوجد شيء بدونه، و لا أن يتصور، فخيرنا الأقصى و كمالنا يعتمد على أن معرفة الجوهر "الله" وحدها كافية لتحقق كمالنا وعادتنا القصوى يقول سبنوزا " **لما كان الذي أفضل ما في وجودنا فلا شك أننا إذا أردنا حقيقة البحث عما هو نافع فما علينا سوى أن نجادل الارتقاء بذهننا بقدر الإمكان، لأن خيرنا الأقصى يتحقق في هذا الارتقاء... فكل شيء يتوقف على معرفة الله وحدها، لأن الشيء لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله "**[3].

فخيرنا الأقصى وسعادتنا مرهون بمعرفة الله وحبه، فلما كان حب الله هو سعادة الإنسان القصوى و نعيمه و الغاية الأخيرة لجميع الأفعال الإنسانية و هدفها، كان علينا أن

[1] - سبنوزا : علم الأخلاق، ص 257.

[2] - المرجع نفسه ، ص 255.

[3] - سبنوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 185،186.

نجعل أكبر همنا حب الله لا خوفا من عذابه و لا طمعا في شيء آخر كاللذات و الشهوات، بل لمجرد كونه يعرف الله أي كونه يعرف أن الخير الأقصى في معرفة الله وحبه، هذا هو القانون الإلهي الشامل الذي يعم الناس جميعا ذلك أن **" الله هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء التي يمكن أن يدركها عقل"**[1]. فلا يمكن لشيء أن يوجد أو أن يتصور بدون الله، بل الأشياء كلها موجودة في الله، و عليه فإن الله يتصرف بقوانين طبيعته وحدها و بدون أي قهر.

فاللامتناهي هو العلة الأولى لكل شيء موجود إنه "الله" أي الطبيعة الطابعة التي نتصورها بكل وضوح و تمايز من خلال ذاته دون الحاجة لشيء آخر في مقابل الطبيعة المطبوعة أي الأجزاء الموجودة في العالم[2].

وهذا ما أكدته "روز" مبينة أن الفكر السبنوزي يمثل تيارا تاما في الفكر الأخلاقي النظري من حيث تأكيده على فكرة الجوهر اللامتناهي كفكرة نظام طبيعي ينتج متعة السعادة الأبدية. فالإنسان يتوصل إلى الخلاص من الشقاء و يحقق السعادة و يصل إلى الكمال و الخير الأسمى عندما يتبع العقل منظومة الجوهر عن وعي، فالعقل في قلب الأشياء في قلب فكرة الله التي صارت عقلية بالكامل لأن" **الأخلاق حسب سبنوزا لا تعني بحثا حول الواجبات و لا مواعظ خاصة بالخير و الشر و لا قيم متعالية بل هي نظام يعرض ماهية الإله الحقيقي أي الطبيعة الطابعة أو الله"**[3]. الله حسب سبنوزا - كما تؤكد روز - أخلاقي يتعالى على العالم بعد أن خلقه، فهو لم ينكر وجود الله بل يراه في كل مكان في الطبيعة لذلك أكد على ضرورة دمج الإنسان فيها، لأنها تعمل على خلق ضرورة أزلية و نظام ثابت تقول روز" **إن الإنسان حسب سبنوزا مدمج في نظـــام الطبيعة في نظام المسببـات والنتائج في**

[1] - سبنوزا : علم الأخلاق، ص 51.

[2] - إبراهيم مصطفى إبراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ط1 ، دار الوفاء، الإسكندرية، 2001، ص 201.

[3] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص 186.

الطبيعة الكونية إن الطبيعة تعمل وفق ضرورة أزلية " [1].فإلى جانب فكرة العقل والطبيعة تفرض فكرة النظام نفسها في نظام سبنوزا الملازمة للكل الكوني.

و تلعب فكرة الطبيعة - كما تؤكد روز - مركزا أساسيا عند سبنوزا، و في هذا الشأن تقول روز" **إذا كان ديكارت قد أبرز الإنسان فإن سبنوزا قد أعاد دمجه في الطبيعة "**[2].

و تعتقد روز أن الأخلاق عند سبنوزا تمثل أنموذج القوة التأكيدية بصفتها ملكة مبدعة ، و حب الله صالح لأن يكون أساس الأخلاق المعاصرة بعيدا عن مذاهب التعالي و المقدس و صالح و كفيل بأن يؤسس للمسؤولية الأخلاقية، كما أن سبنوزا حرر الأخلاق من الفلسفات المتشائمة، ذلك أن الأخلاق حسب سبنوزا هي الرغبة التي تدفع الإنسان على فعل الخير المتأصلة في عيشنا على مقتضى العقل، فالأخلاق هي سعي الإنسان لحفظ وجوده و كيانه، فلكي يكون الإنسان خلوقا عليه باستمالة عقله نحو الطبيعة و التماهي معها في جوهرها، لأن الناس يتوافقون جميعا عندما يعيشون تحت قيادة العقل الذي بواسطته يستطيع التخلص من عبودية الأهواء و العواطف يقول سبنوزا " **يبذل الإنسان الذي يعيش مهتديا بالعقل قصارى جهده كي يوازن ما يكنه له غيره من كره و غضب واحتقار ... بالحب و الأريحية "**[3]. فتجنب انفعالات الكره و تخليص غيره من مثل هذه الانفعالات يتطلب من الإنسان أن يهتدي بنور العقل، بل و يسعى إلى أكثر من هذا موازنة الكره بالحب لأن الكره يشتد متى قوبل بالكره و يزول متى قوبل بالحب.

ومنه كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف و أهواء إلى أفكار كلما صار أقوى، لأن كل عمل يقوم به الإنسان يكون مبنيا على العقل و التفكير لا على العواطف

[1]- جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص 186.

[2]- المصدر نفسه، ص 188.

[3]- سبنوزا : علم الأخلاق، ص 276.

والأهواء فهو عمل فاضل لذا لا فضيلة في نظر سبنوزا إلا بالعقل[1]. و لا مسؤولية إلا بالفضيلة.

إن سعادة الإنسان تكون في قدرته على حفظ كيانه، و ذلك بواسطة الجهد العقلي لذا تعرف أخلاق سبنوزا - كما تقول روز - بأخلاق السعادة، و هذا ما أكدته مبينة أن رغبة الفرح أمر أولي في تجربتنا تساوي حال المتعة أو الرضا أو كلاهما معاً، فإذا كانت رغبة الفرح الأساسي الأصلي للوجود و الفكر على قدر سواء فإن الحياة الحقيقية ستحدد إذن ببعض الفرح الذي نحققه لغيرنا و هي مسؤولية اتجاه الآخرين [2]. ذلك أن الأخلاق النظرية لعصرنا تنطلق من قوة الحياة و الرغبة الطبيعية لا من الأهواء الكثيرة و القيم المتحايلة عن الواقع و التي هي ضد الحياة، فسبنوزا يشير إلى نبوغ قوة و عمل و تأكيد للحياة التي توجهها الأخلاق النظرية العقلية، فالعقل يخلصنا من شقاء الأهواء و يمنحنا العيش في حرية و طمأنينة و رضا دائم للنفس، لأن العقل هو الذي يمنح النفس توازنها و تماسكها و ثباتها فلا فضيلة في نظر سبنوزا إلا بالعقل، و إذا تحققت الفضيلة أصبح الإنسان مسؤولا ليس عن بعض جوانب الحياة بل مسؤولا مسؤولية أخلاقية عن تحقيق سعادة الإنسانية .

الأخلاق إذن حسب سبنوزا هي سعي الإنسان لحفظ كيانه ووجوده من خلال العقل عندما يدرك هذا العقل الطبيعة و الجوهر و الغاية التي وجد من أجلها، فكل ما أراده سبنوزا هو حياة تحترم العقل، و منه كانت فلسفته أساسا للحكمة، لأن الإنسان العاقل هو إنسان حر لا يفكر في شيء أكثر من تفكيره في الموت، وحكمته التأهيل في الحياة لا في الموت و يكون مسؤولا أمام نفسه لا أمام سلطة المجتمع فسلطة المجتمع تنفي حريته بينما سلطة ضميره تؤكد حريته و تؤكد مسؤوليته.

[1] - ول دبورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشمش، ط2، مكتبة المعارف، بيروت 1988، ص 230.

[2] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 37.

3/ مبدأ التنزيه كأساس للمسؤولية عند كانط :

ينطلق الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" في تحليله للمسؤولية من فكرة هامة مفادها أن الإنسان سيد نفسه و صانع أفعاله مؤكدا على فكرة النية التي تمثل العنصر الأساسي في بناء الفعل الخلقي، باعتبارها تهتم بالإرادة من حيث مبدئها الصوري القبلي بغض النظر عن النتائج و الأهداف الناتجة عن السلوك، فهي وحدها من يقرر فيما إذا كان هذا الفعل خيرا أم شرا، حتى و لو كانت النتائج عكس ما حددته النية، فإنها هي التي تعطي الشرعية القيمية للفعل، و هذا هو مبدأ الإرادة الخيرة يقول كانط **" إن القيمة الأخلاقية لا يمكن أن تكون البتة في أي مكان إلا في مبدأ الإرادة بصرف النظرعن الغايات التي يمكن أن تتحقق بالفعل "**[1]. فكل أفعالنا الخيرة تصدر عن سلطة باطنية تعرف باسم الإرادة الطيبة، و تصدر عن قانون أخلاقي معياري يتصف بالكلية و الشمول و المطلقية بخلاف القانون الطبيعي.

فما يأمرنا به هذا القانون ليس شيئا اتفق أنه يأمرنا به، بل على العكس فالقانون الأخلاقي ما يأمر به أمر نابع من طبيعته، فهو إلزام نفرضه على أنفسنا، و لا يفرض علينا و منه كانت الإرادة الخيرة لا تتحدد بأي قانون خارجي أو باعث أو ميل ما عدا الواجب* فكل أفعال الإرادة تكون انطلاقا من الواجب و بمقتضاه أي احتراما لقانون الواجب.

فالإنسان قادر على أن يميز بضميره صواب الأمر و صلاحيته مباشرة بلا ملاحظة و لا خبرة و لا سلطة خارجية عنه، فالضمير هو مبدأ الأخلاق الأعلى و هو أساس المحاسبة و المسؤولية على حد سواء .

[1]- كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ط1 ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، موفم للنشر الجزائر ، 1991 ، ص19.

* الواجب " Devoir " : هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، إنه يطلق على كل ما يجب فعله و يمتنع تركه (جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 546).

إن الضمير هو القوة العقلية التي نشعر و تدرك بالبداهة صفة الثبات على المبدأ الأخلاقي، و هو المنبع الذي تصدر عنه أفعالنا، وهو وحده القادر على كشف عما في أنفسنا من مبادئ القانون الأخلاقي، و أنه دستور أحكامنا الأخلاقية الثابت فمبدأه و منتهاه في ذات الفرد وحده[1].

فما ضمير الإنسان إلا مطابقة أعماله لدستور الحق الذي أقامه هو بنفسه لنفسه أو عدم مطابقته، فإذا كان هذا الدستور ناقصا كان الضمير ناقصا، و أكد كانط على أن القانون الأخلاقي القائم على الإرادة الخيرة لا يطيع غير نفسه، و لا يأمر غير نفسه فهو صورة محضة إنه يمتاز بالمطلقية يقول كانط " **إن الأخلاق بذاتها هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث استعمالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها** "[2]. بمعنى أن القانون الاخلاقي يحمل في طياتها الزاميته.

ذلك أن الفعل الأخلاقي لا يستمد إلا من كياننا الداخلي، لهذا لا يكون هذا الفعل خيرا إلا إذا اشتق من الإرادة الداخلية للإنسان " **و من بين الأمور التي يمكن حصرها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق و دون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة*** "[3].

بهذه الحملة بدأ كانط القسم الأول من كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، و هو يقصد منها أن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا غير مشروط، فهي تستمد خيريتها من صميم نيتها، و منه كانت النية العنصر الجوهري للأخلاق فالشعور بالالتزام يصدر عن إرادة حرة هي التي تقرر لنفسها بنفسها آداء الواجب .

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

[2]- إيمانويل كانط : مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين ، ط1، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1956، ص 76.

* الإرادة الخيرة (Bonne Volonté): قدرة الإرادة على الاختيار الحر و هو مفهوم يقصد به عمل الخير دائما.

[3]- إيمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 19.

لذا فإن القانون الأخلاقي لا يعبر عن شيء كما بين كانط سوى عن الاستقلال الذاتي للعقل العملي، أي الحرية التي هي شرط ضروري لتحقيق القانون الأخلاقي، و بين كانط أن القانون الأخلاقي إذن لا يعبر عن شيء آخر إلا على استقلالية العقل العملي الخالص أي الحرية[1]. فحيث تنعدم الحرية تنعدم العلاقة الأخلاقية، و هذا ما تعبر عنه طبيعة الإرادة و منه كان القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها و ليس شيئا مفروضا على الإرادة من خارجها.

إن فكرة كانط حول مفهوم الاستقلال الذاتي يعني عنده **" القدرة و المسؤولية فأن تكون حرا معناه أن تكون شخصا ذا مسؤولية أخلاقية ذلك أن الإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية شيء واحد بالذات "**[2].

فكوننا كائنات عاقلة نحن أحرار، و منه فنحن الذين نصوغ القانون الأخلاقي بأنفسنا لأنه كامن فينا بداخلنا، و لسنا بحاجة للبحث عنه، لأنه ينتمي إلى تركيبتنا العاقلة.

فالمسؤولية الأخلاقية حسب كانط لا تخضع لسلطة قانونية أو قوة خارجية قهرية بل إلى سلطة أو قوة ذاتية كامنة بداخلنا هي الضمير، ذلك الإحساس العميق بداخلنا الذي ينادي حتى و لو نسينا أو أخطأنا، يلومنا إذا ارتكبنا خطأ، و لكن لديه علاقة مباشرة بحرية إرادتنا إنه الدستور الذي يقودنا و يحكم بداخلنا.

و يعتقد "كانط" أن العقل السليم يرشد إلى الأخلاق الفاضلة السليمة، و هذا ما يشترط حدوث الفعل عن نية و قصد و إرادة، لأن النية الحسنة تعظم العمل الصالح فكانط يؤكد على أن الإرادة الطيبة تعد المسوغ الوحيد لأفعالنا الأخلاقية إنها تمثل الخير

[1]- الدراجي زروخي : مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة ، 2012/2011 ، ص11

[2] - كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 104.

المطلق في كل الظروف، فالإرادة الطيبة ليست إلا عقلا عمليا [1]. و معنى هذا أن الإرادة الخيرة هي تلك الملكة المشرعة لأفعالنا العملية و هي التي نسميها العقل العملي، و منه كانت الإرادة الخيرة بمثابة ملكة عقلية نستند إليها في سلوك أفعالنا الأخلاقية، فهي بمثابة الدعامة الأولى للمسؤولية الأخلاقية، و هي القادرة على رفعنا إلى عالم أعلى "متعال" تتعذر علينا معرفته و ذلك لأن الإرادة الطيبة حسب كانط تمتاز بالمطلقية لأنها " **ليست نسبية متغيرة تنظر إلى النتائج، و لكنها مطلقة غير مشروطة** " [2]. و معنى هذا أنها خيرة في ذاتها تتخطى الظروف و لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أي أنها غاية في ذاتها لا مجرد أداة أو وسيلة بل هي موجودة على أساس أن تكون جديرة بالاحترام والتقدير، و عليه كانت الإرادة الطيبة هي الدعامة الرئيسة و الوحيدة لكي نقيم عليها القاعدة الخلقية.

و يؤكد "كانط" أن المسؤولية الأخلاقية التي تستند إلى الإرادة الخيرة من جهة، فإنها من جهة أخرى تجعل الواجب أساس هذه الإرادة الخيرة، ذلك أن نداء الواجب هو الذي يوجه إرادتنا و أفعالنا، فهي لا تكون خيرة إلا إذا كانت خاضعة لقانون الواجب الأخلاقي، لأن الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الأخلاقي [3].

و يرى كانط أن سلطة الواجب ما هي إلا سلطة العقل إنه قاعدة شاملة لا علاقة لها بأي غرض أو نفع أو تجربة فالقضية تكمن في احترام أمر العقل كمنبع للأخلاق الحقة، ومنه كانت الأخلاق تستمد صرامتها من العقل بعيدة كل البعد عن كل أصل في التجريبية أو الاجتماعية، فهي لا تتحدد بعادات الأغلبية أو المجتمعية و لا يحكمها الأقلية بل هي مثال أعلى يسمو بنا فوق أنفسنـــا يقترحه العقل ذلك أن الإنسان الذي يخضع لتشريع كـوني، لا

ينفي أن يتلقى القانون من الخارج بل من إرادته هو، ذلك أن الواجب الأخـــلاقي الذي يتحدد

[1]- الدراجي زروخي : نحو فلسفة للتاريخ ، ط1، منشورات دار صبحي غرداية ، 2015، ص 29

[2] - إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 332.

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

بالإرادة وحدها لا يستطيع أن يكون إلا سببا للفضيلة ذلك أن القيام بالواجب يجعل الفرد فاضلا لا محالة.

و منه كانت المسؤولية ناتجة عن مخالفة القواعد الأخلاقية أي الواجب الأخلاقي مما يخضع الفرد للمساءلة أمام ضميره متى خالف الفرد أوامر الإرادة الخيرة التي تقوده دوما لأن يكون فاضلا إنها – المسؤولية الأخلاقية- تقوم متى أخل الإنسان بقاعدة خلقية مما يجعلها تستوجب جزاء أدبيا بعيدا عن دائرة العرف و القانون، و منه كان نطاق المسؤولية الأخلاقية محددا بالأوامر و احترام القانون الأخلاقي التي ترسم للشخص سبيل عيشه إنها وليدة الضمير و منه كان نطاق المسؤولية الأخلاقية أوسع من نطاق المسؤولية الاجتماعية و القانونية ذلك أن المسؤولية الاجتماعية هي تلك المسؤولية التي لا تتمركز حول الفرد بل هي انعكاس لصوت و ضمير الجماعة، ذلك أنها التزام المرء بقوانين المجتمع و نظمه و تقاليده و أعرافه فهي مسؤولية تجعل الفرد مدار أمام سلطة عامة أي الرأي العام للجماعة أو المجتمع أما المسؤولية القانونية بنوعيها هي تلك المسؤولية التي تقوم عند إخلال المرء بقاعدة قانونية، يحددها القانون مما يستوجب جزاء قانونيا، و منه كانت وليدة القانون أو تخضع لإرادة التعاقد بين الطرفين المسؤول و المتضرر، و لما كان الخطأ محررا للقانون و أساسا للمسؤولية و ركنها الأساسي أصبحنا اليوم نتحدث عن مسؤولية دون خطأ مقصود قانونيا نتيجة تضاعف الأضرار و ازديادها بفعل التطور التقنو علمي و تفاقم سيطرة الآلة على أنشطة الإنسان . كل هذا أدى إلى انقلاب المجتمع رأسا على عقب، فكل شيء انقلب إلى تهديد، و لم يعد الإنسان مستسلما لفكرة القدر و المسؤول عن كل هذه المخاطر، بل أضحى يطالب بإصلاح الأضرار، و هذا ما أدى إلى ظهور ما يسمى بأزمة المسؤولية " فالأزمة المعاصرة للمسؤولية هي أزمة القرار و في الوقت ذاته أزمة القيم و تضاربها "[1].

[1]- François Ewald: L'expérience de la responsabilité, thomas Ferenczi, Paris, 1995, P12.

ثم تليها أزمة القانون، ذلك أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات كثرت فيها المرافعات القضائية و تضاعفت فيها الدعاوى و الإجراءات القضائية، مما استوجب أن ترجع المسؤولية الأخلاقية لتنظم حياة الفرد و المجتمع، ذلك أنها نموذج للتنظيم الاجتماعي و تقنية للجزاء وإصلاح الضرر، و كذلك لأن المسؤولية الأخلاقية أو الفلسفية تتأسس على الوعي بالواجبات.

المبحث الثالث / تجديد مفهوم المسؤولية في الفلسفة الغربية المعاصرة

يعتبر هانز يوناس واحد من أهم الأسماء في الفلسفة الغربية المعاصرة في تحليله لمشكلة المسؤولية و تجديدها، بحيث حاول أن يهتم بتفعيل مسؤولية الإنسان ليس فقط كعلاقة اجتماعية و إنما كعلاقة تجمع الإنسان بالطبيعة، و هذا ما بينته جاكلين روز إذ تعتقد أن يوناس غير اتجاه المسؤولية إلى الطبيعة لضمان حياة آمنة لأجيال المستقبل و ينطلق يوناس إلى جانب فلاسفة آخرين أمثال إريك فروم و بول ريكور - الذين جعلوا المسؤولية كمبدأ إنساني و ليس كأخلاق عامة، كما ستصل إليه روز لاحقا – من تخوفهم من التطور العلمي و انهيار مبدأ المسؤولية لدى الإنسان المعاصر، و هذا ما سنبينه من خلال العناصر التالية :

1/ التطور العلمي و انهيار مفهوم الإنسانية :

يعتقد يوناس أن الإنسان عرف منذ القدم بأنه أرقى الكائنات الحية وأشرفها نتيجة تفرده عقلا و علما، و على إثر هذا تم حقق الإنسان في بدايته حياته مفهوم الإنسانية و حافظ على هذا المفهوم لقرون طويلة، لكن مع التطورات التكنولوجية بدأ هذا المفهوم في الانحلال و الاضمحلال، وهذا ما أفرز بدوره إلى بروز مفهوم مغاير له تمثل في مفهوم ما بعد الإنسانية الذي سيعرف فيه الإنسان تغيرا في كينونته بصفة عامة، و الذي سيؤدي إلى ظهور نمط إنساني آخر، و بدأ مع هذا التطور أفول الأخلاق و المسؤولية ، و دخل الإنسان مرحلة الانبهار بالتطور العلمي و غفل عن نتائجه رغم الايجابيات التي أحدثها التطور التقني و العلمي[1] . و يعتبر يوناس قوة التطور التقني هذه في الواقع قدرة تدميرية .

[1] - Hans Jonas : le principe responsabilité ، une éthique pour la civilisation tichnologique , trad jean griesch , Flammarion, paris, 1995, p 60.

لقد كان الإنسان فيما مضى مركز الكون حسب يوناس ، خاصة بعد أن استطاع بعقله و علمه أن يصبح سيدا على الطبيعة و يسخرها لخدمته من خلال ابتكاره لجملة من التقنيات و الآليات التي ساعدته في ذلك، و لكن هذه السيادة لم تدم طويلا فلم يكن الإنسان يظن بأنه سيكون عبدا لهذه الآلات و التقنيات في يوم من الأيام.

و يؤكد يوناس على أن الخروج من مأزق تدهور مكانة الإنسان يقودنا حتما إلى ضرورة تكريس مبدأ المسؤولية ليس فقط تجاه الإنسان و إنما اتجاه الطبيعة أيضا ، بل إن الالتزام بمبدأ المسؤولية خصوصا في عصرنا الراهن الذي أصبح يشهد تقنية كبيرة انعكست نتائجها على الحياة جمعاء ليصبح الإنسان المهدد الأول للطبيعة أصبح أكثر ضرورة من أي وقت مضى ، و بين يوناس أنه أصبحت لدينا القدرة على تدمير الطبيعة، و بسبب أفعالنا هده يجب أن نتحمل المسؤولية لضمان استمرار الحياة على كوكب الأرض في المستقبل [1] . فالقوة التدميرية - أسلحة الدمار الشامل و غيرها من الاختراعات المدمرة - التي أصبح الإنسان يمتلكها و التي يمكن بواسطتها القضاء على كوكب الأرض في لمحة بصر و يرمي يوناس و يوجه أنظار العالم إلى ضرورة مراعاة الإنسان لأفعاله و سلوكاته المتهورة التي قد تؤدي إلى زوال الحياة، و هذا كله جاء نتيجة لغياب المسؤولية و غياب الحيطة و الحذر .

وخضع الإنسان في هذا العصر للتطور التقني في كل مجالات حياته التي اقتحمتها التكنولوجيا المعاصرة دون سابق إنذار لتقلب حياته رأسا على عقب، متجاهلة قدسيته فتغيرت على إثر ذلك الاقتحام المفاهيم و العلاقات و القيم الأخلاقية و الروحية، لتحدث بذلك هزات عنيفة في المنظومة الإنسانية بصفة عامة ففي " **هذا القرن " نجد أن الحالة العامة للحياة و سرعة التحرك فيها و حتى حس الإنسان بهذه الحياة من زاوية مفاهيمه**

[1]- Hans Jonas : le principe responsabilité ,P60.

عن الزمن و الجمال و الفضاء و العلاقات الاجتماعية تتعرض لهزات عنيفة"[1].

لقد أصبح التطور التقني و العلمي يعبث بإنسانية الإنسان، و يحط من قيمته في كثير من الأحيان و رغم الايجابيات التي افرزها هذا التطور إلا أن مآسيه كثيرة جدا.

لقد أصبحت النزعة الإنسانية " **عاجزة تماما عن مسايرة العلم والتكيف معه باعتباره قوة فكرية متعاظمة تطرح اليوم بإلحاح ضرورة إعادة النظر في مكونات الخطاب الفلسفي عن الإنسان وذلك لمصلحة الإنسان نفسه**".[2]

بمعنى أن التطور العلمي المتسارع تجاوز و قضى على تلك النزعات الإنسانية و على الإنسانية في حد ذاتها، بحيث أصبح الإنسان محل تجربة و دراسة لهذا التطور و انتفت عنه القدسية، و أصبح يتعامل معه و كأنه شيء كباقي الأشياء الأخرى، و الحل الوحيد الذي من شأنه ردع و عقلنة هذا الجموح العلمي، وإعادة النزعة الإنسانية ، يكمن في إعادة إحياء الخطاب الفلسفي الأخلاقي الذي يضبط العلم و يوجهه ، و يضفي عليه الجانب الأخلاقي والإنساني الذي تنصل منه العلم مؤخرا.

و هو الأمر الذي يؤكد عليه يوناس حيث يرى أن العلم بعدما سيطر على الطبيعة بشكل جيد و لو كان الأمر نسبيا، أراد السيطرة على الإنسان، بحيث أصبح متحكما فيه، ويتصرف معه كيف يشاء، و من الممكن أن يؤدي استعمال التكنولوجيا بشكل غير عقلاني إلى كوارث بشرية لا يحمد عقباها و آخرها أسلحة الدمار لشامل[3] .

ومن مظاهر سيطرة العلم على الإنسان نجد سيطرة الآلة على الإنسان بحيث أصبح عبدا لها، بل و استبدل الجهد الإنساني و عمله بالآلة، كما يمكن أن نلمح السيطرة كذلك في

[1]- زهير الكرمي : العلم و مشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 5، مايو 1978، ص 238.

[2]- عبد الرزاق الدواي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة، بيروت، ص 22.

[3] -Hans Jonas : le principe responsabilité ، P103

التدمير و الحروب حيث لم تعد لحياة الإنسان أي قيمة تذكر، وفي مجمل القوانين المشرعة للبحوث العلمية التي تمس بالإنسان وبكيانه وحياته، وبالتالي استطاع العلم أن يضع و يرسم عالما وفق ما يؤمن به و وفق ما يقتضيه منهجه و وفق ما يتوافق مع مفاهيمه وقد رسم العلم " **صورة العالم مثلما أعلى من شأنه على أساس منهجه الخاص به و مفاهيمه و فيه بقيت السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان، و تتجلى الطبيعة المدركة علميا و المتغلب عليها من جديد في آلة الإنتاج و التدميرو التقنين، التي تحفظ حياة الأفراد و تحسنها، كما تخضعهم في الوقت ذاته إلى أسياد الآلة**".[1] و أصبح الإنسان بمقتضى التطور العلمي أقل شأنا من الآلة التي أبدعها و كان له الفضل في صناعتها.

كما أننا نجد أن الحياة المريحة و تحقيق رفاهية الإنسان لا يمكن أن تتحقق واقعيا و لا موضوعيا إلا عن طريق الاكتشافات العلمية، و ما ينتج عنها من إبداعات تكنولوجية تحقق رفاهية الإنسان، و تحقق الحياة الفضلى، وأن شعار الأنانية ما هو إلا مجرد وهم و اعتقاد خاطئ سرعان ما سيضمحل حينما يبدع العلم و يحقق الرفاهية الإنسانية و يحسن حياته، سينسى هذا الخطاب و يختفي هذا الشعار "**إن اكتشاف وسائل علمية و اقعية تسمح بتغيير العالم من أجل تغير الحياة، هو الذي يقوي اعتقادنا، بأننا عندما نتكلم عن النزعة الإنسانية و لا نعتبرو لا نركض وراء الأحلام... بل نعبرعن قضية مدعمة علميا، إن الحياة بشكل أحسن و أفضل بالنسبة للإنسان أصبحت موضوعيا ممكنة**"[2]. بمعنى أن الاكتشافات العلمية و تطور التقنية كشفت زيف الإنسانية، و أدت إلى ظهور الطبقية بفعل الامتيازات التي يتمتع بها صاحب رأس المال و المتمثلة في قدرته على اقتناء التقنية على عكس الطبقة الفقيرة التي حرمت من هذا الامتياز، و بالتالي كان التطور التقني مصاحب بخطاب الطبقية.

[1] - هابرماس : العلم و التقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات العمل، كولونيا، ألمانيا، 2003، ص 49.

[2] - عبد الرزاق الدواي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،ص15.

و أدى التطور التقني إلى بعث الخطاب الفلسفي الذي يربط بين العلم بالأخلاق، لأن مكانة الأخلاق تراجعت بالنظر إلى حركة البحث العلمي، ليصبح الإنسان المعاصر موجها لعالم جديد و مشكلات لا تستطيع الأخلاق الكلاسيكية الإجابة عنها، و هو الأمر الذي فرض التفكير في التشريع لأخلاق جديدة أساسها الشعور بالمسؤولية من أجل تجاوز مشكلات العصر و التحذير من خطر الإفراط في استخدام التكنولوجيا على الإنسان و الطبيعة و يعتبر يوناس من أبرز المنتقدين للأخلاق الكلاسيكية التي لا تعطي أهمية لتفاعلات الإنسان داخل الطبيعة ، و لا تنظر إلى ما هو حاضر متجاهلة حقوق الأجيال القادمة [1].

و يجب أن ننتبه و بحذر إلى هذا التقدم العلمي، و علينا أن نتصوّر النهاية المأساوية التي قد تؤدي إلى تدمير البيئة و معه تدمير العالم، و بالتالي من أجل حماية كوكبنا لا يمكن السير وفق أخلاق مستمدّة من التقاليد بل يجب السير وفق مبدأ المسؤولية المستمد من الشعور بالخوف من القادم.

و يجب حسب يوناس أن تكون مشكلة تدمير البيئة بفعل التطور العلمي و التكنولوجي أهم مشكلة - ليس فقط بالنسبة للفلاسفة- للسياسيين و الرأي العام و يجب أن يوجه الوعي نحوها، فالأزمة الحالية و التي تعصف بالإنسان هي أكبر أزمة مر عليها الإنسان و ربما سيمر بها، لا لشيء سوى لأنها مست و هددت وجوده و كيانه و مست جوهره مدمرة بذلك شخصيته و مهددة لعلاقاته مع الطبيعة، مما قد يفتح المجال لإمكانية حدوث دمار شامل نتيجة هذه الفوضى التي أحدثتها الثورة التقنية و هي **"أزمة فريدة في تاريخ الإنسان فهي أعمق وأوسع انتشارا من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان لأنها أزمة الوجـــود البشري ذاته، وهـــذه هي البارقة الأولى من بوارق الخـــــوف الناشئ من الصور**

[1]- زهية العايب : الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية و الطبيعية عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة غير منشورة، قسم الفلسفة جامعة قسنطينة 2، 2010/2009، ص28 .

المتعددة لاحتمال الدمار الشامل لشخصية الإنسان....إنها أزمة الفرد وأزمة العلاقة بين الفرد و الطبيعة و بين الفرد و ما يعمل، و بينه و بين غيره من الناس "[1].

و هكذا فإننا نجد أن مفهوم الإنسانية و مكانة الإنسان بدأت تتلاشى شيئا فشيئا في ظل هذه التطورات العلمية الرهيبة التي أصبحت تشكل هاجس حقيقي يهدد مستقبل البشرية. و المخرج من هذا حسب هانز يوناس هو تجديد مفهوم المسؤولية و تفعيلها كمبدأ أخلاقي، مسؤولية تجاه الطبيعة و مسؤولية تجاه البيئة من اجل الحفاظ عليها لضمان حياة الأجيال القادمة .

2- نقد التصور الماركسي للطبيعة :

يعتقد يوناس أن التصور الماركسي تصور فاسد و هو الذي نشط حلم الإنسان في سيطرته على الطبيعة لذلك يسلب التصور الماركسي الطبيعة أي قيمة خاصة بها، و لا يوجد أي اختلاف كبير بين التصور الماركسي و الرأسمالية في نظرتها إلى الطبيعة فكلاهما يهدف إلى الاستغلال و القهر و السيطرة بغرض تحقيق الحاجيات البشرية[2]، لأنّ الإنسان لا يمكن له تحقيق هذه الحاجيات إلاّ من خلال المضي إلى الصّراع مع الطبيعة، و كلّما كانت السيطرة عليها كلّما كان الربح و الإنتاج أكبر، و بالتّالي غيّاب أي منظومة دينية أو اقتصادية أو حتى أخلاقية في الفلسفة الماركسية، بل إن هدف الماركسية هو التنظيم الواعي للإنتاج الاجتماعي، و هو وحده الذي يمكّنه من الإنتاج المنهجي ليرفع مستوى معيشة الإنسان، وينهي وجود الطبقية. و لا يهم الماركسية إن كان ذلك على حساب الطبيعة يقول ماركس " **الأخلاقيات والدين والميتافيزيقا و كل بقية الأيديولوجيات وأشكالها المطابقة من الوعي لا تعود تحتفظ بمظهر الاستقلال إنّها لا تاريخ، لا تطوّر لها ، غير أنّ الناس و هم يطوّرون إنتاجهم المادي وتفاعلهم يغيرون مع هذه الأمور وجودهم الحقيقي و تفكيرهم و منتجات**

[1]- حسن حماد : الإنسان المغترب عند إيريك فروم، ط1، دار الكلمة، القاهرة، 2005، ص 24.

[2] -Hans Jonas , le principe responsabilité ، P273.

تفكيرهم " [1] . بمعنى أن نظرة الإنسان للوجود و الطبيعة تتغير بفعل استثمار الطبيعة و استنزافها من اجل إنتاج المطالب المادية.

و يعتقد ماركس أن الصراع الطبقي هو الذي أدى إلى التطور و هو محرك التاريخ و أنّ كل تطور ينتهي بثورة خلاّقة في الطبيعة و في المجتمع على سواء، و هذه القوى في الطبيعة هي قوى مادية و كميائية و حتى اجتماعية ، و يرفض يوناس التصور الماركسي للمجتمع الخالي من الطبقية و المجحف في حق الأخلاق الإنسانية و المدمر للطبيعة و الأجيال القادمة و المتملص من المسؤولية، و كذلك يرفض هذه النّظرة التي تشبه إلى حد كبير الرأسمالية في السيطرة على الطبيعة، و فكرة السيطرة هذه فكرة ماركسية تقوم على فاعلية المادة و تلغي الروح، و تسعى فقط إلى تحقيق و تلبية المطالب المادية للإنسان، بعيدا عن أي مسؤولية أو أخلاق، كما ينتقد يوناس بشدة أنسنة الطبيعة عند الماركسية و التي مفادها أن الإنسان لا يمكن أن يخضع للطبيعة، و يجب أن يكون سيدا عليها، فيوناس يؤكد أن في هذه الفكرة دمار الإنسانية إذ يجب علينا إن نعيش في وفاق مع الطبيعة حتى يتسنى لنا المحافظة عليها .[2]

لقد توّج التصور الماركسي للطبيعة بأزمات عدة و أكبر هذه الأزمات و أشدها كان حينما توّجت الميادين الثلاث "المادة، الحياة، العقل" بثورات عارمة تمثلت في "الثورة الفيزيائية ، الثورة البيولوجية الجينوم، الكمبيوتر الذكاء " مما أثار و سيثير تساؤلات و نقاشات حول ما مسته هذه الثورات في الجوانب الأخلاقية من جهة، و لكن بدرجة أكبر أثارت العديد من التساؤلات حول مستقبل الإنسان و مصير الأجيال القادمة في ظل نهب الثروات الطبيعية و استنزافها.

[1]- نقلا عن أوجين كامنكا : الأسس الأخلاقية الماركسية، ترجمة مجاهد عبد المنعم المجاهد، ط1 ،المركز القومي للترجمة القاهرة، 2011 ص 182.

[2] - زهية العايب : الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية و الطبيعية عند هانس يوناس، ص44.

3/مبدأ المسؤولية كأخلاق :

إن المخاوف من العلم ستتكرر باستمرار خصوصا بعد الثورة الجينية، واجتياح الطبيعة حد الاستباحة والاستنزاف، الأمر الذي جعل الفلاسفة يتحركون نحو إنشاء نظريات أخلاقية ملائمة لهذا الغرور والتطور العلمي المهدد للجميع، و من أبرز الفلاسفة الذين ركزوا على هذه المشكلة، كما قلنا سابقا هانس يوناس، و هو من المنادين بكبح جماع التطور العلمي و التقني و حماية الإنسان منه، و تشكيل نظرية في الأخلاق الإيكولوجية تتلاءم و تكنولوجيا العصر، فالأخلاق الحداثية خصوصا في بعدها الكانطي، لم تعد فعالة من وجهة نظره، فوجد يوناس مراده في إعادة صياغة مفهوم المسؤولية و تجديده، باعتبارها بوصلة صالحة لتوجيه البشرية، و هو لم يقصد بالمسؤولية تحمل الإنسان لتبعات أفعاله بل يقصد المسؤولية تجاه المستقبل مسؤولية تجاه البيئة بالدرجة الأولى، مستقبل هذه الأرض التي تأوي الجميع، و التي يجب أن نتركها صالحة للأجيال المقبلة.

و بينت روز أن المنظور الحداثي يرى العالم عبارة عن آلة صماء و مفرغة من أي حياة أو روح، ومن ثم نزع كل قداسة عنها، في حين يدعو يوناس هانس إلى إعادة تنشيط الفرضية القديمة للكون و التي تبناها روسو في العصر الحديث، و هي فرضية الغائية فالطبيعة ليست موضوعا للمعرفة و كفى، بل هي أيضا كائن حي وجب الاعتناء به[1].

و يعتقد يوناس بأنه وجب تغيير اهتمام المسؤولية من كونها علاقة بين الإنسان و الإنسان إلى كونها علاقة بين الإنسان و الطبيعة، و علينا التفكير أيضا في خير الأشياء الخارجة عنا، لأن وجودنا مرهون بسلامتها و الحفاظ عليها، و ننتهي إلى العدم في غيابها و يؤكد يوناس على ضرورة صياغة أمر أخلاقي واجب على الإنسان الانصيـــــاع له، و هو أن

[1]- Jacqueline Russ : La Pensée éthique contemporaine , Agrégée de philosophie,4 édition .puf; p20

نفعل بحيث تكون نتائج فعلنا متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض و بالحفاظ على البيئة من اجل أجيال المستقبل، و لمزيد من الدعم لنظريته في المسؤولية اقترح تصورا هو الخوف من المستقبل، خوف ناتج من عدم حفاظ الإنسانية على الطبيعة بمعنى أنه علينا نحن البشر زرع فكرة الخوف من المستقبل و لو تربويا[1]، أي خلق نوع من الاستنفار في حالاته القصوى و إنذارا بالخطر الذي ينتظرنا بفعل الإفراط في استخدام التقنية.

نخلص إلى أنه إذا كانت المسؤولية دائما متعلقة بالماضي، بمعنى أنه عندما أقوم بجريمة، فأنا أدفع الثمن عنها الآن، لتكون التبعات بأثر رجعي، فإن يوناس غير هذا المفهوم و جعل تحمل المسؤولية باتجاه المستقبل لمجابهة خطر محتمل، فأخلاقه هي أخلاق الحماية و الوقاية المنشغلة بمصير الإنسانية، و التي يغلب عليها طابع تضحية الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، إنها تشبه الأخلاق الأبوية فهي عبارة عن مسؤولية مطلقة و أصيلة و دون اتفاق مسبق، و تتميز بالشمولية لأنها تلبي كل ضروريات الطفل ماديا و معنويا .

لكن الواقع اليوم يؤكد أن المسؤولية بقيت محصورة في المجال القانوني و بعيدة عن الأخلاق، مما ولد نقص في الانسجام بين العناصر الأخرى، و هذا الأمر يفترض أن تكون المسؤولية ذات علاقة بالأبعاد السياسية و الاجتماعية و القانونية والأخلاقية، و هو عين ما ذهب إليه بول ريكور[*2] .الذي ميز بين البعـد الأخـلاقي للإدانة و البعد القـانوني للمسؤولية

[1] - Jacqueline Russ : La Pensée éthique contemporaine , p23

[*] - بول ريكور" P. Ricoeur " فيلسوف فرنسي يعرف باسم (فيلسوف التأمل) من مواليد 1913م بمدينة فالنس تأثر بالفلسفة الوجودية الفينومينولوجية، و أبدع في الفلسفة التأويلية ، توفي سنة 2005م ، له العديد من المؤلفات منها الذات عينها كآخر << بول ريكور :الذات عينها كآخر ، ترجمة و تقديم، جورج زيناتي، مقدمة المترجم، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص10،11 >>

[2] - بول ريكور: العدل، ج1، ترجمة محمد البحري و آخرون، تنسيق فتحي التركي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس ، د ت، ص 55.

دون أن ينفي العلاقة بين فكرة الإدانة و فكرة المسؤولية " **فإدانة شخص ما بفعل هي تحميله إياه كما يحمله فاعله الحقيقي واحتسابه عليه إنجاز القول و جعله مسؤولا عنه** "[1] . مما يعني أن هنا وجود ارتباط بين فكرة الإدانة و فكرة المسؤولية و بين فكرة الفعل و فكرة الفاعل.

وهنا يتضح أن ريكور يؤكد على فكرة التعقل التي تكشف حدود المسؤولية الأخلاقية و القانونية و تجعلهما يسيران في طريق واحد، ذلك أن فضيلة التعقل هذه هي التي تتجه بالمسؤولية نحو الماضي و الحاضر و المستقبل، و منه استطاع ريكور أن يقرب بين الإدانة الأخلاقية و المسؤولية القانونية من خلال فكرة التعقل.

و تعدى الاهتمام بالمسؤولية و علاقتها بالأخلاق المجال الفلسفي إلى المجالات الأدبية حيث نجد أن الكثير من الكتابات الأدبية أصبحت تعبر عن ضياع مكانة الإنسان في هذا القرن بفعل إفرازات التطور العلمي، و توضح هذه الكتابات أن التعامل الإنساني بين الأفراد انتفى و أن العلاقات الاجتماعية اهتزت في قلوب الناس بحيث أصبح كل إنسان يفكر في نفسه و لا يفكر في غيره من بني جنسه، بل أصبح أكثر من ذلك أصبح الإنسان يحطم أخاه الإنسان، و يستخدمه كوسيلة لتحقيق مصلحته و مآربه الشخصية و لم يعد الإنسان غاية و لا كائنا مقدسا.[2]

بناء على ما سبق يمكن القول أن محاولة إيجاد حل لمشكلة المسؤولية يعتمد على ضرورة الاستناد الى الخطاب الفلسفي الذي تم إغفاله، و الذي ينص على ضرورة الشعور بالوعي بالمسؤولية، و دون تجاهل المسؤولية القانونية القائمة على الجزاء وإصلاح الضرر و منه كان الضامن الوحيد لقيـــام المجتمع الصـــالح عـــلى أسس و مبادئ قوية و سليمة هي

[1]- حسن حماد : الإنسان المغترب عند إيريك فروم، ص28.

المسؤولية الأخلاقية أو الفلسفية و تضافرها مع المسؤولية القانونية و الاجتماعية لضمان تنظيم الفعل الإنساني على أكمل وجه. ذلك أن من أهم أسباب المشاكل و الفتن و الشرور في المجتمع مرده إلى إهمال المسؤولية الأخلاقية داخل المجتمع و تقديسهم للمسؤولية الاجتماعية و القانونية و لب الحياة البشرية كلها هي المسؤولية الأخلاقية.

و لم يعد اليوم الاعتماد على المسؤولية الاجتماعية- بأنواعها - وحده كافيا اليوم لتنظيم الحياة، لأن هذا النوع من المسؤولية يفتقد إلى الرؤية المستقبلية للحياة البشرية لذا كان الانتقال إلى المسؤولية الأخلاقية في عصرنا هذا أمر أكثر من ضروري .

الفصل الثاني

الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز و النزوع إلى تجديد القيم

إن الوقوف على حقيقة الفكر الأخلاقي لجاكلين روز لا يتأت لنا إلا من خلال تحليل موقفها من الفكر الأخلاقي المعاصر خاصة أخلاق العدمية و أخلاق المعنى و أخلاق الواجب ، إذ عملت جاكلين روز على قراءة الفكر الأخلاقي الغربي قراءة مركزة جدا، و حاولت من خلال هذه القراءة أن تقف على الثغرات الموجودة في المذاهب الأخلاقية المعاصرة حتى يتسنى لها فهم الإنسان فهما فلسفيا و فهما واقعيا، و من خلال هذا الفهم أرادت جاكلين روز أن تجدد في هذه المذاهب الأخلاقية خاصة منها الفلسفة الأخلاقية الكانطية و نتساءل هنا بعد قراءة جاكلين روز للفكر الأخلاقي المعاصر إلى ما انتهت؟ و لماذا النزوع إلى تجديد القيم؟

هذا ما سيتناوله هذا الفصل و الذي يتضمن المباحث التالية

***- المبحث الأول / قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية**

***- المبحث الثاني / قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى**

***- المبحث الثالث / مأزق الأخلاق في الفلسفة الغربية و ضرورة التجديد عند جاكلين روز**

المبحث الأول : قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية

شهدت الفلسفة المعاصرة صراعا فكريا حادا يعكس حدة الصراعات السياسية التي يشهدها المجتمع الدولي نتيجة الاختلاف في التنظير الأخلاقي، و كان الجدل قائما بين أخلاق العدمية و أخلاق المعنى في الفلسفة المعاصرة، و كان لهذا الجدل نصيب من اهتمام جاكلين روز، بل و ربما أساسا صلبا لنشأة فلسفتها الأخلاقية، و هذا ما سنبينه من خلال تعرضنا لقراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية .

1/ جاكلين روز و العدمية عند نيتشه :

تعتبر أخلاق الثورة عند نيتشه جزء من أخلاق العدمية، و مشكلة العدمية اليوم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة القيم، و كانت من صلب التساؤلات الفلسفية في المجال الأخلاقي إذ أصبحنا اليوم نتكلم عن العدمية و ضياع المعنى و زوال القيم و العزوف عن الواجب ، و عن قيم يزعم البعض بأن لا مجال لتجاوزها.

أ-تعريف العدمية " Nihil " :

و العدمية حسب ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا كلمة مشتقة من اللفظ اللاتيني " Nihil " أي العدم أو اللا شيء إنها تظهر في فعل إبطال أو إعدام[1].

إنها نظرية تقول أنه ليس يوجد شيء على الإطلاق يعرف بالقيم الأخلاقية و يعتبر المفكر اليوناني **جورجياس** من الأوائل المنادين بالعدمية، و برهن على ذلك بثلاث قضايا[2] :

- لا يوجد شيء.

- إذا كان هناك شيء فالإنسان عاجز عن إدراكه.

[1] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص66.

[2] - مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ص415.

- و إذا أدركه فلا يستطيع إبلاغه لغيره من الناس.

خلاصة القول هو إنكار أساس موحد للقيم الأخلاقية من قبل جورجياس .

و يعرف لالاند العدمية على أنها مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق إنها مذهب ينفي وجود أي حقيقة أخلاقية وأية هيكلة للقيم، و هي مذهب يتساءل عن ما جدوى ذلك؟ و لا يمكنه الجواب[1].

ب-أقسام العدمية :

تنقسم العدمية إلى ثلاث أقسام هي[2] :

- **العدمية الفلسفية :**

و هي مرادفة للريبة سواء مطلقة أو نقدية، و تتميز بإنكار كل شيء أو إنكار قدرة العقل على بلوغ الحقيقية.

- **العدمية الأخلاقية :**

هي مذهب نظري يقوم على إنكار القيم الأخلاقية، و إعطاء الحرية للفرد في تبني السلوك الذي يريد .

- **العدمية السياسية و الاجتماعية :**

و هي مرادف للفوضوية أو التخلص من الدولة كسياج يضبط حياة الأفراد و تنادي بالتحرر من كل الأعراف و التقاليد، فهي تعني زوال الدولة.

[1]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص 871.

[2] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص67.

و يمكن القول أن العدمية هي الاعتقاد بأن كافة القيم والأخلاق ليس لها أي أساس أو قاعدة يمكن الرجوع إليها أو القياس على أساسها، فالعدمي الحقيقي هو الذي لا يؤمن بأي شيء كمسلمة صحيحة، و ليس له أي وفاء لأي مذهب، إنها تؤكد أن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان عديم القيمة وخال من أي مضمون أو معنى حقيقي.

و تجدر الإشارة إلي أن القول بالحرية في السلوك و إنكار القيم الأخلاقية هي شكل من أشكال العدمية الأخلاقية، إنها مترتبة لا شك على الاعتقاد بأنه لا وجود لمعيار أخلاقي صحيح أو مطلق الصحة[1].

و العدمية كلمة تدل بوجه الدقة على منظومة القيم ذاتها، إن العدمية تعني ظهور المفارقة بين الواقع و الفكرة على نحو يتيح انبثاق فكرة القيمة، أي انبثاق مثل أعلى يراد تقليده، و يرى نيتشه أن العدمية تعني أن القيم العليا لم تعد قيما بعد، و أنه لم تعد هناك غاية من الوجود، فكل شيء مضطرب مزعزع و الطريق الذي نسير فيه زاخر بالأخطاء[2].

العدمية إذن هي الاعتقاد باللا شيء، فالإيمان و القيم الإيمانية تنعدم أو تتلاشى في العدمية، فلا يوجد فرق بين الوجود الإلهي و عدمه، و لا يوجد هناك مطلق، فكل شيء مباح، و لا اعتبار للأخلاق مطلقا، فالعدم عندهم هو نهاية الوجود، كما أن العدمية تعتبر الدين خطر أساسي على الفرد و المجتمع، لأنه يعطل العقل.

و انطلاقا من هذا أعلن نيتشه بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية و أنساق أخلاقية، بل إنه بوسع العلم و العقل أن يحلا محل الدين و الدين وهم ليس إلا، لهـــذا يعتقد **نيتشه** أن الإنســـان يدور في سطح مـــائل، و لـــذا فإن

[1] - عادل ماهر: الأخلاق و العقل، ص 49.

[2] - جان بول رزفبر: فلسفة القيم، ترجمة عادل العوا، ط1، دار عويدات، بيروت، 2001، ص63.

سقوطه يتسارع إلى ماذا؟ إلى العدمية فالفلسفة الحديثة الحقة حسب تصور نيتشه هي تلك الفلسفة التي تصدر عن فكرة موت الإله و إزالة ظلاله، من هنا كثرت عبارات نيتشه " إما أنا أو الإله "، و هكذا يؤكد نيتشه أن الإنسان يوجد أمام طريقين، إما أن نكون ما نريد و نستبعد الإله تماما، أو نسقط في العدم و نقبل مصيرنا في صمت، و من ثم أدرك نيتشه أن الطريق الأول غير متاح، إذن فلا مفر من الثاني، و يعتبر نيتشه المنظر الأساسي للعدمية في الفلسفة المعاصرة ، و لخص العدمية في العبارة المشهورة "بموت الإله " مما فتح المجال و الدروب أمام الفلاسفة للإبداع و التنظير[1].

و أكدت جاكلين روز أن فلسفة نيتشه تعد إطلالة فكرية و معرفية منفردة و أسهمت بشكل واضح المعالم في حقل الفلسفة الأوروبية على مدى قرن من الزمن، ذلك أن الأفكار التي نادى بها نيتشه كموت الإله و العدمية و الإنسان الأعلى و غيرها أثرت بشكل واسع في الأوساط الفكرية العالمية تقول روز **" لم يصف نيتشه فقط المرض الأوروبي بل حضر التركيبة الجديدة تركيبة الإنسان الأوروبي المستقبلي الذي يتجاوز النزعات المتناحرة و يستعيد الروح الأوروبية "**[2]. ففي فلسفته دعوة للتجديد و الخروج عن التقليد.

و تعترف روز أن نيتشه قد شخص أوروبا و اختبر القرن التاسع عشر، و أكد أنه يعاني من مرض هو انعدام التفكير و القدرة على التجديد تقول روز في ذلك " **نيتشه هو طبيب شخص مرض العدمية و أيضا نبي بشر بالقرن العشرين و أعاد النظر من جديد في الوعي الأوروبي كله الذي لبس الحداد على أموره اليقينية القديمة باستبعاد العقل الجدلي تلك**

[1]- جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ، كتاب جماعي، فلسفات عصرنا، إشراف جان فرانسوا دورتي ، ترجمة إبراهيم صحراوي ، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر ، 2009،ص265

[2]- جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، ص 351.

هي ثقافة أوروبا القرن العشرين "[1]. إذ رأت أوروبا التي كانت تعيش في أزمة أن كل مفاهيمها قد تزعزعت مع مجيء نيتشه كما تؤكد جاكلين روز، و كشف عن الوجه الأخير للثقافة الأوروبية من خلال تمعنه في الأفكار الأوروبية، و لكن على ضوء أزمتها و ليس في ذروة تألقها و اهتم بالمرض الذي تعاني منه ثقافة أوروبا و عاينه معاينة دقيقة بغض النظر عن مدى فعالية الحلول الفلسفية التي قدمها، لكن روز لن تتبنى لاحقا فلسفة نيتشه، رغم أنها لا ترفضها بشكل مطلق[2]. فقد كشف نيتشه الغطاء الذي يختفي وراءه الزيف للوصول إلى اللا نظام، و اللا حقيقة و اللا إنسان، و اللا انسجام، و زعزع مركزية العقل الأوروبي والانتهاء باستسلام العقل للا عقلانية الجديدة التي يطرحها نيتشه، لأنها هي الأضمن لتطور الإنسان و سيادته، و هي التي ستقوده إلى إرادة العدمية يقول نيتشه" **إن الإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على ألا تكون له إرادة بالمرة** "[3]. فموت الإله كما بينت روز على لسان نيتشه يعني بداية سيطرة العبثية و اللا شيء و العدم، ذلك أن العدمية تأتي من حكم اللا شيء مباشرة من موت الإله الذي طردته الحداثة، فلم يعد أمام الإنسانية إلا عالم فارغ و باطل، ذلك أن موت الإله هو موت الآخر و نهاية المعنى كأن شمسا قد غابت، و كأن ثقة عميقة قد تحولت إلى شك.

فقد رأى نيتشه أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة الأصنام أصنام في الدين في الأخلاق و أصنام في السياسة و أصنام في الفلسفة، لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام و تحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين، و كان مشروعه الفلسفي مؤسس على نقد القيم السائدة، فالقيم عنده يجب أن تكون نقدية و هو ما فشل فيه سابقوه و على رأسهم الفيلسوف الألماني كانط.

[1] - جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، ص 348.

[2] - زروخي الدراجي، سيفي فيروز : موقف جاكلين روز من أخلاق القوة عند نيتشه، مجلة دراسات إنسانية و اجتماعية، جامعة وهران2، العدد10، جوان 2019،ص29.

[3] - نيتشه: أصل الأخلاق و فصلها، ترجمة حسن تبسي، ط1، 1964، ص 157.

وقد لخص نيتشه العدمية في "موت الإله " و سقوط القيم العليا، فكل القيم و الأخلاق الحديثة برمتها خاطئة و غير قابلة للتقدير و التطبيق ليكشف لنا مصير الإنسانية و هذا ما أكدته روز بقولها " **لا يوجد في موت الله شيء يدعو إلى التنذر إنه يكشف المصير الجديد للإنسان في عالم لم يعد لله مكان فيه** "[1].

و هذا الاعتراف يعكس تذمر روز من الفكر الديني الساذج ، لكن ليس بالمطلق كما هو الحال عند نيتشه، و يصف لنا نيتشه العدمية بقوله " **و قد حصل التناقض بين العالم الذي نبجله، والعالم الذي نعيشه، الذي نشكله نحن، و لا يبقى أمامنا سوى أمرين، إما القضاء على تبجيلنا و إما القضاء على أنفسنا بأنفسنا، و هذه الحالة الأخيرة هي العدمية** "[2]. فهناك فرق بين العالم الذي يقدسه الغرب و يباركه و بين العالم الذي يحيا فيه و يشكل واقعه الفعلي، مما يقتضي ترجيح أحد الموقفين إما التغلب على العالم المفارق و إما التغلب على العالم المحايث الذي يشكل فضاء الذات الغربية، و العدمية في صورتها الأولى هي اختيار للموقف الثاني، فالعدمية هي غياب الهدف إنها تحطيم لقيمة القيم السامية إنها الإيمان باللا قيمة تقول روز في هذا السياق " **العدمية هي هذه التجربة بالفراغ المرتبطة باليهودية-المسيحية فعندما تزول العقائد القديمة المرتبطة بما فوق الحسي و تحفظ قيمية القيم العليا و ينفتح أمـــام الفـــكر فضاء جديد** "[3]. العدمية إذن التبرؤ التام من كافة القيم و المعاني المزيفة.

و بينت روز أن العدمية هي الغياب التام للمعنى، كما أنها ليست الاعتقاد بأن كل شيء يستحق الموت و الفناء بل أن يضع الإنسان كتفه على الحوادث، و أن يدمر السائد يقول

[1] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوروبي، ص 349.

[2] - نيتشه : إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة محمد الناجي ،ط1، 2011، ص 11.

[3] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 25.

نيتشه " **ليست العدمية مجرد تأمل و ليست فقط إعادة الإيمان بأن كل شيء يستحق الزوال، إننا نشارك فيها بالفعل و ندمر**" [1].

فالفيلسوف العدمي حسب نيتشه مقتنع أن كل ما يحدث لا معنى له، و أنه يحدث دون جدوى، و ذلك أن هذه النظرة لا ترضي الفيلسوف لأنها تخلق لدينا انطباعا بالفراغ و الخراب و الاستسلام فكل القيم السامية تفتقر إلى الإرادة إنها حسب نيتشه قيم ساقطة و قيم عدمية [2].

و بهذا يكون نيتشه قد أعلن بأن الكون بأسره يُرَدُّ إلى مبدأ واحد هو الحياة، و أن الحياة فعلا هي إرادة الحياة، و يرى نيتشه أن الوجود هو فعلا الحياة و أن الحياة هي فعلا إرادة، لكن الإرادة هي إرادة القوة و تقديسها.

2/ جاكلين روزو تحليل فكرة القوة كأداة للثورة :

إن إرادة القوة هي التي تصنع الحياة - حسب نيتشه - فإرادة القوة و السيطرة و السلطة حققت العالم و الوجود و المعرفة و الأخلاق، والأصل هو القوة، فالشعور بالسعادة الذي يعتبر الهدف الحقيقي للحياة ما هو في النهاية إلا تحقيق وبلوغ أعلى درجات القوة والسيطرة، كما يعرف نيتشه القيمة بأنها أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصله فالحياة لا تعاش إلا على حساب حياة أخرى، فكأن الحياة إذن إرادة استيلاء و سيطرة على الآخرين إرادة استغلال و بمقدار شعورنا بالحياة و بالقوة يكون إدراكنا للوجود" **فإرادة الحياة هي الاسم الحقيقي للحياة، و متى وضعنا إرادة القوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها و متى وضعنا هذا المذهب**

[1] - نيتشه : إرادة القوة، ص 31.

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

انقلبت القيم رأسا على عقب...و يلزم ضرورة عن ذلك أن إرادة القوة فردية فهي تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى في المخاطرة و الألم ضرورة لها " [1].

فالحياة حسب نيتشه ما هي إلا صراع و تقاتل و دماء، ذلك أن القسوة هي أعظم وسيلة تؤدي إلى تقوية الإنسان و تربيته على القيام بالخطير من الأعمال والإقدام على أشد المهالك،[2]. ومنه كانت إرادة القوة جوهر الحياة و عن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود، فإرادة القوة التي هي صلب الحياة هي رغبة الأنا في بلوغ امتلاكها وتحققها المطلق لأن الأنا تحددت حياتها بوصفها إرادة قوة و باعتبارها مصدرا للقيم.

إن الكون - حسب رؤية نيتشه - له مبدأ واحد هو الحياة و الحياة هي إرادة القوة، لذا لا تقوم فلسفة نيتشه على أساس أنطولوجي فقط و إنما تتأس على قواعد سيكولوجية تهدف إلى تبني أثر إرادة القوة في بلوغ الحقيقة **" و كل قوة هي تملّك و هيمنة و استغلال لكم من الو اقع، وحتى الإدراك ذاته هو تعبير عن القوى التي تمتلك الطبيعة، و يعني ذلك أن الطبيعة ذاتها لها تاريخ و أن تاريخ شيء ما هو تتابع القوى المتصارعة من أجل انتزاعه"**[3]. و على هذا فإن كل ظاهرة تتغير و يتغير وجودها في المكان و الزمان وفقا للقوة التي تمتلكها أو وفقا لتغير القوة فيها فحركة التاريخ عند نيتشه ليست سوى فعل و رد فعل و في هذا إقصاء لدور العقل في حركة التاريخ و القوى على علاقة مع بعضها البعض، لأن القوة إذا عزلت عن باقي القوى الأخرى أصابها الجمود، فإرادة القوة المؤثرة هي المحرك الحقيقي لصراع القوى.

و باختصار فإن التاريخ عند نيتشه تحول إلى إرادة تحكم القوى و توجهها لصالحها و بالتالي فسيطرة القوى هي المبدأ الذي يفسر به التاريخ، ذلك أن سيطرة القوة هي سيطرة

[1] - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص410.

[2] - محمد مزيان : مسألة الذات في الفلسفة الحديثة ، ط1، دار الأمان الرباط، المغرب ، 2015، ص505.

[3] - السيد ولد أباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص60.

الإنسان الأعلى أو ما سماه "**السوبرمان**" إذ أكد نيتشه أن الإنسانية لن تصل إلى هذا الإنسان الأقوى إلا إذا ألقت و راءها ما يسمى بالقيم و استعملت القوة في الصراع بين الضعفاء و الأقوياء حتى لا يبقى إلا الأقوياء يقول نيتشه " **إنني أحب من لا غاية لهم في الحياة إلا الزوال، فهم يمرون إلى ما وراء الحياة أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء أحب المبتعدين بدفعهم الشوق على المروق إلى الضفة الثانية... أحب من يقدمون ذاتهم قربانا للأرض لتصبح هذه الأرض يوما ميراثا للإنسان المتفوق**"[1]. إن التاريخ عند نيتشه تحول إلى ثورة ثورة ضد كل ما هو سائد، و القوة هي أساس الثورة و الإرادة هي أساس القوة.

فعظمة الإنسان قائمة على أنه مقدام و ليس خانع و الإنسان المتفوق عكس الإنسان الوضيع رجل القطيع أي الذي يتبع الأخلاق الأوروبية التي رفضها نيتشه و صارخ قائلا" **إن الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع، مما يعني على حسب فهمنا للأمور أنها مجرد ضرب واحد من ضروب الإنسانية يمكن أن يكون أو يجب أن يكون في جوارها وأمامها و وراءها أنماط و أخلاق أخرى عديدة و قبل كل شيء أخلاق أعلى**"[2]. و بهذا يؤكد نيتشه أن إرادة القوة كشفت له حقيقة الخير و الشر، لأنها إرادة إبداع أو غريزة تحفيز إلى الهدف الأسمى.

و هذا ما نلمسه في قول روز " **إن الأخلاق النظرية الحقيقة في رأي نيتشه و الفضيلة الحقيقة درب القيم الجديدة إنما ينظمها مبدأ القوة التأكيدية، وإرادة القوة بوصف هذه الإرادة طاقة غازية و مسيطرة إرادة المزيد من القوة الفاعلة و الحركية بصفتها ملكة مبدعة** "[3]. فإرادة القوة هي التي تخرج الإنسان من حالة الاستكانة التي يعانيها.

[1] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة، الإسكندرية، 1938، ص 08.

[2] - نيتشه : ما وراء الخير و الشر، ص 150.

[3] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 36.

إن السوبرمان كما يراه نيتشه له مبدأ واحد هو الحياة و الحياة هي إرادة القوة فالإنسان يكتسب قيمته من خلال مقدار القوة التي يستطيع تحصيلها، و لكي تؤدي إرادة الحياة دورها يجب أن يشعر الإنسان بالقوة و يعلو على ذاته و على الآخرين.

انطلاقا من هذا التصور يقسم لنا نيتشه البشر إلى أقوياء وضعفاء، و من ثم يوجد نوعان من الأخلاق أخلاق "**السادة**" و هي أخلاق الثورة على السائد، و أخلاق "**العبيد**" و هي أخلاق الاستكانة، و يعرف نيتشه أخلاق السادة بأنها أخلاق الشخص الحازم الذي يملك قوة الإرادة و المحب للحرب و الثورة، إنها أخلاق الرجولة و الشجاعة و الإقدام و الجـرأة و حب المخاطرة و حب القوة، إنها أخلاق الذين يحتقرون الرحمة و يجدون النعيم في الانتصار والتدمير و يشعرون بسرور عميق و هم يعذبون الآخر، و منه يقرر نيتشه أن الخير في أخلاق السيد التي هي عند أقوياء الإرادة كالنبل و القوة و الشدة بخلاف الشر الذي يتجسد في الضعف و الجبن و الخجل و الوضاعة، كما بين أن جوهر أخلاق السيد يكمن في النبل يقول نيتشه " **إن أخلاق السادة تفيض بشعور الامتلاك و القوة و سعادة التوتر السامي و الإحساس بالثراء القادر على العطاء و البذل، الإنسان النبيل يسعف أيضا البائس ليس بدافع الشفقة و الرحمة، و لكن بدافع القوة الفاضلة و الإنسان النبيل يمجد ذاته باعتباره رجلا قويا يمارس قوته على ذاته، فيعرف كيف يتكلم و كيف يصمت و يستمتع بكونه قاسيا و صارما مع نفسه و يحترم كل قسوته و كل صرامته كل هذه خصائص تتميز بها الأخلاق النبيلة** "[1]. و معنى هذا أن إرادة القوة و أخلاق السيد تنبع من القوة و النبل أما أخلاق العبيد التي تقوم على مبدأ مختلف كل الاختلاف إنها تنبع من الضعف إنها النقيض لأخلاق السادة .

و تتميز أخلاق العبيد في نظر نيتشه بالتشكيك و التشاؤم، فالخير عندهم يكون نوع من الاستسلام الشامل، فأخلاقهم لا تهدف للوصول إلى القوة التي يعتبرها العبد من الرذائل

[1] - نيتشه : ما وراء الخير والشر، ص 248،249.

الأخلاقية التي يجب تجنبها، فهم مسالمون متواضعون لا مطمع لهم في غزو و لا رغبة لهم في سيادة، يبتعدون عن المخاطر و يسلمون حاجتهم إلى الآخرين و عجزهم عن الاعتماد على النفس في نظرهم رحمة، و لإخفاء عجزهم ابتدعوا أخلاقيات الضعفاء، ذلك أن أخلاقهم إن هي إلا نتيجة للحقد، فأخلاق العبيد هي جوهرياً أخلاق منفعة و مصلحة أخلاق إنسان لا خطر فيه و لا قوة له[1].فمساعدتهم سعادة سلبية منفعية، هي سعادة الانسحاب من الصراع و الاستسلام للحياة.

إن الضعفاء لا يقدرون على تذوق الحياة - كما تعتقد روز - و لا يرغبون الحياة و العمل و يضعفون القيم الأخلاقية بفعل كرههم للأسياد و المبدعين، إنهم يعرضون عن فراغ حافزهم و يعوضون مفعول هذا الفراغ بالانتقام من المبدعين تقول روز" **ماذا يوجد في النهاية في فكرة الأخلاقيات غير العدم و غياب الحياة و الحزن والشعور بالذنب و كره الذات، الخوف أساس كل الأخلاقيات بينما الفكر الحر يتجاوز الخير و الشر، إذن نحن على عتبة خفية خارج نطاق الأخلاقية**"[2]. و معنى هذا أن روز تقر بفلسفة نيتشه، لكن توجه عدميته لإنقاذ الأخلاق لا لتمرد كما يفعل نيتشه و تعمل فيما بعد على إحياء فلسفة الواجب بمنظور القوة.

مع نيتشه أصبح المطلوب هو تجاوز الأخلاقيات، إلا أن حكمه على الأخلاقيات يبقى مبهما و قاسياً، لذلك تؤكد روز أن الأخلاق يجب أن تصبح سياسة لكي تظهر فعلاً للوجود.

و يؤكد نيتشه حسب قراءة روز أن هذا الصنف من الأخلاق هو في الحقيقة قيم كهنوتية برزت في اليهودية و المسيحية، و هذه القيم تعمل على إغماض عيني الإنسان كي لا يرى الزيف الذي لا يقوى عليه، فالكهنة هم الأعداء الأكثر شراً لأنهم الأكثر عجزا يقول نيتشه " **إن القيم الكهنوتية تنشأ من حقد مكبوت يفجر في الكهنة ذلك الإحساس بالعجز**

[1] - زروخي الدراجي، سيفي فيروز : موقف جاكلين روز من أخلاق القوة عند نيتشه، ص27.

[2] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص352.

و فقدان روح المغامرة، لقد حاول اليهود قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأساً على عقب طيب يعني نبيل قوي يعني جميل سعيد يعني محبوب من الله، أكدوا أن المساكين وحدهم هم الطيبون و المباركون من الله و الغبطة و السعادة وقف عليهم ليس إلا، أما أنت أيها النبيل القوي فمازلتم منذ الأزل معشر الخبثاء و الطغاة و الجشعين و الكفرة و ستضلون إلى الأبد منبوذين ملعونين هالكين"[1]. و منتهى هذا القول أن السعادة مرتبطة أشد الارتباط بالقوة .

يرى نيتشه أن اليهود هم أول من قام بثورة على العبيد في الأخلاق، و العامل المشترك بين أخلاق السيد و أخلاق العبيد هو الخوف، ذلك أن كل الأخلاق تخرج من رحم الخوف و منه تؤكد روز أن نيتشه خالف فلسفة الرحمة و الشفقة و اعتنق فلسفة أخلاقية تدعوا إلى القسوة بدل الإحسان و الثورة بدل التسامح، لأن الشفقة في نظره أشبه بحال الحشرة التي تتصنع الموت حال الخطر حتى لا تقاوم بما يفوق طاقتها، و قد اتخذ العبيد بهذا المعنى مظهر الفضيلة البراق إذ يتحول الاستسلام مثلاً إلى صبر.

إنها أخلاق المدندنين بالصلوات، أخلاق المسيحية العاجزة التي تدعي الشفقة و الرحمة، لذا كان نيتشه يعتبر المسيحية أشأم و أكذب نموذج عرفته الأرض في الإغراء حتى اليوم و اعتبر الشفقة حالة مرضية و خطرة يجب أن تعامل بالتطهير، لأن الشفقة هي الانصهار في التبعية[2].

لهذا سعى نيتشه إلى القضاء على كل ما يعارض القوة و يعرقل سبيل سيرها، و نشير هنا إلى أن فكرة الإنسان الأعلى احتلت المكان الذي كانت تشغله فكرة الله، إذ يعلن نيتشه بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإله الجديد، و أكد أن العقلية الكبرى التي تقف في سبيل القدرة الإبداعية الكامنة لدى الإنسان إنما هي الله أو الخالق، يقول نيتشه على لسان

[1] - نيتشه : أصل الأخلاق، ص20.

[2] - نيتشه : عدو المسيح، ص32،39.

زرادشت " **إن الله قد مات لقد أتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق إنه من الأرض كالمعنى من المبنى فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض ورجالها، أتوسل إليكم أيها الإخوة أن تحفظوا الأرض بإخلاصكم فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تعالى فوقها** "[1]. و معنى هذا أن الإعلان عن موت الإله غايته إنقاذ العالم من حتمية المفاهيم و إطلاق القوة الإبداعية الكامنة في إرادة الإنسان التي عرقلتها المذلة أمام القدرة الإلهية المزيفة، إنها دعوة للثورة و التخلص من القيم الموروثة.

و هذا ما تقر به روز عندما تساءلت عن معنى نزع أحقية الألوهية عن الطبقية، و بينت أن الكون معناه غياب النظام الأبدي، و بالتالي تكون الثورة على النظام الموروث أساس تحديد المستقبل، لكن الثورة التي تنادي بها روز مختلفة عن ثورة نيتشه و هذا ما سنبينه في الفصول القادمة ، و نلمس لدى نيتشه قوله بالثورة كون العالم متحرر من نظام مطلق و هو خارج عن الدقة و الغائية، و تؤكد روز بأن نيتشه هو من المفكرين الأوائل الذين أعادوا الاعتبار لمفهوم الفوضى و هو مفهوم أساسي في الفكر الحديث كله و حرر العقل، و أصبح العقل مطالب بخلق إشكاليات خاصة به بعيدا عن التقليد[2]. و من هنا تصبح إرادة الإنسان هي المتحكم في الكون.

و ينتهي نيتشه من نقده للقيم الأخلاقية و الدينية إلى نتيجة مفادها أن أخلاق العبيد هي أخلاق مزيفة ممزوجة بالكذب، و بالتالي كانت عقبة في وجه الإنسان الذي يسعى إلى تكوين شخصيته الحقيقية و الرقي بها نحو العلى، لذا فهو ينكر أفكار التسليم بالشفقة و الزهد في الدنيا، لا لذاتها بل لأن واقعها غير ذلك، فهي كما تخلص إليه روز مجرد لافتات تختفي ورائها أمنيات الحقد و الكره و الانتقام و الشهوة، لذا فهو يؤمن بأخلاق البطل الذي

[1] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، ص06.

[2] - Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie, p16,18

يقهر نفسه و غيره لا من أجل سعادته الشخصية بل من أجـــل إيجاد الإنسان الأعلى الذي شعاره الدائم الحياة الخطرة، لذا كان لفلسفة نيتشه الأخلاقية - كما تؤكد روز - تأثيراً قوياً و عميقاً على عصره حيث مثلت أفكاره و فلسفته الأخلاقية إضافة حقيقية للفكر الفلسفي الغربي المعاصر و كانت ثورة على التقليد و الإتباع.

و رغم ماله و ما عليه فقد فتح أمامنا سبل التجديد في فهمنا للعالم و سلوكنا فيه ذلك حين مجد قدرتنا الإنسانية في الإبداع و الخلق، فهو حين يجعلنا نستقر في العدم فهو يهيأ لنا مكاناً فسيحاً و يعطينا الوسيلة لإدراك الأساس الخاص بنا، و الذي ينبغي أن نبدأ منه البناء، و نفتح من خلاله الفرصة لذواتنا في التجديد و التفلسف .

2- قراءة جاكلين روز للفلسفة الأخلاقية في المذهب الوجودي :

ذكرنا سابقاً أن فلسفة نيتشه تقوم على أساس الدعوة إلى القوة والإرادة الحرة و الثورة على ما هو سائد من قيم موروثة ، و تمجيد الإنسان و تقديس الذات الإنسانية من خلال فكرة الرجل الأعلى أو السوبرمان التي أراد نيتشه من خلالها تحديد معالم الماهية للوصول إلى التعالي في ذات الإنسان، مما يجعله قريباً من تلك المقولات اللصيقة بالفلسفة الوجودية* المعاصرة و تحديدا تلك الدعوة إلى إدراك الوجود الإنساني في ذات الإنسان نفسه و في حدود إنسانيته لا غير، لذا كانت هناك صلة كبيرة بين الفلسفة الوجودية و فلسفة القوة لاشتراكهما في فكرة تجاوز الآخر و بعث الإرادة.

لقد انصب اهتمام الفلسفة الوجودية بشقيها المؤمنة والملحدة على جل القضايا و المسائل التي تهتم بالإنسان أينما كان و على أي إيديولوجية نشأ كالحياة و الموت و المعاناة و القلق و المسؤولية و موقف الإنسان في العالم و الحرية و الإرادة.

* - الوجودية" Existentialisme " تعني إبراز قيمة الوجود الفردي، وهي مذهب كيركيجارد وياسين و هيدغر و سارتر و غيرهم، خلاصته أن الوجود سابق أو متقدم عن الماهية وللإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه وهو مضاد لقول القدماء أن الماهية متقدمة على الوجود. (جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج2، ص565).

إن الإنسان عند الوجوديين ليس ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقليون، بل أصبح الإنسان الوجودي هو" **ذلك الفرد الذي يتفاعل مع الوجود و الحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أي أحد غيره أن يحل محله فيها** "[1]. أي أن التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية هي المنبع الأساسي عند الفلاسفة الوجوديين الذين يشتركون في القول بواقعية الوجود الإنساني بوجه مطلق بعيداً عن التأمل المجرد[2]، ذلك أن شخصية الإنسان و ماهيته لا تتحقق دفعة واحدة بل هي وليدة تجارب و قرارات يصنعها الإنسان بنفسه، فالإنسان يبقى الوحيد عندهم الذي يمثل الوجود نفسه، بل إن الوجود هو الإنسان في حد ذاته.

أي أن الإنسان عين وجوده و ماهيته من صنع يده لا غير، و منه كانت فكرة الفلسفة الوجودية الجوهرية هي أن الوجود يسبق الماهية أو أن الذاتية تبدأ أولاً " **فالإنسان موجود أولاً، و هذا الوجود هو سابق للماهية و الجوهر، كما أن الماهية هي في الو اقع نتيجة لأعمال فكرية التي يقررها الوجود، و الوجود هنا ذات إنسانية واعية حرة ذات إرادة قوية ... أما الماهية فهي مجمل الأشياء و الكيفيات التي يعرف الإنسان بواسطتها كيف يستطيع صنع شيء ما** "[3]. و معنى هذا أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف على ذاته و يتصل بالعالم الخارجي فتكون له صفاته و يختار لنفسه ما يميزه.

إن الإنسان في عرف الوجودية يوجد ثم يريد أن يكون و يكون ما يريد أن يكون بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، فالإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بذاته، و هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية[4]. ذلك أن الوجود الحقيقي هو ميزة الإنسان دون سواه فالإنسان

[1] - محمد مهران : مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص93.

[2] - جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحي هويدي، أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة 1975، ص213.

[3] - غازي الأحمدي: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة،ط1، بيروت، د.ت، ص36.

[4] - علي حنفي محمود : قراءة نقدية في وجودية سارتر، ط1، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1996، ص13.

هو الوجود و صانع الماهية، لأن الإنسان قذف به إلى العالم كإرادة حرة واعية تحدد مصيرها في الحياة حسب ما تمليه عليه ذاته، لهذا قرر سارتر أن الإنسان في أصل وجوده مجرد مشروع يحدد هو بنفسه خصائصه و صفاته و وجوده و ماهيته التي يريدها لنفسه.

إذن أسبقية الوجود على الماهية تعني بالضرورة أن الإنسان حر في حياته و في اختياره ذلك أن هذا الاختيار هو بمثابة تأكيد لإنسانية الإنسان يقول **سارتر** في كتابه الوجود و العدم " **إن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان و تجعلها ممكنة، فالإنسان لا يكون أولاً من أجل أن يكون حراً فيما بعد، فليس ثم فارق بين وجود الإنسان و كونه حراً** "[1] فالإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، إنه مشروع يمتلك حياة ذاتية، ذلك لأنه إنسان حر، و هذه الحرية ملازمة لوجوده فالحرية هي في قيم الوجود الإنساني و هي تسبق الماهية الإنسانية.

و من أبرز و أهم الفلاسفة الذين تحرر العالم بفكرهم الوجودي نجد كل من كيركيجارد، و هيدجر، و سارتر، و يعتبر كيركيجارد الأب الروحي للوجودية، إذ يرى أن واقع الإنسان ممتلئ بالمغامرات، لأنه يحيا و الحياة تفرض الفعل، و الفعل يستلزم أنك ستختار ممكن من الممكنات التي تواجهك، لذا كانت لحظات الاختيار صعبة تبعث على القلق و قد تكون نتيجتها المخاطرة لخطأ الاختيار، فهذه التجربة الوجودية هي التي تعطي معنى للذات إن الفعل هو معنى الوجود، لا يوجد الفرد إلا بالفعل، و لكي يفعل لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات، بل لابد له أن يختار وجها من أوجه الممكنات، و الاختيار معناه نبذ الممكنات الأخرى الموضوعة أمام الإنسان، و لهذا يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات تمثله هذه الإمكانات التي لم يستطع أن يحققها، لهذا ترى **روز** أن كيركيجارد كان يؤكد أنه " **على الإنسان واجب مهم و هو أن يصبح ذاتياً و أن يصنع من نفسه فرداً مفكراً ليبرز الوجود**

[1]- سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمان بدوي،ط1، منشورات دار الأدب، بيروت، 1966، ص71،81.

الفردي "[1]، فالذاتية حسبه هي الحقيقة، كما سعى كيركيجارد إلى تحديد نمط الوجود بمراحل ثلاث: المرحلة الجمالية أين يعيش الفرد في اللذة ثم المرحلة الأخلاقية أي مرحلة الواجب أين يمارس الفرد الفضيلة و يتغلب الفرد على الحياة الفوضوية. ثم يدخل الإنسان الأخلاق في الإحسان فيبرز الوجود الديني أين تتفوق المرحلة الدينية على المرحلة الأخلاقية أي مرحلة الفضيلة على الضمير، كما أكد كيركيجارد أن الإنسان لابد أن يعيش القلق لأنه بدونه لن يتوصل إلى حقيقة الوجود، لأن القلق يرتبط أشد الارتباط بفكرة الاختيار[2]. و بما أنه قادر على الاختيار فهو يستطيع أن يختار الخير أو الشر.

أما الفيلسوف الألماني هيدجر فقد اهتم في فلسفته بالمعنى الوجودي للموت إلى جانب اهتمامه بالوجود البشري.

إن أول تساؤل طرحه هيدجر في مجال فلسفته هو فيما يتمثل الوجود الإنساني؟ إنه يؤكد أن الوجود الإنساني يمتاز بأنه يكون ذاته ذلك أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده كما تعتمد فلسفته أساساً على التجربة الحياتية القائمة على القلق بالمعنى الانطولوجي فالقلق هو أساس المسار الوجودي للإنسان، إذ هو الشعور الإنساني للوجود في العالم و في هذا الشعور تتكشف لنا فكرة العدم، لهذا يرغمنا القلق دائماً على الاختيار بين الوجود الأصيل و الوجود الزائف، لأن حياتنا و وجودنا يهدده السقوط في هاوية العدم.

و بالحديث عن القلق نجد أن الوجود عند هيدجر يتجه نحو الموت، ذلك أن الإنسان يمكن أن يصبح ذاته على أن هذه الذات لا يمكن أن تصبح كذلك ما لم تتمتع بالحرية التي يحدها الميلاد من طرف و الموت من طرف آخر " **نحن لم نكن أحراراً عندما و لدنا و لسنا أحرارا في اختيار اللحظة التي نموت فيها و الطريقة التي نموت بها والوجود في العالم ليس صفة تضاف إلى الذات وإلى الأنا، و إنما هو يدخل في تركيب هذه الأنا لأننا لا نستطيع أن**

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

[2] - جون ماكوري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، العدد58، الكويت، 1983، ص306.

نفكر إلا بالارتباط بمجموعة من الأشياء الخارجية التي تحيط بنا "[1]، فالموت حسبه هي جوهر الوجود، فمنذ أن ولد الإنسان و هو يضع الموت نصب عينيه، و من ثم يعتقد اعتقاداً راسخاً في تفاهة الحياة و سخافتها، و هذا ما جعل روز تعتبر هيدجر" **فيلسوف الوجود و ليس فيلسوف الإنسان، ليس الوجود مفهوماً نوعياً و لا عبارة قابلة للتجديد إنه يشير إلى مصدرروحي ... و إلى سر لا يختزل بأي موجود"** [2].

أما بالنسبة للفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر فقد كان تصوره مختلف نوعا ما في الفلسفة الوجودية، فقد انطلق في فلسفته من مفهوم الحرية و الالتزام متأثراً بفلسفة نيتشه التي تنظر للحياة على أنها مخاطرة، فاعتبر الوجود لا معنى له، و الإنسان هو ذلك الكائن اللزج المتعفن الذي لا قيمة له، فكان الإنسان في نظر سارتر لا معنى له، لكن اللا معنى عنده لا تعني العدم أو الفشل بقدر ما يؤسس هذا الضياع للأمل السارتري الذي يبحث عما يؤسس به ماهيته الأخلاقية، على أن البحث عن المعاني ليس سهلاً و لا بالأمر الهين إنه يترك الكائن في حيرة و دهشة حول ماهية الأفعال و الأخلاق التي نختارها لذواتنا؟

و قد انطلقت الفلسفة الوجودية من اليقين الديكارتي الأول **"أنا أفكر إذن أنا موجود"** لكنها تجاوزته، فالإنسان عنده لا يهتم به كذات مفكرة، بل ككائن فعلي يجسد أخلاقيات هويته و ماهيته على ارض الواقع لا على مستوى التفكير فقط، لأنه كائن حر قادر على الاختيار بين سلوك و سلوك و خلق و خلق، حيث أن الحرية هي في صميم وجوده و أخلاقه فلا فارق بين وجود الإنسان و وجوده حراً، وفي هذا يقول سارتر" **إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته و هو حر لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم "**[3].

[1] - العشماوي سعيد : تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت، 1984، ص120.

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

[3] - سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، ط1، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، 1964، ص14.

فليست الحرية حسب **سارتر** قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان و إنما هي في صميم وجود الإنسان و هي المحدد لأخلاقياته، و هي أساس المسؤولية فلا معنى لأي سلوك أخلاقي نقوم به إن لم تكن الحرية أساسه، فالكائن الموجود الذي يختار مصيره بإرادته و حريته دون ضغط أو إكراه هو الإنسان الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقي و منه فالحرية جوهر الأخلاق و جوهر الفرد.

إن أسبقية الوجود عن الماهية حسب سارتر تعني أن الإنسان حر في حياته و في اختياره، ذلك أن الحرية هي القدرة على الوصول إلى الأهداف المختارة، أن توجد معناه أن تختار بجدية ماهيتك أي أن تصبح ذاتك، إنه تأكيد على إنسانية الإنسان لأن الإنسان إذا أحب أن يوجد حسب سارتر فعليه أن يختار دون توقف، و في هذا يقول سارتر " **أن توجد معناه أن تختار ذاتك**"[1] . فالحرية هي حرية الاختيار و الاختيار ليس فردياً خالصا و إنما يعتقد أن الإنسان عندما يختار يجب أن يضع في اعتباره أن تلتزم الإنسانية جمعاء بهذا الاختيار دون أن يلتزم هو وحده بذلك، و من هنا احتاج الأمر من الفرد أن يختار الصفات التي تفيده هو و غيره من الأفراد الآخرين، لهذا أصبح الاختيار هنا يمثل مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتق الفرد الذي يبني نفسه، لأنه يبني بذلك الإنسانية عامة يقول سارتر" **إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختارو إعداد لشأنه، و كأننا نقول لكل إنسان اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا و ما نختاره دائماً خير لنا، و من ثم فهو خير لكل الناس** "[2]. و هذه دعوة للاختيار من أجل التميز عن الآخرين.

و يرى ساتر أن القلق يتزايد عندما يكون الإنسان حراً و يشعر باستمرار بمسؤوليته أمام العالم و البشر يقول ساتر" **إن الإنسان الذي حكم عليه بالحرية يحمل ثقل العالم**

[1] - سارتر : الوجود و العدم، ص704.

[2] - سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص16،17.

على كتفيه، إنه مسؤول عن العالم و عن نفسه بوصفه الشكل المحدد للوجود" [1]. و عليه نجد أن ساتر يعتبر أن الإنسان مسؤول عن جميع الظواهر الأخلاقية الفردية الاجتماعية التي تحدث في العالم.

و تؤكد روز أن ساتر يضع الإنسان ملك وسط الأشياء متمتعا بحريته، و هي الأساس الوحيد لكل قيمة أخلاقية، و التي تظهر كخاصية للذات الإنسانية و تعطيها الكرامة و تستدل على هذا بمقولة سارتر التي مفادها " **الإنسان ليس شيئاً آخر إلا ما يفعل بنفسه ... لكن ماذا نعني بذلك غير أن للإنسان كرامة أكبر من كرامة الحجر والطحلب**"[2]. بمعنى أن روز تعتقد أن الإنسان حسب سارتر لن يحقق لنفسه الوجود، و لن يناله إلا بعد أن يكون ما يهدف إلى أن يكونه، و من ثم كان الإنسان حسب ساتر في أصل وجوده مشروع يحدده بنفسه كما يحدد ماهيته التي يريدها لنفسه وفق نمطه الأخلاقي الخاص به.

و تبين روز أن سارتر يعتقد أن مصدر القيم الأخلاقية مردها إلى الفرد لا غير، فإذا اعتبرنا فعلاً ما خير فأنا الوحيد الذي أقرر أنه خير و ليس شر، فالإنسان إذن هو مبدع القيم و مؤسسها، فقد أكد ساتر أن الله غير موجود، و بالتالي لا وجود لقيم عليا توجه السلوك الإنساني أو ترشده يقول ساتر" **إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه ... هكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق و النزاهة لوجود الله أم قيم مصدرها الله** "[3]. بمعنى أنه لا توجد طبيعة إنسانية ثابتة، لأنه لا يوجد إله كي يخلقها، و إنما يوجد إنسان و يدخل العالم و يخلق نفسه من خلال أعماله و تصرفاته، و هذا ما أشادت به روز لكن ليس بصفة مطلقة يعني دون نفيها لوجود الله تقول **في ذلك " إننا أمام إنسانوية يظهر فيها الإنسان**

[1] - ساتر: الوجود والعدم، ص873.

[2] - ساتر: الوجودية مذهب إنساني، ص22.

[3] - المرجع نفسه، ص25.

كمشروع، إنه يهرب من ذاته يهرب من ذاته ككائن عدمي لا يتو افق أبداً مع ذاته، الإنسان مجرد من الماهية و الجوهر يتخطى ذاته بصورة دائمة نحو المستقبل إنه عدم، إنه كائن ما هو ليس هو عليه"[1]. و هنا يضع ساتر كما تؤكد روز نظرية إنسانوية غير منفصلة عن الإلحاد الإنسان الذي ليس خليفة الله فهو ليس شيئاً آخر إلا ما يفعل بنفسه، ذلك أن الإنسان ليس سوى ما يضعه هو بنفسه إنه مشروع وجود يحيا ذاتياً مما يولد عنده الشعور بالقلق أثناء اختياره لنفسه و لأفراد الإنسانية، فالوجود كما وضح سارتر يحيا في قلق و يكابد القلق يقول" **أظهر قلقاً في مواجهة المشروع الوحيد و الأول الذي يشكل وجودي ... لذا علي أن أحقق معنى للعالم و لماهيتي، أنا أقرر ذلك وحدي"**[2]. بمعنى أن الإنسان هو مقياس الأخلاق و الماهية.

و تجدر الإشارة إلى أن فلسفة **سارتر** فلسفة مفتوحة على الآخرين، أي أنه اعترف بوجود الغير، لكن دون تدخلهم في محددات وجودي كإنسان أو محدداتي الأخلاقية، بيد أن العلاقة التي يمكن أن تقوم بيني و بين هذا الغير محكومة بالمسؤولية .

إن النظرة هي التي تكشف لي عن وجود الآخر، فلولا أن الآخر يراني و ينظر إلي لظل شيئاً من الأشياء لا يمتاز عليها من شيء، و لكن بنظرته يحيلني إلى أنا آخر إلى شيء بين الأشياء، فالمسألة بيني و بين الآخر هي مسألة صراع أو مبارزة يقول سارتر " **إنه ينظر إلي كنظرة يبدو لي الآخر، فلولا أن الآخر يراني و ينظر إلي لظل شيئاً من الأشياء لا يمتاز عليها في شيء، و لكنه بنظرته إلي يحيلني أنا الآخر إلى شيء من الأشياء و أدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل"**[3]، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي إنه - الغير - يسلبني عالـــمي، ذلك أن ظهـــور الآخر أشبه بتصدع يحدث ثغرة في عالمي و نزيف مثمر لا أستطيع

[1] - جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوربي، ص382.

[2] - سارتر : الوجود و العدم، ص98،99.

[3] - فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر، ط1، دار المعارف، مصر، د.ت، ص24.

إيقافه، فالآخر موت لإمكاناتي بحيث لم يعد الأنا سيد للموقف بظهور الآخر، فسارتر يعتقد أن الغير موت لإمكانياتي[1]، ذلك أن تموضع الغير و نظرته سيكون بمثابة انهيار لوجودي، إذ تنقلب إمكانياتي إلى إمكانيات ميتة، إن الغير إذن حسب سارتر هو الذات التي تحيلني إلى موضوع، و التي تحيلها ذاتي بدورها إلى موضوع، فشعوري بالخجل مثلاً ناتج من رؤية الآخر و حين ارتكبت عملا شائنا دون أن يراني أحد قد لا أخجل، و لكنني حينما أتخيل أن أحداً كان من الممكن أن يرى ما فعلت ينتابني الخجل، فالخجل إما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل.

المسألة إذن صراع بيني و بين الآخر (صراع حتى الموت)، و هذا ما عبر عنه سارتر بقوله " **إن الجحيم هو الآخرون** "[2]. فثمة عدم فاصل بين الأنا و الآخر.

إن الوجودية كما تؤكد روز قائمة على مبادئ أساسية هي الحرية، الاختيار الالتزام القلق و غيرها من المبادئ التي تتولد من تعدي الإنسان على عالمه و علاقته بالآخرين، إنها فلسفة انطلقت من الإنسان لتعود إلى الإنسان نفسه، لذا كانت فلسفة متفائلة على حد تعبير سارتر، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه و تدفعه للعمل، ومن هنا كانت الفلسفة الوجودية فلسفة أخلاق عمل و التزام، و من خلال أفكار كل من (كيركيجارد و هيدجر و سارتر) يمكن أن نصل إلى إبراز القاسم المشترك بينهم و المتمثل في محاولتهم تحديد مفهوم الإنسان من حيث هو ذات و عقل و إرادة، و رغم ما بينهم من اختلاف إلا أن أنموذج بناء الأخلاق حسبهم يكون على أساس أن الإنسان رب أعماله و أنه فاعل مهيمن حر الاختيار و التنفيذ.

[1] - الدراجي زروخي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة الى سؤال القيم، ط1، دار صبحي للطباعة و النشر، غرداية 2015، ص199.

[2] - جان بول سارتر : جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار الثناء للطباعة، مصر، 1957، ص100.

المبحث الثاني / قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى

من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شأنها شأن القضايا المعاصرة تظهر أزمة في الأسس القيمية بل أزمة في تحديد معنى القيم إذ أصبحنا نلمس انحطاطاً لكل ما يعطي معنى عميق لأعمالنا و حياتنا، نتيجة التطور التقني المذهل، و أصبحنا مستغرقين في الجانب المادي على حساب الجانب الروحي، مما يعني غياب و تلاشي القيم الروحية، لذلك بدأ يتلاشى و يغرب المعنى الحقيقي للقيم حتى أصبحنا نعاني من اهتزاز في الإقبال على الحياة و هذا ما تسلط جاكلين روز الضوء عليه من خلال قراءتها لأخلاق المعنى عند هوسرل و ميشال فوكو، و هو ما سنبينه في هذا المبحث .

1/ أخلاق المعنى عند هوسرل :

أ-حول مفهوم الفينومنولوجيا و المعنى" Signification " :

قبل أن نتطرق لأخلاق المعنى عند كل منهما ينبغي أن نتعرف عن المعنى العام لأخلاق المعنى، فالمعنى كما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صلبيا " **يقصد به الشيء أو ما يدل عليه القول أو الرمز أو الإشارة و هو على جانبين، أحدهما ذاتي أي مجموع الأحاسيس الشخصية و الصور الذهنية و المشاعر الوجدانية التي يدل عليها اللفظ أما الجانب الموضوعي فهو يدل على ما تدل عليه الألفاظ من المعاني التي أقرها الاصطلاح** "[1]، المعنى إذن يشير إلى ما يدل عليه اللفظ أو الفكرة المحددة الدقيقة الدالة على موضوع الشيء كفكرة الحق و العدالة و الخير و السعادة.

أما أخلاق المعنى فهي أن نعطي معنى لكل سلوكنا، لأن هذا السلوك فقد معناه بفعل التـــطور المـــادي تقول روز" **لقد أصبحت أفعال البشر بفضل التقنية لا عكوسة للمرة**

[1] - جميل صلبيا : المعجم الفلسفي، ج2، ص388،390.

الأولى في تاريخ البشرية، و من المعلوم أن الفراغ في الأخلاق النظرية فرض ذاته علينا مما أوجب علينا أن نعمل على ابتكار أسس أخلاق نظرية جديدة"[1]. ذلك أن حياة الإنسان انقلبت رأساً على عقب نتيجة التطور المذهل للتقنية، إذ أضحى من المستحيل التحكم فيها مما ولد أزمة أخلاقية أو ما تسميه روز فراغ في الأخلاق و هو الدافع الوحيد لطرح السؤال عن الواجب و الالتزام.

و الحقيقة كما أكدت روز أن الإنسان المعاصر يفتقد إلى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الإحساس بالقيم، فقد اتضح أن حياتنا سطحية خاوية تفتقر إلى التعمق و ينقصها الإحساس بالمعنى أو القيمة[2]. هذا ما حاولت جاكلين روز تبنيه من خلال تفعيلها لأخلاق المعنى بداية من إدموند هوسرل، و هو من الفلاسفة الألمان الذي كان لهم تأثير واضح في الفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين، ليس فقط لأن هوسرل هو الأب الروحي للظواهرية، بل لأنه بدأ فلسفته في ظل نشأة أزمة في العلوم الأوروبية، و المقصود بهذا أن التصور الوضعي للعلوم قد أفرغ العلم من بعده الروحي و الإنساني، أي دلالتها بالنسبة للحياة، كما أن هذه العلوم لا تستطيع أن توجه الإنسان، لأنها تقصي من ميدان العلم كل الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني، أسئلة المعنى و الغاية و الحرية، و في هذا يقول هوسرل" **يعتبر المفهوم التجريبي للعلم في عصرنا من الوجهة التاريخية مفهوما مترسباً (اختزالي) إذ تخلى عن مجموع المسائل التي أدخلت في مفهوم الميتافيزيقا بمعناه الضيق تارة و بمعناه الواسع تارة أخرى، و من بين هذه المسائل تلك التي تسمى مع شيء من الغموض المسائل النهائية و الأسمى إذ تبدو هذه المسائل متماسكة ذلك أنها تحمل في معناها إما ضمنا أو مواجهة مسائل العقل في كل أشكاله الخاصة فالعقل هو الذي يوفر الموضوعات لميادين المعرفة ولعلم القيم الصحيح والحقيقي وكذلك للسلوك الأخلاقي الفعل الخير حقا هو الفعل الذي ينطلق من العقل العملي في وسط كل هذا يشكل العقل**

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص18.

[2] - عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق،ط1، جامعة الإسكندرية، 1991، ص3.

عنواناً لأفكار و مثل مطلقة، أبدية غير زمنية و صالحة من دون قيد أو شرط "[1] . فكل المسائل المطروحة سواء عن القيم أو عن معنى التاريخ و عن الله و في الحرية و الخلود و معنى العالم كلها تتعلق بالعقل، لا العقل الوضعي الذي طارده هوسرل، لأنه يعطي الأولوية للوقائع و ملاحظتها البسيطة و يستثني مسائل العقل النهائي و الأسمى، لهذا بينت روز أن هوسرل أراد تحويل الفلسفة من علم مجرد أو نظريات متضاربة أو أبنية ميتافيزيقية خاوية إلى علم يقيني دقيق يوصل إلى حقائق يقينية تكون أساساً لكل العلوم الأخرى، و في هذا تقول روز" **أراد هوسرل بناء الفلسفة كعلم دقيق و فهم أوربا التي تتخبط في أزمة المعنى، وتعاني ضيقاً شديداً** "[2] . فقد سعى هوسرل الذي صدمته أزمة الفكر و كذلك مصير أوربا الذي تهدده النازية إلى تعزيز مهمة العقل اللا متناهية في مواجهة المذاهب اللاعقلانية و الوضعية الجديدة التي اعتبرها عقلانية ملتبسة ضيقة تعتقد أنها تتكلم باسم العلم و العقلانية، و لكنها أبعد ما يكون عن ذلك، فهي تكتفي بمعطيات بسيطة تفتقر إلى المعنى و إلى الحقيقة . و منه تعتقد روز أن هوسرل يرفض الفكر الوضعي المحدود و السخيف كما تصفه روز، و من جهة ثانية تعتقد أن فلسفة هوسرل هي نواة الوجود الإنساني كله، و في هذا تبين روز أن هوسرل سعى إلى بناء عقلانية حقيقية و علم حقيقي خاص بالفكر و بتنشيط الذات المتعالية التي هي مصدر كل معنى و المنتجة للأفكار و العلم بواسطة الحوار تماما كما فعل سقراط من قبل[3].

فالعقلانية الحقيقية وحدها حسب هوسرل قادرة على إنقاذ الإنسان الأوربي الذي تفاقمت أزماته الأخلاقية و السياسية، و هنا تظهر كما تقــول روز بطـولة العقل الذي يؤمن

[1] - هوسرل : أزمة العلوم الأوروبية و الفينومنولوجيا الترندستالية، ترجمة إسماعيل المحدق،ط1، بيت النهضة، بيروت، د ت ص48.

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

[3] - Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie, p26

بالخلاص لهذه الإنسانية المهددة الغارقة في عالم العنف و الأزمات الخانقة، ذلك أن أوربا أساسها الفكر و لا يمكنها الخلاص و لا الإفلات من الزوال إلا بواسطة الفكر، لأنها حسب روز " **لا تعني مساحة جغرافية بسيطة بل هي اختراع روحي** "[1]. فقد اقترن مصير أوربا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة، والصورة الروحية لأوربا هي في الحياة الداخلية الروحية في المهمة اللا متناهية للعقل فالعلم الأوربي ولد من الأفكار التي أنتجها العقل أي ولد من روح الفلسفة.

إن الأزمة التي تجتازها أوربا هي أزمة مصير فهي كما - توضح روز - تمر بأزمة وجود إذ ليس هناك سوى حل من اثنين" **إما أن تختفي أوربا عندما تتغرب أكثر عن معناها العقلاني الخاص و تغرق في كره الفكر وفي الهمجية، وإما أن تولد من جديد في فكر الفلسفة بفضل بطولة العقل الذي سيتفوق على المذهب الوضعي** "[2]. فخلاص الإنسانية المهددة و الغارقة في عالم العنف و الأزمات الخانقة يكون على يد "بطولة العقل" كما تسميه روز أي بروح الفلسفة القادرة على تجديد الإنسانية، فقد لاحظ هوسرل أن العلوم الشيئية قد حولت الإنسان إلى شيء من الأشياء ،أي أنها شيأت ما لا يقبل التشيؤ بطبيعته، فكانت النتيجة إنساناً ممزقاً بين وجودين وجود يوجد فيه و لا ينتمي إليه، و وجود ينتمي إليه و لا يوجد فيه، لأن العالم التقني قد حل محله[3].

و قد عرفت فلسفة هوسرل باسم الفينومينولوجيا* أو الفلسفة الظاهراتية القائمة على التحليل الرياضي و الوصف العلمي، و عرف لنا هوسرل الفينومينولوجيا بأنها " **علم**

[1] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص379.

[2] - هوسرل : أزمة العلوم الأوربية، ص48،49

[3] - زروخي الدراجي : المذاهب الفلسفية الكبرى، ص 251

* - الفينومينولوجيا " Phénoménologie ": كلمة تعني في أصلها اللغوي "علم الظواهر" ويقصد بها العلم الذي يكتفي بدراسة الظواهر الشعورية دراسة وصفية، فهي مدرسة نفسية تعتقد أن الإدراك لا يتم إلا بالعاطفة لأنها توجه عقلنا وحواسنا و ذواتنا نحو موضوع معين والعقل في نظر المدرسة القصدية آلة في يد العاطفة تفعل به ما تشاء، فهي التي تبعث نشاطه اتجاه موضوع ما وتثبط حركته اتجاه موضوع آخر. (جميل صلبيا : المعجم الفلسفي، ج2، ص194).

الظواهر غير أن هناك علوم أخرى تتناول هي الأخرى الظواهر ... من المؤكد أن الفينومينولوجيا ترتبط أيضاً بكل هذه الظواهر وطبقا لكل المعاني لكن في موقف متميز تماما يتغير معه كل معنى للظاهرة سبق أن صادفها في العلوم المعهودة لدينا ... بهذه الطريقة فقط يدخل هذا المعنى إلى الميدان الفينومينولوجي، أي بعد أن نجري عليه عملية التغير "[1]. أي أنها العلم الدقيق الذي سيصبح معياراً لبقية العلوم الأخرى، فهي الفلسفة الأولى و العلم الكلي الشامل لشتى العلوم الأخرى.

إن الغاية من المنهج الفينومنولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات و الموضوع و التي تحدث وفق قصدية الذات، أي التجربة الحية التي أعايش من خلالها موضوعات الشعور و من هنا يظهر تعريف آخر للفينومنولوجيا و هو أنها علم وصفي للشعور.

و عليه فالفينومنولوجيا علم كلي شامل و منهج فلسفي وصفي، و هي الفلسفة الأولى و هدفها إدراك الماهيات في الشعور و وضع الأسس العامة لكل المعارف و العلوم، و هذا ما دفع **بهوسرل** إلى رد العالم الخارجي في صورته الصفية إلى الذات أو الأنا التي تمثل الشعور و هو ما أسماه هوسرل بعملية **الرد** الذي هو نوعان[2] :

رد ماهوي تهمل فيه الأحداث الجزئية و المادية للأشياء ، أما العملية الثانية فتتمثل في الرد المتعالي نعلق فيه الحكم على الأشياء المادية الخارجية لحين فحص ماهيتها و تحديد معانيها و التوقف عن الحكم عند هوسرل يعني أن نضع العالم بين قوسين باعتباره ظاهرة محددة و قائمة على الشعور الذي يضفيه الأنا عليها.

يقوم الأنا بعد الرد السابق بعملية وصف لهذه المدركات كما هي قائمة في الشعور، كما يقوم بتحليل الشعور و مدركاته لإدراك الماهية الكامنة فيه، و هذا ما يعرف عند هوسرل بفكرة القصدية التي يتم من خلالها حدس الماهيات الكلية في الشعور، بعد عملية الحدس

[1] - هوسرل : أزمة العلوم الأوربية، ص49

[2] - سامح رافع محمد : سامح رافع محمد : الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، د ت، ص142،143.

نعود إلى العالم الخارجي الذي علقنا الحكم عليه سابقاً، و ذلك لكي نحذف منه القوسين و نضفي عليه المعاني الحقيقة التي تم استخلاصها من الماهيات السابقة حيث يصبح العالم ممكن الإدراك و مفهوم المعنى[1].

إن الهدف من المنهج الفينومينولوجي هو إدراك العلاقة بين الذات و الموضوع، و التي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعط الموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة.

إن الظواهرية توجه الشعور نحو موضوع قد لا يكون واقعياً، لكن هذا الموضوع لابد و أن يكون كتصور باطني داخلي نعمل على تحقيقه واقعياً فنحن لا نكتف بالقول " **أن الشجرة موجودة ... بل و يمكن أن نضيف إلى ذلك أن وجود الشجرة موجود** "[2]، فوظيفة القصدية تتمثل أساساً في نقلنا من هذا التخيل الوهمي إلى الوجود الفعلي الحقيقي، و هذا الأمر متوقف على حالتنا الشعورية الراهنة و رغبتنا و قصدنا في المعرفة، و لو تأملنا الاختلاف الحاصل في العمليات الإدراكية بين الأفراد لوجدنا مرجعه إلى عاطفة الناس و تعلقهم بالمعرفة، لأن العقل و الحواس ثابتة فيهم و المتغير هو حالتهم الشعورية.

إن الإنسان يتفاعل مع المواضيع تفاعله مع اللوحات الفنية أو الأضواء والأشكال و يضرب لنا زعماء المدرسة الظواهرية مثالاً على ذلك لوحة "**جورنيكا** " [*]، و منه فإن تفاعل

---

[1] - سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1973، ص110.

[2] - المرجع نفسه، ص107.

[*] **جورنيكا** : رسمها الفنان الإسباني بابلو بيكاسو مشهدا استعراضيا لكائنات بعضها إنسان، امرأة تناشد السماء وأخرى تبكي ابنها القتيل ورجل جريح يمسك بسيف مبتور وبعضها حيوانات، حصان مبتور البطن، وقدمت هذه الكائنات مشوهة الوجه وللوهلة الأولى يحسن الإنسان أن لا مقصد لهذه اللوحة، لكن دعاة المنهج الظواهري في العلوم الإنسانية يدعوننا إلى التفاعل مع اللوحة داخلياً فسرعان ما سندرك أنها تعبر عن همجية ألمانيا ودورها في تفجير الحرب الأهلية الإسبانية سنة 1937م وتحمل اللوحة في طياتها صور الحزن والتضحية والاستنجاد في آن واحد وهكذا، ففهم الظاهرة الإنسانية يتطلب تفاعل الذات معها.<< الدراجي زروخي : إشكاليات أساسية في مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية، ط1، دار صبحي لطباعة و النشر ، غرداية .الجزائر، 2013، ص 91 >>

الذات مع الموضوع و تأثرها به هو طريق الإنسان إلى كشف حقيقة هذا الموضوع، و يؤكد هوسرل هذا الأمر بقوله" **و نتيجة لذلك أن فكرة العلم و الفلسفة تتضمن من وجهة نظر القصد الغائي معارف أخرى لاحقة بذاتها** "[1]. و معنى هذا أنه لا شعور إلا بموضوع و لا علم إلا بقصد، فالقصدية تبحث في أشكال المعطى الذاتية، و الهدف من هذا عقلنة الذاتية و الوجود كما تهدف بحوث هوسرل إلى تكوين الوعي بالزمان و من ثم وعي الوجود الخارجي أي أنه يريد للشعور أن يتعمق في البحث عن العلاقة القصدية المتبادلة بين الظواهر من جهة و الذات من جهة أخرى، و هذا ما يحتاج إلى وعي الذات بالزمان، و تعدى الأمر مع هوسرل إلى اعتبار الوعي الذاتي مساوياً للحياة ككل يقول غدمار" **إن عناية هوسيرل بمنجزاته الذاتية المتعالية مع مهمة الظاهراتية في دراسة التكوين و ما يميز هوسرل هو أنه لم يعد يقول الوعي أو حتى الذاتية إنما يقول الحياة**" [2]. ففلسفة هوسرل تهدف الى بعث نشاط الذات.

و عليه تعد نظرية هوسرل نفي لنظرية اللاشعور و عودة لفكرة الوعي الإنساني كمنهج للتعرف على معنى و حقيقة الحياة الإنسانية، و كأن هوسرل يشترط في الذات الحيوية الإقبال على الحياة التي ننتمي إليها، و ذلك باعتباره موضوع قابل للإدراك، و من هنا يكون الإقبال الحياة في حد ذاته أساسا للأخلاق .

ب/ علاقة الأنا بالآخر عند هوسرل :

ينطلق هوسرل في فهم و تحليل علاقة الأنا بالآخر من خلال تحليله لفكرة ديكارت على النحو التالي:

- معرفة الغير:

[1] - هوسرل : تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1958، ص63.

[2] - غدمار: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط1، دار أوربا للنشر والتوزيع، طرابلس، 2007، ص345.

هل يمكن معرفة الغير؟ وإذا افترضنا أن معرفة الغير ممكنة فكيف يتسنى لنا ذلك؟ ما الذي يجعل هذا السؤال مشروعا من الناحية الفلسفية؟ بعبارة أخرى ما الذي يجعل كل محاولة لمعرفة الغير تصطدم بمشكلات كبيرة؟ لماذا يكون من الصعب معرفة الغير؟ ربما ارتبطت الصعوبة بكيفية تصورنا لطبيعة وجوده، إن القول بإمكانية معرفة الغير أو استحالة معرفته يتوقف بالدرجة الأولى على تصوراته لكيفية وجوده في العالم، هل هو ذات مفكرة، أنا آخر يتمتع بالوعي والإرادة؟ أم أنه موضوع من الموضوعات؟ و تختلف تصورات الفلاسفة لطبيعة وجود الغير حسب زوايا نظرهم إلى الإنسان بصفة عامة و إلى وجود الأنا بصفة خاصة، و الحقيقة أن إشكالية وجود الغير ومعرفته لم تطرح بشكل جدي إلا في العصر الحديث ابتداء من ديكارت بالخصوص، و ما جعل هذه الإشكالية تفرض نفسها على المفكرين من بعده بقوة قوله أن الحقيقة البديهية الأولى التي تدرك بشكل فوري و مباشر هي حقيقة الكوجيتو " **أنا أفكر إذن أنا موجود**"، و هنا برزت الأنا لأول مرة باعتبارها الحقيقة اليقينية الأولى أما الأشياء الأخرى و الآخرون فإن وجودهم غير يقيني بمعنى أنه لا يوجد دليل قاطع على أن لها وجود فعلي، فقد نشكل أفكاراً عنها، و لكن لا ندري ما إذا كان وجودها الفعلي هو ما ندركه بشكل مباشر، و هكذا فإذا كان إدراك الأنا يتم بشكل بديهي و مباشر فإن إدراك الغير هو إدراك غير مباشر و غير يقيني.

و مما يترتب على ذلك أيضاً أن وجود الغير ليس ضرورياً لوجود الأنا في نظر ديكارت فالأنا هي ذات مفكرة مكتفية بذاتها تستمد وجودها من ذاتها و لا يتوقف وجودها على وجود الغير، إنها المطلق، و بهذا يكون ديكارت قد انزلق إلى الفكرة التي تقول بأن الذات المفكرة توجد بمعزل عن وجود الآخرين في العالم، فكل فرد يشكل عالما خاصاً منغلقا على ذاته و يترتب عن ذلك استحالة التواصل مع الغير و معرفة عوالمه الداخلية، و مما يدل على ذلك قول **ديكارت** في تأملاته الميتافيزيقية ، إذ حصل أن شاهدت بمحض الصدفة رجالا يمرون في الشارع فلا يفوتني القول" **عند رؤيتهم إنني أرى رجالاً تماما مثل قولي: إنني أرى شمعا و مع ذلك ما عساي أن أرى من خلال هذه النافذة غير قبعات و معاطف ربما تغطي أشباحاً أو**

كائنات اصطناعية على هيئة رجال تحركهم دواليب، لكنني أجزم بأنهم أناس حقيقيون و هكذا أفهم بفضل القدرة على الحكم وحدها التي ينطوي عليها عقلي ما كنت أعتقد أنني أراه بأم عيني"[1]. يدل هذا النص على أن ديكارت يشك في وجود الغير بوصفه ذاتا مفكرة واعية، فهو يرى القبعات و المعاطف و يحكم جازما بأنهم أناس ، و لكنه لا يدري على سبيل اليقين ما إذا كانت تلك الهياكل أو الأجساد التي يراها تنطوي في داخلها على حياة شعورية و وعي، و بالتالي فهو يدركها بشكل غير مباشر و عبر وسيط (الاستدلال)، و منه نستنتج أن معرفة الغير هنا تجعلنا أمام احتمالين اثنين:

-إما أن معرفة الغير لا يمكن أن تتجاوز المظاهر التي تبدو منه للعيان كخصائص الجسد و سماته .

- و إما أن معرفته يمكن أن تتحقق بواسطة نوع خاص من القياس و هو الاستدلال بالمماثلة الذي لا يوظف العمليات العقلية كوسائط و إنما يطمح إلى إدراك الحياة الشعورية للغير بشكل فوري و مباشر، و هو النهج الذي سار عليه هوسرل للدفاع عن أطروحته التي تعتبر امتداد و تطوير للحل الذي اهتدى إليه ديكارت لتجاوز النزعة الفردانية التي أوقعه فيها الكوجيتو[2]، و تتلخص أطروحة هوسرل في إمكانية التوصل إلى معرفة الحياة الداخلية للغير انطلاقاً من تجاربنا الشخصية في الحياة.

يرى هوسرل أن معرفة الغير لا تمر عبر وسائط البرهان العقلي، كما يعتقد ديكارت بل تنطلق من إدراك الجسد، ذلك لأن الغير يقدم نفسه كجسد و يتجلى من خلاله، فعندما أرى جسد الغير أفهم تعبيرات ملامحه في ضوء تجربتي مع جسدي الذي هو المحل الذي تجرى فيه وقائع حياتي الشعورية، و يحصل لي اليقين على الفور بأن الجسد الماثل أمامـــي

[1]- رونيه ديكارت : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، د ط، منشورات عويدات، بيروت،1982، ص82.

[2]-سيفي فيروز، زروخي الراجي: أخلاق الحياة عند جاكلين روز، مجلة دراسات و أبحاث، جامعة الجلفة، المجلد10، العدد04 ديسمبر2018، ص03.

ينطوي في أحشائه على حياة شعورية داخلية، فإن رأيت احمراراً على وجنتيه أدركت على الفور أنه يعاني من الشعور بالخجل لأنني مررت بهذه التجربة الشعورية في السابق و كان لها نفس الأثر على وجهي بادياً للعيان، فقد أدركت ذلك على الفور عن طريق ما يسمى بالاستدلال بالمماثلة[1]. الذي يشتغل على النحو التالي:

أنطلق من نفسي فألاحظ وجود علاقة بين جسدي و بين تجاربي الشعورية و حالات ألاحظ وجود تشابه بين جسمي و جسم الغير، كما أن هذا النوع من الاستدلال لا يقوم على العمليات العقلية المجردة، و أكد هوسرل أن الآخر موضوع قصدي لشعورنا الذاتي يخضع لعمليات الإدراك كباقي الأشياء التي تدرك قصدياً و إدراكه يتم باتصال الذات بالموضوع و وفق إسقاطات العملية القصدية حيث أن الآخر يمثل وجوداً واقعياً، مما يعني أنه عيني يمكن إدراكه في حقل التجربة التي ننتمي إليها، و ذلك باعتباره موضوع قابل للإدراك، يقول هوسرل" **إني أدرك الآخرين باعتبارهم موجودين و اقعياً داخل سلسلة من التجارب المتباينة والمتطابقة في نفس الوقت** "[2]. فالعالم الموضوعي حسب هوسرل هو الطريق الوحيد الذي يمكنني من معرفة الآخر، فهو لا يستثني الآخر من بقية الأشياء و الموضوعات الخارجة عن الذات، فما ينطبق على الموضوع ينطبق على الآخر ، لأن الآخر ليس منفصل على العالم الخارجي، و بذلك يصبح كل موضوع طبيعي بما في ذلك الآخر مدركاً في شعوري و قائما في دائرة اختصاصي.

وتجدر الإشارة إلى أن الفينومنولوجيا تشكلت كمنهج و مذهب بعد توفر جملة من الأسس منها نظرية المعنى التي ترى أن الدلالات لا يشكلها الحد المنطقي، كما ذهب إلى ذلك أنصار المنطق الصوري، بل الذي يبلور المعنى هو إدراك الذات للاسم أو الموضـــــوع، و هذا

[1] - سماح رافع محمد : الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص186.

[2] - ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة نازلي إسماعيل، ط1 ، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970 ، ص145

يعني أن للمنطق ميدانه الخاص الذي ينحصر في إعطاء المدلولات، لذا فإننا عند إدراكنا لمعنى اسم أو موضوع ما فإن الذي يعنيه حد منطقي أو آخر لا يمكن أن يعد أبداً جزء من قوة الإدراك نفسها بل مجرد دلالة عن ذلك الاسم أو الموضوع، و هذا يدل على أن المعنى لا يقع عند الذوات بنفس الدرجة و العمق كما هو حاصل في المنطق، بل يختلف من ذات إلى ذات حسب الأثر و التفاعل مع مدلول الاسم.

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

و يميز هوسرل بين نوعين من الأفعال العقلية التي تمنح الدلالة و التي تعطي الكلمة المبدأ المكون لها و الأفعال التي تملأ الدلالة و التي تعطي الكلمة مضمونها العقلي الكامل[1] لأن هدف الفينومنولوجيا هو الوصول إلى ماهية الموضوع ، و لا يمكن لها تحقيق ذلك إلا وفق الخطوات التالية:

أ- تحديد قضية أو حكم يصبح قابلاً أن يكون موضوعا للإدراك.

ب- الشك في ماهية الموضوع الأول من حيث الصورة و الغاية و الصدق، و هنا يظهر التأثر بالمنهج الديكارتي.

ج- إعادة بناء الإدراك الجديد لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه و هي بمثابة قاعدة الإحصاء في قواعد المنهج الديكارتي، إن هذه الحركات الثلاث يمكن أن تعطي للتجريد بعدا فينومنولوجياً إذا استطاع العقل أن يميز بين المعنى المنطقي و المعنى الفينومنولوجي.

[1] - إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، 1978، ص183،184.

و قد أضاف هوسرل إلى نظرية الدلالة أو المعنى نظرية في النحو أي ربط النحو بعملية إدراك المعنى و خاصة علم اللغة المتخصص في قضايا الدال و المدلول، و يبحث في مدلولات الكلام و من ثم يمكن القول أن الإدراك و مفهوم المعنى يمثلان جوهر و حقيقة العالم الخارجي ليتشكل لدينا علم يقيني[1]. و هو ما يسعى هوسرل لتأسيسه كما تؤكد روز، و تصبح الفلسفة بدراستها الوصفية و التحليلية لماهيات و مواضيع العالم الخارجي هي المهيكل الحقيقي لمعارفنا على نحو كلي و شمولي، و يعتقد هوسرل أن العلوم الإنسانية مطالبة للالتحام بالفلسفة لفهم الذات البشرية فهما شمولياً و بلوغ ماهية أحوالها و أثرها و تأثرها، و هو المنهج الجديد الذي يجب أن تتجه إليه العلوم الإنسانية انطلاقاً من إدراك المعنى و تأسيس فلسفة الحياة من خلال نظرية القصد.

إن هوسرل كما تبين روز يريد أن يؤكد لنا على أن استقامة المفهوم في العقل الإنساني يؤدي لا محالة إلى استقامة السلوك، فاستقامة مفهوم الحق و العدل في الذهن يؤدي إلى ممارسة هذا المفهوم واقعياً، و كأننا داخل ما تسميه روز" **نظرية معقلنة عن الخير و الشر و عن القيم و الأحكام الأخلاقية**"[2]. ذلك أن الأخلاق على صعيد الفكر تمثل فهم و وعي و سلوك أو بعبارة أخرى هي سلوك ايجابي مضبوط.

2/ أخلاق المعنى عند ميشال فوكو :

يعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو من أتباع البنيوية، و هذه الأخيرة ليست مدرسة فلسفية أو ميداناً خاصاً للمعرفة بل هي اتجاه فكري أصبح يغزو جميع الميادين حتى أنها مثلت قوام ودعامة الفكر الأوربي المعاصر، و البنيوية مستمدة من البناء أو البنية و بنية الشيء تكوينه، فالبناء صورة منظمة لمجموعة من العناصر المتماسكة، و عليه فإن

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

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

التعريف المبدئي للبنية يقوم على اعتبارها مجموعة من العلاقات الثابتة من عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج[1].

البنيوية منهج فكري و علمي و آلية لتحليل الظواهر تقوم على فكرة الكلية و المجموع المنتظم و الضبط الذاتي، و اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية و إن كان إسهامها يظهر بشكل أكبر في مجال علم اللغة[2].

يقوم المنهج البنيوي على تفكيك الظاهرة الإنسانية إلى العناصر المؤلفة لها قصد التعرف على آلية عمل هذه العناصر من خلال فهم العلاقات الداخلية القائمة بينها، و يقدم جون بياجي "**J. Piaget**" تعريف آخر للبنية معتبراً إياها نسق من التحولات يضم مجموعة من القوانين بحيث تسمح هذه القوانين لهذا النسق بأن يحافظ على ذاته و دون أن يكون بحاجة إلى عناصر خارجية[3].

و يعتبر دي سوسير" De Soussure " (1813-1857م) المؤسس الحقيقي للاتجاه البنيوي و يظهر هذا في كتابه دروس في اللسانيات العامة حيث احتوى على دراسته العلمية للغة القائمة على النهج البنيوي متوصلاً من خلالها إلى الفصل بين اللغة و الكلام، كما أن العلوم الإنسانية و الاجتماعية تنصهر و تستغرق في دائرة اللغة و المجتمع يتعرف على ذاته باعتباره لغة[4].

و تجدر الإشارة إلى أن ميشال فوكو درس و حلل " **تاريخ الجنون** " و عالج مشكلات مجتمعية مثل الإجرام و العقوبات و الممارسة الاجتماعية داخل السجون و لم يبق معزولاً عن الحركة البنيوية، بل إنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التبني، إذ عدا واحداً من

[1] - عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم و الفلسفة، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1989، ص02.

[2] - بيتر بيرغر و توماس لوكمان : البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبو بكر أحمد، ط1، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 2000م، ص11.

[3] - جون بياجي : البنيوية، ترجمة عارف منيمنة و بشير أوبري، ط4، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، 1975، ص9.

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

أقطابها حتى وصف بأنه مجدد في الفلسفة المعاصرة، إذ يعد أول من استخدم مصطلح أركيولوجيا المعرفة، و هو يشير إلى خطة ابستمولوجية لتحليل الأداء اللفظي و إعادة النظر في وضع المعرفة، يقول فوكو" **إن المنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط ... يعلم الطالب بأنه لا وجود لشيء وراء النص غير أن النص يحتوي بين ثناياه على معالم صامته تمتلئ بنبع لا ينضب على الأصل الذي يتعذر البحث عنه في أي مصدر آخر، ففي النص يكمن معنى الوجود لا في الكلمات بكل تأكيد بل من خلالها كشبكة ينظر إلى ما ورائها** "[1] فهو لا يعنى بمضامين الخطاب و إنما يعنى بشكل الخطاب، إنه الوصف المنظم للخطاب.

إن البنيوية كما تؤكد روز" **تعطي الأولوية للبنية و هي مجموعات ليس لعنصر فيها معنى إلا بقدر العلاقات التي يقيمها مع العناصر الأخرى، فعوض أن يكون الوعي و الفاعل واهبي المعنى و المعقولية نجد أن القواعد والمنظومات و العلاقات هي التي تقدم النظام الحقيقي حيث يذوب الفاعلون**"[2]. فهي تبرر النماذج المجددة للمعقولية، لذا تؤكد روز أولوية البنية بالنسبة للفاعل، فالفاعل (الفاعل الحر و الواهب للمعنى) يدخل في قلب البنى و هو ثنية في نسيج معرفتنا، و هنا يبرر تقهقر الفاعل الأخلاقي أو المهيمن، إلا أن روز تعتقد أن الفكر المعاصر يمثل عالم طرد منه الفاعل، و لكن غروب و كسوف الفاعل المؤسس ليس كسوف كلي إنما هو كسوف جزئي، و إنه يبقى في أغلب الأحيان في حقل الأخلاق النظرية المعاصرة.

و مهما اختلفت آراء البنيويين فإنها تقوم في مجملها على جملة مبادئ ارتكزت عليها دراستهم الإنسانية و اللغوية، إذ أنها تقوم على أسبقية العلاقة على الأجزاء فهي تهتم قبل كل شيء بالعلاقة بين الكلمات مبينة أن الخطأ الذي وقعت فيه الدراسات التقليدية لا يخرج عن كونها نظرت إلى الألفاظ بمعزل عن العلاقات بينها، إذ أن موضوع علم اللغة هو الانتقال

[1] - ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بن كراد، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص76.

[2] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص30.

من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى اللاشعورية، فالإشارة اللغوية ليست وسيطاً محايداً بين الشيء و التعبير عنه، بل إنها تؤسس لعلاقة بين مدلول و بين رمز دال، و بالتالي موضوع علم اللغة حسب فوكو هو نسق الرموز الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين الدال والمدلول[1].

لقد اهتم التحليل اللغوي بالسؤال عن القواعد التي يكون وفقا لها منطوق فهو لا يهتم بالإمكانات الشكلية للأنساق في اللغة، و لكنه يهتم بوجود الخطابات كأحداث لها وظائف و آثار، و يهدف فوكو إلى دراسة الوظائف المختلفة للخطابات في التاريخ[2].

و يعتقد فوكو أن مشروعه يتعلق بإقامة تاريخ للخطاب و ليس للفكر، فهو ليس وعياً يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، و ليس لغة تضاف لها ذات تتكلم لها برموز كما يقول فوكو " **ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط و التتابع**"[3]، فالإلحاح على خصوصية الخطاب و كيفية ممارسته مكنته من تخطي السلطة المنسوبة إلى الذات سواء كانت إما فردية أو جماعية.

إن الخاصية المواجهة للمعنى هذه قد أبرزها مسبقاً النقد الأركيولوجي الذي أجراه فوكو للتمثيل الكلاسيكي، و الذي يفرض الذات كمكون للمعنى بكل بساطة، لأنها وحدة افتراضية[4]، فالإنسان من وجهة نظر البنيوية فاقد لأي دور مبدع و نشيط، و بهذا فإن البنيوية تبتلع الإنسان أو تقوده كما أشار فوكو إلى الانحلال دون النظر إليه بوصفه كائناً مبدعاً، و لهذا نجد أن البنيوية تهمل الذات الإنسانية، و ترى أن اللغة عبارة عن قوالب جامدة لا تتعدى حدود البنية.

[1] - عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة ، ص04.

[2] - محمد الرميحي: التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة عالم الفكر، العدد04، المجلد30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ت، ص22.

[3] - عبد العزيز العبادي: ميشال فوكو المعرفة و السلطة،ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، 1994، ص20.

[4] - رشيد التريكي : الجماليات و سؤال المعنى،ط1، دار المتوسط للنشر، بيروت، د.ت، ص93.

أما بالنسبة للجانب الأخلاقي فقد أكد فوكو على أن فكرة الأخلاق النظرية لا تنفصل عن جمال الوجود، و يفرق **فوكو** بين الأخلاق والآداب، فالأخلاق تتعلق بوضع القواعد التي تعين السلوك و تحدد المسموح و الممنوع، و تحكم على الأفعال والبنيات و تصنفها بين خيرة و شريرة، أما الآداب فهي جملة قواعد اختيارية تتعلق بنوعية الوجود الذي نحياه، فهي اختيار شخص ذو طابع جمالي لا يهدف إلى تقديم نموذج سلوكي لكل الناس، إنها فن إنها معاصرة للحياة[1].

و يرجع فوكو إلى حضارة اليونان القديمة ليطلعنا على الكيفية التي وقع بها تثقيف الذات و توجيهها و السيطرة عليها للوصول إلى ما يسميه اليونان فكرة الاعتدال تقول روز " **إن أنوار العصر القديم يتيح لفوكو أن يفكر في مطلب الأخلاق النظرية، ذلك أن جمال السلوك و فن الحياة و تمارين روحية و أسلوبية حياة يقودنا في اليونان إلى أخلاق نظرية** "[2]. فهو لا يعني أن ينصهر الفكر الأوربي في فلسفة الإغريق و الرومان بل أن هناك قرابة بين الحضارة الأوربية المعاصرة و بينهم، لأن أهم أثر فني يجب الاعتناء به، و أهم موضوع يجب أن نطبق فيه جمالية الحياة هو أنفسنا و حياتنا و كينونتنا الشخصية و ذلك من خلال التحكم بالذات و القدرة على توجيهها.

لهذا بينت روز أن فوكو قذفنا إلى هذا الماضي البعيد جداً و جاءنا بحقل تساؤل أخلاقي جديد، فهل الأمر هو نقل التجربة القديمة إلى تجربتنا؟

يجيب فوكو بالنفي، بل الأمر تفكير في الحداثة بداية من شتى طرق تكوين الفاعل فعندما لا يستطيع الممنوع سواء في اليونان أو في ثقافتنا، فكيف نكون أخلاقياً نظرية و كيف نبني حياة ذاتية؟

[1] - رشيد التريكي : الجماليات وسؤال المعنى، ص104.

[2] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص87.

إن فوكو يؤكد أن الأمر لا يتعلق بالقمع و المنع، بل بالكيفية التي توصل بها الأفراد إلى توجيه الاهتمام إلى ذواتهم، ذلك أن اليونانيون القدماء فكروا في الجنس دون القانون و في السلطة دون الملك، فالمجال الأخلاقي عندهم لا يختزل في التقنين و المنع و القوة، يقول فوكو" **إن مطلب الصرامة المتضمن في بنيته الفاعل المسيطر على ذاته لا تبدو في شكل قانون كلي يترتب عليه و على الجميع الخضوع له بل بالحرية كمبدأ ... لم ينشد الإغريق تحديد قانون سلوك إلزامي للجميع**"[1]. فهو يعني أن الانشغال الخلقي المتعلق بالسلوك ليس دائماً في علاقة مباشرة بنظام الممنوعات، و هنا تصبح الأخلاق متداخلة مع جمال الوجود، بمعنى أن يصبح الفرد و سلوكه لوحة فنية جمالية.

الاهتمام بالذات هو ما يمكن من الاهتمام بالمدينة، و كل هذا - حسب فوكو - يكون بتعويد الذات على مجموعة من التمارين كمقاومة الحسد، و تأمل الشرور المستقبلة و التعود على التقشف و الحرمان و مقاومة الجسد، و هي تمارين تبلغ ذروتها في التمرن على الموت أي جعل الموت حاضراً في صلب الحياة، و نعيش كل يوم و كأنه آخر يوم في العمر فهذا الوقت كما تشير روز وقت اهتمام الفرد بنفسه، و هذا الأمر ليس بفراغ بل هو وقت اكتساب مهارات علمية و بأنشطة شتى تقول في هذا " **تكون الأخلاق النظرية تنقية منهجية للتصورات إرادة ضبطها و تصنيفها ... يجب السهر باستمرار على الأفكار التي تخطر بالبال، رفض ما لا يليق بنا و قبول ما يمكن دمجه في عقلانية و بسط اختيار عقلاني سنقول لكل تصور: أرني أور اقـــك و ستنشأ من خلال هذا الاصطفاء المنهجي ذات تملك ذاتها وتوصل إلى اللذات والأفراح بدل بلوغ قوة مسيطرة فحسب** "[2]. و بالتالي فإن طرق الإنجاز الأخلاقي النظري بعيد عن كل خضوع لقانون عام، و عن كل ممنوع و معدم، بل

[1] - ميشال فوكو: الاهتمام بالذات، ترجمة جورج أبو صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص86.

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

نلتفت جهة ممارسات الذات و علاقتها بالذوات و هي علاقة تصنعها اللغة و الإقناع و المحبة و أسلوبية الحياة[1].

و من يسوس الآخرين يجب أن يكون قادراً على سياسة نفسه أولاً بشكل معقول، لهذا كان الفكر اليوناني يجعلنا نكتشف نماذج تجيش بالجمال و الأخلاق النظرية بعيداً عن الشعور بالذنب و الشر، إنها تنقلنا كما تقول روز إلى فنون الحياة، لهذا فإن أخلاق المعنى عند فوكو تتحقق متى كان المفهوم أو المعنى صحيح بغض النظر عن نتيجة هذا الفعل بمعنى أن استقامة المفهوم أو المعنى يؤدي لا محال إلى استقامة السلوك، لهذا سمي فوكو بالكانطي الجديد، لأنه أخذ هذه الفكرة عن كانط و التي كانت تعرف عند كانط بفكرة البنية أو الضمير، و هذا ما أكده فوكو بقوله" **إذا كانت اللغة موضوعة جيداً، فلن تكون هناك أية صعوبة في إصدار أحكام صحيحة و الخطأ في حال حصوله سيكون من السهل كشفه و سيكون بيّناً واضحاً كما في عملية حساب جبري**"[2]. فكل تصرفات الإنسان تريد التعبير عن شيء ما حتى في حركاته اللاإرادية و في إحباطاته تحمل معنى، و كل ما يقيمه من عادات و طقوس و خطابات تشكل مجموعة منسجمة و نظام علامات يوجه سلوكه.

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

و يعتقد فتجنشتين أن مشكلتنا الأخلاقية ليست مشكلة ممارسة بقدر ما هي مشكلة فساد في التصورات يقول في ذلك "**إن مشكلتنا ليست مشكلة سببية و إنما هي مشكلة صورية**"[3]، بمعنى أنه يجب رد مشكلات الحياة النفسية و الاجتماعية والأخلاقية إلى الخطاب

[1] - Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie, p34,43.

[2] - ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص112.

[3] - فتجنشتين : بحوث فلسفية، ترجمة و تعليق عزمي إسلام، د.ت، ص309.

اللغوي المؤسس عن طريق فهم استخدامه، و وضع معانيه على الذات الإنسانية، و هو عين ما نادى به فوكو.

إن الأخلاق النظرية تعمل على تفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق و أحكام الخير و الشر التي تتجمع وسط الأخلاق، و هي تعني مذهباً يقع خلف الأخلاق، إنها نظرية معقلنة عن الخير و الشر.

المبحث الثالث / مأزق الأخلاق في الفلسفة الغربية و ضرورة التجديد عند جاكلين روز

بعد تحليل جاكلين روز و قراءتها لأخلاق العدمية و أخلاق المعنى، و رغم اعترافها بفعالية هذين النوعين من الأخلاق في بعض الجوانب، و رغم مساهمتهما في هيكلة الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر، إلا أن روز نظرت إلى هذين النوعين من الأخلاق بعين الناقد، و من خلال هذا النقد تنتهي إلى القول بضرورة تجديد القيم الأخلاقية بالاعتماد على فكرة الواجب و التنزيه عند كانط، و هذا ما سنبينه في هذا المبحث من خلال تناول العناصر التالية.

1/ جاكلين روز و مأزق أخلاق العدمية :

بعد قراءة جاكلين روز لكل من المرجعيات السابقة، و لكل من أخلاق العدمية و أخلاق المعنى أكدت أن العدمية هي النسبة إلى اللا شيء التي كان نيتشه رسولها دون منازع، إنها كما تقول روز" **تبدد كل المرجعيات أو معايير الإلزام و أن القيم العليا تخسس قيمتها العدمية تدل على الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله و المثل فوق الحسية، و من هذه العدمية تنبت الأزمة الحالية للأخلاق النظرية و منها يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة**"[1]، و في هذا إشارة واسعة إلى هذا الفراغ في الأخلاق النظرية، ذلك الغياب لكل أساس و معنى، إنه الغياب التام لكل أسس الأخلاق النظرية و الأخلاق العملية، إنها مرحلة كما تؤكد روز تعوزها الأهداف و تنحط فيها القيم العليا فالأزمة المعاصرة اليوم هي أزمة القيم أو تضاربها، و هذا ما أشار إليه كما تقول روز، الفيلسوف هانز يوناس إشارة واسعة إذ بين أن كل الأخلاق السابقة سواء كانت من طبيعة غائبة* أو تعلقت بالواجبات قد تجاوزتها الأخلاق، و هذا ما سماه يوناس بالفراغ الأخلاقي " **إننا نرتعد الآن في عراء عدمية**

[1] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص13،14.

* - أخلاق من طبيعة غائبة مثل الأخلاق الأرسطية.

تتزاوج فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الأكبر "[1]. ذلك أن الأخلاق النظرية تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث ممارستها، فالأمر الأساس يعوزنا اليوم، و غروب المعنى يطرح التساؤل عن الواجب و الإلزام و الأمر، و باختصار أصبح الإنسان بحاجة إلى أخلاق جديدة.

يتبين لنا أن جاكلين روز ترفض فكرة العدمية لأنها تقودنا إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي و ما وراء الأخلاق و نحن مرغمون على الابتكار من أجل البقاء، لأن مجرد البقاء ليس البتة بذاته معياراً فهو يقتضي إعادة تقديم نظري، ففي موقع هذا الفراغ تولد الأخلاق النظرية المعاصرة و هي أخلاق عصرنا ففي المكان الذي انمحت فيه الأسس المألوفة الأنطولوجية و الميتافيزيقية و الدينية للأخلاق النظرية أو التطبيقية في هذا الفراغ المطلق تولد أخلاق النظرية المعاصرة.

و لا يمكن لأخلاق العدمية التي أرسى قواعدها نيتشه أن تتجاوز حدود عصره و بالتالي ففلسفته اليوم لا تعبر عن طموح هذا الجيل من الشباب، و إنما تعبر عن فكر أخلاقي عاشه نيتشه لا غير قبل أن يعيشه شباب عصره، ففكر نيتشه الأخلاقي كما تؤكد روز ليس قائماً الآن على الأقل بالحدة التي شهدها عصر نيتشه، كما أن عصرنا اليوم لم يعد يؤمن بالانفصال عن الغير كما دعا إليه نيتشه، و كما دعت إليه الفلسفة الوجودية، لا أخلاقياً و لا سياسياً، بل إن إنسان اليوم أصبح يؤمن بالتكتل و الوحدة مع الغير، و هو ما رفضه نيتشه و بعض الوجوديين و أرادوا تعميمه، و هذا ما أشارت إليه روز عندما بينت أن الأخلاق بكل بساطة تعكس علاقة لقاء مع الآخر عبر علاقة الإنسان بالإنسان تقول روز" **إن رؤيتي الآخر هي اضطلاعي بمصيره ... فأمام الوجه أمر إلى الأخلاق النظرية و إلى الله** "[2]. فالآخر يفرض علينا احترامه و عدم المساس بكرامته و ممارسة العنف معه، لأن الآخر كما

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

[2] - المصدر نفسه، ص65.

تؤكد **روز** الضامن على ثبات هوية الأنا و ضمان لعدم انفصالها عن العالم، هذا الآخر الذي يتخذ صورة الصديق أو الأخ .

لقد وضع نيتشه مقابل الإنسان العادي المساوي لغيره من الناس الرجل الكامل أو السوبرمان، و الرجل العادي في نظره هو ذلك الإنسان الاجتماعي الذي ينساق وراء القطيع بخلاف الرجل الذي يفزع نحو الوحدة فهو وحده الرجل القوي المبدع الشجاع المقدام، الذي يتخذ من إرادته الفردية قانوناً له فيشرع لنفسه الخير و الشر، إنه ذلك المتوحد الذي يعزل الناس ليعيش هو بعيداً عن الغير مؤمناً بذاته و لكن نسي نيتشه – حسب اعتقاد روز - أن الإنسان كائن اجتماعي يؤثر و يتأثر بالآخرين و يميل إلى التجمع بفطرته، و لو عدنا إلى تاريخ البشرية لوجدنا أن الإنسان نفسه لم يعش وحده، لذا فقد أراد نيتشه - كما تشير روز - من الإنسان أن يتمرد على المجتمع، فإرادة القوة التي هي صلب الحياة هي رغبة الأنا في بلوغ الكمال و تحقيق المطلق، و منه أكدت روز أن تحديد نيتشه ماهية الكائن في الإرادة و ماهية الإرادة في القوة فإنه بذلك سمح بانغلاق الكائن و تماهيه و أراد نيتشه من الإنسان أن يقتصر على عبادة **الذات** و تقديس **إرادة القوة**، و لكن هل نسي أن ما يسميه ذاته إنما هو في جانب كبير منه تراث اجتماعي كونته الأجيال؟ أليس من الحمق و التخلف أن يكفر الإنسان بكل شيء ما عدا فرديته ؟ و كأنما هو الذي يخلق كل شيء من جديد ابتداء من ذاته فهنالك علاقة ديالكتيكية علاقة تواصل و استمرار في تاريخ البشرية بين الأنا و الآخر لا يمكن إنكارها[1].

كما أكدت روز أن نيتشه ينتقد المسؤولية بوصفها اختراعاً كهنوتياً و بوصفها نابعة من الإحساس بالخطيئة أو بوصفها نابعة من القوى الارتكاسية، إنها تبدو في جينيالوجيا نيتشه إذن قيمة عديمة يعني تحطيمها في اتجـــاه التطهر منها بواسطة لا مسؤوليـــة مرحة، لهذا

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

تصرح روز أن نيتشه هو العدو اللدود لفلسفة المسؤولية إنه " فيلسوف اللا مسؤولية " بإطلاق، كما أكدت **روز** أن إرادة القوة التي يقول بها مقبولة أخلاقياً إذا كان المقصود منها قوة الروح و الإحسان، و لكنها مرفوضة إذا اعتبرناها مثله قوة عمياء تتغذى من تمجيدها لنفسها، ولا غاية لها سوى ذاتها و خطأ نيتشه يكمن في أنه تجاهل كون الحكمة الحقيقية تتضمن قوة الفضيلة و حماسة الحب و دينامية الإرادة، كما تجاهل غاية الأخلاق و التي هي إثراء وجودنا و تمجيد الحياة الروحانية التي يمكن أن يطلب ازدهارها منا التضحية و القضاء على الأنانية و القسوة[1].

إن القسوة و حب الذات و الكبرياء الزائفة و الأنانية و كره الضعفاء غايات لا تشرف الإنسان، لهذا نرى نيتشه يهدم أكثر مما يبني، فتمييزه بين الضعفاء و الأقوياء تميز عنصري و هذا ما لا تحبذه روز، و تدعو إلى ضرورة تعويض العنصرية بالاعتراف بالآخر و حبه و عليه أكدت روز أن فلسفة نيتشه لا يمكن الاعتماد عليها و لا الإشادة بها بشكل مطلق، فما يأخذ على نيتشه أنه حكم على فلسفته الأخلاقية بالفناء انطلاقاً من مقولته التي يعدم بها نفسه بنفسه فهو القائل " **النظرية التي يكتشفها الفيلسوف في مرحلة معينة من حياته تعكس تلك المرحلة و لن يسعه أن يمنعه من عكسها مهما يكن تساميه فوق الزمن و فوق الوقت** "[2]. و عليه ففلسفة نيتشه محكوم عليها بالزوال و الفناء .

و تعتقد روز أن أخلاق العدمية لن تكون أبداً فلسفة قائمة و صالحة لعصرنا و بإيجاز لن تكون أبداً فلسفة كونية، و عليه فإن كل ما أنتجه لا يمكن أن يتجاوز حدود عصره و كما دعانا نيتشه إلى الثورة على الفلسفات السابقة نحن ندعو اليوم على- حد تعبير روز - الأجيال إلى الثورة على هذه الفلسفة، لأنها ليست صـــالحة لهـــذا الزمن، هذا من جهة و من

[1] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر (بين النسبية و المطلقية)، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980، ص98.

[2] - نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، ترجمة محمد ناجي، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص86.

جهة أخرى أكدت روز أنه ليس كل تراث يؤدي إلى الجمود و التخلف و وجب إعدامه كما أكد نيتشه، فهناك من التراث ما يزخر بالفكر الأخلاقي الذي يجب أن نعود إليه لحل بعض مشكلاتنا طبعاً مع تفعيل هذا التراث لا بإعدامه و لا بإعدام أنفسنا، و في هذا تقول روز " **ستتيح لنا التمارين الروحية للمدارس الهلنستية و الرومانية بلوغ حال من الكمال والانسلاخ عن الأهواء و هكذا نجد الفلسفة القديمة خصبة بنماذج معاصرة** "[1]. بمعنى أن القديم قد يفعل و يطور لحل مشكلاتنا المعاصرة.

فالمدارس القديمة أو الفلسفات التقليدية التي أصبحت من التراث اليوم لا يمكننا إعدامهما - كما قال نيتشه - بل ينبغي الرجوع إليها، و لكن بنظرة فاحصة لنستخلص منها ما يفيدنا و نعيد هيكلتها بما يتماشى مع أخلاق عصرنا، لأنها تنير و توجه الأخلاق النظرية لزماننا، فإن لم يكن الأمر رجوعا - كما بينت **روز** - إلى الفكر القديم، فإن هذا الفكر أو التراث يستطيع على الأقل أن يلهمنا.

و بهذا ترد روز على نيتشه عدميته كما رد هو التراث ، أي أن فلسفة نيتشه تعكس زمانه فقط ، و لا تتعدى ذلك الزمان و قد أصبحت بدورها من التراث الذي يجب أن يعدم لا محالة . و ما يقال عن نيتشه يقال عن الفلسفة الوجودية في المجال الأخلاقي و ليس في كل المجالات، فهي أيضا فلسفة تفتت بنية المجتمع و تفقده انسجامه الأخلاقي .

إن جملة الانتقادات التي وجهتها جاكلين روز للعدمية تحتوي على الكثير من المغالطات فحين تعيب على نيتشه قوله بأخلاق القوة، فهذا لا يعني أن المتخلق لا يحتاج إلى قوة أو أن القوة كلها شر، فقد يحتاج المتخلق إلى القوة حتى لا تكون أخلاقه مصطنعة، و كذلك الفلسفة الوجودية لا تريد إعدام الآخر إلا من أجل تحقيق النجاح و التميز عنه بخلق إبداعات خاصة، و هذا أساس التنافس و التطور كما أن لغة الحب و الاحترام التي تنادي بها

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص93.

روز قد تكون وسيلة للتهاون ووسيلة لاحتقار الأنا من قبل الآخر، لأن النفس الإنسانية تحمل شيئا من الشر و تنزع إليه و لا يمكن أن تكون بالنقاوة التي تتكلم عنها روز.

2/ إفلاس أخلاق المعنى :

سعت روز إلى نقدها لأخلاق المعنى من جهة أخرى، إذ ذهبت روز إلى القول بأن أساس السلوك الخلقي عند كانط هو النية، أي أن هذه الأخيرة أساس حسن أو قبح الفعل، فإذا كانت النية حسنة و النتيجة تعكس ذلك فإن الفعل الأخلاقي حسن و جيد، لأن النية الحسنة تنزه الفعل أو الواجب، و هذا ما نلمسه في أخلاق المعنى عند كل من هوسرل و فوكو، لكن بشكل مختلف نوعاً ما كما بينا ذلك من قبل.

و لقب فوكو بالكانطي الجديد نتيجة تبنيه لأفكار كانط خاصة ما تعلق بمفهوم النية فأخلاق المعنى حسبه تعني أن السلوك يكون سوي و أخلاقي متى كان المعنى أو المفهوم صحيح، فاستقامة المعنى في ذهن الفرد يؤدي لا محال إلى استقامة سلوك الفرد، و هذا ما تسميه روز باسم الأخلاق النظرية، بمعنى أن المعنى هو الذي يحدد الخير و الشر، الحسن و القبح حتى لو كانت النتيجة معاكسة أو مخالفة لهذا المعنى أو البنية، فإن كان المعنى حسن فإن السلوك على الأجدر يكون حسن، لكن روز تعتقد أن هناك قطيعة بين ما هو نظري (النية) و بين ما هو عملي (الواقع)، فقد تكون النتيجة حسنة صحيح لكن نتيجة هذا الفعل معاكسة لهذه النية، أي أن هناك "فراغ " تقول روز " **الأخلاق النظرية شأنها شأن جميع البحوث المعاصرة تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث منطلق ممارستها ذاته، فالأمر الأساس يعوزنا اليوم**"[1]، ذلك أن القيم و الأفعال تنكشف في الواقع على أنها غير ذات أساس، و هذا ما تسميه روز بإفلاس المعنى، و ذلك من عدة جوانب :

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

أ-أخلاق المعنى نظرية و ميتافيزيقية :

فقد ذهب كانط و أنصاره إلى اعتبار الإرادة الخيرة أو النية يمكن أن تعبر عن نفسها دون اعتبار للنتائج التي يمكن أن تنجم عنها أو الظروف المحيطة بها، يعني أي إنسان يرتكب خطأ أو شر على أرض الواقع يقول نيتي كانت حسنة، و منه تتحول النية إلى ذريعة لتبرير أي سلوك مفلس و فاشل واقعياً، لأن النية مسألة ميتافيزيقية خفية، إذ لا يمكن الحكم على سلوك الفرد من خلال نواياه، و منه فإن جعل النية تعمل وفق المبدأ الصوري أمر مرفوض لأن البواعث و الأسباب هي التي تدفع النية، و عليه فإن نظرة لأصحاب أخلاق المعنى للإنسان كانت نظرة طوباوية، فإذا كانت نية الطبيب هي إنقاذ المريض و ارتكب خطأ طبي الأكيد من وجهة نظر أخلاق المعنى سيكون صحيح لكن المشكلة حسب روز من يتحمل مسؤولية الموت؟ إذا كانت أخلاق المعنى تعفيه منها تقول روز " **إن مبدأ المسؤولية الحقيقي، مبدأ عصرنا يفترض رفض هذا الكائن المتعالي** "[1]. ذلك أن مبدأ المسؤولية الذي أغفلته أخلاق المعنى مبدأ أساسي من مبادئ بناء الأخلاق الحياتية، و تنادي روز بضرورة بناء الأخلاق الحياتية على أساس المسؤولية، بمعنى أن النية وحدها غير كافية كأساس للفعل الأخلاقي. و من هنا تظهر نزعة جاكلين روز في تجديد الفلسفة الأخلاقية الكانطية.

ب-أخلاق المعنى تتجاهل الجانب البراغماتي :

تنطلق روز في تجديدها لأخلاق المعنى من كون أن هذه الأخلاق تبحث من خلال الأخلاق فقط عن تأسيس العقل الأخلاقي كما في فلسفة كانط و أخلاق المعنى عند هوسرل و فوكو لذا يجب أن يضاف إلى ذلك النتائج و تحقيق غايات حسنة على أرض الواقع، و إلا فقدت الأخلاق معناها، فهي بذلك تتحول من أخلاق المعنى إلى فراغ، و منه تضيف جاكلين روز إلى النية نتيجة الفعل، لأن النية تجعل الفعل الأخـلاقي منفصل عن الغير و منفصل عن الواقع

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

يعني أنا أفعل لأتحمل مسؤوليتي تجاه الغير فنتجاوز بذلك مشكلة العدمية، يعني الواجب من أجل إسعاد الغير و ليس من أجل الواجب كما قال كانط أو هوسرل أو فوكو، كما تؤكد روز أن الفينومينولوجيا الهوسرلية اعتبرت الآخر موضوع من الموضوعات القابل للإدراك حيث أن الآخر يمثل وجوداً واقعياً، مما يعني أنه عيني يمكن إدراكه في حقل التجربة التي ننتمي إليها .

إن الطريقة الوحيدة حسب هوسرل التي تمكنني من معرفة الآخر هي العالم الموضوعي لذا فإن ما ينطبق على الموضوع يمكن أن نطبقه أيضاً على الآخرين، لأنهم غير منفصلين عن العالم، و هذا ما يوحي بأن هوسرل لم ينتبه إلى الفرق الواضح بين الشخص و الموضوع و منه فمعرفة الآخر يتم على نحو اختزالي من خلال الأنا المتعالي الذي يجعل الأخير شبيهاً بالموضوع، و هذا ما يعاب كما تقول روز على هوسرل الذي جعل الآخر يخضع لعمليات الرد و الاختزال، فعلاقتي بالآخر لا تكون على سبيل أنه موضوع بل ذاتاً فقط نتعامل معه كأنا آخر، و لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نختزله في وعي، فهو أنا أخرى حرة، لأن الآخر يختلف عن الأشياء كما يختلف عن الأنا[1]، و هذا ما يعني أنه يستحيل معرفته قصدياً كما أن الآخر ليس انعكاساً للأنا كما قال هوسرل و إنما الآخر يبقى متعالي، لأنه منفصل عن الأنا.

كما تنتقد روز تنتقد التفسير البنيوي الفوكوي لظاهرة اللغة - و المستمد من دي سوسير - من جوانب عدة، فقد وضحت روز هذا التفسير ينطلق من اتجاهات كانطية، و أن الفرق الوارد فيه حول اللغة بمفهومها العام، أي اللغة كنظام قائم بذاته يتطابق مع التميز بين القبلي العفوي و التطبيقي العملي، و أن التمييز الذي طرحه دي سوسير بين المفهوم و الصورة الصوتية يتفق أيضاً مع التمييز الذي طرحه كانط بين المفهوم و الحدس، و تفسير دي سوسير للقيمة اللغوية يرجع إلى انتقال كانـــط من الوصف إلى التركيب المتعـــالي، بحيث

[1] - سيفي فيروز ، زروخي الدراجي : أخلاق الحياة عند جاكلين روز ، ص04.

يقدم المفهوم (المدلول) والصورة الصوتية (الدال) على أنهما ناتجان من عملية الدلالة، إذ أشار دي سوسير إلى أنه لا يوجد ارتباط طبيعي بين سائر البشر، و هذا ما ترفضه روز، لأن العقل الإنساني مشترك بين جميع شعوب العالم، و هذا لا مفر منه، و هي نفس الفكرة التي نجدها عند تشومسكي إذ يقول" **إن الجماعة اللغوية التي يقصد بها تجمعات الأفراد ذوي السلوك الواحد ليس لها وجود في العالم الحقيقي**"[1].

فهو يرفض فكرة الجماعة التي قالت بها النظرية البنيوية و التي تفترض أن القواعد النحوية وضعية، بمعنى أنها تتحدد باتفاق بين أعضاء الجماعة الواحدة فيرى أن القواعد اللغوية واحدة في كل اللغات، لأنها عقلية محضة، و ما دامت هي كذلك فهي على حد تعبير روز نظرية بالأساس، و هذا ما تفسره التحويلات اللغوية المشتركة بين الناس و التي هي واحدة في أساسها و ما يظهر عليها من اختلاف ليس إلا تغير في الأحداث، كما يعاب على الفلسفة البنيوية كما أكدت روز إجمالها للذات الإنسانية و تمجيدها للغة، إن اللغة ليست قوالب جامدة لا تتعدى حدود البنية بل هي كيان حي تتضمن التجديد و التدفق المستمر للمزيد من الجمل و العبارات الجديدة، و هذا ما تم إهماله في هذه الدراسة الوصفية و البنيوية عندما ركزت اهتمامها على الجانب الشكلي، أي أنها أهملت العقل البشري القابع خلف هذه البنى و الذي ينبغي أن تعطى له الصدارة في مختلف الدراسات اللغوية و الأخلاقية.[2]

وما نخلص إليه روز على ضرورة إنقاذ الدراسة الراهنة من ورطتها المعرفية و تغييبها للذات الإنسانية، وذلك بالنفاذ إلى أعماق العقل البشري التي يكمن وراءها التدفق

[1]- Noam Chomsky: Knowledge of language, its nature. Origin and use convergence. The first publishes New York. London, 1986. P16.

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

[2] - محمود فهمي زيدان : البحث اللغوي، د ت، ص111.

اللغوي و الإبداع الحقيقي، و كذلك تفسر روز على نسق تشومسكي العملية الكلامية وفق مقاربة ابستمولوجية يحضر فيها العقل حضوراً مركزياً، و كل الأمور اللغوية تحال إلى المقدرة العقلية التي تختص بها الطبيعة البشرية.

3/ تجديد أخلاق الواجب و تجاوز مأزق أخلاق العدمية و أخلاق المعنى :

أشرنا سابقا أن المسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر، و ما يضفي السمة الإنسانية و الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر و الغير، مما يوجب وجود نوع من التداخل و الترابط بين مفهوم المسؤولية و الأخلاق لذلك تعتقد روز أن نظرية المسؤولية تعد من أهم المشاريع الأخلاقية المعاصرة التي تسعى إلى استنباط الواجب من الوجود من أجل توجيه الفعل البشري.

و تؤكد روز على أن الإنسان يحوي داخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تلزمه بعدة واجبات لهذا انطلقت روز من قراءتها و نقدها أحيانا لبعض الفلسفات الكلاسيكية لتستخلص لنا أخلاق جديدة قائمة على مبدأ المسؤولية الكفيل بضمان إنسانية الإنسان هذا ما حاولت روز توضيحه من خلال فلسفتها الجديدة " فلسفة المسؤولية " التي تتخذ من المسؤولية أساسا لحب الآخر الذي تم طمسه و تهميشه. لهذا أكدت على ضرورة الرجوع إلى المبادئ المدرسية و إعادة قراءتها من جديد حتى نستخلص أخلاقا جديدة تتماشى مع المستجدات الراهنة و في هذا تقول " **إن الفكر الأخلاقي النظري المعاصر يتعدى ... المبادئ المدرسية فيجددها و يكيفها مع قرينة زماننا و يحولها إلى طائفة من الأسس الموائمة المتسقة مع مشكلاتنا، لأن الأخلاق النظرية لا تستطيع نسيان أصولها فهي تأخذ من مبدأ القوة التأكيدية، من مبادئ الو اقع و المسؤولية و حتى الثقافة الجمالية الذاتية**"[1] ذلك أن الفلسفات القديمة غنية بمجموعة المبادئ و الأسس الأخلاقية التي يحتاجها عصرنا

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 33 .

الحالي، لذا وجب على الأخلاق النظرية لعصرنا الرجوع إلى هذه المبادئ و تجديدها و تكييفها لما يتماشى مع زماننا الحالي و مشكلاتنا المعاصرة، لأن الذاكرة و التقاليد حسب روز أساس الحاضر و المستقبل لا محالة .

وبينت روز أن كانط هو واضع الحجر الأساس في فلسفة القيم، ذلك حين نقل مركز الفلسفة عامة من الطبيعة إلى الإنسان، و يعتبر من أكبر ممثلي الاتجاه العقلي النقدي في مجال الأخلاق، إذ أراد كانط أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول و معرفة ما يحق له أن يقول، إذ يرى أن العقل هو دعامة الإلزام الخلقي، لأنه يمثل القانون الكلي الباطن في أعماق النفس البشرية و السياج الشامل الذي تخضع له الطبيعة الإنسانية في كل زمان و مكان فقد رفض كانط المسلك الذي سلكه كل من ديكارت و سبنوزا اللذين أدمجا الأخلاق بقوة في العقل النظري كمعرفة بالعلل والأسباب الواضحة، وأخضعا الإرادة و الضمير الأخلاقي لمسلمة البداهة النظرية، لكن كانط رفض هذا المسلك حيث اتجه نحو إخراج الأخلاق من نطاق المعرفة و السببية، لأنها تعارض الحرية و المسؤولية التي هي جوهر الإرادة و الفعل الأخلاقي[1].

و من هنا خصص كتابه الأول في "**نقد العقل الخالص النظري**" لتحليل طبيعة المعرفة و حدودها و كتاب " **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** " ثم "**نقد العقل الخالص العملي**" من أجل تأسيس الأخلاق خارج نطاق المعرفة النظرية و السببية، و كان الدافع الأساسي لما سمي "**بالثورة النقدية الكانطية**" التي شبهها البعض بثورة "**كوبرنيك**"[2]. قائما على قلب العلاقة بين الفكر و الوجود، ذلك أن الفكر بمقدرته و فعاليته هو الذي يحدد الوجود و ليس الوجود هو من يحدد الفكر.

[1] - بليمان عبد القادر : دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة،ط1، كنوز الحكمة، الجزائر، 2012، ص 74.

[2] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوروبي ، ص 279.

فكل شيء حسب كانط موجود في الفكر و لا يأتي من التجربة، لهذا أكدت "**روز**" أن مشروع "كانط" كان يهدف إلى الدفاع عن العقل ضد المذهب الإرتيابي، هذا النقد الذي يعني عنده الفحص الذي يتناول الاستعمال الشرعي للعقل و مداه و حدوده، فكانط - حسب روز - يدرس مقدرة العقل يقول كانط " **لا أعني بذلك نقد الكتب و الأنظمة، بل نقد قدرة العقل بصورة إجمالية بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه التطلع إليها بصرف النظر عن كل تجربة**"[1]. فالغاية من ممارسته للنقد هو البحث داخل العقل و في كل المجالات عن قواعده و نشاطه و حدوده.

تضيف روز أن كانط أسس العقل النقدي و العقل العملي، لأن العقل النظري نفى إمكانية معرفة العالم المعقول بذاته، و الحق أن العقل العملي هو الذي يكشف لنا القيم و ينظم الفعل الأخلاقي، ذلك أن القيمة عنده هي القانون الحي الذي يؤلف قوام الشخص الإنساني، و هنا تظهر أهمية الفلسفة الكانطية كونها أرادت أن تحدد بدقة شديدة المطلب الأخلاقي في طابعه الخالص القبلي لهذا تعتقد روز أن كانط قام بتحرير الأخلاق من كل المؤثرات المادية، لأن نظرية أولوية العقل العملي تجد انعكاساتها في الفكر الأخلاقي المعاصر كله تقول روز " **لقد تجاوز كانط الأنوار بأشواط فقد تجاوز ذلك بمهمة أكبر من ذلك إذ رسم الأفق الحديث و حتى المعاصر**" [2]. و بهذا يكون كانط مجدد الفكر الأخلاقي في زمانه.

فقد أحدث كانط تحولا كبيرا في ميدان الأفكار فما يميز الفكر الكانطي أنه وظف عقلانيته في التأسيس للواجب الأخلاقي، فبين أن الأخلاق سلوك واقعي عملي لكن على الرغم من ذلك له مبادئ أولية قائمة في العقل، لذلك كان العقل هو مصدر و منبع القيم و الأخلاق، لكن التجربة هي التي تترجم، فيتحول بذلك العقل إلى ضمير يوجه صاحبه على أرض الواقع يقول كانط " **إن ما هو خير أخلاقيا، بصفته موضوعا، هو شيء فوق حسي**

[1] - إيمانويل كانط : نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للنشر و الترجمة، بيروت، 2008، ص44.

[2] - جاكلين روز : مغامرات الفكر الأوروبي، ص 283.

و من هنا تبدو ملكة الحكم تحت قوانين العقل المحض العملي"[1]. فالأخلاق النظرية لا تنفصل عن الأخلاق العملية في فلسفة كانط ، لكن الأصل هو الأخلاق النظرية التي يؤسسها العقل.

انطلاقا من هذا يبين لنا كانط أن القواعد الأخلاقية مصدرها العقل لا التجربة، أي أنها تستمد من الجانب القبلي الأولي للعقل، ذلك أنه من الاستحالة أن نجد مثالا أخلاقيا في الواقع يمكن تعميمه، كما أن التجربة تعبر عما هو جزئي متغير، و لا تؤسس لما هو كوني و عالمي، و عودة كانط إلى العقل في مجال الفلسفة الأخلاقية هو في حد ذاته بحث عن أساس الكونية باعتبار أن العقل ضامن و مجسد لهذه الكونية الأخلاقية من حيث الأسس و المبادئ القبلية – الأولية - الثابتة و الصالحة لكل زمان و مكان، فالفعل الأخلاقي دائما هو الفعل الذي لا يقبل الاستثناء أو التغير و إنما يسري على كل الكائنات العاقلة، فهو قانون كوني يقول كانط " **العقل المحض هو وحده عملي من تلقاء نفسه و يعطي الإنسان قانونا عاما نسميه القانون الأخلاقي**"[2]. فالعقل هو الذي يضمن لنا عدم تناقض أحكامنا الأخلاقية باعتباره أنه يستطيع أن يشرع لكل ما هو كوني فهو يصلح أن يكون قانونا لكل الكائنات العاقلة بوصفها تملك إرادة عامة' فالأخلاق الكونية الكانطية تنطلق أساسا من رفض الواقع التجريبي، لأنه متغير و نسبي مما قد يؤدي إلى نسبية القيمة الأخلاقية، فقد كان هدف كانط البحث عن الكلية و الشمول و الكونية و الثبات لما هو أخلاقي .

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

[1] - إيمانويل كانط : نقد العقل العملي، ص 136.

[2] - المرجع نفسه، ص 84.

ومنه كشف كانط عن قاعدة عامة و هي أن الخير لا يستمد قيمته من الهدف و لا من الموضوعات الخارجية ولا من أي سبب خارجي، و منه استنتج أن حقيقة الخير لا تكمن في مضمون الفعل بل تكمن في مبدأ الإرادة التي تقرره بعيدا عن أي علاقة بالموضوعات التجريبية، لهذا عرفت الأخلاق التي دعا إليها كانط بأخلاق الواجب المبنية على الإرادة الخيرة التي تعمل وفقا للواجب في حد ذاته دون انتظار مكانة منشودة من وراء هذا الفعل الخير إنها لا ترتبط بدوافع أو غايات يقول كانط " **لا يوجد شيء يمكن عده خير على وجه الإطلاق و دون قيد أو شرط، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة** "[1]. فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الخير بذاته دون قيد أو شرط .

و الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يملك قيمة كامنة على نحو غير مشروط و بالتالي فهي الخير الأسمى وامتلاكها هو الغرض النهائي للحياة الخلقية[2].

فالفعل المقبول أخلاقيا هو الصادر عن ضرورة العمل بدافع الإرادة كواجب أو قانون يحترم لذاته، فالإرادة هي الضمير المطلق الخير غير المرتبط بأي شروط فالسعادة التي قد يعتقد بعضنا أنها ذات قيمة في ذاتها تفقد قيمتها إذا تولد عنها الاعتزاز بالنفس، الذي قد ينحرف في أغلب الأحيان فيصير غرورا[3] . فكل الصفات التي قد تبدو لنا خيرة كالاعتدال و ضبط العواطف و الانفعالات و التأمل الهادئ قد تغدو كيفيات سيئة بدون الإرادة، لأن هذه الأخيرة تستمد خيريتها من المقام الذي يحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل من باطن ذاتها.

و منه يتضح أن مفهوم صدور الفعل عن إرادة طيبة مكافئ في نظر كانط لمفهوم صدور الفعل عن احتـــرام القانون الأخلاقي، فما يعنيه صدور الفعل عن إرادة طيبة هو أن صاحبه

[1] - إيمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية،ط1، القاهرة، 1965، ص 17.

[2] - عادل ماهر: الأخلاق و العقل،ط1، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، 1990، ص 302.

[3] - إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 18.

قام به لا لسبب آخر سوى أن القانون الأخلاقي يأمر بالقيام به، فلا فرق حسب كانط بين صدور الفعل عن إرادة طيبة و مفهوم صدوره عن احترام القانون الأخلاقي، فالإرادة على هذا النحو تعمل بمعزل عن كل نجاح أو هدف.

الإرادة الخيرة خيرة بذاتها باعتبارها تحمل قيمة في ذاتها أسمى و أعلى من كل غاية أو هدف أو نجاح أو منفعة، و الأكثر من ذلك أنها تبقى خيرة في ذاتها سواء حققت غرضها أم لم تحققه فهي شبيهة بالجوهرة التي تلمع حتى في ظل وجودها في القمامة، بمعنى أنها لا تسعى وراء العفن و لا تتلوث به و لا تبغي أي مصلحة.

يريد كانط للواجب أن يكون غاية سامية ، فهو إلزام نفرضه على أنفسنا، و لا يفرض علينا من الخارج، لذلك كانت نية الفعل أساس للواجب الأخلاقي باعتبارها تقطع الصلة بالنتائج المترتبة عن الفعل، و يجب أن نهتم بالإرادة من حيث المبدأ الصوري- القبلي - بغض النظر عن النتائج و الأهداف الناتجة عن السلوك، و هي التي تقرر الخير و الشر، و حتى و إن أتت النتائج عكس ذلك (أي عكس ما حددته النية) فهي التي تعطي الشرعية القيمية للفعل، و يرى كانط أن الواجب يحمل دلالة أساسية مفادها أننا نقوم بالواجب لأننا نريد من أعماق أنفسنا، إنه يؤكد أنه ينبغي أن تكون للأخلاق قاعدة عامة و مطلقة تؤمن بها كل النفوس البشرية، و تلتزم بها كما التزمت العلوم بالقانون العلمي يقول كانط " **يجب أن يو افق الناس قاطبة على أنه كي يكون لدينا قيمة أخلاقية أعني لكي نرسم دعائم الإلزام ينبغي أن يتضمن القانون في ذاته ضرورة مطلقة، و يجب أن لا تقتصر مشروعية الأمر التالي ' لا يجب أن نكذب ' على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به** "[1] و هذا يعني أن الإرادة الخيرة هي التي تجـــعل التشريع الذاتي للقيم للأخـــلاقية يملك كامـل

[1] - إيمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 213.

الصلاحية الكونية مسبقا، و يجب أن يحمل في ذاته إمكانية انطباقه على باقي الكائنات العاقلة من حيث أنه نابع من إرادة خيرة خيرا مطلقا و تتمتع بكامل الحرية، مما يؤدي إلى عدم تناقض الذوات حول قيمة الفعل.

و هذا ما دفع بجاكلين روز إلى اعتبار كانط راسم الأفق الحديث و حتى المعاصر، لكن يجب أن نعيد الاعتبار لأولوية العقل العملي لتجد فلسفته الأخلاقية انعكاساتها في الفكر الأخلاقي المعاصر تقول روز " **عديدون هم الباحثون في علم الأخلاق في زماننا الذين يأخذون كانط كمرجع يعودون صراحة إليه و يعيدون أصل نظرياتهم إلى النتائج الكانطية، و هذا يشير إلى التحول الأساسي الذي أحدثه كانط في ميدان الأفكار** "[1]. غير أن هذه العودة في نظر روز تحتاج إلى إضافة، لأن كانط أهمل الأثر المادي للفعل الأخلاقي و ركز على نية الفعل وفق مبدأ التنزيه فقط، و من هنا يمكن أن تتلاشى الأخلاق العملية، بل إن روز تعتقد أن كانط عظم النية أكثر من تعظيمه للفعل الأخلاقي في حد ذاته .

اعتبر كانط القانون الأخلاقي وصية في صيغة أمر، و هو أسمى في نظره من أي طبيعة عاقلة من أي شيء آخر، و القانون الأخلاقي يظهر للإرادة في صورة أمر، و هذا ما يسميه كانط بقوانين العقل العملي التي تتناقض مع غرائزنا و مصالحنا، و هي تخاطبنا بلغة الأوامر لأن الواجب هو إلزام نابع من عمق النفس و بإرادة الإنسان الحرة . و بهذا يكون كانط قد عطل جزء من الإنسان، و هو الجانب الحسي كأحد متطلبات الفعل الأخلاقي، و تجاهل أيضا أثر نتيجة الفعل على الغير أو على الآخر، و منه تعتقد روز أن كانط ارتقى بالفعل الخلقي إلى مرتبة المثالية البعيدة عن الطبيعة الإنسانية و المجتمع، ذلك أن القانون الأخلاقي ليس شيئا كالقانون الطبيعي إنه قبل كل شيء قانون معياري، ينفي صدوره عن العقل العملي لا العقــل النظري و في هذا تقول روز "**على العقــل العمــلي الذي من المفترض أنه**

[1] - جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، ص 283.

يشتمل على قاعدة الأخلاق أن يقرر عندما يظهر العقل النظري عجزه عندما يصبح المجال مفتوحا أمام هذا العقل الأخلاقي الحامل لأفكار ميتافيزيقية ممكنة، تتفاعل مع الأمر القاطع "[1]. و معنى هذا أن الأوامر المشروطة في نظر كانط التي تلزمنا بإتباع الوسائل لبلوغ الغايات المنشودة غير أخلاقية، لأنها مرتبطة بغايات و منافع مثل قولنا " إذا أردت أن تعيش سعيدا فكن صالحا ". فالأمر الشرطي إنما يعبر فحسب على أن الفعل يكون خيرا بالقياس إلى مقصد ممكن أو واقعي، و تنفي روز هذه الفكرة الكانطية، و تعتقد أنها بحاجة إلى تجديد ، فالنية أو القصد إلى الفعل يكون أجمل إذا انتهى إلى غايات و منافع، بمعنى أنه يجب أن تكون نيتنا صادقة و منزهة إثناء القيام بالفعل، و في ذات الوقت نرمي إلى تحقيق نتائج حسنة، و يجب أن يحتوي الفعل الأخلاقي على الأوامر المشروطة التي هي أحكام تحليلية تنطوي على فكرة الهدف و الغاية، و كذا الأوامر المطلقة التي هي أحكام تأليفية أولية[2].

و إذا اعتبر كانط القانون الأخلاقي قانون قبلي كلي و ضروري و مطلق، و من ثم فإن معرفتنا للقانون الأخلاقي هي معرفة قبلية يقررها العقل العملي قبليا و ليس بعديا . تتساءل جاكلين روز هنا كيف أكون أديت واجبي اتجاه الغير ما لم أحقق نتيجة مفيدة له؟. هنا تجزم روز بأننا نحتاج إلى الغيرية عند لفيناس لتجديد هذه الأخلاق الكانطية و هو ما سنتعرض إليه في الفصل القادم .

بناء على ما سبق يمكن القول أن الفكر الأخلاقي لجاكلين روز يكاد يعدم أخلاق العدمية، و يكاد ينهي وجود أخلاق المعنى، و في المقابل يبعث الحياة في أخلاق الواجب، إذ بينت روز أن الأخلاق الكانطية فتحت تساؤلاتنا الراهنة في ظل تطور التقنية لتنطلق من أفكـار و مسلمـات كانطية بحتـة، و نعيد التفكير في سؤال الواجب، فهذه نواة من نوى

[1] - جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، ص 281.

[2] - محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ،ط1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 166.

تساؤلاتنا الحالية: كيف نفكر اليوم في الواجب؟ كيف نعيد صياغته بحدود موائمة تتكيف مع عصرنا على نحو يحل توتراتنا التي لا تطاق. كل هذا ساهم في نظر جاكلين روز في فتح المجال للتساؤل و محاولة تأسيس أخلاق جديدة تتماشى مع المستجدات الراهنة، لهذا تعتقد روز بأن كانط يمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا لأنه أبرز دور العقل في حقل الأخلاق، و لكنه لم يثمن الأثر المادي للفعل، لذا تكون المسؤولية وفق هذا التصور المسؤولية قاصرة و بحاجة إلى إضافة، و تركز روز هنا على قوة الأخلاق النظرية عند كانط على عكس الأخلاق العملية عنده. و يمكن تجديد هذه الأخلاق لتساير هذا العصر، فالأفكار التي يوجدها عالم كانط تتجاوز كثيرا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر و بإمكانها أن تكون أفكار الزمن الحاضر و هي بحاجة إلى تجديد فقط[1]. فأفكاره كانت بمثابة الأساس لقيام القانون الأخلاقي و تمهيدا لتأسيس دولة كونية تنصهر فيها كل الأخلاقيات داخل قانون واحد تؤمن به كل النفوس و تلتزم به التزام العلوم بالقانون العلمي غير أنها تحتاج إلى تجديد خاصة في اثر الفعل الأخلاقي على الغير، و هذا ما ستجده روز في أخلاق الغيرية عند ليفيناس .

[1] - جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوروبي، ص 284.

الفصل الثالث

من أخلاق الغيرية إلى أخلاق المسؤولية

شهدت الفلسفة المعاصرة اهتماما بالغا بجدلية الأنا و الآخر ، و هذا نتيجة للصراع القائم في أوربا و العالم ككل، مما ولد تنافر بين الشعوب وفقا لإيديولوجياتها و توجهاتها السياسية و الدينية و حتى الفلسفية، و انتعشت فلسفة القوة و ساد التمييز العنصري في كثير من المجتمعات، و لم يكن هذا ليرضي العديد من الفلاسفة و في مقدمتهم لفيناس و كذلك جاكلين روز، مما دفعهم إلى إعادة النظر في علاقة الأنا بالآخر، و محاولة تطهير الذات التي جعلتها الكثير من الفلسفات على غرار فلسفة القوة مصدرا للشر و الأنانية المفرطة و النرجسية الزائدة، فأسس لفيناس فلسفة الغيرية التي تحولت إلى معه أخلاق وإلى فلسفة أولى، و تهدف فلسفة الغيرية عند لفيناس إلى تحقيق التعايش الايجابي بين الأنا و الآخر، كما ترمي إلى قهر الأنانية و التمرد عليها من خلال الإيثار و حب الغير بعيدا عن كل مقابل، لتأتي جاكلين روز و تطور هذه الأخلاق أي أخلاق الغيرية و تحولها إلى ما يعرف بأخلاق المسؤولية، و هنا يتولد لدينا إشكال هام مفاده : كيف يتم الانتقال من أخلاق الغيرية إلى أخلاق المسؤولية ؟ و لم هذا الانتقال؟

هذا ما سنجيب عنه في هذا الفصل و الذي يتناول المباحث التالية :

***- المبحث الأول / جدلية الأنا و الآخر كمنطلق لأخلاق المسؤولية**

***- المبحث الثاني / الوجه عند لفيناس**

***- المبحث الثالث / الغيرية كمنطلق لأخلاق المسؤولية**

المبحث الأول / جدلية الأنا و الآخر كمنطلق لأخلاق المسؤولية

جدلية الأنا و الآخر جدلية مطلقة و عامة و تناولتها أغلب الفلسفات الغربية الحديثة و المعاصرة بمختلف تياراتها و مذاهبها، كما تناولتها الفلسفة اليونانية من قبل، لذا من الصعوبة التطرق إلى كل حيثيات هذه الجدلية في الفلسفة الغربية، لكن الربط بين هذه الجدلية و بين أخلاق المسؤولية يحيلنا مباشرة إلى لفيناس، إذ كان تناوله لهذه الجدلية منطلق جاكلين روز في تجديد الأخلاق الكانطية، و التأسيس لأخلاق المسؤولية، و هو ما سنوضحه من خلال العناصر التالية .

1/ حول مفهوم الأنا و الآخر

أ - مفهوم الأنا :

لقد اختلفت تفسيرات و تعريفات الفلاسفة و الباحثين للأنا الفلاسفة، فالمعنى النفسي الأخلاقي تعني الأنا وعي الفردية التجريبية هو في آن وعي ما هو عليه و ذكرى ما كان عليه، فليس أناه سوى مجموعة الأحاسيس و المشاعر التي يحس بها و تلك التي تذكره بها الذاكرة[1].

أما المعنى الوجودي فتدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي سواء كانت هذه الأعراض موجودة معا أو متعاقبة، فهو إذن مفارق للإحساسات و العواطف و الأفكار، و لا يتبدل بتبدلها و لا يتغير بتغيرها، و كأن لذاتنا و آلامنا و طموحاتنا و كل إحساساتنا تجري أمام أعيننا و نشاهدها مشاهدة المشاهد الواقف على شاطئ للبحر [2].

[1]- اندريه لالاند : الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، ، 2001، ص824.

[2]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، ط1،دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982، ص 140.

أما **بالمعنى المنطقي و النقدي** فالأنا **"ذات مفكرة، بحيث تكون وحدتها و هويتها مع الشروط اللازمة، المضمنة بتوليف المعطى المتنوع في الحدس، و بترابط هذه التمثلات في وعي ما"**[1].

غير أن هناك من الباحثين من يعرف الأنا بأنها هي نفسها الذات، و هذا ما نجده في قول إبراهيم مذكور بأن **" الأنا هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، هو دائما واحد و مطابق لنفسه، و ليس من اليسير فصله عن أعراضه، و يقابل الغير و العالم الخارجي، و يحاول فرض نفسه على الآخرين، و هو أساس الحساب و المسؤولية"**[2].

كما أن الأنا أنواع **" تجريبي و هو الشعور بالفردية التجريبية و ترندستالي و هو الحقيقة الثابتة التي تعد أساسا للأحوال و التغيرات النفسية و مطلق و هو التفكير الذاتي العالق على التجربة "** [3].

و بالرغم من تشعب مناحي مفهوم الأنا و اختلاف الفلاسفة في تعريفه إلا أن القاسم المشترك الذي يجمع كل هذا الشتات هو أن (الأنا) مفهوم جوهري لتحديد مكان الإنسان من الوجود .

أما عند لفيناس فإن الأنا تعني الكينونة و يجب على الإنسان التحرر منها، و قد صاغ لفيناس مفهوم الأنا في العبـــارة التالية **" أن حــاجة الهروب تسمح لنا بتحـــديد المشكلة**

[1]- اندريه لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص825.

[2]- إبراهيم مذكور : المعجم الفلسفي،ط1، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، 1983 ، ص23.

[3]- المرجع نفسه، ص23.

القديمة للكينونة بما هي كينونة "[1]. و يصفها بمصدر الشر.

أما جاكلين روز فتعتقد أن الأنا هو جسر عبور إلى الآخر، و الأنا هو الكاشف عن قدرتنا للاهتمام بالغير، و هو منبع الخير و الشر على حد سواء، و الأنا تكتشف نفسها من خلال الحوار مع الآخر و قدرتنا على المناقشة و إثبات الرأي[2].

2/ الغير في فلسفة لفيناس :

قبل أن نتعرض لمسار جدلية الأنا و الغير أو الآخر و مدلولها عند لفيناس ننطلق من تحديد مفهوم الغير ، فقد جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن **" لفظ الغير في علم النفس مقابل للفظ الأنا ، فكل ما كان خارج الذات و مستقلا عنها كان غيرها ...فالأنا هو الذات المفكرة و الموضوع الخارجي هو الآخر "**[3]. و هذا يعني أن الغير هو كل ما يحيط بنا و المتجسد في الطبيعة الخارجية سواء كانت عاقلة أو غير عاقلة.

و على الرغم من قدم العلاقة بين الأنا و الآخر و تنوع صورها بين الحب و العطف و الاحترام و الصداقة و القرابة و الإيثار و الصراع و التنافس و العداوة، و على الرغم من كل الدعوات الكبرى إلى أداء واجب الضيافة و مساعدة الجيران و الفقراء و حب الخير للآخرين و احترامهم، إلا أن الواقع يكشف لنا عن تهميش حقيقي لمشكلة الغيرية ليس فقط على مستوى التنظير الفكري و إنما على مستوى الممارسة الواقعية في ظل انتعاش حب الأنا فقد تمركزت الأنا حول ذاتها و اهتمت بتفسير الوجود الخارجي، كما برهنت التطبيقات العلمية عن قدرتها اللامحدودة في إحـــداث التغيير الذي لم يقتصر عـلى الإنسان وحده بل

[1]- ليفيناس: الزمان و الآخر، ترجمة جلال بديلة ،ط1،معابر للنشر و التوزيع، دمشق ،2014، ص13.

[2]- Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie, Armand Colin, 1992, p14.

[3]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج2، ص.131

تعدى ذلك ليشمل الكون بأسره من خلال هيمنة التطور التقنو علمي على حياة الإنسان و بيئته، مما أدى إلى ظهور قضايا معقدة مست كرامة الإنسان و وجوده كما سبق الذكر فقد تطورت التقنية بشكل غير عقلاني، مما أسفر عن طمس القانون و القيم الأخلاقية بالدرجة الأولى و انتصار التقنية على الإنسان، إذ فَقَدَ الإنسان معالمه الإنسانية و الأخلاقية و الإيديولوجية و الثقافية، ذلك أن العلم ضل طريقه و حاد عن غايته ألا و هي ترقية حياة الإنسان و تسهيل سبل معيشته[1]، فقد أصبح الإنسان أقل شأنا من الآلة، و هذا ما أدى إلى انهيار وجودية الإنسان و كرامته إذ تم تجاهل الكيان الإنساني و تحويله إلى مجرد جثة باردة مهدورة الكرامة، قابلة للتهميش والطمس، فلم يشغل الإنسان و علاقته بالآخرين سوى مكان هامشي في هذا الوجود، كما سادت الأنانية أين أصبح الآخر على مجرد جحيم و منافس غير مرغوب فيه.

و في ظل هذه المعطيات انبثقت فلسفة إيمانويل لفيناس، الذي يعد وجها بارزا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة و واحد من الذين تركوا أثرا على المشهد الفكري الإنساني على - حد تعبير جاكلين روز - احتجاجا على ما وصل إليه العصر التقنو علمي من عبث بإنسانية الإنسان و كرامته منذرا بمصيره المجهول، هذا من جهة و من جهة أخرى انتعاش الفلسفات التي تنشد تقديس الذات و تمجدها و تتجاهل الآخر، و هذه المركزية الذاتية تذكرنا بأقدم التقاليد الميتافيزيقية القائمة على البحث عن الوحدة أين كان المتعدد عسرا و عارا بل و فضيحة، فالكثرة شيء يجب إزالته، لكن **ليفيناس** في فلسفته الأخلاقية احتج على هذه الفلسفات التي تدعوا للوحدة و إقصاء الآخر و تهميشه داخل كيانات فردية معزولة مفرطة في الخصوصية، و يتحول الأفراد بمقتضاها إلى أفراد نرجسيين منطوين على ذواتهم عبر ممارسة طقوس "التطهير من الآخر"، الآخر الغريب عني و منه **يعطي ليفيناس** مكـانة مميزة

[1]- نفين فاروق فؤاد : القيم و الثورة العلمية البيولوجية ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات للآداب و العلوم و التربية جامعة عين شمس، 2006، ص76

للغيرية و الآخر الذي أصبح قضية محورية في فلسفته، و هذا ما بينته روز معتبرة التنظير الأخلاقي الفلسفي لليفيناس الذي يعلي من شأن الغير حتى على حساب الأنا متجاوزا لكل المركزيات تقول في هذا " **إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد و هي الأولى لذا لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب و المعرفة و التجديد** "[1]. فهو ينتقد المباحث الأنطولوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية و أبعادها الأخلاقية، و أنها تتعامل معها بالعنف و التهميش والتغريب، لهذا كانت محاور فلسفته تدور حول التسامح و الخير و المحبة و الاعتراف بالآخر، و ذلك من خلال دعوته الأخلاقية إلى الاعتراف بالآخر و مصالحته و مشاركته بدلا من إقصائه و تهميشه و طمس هويته فهو - ليفيناس - يدعو إلى ضرورة استبعاد النظرة السلبية و العنيفة للآخر، و منه وضع ليفيناس الأنا في حراسة الآخر، بل يرى أن من واجب الأنا التضحية من أجل الآخر .

و قبل توضيح هذه الفكرة وجب الوقوف عند مصطلح الغيرية المشتق من الغير، و هو كون كل من الشيئين خلاف الآخر، و قيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر و هي بخلاف الإثنينية، لأن هذه الأخيرة ذات وحدتين و يقابلها الطبيعة ذات وحدة أو وحدات، و لفظ "الغير" في علم النفس مقابل لفظ "أنا" فكل ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. و يطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم "الآخر"، و الغيرية عند المحدثين هي الإيثار، و هي مقابلة للأنانية، و تطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، و في علم الأخلاق على القبول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل إسعاد الآخرين[2].

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

[2]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 130،131.

إنها التضحية من أجل الآخرين بالمبدأ الموجه للفعل، فهي تضحية قصدية و إرادية من أجل منفعة شخص آخر.

و منه يرمي مشروع ليفيناس إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية بين البشر في الوجود الخارجي .

لذلك نلاحظ أن الغيرية كانت هي القضية المركزية في فلسفة ليفيناس، و هذا يتجلى في جل محاضراته التي ألقاها في قسم الفلسفة حول الزمان و الآخر في عام " 1946-1947 " انتقالا إلى عمله المتأخر حول " الله و الفكرة "، و حاول تعميم فكرة الغيرية مثلا الزمن كغيرية، الوجود كغيرية، اللغة كغيرية، و الشخص الآخر كغيرية (الغير)، و الله كغيرية، كل هذا يشير إلى موضوع ذي دقة و عظمة، ذلك أنه يريد أن يتجاوز الفكر الأخلاقي المعاصر[1].

و المهمة الرئيسية لفلسفة ليفيناس ليست تأسيس نظرية للمعرفة أو نظرية سياسة كباقي الفلاسفة، و إنما فهم العلاقة بالآخر بوصفها أصل كل علاقة بالوجود، و يتجلى ذلك في القدرة على الاعتراف بغيرية الآخر و احترامه، لا في محاولة اختزاله في هوية الشبيه، لهذا صاغ فلسفة مختلفة عن باقي الفلسفات الغربية عن طريق الاستعاضة بالأخلاق التي اعتبرها ليفيناس "الفلسفة الأولى" بديلا عن الأنطولوجيا التقليدية التي اعتاد عليها جل فلاسفة الغرب .

أمام كل هذه الظروف و المعطيات اندفع ليفيناس إلى نقد الفلسفة الغربية منددا بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة و تغير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر مطالبا بإعادة الاعتبار للآخر في تعاملاتنا و في مسؤولياتنا تجــاهه، و ضرورة الاعتراف به، في احترامه كآخر

[1]- جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 244.

مختلف عني، في التحاور معه و الإصغاء إليه، لأن الآخر حسب ليفيناس ليس أنا أو أنا أخرى، كما أن الآخر ليس سلبا للذات، بل هو غيرية غير قابلة للتهميش و الاختزال.

نلاحظ أن " الغيرية " كانت هي القضية الأولى في فلسفة ليفيناس، و هذا المسار كما يقول ليفيناس بعيد عن الأنطولوجيا (علم ما هو كائن) أو الابستمولوجيا أو العقل، الغيرية عند ليفيناس هي العودة إلى نقطة تتم فيها مواجهة الغيرية عارية بكل تجردها إلى نقطة يتم فيها الإقرار بعدم إمكان اختزالها، و من هنا نستنتج أن فلسفة ليفيناس تتمركز حول سؤال جوهري هو سؤال العلاقة مع الآخر أكثر من سؤاله عن الوجود، و من هنا كانت الأفضلية عنده ممنوحة للإتيقا على حساب الأنطولوجيا بحيث تتحول بموجبه الذات من ذات حارسة للوجود إلى ذات حارسة للآخر ، و هو ما سيسميه ليفيناس "بالمسؤولية تجاه الآخر".

إن فلسفة ليفيناس الإتيقية هي محاولة للتقرب من الغير اللانهائي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه هي "وصل بعد فصل و قطع" بين الذات و الغير عبر التذاوت و التفاهم و التخاطب و الاعتراف و اللا عنف و المسؤولية المتبادلة: فما هي المسالك الإتيقية التي اتبعها ليفيناس في محاولته للتقرب من الغير اللانهائي؟

قد نختزل الجواب عن هذا السؤال من خلال موقف روز و تحليلها للفلسفة الليفيناسية، حيث بينت أن فلسفة لفيناس تجربة مميزة في الاعتراف بالآخر و هي قمة الإنسانية، فهي تجربة لا تنحل إلى سواها، إنها الوجه للوجه و علاقة لقاء، فالوجه يمثل مرآة عاكسة لكينونة الأنا [1].

إن مشروع ليفيناس الحقيقي يرمي إلى الكشف عن أصل العلاقات الحقيقية بين البشر في الوجود الخارجي الميتافيزيقي، و هذا هو النقيض تماما مع ما جاء في بعض الفلسفات التقليدية و الحديثة و حتى المعاصرة، إذ طالب ليفيناس في تنظيره للغيرية بإعادة

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 66.

الاعتبار في تعاملنا مع الآخر، في مسؤوليتنا تجاهه، في الحق بالاعتراف به، في احترامه كآخر مختلف عني و الإصغاء إليه و الحوار معه بخلاف "الحداثة" التي فهمت الوجود على نحو كلي ينطلق من الأنا الممجد لذاته بوصفها أنا شمولية تعيش في العالم متطابقة مع ذاتها ضد الآخر، و يعترض ليفيناس على هذا التعامل العنيف مع الآخر داعيا إلى ضرورة تطوير العلاقة معه و محاربة الانكباب على الذاتية الثابتة و تغيير الرؤى الميتافيزيقية، و تغيير التوجه الأخلاقي من التوجه الأناني إلى الإيثار و الشعور بالآخرين " **فالظاهرة الخلقية هي بالضرورة نقطة تلاقي الشعور بالذات مع الشعور بالآخرين**"[1].

و هذا ما يدل على دعوة ليفيناس الواضحة إلى ضرورة إكرام و ضيافة الآخر ،لأن هذه العلاقة هي العلاقة مع الآخر الإنساني[2]. و منه كان الوجه حسب ليفيناس يمثل مرآة عاكسة لكينونة الأنا، إذ يبرز الآخر و ينعكس من خلال الوجه فهو بمثابة هوية الكائن لهذا كانت العلاقة مع الوجه علاقة مبهرة على أرضية أخلاقية، حيث بإمكان الذات أن تكون نموذجا لاستقلال الآخر، و إكرام ضيافته، و هذا ما يتجلى في الأخلاق الجديدة التي أسسها ليفيناس.

و تشير جاكلين روز إلى أن هذه الأخلاق - و التي تصفها بالأخلاق النظرية - هي أخلاق راقية تعكس إنسانية الإنسان كما تعكس ضرورة احتياجنا للآخر، لأنه المرآة التي نبصر بها ذواتنا كما ندرك عن طريقها صدق علاقتنا مع الله، و حسن تعاملنا و تحررنا من أنانيتنا تقول روز " **إن مطلب الأخلاق النظرية هو مطلب متماه مع الوجه فأمام المنظر العاري للوجه، إدراك للمعنى، إدراك للانهائي إذ أمام الوجه أمر إلى الأخلاق النظرية و إلى الله**"[3]. و معنى هذا أن إنسانيتنا تتجلى في شعورنا بما يعيشه غيرنا و ما ينتظره منا.

[1] -زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، ط1، دار مصر للطباعة، القاهرة ، 1966، ص 87 .

[2] - Emmanuel Levinas : totalité et infini, essai sur l'extériorité, martinus nijhoff, France, 1971, p 46.

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

إذن الأنا عند كل من لفيناس و روز لا ينفصل عن الآخر ، لكن هناك فرق في نظرة كل منهما للأنا، لأن ليفيناس يعتقد أن الأنا هو مصدر الشر غير أن هذا الأمر غير وارد مع روز لكنهما يتفقان في أن الخير يكمن في تطلع الأنا إلى الغير و هو أساس المحبة.

3/أخلاق الغيرية كفلسفة أولى عند ليفيناس:

إن العنوان الأساسي و الأبرز لفلسفة **ليفيناس** هو "الأخلاق كفلسفة أولى"، فمن منا لا يذكر كلمات **ليفيناس** عقب مذبحة "صبرا و شاتيلا" "الإنسان أكثر قداسة من كل أرض مقدسة" فقد جاءت فلسفة ليفيناس أو أخلاقه كفلسفة أولى أو ما يعرف بأخلاق الأخلاق كما يسميها - لفيناس- لأنها لا تبغي بناء قواعد أخلاقية، كما أنها لا تريد أن تصنع من الآخر أنا أخرى ، كما هو الحال عند هوسرل و حال كل فلسفة تقوم على وعي اجتماعي[1].

إذ تعد الإتيقا من أبرز المحاور التي شغلت فكر ليفيناس، ذلك أن الإتيقا عنده ليست فرع من الفلسفة، لأنها بمثابة الفلسفة الأولى، و ترتبط الإتيقا مباشرة بالعلاقة مع الغير فيسمي ليفيناس وضع عفوية الأنا موضوع سؤال أمام حضور الغير و هذا ما يعتبر إتيقا[2].

فالدائرة الأولية لا تنفك على الشبيه إلا إذا توجهت نحو المطلق الآخر. أما الجسد عند ليفيناس فيقحم الذات في الغيرية و العمل و ليس العكس.

و إذا كان الآخر عند هوسرل يخضع لعمليات الإدراك كباقي الأشياء التي تدرك قصديا و ذلك باتصال الذات بالموضوع، فإن الآخر عند ليفيناس لا يمكن أن يخضع لعمليات الرد و الاختزال، لأن الآخر غريب عن الأنا، و غربته هي من تحفظ المسافة التي تجمعنا به، فالآخر الغريب هو الغير المختلف، المتعالي و علاقتي به لا تكون على أساس أنه موضوع بل أيضا ذاتا

[1] - Emmanuel Levinas : totalité et infini, p 47.

[2] - Rodolphe calin, David Sebbah : le Vocabulaire de levinas, ellipese, paris, 2002, P 23.

فقط ليست شبيهة بالأنا، والانفصال يعني عدم إخضاعه للأنا، فهو حر فلا يمكنني أن أختزله في وعي، و بالتالي لا يمكن أن يكون موضوعا بل هو الآخر المطلق، و منه كانت علاقة "الوجه للوجه" التي يركز عليها ليفيناس تفهم الوجه على أنه موضوع التخاطب الأخلاقي الذي يتجاوز الاختزال و الاستبدال، فهذا الوجه يطالبني دائما بمطلب أخلاقي أكون فيه مضطرا للاستجابة له[1].

ففعل الاضطهاد الذي يصدر عن الآخر ضدي يفقدني خصوصيتي المتمثلة في الوجه و بهذا يصبح العنف الذي يقع علي نفسه نقطة تكشف ضعف دفاعاتي عن نفسي و انكشافي أمام الضرر، و هنا تظهر أهمية الأخلاق و الحاجة إلى تحمل المسؤولية.

إنه تأكيد على اللا حرية في قلب العلاقة مع الآخر، و مهما فعل الآخر فإن وجهه يعيدني إلى ضرورة الاستجابة له، و هناك علاقة لم أخترها أنا بمحض إرادتي تمنعني من الثأر، و لا يمكنني بأي حال من الأحوال أن أصنفه في وعيي لا من حيث لغته و لا من حيث دينه أو مكانته، و منه يؤكد ليفيناس أن الآخر يستحيل معرفته قصديا يقول ليفيناس **" العلاقة بين الكائنات المفصولة لا يمكن تعميمها...فالعلاقة بين أجزاء الوجود المنفصلة هي وجها لوجه علاقة غير مختزلة و هي أخيرة"**[2].

ذلك أن العلاقة وجها لوجه هي علاقة تداولية و ليست جسدية تتم بين ذاتين منفصلين، فالآخر ليس انعكاسا للأنا ذاته كما يعتقد هوسرل، و إنما الآخر متعالي لأنه غريب و أجنبي عن الأنا، و هو ما جعل ليفيناس يعتقد أن العلاقة الميتافيزيقية لا تتعلق بذات

[1]- جوديث بتلر : الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار التنوير ، بيروت، 2014، ص 11.

[2] - Emmanuel Levinas : totalité et infini, P 329.

« Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas... Le rapport entre les « tronçons » de l'être séparé est une face à face, relation irréduc-tible et dernière. »

أو موضوع[1]. لهذا اعتبر ليفيناس الاختزال الفينومنولوجي عنف يقوم به الإنسان، و لكن الأنا حسب ليفيناس يبقى متعالي[*].

لهذا يحاول ليفيناس من خلال فلسفته الإتيقية الجديدة التي يعتبرها فلسفة أولى أن يبحث في شروط تحسين الذات لعلاقتها بالآخر، و أن تعيد حساباتها تجاه الآخر الذي قوبل بالرفض و التهميش و الإهانة و التجاوز من خلال تاريخ طويل في طمس هوية الآخر و عدم الاعتراف بغيريته، لهذا نجد أن ليفيناس جعل الاعتراف بالآخر شرط لتأسيس علاقة أخلاقية معه، بل إن علاقتنا الأخلاقية مع الآخر تسبق علاقتنا الأنطولوجية بذاتنا و بالعالم. و هنا يصبح الآخر شرطا لهوية الذات.

و منه كانت فلسفة ليفيناس الإتيقية محاولة للتقرب من الغير اللانهائي، و ذلك بفتح صفحة أخلاقية معه، صفحة بين الذات و الغير عبر التذاوت و التفاهم و التحاور و التخاطب و اللا عنف و المسؤولية المتبادلة، و لهذا السبب تبدأ فلسفة ليفيناس الأولى من تفسير الأخلاق أو الإتيقا و التي تختلف عن الأخلاق التي تسن الأوامر و قواعد السلوك الإنساني، فالإتيقا قائمة على العلاقة المباشرة بين الأنا و الآخر من خلال مفهوم الاختلاف و لذلك يطلق ليفيناس على هذه العلاقة علاقة "إتيقية"، لذا تعتبر الإتيقا عند ليفيناس بمثابة الحدث الأول الذي يأتي منه سؤال الحقيقة و يصاغ منه معنى الكينونة، و تنتج من خلاله إمكانية اللقاء مع الآخر الإنساني وجها لوجه[2].

---

[1] - Emmanuel Levinas : totalité et infini, P 111.

[*] التعالي أو التجاوز والتعدي مفهوم فلسفي يدل على وجود حقائق متعالية، و على نحو خاص المذهب القائل أن وراء الظواهر الحسية جواهر أو الأشياء بذاتها فتكون الظاهرة تجسيدا لها (اندريه لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص 1472).

[2]- Emmanuel Levinas : ethics and infinity, conversations with Philippe Nemo, Translated by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, USA, 1985, p86.

لهذا يجب التمييز بين الأخلاق بمعنى الإتيقا و بين الأخلاق بمفهومها العام في تفسير **ليفيناس**، ذلك أن الأخلاق العامة يقصد بها مفهوم من مفاهيم القيم و السلوك في حين أن الإتيقا تطلق كما يعتقد لفيناس على العلاقة بالآخر بصفته الفردية.

و يؤكد ليفيناس أن الإتيقا هي القادرة وحدها على بيان الدلالات الأولى التي تعطي للإنسان معنى كينونته، و لذلك أصبحت فيما يرى ليفيناس " **وحدها قادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس لسؤال معنى الكينونة الذي أثاره هيدجر في كتابه الكينونة و الزمان، و هي بذلك تتقدم على الانطولوجيا أي علم الوجود، إنها تشير إلى فضاء أكثر أصلية من هذه الأخيرة** "[1].

لذا أطلق **ليفيناس** على الإتيقا الفلسفة الأولى، إذ يرى أن اللقاء بين الأنا و الآخر لقاء أخلاقي، و منه استبدل سؤال الوجود بسؤال الإنسان، هذا الإنسان الذي يعتبر عنده مركز الفلسفة الأولى (الإتيقية)، و هو الجزء الذي أهملته انطولوجيا هيدجر، لهذا نجده يرفض تصور هيدجر الذي يضع العزلة داخل علاقة سابقة مع الآخر[2]." إذ يطرح هيدجر العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدازين أو الوجود ، لكن عمليا هذه العلاقة لا تؤدي أي دور لا في دراما الكينونة و لا في المبحث التحليلي للوجود، بل إنها تعمل على تحويل علاقة الأنا بالآخر إلى صراع.

و يرفض ليفيناس فكرة الدازاين أو الوجود عند هيدجر، ذلك أن الاهتمام البالغ بالوجود عند هيدجر صار يمثل إهمالا للموجود ، و يولد حالة من القلق و رفض الذات، لأن الإنســـان هو الكائن الوحيد الذي يبني معه عـــلاقته الإتيقية، و منه وضع ليفيناس مسألة

[1]- ليفيناس : الزمان و الآخر، ص 08.

[2]- ريطو طوكسانو :مدخل إلى فلسفة ليفيناس ،ترجمة إدريس كثير و عز الدين الخطابي، ط1،منشورات الاختلاف، 2003 ص59.

"وجها لوجه" نقطة انطلاق لبدأ الفلسفة، و لم يبدأ من **الوجود** أو من الله، لأن العلاقة بين الذات و الآخر هي الشرط الرئيسي للاتصالات البشرية، و على هذا النحو يتشكل التعارض بين الأخلاق و الأنطولوجيا، فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن لأي أنطولوجيا بلوغه و هو الآخرية، و بالتالي فإن الأخلاق تقوم على أولوية الآخر، و ذلك بالتعارض مع الأولوية التي تمنحها الانطولوجيا للذات[1]. و يؤكد ليفيناس أن هذا لا يعني أننا نعيش في عالم خالي من القيم، و لكن هناك علاقة بالآخر تتجاوز القيم و المعايير كلها، و لا يتم ذلك إلا من خلال الإتيقا التي هي الاستجابة الفورية للإنسان الآخر الذي يطلب علاقة من دون تفاوض أو شرعية من جانبي، لهذا أصبح الاعتراف بالآخر شرطا أساسيا من أجل قيام علاقة أخلاقية معه، و منه اعتبر **ليفيناس** أخلاق الغيرية فلسفة أولى .

لقد تحولت الغيرية عند ليفيناس من مجرد فكرة فلسفية إلى أخلاق عملية تطبيقية و يعتقد ليفيناس أن الإتيقا تبدأ عند اللقاء بالغير و تحديدا عند استقباله كوجه، فعند النظر إلى الوجه يجب أن تكون لغة الإتيقا هي أول ما يمكن أن يسود، و يصف لنا ليفيناس هذه العلاقة بأنها علاقة غير متناظرة، فأنا مطالب تجاه الآخر أكثر مما قد انتظره في المقابل من الآخر بالنسبة لي، لذا كانت العلاقة غير متبادلة و عليه يرفض تمركز الأنا حول نفسها و يصفها بالذاتية و الأنانية، و يؤكد ليفيناس على ضرورة أن يدافع المرء عن حقوق الشخص الآخر بالدرجة الأولى أكثر مما يدافع عن حقوقه، و منه كان مسار العلاقة الاجتماعية منطلقا من الآخر إلى الذات و ليس العكس، و هذه الجدلية غير المتناظرة و اللا تبادلية هي التي تشكل جوهر الأخلاق عند ليفيناس، و يصبح وجه الآخر في تجاوزه و تعاليه هو الذي يشكل الهيكل الكامل للبشرية يقول ليفيناس **" لا يمكن للعلاقة بين الأنا و الآخر أن تكون عكوسة لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا والآخر، كما لا يمكن أن تكون تضادا و لا علاقة تملك أيضا فالعلاقة الوحيدة هي اللا علاقة أو الانفصال أما**

[1]- ليفيناس: الزمان و الآخر، ص 08.

طرق الاتصال الأخرى فهي أنطولوجية و تقود إلى اختزال آخرية الآخر"[1]. لذا فأساس علاقة الذات بالآخر تتحدد على أساس أنها علاقة ذاتية غير متناظرة قائمة على تفرد الآخر فأنا أعامل الآخر بعيدا عن أي قانون خارجي يلزمني على ذلك.

يتضح أن ليفيناس جعل العلاقة بين الذات و الآخر مؤسسة على قانون الأخلاق النظرية أو قانون كوني، و هذا يعني أن الأخلاق ليست ناتجة عن الهيمنة و السيطرة و الجبر و إنما هي ناشئة على علاقة اجتماعية بين الذات و الآخر و عن حرية، و بهذا تكون أخلاق الغيرية فلسفة أولى يتبناها الفرد و لا تفرض عليه.

[1]- لفيناس : الزمان و الآخر، ص 15.

المبحث الثاني / الوجه عند لفيناس

ينقلنا لفيناس من تصور العلاقة بين الأنا و الآخر باعتبارها علاقة عن بعد إلى العلاقة بين الأنا و الوجه، حيث يكون هذا اللقاء المباشر بين الوجه و الوجه أكثر أثرا و أكثر تأثيرا و يساهم في نشأة علاقة الحب و الاحترام و نبذ العنف، و هذا ما سنبينه من خلال تعرضنا للعناصر التالية .

1/ الوجه و نبذ العنف :

قد يأخذ مفهوم الوجه عند لفيناس مفهوم الآخر، لكنه يختلف قليلا كون لفظ الوجه أكثر لطفا و أكثر استيتيقية، و يريد لفيناس من استخدام لفظ الوجه كبديل للآخر أن يجعل العلاقة بين الأنا و الوجه أكثر صلابة و أكثر احتراما كون الوجه متحرر من الحقد على عكس لفظ الآخر الذي قد يحمل معنى الاختلاف و المغايرة .

و يؤكد ليفيناس أن السعي الدائم للإتيقا هو السؤال الدائم على الإنسان والقلق على الإنسان الآخر، قلق يحملنا مسؤولية أخلاقية الوجه تجاه (الآخر) بخلاف هيدجر فهو قلق من الوجود و من موت الدازاين الذي يختار الموت متفردا يقول ليفيناس " **القصد عند هيدجر حول شيء ما حول موضوع معين، و تحديدا للحقيقة فهو ليس العلاقة مع الغير وجها لوجه** "[1]. و هذا لأن الوجود من أجل الموت هي خاصيته وحده، فموت الآخر عند ليفيناس لا يعني موته وحيدا، ذلك أن موته يتهمني و يضعني موضع تساؤل، و هنا تظهر لنا فلسفة ليفيناس الأخلاقية إذ تصبح الأنا مسؤولة عن الآخر، و تعمل جاهدة على عدم ترك الآخر يموت وحيدا بمفرده بناء على مقاومته الأخلاقية التي تمنع القتل و العنف أو ما يحمل العبـــارة لن تقتل أبـــدا لذا، فإن بلوغ الوجه يبدو أخلاقـــا نظرية دفعة واحدة، فأمام المنظر

[1]- ليفيناس : الزمان و الآخر، ص37.

العاري للوجه يستتر المعنى، و يدرك اللانهائي، ذلك أن مطلب الأخلاق النظرية متماه مع الوجه، و هكذا تتيح سيميولوجيا "الوجه البشري" لليفيناس تجاوز أنطولوجيا هيدجر أنطولوجيا محرومة من الأخلاق، لأنها نوع من التجسيد لأنانية الدازين و إهمال للغير و خلو من العلاقة الإتيقية مع الآخر ، و هنا يظهر أن ليفيناس تناول تجربة الموت من منظور إتيقي لا من منظور أنطولوجي ذلك أن – الموت - يخص بالدرجة الأولى الغير، و واجبنا نحوه هو عدم تركه يموت وحيدا و الوقوف معه أمام "سر الموت" و في هذا يعتقد ليفيناس أنه يجب علينا التصدي للحرب باعتبارها أداة و وسيلة للموت "[1].

إن الوجه هو الأساس الذي يبني عليه ليفيناس فلسفته الإتيقية، إذ لا يمكن الفصل بين الآخر و بين الوجه ذلك أن " إتيقا الوجه " التي هي لب فلسفة ليفيناس لا تتأسس في غياب الوجه أو بمعزل عنه، إذ لا إتيقا بلا وجه، و لا وجه بلا إتيقا، فالإتيقا تبدأ عند اللقاء بالغير، و تحديدا عند استقباله كوجه، فأن تكون إنسانا في السياق الآخر يعني أن تكسر سجن النرجسية الخلقية الجامدة، و أن تتحرك في انفتاح تام. و هنا نلحظ أن ليفيناس تمادى على المركزيات بإثارته لعلاقتنا مع الآخر و وقوفه ضد الأحادية التي أقصت الكثرة و الآخرين من الوجود الذاتي .

كما أكد ليفيناس بأن الآخر ينشأ من حيث علاقته بالآخرين، و ليس مباشرة من حيث علاقته بعمومية القانون، و هذه العلاقة هي العلاقة الفريدة من نوعها للمسؤولية الأخلاقية، لأن الأخلاق هي العلاقة العملية للواحد بالآخر، و هي علاقة سابقة للأنطولوجيا[2].فالآخر المطلق أو الغير هو تجريد أو عري يتوسلني، إنه ذلك الوجـــه الذي يأتي

[1]- جان لاكروا : نظره شامله على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحيى هودي ، د ت، ص116.

[2]- جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 245.

إلينا من الخارج، و هذا الوجه موجود بنفسه و ليس بالرجوع إلى نظام ما[1]. لهذا نجد أن ليفيناس ينتقد المباحث الأنطولوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية و أبعادها الأخلاقية، و أنها تتعامل معها بظلم و عنف و تهميش و استبداد فتصنفها في صف الغريب.

و يدعو ليفيناس إلى تجاوز هذا التمركز حول الذات، و الذي لا يتحقق إلا عبر الحفاظ على الانفصال بين الأنا و الآخر انفصال هو أكثر قربا من القرب، انفصال ميتافيزيقي و ليس أنطولوجي، ذلك أن الميتافيزيقا هي من يمنح معنى للغيرية، لأن الآخر هو أصل المعنى و مآله، فهو الوجه الذي يكشف عن نفسه في مخاطبته لي في تعبيره عن ذاته في فقره و ضعفه و في صرخته بوجه جلاده **" لن ترتكب فعل القتل"**[2].

ذلك أن اللحظة التي يتبدى فيها الوجه يكون على الفور صرامة و إلزاما إتيقيا فيتحول فعل القتل إلى فعل مبتذل يحد كل قواي، و منه تكون سلطة وجه الغير تعلو على سلطتي صحيح أن فعل القتل اعتيادي يمكننا قتل الآخر، و لكن النهي عن القتل لا يجعل من القتل مستحيلا، لأن الوجه و القول متلازمان فالوجه يتكلم و الكلام الأول هو " لا تقتل"، و هي وصية، أي كما لو أن سيدا يأمرني بذلك، فهناك إلزام أخلاقي ينهى عن القتل، فرؤية وجه الآخر في تعاليه و نبله توقد فينا ضمائر الخير، و منه نلاحظ أن - الوجه حسب لفيناس - هو من يؤسس الأخلاق و يقيد قوتي و عنفي و إمكانية قتلي له، إذ أن العنف و القتل إمكان أنطولوجي أما الـ" لا تقتل" فهي وصية أخلاقية . و هذا ما أشـــادت به جـــاكلين روز مبينة أن

[1]- Emmanuel Levinas : totalité et infini , P 47.

[2]- ibid, P 217.

« Tu ne commettras pas de meurtre ».

علاقتنا بالآخر هي سلوك أخلاقي و ليست لاهوتا أو معرفة بخصائص الله، الآخر الإنساني ليس تجسد "الله"، لكنه ظهور للعلو حيث يتجلى الله، و الوجه هو ما لا يمكن قتله أو على الأقل ما يقتضي معناه القول" لن نقتل " تقول روز **" إن رؤيتي للآخر هو اضطلاعي بمصيره لأن على وجهه نقش الأمر القائل: لن تقتل "**[1].فهناك إلزام داخلي بالحفاظ على حياة الآخر.

و يعتقد كل من ليفيناس و روز أن الآخر هو علو، أعلى مني و مع ذلك فهو الفقير و اليتيم ، أنا الغني و هو الفقير أنا من يجتهد ليجد المنابع للاستجابة لندائه، أنا من يقول "ها أنا ذا" في خدمتك استجابة لندائه، و منه كانت "الآخرية" التي تتجسد في الوجه تقدم "المادة" الوحيدة الممكنة للإلغاء الكلي، فلا يمكنني أن أريد قتل إلا كائنا مستقلا نهائيا، أي الكائن الذي يتجاوز امكانياتي و يشل إمكان إمكانياتي[2].

فالآخر قد يقول لي " لا " و يعرض نفسه لعنفي أنا، و منه فعلاقتنا وجها لوجه تجعل "فعل القتل" مستحيلا بالرغم من قدرتنا عليه يقول **ليفيناس " فالآخر الإنساني بما هو آخر ليس أنا أخرى فحسب هو ما لا يمكن أن أكون أنا، و هو كذلك ليس بخاصية أو هيئة سيكولوجية، و إنما سبب غيريته ذاتها، إنه على سبيل المثال الفقير و الأرملة و اليتيم في حين أنني الغني و المقتدر"**[3]. ذلك أن ملاقاة الإنسان الآخر تسمح لي بأن أكشف وجهه والوجه هو هوية الكائن، و من خلال وجه الإنسان الآخر تظهر في آن معا عفوية الكائن و تعاليه، لأن الوجه في عريه كوجه يقدم لي فاقة الفقير و الغريب ، و لأن اللامتناهي تقترب فكرته مني من خلال معنى الوجه، ذلك أن الآخر في فقره و يتمه يشل قدرتي و يجرد إرادتي من سلاحها، لهذا فالآخر هو ما لا نستطيع قتله، و منه كانت فكرة اللامتناهي أي الآخر بغض النظر عن من يكون؟ تتحكم في العنف، بمعنى أنهـــا تؤسس للفلسفة الأخـــلاقية التي لا تبدأ

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

[2]- Emmanuel Levinas : totalité et infini , P 216.

[3]- ليفيناس : الزمان و الآخر، ص 93.

بحلم الوجود أو الأنطولوجيا، بل تبدأ بعلم الأخلاق فعندما يقترب مني الإنسان الآخر أتيا إلى لقائي فإنه يناديني و يتوسل إلي، إنه يناديني و يطلب مساعدتي و يطلب أن أجيبه و عندما أكتشف وجه الآخر أمامي في نبله أصبح في خدمته، أي مسؤولا عنه رغم أنني أستطيع التخلي عنه و عدم الاستجابة لندائه، و لكن لا أستطيع ذلك من وجهة نظر إنسانية، لأن الوجه يفرض نفسه علي فلا أستطيع أن أمتنع عن سماع ندائه أو أن أتجاهله و أنساه أو بالأحرى أن أتخلى عن مسؤوليتي تجاهه، وهو مجمل ما يراه ليفيناس وكذلك روز.

و يعتقد لفيناس أنه من واجبي أن لا أترك الوجه، و لا أتخلى عنه، لهذا يؤسس ليفيناس أنطولوجيا جديدة تتأسس على الطيبة و المحبة و الاعتراف بالآخر، بمعنى أن تكون هو أن تكون للآخر، أي أن تكون طيبا ذلك أن الطيبة هي عدم التعصب للذات و اعتبار الآخر أهم من الذات، و في هذا المنظور لا يحدد ليفيناس الفلسفة على أنها "محبة الحكمة" بل على أنها حكمة المحبة في خدمة المحبة[1]. ذلك أن لقاء الذات و الآخر وجها لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا يفرضه الآخر علي، ذلك أن المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما و محبة و خيراً.

و الوجه حسب ليفيناس يدعوني إلى علاقة لا تقاس مع أي إمكان سواء كانت لذة أو معرفة الوجه يعني لي **"علاقة ليست بمقاومة كبيرة جدا، بل مع شيء ما من المطلق الآخر: المقاومة التي ليست بمقاومة لأنها المقاومة الإتيقية"**[2]. فالوجه اللانهائي يحضر للوجه على شكل مقاومة إتيقية تمنع كل أشكال المساس به - الآخر- و منه كـان التواصل مع

[1]- Emmanuel Levinas : Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, P 253.

[2]- Emmanuel Levinas : totalité et infini , P 217.

« une relation non pas avec une résistance très grande mais avec quelque chose d'absolument Autre, la résistance de ce qui n'a pas de résistance la résistance éthique ».

الآخـر أمر معياري يفترض مسبقا أن نعتبر الآخر شخصا و ليس شيئا من الأشياء الجامدة، إنه شخص يتطلب منا احترامه و الاعتراف به و الإصغاء إليه و الحوار معه هذا ما سيفرز أساليب سليمة و سلوكات سليمة و أخلاق سامية بدل العراك و العنف و السفك و القتل، ففي هذا الشكل العقلاني السلس و الأخلاقي تتجلى إتيقا الغيرية كما يسميها ليفيناس.

و بنبذ العنف و القتل نبرهن أن أخلاق الغيرية هي فلسفة أولى هي أخلاق الأخلاق، لأن الأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن للأنطولوجيا بلوغه و هو "**الآخرية**" و بالتالي" أولوية الأخلاق تقوم حسب **لفيناس** على أولوية الآخر يقول **لفيناس "الأخلاق ليست فرعا من الفلسفة و إنما هي الفلسفة الأولى"**[1].إذ أن الأخلاق ليست شعبة من شعب الفلسفة بل هي الفلسفة الأولى والحقيقة الإنسانية الكبرى، و هذا لا يتحقق إلا بالإيثار و تجاوز العنف و القمع و الأنانية ، فالأخلاق حسب لفيناس هي وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها، وهي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول، تقوم الأخلاق بكونها موجهة أو مقدمة للغير رافضة كل المباحث الأنطولوجية التي سبقته ذلك أنها غير قادرة على إدراك الغيرية و أبعادها الأخلاقية، و أنها تتعامل معها بعنف و تغريب و تهميش.

و هذا ما جعل لفيناس يرى في العلاقة مع الأخلاق علاقة مؤسسة للأخلاق فالآخر مصدر الأخلاق وأصل المعنى، و من هنا استطاع ليفيناس أن يقدم مشروعا مختلفا عن الطريقة التي اعتادت أن تفكر الفلسفة من خلالها، أي أن لا يكون التفكير في الوجود و المعرفة هما اللذان يقودان التفكير في المسألة الأخلاقية، و إنما الانطلاق من الأخلاق ذاتها كمبدأ أول لكل فعل فلسفي، و كل هذا جعل لفيناس يعتبر " الإتيقا " بمثابة "فلسفة أولى" ردا على الفلسفة الغربية التي همشت الآخر و سلبت غيريته.

---

[1]- Emmanuel Levinas : totalité et infini, P 336.

« La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première ».

إن العلاقة الأخلاقية إذن بوصفها علاقة تحالفية بين ذوات متناظرة علاقة اجتماعية عمادها الإحسان و التسامح و الخير و المحبة و الاعتراف و الاحتفاء بالغير الغريب، معنى ذلك أن " **الموجود هو الغير، و الفلسفة هي طريق الغير إلى الله إن الغير قبل الذات قبل** الأنا قبل التجربة، و قبل العالم، هو المشروع الأصلي و كما يقال هو المسلمة المولودة في فلسفة ليفيناس، الغير هو الموجود الذي يتظاهر و عظمة الغير تظهر على الوجه"[1]. إذ تتحدد هوية الذات العملية في أنها شخص، و ليس لهذه الهوية قيمة إلا بالنسبة للغير (الوجه)، و من هنا تتحد هوية الذات بوصفها هوية أخلاقية بما أن الذات توجد تحت رحمة العلاقة مع الغير التي لا يمكن أن تبلغ مبتغاها الأسمى إلا بوصفها علاقة أخلاقية تتحدد باعتبارها من أجل الغير.

لهذا نجد أن ليفيناس أعاد الاعتبار و الأهمية لكثير من المواضيع ذات الصبغة الأخلاقية و البعد الإنساني، مثل الصداقة و التسامح و المحبة و الطيبة مع الآخر فأن تكون هو أن تكون للآخر، أي أن تكون طيبا لدرجة يكون فيها الآخر أهم من الذات[2]. فالآخر سيتقاسم مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرحب حيث الخير و الوئام و الأخلاق الطيبة، إذ أن الذات لا تكترث بذاتها قبل اهتمامها بالآخر، لأن الآخر أهم من الذات.

إن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي لهذا كانت العلاقة بالوجه على الفور أخلاقية فالوجه هو الذي يقيد العنف و يؤسس للأخلاق .

و منه أسس ليفيناس فلسفته الأخلاقية على مبادرة الآخر، هذا الآخر الذي أعاد له ليفيناس الاعتبار بعد أن همشته و غيبته الفلسفات السابقة، و بذلك سلك ليفيناس

[1]- جويل هنسل: ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بوملحم، ط1 ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 2008، ص 136.

[2] - Emmanuel Levinas : totalité et infini, P 277.

مسلك الموجود بدل الوجود، مؤكدا أن العلاقة بين الأنا و الآخر علاقة تسودها المحبة و الطيبة و الصداقة و السلام و العطاء المستمر، و منه كانت أولوية الأخلاق عند ليفيناس تقوم على أولوية الآخر، و أضاف ليفيناس لعلم الوجود ما ينقصه من لمسات أخلاقية و إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر، لهذا كانت الأخلاق عند ليفيناس بكل بساطة علاقة لقاء بالآخر، فأمام الوجه أمر إلى الأخلاق، فالوجه معيار جوهري للتعرف على الآخر إذ لا يمكن الحديث عنه أو التعرف عليه إلا بلغة أخلاقية، لهذا كانت العلاقة بالآخر في نظر ليفيناس علاقة أخلاقية إنسانية تقوم على أساس الاقتراب من الآخر و الاعتراف بغيريته و احترامها و التحاور معه و الشعور بالمسؤولية تجاهها، و مشاركته بدلا من إقصائه، و هي كلها شروط ضرورية لبناء علاقات إنسانية مع الآخرين، و عندما نقف على تفسيرات لفيناس نجده يتخذ بعدا آخر تميز به عن غيره إذ صاغ فلسفته الخلقية من خلال الغيرية فبدلا من اتخاذ العقل أو الأفكار أساسا لفلسفته الخلقية، و بدلا من التمييز بين الخير و الشر استعاض لفيناس بعلاقة الغيرية، و هنا تعمل الأخلاق على تشكيل بعد آخر لمفهوم الهوية، حيث أن الاعتراف بالآخر في فلسفة لفيناس هو نقطة الارتكاز الأساسية في فلسفته الأخلاقية، لهذا اتخذت فلسفته معنى مختلف عن الأخلاق التقليدية القطعية التي تهتم بالسلوكات السائدة في مجتمع ما، والأخلاق التي تبحث فيما ينبغي أن يكون، لهذا وجب التمييز بين الأخلاق بمعنى الغيرية و بين الأخلاق بمفهومها العام في تفسير لفيناس.

و منه يمكن وصف الأخلاق الليفيناسية بأنها حركة تجاه الآخر بدلا من العودة إلى الذات كما كانت عليها الفلسفات التقليدية، و هذه الحركة تصبح أساسا للعدالة الاجتماعية التي لن تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤوليتها الكاملة عن الآخر الذي يعتبر جزء لا يتجزأ منها[1].

[1]- صابرين زغلول : تناظر الهوية و الدين، مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد 10 ، شتاء 2018، ص 238.

لهذا خاض ليفيناس في خلفية الأخلاق برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح و نبذ العنف و الاهتمام بالغير كما الأنا، لأن " **الغير قبل الذات قبل الأنا، قبل التجربة و قبل العالم هو المشروع الأصلي فهو الموجود الذي يتظاهر و عظمة الغير تظهر على الوجه** "[1]. بمعنى أن الوجه يجعل الآخر مقدسا.

و نلمس هنا مبالغة شديدة في فلسفة كل من روز و لفيناس الأخلاقية من حيث قولهما بأن الأخلاق وجدت من أجل الغير و أن الأصل فيها هي محبة الأخر و إرضاؤه ، فبهذا الشكل تحول الآخر إلى إله إرضاؤه هو الغاية، و تجاهلنا الإله في سبيل الآخر و تجاهلنا الضمير و تجاهلنا الذات، فالأخلاق لها أبعاد و زوايا، و لا يمكن الاقتصار فيها على زاوية واحدة و هي الآخر، فنحن نتصرف أخلاقيا أحيانا من أجل إرضاء الضمير، و أحيانا أخرى من أجل الذات في حد ذاتها، و في بعض الأحيان يكون سلوكنا من أجل إرضاء الله، و في مرات من أجل الغير، و من المبالغة أن نحصر الأخلاق في علاقتنا مع الآخر فقط .

2/ قيمة الوجه :

أعطى ليفيناس مكانة مميزة للغيرية و للآخر هذا الأخير الذي أصبح قضية جوهرية في مباحثه الفلسفية كما ذكرنا سابقا، الوجود كغيرية اللغة كغيرية، و الآخر كغيرية، كل هذا يعني أن ليفيناس أعطى قيمة كبيرة للوجه و الغيرية التي كانت أساس سابق لكل فعل، إذ بين ليفيناس أنه مهتم للآخر قبل أي فعل[2].

إذ كان ليفيناس يعتبر الحياة في حد ذاتها هي أن تعيش في سبيل غيرك، فالغير ضروري لوجود الأنا، و من دونه لا قيمة للحياة و لا معنى لها، و من غير الأخلاقي إقصاء الآخر و تهميشه وطمس هويته و رده إلى المماثل "الواحد في ذاته" كما في التقليد الغربي، لذا يرفض

[1]- جويل هنسل: ليفيناس من الموجود إلى الغير ، ص 136.

[2]- جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة ، ص 241.

ليفيناس اختزال الآخر في هوية الشبيه الذي أفقد الإنسان الآخر إنسانيته و طمست هويته الحقيقية، و يدعو إلى ضرورة الحوار مع الآخر هذا الآخر المغاير و المختلف عني، الذي يظهر للأنا كوجه ذلك أن الإنسان- حسب ليفيناس- هو الكائن الوحيد الذي يمثلك وجها و يتميز عن الآخرين بوجهه، بينما الكائنات الأخرى و الأشياء الأخرى ليس لها وجه، و لا يتميز بعضها عن بعض بهذه الخاصية، لأن لها الصفات نفسها، و بالتالي يكون الوجه إنسانا أو لا يكون و يؤكد ليفيناس الدور الإتيقي للوجه مع العلاقة التناظرية بين الذات و الغير، لأنه عندما تتوجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على الفور معرفة من تكون و تفهم ماذا تريد و تقول لها ما تنتظره منها؟ و لن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلا بمنحها وجهها و بالتعرف إلى وجه الذات الأخرى، و في هذه العلاقة أي في أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط أمام فهم و معرفة، بل أمام وجه لوجه يقول ليفيناس" **لا يمكن للعلاقة بين الأنا و الآخر أن تكون عكوسة، لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا و الآخر، كما لا يمكن أن يكون تضادا، و لا تضادا و لا تحديد فالأنا لا تملك الآخر، و الآخر لا يحد الأنا فالعلاقة الوحيدة هي اللا علاقة أو الانفصال أما طرق الاتصال الأخرى كالفهم و المقابلة و التمثل و المعرفة هذه الطرق كلها أنطولوجية و ستقود إلى اختزال آخرية الآخر**"[1]. فالوجه يستدعيني إلى علاقة من دون قياس .

إن الآخر الذي يعرض أمام الأنا يعرض فقط كوجه إنساني و العلاقة التي تجمعهما تكون بين الذوات المنفصلة، أي تكون الأنا غير بعيدة إذ تقترب و تتعرف على نظيرتها دون نظرة اختزالية أو أنانية بل العكس تماما تمارس آداب الضيافة و الكرامة.

و يؤكد ليفيناس أن تبادل الكلام هو أكثر أهمية من تبادل المعارف، لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكـــر فيه كما هو بل أتحدث إليه، فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا

[1]- إيمانويل لفيناس : الزمان و الآخر، ص 15.

دائما، فتبادل الحوار ينقل المعاناة من الذات إلى الآخر و العكس، و من هنا ينشأ فهم و حب الآخر من خلال مشاركته المعاناة بداية بالحديث ، كما يتولد الاحترام و الاعتراف المتبادل ذلك أن الحوار القائم بين هذه الأنوات عادة ما يولد العلاقة الميتافيزيقية (الإتيقية)، و منه يكون الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع عندما يلتقي غيره أن لا يعبر له عن سعادته بهذا اللقاء، فأنا حينما أتحدث مع غيري فإن الأمر لا يتعلق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه و استضافته، و هذا ما ينتج موقفا إنسانيا و لا يبقيه مجرد لقاء تعارف بين الذواتين.[1] فالوجه هو الطريقة التي يحضر الآخر من خلالها فهو ليس صورة أو شكل بل هو ما يتعدى حدود الصورة إلى العلاقة الإنسانية غير القابلة للاختزال، لأن الإتيقا تبدأ عند اللقاء بالغير، و تحديدا عند استقباله كوجه، أي أن الآخر هو فقط الذي بإمكانه أن يشكل و يحدد نمط العلاقة فقيمته عليا بالنسبة لي.

و هذا ما أيدته جاكلين روز إذ تعتبر المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما و محبة و خيرا، لهذا فلقاء الذات و الآخر وجه لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا يفرضه الآخر علي، لأن في ذلك سماع لكلام رباني و إيمان بالكتاب المقدس تقول روز" **لا أقول أن الآخر هو الله بل أقول إنني أسمع في وجهه كلمة الله**"[2]. إنها بداية الطريق للانتقال من إتيقا الغيرية إلى إتيقا المسؤولية

كما يذهب ليفيناس إلى إعطاء قيمة قصوى للوجه من خلال تحويله للغيرية إلى شرط إمكان إثبات الإنية، لأن الآخر عبر وجهه يظهر للأنا في خارجيته و غرابته و تميزه، و من هنا و من خـــلال الوجه يتجلى الآخر للأنا ،[3]. لأن الإنسان هو الكـائن الوحيد الذي يمتلك وجهـــا

[1] - تزفتان تودوروف : في لقاء الآخر كتاب جماعي ، فلسفات عصرنا، إشراف جان فرانسوا دوريتي ، ص 410.

[2] - جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ص269

[3] - صابرين زغلول : تناظر الهوية و الدين، مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس، ص 295.

و يتجلى وجه الآخر للأنا عبر النظرة، هذه الأخيرة التي تعني عند ليفيناس التحديق و التمعن و الإبصار، فليس المهم أن نرى بل الأهم من ذلك أن نبصر فيما نراه.

الوجه هو الطريق التي يحضر الآخر من خلاله و هو يشير إلى قدم الكائن بالنسبة للكينونة، و لا يمكن اختزاله، فالوجه ليس صورة أو شكل كم ذكرنا - سابقا - بل يتعدى حدود الصورة، هذا التعدي هو التعبير عبر القول و النظرة، لذلك اعتبر ليفيناس أن الآخر معلمي، ليس لأنه ذو مقدرة أكبر من مقدرتي و إنما لأنه هشاشة و بؤس و ضعف الوجه هو من يمكنني قتله لضعفه و هشاشته، لكن رؤية وجه الآخر في نبله و تعاليه توقد فينا ضمائر الخير متمثلة في الوعي باستحالة أو لا إمكانية قتل الآخر، و سبب ذلك واضح هو المقاومة الإتيقية، لأنه في اللحظة التي يظهر فيها الوجه يكون على الفور صرامة و إلزاما إتيقيا أين يتحول فعل القتل إلى فعل مبتذل يكبح كل قواي و قدراتي، و منه تكون سلطة وجه الغير تعلو على سلطتي و عن العبارة الأصلية للوجه يقول ليفيناس أن إيحاءاتها الأولى تبدأ من **" لن ترتكب فعل القتل"**[1].

يعتقد ليفيناس أن الوجه هو المقيد لظاهرة العنف، و هو الذي يعيق إرادتي و قدرتي على القتل، إنه مؤسس الأخلاق، فهو لا يتحدى ضعف إمكاناتي، و إنما هو إمكان الإمكان إن الوجه يدعوني إلى إقامة علاقة لا تقاس مع أي إمكان أكان لذة أو معرفة، فالوجه يتكلم والكلام الأول هو " لا تقتل " و هي وصية، أي كما لو أن سيدا يأمرني، و منه فهو الفقير و أنا الغني أنا من يجهد نفسي ليساعده و يجد المنابع و يستجيب لندائه، أنا من يقول "ها أنا ذا " استجابة لندائه، ذلك أن الوجه في حضوره يجبر الأنا على التخلي عن كل الوسائل المتاحة للأنا.

[1]- Emmanuel Levinas : totalité et infini, P 217.

« Tu ne commettras pas de meurtre »

و يصبح الآخر عند لفيناس أهم عنصر لتشكيل هوية الذات، فهو يشير إلى تعالي الوجه، و منه يؤكد أن غيرية الوجه تتجاوز المحسوس و تتعدى إلى المطلق فالآخر الذي بإمكاني أن أقتله إن أردت لن يكون متاحا لكونه آخر مطلق متعالي، وفي هذا يعتقد ليفيناس أننا لا نستطيع قتل أي موجود مطلق مستقل، ذلك الذي يتجاوز كلية قدراتي، فمن هنا ليس هو الذي يعارضها بل من يعيق قدرة القدرة في حد ذاتها[1].

فالآخر يمنح نفسه لكل قدراتي و يقع تحت حيلي و جرائمي و يقاوم بكل قواه و مصادره عنفي، لكن نظرته تمنعني من كل عنف و غزو، و هنا تتكون علاقة مع مقاومة كبيرة من الآخر المطلق مع المقاومة الإتيقية يقول ليفيناس " **المقاومة التي ليست بمقاومة، لأنها المقاومة الإتيقية** "[2]. فاللانهائي يحضر للوجه على شكل مقاومة إتيقية تمنع أشكال المساس بالآخر، لأن وجه الغير يطلبني و يأمرني و يقصدني و هو ما يجبرني على التخلي عن أنانيتي و وحشيتي، و أستعد لأن أتحمل عبئا كبيرا على كاهلي تجاه الآخر.

3/ الوجه والخطاب :

يعتبر الوجه لغة الغيرية و هناك جانب مثير في الفلسفة ليفيناس في الغيرية ، و هو أن اللغة هي الأساس الأخلاقي، لأنها تسمح بإقامة روابط بين الناس، فاللغة هي الوسط الروحي الذي يمكن الذات من التعلم و الفعل و التفاهم و التواصل مع غيرها، و هي بمثابة الوسط الذي يجمع بين الأفراد و يخرجهم من النرجسية و الأنانية و العزلة المفرطة فهي التي تكشف عـــالم الآخر و تحيله إلى عالــم الاعتراف و التواصل و في هذا يقول ليفيناس **" أن تتكلم هو**

[1]- Emmanuel Levinas : totalité et infini , P 216.

[2]- ibid, P 217.

« La résistance de ce qui n'a pas de résistance la résistance éthique ».

في الوقت ذاته أن تتعرف على الآخر و أن تعرفه ...هذا التعاطي الذي يتطلبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف " [1].فالوساطة بين الأنا و الأخر تتجلى في اللغة، فهي التي تجعل العلاقة بين المتجاورين ممكنة، و تسمح بتبادل المعارف و الأفكار بينهم، و تحقق التواصل لأنه حتى في حالة الصراعات و النزاعات تظل اللغة في قلب الأحداث و تبقى الوسيلة الوحيدة لفك النزاع.

و تعتبر اللغة دليل إنسانية الإنسان و اجتماعيته، و وسيلة التفاهم و التواصل و التعايش مع الآخر، فالعالم الذي نعيشه عبارة عن قفص لغوي و الناس يعيشون تحت رحمة اللغة التي أصبحت وسيلة للتعبير و نقل المشاعر .

و رغم أن اللغة بنية صورية إلا أنه يمكن تعريفها استنادا إلى لفيناس بأنها المعنى و المواد اللانهاية، أي أنها تجسد وجود الغيرية، إنها دهشة تتكلم في أنا الآخر تتكلم في أنا هو الذي يمكنني من أن أصبح ذاتا في اللغة [2].

فمن خلال اللغة يمكنني الآخر من أن تكون لدي هوية، فهو لا يرد اللغة إلى نظام المنطق أو التمثيل أو الحجاج، و إنما تشكل منظومة ممتدة للكيان الداخلي للذات، فصورة الآخر لا تنتقل إلى ذاتي إلا عن طريق اللغة و الخطاب .

يركز ليفيناس على حقيقة الوجه الذي يتجلى من الخطاب، فالوجه هو بنية الخطاب لأنه ليس ظاهرا و لا معروضا أمامي، إنه ذلك الخطاب مؤسس على المعنى فلا قيمة للوجه دون لغة، أي دون الكلام، و هذا ما أكده ليفيناس عندما اعتبر الآخر لا يقدم نفسه للرؤية و لكن للإصغاء بمعنى أن الوجه ليس مرئيا بل يتكلم [3] .

[1] - جويل هنسل : ليفيناس من الموجود إلى الغير ، ص 417 .

[2] - جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 246 .

[3] - سلمى بالحاج مبروك : إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث الرباط، المغرب، 2015، ص 12.

ما يمثل أمامي ليس جسدا إنه المعنى، ذلك أن الوجه يعطي لنا كتعبير و كلام فظهور الوجه هو أول خطاب و لأول صورة تواجهني، فبالرغم من أن الوجه لا يتكلم صوتا إلا أننا نسمعه في ملامحه، و يعتقد ليفيناس أن الكلام هو الذي يجب أن يسود و يسيطر لا بالقوة و لا بالعنف، و بكل تأكيد الوجه و الخطاب مرتبطان فالوجه يتكلم بما أنه من يجعل الخطاب ممكنا و هو الذي يبدأه[1] . و منه فالوجه يعتبر لغة إيتيقية تنادي الأنا، و لأنه يتكلم و يرسم دروب التخلق و الاحترام على وجهي يجبرني على الاعتراف به و احترامه و الدخول في علاقة أخلاقية معه، كما أن وجه الآخر و كلامه الذي يؤسس معنى و قيم باعتباره ليس قولا فارغا أو عشوائيا و لا معنى له، فعند تلقي الأوامر من هذا الغير تكون الأنا مجبرة على سماع محتوى كلام الآخر.

و يرى ليفيناس أن بداية اللغة هي الوجه، ذلك أن الكلام الذي يعرضه الوجه يفتح مساحات الترحيب بالأخر و ضيافته في مكان مشترك، لأنه ليس لدي الحق باعتراض الكلام و منه كان الكلام يجمع بين الذات و الآخر . إن الوجه حسب ليفيناس في صمته ينادي الأنا و رد فعل الأنا تجاه كلام الوجه و لغته هو الاستجابة و ليست مجرد إستجابة فحسب، بل تتعدى إلى مسؤوليتي تجاهه.[2]

و معنى هذا أن الإتيقا هي الانتقـــال من الذات إلى الآخر المختلف ، و بما أن الأنا لا توجد بمعزل عن الغير فإن الآخر شرط لوجودي و لاستمراريتي ، و لا تكتفي الأنا بالتوجه إلى الغير فقط، بل إنها مطالبة في ذات الوقت باستفسار هذا الغير . إن اللغة لا تبدأ بالعلامات التي تعطي مع الكلمـــات، اللغة هي علاوة على ذلك كونك تخـــاطب ما يعني القول

[1]- Emmanuel Levinas : ethics and infinity, conversations with Philippe Nemo, Translated by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, USA, 1985,p82.

[2] - Emmanuel Levinas : totalité et infini , p 194.

أكثر مما يعني المقول، أي أن الذي أمامي هو إنسان له أنف مختلف عن أنفي و عينان بلون مختلف و له سلوك مختلف هذا ليس اختلافا حسب لفيناس ، إنه غيرية، ذلك أن الغيرية تعني حسبه أمر غير قابل للمقارنة و كأنه شيء متعالي و مطلق و منزه .

إن اللغة تختلق فضاء التواصل و التفاهم بين الذوات، و ذلك بالكلام الذي يمثل المعنى الفعلي و الحقيقي للوجه، و هو التعبير الرسمي له و الخطاب هو أيضا تجربة و هو شيء ما غريب تماما. و هذه التجربة الخالصة لا تجعل الآخر متمثل و لا معطى، لأنها تنقل لغة شاملة، و منه كانت اللغة هي التقدم الذاتي للوجه، و هي استقبال الآخر رغم انفصاله و عزلته [1]. و دلالة الوجه تؤكد التطابق الأساسي بين الموجود و الدال، فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده أمامي، إنه يقدم نفسه بنفسه، و منه كان أصل اللغة هو اللقاء بالآخر .

الوجه إذن وظيفته الخطاب، إذ لا أهمية للوجه دون هذا الخطاب أو الكلام فالآخر لا يتكلم من دون وجه فالوجه هو الدلالة الإتيقية، لأنه يعرض كوجه و يعطي كتعبير و كلام يبينان حقيقة الغير، لذا كانت اللغة وسيط بين الأنا و الآخر.

إن العلاقة بين المتحاورين ممكنة و تسمح لهم بتبادل المعارف و القيم و تحقق التواصل، و تتجنب المسؤولية الأخلاقية لسانيا في الخطاب و الحوار بسبب الهويات و الغيريات، ففي مخاطبتي للآخر يستلزم ذلك مني الاستجابة لندائه في التواصل معي.

الحوار يخرج المرء من وحدته الصماء الفارغة أي من أنانيته و يقحمه ضمن الكلية التي هي إجماع المتحاورين على الحقيقة، و ليست الحقيقة المقصودة بتطابق العقل و الواقع، بل دفع المتحاورين لاكتشاف الوجه أي اكتشاف الأخر من خلال الخطاب فالحقيقة كامنة وراء الخطاب [2] . وبناء عليه فإن الآخر كوجه حسب ليفيناس حامل للدلالة

[1]- جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ص 120.

[2]- Emmanuel Levinas : totalité et infini ,p195.

التي تسبق أي معنى معرفي يختزل الكائن في موضوع ما، ذلك أن دلالة الوجه هي الدلالة الأولى السابقة على أية دلالة متحيزة في الأنا ، فالحوار الذي يبديه الوجه وسيلة أساسية لإخراج المرء من عزلته و وحدته الفارغة الخالية من المعنى التي تطمح إلى الكلية لا الجزئية، أي التكلم عن الآخرين بدلا من الكلام عن الفردي و الجزئي الذي لا يقدم أي معنى .

إن الحوار و التخاطب مع الآخرين كفيل بعقلنة البشر و الحد من نزاعاتهم، و نظرا لما يحمله الكلام من بعد هادف يكبح و يجرد الإنسان من إرادة العنف و الأهواء و العدوانية تجاه الآخر، ففي الحوار يتحقق الانجذاب نحو الآخر، يؤكد ليفيناس أن الإنسان مسؤول عن خطابه و كلامه تجاه الآخر، فالكلمات و الخطاب تؤثر على الآخر الذي سندخل في تواصل و حوار معه، لهذا يشدد ليفيناس على الأهمية الانتقائية للكلام و الخطاب و توظيفهما فيما ينفع الآخر و يخدمه، أي ضد العنف، و يعتقد ليفيناس أن العقل و الكلام هما خارج العنف ، و إذا كان على الأخلاق أن تنبذ العنف، فيجب أن تتأسس علاقة بين العقل و الكلام و الأخلاق[1].

و علينا بالتعقل و الحكمة و تجنب العنف في كلامنا و مراعاة الأخلاق للولوج في علاقتنا بالغير أي تكون مسؤولا عن ألفاظك أمام الآخر **" لكي تكون شخصا يستحق احترام الغير يتطلب منا ذلك مسؤولية محتملة لأقوالنا و أفعالنا "** [2] . فعندما تكون هذه القدرة خطأ في معاملتنا للآخرين فإنها تجعل احتمالية أن يخطئ الآخرون في معاملتهم لنا قائمة، و هذه الحساسية المتبادلة للخطأ هي أساس منزلتنا الأخلاقية، و بدونها لـــن نستحق

[1] - Emmanuel Levinas : Difficile liberté, le livre de boche Beblio, essais, Paris ,1990,p19.

[2] - جي – ديقير قيلمان : كيف نتواصل ، ترجمة هبة الشايب المركز القومي للترجمة، ط1 ، القاهرة، 2016، ص 109.

الاحترام من الآخرين، بل حتى من جانب أنفسنا نحن، و لهذا وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير و عدم قهره و تهميشه أو التعدي عليه بالكلام الجارح أو بغيره، و يجب أن يحررنا الخطاب من الأنانية و النرجسية، و لا يجب أن تفكر الأنا كل ما تحتاجه فقط، بل فيما يحتاجه المغاير[1].

[1] - Emmanuel Levinas : Difficile liberté , p 19 , 20.

المبحث الثالث / الغيرية كمنطلق لأخلاق المسؤولية

انتقلنا مع لفيناس من علاقة الأنا بالآخر كعلاقة اجتماعية طبيعية، و منها تأسست عنده الغيرية كفكرة فلسفية لتتحول إلى أخلاق الغيرية التي بدأت مع لفيناس كإتيقا، ثم تحولت معه إلى مسؤولية تجاه الوجه، هذه الفكرة أشادت بها جاكلين روز لتحول هذه الأخيرة المسؤولية من مجرد مبدأ إلى أخلاق، و هذا ما يتناوله هذا المبحث و الذي يحتوي العناصر التالية :

1/الوجه منبع المسؤولية :

يعتقد ليفيناس أن المسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الوجه، فما يضفي السمة الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر، هذه المسؤولية التي تعطي معنى و دلالة و عظمة للوجود البشري، فعندما نكشف وجه الآخر لا يمكننا التغاضي عنه أو تجاهله إنسانيا و أخلاقيا، و حين يناديني الآخر و يتوسل إلي فإنه ينادي مسؤوليتي، فهي اللحظة التي تلتقي فيها الذات مع الغير، فالوجه يعني لي المسؤولية و لا يمكنني الاعتراض عليها، و هي مسؤولية سابقة على كل اتفاق وعقد يقول ليفيناس " **يفرض الوجه ذاته علي فلا استطيع أن امتنع عن سماع نداءه أو أن أنساه أو أن أتخلى عن مسؤوليتي أمام بؤسه** "[1]. فعندما ينكشف وجه الآخر لا يمكننا الاعتراض عنه حتى و لو كان ذلك استحياء منه.

والوجه في نظر لفيناس يفرض ذاته علي، لأن توسله و ندائه لي فيه نداء لمسؤوليتي فلا يمكنني الامتناع عن تلبية ندائه و الاستجابة لطلبه، أو أنساه أو تجاهله و أهمشه و أتخلى عنه، فهي مسؤولية أمـــام بؤسه و فقره و ضعفه، و منه كانت مسؤوليــتي تجـــاه

[1]- Emmanuel Levinas : Huminisme de l'autre homme ,le livre de boche biblio essais, Paris 1972, p 52, 53.

" Le visage s'impose à moi son que puisse rester sord á son appel,ni l'oublier ,je veux dire, sons que je puisse cesser d'être responsable de sa misère "

الوجــه تفرض ذاتها علي مهما كان موقف الآخر مني، أي أذهب إلى الأخر دون أن انتظر منه توجهه نحوي، فوجه الآخر يولد بداخلي إلزامية أخلاقية تتجلى في أن أكون دائما موجود و حاضر في خدمته و من أجله.

و خضعت الذات مع ليفيناس إلى تحول حيث تم تحويل حريتها إلى مسؤولية أين تم ربط الحرية بالمسؤولية، و بدلا من الحرية فواجبي عند لقاء الآخر هو عدم التهرب أو التنصل من مسؤوليتي تجاهه، فعند ليفيناس يعيش الفرد من أجل الآخر، و حين يواجهني الآخر، أي يكون وجهه لوجهي فإنه يلزمني إلزاما أخلاقيا تجاهه، و أمام الوجه أطالب نفسي دائما بالمزيد و هو عين ما ذهبت إليه روز كما سنبين لاحقا.

الوجه حسب ليفيناس حامل للإنسانية التي نحن محكومين بها حتى أن الانشغال بالآخر و القلق عليه مرادف لما هو إنساني، و ما هو إنساني هو أن انشغل بحماية الآخر و إنقاذه من الموت بأي سبب كان قبل الانشغال بالذات [1]. إن العلاقة مع الوجه المختلف عن الأنا تلزمنا تجاهه ارتباطات إيتيقية تتجسد في المسؤولية هذه المسؤولية تجاه الآخر تختلف عن باقي المسؤوليات الأخرى، إنها مسؤولية من نوع خاص مسؤولية حتى على المسؤولية ذاتها، فوجه الآخر و خطابه دائما يحملان معنى كبير يجبرني و يلزمني أن أكون مسؤول عن الآخر ليس باعتباره عزيز و إنما باعتباره قريب و أخ يقول ليفيناس " **هذه الحالة هي العلاقة مع الآخر الإنساني، وجها لوجه مع الآخر** " [2]. فالوجه يفرض ذاته علي فلا استطيع أن امتنع عن سماع ندائه أو أن أتجاهله و أنساه و أدير له الظهر و انحني عن مسؤوليتي تجاهه .

إنني عندما اكتشف وجه الآخر أصبح مسؤولا عنه لا محــالة صحيح أنني استطيع أن

[1] - علي قصير : إيمانويل ليفيناس، فيلسوف الغيرية البناءة، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت العدد 19، شتاء 2008، ص286.

[2] - ليفيناس : الزمان و الآخر ، ص 86 .

أتوارى عنه، لكنني لا استطيع فعل ذلك من وجهة نظر إنسانية فألانا حارسة لأخيها الآخر لأننا مسؤولون عنه، و هذا ما يفرضه علي خطاب الوجه، لأن وجه الغير يطلبني و يأمرني هو دائما يقصدني مما يجبرني على الاستعداد دائما لأتحمل عبئا كبيرا على كاهلي تجاه الغير و هنا سيتخلى المرء حتما عن أنانيته و عنفه تجاه الآخر يقول ليفيناس **" أن أكون أنا ذلك يعني دعم القدرة على التهرب من المسؤولية ... لأن المسؤولية التي تفرغ الأنا من استقلاليتها و من أنانيتها إنما هي تؤكد وحدة الأنا من هنا أن لا أحد يستطيع أن يجيب مكاني "**[1]. فالإنسان لا يحقق ذاته إلا إذا أصبح مسؤولا عن الآخر، فهوية الأنا تظهر فقط من خلال المسؤولية.

يتضح أن ما يؤسس لهيكلة الإنسان إنما هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر هذه المسؤولية هي التي تعطي عظمة للوجود البشري، إن مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها علي مهما كان موقف الآخر مني، فأنا أكون مسؤولا مسؤولية شاملة، بحيث تستجيب هذه المسؤولية للكل كيف ما كانوا [2] . فالمسؤولية في نظر ليفيناس هي مسؤولية شاملة تستلزم المسؤولية على كل الآخرين، و كأن الأنا دائما تحس بالتقصير في حق الغير، و بالتالي وجب علي أن أطالب نفسي أكثر مما أطالب به غيري، فالعلاقة مع الآخر ليست تماثلية و لا تناظرية، لأنني مسؤول عن الآخر دون أي مقابل حتى لو كلفني ذلك حياتي. .

إن عظمة الغير و محبتي له تجبراني على أن أكون جاهزا و حاضرا و موجودا من أجل الغير، و منه فإنني مسؤول تمام المسؤولية عن معنى حياته[3] .الوجه يأمرني و يلزمني أن أكون في خدمته أن ألبي ندائه أن أقول له ها أنا ذا .

لقد صاغ ليفيناس مـــاهية الغير و مواجهة الذات بلغة إيتيقية، فحين يحاورني الآخر

[1]- Emmanuel Levinas : Humanisme de l'autre homme ,le livre de boche biblio essais, Paris 1972, p 53 ,54 .

[2] - Emmanuel Levinas : ethics and infinity, p 95 .

[3] - جويل هنسل : ليفيناس من الموجود إلى الغير، ص 106 ، 107 .

ستتولد بداخلي التزامات أخلاقية تلزمني أن أكون دائما موجود و في الخدمة من أجل الآخر حتى في لحظات الاحتضار فالاقتراب و التآزر هو إكمال للنقص الذي تعاني منه الذات و عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقة في التبادل هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات أو إلى التشابك الطويل لليدين و شد كل واحد على يد الآخر [1].

وفق هذا التصور الليفيناسي فإن المسؤولية خاصة، و لا ينوب فيها أحد عن أحد و غير قابلة للتحويل، كما لو أن الأنا وحدها معنية بتحمل هذه المسؤولية، و لا أحد يعوضها و يكون الأنا هو الوحيد المعني بفعل الكينونة، و ليس له الحق في التهرب أو التبرؤ من المسؤولية تجاه غيره، فالأنا في اهتمامها بالآخر و مسؤوليتها تجاهه بمثابة أنها مكرسة لخدمته الآخر دون أن تنتظر المقابل منه، فمن غير الأخلاقي عدم خدمة الآخر و عدم الاهتمام به .

و يؤكد ليفيناس على أن حضور الآخر أمامي يزعجني و يقلق راحتي و رفاهيتي و يجعلني أخرج من عزلتي، فعندما ألتقي الآخر أعرض ذاتي أمامه أخاطر أصبح عطوفا و اعرض نفسي للإحراج و الإهانة من أجله، فالأنا يمنح نفسه للآخر كما يعرض الخد لمن يريد لطمه [2] . لأن المجازفة و المخاطرة من أجل حياة الآخر أساس عظمة الوجود البشري إنها خطوة للخروج من الانغلاق إلى الانفتاح و من الأنانية إلى الاتصال و الاعتراف .

و يرى لفيناس أننا منبوذون تجاه بعضنا البعض، وأنا الأكثر ذنبا من الآخرين.فأنا اذهب و أتوجه للآخر دون أي اعتبار لتوجهه نحوي، أقوم بخطوة إضافية و أخلاقية نحوه . فما تتضمنه هذه العبارة هو مسؤولية شاملة، مسؤولية على كل الآخرين، وكأن الأنا دائمـــا

[1]- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة و تقديم جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، نوفمبر 2015، ص 377 .

[2]- Emmanuel Levinas : autrement qu'être ou au – dela de l'essence, martunus nijhoff,1978, p 83.

تحس بالتقصير في حق الغير، و منه وجب علي أن أطالب نفسي أكثر من مطالبة الغير و يرى ليفيناس أن المسؤولية ليست نوعا من توبيخ الذات، و لا هي مفهوم فخم عن أفعالي الخاصة بوصفها إيثار، إن قدرتي على أن أقع تحت تأثير فعل الآخرين تورطي في علاقة مسؤولية، و يحدث ذلك عن طريق ما يسميه ليفيناس " الاستبدال " الذي بواسطته تفهم الأنا بوصفها مطوقة بالآخر أو بالغيرية، و منذ البداية فإن المسألة هنا ليست مسألة إهانة للذات، بل إنها اختبار لقوة الذات حيث أكون مسؤولا عما لم أقترفه، مسؤولا على نحو مطلق عن الاضطهاد الذي يقع علي و مستمر في هذا دون توقف أو ضعف[1] .

و هناك شيء يدفعني لخدمة الآخر، و كأن الذات تتعرض لنوع من الاضطهاد و الانتهاك، لا لأني أعامل معاملة سيئة، و لكن لأنني أعامل على نحو أحادي، فأنا لا أتحمل المسؤولية إلا بواسطة تعرضي لأثر فعل الآخر، لأن الذات تأتي إلى الوجود ابتداء بوصفها " أنا خاطفة للتأثير "،و هذا الالتماس الأولى هو بالفعل و منذ البداية استدعاء أخلاقي فوجه الآخر يتقدم نحوي بمطلب أخلاقي، وجه الآخر الذي لا يقبل الاختزال لدرجة يمكننا القول فيها أنه حتى الآخر الذي يعاملني بوحشية له وجه، فالآخر الذي يضطهد يمتلك وجها، فوجه الآخر يخاطبني سيستدير نحوي و لا يقبل الاختزال و لا الاستبدال، و هكذا فإن المسؤولية لا تنشأ مع الأنا، و في هذا يعتقد ليفيناس أن من يتحمل مسؤولية معاناة الآخرين في النهاية هو الكائن الذي يقول أنا الخاضع للتأثير[2] . فالأنا مكرسة لأجل الآخر، و من أجل راحته و سعادته، فهي مجسدة لكي تمنح نفسها للآخر، بل تعاني و تعطي للآخر، و يؤكد ليفيناس أننا لا نستطيع أن نتملص من علاقتنا مع الآخرين مهما كان، فهو يخالف الرأي القائل "نحن لا نتحمل المسؤولية عن أفعال الآخر كما لو كان نحن من قام بها" على العكس فإن ليفيناس يؤكد ا أننا ملزمون بتحمل المسؤولية تجاه الآخر، لأن الآخر يتوجه نحوي

[1] - جوديث بتلر : الذات تصف نفسها ، ص 165، 166.

[2] - المرجع نفسه . ص 168.

بمطلب أخلاقي فهو يؤكد اللا حرية للأنا في قلب علاقته مع الغير، و يعتقد لفيناس أن المسؤولية تجاه الغير سلبية أي سالبة للحرية أكثر من أية سلبية أخرى[1].

في الواقع ليست المسؤولية ناتجة من نتائج الفعل، و لكنها الاستفادة من الاستعداد للتأثير و الاستجابة للآخر ،و مهما فعل الآخر معنا فإنه يتوجه نحوى بمطلب أخلاقي له وجه[2]. يضطرني للاستجابة له . لهذا كانت العلاقة الأخلاقية علاقة منزهة بين ذوات متناظرة لا متراتبة، تقوم على المسؤولية التي هي بمعزل عن الإحسان ، بمعنى أنني لا انتظر إحسانا من الآخر حتى أقابله بتحمل مسؤوليتي تجاهه فهي مسؤولية لا مشروطة.

2/ المسؤولية التماثلية و اللامتناهية :

خضعت الذات مع ليفيناس - كما ذكرنا سابقا - إلى تحويل يتمثل في ربط حقيقة الذات بالمسؤولية، و يحيلنا إلى مبدأ المسؤولية تجاه الآخر إلى مفهوم جوهري و مركزي ألا و هو مفهوم الوجه، فالوجه عندي هو ما يحدد هوية الذات، و هو الذي يجسد المسؤولية، ذلك أن النظر في وجه الآخر هو أساس شعورنا بالمسؤولية تجاه الوجه العاري و المعرض للعنف خاصة القتل، و ينصحنا ليفيناس بأن لا تنتهك حرمة الوجه، فأعضاء الوجه بداية من العينين تقدمان مقاومة مطلقة منقوش عليها لا تقتلني، و حين تسمع منها كلمة لا تقتل فإنك تسمع مها مقولة أنا بحاجة إليك[3] .

إن الوجه مانع هائل ضد العدوان – القتل – هو مقيد العنف و مؤسس الأخلاق، لأن الوجه يفرض ذاته علي مما يكبح إرادتي و يجردني من السلاح رغم قدرتي على القتل، و هنا تتجلى مسؤوليتي تجاه الآخر .

[1] - Emmanuel Levinas : autrement qu'être ou au – dela de l'essence, p31.

[2] - محمد مزيان : مسألة الذات في الفلسفة الحديثة ، ص 578 .

[3] - جوديث بتلر : الذات تصف نفسها ، ص 170 .

و بين لفيناس أن الوجه منذ البداية هو الالتماس و أنه ضعف من هو بحاجة إليك و يعتمد عليك، و هنا منشأ فكرة اللا تماثل فاللا تماثل لا يعني أن هناك ذاتا تواجه موضوعا إنه على العكس يعني أنني قوي و أنك ضعيف، يعني أنني العبد و أنك السيد[1]. و يعتقد ليفيناس أن وصية " لا تقتل" تمثل منعرجا في علاقتنا بوجه الآخر، حيث تفرض علي نوعا من المسؤولية أمام الآخر مسؤولية تمنعني من التهرب من المسؤولية تجاهه، مسؤولية تفرض بل تحرم تجاهل الآخر، مسؤولية تمنع أذني عن عدم سماع نداء الآخر، أنا من يعرض نفسي للخطر من أجل سلام الغير، دون أن أنتظر المقابل منه، فالمسؤولية تجاه الوجه تفرض ذاتها علي مهما كان موقف الآخر مني، فالعلاقة مع الغير ليست تماثلية، لأنني مسؤول عن الآخر من دون أي مقابل، حتى لو كلفني ذلك حياتي يقول لفيناس **" إنها ذاتية مضافة للآخر ... إنها أصلية من نفسي لا يتقايس مع ما بوسعي طلبه من الآخر أنتظر من نفسي أكثر ما أنتظر من الآخر"** [2] . فميزة المسؤولية هو أنها ليست تماثلية و لا تناظرية بين الأنا و الغير، فالأنا دائما له مسؤولية أكثر من غيره، و كأنها مسؤولية تجاه الإنسانية كلها ، فالأصح هو مطالبة الأنا أكثر مما نطالب به الغير، فليس للأنا الحق في المطالبة بالتماثل في المسؤولية، و هذا ما يعنيه ليفيناس بأن المسؤولية غير قابلة للتنازل عنها ، و لا يمكن فيها تعويض أحد بأحد[3] .

لا أحد بإمكانه أن يأخذ مكان الأنا، و هنا تظهر الفردانية الايجابية في تحمل المسؤولية و ليس الفردانية السلبية التي تعني العزلة و الأنانية تجاه الأخر، و هذا النوع من المسؤولية كفيل بتنقية و تطهير الأنا من نرجسيتها و عنفها كما ينقى الثوب من الدنس، فليس هناك تبادل في المسؤوليات، فالمسؤولية تكون بمثابة الهوية التي لا تتماثل مع غيرها، و تمتاز المسؤولية بالانفصال، انفصال لا يجيز الاتحاد، و هـــذا يعني استحالة تضمين الأنا و الآخر

[1] - صابرين زغلول : تناظر الهوية و الدين، ص 15 .

[2] - ليفيناس : الزمان و الآخر، ص 14.15 .

[3] - Emmanuel Levinas : ethics and infinity ,p 97.

ضمن كلية أو وحدة واحدة، و هذا يعني استحالة أن أتحدث عن نفسي و عن الآخر بالمعنى نفسه، هذا التناظر يعود إلى علو الآخر، و هذا لا يعني أن الآخر ذو مقدرة تفوق قدرتي بل على العكس فالآخر هو الضعيف و الفقير في حين أنني الغني و المقتدر، و منه فإن الفضاء بين الذوات ليس متناظرا أو يزخر بالعداوة، و إنما هو فضاء للقاء و التعاون.

و بناء عليه فأنا المسؤول عن الآخر، و لا يمكن للعلاقة بين الأنا و الآخر أن تكون عكوسة، لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا و الغير يقول ليفيناس **" العلاقة الوحيدة هي اللا علاقة أو الانفصال، أما طرق الاتصال الأخرى جميعها كالتمثل و المعرفة و الفهم و المقابلة كلها أنطولوجية و ستقود إلى اختزال آخرية الآخر "**[1]. معنى هذا أن المقابلة التي تتم بين الوجهين الأنا و الأخر وجها لوجه تتطلب واجبا أخلاقيا و تضحية و مسؤولية يفرضها الأخر علي، و منه يتميز هذا اللقاء عن باقي طرق الاتصال الأخرى في نظر ليفيناس حيث أن الوجه الذي يستدعيني و يوجهني و يدعوني إلى تحمل مسؤولية لا متناهية تجاه الغير هو وجه عار و مجرد و ملامحه مكشوفة و بريئة و لا يحمل في طياته أي غموض إنه ليلمع داخل أثر الآخر [2].

بهذا المعنى يمكن أن نستنتج أن المسؤولية عند ليفيناس لا متنامية مسؤولية غير مشروطة فأنا مسؤول عن الغير من دون مقابل حتى لو كلفني ذلك حياتي، أن يعتبر ليفيناس المسؤولية غير مشروطة، هذا معناه أن الآخر أهم من الذات و له الأولوية على الذات، فكل واحد منا هو حارس لأخيه المختلف إلى حد ذهب فيه الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور إلى اعتبار أن كل فلسفة ليفيناس تتمركز حول بنذاتية تتسم بالمبادرة في الاتجاه نحو الغير و إقامة علاقة معه يقول ريكور في وصفه للمسؤولية الليفيناسية **" إن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر أين تكون**

[1]- ليفيناس : الزمان و الآخر، ص 15.

[2]- Emmanuel Levinas : Humanisme de l'autre homme, p54.

الذات بصيغة المفعول به لا الفاعل " [1]، فالمسؤولية دوما في اتجاه واحد إنها تأتي من الآخر و تستقر في الذات دون أن تستأذن مني دون أن اختارها، لكنها تنادي الأنا في خدمة الأخر .

إن الأنا تملك دائما مسؤولية أكثر من الغير، لأني مسؤول عن مسؤوليته بحيث لا أستطيع أن اتركه وحيدا و عاريا إنني مسخر له دائما بل إني الدرع الذي يحميه من كل وافد خطير، و هذه المسؤولية مسؤولية لا مشروطة و منزهة، و لا تقوم على مبدأ المعاملة بالمثل و لا يرجى منها تحقيق غاية أو مصلحة .

و يؤكد ليفيناس أن المسؤولية ليست فقط مسؤولية تجاه الآخر، لكنها أيضا من أجل الآخر، و هذا يؤدي إلى أنه يمكنني أن أحل محل مسؤوليته، في حين لا أحد يستطيع أن يحل محلي ليتحمل مسؤوليتي فأنا مسؤول عن الآخر، مسؤول حتى عن مسؤوليته [2]. فأن أكون أنا حسب ليفيناس معناه أنني أتحمل مسؤولية أكثر من نفسها، فهي مهتمة بحراسته و المحافظة عليه بدرجة تجعلها تستعيض عن موت الآخر بموت الذات، و منه كانت الأنا جواب عن نداء سابق لها فالأنا مرتهنة بالغير و رهينة لندائه .

و يصر ليفيناس على أنه لا يمكن لأحد أن يجيب عوضا عن الذات، إنه شكل من الانهماك بالغير ، و بالتالي فإن الذات لا يمكنها الإفلات من قبضت الغير حبا و ليس إجبارا و منه كان الوجه أساس المسؤولية، فعند حضور الوجه نرى كأنما الإنسانية كلها مصوبة تجاه الأنا، و بقي الآخر الكائن الوحيد الذي يجب أن لا أتركه وحيدا و الذي يستحيل عليا تركه، و هنا تظهر المعاني السامية التي ترتقي بالوجود البشري إلى أعلى المراتب، فمسؤوليتي تجاه الغير تعني محبتي له، و خوفي عليه و انشغالي به، لهذا كانت المقابلة بين الوجهين تفرز سلاما و محبة و خيرا، لذا كان وجه الآخر في نظر ليفيناس " سيد العدالة " يقول بول ريكور واصفا هذه **الأخلاق " أستاذ يلقن و لا يلقن إلا بالصيغة الأخلاقية إنه يمنع القتل**

[1] - بول ريكور : الذات عينها كأخر ، ص 374 ، 375 .

[2] - سلمى بالحاج مبروك : إيتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس، ص 14 .

و يطالب بالعدل " [1]. فالمسؤولية إذن وفق تصور ليفيناس ليست مسؤولية بالمعنى القانوني و إنما بالمعنى الإتيقي " أنا مسؤول تجاه الآخر" دون أن أنتظر منه أن يكون مسؤولا تجاهي و هذه المسؤولية دون قيود لدرجة يجب علي أن أشعر فيها بأني مسؤول عن المسؤولية.

وحسب قراءة بول ريكور للمسؤولية عند لفيناس فإنه يرى أن الذات مطالبة بالمسؤولية، وأن الذي يطالبها بل و حتى يأمرها بتحمل المسؤولية هو الآخر، فالآخر يطلب و الذات تستجيب لهذا الأمر أو الطلب أو النداء" **طبعا إن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الغير، غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر، و بالتالي فإن الذات تكون بصيغة المفعول به لا الفاعل حين يبلغها الأمر و الإلزام بالمسؤولية ليس له من مقابل سوى أنا مستدعاة "**[2]. هذه المسؤولية الكلية الشاملة بالقول أن مصيره هو مصيري، لكن العكس ليس صحيحا، لأن لي مسؤولية أكبر و أعمق من الآخر، بحيث يحرم علي تركه وحيدا عاريا إني في خدمة الآخر دائما و أبدا دون أن أنتظر منه خدمة، فالذات لا تقوم لها قائمة من دون احترام للآخر ضمن تبادلات يغمرها الحب و التعاطف و الاهتمام و التعاون .

و يمكن وصف الأخلاق و المسؤولية الليفيناسية بأنها حركة تجاه الآخر بدلا من العودة إلى الذات، و هذه الحركة تصبح أساسا للعدالة الاجتماعية، و بما أن الآخر ينظر لي فإنه يستعطفني، فأنا بذلك مسؤول عنه مسؤولية كاملة، و العدالة لا تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤوليتها الكاملة تجاه الغير، دون أن تنتظر منه رد الجميل أو المقابل، فالمسؤولية اللا تماثلية و اللامتناهية جوهر الإتيقا عند ليفيناس .

مرة أخرى يظهر تهافت فلسفة ليفيناس الأخلاقية من خلال قوله بعدم أحقية الأنا بالتعويض و النيـــابة، فلا ينوب عن الذات أي ذات أخــرى في الفعل الأخـــلاقي و في تحمل

[1] - بول ريكور : الذات عينها كآخر، ص 175 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 374 ، 375 .

المسؤولية تجاه الآخر في نظر ليفيناس.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا لم نسمح بنيابة ذات عن ذات أخرى كيف لنا أن نلزم الأنا بتحمل مسؤوليتها تجاه الآخر دون أن تكون طرفا في الفعل كما ادعى لفيناس؟ هنا يبدو التناقض فمن جهة يطلب ليفيناس من الأنا أن تتحمل مسؤوليتها عن الآخر و عن نتائج أفعاله رغم أنها لم تكن طرفا في الفعل، و من جهة أخرى نحرمها من نيابة ذات أخرى في تحمل المسؤولية بدلا عنها.

3/جدلية الغيرية و أخلاق المسؤولية :

رغم التشابه الملحوظ بين أخلاق الغيرية عند لفيناس و أخلاق المسؤولية - لدرجة يصعب فيها التمييز بينهما - إلا أن التوغل في عمق الفكرتين يظهر الاختلاف بينهما و لتبين ذلك سننطلق من حقيقة أخلاق الغيرية و موقف روز منها، حيث اعتمدت روز في تأسيسها لأخلاق المسؤولية من إشادتها بأخلاق الغيرية و نبذها للعنف، إذ نادت روز بضرورة تجاوز الأخلاق لكل أشكال العنف و التعصب و الديكتاتورية لتتجه نحو التسامح و فلسفة اللا عنف و اللا قتل و استهجان الحروب التي تزهق من جرائها الأرواح البريئة، و هذا ما سيسفر عن أساليب أخلاقية و سلوكات سليمة و أخلاق سامية، انطلاقا من محاولة التقرب من الغير اللانهائي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه، و العلاقة بين الذات و الغير يجب أن تكون عبر التفاوت و التفاهم و التحاور و التخاطب و اللا عنف، و المسؤولية المتبادلة بشكل عقلاني وواعي و أخلاقي، و سيصل الأنا و الهو إلى سبيل لتصحيح الأخطاء التي قد يقع فيها كلا الطرفان ليتجنبا بعد ذلك العراك و أسباب القتل و السفك.

وقد أكدت روز أن ليفيناس فيلسوف الغيرية بامتياز، إنه يمثل وجها بارزا في الفلسفة الغربية المعاصرة، و واحدا من الذين تركوا أثرا على المشهد الفكري الإنساني، إذ كان شعاره " الإنسان أكثر قداسة من كل أرض مقدسة" إذ جاءت فلسفة ليفيناس لتؤكد على أن الأخلاق فلسفة أولى، أخلاق الأخلاق كما يسميها ليفيناس يقول في ذلك **" الأخلاق**

ليست فرعا من الفلسفة و إنما هي الفلسفة الأولى"[1]. و ليست شعبة من شعب الفلسفة بل هي الفلسفة الأولى و الحقيقة الإنسانية الكبرى ، فالأخلاق حسب ليفيناس هي وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها، هي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس سؤال معنى الكينونة الذي طرحه "هيدغر" في كتابه "الكينونة و الزمان" ، و هي بذلك تتقدم على الانطولوجيا، فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن للأنطولوجيا بلوغه و هو " الأخروية " . و بالتالي فإن أولوية الأخلاق تقوم على أولوية الآخر تقول روز **" إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد هي الأولى، لذا لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن أولوية المذهب، المعرفة التجديد "**[2]. فهو ينتقد المباحث الأنطولوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية و أبعادها الأخلاقية، و أنها تتعامل معها بالعنف و التهميش و التغريب، لذا كانت محاور فلسفته تدور حول التسامح و الخير و المحبة و الاعتراف بالآخر، فقد أضاف لعلم الوجود ما ينقصه من لمسات أخلاقية و إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر.

و تؤكد روز على أن ليفيناس يعتقد أنه لا بدّ من قلب الحدود. حيث يتمّ حل الصراعات بين المماثل و الآخر، حسب التقليد الفلسفي، بالنظرية بحيث أنّ الآخر يتمّ ردّه إلى المماثل، أو بالملموس من خلال تجمع الدولة بحيث تصبح الأنا تحت سيطرة الحكم المجهول، يجد مرّة أخرى الحرب في طغيان الاستبداد الذي يعانيه من قبل الكليّة. و تتعلق الإتيقا التي فيها يعير المماثل التقدير للغير المتعذر قهره بالرأي، و هذا المجهود يطمح إلى إدراك علاقة سليمة غير مصابة بالحساسية مع الآخرية داخل الخطاب، وإدراك الرغبة فيه، بحيث إنّ السلطة التي هي بالماهية قاتلة للآخر تصيح - في وجه الآخر - استحالة للقتل تقديراً للآخر أو عـــدالة، و يقوم جهد ليفيناس بالملموس على الحفـــاظ على السلم داخـــل

[1]- ليفيناس : الزمان و الآخر، ص09.

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

التجمع المبني للمجهول، و يبنى مجتمع الأنا مع الغير على اللغة و الحلم، هذه العلاقة ليست ما قبل فلسفية، لأنّها لا تنتهك قط الأنا، و ليست مفروضة عليه قسراً من الخارج بالرغم عنه، أو بدون درايته أو بالأحرى هي مفروضة عليه فيما وراء كل عنف، عنف يعرّضه كليّاً للمساءلة. إنّ الرابطة الإتيقية المضادة للفلسفة الأولى المطابقة بين الحرية و السلطة ليست ضدّ الحقيقة، هي تتجه نحو الكينونة، و تستكمل القصدية التي تجعل الأنا و الآخر وجهان لعملة واحدة أساسها الاحترام حتى و إن ساد الاختلاف .

تؤكد روز أن الأخلاق النظرية بوجه الدقة هي تجربة لا تنحل إلى سواها، إنها الوجه للوجه علاقة لقاء بالآخر، و تستشهد بمقولة ليفيناس **" هذه الحالة هي العلاقة مع الآخر "**[1]. فالوجه يمثل مرآة عاكسة لكينونة الأنا، إذ يبرز الآخر و ينعكس من خلال الوجه، فهو بمثابة هوية الكائن، لهذا فإن العلاقة مع الوجه هي علاقة أخلاقية ينبغي على الآخر أن يحترمها و يعترف بمنزلتها، فالوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الإدراك انه لا يرتضي التملك أو الاحتواء إن الآخر وجه و لغة لا يمكن نفيها ، الوجه هو الآخر المطلق، الذي لا يمكن مقابلته بالعنف .

فالوجه عند جاكلين روز هو سيد للعدالة، إذ يقضي على فكرة العنف، فهو واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، و هذه العلاقة يسميها ليفيناس علاقة من دون عنف و سلام محض مع الآخر المطلق أو سماع الكلام الرباني إنها الدين أو ضيافة الوجه، فالآخر المطلق أو اللامتناهي الذي لا ينتمي إلى عالمي ليس أنا أخرى ليس حضورا وإنما غياب مطلق[2]. كما يشير إلى ما وراء الكينونة إلى الضمير الغائب "الـ هوَ" و هو ما يعطيه ليفيناس اسم "الله" تقول روز **" إن مطلب الأخلاق النظرية هو مطلب متماه مع الوجه فأمام المنظر العاري للوجه، إدراك للمعنى، إدراك للانهائي إذ أمام الوجه أمر إلى الأخلاق النظرية و الى الله "**[3].

[1] - ليفيناس: الزمان و الآخر، ص86.

[2] - Emmanuel Levinas, ethics and infinity, p89.

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

فعلاقتنا بالآخر هي سلوك أخلاقي و ليست لاهوتا أو معرفة بخصائص الله، الآخر الإنساني ليس تجسد "الله"، لكنه ظهور للعلو حيث يتجلى الله. و تقوم العلاقة مع الآخر على حسب فلسفة ليفيناس و التي تعرض بوصفها أنطولوجيا، على تحييد الكائن من أجل فهمه أو لحيازته. إذن ليست هي علاقة مع الآخر كما هو، بل هي ردّ الآخر إلى المماثل و هي اعتراف به مهما كان هذا الآخر.

و الوجه هو ما لا يمكن قتله أو على الأقل ما يقتضي معناه القول لن نقتل تقول روز" **الوجه الإنساني مقدس و عبره أسمع كلمة " لا تقتل " و هكذا سترسم العلاقة مع الآخر الأخلاق في الحين : الأخلاق هي الإنسان باعتباره إنسانا "**[1]. فهناك إلزام أخلاقي ينهى عن القتل فهي وصية " لا تقتل" أي كما لو أن سيدا يأمرني بذلك، فرؤية وجه الآخر في تعاليه و نبله توقد فينا مسؤولية تجاهه، و توقظ فينا ضمائر الخير متمثلة في الوعي الذي ينمي فينا مسؤولية الحفاظ على حياة الغير (وصية أخلاقية)، صحيح أن القتل هو فعل اعتيادي مبتذل حيث يمكننا قتل الآخر، و هنا لا تبدو الأخلاق ضرورة أنطولوجية، فالنهي عن القتل لا يجعل من القتل مستحيلا حتى لو كانت سلطة التحريم موجودة في الضمير الصالح[2].

فالوجه كما تؤكد روز هو الذي يؤسس لأخلاق المسؤولية تجاه الغير و يقيد العنف و القتل ، إذ أن القتل و العنف إمكان أنطولوجي أما " لا تقتل" فهي وصية أخلاقية مصدرها المسؤولية .

و بالتالي فإن العلاقة بالوجه هي علاقة مسؤولية، و هذه المسؤولية مستمدة من أخلاقنا و لا تفرض علينا كقانون أخلاقي. فحين تلتقي الأنا بالغير سيتم اكتشاف الوجه على حقيقته، و اكتشاف الآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب.

[1] - جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ص269.

[2] - المصدر نفسه، ص 270

و بالتالي أنا القوي و هو الضعيف، أنا المسؤول دون مراعاة نتائج الفعل، و أنا من يجتهد ليجد الأعذار و يتحمل المسؤولية لانقاضه، أنا من يستجيب فنظرة الآخر بمقاومتها القتل، تجعلني مسؤولا و تمتحن أخلاقي ، و هكذا فإن فكرة اللا متناهي لا تتعدى على العقل بل تتحكم باللا عنف نفسه و تؤسس لأخلاق المسؤولية.

لهذا فالآخر هو معلمي ليس لأنه ذو مقدرة أكثر من قدرتي، إنما لأنه ذو هشاشة و بؤس و ضعف، و لكن الوجه في المقابل يدعوني إلى علاقة لا تقاس مع أي إمكان أكان لذة أو معرفة، فالوجه أثر لما في الوجه الآخر أو مرآة له.

و من ثم فإن المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما و محبة و خيرا، لهذا فلقاء الذات و الآخر وجها لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا، و أخلاقا مسؤولة يفرضها الغير علي، لأن في ذلك سماع لكلام رباني تقول روز" **هكذا يهب التعالي الديني الأخلاقي النظرية معنى إذ في الوجه أدرك و أسمع كلام الله الحضور الحقيقي لله، أنا لا أقول أن الآخر هو الله بل أقول إنني أسمع في وجهه كلام الله**"[1].إذن لا معنى لإيماني بالله دون إيماني و تمسكي بأخلاق المسؤولية، و لا يمكن نفاذ صوت الله لمسامعي ما لم أتحمل المسؤولية كاملة مع الغير حتى و أن لم تكن أفعالي طرفا في العلاقة مع الغير أو سببا في تعاسته.

و تعتقد روز أن الآخر من خلال نظراته للذات يترك أثر و وقعا في النفس و استمالة للعقل و ارتساما في الذهن، فالحوار و التخاطب مع الآخر الذي يستدعي اللغة و التي هي واسطة بين الأنا و الآخر التي تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة، و تحقق التواصل الكفيل بعقلنة البشر و الحد من نزاعاتهم، ففي الحوار يتحقق انجذاب نحو الآخر باعتباره مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما و أبدا بالنسبة إليه، و تجعله حاضرا دائما بالنسبة لي، و من هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل[2]. و وسط التفاعل لهذا كله هي أخلاق المسؤولية، مسؤولية شمولية على الكلمات و الأفعال .

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 66.

[2]- Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie , p 46,47.

و يبدو أنه رغم التشابه الكبير بين فلسفة الغيرية عند روز و ليفيناس إلا أن هناك مفارقة هامة جدا تظهر في أن أساس التعامل مع الآخر عند ليفيناس هو الاحترام و المسؤولية، بينما أساس العلاقة بين الأنا و الآخر عند روز هو الواجب القائم على النية و المحاسبة ، لكن ليفيناس يأخذ في العلاقة بين الأنا و الآخر على نتيجة الفعل بصرف النظر عن النية ، و تبقى الفلسفتين تهدفان إلى تحقيق نفس الفكرة و هي مكافحة كل تمييز أو عنف ضد الآخر حتى و إن توفرت الأنا على كل قدرات الإقناع و الاستبداد و القهر و تظهر الأخلاق الحقيقة عند كل من ليفيناس و روز في كوننا نمتلك قوة القهر لكننا رغم ذلك نعترف بالآخر.

بناء على ما سبق يتضح أن فلسفة كل من ليفيناس و فلسفة روز الأخلاقية تلزمنا بإعطاء أهمية للغير، و عدم قهره و الهيمنة و التعدي عليه، لهذا فالعلاقة يجب أن تأخذ شكل "أنا-أنت" بدل "أنا- هو" أي اعتراف بدل تهميش الغيرية و نبذها، على أساس أن عملية الاعتراف هذه ستمكننا من الخروج من النرجسية و الأنانية، لهذا تعتقد روز أن الإتيقا هي سبيل ليفيناس الذي تمادى من خلالها على الفلسفات المتمركزة على الذات، فقد قدم ليفيناس للفلسفة المعاصرة أعمالا جليلة فيما يخص مبحث الأخلاق، مبرزا العلاقة بين الأنا و الآخر القائمة على المحبة و الصداقة و العطاء الإنساني.

و تنتهي روز إلى القول بأن ليفيناس أكد على ضرورة الاعتراف بالآخر كشخص لا كشيء ، و في الواقع أن كل اتصال هو أمر معياري إنه يفترض مسبقا أن الآخر شخص و أنني لا أعامله معاملة شيء. إن الاتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي و ضمن الاعتراف بالآخر واقعيا بتحمل المسؤولية تجاهه و احترامه كونه إنسان و فقط، فالتواصل مع الآخر أمر معياري يفترض مسبقا أن نعتبر الآخر شخصا و ليس شيئا من الأشياء الجامدة، إنه شخص يتطلب منا احترامه والاعتراف به مهما كانت قوتنا و مهما كان ضعف الآخر.

وهذه الانطلاقة تعتبر الخطوة الأولى نحو إيمان الأنا بأخلاق المسؤولية، فجاكلين روز تريد للذات أن تتدرج في تربيتها الأخلاقية من الاعتراف بالغير أو أخلاق الغيرية التي تعتبر

تفاعل إيجابي مع الآخر وصولا إلى أخلاق المسؤولية و هي المشاركة في حل مشاكل الآخر، حتى و إن كان الآخر متورطا و صانعا لهذه المشاكل، و تضيف جاكلين روز إلى تحمل المسؤولية تجاوز مسألة الاعتراف بالغير إلى تبني سلوكات تجاهه بحيث تنتهي هذه السلوكات إلى آثار ايجابية، فلا يمكن الاكتفاء بالغيرية التي تجسد حب الآخر، و إنما يجب الانتهاء إلى أفعال تعكس هذه الغيرية، و هي أفعال تجسد نتائج ايجابية على أرض الواقع، نتائج تقدمها الأنا للأخر، و هو ما يعكس حقيقة أخلاق المسؤولية.

و تجدر الإشارة إلى أن أخلاق الغيرية عند ليفيناس قائمة كفعل أخلاقي جمالي بينما أخلاق المسؤولية عند روز قائمة كواجب إلزامي، تخضع فيه الأنا للمحاسبة على أثر و نتيجة الفعل و أخلاق الغيرية قائمة بين الإنسان و الإنسان فقط، فالغير بالنسبة لليفيناس هو الإنسان الآخر، أما أخلاق المسؤولية عند روز فهي قائمة بين الإنسان و جميع الكائنات الطبيعية، لأن مصطلح الغير عند روز يعني كل ما يحيط بنا من أشياء، لذا تعتبر أخلاق المسؤولية عند روز أوسع نطاقا من أخلاق الغيرية عند ليفيناس، لكن لا تقوم أخلاق المسؤولية بدون أخلاق الغيرية، و لا معنى للغيرية إن لم تتحول إلى أخلاق المسؤولية.

الفصل الرابع

أخلاق المسؤولية كفلسفة أولى عند جاكلين روز

المسؤولية الأخلاقية لا تنشأ بين شخص من هذا النوع و شخص من هذا النوع، و لكن المسؤولية تنشأ كلما واجهت الذات أي إنسان، و قبل التفكير في معرفة ما يجب علي القيام به فالآخر من خلال فقره و عريه يفرض نفسه علي و يناشدني من خلال جوعه، من خلال ضعفه من خلال موته يناديني، و أنا لا أستطيع أن أكون أمام هذا النداء إلا ملبيا، لهذا فإن رؤية الذات للغير في مأساته تجعلها تفكر أولا و قبل كل شيء في ما الذي يمكننها القيام به من أجل الآخر؟ و من أجل خدمته فالعطاء الملموس و العمل من أجل خدمة الأخر و القلق و الخوف من موته و الجهد المبذول من أجل إنقاذه و مساعدته، و هذا الالتزام الأخلاقي تجاهه ينشأ كما تعتقد روز من اعتبار أخلاق المسؤولية فلسفة أولى. فكيف يتحقق هذا ؟ هذا ما سيجيب عنه هذا الفصل و الذي يتكون من المباحث التالية :

***- المبحث الأول / أخلاق المسؤولية و تقديس الغير.**

***- المبحث الثاني / مجالات أخلاق المسؤولية عن جاكلين روز.**

*- **المبحث الثالث** / الأبعاد السياسية لأخلاق المسؤولية.

المبحث الأول/ أخلاق المسؤولية و تقديس الغير

استطاع ليفيناس كما بينا سابقا أن يجعل من أخلاق الغيرية فلسفة أولى، بل إن مهمة الفلسفة السامية عنده هي التنظير لهذه الأخلاق، لكن جاكلين روز و رغم تأثرها بفلسفة ليفيناس الأخلاقية تجاوزت هذا الطرح و أرادت لأخلاق المسؤولية أن تكون الفلسفة الأولى و هذا ما سنبينه من خلال العناصر التالية .

1/ أولوية الأخلاق النظرية و التحرر من حب الذات :

بينت جاكلين روز أن الأخلاق قبل أن تكون ممارسة واقعية - كما يدعي البراغماتيون - يجب أن تكون تفكير منظور، لأن التفكير دائب الاتصال بنشاطي النظر و العمل و الفعل فالأخلاق هي إعمال النظر في الأخلاق العملية، ذلك أن الأخلاق على صعيد الفكر في منظور روز هي " **وعي و فهم و سلوك، و هي إنقاذ غرض مرموق و مسؤولية شاملة النظر و العمل**"[1]. إن دلالة الأخلاق النظرية تتجلى في البحث و التفكير في الأخلاق، فهي بحث في الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم و الأخلاق و الخير و الشر سعياً إلى أسس الإلزام، و يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر و الأحكام الأخلاقية و هي بذلك تبحث في قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق و الأحكام الأخلاقية حول الخير و الشر.

فالأخلاق النظرية تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية تتجاوز أعراض الزمان و المكان لتبلغ حقيقة كل إنسان، إنها أخلاق تكشف عن إنسانية الإنسان تسعى إلى تأسيس أخلاق كونية صالحة للإنسانية جمعاء، و هذا ما نلمسه من خلال قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية و المعنى، كل ذلك ولد عندها ضرورة الاهتمام بكونية الفكر الأخلاقي باعتباره وسيلة أساسية لإنهاء الصراع الفكري في المجال الأخلاقي، و كذا إنهاء الصراع العالمي السياسي، و ذلك بتحرير الإنسان من النظرة الضيقة للعالم و التشرد و التعصب العرقي و نفي الآخر

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص8.

و استبعاده و إنهاء حريته، فالعدالة و الحرية حق للجميع، لهذا تدعو روز إلى ضرورة صياغة أخلاق جديدة قادرة على الصمود أمام كل المستجدات الراهنة، أخلاق تقوم على قيم إنسانية كونية نابعة من القانون الطبيعي الذي يحقق الحرية و الإخاء و المساواة بين جميع الأفراد الذين تربطهم رابطة واحدة، و هذه الرابطة قائمة على العقل الواحد الذي يفرض ضرورة التعاون و الاتحاد و الاعتراف بالآخر و بحديثه، فعصرنا الحالي عصر النرجسية و حب الذات و تهميش الآخر، عصر اللامبالاة بالآخر، عصر غروب الواجب، لذا دعت روز إلى ضرورة إعادة صياغة أخلاق نظرية جديدة قائمة على أساس حب الآخر والاعتراف به، و تحمل المسؤولية تجاهه تقول روز" **إن الأخلاق النظرية تحتل المنزلة الأولى وإن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نمواً لا محدوداً فكل يوم نجد قطاعاً جديداً من قطاعات الحياة ينفتح أمام مسألة الواجب**"[1]. ففي عصر يتسم بانتصار التقنية على الإنسان أصبح من الضروري قيام أخلاق جديدة قادرة على هيكلة الحياة و سلوك الإنسان أخلاق تتماشى مع كل المستجدات أخلاق قادرة على الصمود.

أسست روز لأخلاق جديدة بدايتها نظرية و نهايتها تطبيقية، أخلاق تنتقل من الوعي إلى الوجه و من الحرية إلى الأخلاق، منتقدة بذلك كل الفلسفات السابقة التي كانت تمجد الأنانية و المنفعة الذاتية و تسعى إلى اختزال الغير اختزالاً فاحشاً، هنا تظهر فلسفة روز الأخلاقية لتعطي للآخر منزلة مهمة في الفكر الغربي المعاصر، أخلاق جديدة لا تمجد الأحادية و تمقت الأنانية .

وتنطلق روز من فكرة أن الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق التي تنظر للإيثار و التخلص من حب الذات تمهيدا للدخول في علاقة مع الغير، فالأخلاق هي العلاقة العملية للواحد بالآخر[2] أي أن الغير قبل الأنا قبل الذات و قبل العالم، لهذا نجد أن روز انتقدت العقلانيات الغربية

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص09.

[2] - جاكلين روز: فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ص270.

ذلك أنها لم تنتج لنا في مناداتها بالحرية إلا الحروب و التعصب و العنف، لهذا نادت روز بضرورة الاعتراف بأهمية الآخر و محبته و تحمل المسؤولية تجاهه بعيدا عن كبرياء الأنا الزائفة، و منه دعت روز إلى أخلاق جديدة قائمة على محبة الآخر و تحمل المسؤولية تجاهه و نيابة عنه .

و بينت جاكلين روز أن النزوع الشديد نحو الوحدة و الأحادية الذي رافق التقاليد الفلسفية و الميتافيزيقية الغربية منذ القدم، و كذا الاهتمام بالعقل و الذات و الأنا، يشكل طرحاً أخلاقياً خطيراً بإقصائه للكثرة و الآخرين، أين أصبح البشر مجوفين نرجسيين أمام زمن الفرد النرجسي الذي أدى بدوره إلى تشتت المجتمع إلى غبار لا نهائي من النرجسيين، إذ أصبحت الفردية استقلالاً ذاتياً يسيطر على العصر، مما جعل الإنسان بلا عاطفة تقول روز" **إن الفردية الحديثة أخذت تدل على السلبية، بل على اللا حساسية على الأسلوب البارد والمتشنج بدل أن تكون فضيلة واستقلالا ذاتياً يغدو عامل قبول كلي يصلح للبشرية بجملتها** "[1]. فالفردانية هي التي تتسبب في إلغاء الغير.

و تعتقد روز أن المجتمع في ظل هذه النرجسية و الذاتية و عبادة الأنا و تمجيدها أدى بالأفراد إلى الابتعاد عن طريق الفضيلة و الأخلاق أين انتهت المثل العليا، و أصبح الإنسان بارد الشعور و الإحساس لا يحس بغيره، و منه تم القضاء على رابطة المحبة و الأخوة و الصداقة بين البشر لتتحول إلى أنانية و نرجسية لا تعترف بالآخر، و كل هذا الانكباب على الذات الثابتة و طمس الإحساس، جعل الفرد عديم الاحساس بغيره و ينظر إلى الآخر نظرة قمع و عنف و اضطهاد اختزلته العبارة الشهيرة "الجحيم هم الآخرون".

أمام كل هذه الظروف و المعطيات قامت جاكلين روز بنقد التقاليد الفلسفية الغربية التي سعت إلى طمس و اختزال الآخر، ذلك أن الآخر غير قابل للاختزال و لا التهميش، و رفعت

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص17.

روز شعارا مضاد للشعارات السابقة و هو " التطهر من الذاتية "، و من هنا يكون منطلق روز ليس الذات كما عودتنا بعض الفلسفية الغربية خاصة (الحداثية) و ما بعد الأنوار و لكن المنطلق و المركز هو الآخر الذي يمثل اللقاء به إطاحة لذلك الانكباب على الذات لهذا دعت روز إلى ضرورة استقبال الوجه بدل تهميشه و ضيافته بدل العنف ضده من خلال الوجه، و منه كان سؤال العلاقة مع الآخر أكثر أهمية عند روز من سؤال الوجود أين تنتشر المحبة و الأخوة بين الأنا و الآخر، و تصبح بذلك الذات حارسة للآخر و مسؤولة عنه مسؤولية شاملة، لا لشيء سوى أننا نرى في الآخر أنا أخرى تأخذ صفة الأخ أو الأب أو الصديق، و أخلاق المسؤولية تجاهه تمثل مركز الفلسفة.

فالرغبة في الهيمنة على الآخر والعنف ضده و اللا عدالة واختزال الآخر و طمسه كل هذا يعطي المشروعية لفلسفة جاكلين روز لأن تتأسس بوصفها مسؤولية أخلاقية تجاه الآخر و من أجله، لهذا فالعلاقة مع الآخر هي علاقة على الفور أخلاقية، ذلك أن الآخر هو من يطلب مني أن لا أتركه يموت وحيدا، لأن تركه قد يعرضه للخطر خطر الموت مما قد يجعلني شريكاً في موته، لأن قتل الآخر يعني " **فقدان الوعي الذاتي فرصته في الحصول على الاعتراف**"[1]، خاصة في عصرنا هذا أين تتزايد حاجتنا لتحمل المسؤولية تجاه النوع الإنساني فالوجه هو موضع التخاطب الأخلاقي الذي يتجاوز الاختزال، فهذا الوجه كما تقول روز يطالعني دائماً بمطلب أخلاقي أكون مضطراً للاستجابة له، فمهما فعل الآخر فإن وجهه يعيدني إلى ضرورة الاستجابة له، و هناك إرادة لم أخترها أنا تمنعني من الثأر.

و منه كانت فلسفة **روز** جواباً على كوارث القرن العشرين و ما ارتكبه الإنسان بحق أخيه الإنسان، و هو ما جعل **روز** ترى أن العلاقة بالآخر علاقة مؤسسة للأخلاق، لهذا تدعو روز إلى ضرورة الاعتراف بالآخر و محبته، لأن ذلك يقضي على الأنانية و النرجسية و الانكباب

[1]- جوديث بتلر: الذات تصف ذاتها، ص11.

على الذات، و تهميش الآخر و محاولة إقصائه جعل روز تطرح أسئلة عديدة عن الأخلاق النظرية و مصيرها في ظل هذا الانكباب على الذات، فهل يكون من الممكن في عصر البشر المجوفين الآيلين إلى اختيارات خاصة و نرجسية العثور من جديد على أخلاق نظرية صالحة للبشرية جمعاء؟ لهذا نجدها تؤكد على ضرورة إبداع أخلاق نظرية واسعة، أخلاق نظرية تأخذ أصالتها من الاعتراف بالغير و الغيرية، أخلاق تتحمل مسؤولية الآخر، فمن غير الأخلاقي حسب روز إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية، لذا دعت روز إلى ضرورة تغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر و الاعتراف به.

و تؤكد روز على أن مبدأ الاتصال الذي يدل في معناه العام على ذلك التبادل بالإشارات أو بالرسائل الذي يجري بين شخص و شخص أو بين فرد و فرد أو بين جماعة و جماعة كما أكدت أن هذا المبدأ يقدم طراز تخلق حريص على أن يعمل عبر التبادل و غياب العنف تجاه الغير تقول روز" **إن مبدأ الاتصال يرتدي معنى بإدانة هذه الحضارة، حضارة النرجسية والفردية إنها القادرة على السيطرة** التامة على الأشكال الثقافية المعاصرة "[1]. ذلك أن مطلب أساس الأخلاق النظرية بأعمال هابرماس يشكل اندفاعات عصرنا الذي تطغى عليه الفردية من المبعثر و الجزئي و الذاتي إلى الأمر الكلي الصالح للبشرية بجملتها ذاك هو المنحى أو أحد المناحي لحركة الأخلاق النظرية المعاصرة[2].

إن الاتصال و الاعتراف بالآخر يدخل ضمن إطار التعميم الكلي ضمن دائرة الأخلاق لأن كل اتصال يفترض مسبقاً وجود تفاهم بين الأعضاء، و أن المناقشة تفتح السبل أمام ما يبدو صالحاً للجميع، و يرى هابرماس أن الاعتراف بالآخر هو نمط من الاحترام المتبادل بين الأنا و الآخر أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع، بحيث يــؤدي

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص17.

[2]- جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة، ص273.

الحوار بين الأنا و الآخر إلى القضاء على كل أشكال العنف و السيطرة[1]، فعملية تكوين الذات تتوقف على ما يسميه بالتفاعل الاجتماعي، فمن خلال هذا التفاعل بين الفرد و الغير يكتسب الفرد وعيه بذاته، لأننا لا نستطيع أن نحقق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر و من خلال علاقتنا بغيرنا من الناس، و هنا تؤكد روز أن الأخلاق تعثر على مبدئها في إطار هذه العلاقة تقول روز " **و في الواقع إن كل اتصال هو أمر معياري إنه يفترض مسبقاً أن الآخر شخص و أني لا أعامله معاملة شيء إن الاتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي** "[2]. فالاتصال أصبح الصوت الوحيد القادر على توحيد العالم الذي فقد مرجعياته، لأن كل فرد لديه القدرة على النقاش بطريقة كلية، هذا التواصل الذي يتبع معايير أخلاقية يؤسسها الوعي الأخلاقي أو الأخلاق النظرية فهدف النقاش بين الأنا و الآخر هو الوصول إلى أخلاقية كلية و شمولية.

و تذهب روز إلى القول بأن هابرماس أكد بأنه يمكن التوصل إلى المعايير الأخلاقية عبر نقاش حر عقلاني انطلاقاً من خاصية الكلية، أي القبول و الرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة و القهر كما يعتقد نيتشه، و منه تعتقد روز أن هابرماس يجمع بين الأخلاق النظرية و مبدأ الاتصال تقول في ذلك " **فالعقل الاتصالي هو الذي يسود مقاربة هابرماس و هي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية** "[3]. بمعنى أن هابرماس يؤكد أنه ينبغي على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يتجاوز سياق ما بين الأشخاص المشاركين في التواصل و الذين يدخلون في علاقات شخصية بينهم، و نحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذي يتم من خلال اللغة لا نحصل على نظرة حيادية بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين و هذا ما تؤيده روز و تؤمن به.

[1]- علي عبود المحمداوي : موسوعة الأبحاث الفلسفية (الفلسفة الغربية المعاصرة)، ج2،ص1593.

[2]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص76.

[3]- المصدر نفسه، ص50.

و يعتقد هابرماس أن اللغة هي مفتاح الأخلاق، ذلك أن الأخلاق تقوم على نوع من التواصل أو التواصلية، و هو ما أطلق عليه هابرماس اسم "الأخلاق التواصلية" بواسطة وسيلة أساسية هي اللغة، و هذا ما أكده بقوله" **إن النقاش الأخلاقي لا يرى بصورة جيدة إلا عندما يلجأ إلى الشمولية الموضوعية** "[1]. أي الكلية التي يكون أساس التواصل بينها الإقناع و ليس الاستبداد في الرأي.

و ترى روز أن النقاش الأخلاقي منهج أو طريقة يتأسس عليه الطرح الأخلاقي، و هنا يظهر الأمر القطعي مرتبطاً بالتواصل الذي يقدم فهما جديداً للعقل العملي، و تعتقد روز أنه يمكن أن نعود بهذا المشروع الأخلاقي و الأخلاق النظرية التي قدمها هابرماس إلى كانط مع تميزه عنه، و الذي يقترح علينا فيه هابرماس المبدأ الذي يخضع إليه التعميم الكلي و القائل " **يجب على كل معيار صالح أن يلبي الشرط القائل أن النتائج الثانوية التي تصدر عن و اقعة أن المعيار كالملحوظ بصورة كلية في نية إرضاء مصالح كل إنسان، فهي من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين، هنا يظهر الأمر القطعي مرتبطاً بالتواصل الذي يقدم فهماً جديداً للعقل العملي**"[2]. بمعنى أن التفاعل مع الآخر و الاعتراف به و احترامه كآخر مختلف عنا و الحوار معه و الإصغاء إليه و النظرة إليه بنظرة أخلاقية أساس ضمان السير في الطريق الصواب للإنسانية جمعاء.

و تدعو روز إلى ضرورة تجاوز كل الأوضاع المقلقة و المهددة لمسيرة الإنسانية، و هذا لن يتأت إلا من خلال التخلص من الأنانية و التوجه إلى محبة الآخر و الاعتراف به، لأنه الكفيل بتفادي بؤر التوتر و العنف و استبعاد شبح الحرب التي تهدد المجتمعات المعاصرة، و بينت روز أن " الإتيقا " تبدأ عند اللقـــاء بالغير و تحديداً عند استقبـــاله " كوجه" أين يكون الفرد

[1]- هابرماس : الأخلاق و التواصل، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور حسن، ط1،دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 2012 ص267.

[2] - المرجع نفسه، ص269.

دائماً و أبداً لأجل الآخر أين يكون اللقاء هو من يسود دائماً و الحوار و المناقشة، و من ثم يخرج الفرد من دائرة الوعي بالذات إلى الوعي بضرورة الآخر و أهميته، الآخر الذي لا يمكن طمسه و لا تهميشه و لا اختزاله، و تعتقد روز أن الأنا ليس هو من يبقى ذاته دائماً و لا من ينغلق على ذاته و هويته و إنما من يبحث عن هويته من خلال الآخر، فالآخر الذي يمثل الغريب و المختلف عن هوية الذات في اللغة أو العرق و الدين أو الثقافة يمثل الأساس الذي تتشكل به الهوية الخاصة بالأنا، فالحوار الذي يقام بين الأنا و الآخر هو ما يولد حسب روز العلاقة الإتيقية (الميتافيزيقية)، لهذا نجد أن الأساس في اعتراضات روز على الفلسفة الغربية يكمن في رفضها مشروع الانطولوجيا الهادف إلى اختزال الآخر و مناداتها بالميتافيزيقا التي تسعى إلى ما وراء ذاتها و تتجه إلى الآخر، كما أنها تنشغل بالمسائل الأخلاقية و الذي يمثل ميل روز للميتافيزيقا و رفضها للأنطولوجيا و هو ما دفعها للتساؤل : هل الانطولوجيا شيء مركزي حقاً؟

إن الأنا لا يمكن أن يبقى وحيداً إنه دائما يتجه نحو الغير، لأن الفرد لا ينفك عن عالم الآخرين، ذلك أن الأخلاق النظرية هي في مركزها علاقة بين الأفراد و هي الأولى، إنها كما تقول روز "**تجربة لا تنحل إلى سواها تقدم ذاتها على أنها ليست التركيب بل الوجه للناس إنها بكل بساطة علاقة لقاء مع الآخر**"[1]. أي أن الأخلاق هنا تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن للأنطولوجيا بلوغه و هو "التعبيرية"، و منه أكدت روز أن أولوية الأخلاق تقوم على أولوية الآخر، لذا كانت العلاقة القائمة بين الأنا و الآخر ذات طابع أخلاقي و تقوم على روابط أخلاقية، الاعتراف بدل التهميش و الاختزال، المحبة و الأخوة بدل الكره، التسامح بدل العنف، فالوجه يمثل مرآة عاكسة لكينونة الأنا، إذ يبرز الآخر و ينعكس من خلال الوجه فهو بمثابة هوية للكائن، لذا فإن العـــلاقة مع الوجه عـــلاقة أخـــلاقية ينبغي على الآخر أن

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65.

يحترمها و يعترف بمنزلتها، فالوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الإدراك إنه لا يرتضي التملك و السيطرة أو الاحتواء، و لا يقبل القسمة و لا الاحتواء و التملك، لأنه مطلق إنه سيد العدالة الذي يقضي على فكرة العنف، فهو واسطة لاستقبال الآخر و الترحيب به و التعرف على إنسانية الإنسان الآخر، ذلك أن الوجه يجعلنا منفتحين على العالم، و هذا ما تسميه روز باسم "ضيافة الوجه" أي سلام محض مع الآخر المطلق، علاقة بلا عنف، لأن الإتيقا تظهر هنا كنقيض للعنف أي تحريم أي فعل عنيف قد يؤدي بحياة الآخر، و منه كانت العلاقة بالآخر سلوك أخلاقي و ليست لاهوتاً أو معرفة بخصائص الله، الآخر الإنساني ليس تجسيد "الله"، لكنه ظهور للعلو حيث يتجلى الله تقول روز" **إن مطلب الأخلاق النظرية هو مطلب متماه مع الوجه، فأمام الوجه أمر إلى الأخلاق النظرية و إلى الله**"[1]. و هذا يعني أن لقاء الوجه للوجه أو الذات و الآخر وجها لوجه يتطلب واجباً أخلاقياً يفرضه الآخر علي، لأن في ذلك إدراك للانهائي، ذلك أنه ليس من السهل التفكير في اللانهائي على مرمى الاستقلال من الآخر مما يعني أن الإله سيصبح حاضرا من خلال الوجه بدلاً من الغياب الذي يكون في العقل، إذ يوجد في الإنسان إلهام بالاستجابة للغير و تلبية ندائه و كأن في هذا الإلهام مسؤولية أمام وحي إلهي، لذا تدعو روز إلى ضرورة أن ننظر إلى الآخر بهذا المعنى، لأنه هو نفسه تعالي الغير و هو الذي نستمده من تعالي اللانهائي و الغير شرط لإله الغيرية.

و هذا اللانهائي و الإلهام الرباني يتجلى حتماً من خلال منع ارتكاب العنف و القتل و كأن الوجه يتحدث بلسان إلهي، و يأمرنا بعدم ممارسة فعل القتل، لأن هناك إلزام أخلاقي ينهى عن القتل كما لو أن سيداً يأمرني بذلك، إنها وصية أخلاقية و سماع لكلام رباني يأمرني بعدم قتل الآخر و لا تعنيفه، إنه التحرر من الأنانية، ذلك أن لقاء الأنا بالآخر يعني أن مجد اللانهائي الذي يتجلى كأساس الإتيقا و شعور بإنسانية الآخر في علاقة لا تكون علاقة بالغير

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65.

بقدر ما تكون علاقة باللانهائي و التعالي، و منه يمكن القول أن الإله هو الآخر الذي يقلب طبيعتنا الإنسانية رأساً على عقب، و يجعل رغبتنا في العنف و القتل معكوسة إلى صرامة أخلاقية تدعو إلى المحبة و الأخوة و التسامح، و هكذا يمنح التعالي الديني الأخلاق النظرية معنى إذ في الوجه أدرك و أسمع كلام الله[1]، و تكمن أهمية اللانهائي حسب روز في تحويل علاقاتنا بالغير إلى علاقات إخاء و حب و مسؤولية، فكلام الله يظهر عبر مجد الوجه و يدعو إلى مطلب إتيقي، و ليس معنى هذا أننا نرى الإله في الغير، وإنما نسمعه على شاكلة نداء يتوجه نحونا، فبلوغ الوجه حسب روز معناه بلوغ فكره الإله، ذلك أن علاقة الإنسان بالله تبدأ مع الغير و هي بمثابة إلزام إتيقي به أدرك أهمية الآخر، و أخلاق المسؤولية التي هي منتهى علاقة الذات بالغير، و هي المجسد لحقيقة علاقتنا بالله و من ثمة فإنها مركز الفلسفة و هي فلسفة الفلسفة، إنها الفلسفة الأولى.

3/ أخلاق المسؤولية و ضرورة الاعتراف و الاحترام :

تنطلق روز في فلسفتها الخاصة باحترام الآخر من ضرورة تغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر و الاعتراف به، لذا أكدت على ضرورة تجاوز الأخلاق لكل أشكال العنف و التعصب و الدكتاتورية لتتجه نحو فلسفة كونية نحو التسامح و فلسفة اللا عنف و اللا قتل و استهجان الحروب التي تزهق من جرائها الأرواح البريئة، وهذا لن يتأت حسبها إلا من خلال التفاعل مع الآخر و الاعتراف به و تحمل المسؤولية تجاهه، ذلك أن الآخر يتمتع بحقه علينا في الاحترام* كآخر مختلف عنا، لأن الاحترام هو بمثابة وضعية شعورية و احساس أخلاقي يتطلب الاعتراف المتبادل بدل الإلغاء تقول روز " **تدل الأخلاق الحياتية على ضرورة البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص سواء أكان هو الآخر أم المرء ذاته**"[2].

[1]- جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ،ص269

*- الاحترام: شعور خاص يتضمن الاعتراف بما لبعض الأشخاص أو المثل العليا من قيمة أخلاقية. (جميل صلبيا : المعجم الفلسفي، ج1، ص41).

[2]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص111.

فبمقتضى الأخوة بين الأنا و الآخر يتحقق الاحترام، حيث لا يؤاخذ أحدهم الآخر بأخطائه إنما يعمل كل واحد على معالجة هذه الآفات كما يعالج الطبيب مرضاه بقلب متسامح و يحملهم إلى طريق الفضيلة.

و تذهب روز إلى القول **بأن** بلوغ معنى الإنسانية لا يكون إلا بأن يتغاضى الفرد عن ذنب أخيه حتى و إن اشتد ظلمه له، و مهما بلغ من قسوة التعامل فلا ينبغي أن يحرك ظلم الظالم حقدنا و كراهيتنا له، و لكن يجب أن نسامحه و نغفر له أخطاءه و ظلمه، لا لشيء إلا كوننا نرى فيه الوجه الآخر، أي نرى فيه أخ أو أب بما أننا إخوة، فالتسامح كما يعرفه جميل صليبا " **هو واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية** "[1]. لذا ما على الإنسان إلا أن يقتل في نفسه الرغبة في ارتكاب الشر و العنف تجاه الغير الذي يمثل نصفه الآخر و الذي يتوجب عليه احترامه، فالشعور بالأخوة هو الذي يجب أن يوجه علاقتنا بغيرنا، فإن كان أخوك ظالم لك لا تأخذه من هذه الجهة و إنما خذه على أنه أخوك و على أنكما تغذيتما من منبع واحد[2]، فأساس الأخلاق و الخير قائم على التسامح و البعد الإنساني، و الإنسان الذي ينشد الحياة السعيدة مع الآخرين من البشر يجب أن يندمج كلياً مع الطبيعة الإنسانية الكونية لا لجماعة محصورة في عدد معين من الأفراد، و تعتقد روز أن السعادة تنحصر إذن في ضبط النفس و عدم الانتصار للذات و الاكتفاء بها، لأن السعادة هي التحرر من كل انفعال أو التخلص من الهوى ، إنها الخلو من الاضطراب، فهي السلام الداخلي و الطمأنينة و الاتزان الأخلاقي و الذي يكلل باحترام الغير.

إن الآخر من خلال نظراته للذات يترك أثرا ووقعا في النفس واستمالة للعقل و ارتساما في الذهن، فالحوار و التخـاطب مع الآخر الذي يتعدى اللغة أو هو واسطة بين الأنـا و الآخر

[1] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، ص217

[2] - أندري كرستون : المشكلة الأخلاقية و الفلسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، ط1، دار الشعب للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، 1979، ص84.

التي تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة و تحقق التواصل الكفيل بعقلنة البشر و الحد من نزاعاتهم، ففي الحوار يتحقق الانجذاب نحو الآخر باعتباره مشارك لي، و من هنا ينشأ الاحترام و الاعتراف المتبادل، لهذا وجب الاهتمام بالآخر و عدم قهره أو الهيمنة و التعدي عليه، لأن منع الرحمة عن الغير هو إنكار الآخر الذي هو أنا، لذا وجب أن تأخذ العلاقة شكل "أنا – أنت" بدل "أنا- هو"، أي اعتراف بدل تهميش الغيرية و نبذها، فعملية الاعتراف بالآخر القائمة على ضوابط أخلاقية كالمحبة و الأخوة و التسامح كفيلة بأن تخرجنا من النرجسية و الأنانية التي سيطرت على الإنسان و العالم، إذ تؤكد أن المحبة هي ذلك المقياس الأسمى الذي ينبغي أن يحكم علاقاتنا "**و تعتبر جميع القواعد و مطالب الأخلاق و القوانين تنمية إذا كانت تخدم الحب في أية حالة** "[1].

و منه تنتهي روز إلى ضرورة محاربة الانكباب على الذاتية الثابتة و إعادة الاعتبار إلى الآخر في تعاملنا معه و تثمين مسؤوليتنا تجاهه و حق بالاعتراف به، و في احترامه كآخر مختلف عني و يجب الإصغاء إليه و الحوار معهن فمن غير الأخلاقي إقصاء و عزل الآخر أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية.

نستنتج هنا أن روز تريد لقاء الإنسان بنظيره الذي سيقضي حتماً و دون شك على أنانية و نرجسية الإنسان، وإتاحة الفرصة للآخر للتعارف و التحاور هي السبب لخروج الذات من عزلتها و توحدها، و منه يتقاسم الغير مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرحب حيث الخير و الحب و التسامح و اللا عنف، لأنه في الحب يتجلى الله و يكون حاضراً بيننا لأن المحبة هي أصل تواصل الأنا بالآخر، محبة تنبثق عنها قيم الرحمة و الإحسان، و تنشأ عنها الأخوة الإنسانية، إننا عندما نكتشف وجه الآخر لا يمكننا التغاضي عنه و تجاهله إنسانياً و أخلاقياً، فهو يفرض ذاته علي فلا أستطيع الامتناع عن تلبية نداءه أو أن أتجاهله

[1] - شفار تزمان : الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر، ترجمة محمود شعبان،ط1، دار دمشق للطباعة ، بيروت، 1986 ص182.

أو أعدمه، لأن عظمة الغير و محبتي له تجبرني على أن أكون جاهزاً و حاضراً من أجل خدمته.

و تنبه روز على ضرورة تنقية الذات أو الأنا من كل الأمراض التي قد تحول بينها و بين الآخر كالحقد و الحسد بدل الحب، و ترجع روز سبب الحقد بين الناس إلى الكره الذي نحسه تجاه من يمتلكون مواهب أكثر من كرهنا للفضائل التي اكتسبوها، و منه تعتقد روز أن مشكلة الحقد والحسد لا يمكن التغاضي عنهما فهي ترى أن الحسد هو" **تلك العاطفة من الحزن الناجم عن رؤية خير الآخر و هي ذلك الميل إلى الشعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين**"[1]. فالحسد ضار اجتماعياً لأنه ينطوي على خبث قد تمارسه الذات على الغير، لهذا أكدت روز أن المجتمع الجيد التنظيم ينتج الإنسان السوي الذي ينشد المحبة و ينبذ غير ذلك، أي المجتمع الذي يدعو إلى قهر الحقد و الحسد، ذلك أن الحسد و الحقد يؤدي إلى انتشار الأنانية و العنف بدل الحب و اللا عنف، و يجب على كل مجتمع أن يحترم الشخص الإنساني الذي يقلل من خطر الحسد.

و تنتهي روز إلى القول بأن الوجه هو الذي يقيد العنف و يؤسس الأخلاق، فالوجه يعمل على زعزعة أنانية و حسد و نرجسية الأنا في حد ذاتها، إن الإنسان الذي يشعر باللامبالاة تجاه الآخر ليس فقط لا يستطيع فهم قيمهم بل و يفقد هو أيضاً قيمته الشخصية لأن " **غياب الشعور بالمعاناة والواجب و المسؤولية تجاه الناس الآخرين و غياب مستوى الوعي الأخلاقي لديهم و خوفهم على حياتهم الشخصية و سعادتهم التي تحل المرتبة الأولى أثار لديهم الوحشية و الأنانية** "[2]، فالشعور باللامبالاة تجاه الآخرين أو الغير لا يدخل في إطار الحقيقة الأخلاقية، فالإنسان الذي لا يبالي بغيره يفقد شخصيته و يفقد فهم مبدأ العلاقات الأخلاقية، لأن اللامبالاة تولد الأنانية و الوحشية، فمادام الحب

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص101.

[2]- شفار تزمان : الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر، ص13.

و يجب أن يكون الشخص الآخر بالنسبة لشخص ما غرض القيمة الرئيسي و هنا تظهر مرة أخرى مركزية أخلاق المسؤولية في فلسفة جاكلين روز.

و تهدف فلسفة روز إلى إعادة الاعتبار إلى الآخر الذي أهدرت كرامته واحترامه و تم تهميشه و عدم الاعتراف به، كما تم إقصاءه من قبل الفلسفة الغربية و ذلك بتمركزها على الذات على غرار العدمية ، فالوجه حسب روز هو دعوة للاعتراف و إقامة الحوار مع الآخر المختلف، إذ هو دعوة لإقامة السلم و نبذ العنف، و إذا سادت المحبة بين الذات و الغير و ساد التآخي و انعدم التعصب و التمييز العنصري و تم إقرار الحقوق و الاعتراف بالآخر يتولد الاحترام بين البشر مهما اختلفت ألوانهم و أجناسهم و طبقاتهم الاجتماعية، حيث يسود التعاون بين الأفراد و لا يضر أحدهم الآخر، و يكون بذلك تعاونهم و تعاملهم بمقتضى قيم الإنسانية السامية من أجل بلوغ السعادة التي هي الغاية القصوى للإنسان، لأن السعادة تتصف بالشمولية تقول روز" **السعادة بناء علاقات صلة جوهرية مع العالم و مع الآخر و بقول وجيز عاطفة شبه أنطولوجية منح الذات للذات أين يغدو رصد الذات معالجة مع الكيان الآخر انطولوجيا** "[1]. فالوجود لا يتحقق إلا بالسعادة و السعادة تستحيل في غياب الغير.

لهذا كانت المحبة و الأخوة أفعال للقيم المفتوحة و النامية، إنها خيار لمحاصرة البغض و الكره و العنف و الرغبة في إيذاء الآخرين، إنها الطريق إلى الشعور بالسلام الداخلي و السعادة، فعندما نسامح و نحب الآخر نساهم في التئام الجروح، ذلك أن التسامح يولد قيم الصفح و يشجع على التواصل، إنه السبيل إلى السعادة الإنسانية إنه كما تقول روز أقصر طريق إلى الله، فالآخر ليس غريب إذ بالإتيقا يتحول إلى قريب و أخ، و كأن الله ينزل بتعاليه و تجريده ليتحدث إلينا باسم الآخر، تقول روز "**يتضح إذن أن من المتعذر النظر إلى الاستشهاد النور اني على أنه سلطة، فالأخـــلاق النظرية تفهم من تجربة الوجه و غاية ما**

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

في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة، و أن الأخلاق النظرية تستند إلى تجربة الآخر و ليس إلى تجربة المقدسين ولئن كانت تتغذى من التقليد النور اني أو التلمودي فإنها لا تخضع له "[1].

و هنا تظهر مركزية أخلاق المسؤولية أيضا باعتبارها فلسفة أولى و ذات أولوية عند روز.

و عليه فالمسؤولية تجاه الآخر تؤسس لإتيقا ليست دينية، لأن المسؤولية تجاه الآخر تسند دوماً إلى الأهمية القصوى للوجه الذي على أساسه تبنى أخلاق المسؤولية و هي التي تقربنا من الله، و ليس الإيمان بالله هو الذي يجعلنا نتبنى أخلاق المسؤولية، فما إن ينظر الآخر إلي حتى تكون الأنا في خدمته و مسؤولة عنه، فالوجه حسب روز مقدس أكثر من المقدس ذاته، أي أنها استبدلت الدين بالإتيقا، فالولوج للوجه هو ولوج للإله و للمقدس تقول روز " **إذا كانت الأخلاق و الأخلاق النظرية غير دينيتين و ترجع إلى مبدأ متعالي يكون أساسهما، فإن كلام الله هو ذلك الذي يتجلى منقوشاً في وجه قريبي مادام الله يتكلم حرفياً في الإنسان** "[2]، فالأخلاق النظرية لا تقوم على أساس ديني، بل على تجربة الآخر الذي أرى فيه و أسمع كلام الله، إنه يفرض علي إبعاد العنف و كأن الله هو الذي يأمرنا بعدم ممارسة العنف ضد هذا الوجه، و من هنا تنعقد الصلة بالآخر المطلق و اللانهائي انعقاد محبة و أخوة و مسؤولية.

و الدافع الوحيد للعناية بالغير هو شعور الأنا بنوع من الإنسانية تجاهه، فالأنا تعبر عن ماهيتها و قيمتها من خلال الغير، و بأنها لم تعد سجينة مرض "مركزية الذات" فالروابط الإنسانية الأصيلة التي نقيمها مع الآخرين هي روابط عميقة.

و تؤكد روز أن جدلية تواصل الأنا بالآخر يترتب عنها اتساع دائرة الإحساس بالمسؤولية إحساساً تعطيه روز بعداً إنسانياً عالمياً أو كونياً، ذلك أن الغاية من أخلاقيات التواصل بالآخر التي لا تتوقف فحسب عند احترام الآخر، بل يترتب عنها التزام أخلاقي يدعو الأنا لحب

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص35.

[2]- المصدر نفسه، ص34،35.

الآخر، ففي تجربة الحب ينكشف لنا الآخر كموجود لا نهائي و تظهر أخلاق المسؤولية باعتبارها خوف على الغير و التزام أمامه.

إن الذات لا تعيش منعزلة و لا قيمة لها في ذاتها بل هي في علاقة يومية مع الآخر، لأن تقدير الذات حسب روز يتجلى في احترام الآخر، كما أن العدالة تقتضي الاهتمام أيضاً بالآخر البعيد الذي هو أي إنسان، و هذه العدالة تتجلى في أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقه من الخير[1].

بناء على ما سبق نستنتج أن روز قدمت للدرس الفلسفي المعاصر تحليلاً رائعاً فيما يخص مبحث الأخلاق بانكبابها على الإتيقا التي تربط الذات بالآخر، فقد أسست روز فلسفة أخلاقية تقوم على المبادرة اتجاه الآخر مع تحمل النتائج و هو عين أخلاق المسؤولية، فقد أعادت الاعتبار للآخر الذي تم طمسه و تهميشه من قبل التقاليد الفلسفية التي نادت بها العدمية، إذ بينت روز ضرورة و أهمية الاعتراف بالآخر، ذلك أن العلاقة بالوجه هي على الفور علاقة أخلاقية، و رؤية وجه الآخر في تعاليه و نبله توقد فينا ضمائر الخير و تشل الأيدي التي تحمل السلاح و تكبح إرادة الشر التي تسعى إلى ممارسة العنف تجاه الآخر فالوجه حسب روز لا يمكن قتله أو هو على الأقل ما يقول معناه " لا تقتل أبداً "، لأن الوجه هو التعبير الأصلي هو الذي يقيد العنف و يؤسس لأخلاق المسؤولية، لذا تدعونا روز إلى ضرورة الاعتراف بالآخر لا لشيء إلا لأننا نرى فيه الأخ و الأب أو اللانهائي ، فالغير يجرني إلى محبته و يجرني على أن أكون جاهزاً و في الخدمة لتلبية نداءه، و هنا تؤكد روز أن تحمل مسؤولية الذات أمام الغير دلالة على المحبة و السلام و اللا عنف و التسامح و الاحترام و من هنا و بالمحبة نقضي كما تؤكد روز على الذاتية و حب الأنا و الأنانية و النرجسية و منه فإن الوجه لا يقبل الاختزال أو الاحتواء أو الإدراك، الوجه هو الآخر المطلق الذي لا يقبل القسمة، لهذا وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير و عدم قهره أو التعدي عليه.

[1]- علي عبود المحمداوي : الفلسفة الغربية المعاصر، ج2، ص1288.

و هكذا استطاعت **روز** تغيير السائد في عصرها من تيارات فلسفية كالبنيوية و السيمولوجيا و الوجودية و العدمية و غيرها، و ذلك بنقدها للمركزيات العقلية المبجلة للوعي و الذات التي سعت إلى إقصاء الآخر و استبعاده.

4/المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر:

تواصل روز دفاعها عن أخلاق المسؤولية كفلسفة أولى، إذ أكدت على أن الأخلاق هي العلاقة العملية للواحد بالآخر، و هي علاقة سابقة للأنطولوجيا إذ لم تتوقف روز قط عن التأكيد بأن الأنا ينشأ من حيث علاقته بالآخرين و ليس مباشرة من حيث علاقته بعمومية القانون، و هذه العلاقة هي العلاقة الفريدة من نوعها في المسؤولية الأخلاقية، فقد كان الاهتمام الأول لروز هو السعي لأن تكون علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية طيبة، إذ يجب أن تسود كل تصرفاتنا تجاه الغريب من خلال سلوكنا وأخلاقنا و تكون الطيبة عطاء، لأنها تسعى دائماً لتقديم الأفضل، ذلك لأن الأنا كما تؤكد روز لها القدرة على احتضان الآخر و ضيافته ضيافة إلى حد تضحي فيها الذات (الأنا) بحريتها من أجل المسؤولية تجاه الآخر و هذا ما نلمسه في مفهوم "الوجه لوجه"، فالوجه عند روز هو ما يحدد هوية الذات، لأن الوجه هو كل جزء من البدن يتجلى فيه الضعف، و لأن اللقاء بالآخر يتم بتوسيط الوجه و النظر في وجه الآخر فهو الذي يشعرنا بالمسؤولية تجاه هذا الوجه العاري و المعرض للعنف و لكل أشكال التعصب و الديكتاتورية و خاصة القتل[1].

فالوجه الذي يظهر في عريه رهين الضعف و الفشل يستفزني و من خلاله تتجلى مسؤوليتي تجاهه، فعندما يأتي الغير في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستتولد بداخلي إلزامية أخلاقية تتجلى في أن أكون دائماً موجودة و في الخدمة من أجل الآخر كما تقول روز من أجل إسعـــاد الآخر و إرضائه، و هذا مـــا تبنته بعض الفلسفات المعاصرة التي أكدت أن

[1]- جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ص269

فعل الكينونة يكمن في عدم التهرب من مسؤولية الإنسان تجاه غيره بحجة أن نية الفعل حسنة و النتيجة انقلبت سوءاً على غرار فلسفة الواجب[1]، لكن روز تشترط أن تكون نتيجة الفعل ايجابية و بها منفعة للآخر، و هذا ما يميز أخلاق المسؤولية عند روز عن أخلاق الواجب عند كانط .

إن مسؤولية الذات أمام الغير دلالة على المحبة و السلام، إنها مناداة باللا عنف و وقوف في وجه الحروب، ففي اللحظة التي تلتقي فيها الذات مع الآخر الغريب عني الذي ليس أنا في لقائه وجها لوجه تتجلى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير فالوجه حسب تعبير روز يعني لي مباشرة المسؤولية، لأن الوجه يفرض ذاته علي، فعندما يناديني ينادي مسؤوليتي فلا يمكنني الامتناع عن تلبية ندائه أو أن أنساه أو أتجاهله و أتخلى عنه، فهو مسؤوليتي أمام بؤسه و فقره، إن مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض علي أن ألبي نداءه دون أي اعتبار لتوجهه نحوي، و في هذه العلاقة بالوجه تظهر على الفور القيم الأخلاقية كما أكدت روز أن إتيقا المسؤولية تجاه الآخر الغريب و عبر الوجه فقط يمكن أن يعبر من خلالها إنسان إلى آخر، و عليه فإن الصلة التي تتم مع الآخر أي المسؤولية تؤسس لإتيقا ليست بدينية و هذا ما يقرأ " وجهاً لوجه "، فالعودة إلى المسؤولية على الغير يستند دائماً على الأهمية القصوى للوجه و الذي على أساسه تبنى الإتيقا، و القيم التي تلتزم بها الأنا ترجع بظهور الوجه و الاستجابة للآخر فما إن ينظر الآخر إلى الأنا حتى تكون الأنا مسؤولة عنه.

و تؤكد روز على أن كل واحد منا هو بمثابة حارس لأخيه، و منه فأنا مسؤول تمام المسؤولية عن معنى حياته، فالوجه الخلقي لهذا اللقاء بالوجه يأمرني و يقتضيني، و في هذا تعتقد روز أن منطلق الأخلاق النظرية يجب أن يكون تجديد المسؤولية أي مسؤوليتي تجاه أو إزاء إسعـاد الآخرين ، فأنا مجبر على أن أكون جزء من حياة الآخر أي أن أكـــون مسؤولا

[1] - جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة، ص270

عنه، و هي مسؤولية لا تبادلية و إنما هي مسؤولية في اتجاه واحد و لا تخضع لمبدأ المبادلة و المقايضة، فالأنا مسؤولة عن الغير دون مقابل دون غاية أو هدف أو مصلحة، إنها مسؤولية غير مشروطة تقول روز " **الأخلاق النظرية بوصفها لقاء و مسؤولية غير متناظرة إنني مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلاً إن علي أن أتحمل كل شيء** "[1]، إن ذمتي حيال الآخر تبقى غير بريئة حتى لو كلفني ذلك حياتي، لأنني مسؤول عن الآخر مسؤولية غير مشروطة، دون رد للمقابل و اعتراف بالجميل، فالمبادلة تخص الآخر وحده فأنا أقوم بخطوة أخلاقية نحوه دون أن أنتظر منه ردا للجميل.

يبدو جليا أن جاكلين روز تقدس الآخر أكثر من تقديسها للإنسان كإنسان في حد ذاته تقديس إلى درجة تنصهر فيه الذات في الآخر، فلا يبقى لها أي كيان أو وجود أو خصوصية و هذا قد يكون فيه نوع من الظلم و التهميش و الاختزال للذات، فلا يعقل أن نتصدى لاختزال الآخر و في نفس الوقت نقبل باختزال الذات، و هذه المبالغة في تأليه الآخر قد يكون فيها احتقار و ظلم للأنا.

و بينت روز أن الدافع الوحيد للعناية و الاهتمام بالآخر هو شعور الأنا بنوع من الإنسانية تجاهه، و من هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة و هي تتعلق بعلاقتنا بالغير علاقة تفرضها أخلاق المسؤولية باعتبارها المعرفة و الفلسفة الأولى ، و هي التي تدفعنا إلى محبته له و خوفنا عليه من الخطر أو من الموت، فالآخر يطلب و الذات تستجيب لهذا الأمر أو الطلب أو النداء يقول بول ريكور" **إن الذات مطالبة بالمسؤولية من قبل الآخر غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر و بالتالي فإن الذات تكون بصيغة المفعول به لا الفاعل حين يبلغها الأمر و الإلزام بالمسؤولية ليس له من مقابل سوى أنا مستدعاة** "[2]، فالمبـــادرة

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65،66.

[2] - بول ريكور : الذات عينها كآخر، ص374،375 .

تخص الآخر وحده، إنني أتقدم بخطوة أخلاقية نحوه دون أن أنتظر منه المقابل، و لكن ما أساس هذه المسؤولية حسب روز؟ تؤكد روز أن أساس المسؤولية يتأتى من خوفنا على الآخر و شعورنا بالخشية عليه، لا لشيء إلا لأنه الآخر الذي قد يكون أخ أو صديق أو مغاير كونه إنسان، فالقلق المشروع هو القلق على الآخر، قلق يحملنا و يجبرنا على تحمل مسؤولية الآخر و ضرورة الاستجابة لندائه مسؤولية تجرنا إلى حماية الآخر من "عنف الموت" من رحيله و غيابه و فقدانه، هذا الموت الذي يأتي نتيجة فعل القتل و العنف، فالمسؤولية حسب روز هي الحب الشديد و القوي الذي نحمله في صدورنا للغير، و الموت هو الخطر الذي يتقرب منا تقول روز " **ينبثق مطلب الأخلاق النظرية أمام وجه الآخر عبر علاقة الإنساني و هو ما يدل على معنى اللغز أو السر و المسؤولية التامة عند الالتقاء بالآخر**" [1] فموت الآخر وحيداً يجعلني أتحمل مسؤولية موته، لأنني لم أدافع عته، و لأنه من الواجب علي أن أتحمل مسؤولية عدم تركه يموت وحيداً و هو ما يحمل العبارة "لن تقتل" لهذا تعتقد روز أننا قد نختار خطر الموت في سبيل أن لا يقتل الآخر .

فالخوف و القلق على موت الآخر يتقدم على خوفي و قلقي على نفسي، و يجعلني أخاف من القتل أكثر من خوفي من الموت، فموت الآخر هو ما يصدمني، و هنا نستنتج أن الذات لا تتحقق إلا عبر ماهية الغير، و الآخر حسب روز هو ذلك الذي أنا مسؤول عنه، لهذا تؤكد روز على أن الإنسان يحوي بداخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تلزمه بعدة واجبات تنهاه عن العنف و التعصب، ففي لحظة اللقاء بالآخر الذي ليس أنا في لقاءه وجها لوجه، وفي مناداته لي تتجلى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير، فالاقتراب و التآزر هو إكمال للنقص الذي تعاني منه الذات فعدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات أو إلى التشابك الطويل لليدين و يستند كل واحد على الآخر ز يقلق من أجله.[2] و هنا نميز بين

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65.

[2]- بول ريكور : الذات عينها كآخر، ص377.

القلق الانطولوجي و القلق الأخلاقي، فالقلق الانطولوجي نادت به الوجودية من أجل ترسيخ مركزية الأنا و تحقيق الوجود الذاتي، بينما القلق الأخلاقي نادت به روز من أجل تحمل المسؤولية تجاه الغير و يكون أساسا لأخلاق المسؤولية.

و تدعو أخلاق المسؤولية الأنا ليكون إلى جانب الآخر، بحيث لا يحق له أن يتركه وحيداً عارياً في ضعفه و بؤسه، فأنا القوي مهما كنت ضعيفا و هو الضعيف مهما كان قويا، أنا من يقول له ها أنا ذا، و كل هذا كما تؤكد روز دلالة على المحبة و السلام و هي دعوة ضد العنف و دعوة إلى السلام الدائم إلى التسامح، و من هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة تتعلق بعلاقتنا بالغير في حبنا له و قلقنا و خوفنا عليه تقول روز" **إن بلوغ الوجه يبدو أخلاقاً نظرية دفعة واحدة و أمام المنظر العاري للوجه إدراك المعنى إدراك اللانهائي** "[1] فنحن مسؤولون عن الآخر الذي قد يكون أخ أو قريب أو مختلف مسؤولية تامة، لأن وجه الغير يقصدني و يطلبني و هنا يتخلى المرء عن أنانيته و نرجسيته و يستعد ليتحمل الآخر فمسؤوليتي غير قابلة للتنازل و لا التعويض أو حتى التهرب، فكل هذا غير مسموح، و هذه المسؤولية هي التي تعمل على تنقية الذات من عزلتها و أنانيتها، فالفرد يتجه بدافع المسؤولية و بدافع المحبة و الأخوة و السلام و العدالة مع الغير، هذا الفقير الذي نذهب إليه بدافع المساعدة، فعند حضور و تجلي وجهه نرى كأنما الإنسانية كلها مصوبة تجاه الأنا، و يبقى الآخر الكائن الوحيد الذي يجب ألا أتركه وحيداً، إن ما يطلقه ألم الآخر و كذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفوياً نحوه و هو ما يبرر استعمال تعبير الرعاية، و كأن الآخر قاصر و غير واعي و أنا من يرعاه[2].

ومنه نستنتج أن روز تعتبر المسؤولية تجاه الآخر هي على الفور علاقة أخلاقية تحرم أي فعل عنيف يؤدي بحياة الآخر، أي مسؤولية تمتد لتشمل المسؤولية عن موته، و من هنا

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص65.

[2]- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص378،379.

تبدو الأنا دائماً ذات مسؤولية تفوق مسؤولية كل الآخرين فتتحول الذات من مركزية الانطولوجيا إلى مركزية المسؤولية، و هو التأسيس لأخلاق المسؤولية، فالذات تتخلى عن مركزية وجودها لتدخل في مركزية مسؤوليتها عن الغير.

المبحث الثاني / مجالات أخلاق المسؤولية عن جاكلين روز

إذا كانت الأخلاق النظرية ذات أهمية و مكانة عند جاكلين روز فإن هذه المكانة تستمد من تجسيد هذه الأخلاق النظرية على مستوى مجلات الحياة اليومية، و تحويلها إلى ممارسة عملية و واقعية، و ذلك من خلال المجالات التي تظهر فيها أخلاق المسؤولية واقعيا حتى يكون مفعولها و نتائجها ملموسة، و هذا ما سنبينه في هذا المبحث .

1-الأخلاق العملية و المسؤولية عند روز:

تعرضنا سابقا إلى الأخلاق النظرية و أهميتها عند جاكلين روز، لكن هذا لا يعني تجاهلها للأخلاق العملية، لأن روز تعتبر الأخلاق العملية تتويج للأخلاق النظرية، و الأخلاق العملية هي مجموعة العادات الخلقية المنتشرة في المجتمع الواحد، إنها مجموعة القواعد و القوانين الأخلاقية العملية المقبولة لدى مجتمع ما في مكان و زمان معين، إنها علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا[1].

و تجدر الإشارة إلى أن الأخلاق العملية تبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها و يمارسها في حياته العملية اليومية، و تهدف إلى الإجابة عن السؤال : ما الذي ينبغي علي أن أقوم به في الواقع العملي؟ و منه فالأخلاق العملية تشمل مختلف نواحي الحياة ، و عليه فإن دورها يتمثل في "**دراسة الواجبات المختلفة مثل واجب الإنسان نحو نفسه نحو ربه و عائلته و نحو الوطن والإنسانية بوجه عام**"[2].

إنها تعنى بدراسة الضمير و الخير و الواجب و الحق و النية و الاختيار و القيم و المثل العليا و الممارسة واقعيا حياتيا لا الموجودة على مستوى التصورات العقلية، و هذا ما جعل

[1]- مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص37.

[2]- موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفرابي و الماوردي و ابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة ج1، جامعة الإسكندرية، 2000، ص26.

جاكلين روز تؤكد أن مختلف الدوائر الخاصة بالعلوم البيولوجية و الإعلام الجماهيري و علم التجارة و السياسة كلها تستدعي الفحص اليوم، في عصر كثر فيه تعويض الإنسان بالآلة و تفضيلها عليه، إذ دخلنا في نهايات القرن العشرين عالما جديداً قد قلب موازين الحياة الإنسانية ككل إنها الثورة البيولوجية الجديدة، فنحن على أبواب ثورة حقيقية ثورة في ميادين البيولوجيا و التجارة و الإعلام و حتى في السياسة، مما استوجب الوقوف أمام هذه الأخلاقيات الخاصة بكل ما هو تطبيقي عملي، و هذا ما دفع روز إلى التساؤل التالي: ما المعنى الدقيق للأخلاق النظرية العملية في عصرنا؟ هذا ما استوجب حسب روز ضرورة فحص كل هذه الأخلاقيات دون استثناء (الأخلاق الحياتية، أخلاق البيئة، أخلاق التجارة و أخلاق الإعلام، وأخلاق السياسة)، و في هذا الشأن تقول روز" **كل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف إنارة العمل على نحو يتيح توجيه أحوال السلوك** "[1] فجاكلين روز هنا تدعونا إلى ضرورة الالتفات إلى الأخلاق التطبيقية (العملية) و آثار تطبيقاتها الحياتية على حياة و سلامة الكائن الحي و بيئته و البحث عن حلول للمشكلات العملية التي يواجهها المجتمع، فأخلاق المسؤولية يجب أن تشمل كل ما يحيط بنا سواء كان إنسانا أو طبيعة أخرى.

و ظهرت تخصصات كثيرة أصبح الإنسان لا يستطيع التكيف معها مثل: الأخلاق الطبية و الأخلاق التجارية و الأخلاق المهنية و غيرها، و كل هذه الأخلاق في نظر روز يجب أن تنصهر في دائرة أخلاق المسؤولية، فالقرن الحالي كما تؤكد روز هو قرن "الأخلاق العملية" لأن كل مشكلة تواجه الإنسان تثير تساؤلات أخلاقية تجعله يبحث عن الرد، ذلك أن التطور العلمي و التقني اليوم أضحى عدوانياً تجاه الكائن الحي و الأحياء، بل على الإنسانية كلها، لأن التقنية أصبحت مسؤولة عن تدهور الفطرة البشرية و انتهاك فطرة الكون و الطبيعة الخارجية، و هذا ما ستوضحه من خلال العناصر التالية :

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص108.

أ-عصر التحديات التكنولوجية و أثرها على القيم الأخلاقية :

أفرز التطور العلمي و التكنولوجي العديد من الآثار السلبية على حياة الإنسان و كثير من الأبحاث العلمية حادت عن غاية العلم، ألا و هي ترقية حياة الإنسان و تسهيل سبل الحياة مما استدعى ضرورة إعادة صياغة أخلاق نظرية جديدة قادرة على الصمود أمام كل المستجدات الراهنة، ذلك أن القواعد القديمة للأخلاق لا تستوعب هذا المجال الذي فرضته التقنية، فنتائج هذه التطبيقات لا يمكن أن تستوعبها الأخلاق التقليدية، إذ حدث تغيير في ماهية الفعل الإنساني مما استدعى كما تؤكد روز بناء أخلاق ترمي إلى تحرير الفرد من العبء الثقيل الذي يرهق وجوده من جراء ازدهار العلوم و السمو به إلى غايات نبيلة فلا يجوز أن تتطور أبحاثنا على حساب القيم الروحية، و هذا ما نصح به العديد من الفلاسفة و من بينهم برغسون إذ أكد على ضرورة التلازم بين الأبعاد الروحية والاكتشافات العلمية للحفاظ على قيمة الإنسان[1].

فقد أفرز التطور العلمي و التقني تراجع مكانة الإنسان، و ذلك بتفريغه من محتواه العاطفي و الروحي و تعويضه بجوانب مادية، و هو ما أدى إلى قتل الحياة في الإنسان، و أدى أيضا إلى الابتعاد عن طريق السعادة و تفضيل الجانب المادي على حساب الجانب الروحي رغم أن السعادة مفهوم معنوي، و هذا بدوره قاد إلى القضاء على الروابط المعنوية بين الأفراد و أصبح الأفراد منعزلين و مجوفين رغم انتمائهم إلى مجتمع واحد يقول روسو " **حاجات الأفراد المادية ساهمت في تباعد الأفراد بدلاً من تقاربهم**"[2]. و الحاجات المادية تسببت في ظهور الطبقية.

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

[2]- Rousseau : Emile ou l'éducation , préface par M J Labbe , librairie classique Eugène Belin, Paris, 1883,p154.
<< car , à ne considérer que le besoin physique , il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher >>

و انقلبت وضعية الإنسان رأساً على عقب بفعل سوء توجيه العلم و التقنية إلى أن أضحى من المستحيل مراقبتها أو التحكم فيها بسبب تطورها المذهل و خصوصاً نتائجها السلبية التي عادت على الإنسان خاصة و الكون عامة بالأخطار و الشرور، فكل شيء ينقلب إلى تهديد، و الوضع الذي يفرضه العلم أو التقنية مشبع بالأخطار و الشرور التي أصبحت في قلب الكيان الإنساني ذاته، إذ أن القاعدة الحيوية لهويته الشخصية في ذاتها قد أصيبت بالتقنيات الجديدة تقول روز" **عندما يهدد العلم الإنسان، عندها تكون التفاؤلات القديمة عتيقة أو بالية، و عندما ندرك أن العلم يحقق أحياناً أعظم الشرور، إن هذه الأخطار القاتلة تستلزم أخلاق نظرية جديدة**"[1]، فالوضع مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التجريب و التجديد لا في قطاع خارج عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته.

و ترى جاكلين روز أن هذا التطور التقني يستدعي توافر تفكير قيمي جديد، و يجب أن نعمل على ابتكار أسس أخلاق نظرية جديدة، من أجل الحد من كل شيء ينقلب إلى تهديد و تدعو إلى صياغة طريقة لأخلاق نظرية محكمة سواء تعلق الأمر بالتقنيات الحياتية أو الطاقة النووية و تقنيات الاتصال أو غيرها[2]. لأن التقنية اليوم تخترع أشياء و تتخذ من الإنسان محل تأثيرها مثلا مراقبة السلوك و المداخلات الوراثية، الدخل المباشر في الدماغ لذا تؤكد روز على ضرورة عدم تضييع الوقت و ضرورة إعادة صياغة الأخلاق النظرية حول المسائل المعاصرة وفق أخلاق المسؤولية، فكل التغيرات الكيفية للفعل الإنساني تقودنا مباشرة إلى قلب الحاجة الملحة إلى أخلاق المسؤولية، كل هذا حسب ما تؤكده روز لا تستطيع الأخلاق النظرية التقليدية إيجاد حلول له، فهي عاجزة أمام سيطرة هاجس التقنية، و الأمر القطعي هو أن الأخلاق الكانطية لا تستطيع تحل المشكلات الأخلاقية التي أفرزتها التقنية في عصرنا هذا.

[1] - جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص18.

[2] - جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة، ص270،271.

و تعتقد ورز أنه إذا كان مجال الأخلاق السابقة مجالا محدوداً بالفعل الفوري أي أن أوامره قطعية فكيف لها أن تفسر لنا علاقة الإنسان بالتقنية؟ فالوضع الراهن انقلب إلى تهديد لا يمس الإنسان وحده، بل أصبح يشكل خطراً على الطبيعة، فالأمر القطعي المطلق لا يقدم غايات و لا بواعث تستمد من التجربة بل هو الأمر الصوري تماما، و هو شكلي محض يقوم على البنية المفصولة على الواقع و نتائج الأفعال إنه" **ينظم دون شرط و دون تعلق بمادة الفعل و لا بهدفه و لا بمضمونه أو بنتيجته و إنما يتعلق بصورته و حسب**"[1]، و هذا ما ترفضه روز، إذ تؤكد أن البنية تجعل الفعل الأخلاقي منفصل عن الغير، مما جعل الإنسانية بعيدة كل البعد عن الأخلاق الكانطية و عن أخلاق اليقين، فقد أصبح الإنسان المعاصر مضطراً للتفكير في أخلاق جديدة قادرة على مواجهة كل المستجدات نتيجة فقدان الإنسان و المجتمع لمقوماته الأساسية مقومات و أسس وجوده، لأن المجتمع المعاصر فقد معالمه الأخلاقية نتيجة التطور العلمي الذي أحدث انقلابات مهمة مما جعله بصدد البحث عن حضارة جديدة[2]، فقد أصبح الإنسان يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية فالإنسانية تتواجد حالياً في وضعية شبيهة بنهاية العالم، وضعية فقد فيها الإنسان كل أسسه و مقوماته الأخلاقية بل حتى وجوده، إذ أفقدت التقنية الإنسان حقوقه الطبيعية التي لا غنى عنها كالحق في الحياة، و الحق في الحرية و الاختيار و غيرها.

إن كرامة الإنسان و قيمه الأخلاقية أفقدته إياها التقنية، كل هذا جعل الإنسان يبحث عن حضارة جديدة بأخلاق جديدة قادرة على حماية الإنسان و حفظ حقوقه من هذه الأخطار التي تفرضها التقنية تقول روز" **إن خطر الإبادة بالحرب و بالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر أصغريه، على حقول خاصة بل على العكس يطال وجود الحياة**

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

[2]- جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص362.

الإنسانية كلها "[1]. فلم تعد الحرب بالسلاح فقط بل بشتى أنواع الاختراعات العلمية حتى البيولوجية منها.

و إن النتائج و الأخطار السلبية للعلم و التقنية لم تعد اليوم تمس أجيال الحاضر فقط بل أصبحت تهدد حياة الإنسانية بأكملها، حياة أجيال المستقبل، كل هذا زاد من حاجة الإنسان و المجتمع عامة إلى ضرورة إيجاد أخلاق جديدة لتضبط قدرات الإنسان العلمية التي وظفت توظيفا غير عقلاني، لأن الأخلاق السابقة كما تؤكد روز سواء كانت من طبيعة غائية أو تعلقت بالواجبات قد تجاوزتها لحياة الإنسانية الراهنة، و هذا ما تسميه روز" بالفراغ الأخلاقي"، فالإنسان و المجتمع بحاجة إلى أخلاق المسؤولية تقول روز" **إن تقنية عصرنا، و هي تعرب عن فراغ أنطولوجي تسألنا ... و تدعونا إلى شفافية التفكير إلى صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة و نظرية جديدة عن المسؤولية**>>[2]، فالتقنية اليوم تتخذ من الإنسان محل تأثير، مما أوجب أن يكون منطلق الأخلاق النظرية لعصرنا بكل مستجداته الراهنة، يجب أن يكون تجديد المسؤولية، أي مسؤولية إزاء الإنسان الآخر (الغير) و إزاء الطبيعة و الكون بأسره.

و تضيف روز أن عصرنا أصبح غني بالأضرار و الشرور التي تمس الإنسان بالدرجة الأولى و محيطه ثانياً، نتيجة التطور التقني و العلمي المذهل، إذ نشهد سيطرة الآلة على أنشطة الإنسان و هذا ما أدى إلى انقلاب شامل للمجتمع ، كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقما في القرن العشرين مع التطور التقني، و أصبح الإنسان ضحية ، و هذا ما يدفعنا اليوم للتحدث عن المسؤولية بصفة عامة و أخلاق المسؤولية بصفتها فلسفة أولى، إذ يجب على كل إنسان الاحتكام إليها لنضمن سلامة الكون و نحافظ من خلاله على حياة الأجيال

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص68.

[2]- المصدر نفسه، ص19.

القادمة تقول روز" **من الواجب أن نأخذ بعين الاعتباركيف ندرك محاور الأخلاق النظرية في عصرنا، و اقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات والأخطار، إن العلوم والتقنيات الحديثة تثير بصورة مشروعة الخوف كما أبان ذلك يوناس**"[1]، ذلك أن مخاطر التقدم التكنولوجي تهدد البيئة الأرضية بالتشوه و الاندثار.

و تشيد روز بما أشار إليه هانز يوناس عندما بين أنه عندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة و القوانين و الأخلاق فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرفات اللا مسؤولة التي ينجر عنها بالضرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، و يمكن للإنسان تفادي ذلك إذا ما استرشد بمبدأ المسؤولية لا مبدأ التعويض الذي يعتبره يوناس أمر مستحيل، لأنه ينطلق من ضرورة الشعور بالمسؤولية لبناء الأخلاق، كما أن موضوع المسؤولية عنده يختص بكل ما هو ضعيف و سريع التأثر في الوجود، و نحن مسؤولون عن كل ما هو مهدد بالتلف و الزوال[2]، فالأخلاق التي نص عليها يوناس هي أخلاق الحماية و الوقاية و الحذر، لأنها كما تؤكد روز تهتم بمصير الإنسان، أي بالعدل المستقبلي للإنسانية، غير أن روز لا تكتفي بجعل المسؤولية مبدأ مثل ما ذهب إليه يوناس و إنما تحولها إلى أخلاق قائمة بذاتها.

و بهذا تنتهي روز إلى القول بأن المسؤولية تغيرت تغير كبير في الأخلاق المعاصرة، إذ لم تعد تتناول الحاضر فحسب بل المستقبل المباشر تقول روز" **بوجه الإجمال لا تترتب علينا أن ننهض بحمل النتائج المباشرة التي يمكن التنبؤ بها لأعمالنا و حسب بل يجب علينا أن نحمل إلى أبعد جداً من نظرنا على نحو أننا نحافظ على وجود الإنسانية القادمة**"[3]. إنها أخلاق تهدف إلى جعل القرارات الحاضرة حكيمة بالإضافة إلى توجيه الأفعال الحاضرة لأجل الأجيال المقبلة، إنها مسؤولية تجاه الإنسانية القادمة، إنها ذات طبيعة مستقبلية.

[1] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص18.

[2] - جاكلين روز : الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ص271.

[3] - جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص39،40.

إن المستقبل هو مسؤوليتنا نحن أبناء هذا الجيل، ذلك أننا إذا لم نقرر مصيرنا المستقبلي فسوف يصيبنا تحول جذري يمس بإنسانيتنا فقد وضعت التكنولوجيا الحديثة يدنا على محيطنا و بيئتنا الداخلية و الخارجية معاً، مما يعني أننا نملك سلطة على وجودنا الكامن بالقوة، و هذه السلطة هي التزامنا بأخلاق المسؤولية.

و هكذا تظهر في عصرنا فكرة جديدة عن المسؤولية بوصفها حفاظاً على الحياة في المستقبل البعيد غاية البعد، و هو ما جعل روز تنادي بالأخلاق النظرية التي تؤسس لأخلاق المسؤولية و التي تستجيب لمشكلات عصرنا و تحررنا من هيمنة التقنية.

كل هذا جعل روز تؤكد أن فلسفة الواجب الكانطية وحدها لا تستطيع أن تتكيف مع حضارتنا التقنية، و هي تحتاج إلى تجديد و تفعيل، مما دفعها إلى تقديم بديل لفلسفة الواجب أو تجديد لها، تجديد يتضمن تمام الإنسانية و تمام الحياة، و يكون موضوع كل التطورات التقنية المعاصرة التي أصبحت مصدر قلق للإنسانية نتيجة إفرازاتها السلبية عليه و التي أصبحت تهدد مصيره و مصير الإنسانية القادمة التي نحن مسؤولون عنها دون انتظار أي مقابل منها، أي خدمة الإنسانية من أجل الإنسانية لا غير، و هذا التجديد يكمن في أخلاق المسؤولية، و تعتقد روز أن أخلاق المسؤولية تجاه البيئة يعبر عنها في طراز رباعي[1]:

- إعمل على نحو أن تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض.

- إعمل على نحو ألا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة في المستقبل.

- لا تفسد شروط البقاء اللا محدود للإنسانية على الأرض.

- أدخل في اختيارك الحالي تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانوياً لإرادتك.

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

لقد صيغت المسؤولية عند روز على طريقة كانطية، و إن كانت قد حولتها لتتماشى مع الأسلوب العصري، و ما يلاحظ على هذه الأوامر القطعية أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية مستقبلية، لهذا فهي تدعونا إلى ضرورة الخوف و القلق من الخطر المحدق بنا و بأجيال المستقبل، و تلح جاكلين روز على ضرورة التضحية بين الأجيال أي من طرف الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، إذ يجب عليها أن تفعل ذلك بواجب أخلاقي حتى يمكن للإنسانية الاستمرار في الحياة، إنها مسؤولية الأجيال المقبلة التي تنتظر من أجيال الحاضر التصرف بحكمة و وعي و بصيرة لضمان سلامة الإنسانية القادمة، تقول روز" **في وسعي المجازفة بحياتي الفردية الخاصة بل و تعريضها للخطر، و لكن ليس في وسعي البتة أن أفعل ذلك بالنسبة لحياة الإنسانية القادمة**"[1]، و كأن هناك ضميرا أخلاقي بداخل روز يلزمها بهذه المسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسانية القادمة التي لها الحق المطلق في حياة آمنة و سالمة من الأخطار و الشرور.

إنها مسؤولية الأنا تجاه الآخر، لا ينبغي علي أن أطالبه بمسؤولية مماثلة، إن الآخر الذي أسأل عنه لا يماثلني فهو ليس بعد أنا، لأن هذا الآخر لم يوجد بعد إنه يسكن المستقبل و أنا فقط من ينبغي أن يعمل في اتجاه ضمان وجود هذا الآخر في المستقبل، إنها مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة، أي تجاه المستقبل إلا أن هذا المستقبل لم يوجد بعد[2]. هذا ما يستدعي منا قوة الدقة و التنبؤ بالنتائج مستقبلاً بالدرجة ذاتها لضخامة قدرتنا التكنولوجية المخربة و المدمرة، و هذا ما يستدعي الخوف أي الخوف من ضياع الشيء الذي يجب أن نهتم به، و من هنا يجب أن يكون التنبؤ بالخطر هو الذي يجب أن يوجه الأفعال لأنه عبارة عن وعي و بصيرة و دعوة للحذر و الحكمة و الاحتياط في علاقته مع النشاط التكنولوجي.

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

[2]- علي عبود المحمداوي : الموسوعة الغربية المعاصرة، ج2، ص984.

و تعتقد روز أن مسؤولية الإنسان تمارس أمام الله ثم أمام الطبيعة، و كذلك أمام أجيال المستقبل، ذلك أن الكون و الإنسان ما هما إلا مظاهر للذات الإلهية، و هذا ما تعتبره روز أنموذج أخلاق المسؤولية المعاصرة لأنها كما تقول" **تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية و هي تمتد إلى خلفنا البعيد جداً عنا، إنها خلو من التبادل و هي تدل في آخر المطاف على مهمة في مستقبل لا محدود**"[1]. و هنا يتجسد بعد أخلاق المسؤولية و هو المسؤولية اللانهائية.

و هذه المسؤولية ذات بعد أخلاقي لأجل مستقبل الإنسانية ووقاية الوجود، و هذا النموذج الجديد للمسؤولية لا ينطوي على ارتباط متبادل، حق مقابل واجب أي أن الإنسان ملتزم بالحاضر فقط تجاه الإنسانية مستقبلا، لكن دون حقوق تتبعها و منه فهي مسؤولية لا تناظرية، فالالتزامات التي تنشأ عن هذه المسؤولية ليست متبادلة، و أفضل مثال على ذلك مسؤولية الطبيب تجاه مريضه، فإذا كان الأول مسؤول عن الثاني فإن الثاني لا يملك مسؤولية متبادلة مع الطبيب.

ب/الأخلاق الحياتية * (Bioéthique) :

بينت روز أن الأخلاق الحياتية تدل على مشروع استخدام العلوم البيولوجية الهادفة إلى تحسين صفة الحياة، إنها تدل على تفكير في القيم الخاصة للحياة أو تدل على ما وراء الأخلاق، و بصفة عامة فهي بمثابة دراسة تداخل جملة الشروط التي تقتضيها إدارة مسؤولية الحياة الإنسانية أو الشخص الإنساني في إطار صنوف التقدم السريعة و المعقدة للمعرفة والتقنيـــات، فقد عرفت الأخـــلاق الحياتية في الآونة الأخـيرة حقولاً متعددة مست

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص84.

*- الأخلاق الحياتية : مبحث فلسفي جديد نشأ مع تعاظم التطور التكنولوجي و البحوث المتقدمة على الكائن الحي، نحت المصطلح طبيب الأورام السرطانية الأمريكي ف.ر.بوتر Van Ranselaer Potter في كتابه Bioéthique: Bridge to the future في (1970) كما يطلق هذا المصطلح على الأخلاق الطبية "Ethique médicale" لكن المصطلح الأول الأكثر اتساعاً.

الحياة الإنسانية و كرامتها و خلقت العديد من المشكلات الأخلاقية، و يتجلى ذلك في عدة حقول كمشكلات الهندسة الوراثية، إذ تشكل الهندسة الوراثية " **Génétique Engineering** " جزءاً من الثورة البيولوجية الحديثة التي جاءت كما تؤكد روز بعد الكلام على الهندسة العسكرية و الهندسة البحرية و الهندسة المدنية، إذ يتضح اليوم الاهتمام بالهندسة الوراثية و هي كما تعرفها روز "**جملة الطرق الموصلة إلى المعرفة المباشرة للمادة الور اثية و تحويلها** "[1]، و قد مرت الهندسة الوراثية بعدة مراحل هي[2] :

-مرحلة البيولوجيا الخلوية:

و تهتم بدراسة العلاقات داخل الخلايا و العلاقات بين الخلايا بعضها ببعض، ذلك أن الخلايا تشكل مجتمعاً داخل الأنسجة، إذ يتصل بعضها ببعض عن طريق تبادل الإشارات التي تعرضها المستقبلات الموضوعة على سطوح الخلايا لهذا ففهم تلك العلاقات مهم جداً لتفسير آلية الاختلاف بين الخلايا و كيفية عملها و تأثيرها على حياة الإنسان.

-مرحلة البيولوجيا الجزئية :

فهي علم يحاول فهم آليات الحياة على مستوى الجزئيات و التفاعل بينها.

- مرحلة الهندسة الور اثية:

و هي مرتبطة بمجموعة من التجارب العلمية التي ظهرت حديثاً في مجال البيولوجيا و هي التحكم بالجينات و الاستنساخ الحيوي و إعادة تركيب **الـ"ADN"***، و هي مجموعة من العمليات التي تثير الرعب في المجتمع، فعلى سبيل المثال لا الحصر أصبح اليوم الحديث عن الاستنساخ البشري **(Clonage)** حديث عن قمة التطور العلمي الذي بلغه علم الوراثة من

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص113.

[2]- ناهدة البقصمي : الهندسة الوراثية و الأخلاق، ص81.

* - "ADN" هو "Désoxyribonucléique "أي الحمض الريبي المنقوص الأكسجين، وهو عبارة عن جزيئة ذرية ذات بنية لولبية أو حلزونية الشكل و مكونة من خطين من تتابع عناصر نيكليوتيدية<< ناهدة البقصمي : الهندسة الوراثية و الأخلاق. ص81.>>

جهة و عن قدرة الإنسان على تغيير سنن الكون، إذ أصبح يغير مفهوم الإنسان و ألغى فيه الجوانب الروحية، و أصبح علماء الوراثة يتفننون في نسخ الذرية الجديدة وفقاً لمعايير الجمال التي يريدونها، أين أصبح الجسد هو الفيصل في هذه العملية بدلاً من العقل، إذ أننا أمام الاستنساخ لم نعد نعلم إلى من تؤول ملكية جسدنا و ما مصدرنا و أصلنا، و في هذا مبلغ الخطورة كما تؤكد روز خطورة على الفرد و المجتمع، ذلك أن" **الاستنساخ الحيوي يمكن أن يؤدي إلى القضاء على مفهوم الوالدية، فنحن في ظل تطور كهذا لا نعود بحاجة إلى وجود الأب أو الأم بقدرما نحن بحاجة إلى مؤسسة كبيرة تقوم برعاية النسخ** "[1].

فنحن في ظل تطور كهذا سنقضي على معنى الوالدية، و بالتالي على معنى العائلة فالإنسان في عصر كهذا يصبح رقماً في مجموعة و أقرب إلى الآلة منه إلى الإنسان، و هذا ما يفقده أغلى شيء يملكه و هو الحرية، لأن الدولة هي التي تختار له كل شيء، كما أن الاستنساخ يفقد الإنسان خاصية أساسية موجودة فيه و هي العاطفة، لأن الحصول على الأطفال عن طريق الأجهزة لا شك أنه سيفقدهم الأحاسيس و العواطف التي تكسب في مراحل الحمل.

كما يطرح الاستنساخ البشري مشكل كبير جداً يتمثل في تشابه الهويات، فنحن إذ نستنسخ فرداً فإننا نخلق ذاتاً قديمة في صورة جديدة، و نضع توأماً متطابقاً، لكن مع الاختلاف في السن و في حال ارتكاب جريمة معينة يحدث تطابق على مستوى البصمات و لا يمكن بذلك إلحاق الجريمة بمرتكبها[2]، كما ينتج عن الاستنساخ عدم احترام كرامة الشخص المستنسخ فهو مجـــرد نسخـة بيولوجية لشخص آخر ممـــا سينجر عنه معانـــاة عميقة

للمستنسخ، لهذا تؤكد روز أن هذه البحوث تمثل انحرافاً خطيراً نحو علم متطور دون قيم ودون مسؤولية، و هو رمز قلق في الحضارة التقنو علمية تقـول روز" **إن علم الحياة و الطب يشتركان في أن موضوعهما هو الجسد و الحياة و على هذا فإن المبدأ الأول**

[1]- زروخي الدراجي : مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، ص290.

[2]- عبد المحسن صالح : التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، ط2، مطابع دار القبس، الكويت، 1984، ص49.

للأخلاق الحياتية لعصرنا (عصر التقنية) هو احترام الجسد –الشخص- ذلك أن الجسد يعرب في كل لحظة عن طرازوجود"[1]، فروز تدعونا هنا إلى ضرورة إعادة النظر في تطبيقات الحضارة التقنو علمية لا لشيء إلا لأنها تمس قداسة الكائن الحي و كرامته، و تثير الكثير من التساؤلات الأخلاقية و الاجتماعية، إذ نحن نهدر كرامة و قدسية الإنسان باللجوء إلى مثل هذه التقنيات، فالخطر المزدوج للعلم و التقنية هو الذي يبدو اليوم في الأفق أول ما يبدو و لابد من طرد هذه الأخطار حتى لا تنحل و تتحول الأخلاق الحياتية إلى علم واجبات.

بالإضافة إلى ظاهرة الاستنساخ تضيف **روز** أن ظاهرة السيطرة على الإنجاب أيضاً كان لها تأثير قوي على حياة و كرامة الكائن الحي، إذ تقول روز" **إن السيطرة على الإنجاب تستلزم إعادة تعريف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقي حياتي"**[2]. بمعنى أن أخلاق المسؤولية يجب أن تكون شمولية لا نهائية تنظر في جميع ما يحيط بنا، و تنظر في حقيقة و أبعاد تطبيقات الأبحاث العلمية، و لا يجب أن تقتصر على فلسفة الحق و الواجب فقط.

فمن منع الحمل إلى التلقيح الاصطناعي و الإخصاب الصناعي خارج الرحم أو أطفال الأنابيب يؤدي إلى تغير وجه الولادة هنا تساءلت روز: **ألا يجب إقامة جملة مبادئ تحدد الأسس التي يجب أن تستند إليها الأخلاق الحياتية**؟ أي تحدد صنوف الحدود الخاصة بالتجريب و الممارسات العلمية، لهذا تؤكد روز أن الجسد عامة و الطفل خاصة موضوع أولي للمسؤولية، كما أن الواجب الوالدي كما أشرنا سابقاً لا يتاح مع تقنية الولادة الجديدة

ذلك أن الوليد و الطفل يوجبان مسؤولية شاملة في كل لحظة، و إذا كانت الأم أو الزوجة غير قادرة على الحمل فيستعان بإمرأة تحمل بدلاً عن الزوجة، و هذا ما يطلق عليه اسم الأم البديلة[3] و كلا الطريقتين تثيران الكثير من القضايا والمشاكل الأخلاقية و الاجتماعية،

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص120.

[2]- المصدر نفسه، ص112.

[3]- ناهدة البقصمي : الهندسة الوراثية و الأخلاق، ص76،77.

مما قد ينقص من قيمة الروابط الاجتماعية، كما أنها تمس بمعنى الأبوة لأننا لم نعد نميز الأب البيولوجي عن الأب الاجتماعي، و هذا هجوم على القيم الأساسية للإنسان، كما قد يضيع معنى الأمومة و الأكثر من هذا قد أصبح الطفل سلعة، كما أن هذه العمليات قد تؤدي إلى ولادة طفل مشوه و الأبوان اللذان قد استأجرا الرحم لا يقبلانه، لأنه غير مطابق للعقد و لا للأوصاف المنتظرة، في هذه الحالة لمن يكون الطفل؟ كل هذه التساؤلات و الأخطار تستلزم إعادة النظر و التمحيص، و هنا تؤكد روز أن المسؤولية اليوم في ظل هذه الحضارة التقنو علمية تجد " **نفسها إزاء أوضاع مختلطة والدتان بيولوجيتان الأولى بالمبيض والأخرى بالرحم و منه لا مناص من الاعتراف أن الإنجاب المدعوم طبياً ينتمي إلى تفكير أخلاق حياتية تدور على فكرة مركزية هي فكرة المسؤولية**"[1]. و هنا يجب امتداد أخلاق المسؤولية من مجال علاقة الأنا بالآخر إلى الأبحاث العلمية و التقنية.

لهذا تدعو روز إلى ضرورة بناء أخلاق حياتية وفق مبادئ حقيقية تتخذ من الإنسان أولوية قبل الجسد و من أخلاق المسؤولية أساسان لها، لأنهما ينطويان على بعد أنطولوجي للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية، و في هذا تقول روز " **يجب بناء الأخلاق الحياتية على أساس المسؤولية دون الخوف من العلم بذاته و من التقنية بذاتها بل من الحلم المجنون الذي يرتبط بهما، بل ينبغي القبض على زمام العمل و على التقنيات التي قد تسفرعن لا عكوسها** "[2]. لأن المسؤولية حسب روز هي الكلمة الرئيس في الأخلاق الحياتية بوصفها نظراً تفكيرياً فيما ما وراء الأخلاق و في هذا تقول روز" **تدل الأخـــلاق الحيـاتية على المسؤولية تجاه الإنسانية القادمة و البعيدة الموكلة لحراستنا و على البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص**"[3]. و هنا أيضا تصبح أخلاق المسؤولية مركز الأبحاث العلمية و فلسفة أولى لدى العالم و المجرب و المجرب عليه إن كان إنسانا.

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص112،113.

[2]- المصدر نفسه، ص120،121.

[3]- المصدر نفسه، ص111.

يبدو أن جاكلين روز متشائمة جدا من التطور العلمي، لدرجة أنها تجاهلت كل ايجابيات العلم و تبدو نظرتها سوداوية للتطور التكنولوجي، فرغم السلبيات الكثيرة التي افرزها هذا التطور، إلا أن التطور التكنولوجي استطاع أن يخلص البشرية من العديد من المشاكل التي تواجهها و سهل نمط الحياة، و علينا أن نفرق بين التطور العلمي و التقني كبحوث أنجزها العلماء و بين تطبيقاتها السلبية التي يمارسها الإنسان على ارض الواقع و بدل أن نتصدى لهذه البحوث علينا أن نثقف الإنسان و نوجهه و نربيه على كيفية استخدام هذه البحوث استخداما يليق بكرامته و إنسانيته.

2/أنموذجا أخلاق المسؤولية عند روز:

سعت روز إلى التوسيع من دائرة الإحساس بالمسؤولية، فنقلتها من دائرة المسؤولية تجاه الآخر إلى مسؤولية مستقبلية متصلة بالمستقبل البعيد للإنسانية، و لكي تجعلنا ندرك إدراكاً أفضل لمعنى هذا التقابل الأنطولوجي المتصل بالمستقبل البعيد فإنها تقدم لنا أنموذجين متميزين بالدلالة لتثبت مسؤوليتنا تجاه إنسان المستقبل، و في الحالتين تشمل المسؤولية الوجود التام أي كل ما يحيط بنا، و هي موصولة و مستقبلية، و هذين النموذجين هما :

أ-المسؤولية الوالدية " La Responsabilité Parentale " :

المسؤولية الوالدية مسؤولية أوجدتها الطبيعة لأنها لا تخضع لأية موافقة مسبقة كشرط أولـــي، و لكن الطبيعة أصلتها فينـــا لهذا لا رجوع فيها، و لا يمكن إبطالها أو فسخها

إنها مطلقة لأنها النموذج الأصلي و الأبدي لكل مسؤولية، إنها مسؤولية الآباء على أبنائهم فهي مسؤولية الإنسان، الأب تجاه الطفل أي تجاه إمكانية الحياة نفسها في طابعها الهش و قابليتها للضرر و الزوال، إضافة إلى ذلك فهي تتميز بالشمولية لأنها تتعلق بالطفل من حيث وجوده الشامل و ليس عبر حاجاته المباشرة و حسب، إنها مسؤولية قائمة على عدم التماثل ما بين السائل (الابن) و المسؤول (الأب)، أي نلبي كل احتياجات الطفل منذ الولادة

حتى النضج، لهذا يعتبر الطفل موضوع أولي لهذه المسؤولية، مسؤولية الآباء تجاه أبنائهم بصفة عفوية دون انتظار المقابل أو رد الجميل تقول روز " **إنني أضطلع بالإنسانية القادمة التي لن تقدم لي بالبداهة أية منحة و هذه اللا تبادلية في الأمر تشكل عنصراً مميزاً مادام واجبي ليس البتة بالصورة المقلوبة لواجب آخر، و هذا ما يذكرنا بالإلزام تجاه الأطفال المولودين فأنا مدين لهم بكل شيء دون أن أنتظر منهم أي شيء** "[1]. إنها مسؤولية لا تبحث عن موضوعها النموذجي في العلاقات بين كهول راشدين ذوي ذوات متماثلة و حقوق متساوية، و إنما تستقي نموذجها من العلاقة التي و هبتها لنا الطبيعة بين الآباء و أبنائهم إنها مسؤولية تعطي للأب على نطاق واسع كونها تنطوي على اللا تبادل، لأن الإنسان يتحمل مسؤولية الذين لم يولدوا بعد، أي واجب الآباء نحو الأبناء حديثي الولادة و الذين سيولدون فيما بعد، بمعنى أن المسؤولية الأبوية تنتقل من الوجود (الطفل) إلى واجب الفعل. و تؤكد روز أن هذه المسؤولية لا يمكن أن تقف بإجازة إنها موصولة لأن حياة الموضوع التي تستمر دون توقف تنجب من جديد مطالبها الآنية للآخر[2].فهي مسؤولية تتناول مستقبل وجود الطفل، و هي مستمرة دون توقف، لأن حياة الطفل في استمرار، لذا فهي مسؤولية أنطولوجية تهتم بالوجود، و إن كانت علاقة الأنا بالآخر يجب أن تخضع لأخلاق المسؤولية باعتبارها فلسفة أولى فإن مسؤولية الأب عن ابنه مسؤولية مركزية بالفطرة و هي فلسفة أولى بالقوة. و من هنا يجب على السلوك الأخلاقي للإنسان أن يساير السلوك الطبيعي في تمسكه بأخلاق المسؤولية، فكما يتحمل الإنسان مسؤوليته أمام الأبناء دون مقابل و دون تبادل عليه أن يتمسك بهذه الأخلاق في معاملته للغير و معاملته لكل الموجودات الطبيعية و أن يجعل منها فلسفة أولى .

ب-مسؤولية رجل الدولة "Responsabilité de l'homme d'état " :

تمثل هذه المسؤوليــة قيمة النموذج الأصلي الأبوي للرعاية، و هي مسؤوليـــــة تعاقــدية

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

[2] - جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة، ص272.

لأنهـــا مؤسسة و مشروطة، و بذلك فهي قابلة للفسخ أو الإبطال، إنها مسؤولية تطرح التساؤل عن حياة الجماعة و هي أكثر عمومية على خلاف المسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية، ذلك أن السياسي يتطلع إلى تنظيم المجتمع بكامله و يستهدف موضوعاً له المستقبل و وجود البشرية القادم، لهذا ترسم روز عبر هذين النموذجين أنموذج المسؤولية المعاصرة، لأنها تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية تقول في ذلك " **المسؤولية تضطلع بإنسانية و بحياة واهنة فانية، وما دام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللا-وجود فإن من واجبنا صياغة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته** "[1]، فالمفهوم الجديد للمسؤولية لا يقتصر على الحاضر فقط بل يهتم بالأفق المستقبلي، و هذا ما يظهر في نماذج أصلية في مسؤولية الوالدين و رجل السياسة لأجل الإصلاح الممكن تجاه الأنشطة التقنو علمية التي تهدد حياة الإنسان و تنمي الشعور بالخوف و القلق.

ومنه تبني روز أخلاق نظرية جديدة انطلاقاً من مسؤولية بعيدة تحمل تبعة وجود الإنسانية القادمة، و تسعى إلى فحص استطاعة العلوم و التقنيات الحديثة المهددة للإنسانية و في هذا تقول روز" **إن المسار الجديد لعصرنا هو أخلاقيات المسؤولية أخلاقيات الإنسان العصري المنحدر من الإيديولوجيات و الخيال و الأوهام و الذي يأخذ على عاتقه مستقبل الإنسانية فالأخلاقيات المعاصرة هي أخلاقيات نهاية التقنيات أخلاقيات العقل المحبط و الذي أصبح أخيراً راشداً** "[2]. فإن كان مجال المسؤولية الوالدية هو تحقيق القوت و الحاجات المادية و ضمان العيش الكريم فإن مهام المسؤولية الوالدية هو تحقيق السعادة لجميع أفراد المجتمع، لهذا تعتبر مسؤولية رجل الدول أشرف مسؤولية على الإطلاق، طبعا إذا أداها المسؤول على حقها و وفق أخلاقياتها و حقق السعادة للجميع و هذا يتطلب من رجل الدولة أن يكون على دراية و تبصر و خبرة و أخلاق.

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص84.

[2]- جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ص408،409.

المبحث الثالث / الأبعاد السياسية لأخلاق المسؤولية

إن فهم فلسفة الغيرية أو فلسفة الاعتراف أو أخلاق المسؤولية أو الحديث عن الأنا و علاقته بالآخر عند جاكلين روز يتضح من خلال فهم رؤيتها لكونية القيم و عالميتها، ففيها تتجلى قدرة الأنا على التسامح و التضحية في سبيل الغير، لذا سنتعرض لكونية القيم عند جاكلين و أبعادها السياسية من خلال العناصر التالية.

1/ أخلاق المسؤولية و التأسيس للكونية :

تبنت جاكلين روز مركزية أخلاق المسؤولية و من خلالها دعت إلى الكونية الأخلاقية و سعت إلى تكوين مواطنة عالمية يتحرر فيها الإنسان من النظرة الضيقة للعالم ، و التشدد و التعصب العرقي، و نفي الآخر و إنهاء حريته، فالعدالة و الحرية حق للجميع، و المجتمع العالمي الذي تتصوره روز يقوم على قيم إنسانية كونية نابعة من القانون الطبيعي الذي يحقق الحرية و الإخاء و المساواة بين جميع الأفراد الذين تربطهم رابطة واحدة، و هذه الرابطة قائمة على العقل الواحد الذي يفرض ضرورة التعاون و الاتحاد و الاعتراف بالغير و بحريته.

و هذا ما أشارت إليه جاكلين روز من خلال دعوتها لإعادة قراءة بعض الفلسفات الكونية و التي دعت إلى نوع من العالمية خاصة في الجانب الأخلاقي، و من بين هذه الفلسفات الفلسفة الأخلاقية للرواقية*، على اعتبار أنها من أهم الفلسفات الإنسانية الرائدة، و التي ساهمت في تطوير الفلسفة المعاصرة في جميع جوانبها خاصة الأخلاقية منها، و فكرة الكونية أحسن دليل على ذلك التأثر بتلك الفلسفة، إذ تؤكد روز على أن الرواقية أسست لوحدة العالم وفق قوة موحدة للجوهر الإنساني ، هذه القوة هي العقل، الذي ندرك من خـلاله أنه

*- الرواقية: الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشاها "زينون" الكيتومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد يطلق عليها هذا الاسم نسبة إلى الرواق المسمى " بالرواق" المصور الذي كانت اعتمدته المدينة بنقوش من ريشة الرسام" بولبحنوط" بأثينا و الذي اتخذه " زينون" مقر له ليلقي محاضرات فلسفية في ذلك العهد، فدعاه أصحابه بالرواقي ومنه الرواقية << عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ط2 ،دار النهضة، القاهرة،1959، ص07.>>

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

و تقوم عقيدة الرواقية على أساس أن نزاعات البشر منطلقها الانفعالات ، فإذا كان الإنسان مدفوعاً بانفعال عنصري فهو لا محالة مفرّق بين عنصره و العناصر أو السلالات الأخرى، و إذا كان محكوماً بانفعال قبلي، فهو معادٍ للقبائل الأخرى، وإذا كان مشحوناً بانفعال خصوصي فهو عدوّ الآخرين، مطلقاً عليهم نيران فرديّته و أنانيّته، و قس على ذلك غير أن بلوغ ذلك المستوى العـــالي من القدرة على التحكم بعواطفنا و انفعالاتنا الهوجاء غير

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

[2]- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص202

ممكن بدون الارتقاء بوجودنا إلى مستوى آخر من النظر إلى الأمور ألا و هو المستوى العقلي فالعقل في الإنسان هو الحاكم الوحيد القادر على لجم الانفعالات، و العقل هو الموجه الوحيد القادر على قيادة مسار جسدنا الذي يعجّ و يضج بوحوش الانفعالات و هدايتها و توجيهها توجيها أخلاقيا، و العقل يقتضي أيضا أن نرى البشر إخوة و لا ينبغي التمييز بينهم.

و يعتقد الرواقيون – على حسب قراءة روز - أن الوجود محكوم بخاصيتين :

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

و العلاقة بين هذين الخاصيتين تظهر أن طبيعة الإنسان ضيقة ليس بإمكانها أن تشذ عن قانون الطبيعة العام، فمن جهة يعجز الإنسان و قد فطر على العواطف و الانفعالات أن يتنكر لمطالب النفس في التلذذ، بل إن أحكم الحكماء في نظرهم لا يمكن أن تخلو نفسه من انفعالات و رغبات، و من جهة أخرى فإن الإقرار بمطالب و رغبات النفس لا يعني الخضوع التام لقوانينها، بل هناك قوانين تعبر عن الطبيعة بمعناها الضيق و هو العقل، و كلا الطبيعتين تحققان التناغم و الانسجام في نظر الرواقية.[1]

و منه فبخضوع الإنسان لقوانين الطبيعة يشرف الإنسان على أن يكون خيّرا حيث ينشأ الشر حين يعجز الإنسان على أن يعيش في وفاق مع الطبيعة، أي الحياة وفقا للعقل الذي هو تعبير على ماهيته، فكل إنسان حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب، بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أي للكون بأسره، لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده، بل هو أيضا من خصائص الوجود الكلي، أي من خصائص الكون، فبالعقل نحيا على الوئام مع أنفسنا، كما نحيا على وئام مع العالم الآخر و العالم أجمع ، و هذا معنى العبارة

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر،ص21.

المشهورة " **الحياة وفقا للطبيعة** "[1]. فالفضيلة تكمن في سيطرة العقل على كل تصرفات الإنسان لينتج عن ذلك حياة منسقة بطاعة قوانين الوجود عن وعي و قصد .

و اعتبر الرواقيون أن الانفعالات النفسية عقبة في طريق تحقيق السعادة التي تعتبرها روز نموذج من نماذج الأخلاقيات الكونية لديهم ، إذ دعوا إلى ضرورة تمنع الشهوات و الانفعالات و الميول المسرفة المضادة للعقل و المزعجة للنفس، و التي تحول دون الفضيلة و السعادة، إنها شر عام و إقرار للفوضى، فالإنسان الذي ينشد الحياة السعيدة مع الآخرين من البشر، يجب أن يندمج كليا مع الطبيعة الإنسانية الكونية لا لجماعة محصورة في عدد معين من الأفراد، فهم يرون أن الأخلاق العالمية الخاضعة لقانون الطبيعة هي وحدها الجديرة بتنظيم العالم، فيما أسموه بالأخوة الإنسانية، إن السعادة تنحصر إذن في ضبط النفس و الاكتفاء بالذات ذلك أنها " **خلو من كل رغبة أي التحرر من كل انفعال أو التخلص من الهوى.**"[2]

إن السعادة تعني الخلو من الاضطراب فهي السلام الداخلي و الطمأنينة و الاتزان الأخلاقي، و هذا لا يصل إليه الإنسان إلا عندما يكيّف نفسه مع الطبيعة و قانونها و العكس صحيح، يخسر الإنسان هدوءه النفسي و سعادته لو تمرد على قانون الطبيعة، فالانفعال يقود دائما إلى التهور و فعل الشر، و كلما انحرف الإنسان عن قانون العقل أخطأ طريق السعادة ، لذا تؤكد روز على أن الرواقيون جعلوا من الفلسفة لا تتحدد في البحث عن العلل الأولى، بل إصلاح الأخلاق و تزكية الروح تقول روز" **إن الرو اقية تنص على أن الفلسفة ليست عملا تأمليا محضا، بل إنها من جميع الجوانب تمرين روحي، ممارسة ذاتية و حكمة لتوجيه الحياة** "[3] .فالفلسفة تعطي للروح جمالها فهي تضبط و تنظم حياتنا و توجه أفعالنا إنها توضح ما يجب فعله، و ما يجب تجنبه إنها تمنح الإنسان الأمان، و يظهر

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

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

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

جليا أن الفلسفة المقصودة هنا هي الفلسفة الأخلاقية التي تهدف إلى تحقيق الفضيلة و تسمو بالإنسان عن الدنايا و الرذائل الأخلاقية .

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

كما اعتبر الرواقيون الواجب أساسا لكل القواعد الأخلاقية، فالفضيلة أو الحياة الفاضلة تتحدد في طاعة القانون، فمهما كانت طبيعة الواجب فعلى الفرد تأديته بإخلاص لا لأنه واجب و لكن لأنه يحترم فيها الإنسان باحترام القانون الطبيعي، و هذا لأن في قيامه بواجباته في مجتمعه الصغير يتطلع للمجتمع الكبير، الذي يسود فيه التعاون و المحبة و الإخاء بتجاوز كل العوائق التي تقف أمام تلاحم الأفراد و تقاربهم، و ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية و ما تفرضه علينا التكاليف اللا جماعية باعتبارنا متدينين أو أبناء أو إخوة أو آباء أو مواطنين، و كل هذا بغية تحقيق الاجتماع الكوني الذي يشترط في قيامه العدالة التي تعني تلك المساواة بين الأفراد سواء من ناحية الحقوق أو من ناحية الواجبات فلا وجود لفرد ذي امتيازات خاصة به عن الفرد الآخر، لأن الطبيعة ترشد عقل الإنسان إلى التطلع نحو أخوة البشر أجمعين، لأنه مواطن في الدولة الإنسانية العالمية[1].

و هذا ما أشارت إليه روز إذ أنه إذا سادت المحبة بين البشر، و ساد التآخي و أنعدم التعصب و التمييز العنصري ، و تم إقرار الحقوق يتولد الاحترام بين البشر مهما اختلفت ألوانهم و أجناسهم و طبقاتهم الاجتماعية، حيث يسود التعاون بين الأفراد و لا يضر أحدهم الآخر ، و يكون تعاملهم بمقتضى قيم الإنسانية السامية من أجل بلوغ السعادة التي هي الغاية القصوى للإنسان، كما أشار إلى ذلك أرسطو من قبل، لأن السعادة تتصف بالشمولية و تحكم الوجود لهذا تقول روز " **السعادة بناء علاقات، صلة جوهرية مع**

[1]- عمر عبد الحي : الفكر السياسي في العصور القديمة، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 2001 ص321.

العالم و مع الآخر، و بقول وجيز إنها عاطفة شبه أنطولوجية، منح الذات لذات أين تغدو الذات مصالحة مع الكيان الآخر انطولوجيا "[1].

لهذا اعتقد الـرواقيون أن هناك عـاطفة بين كل شخص و آخر ممن يتجمعون في المدينة العالمية، فتجعلهم هذه العاطفة متلاحمين بالطبيعة، ذلك أن الحب بين الأفراد يعني التفكير بمصلحة الآخر، حين التفكير بمصلحة الأنا، فالمدينة العالمية لا تحافظ على وحدتها بالقوة السياسية أو العسكرية إنما بقوة الحب و الصداقة بين أفرادها، لأن الحب منبع نشر الوئام في المدينة الواحدة و وسيلة للقضاء على الكراهية، و الحقد و العداوة و الأنانية بين البشر، و هذه المحبة تؤدي إلى تكامل و تعاون البشر و تجعلهم مثل أعضاء الجسم الواحد، حيث يكون كل عضو بحاجة ماسة للعضو الآخر، و عليه يحقق الفرد غايته و وظيفته مع الآخر الذي من دونه يتعذر عليه تحقيق غايته، و منه تلح جاكلين روز على أنه يجب على الأخلاق المعاصرة أن تعيد قراءة الفلسفة الرواقية، لكي تكشف من جديد الفكرة القديمة، كون الفلسفة ليست مجرد تأمل فلسفي بل تمرينا روحيا، غايتها توجيه الحياة وفق المعرفة تقول روز" **ستتيح التمارين الروحية اليونانية و اللاتينية بلوغ حال من الكمال و الانسلاخ عن الأهواء، و هكذا نجد الفلسفة القديمة خصبة بنماذج معاصرة "** [2]. لهذا فإن الفلسفة الرواقية كما اعتبرتها روز فلسفة عملية أساسها الشعور بالأخوة الإنسانية.

كما تعتقد روز أن جون جاك روسو **(1741/1716م)**، هو الآخر سعى إلى تشييد أخلاق كونية ينبغي للفكر المعاصر الرجوع إليها، فقد حاول روسو أن يقيم توازنا بين قوى الإنسان جميعا ، بين عقله و بين جانبه الروحي و المادي، لأنه أدرك أن الشر سببه الاختلال المنبثق من حب الإنسـان لذاته، و حقده على غيره من الناس، لـذا حاول تأسيس أخلاق ذاتية بقدر

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

[2]- المصدر نفسه، ص93.

ما هي موضوعية، ذاتية لأنها تنطلق من وجود الإنسان الذاتي و المستقل، و موضوعية لأنها تهدف إلى تحقق توازن بين ذاتية الإنسان و بين غيره، و تصفه روز باسم صديق الإنسانية لأنه كان يؤسس للحرية و المساواة تقول روز " **لقد توصل روسو إلى فكرة مجتمع مؤلف من شعوب أوروبا ممتد على كل أرضي أوروبا، من غربها إلى شرقها، إذ أراد أن يعزز موضوع سلام دائم و عالمي بين هذه الشعوب كلها.**"[1] فالإنسانوية التي تعني نوع من البشر يتصرفون في كل شيء بعقل ترتبط بفلسفة روسو و التي تدعو إلى العالمية، إذ كان هدف روسو هو تخليص الإنسانية من شقائها و تحريرها من الاستعباد الذي مس مجالات الحياة كلها، و أكد أن طبيعة الإنسان ذاته هو الفضيلة و الحرية حيث قال" **الفضيلة و الحرية هما أعظم الأشياء في الوجود**"[2]. مما يعني أن سعادة الإنسان أو شقائه مرهونان بمدى تحرره من كل ما يمكن أن يعيق سعيه في أن يكون فاضلا.

و لما كان الإنسان الطبيعي هو الذي لا ينفر من غيره، فإن الأخوة الإنسانية هي صوت الله، و هي تعبير عن إرادته و هنا يؤكد روسو أن الضمير الخلقي صوت صادر عن إله الجميع لا إله البعض دون البعض، و أن هذا الإله هو إله كوني، فالخير منشأه الطبيعة و ليس المجتمع، وعلى هذا بين روسو أن الحالة الطبيعية هي حالة براءة و طهارة، و عليه يجب أن تكون الطبيعة مبدأ كل حقيقة مهما كان نوعها و طبيعتها، لأن ما يحكم على الحقيقة واحد و ثابت لا يتغير، يستمد ثباته من طبيعة الأشياء لهذا تؤكد تقول روز بأن " **روسو مغرم بالطبيعة لأنه عظم سر الطبيعة التي أصبحت ممجدة و منسجمة مع الإنسان و تمثل صديقته الحنونة، ورفيقته الصالحة ....إذ بفضل الطبيعة أنا سعيد** "[3]. الإنسان حر و سعيد في الطبيعة، و عندما تتغير طبيعته يلاقي الشر الاجتماعي و التاريخي، و هذا ما بينه روسو إذ أن مـــا هو خير و مطـــابق للنظـــام يكون كذلك بطبيعة الأشيـــاء و بالاستقـــــلال

[1]-جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوروبي، ص232

[2]- جان جاك روسو : الاعترافات، ترجمة و تعليق و تقديم خليل رامس، ط1 ، اللجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت ،1982 ص333.

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

عن الاتفاقات البشرية، فكل عدالة مصدرها الله و هو وحده منبعها، إن عدالة الإنسان تكمن في خيرية أفعاله، و خيريته تكمن بدورها في الإنصات لصوت ضميره الإلهي الخالد و بهذا فمصدر أخلاقيات الإنسان ترجع إلى ذاته لا إلى خارجها، و من شعور هذا الإنسان بالغربة و حاجته إلى حب الناس له نشأ لديه المفهوم الجديد للإنسان، و هو أن الإنسان طيب بطبعه، لكن لا أثر له في الوجود، فتخيله في نزاهته الطبيعية على هذه صورة قبل أن تطمس العلوم و الفنون و المجتمع ملامحه و تحرفه عن خيريته، و هذا ما أشارت إليه روز بقولها " **يشير روسو في بحثه إلى موضوع الانحطاط أكثر مما يشير إلى موضوع التقدم و يؤكد أن العلوم و الفنون تفسد التقاليد، و تسمح للطغاة بتطويع البشر عن طريق خنق الشعور بالحرية الأصلية لديهم...حتى ذلك الوقت اكتفى الرومان بممارسة الفضيلة، ضاع كل شيء عندما بدأوا يدرسونها** "[1]. فالعلم و الدراسة هما من أبعد الإنسان عن فطرته.

و تقوم نظرية روسو الأخلاقية على عاطفة إنسانية مبدأها حب الذات، حيث تقوم خيرية الإنسان الطبيعي في حبه لذاته، الذي يدفع بدوره إلى حب الغير، و من هنا يلح روسو على ضرورة تعليم و تربية أطفالنا على النظر إلى آلام الآخرين بعين الشفقة، لا بعين العلو و الغرور، لذا وجب تعليمهم أن فضيلة الرجل تكمن في سيطرته على أهوائه تقول روز" **لقد أتى روسو بروحية الطبيعة التي ستؤثر بالعمق في التربية، إذ أن روسو زعزع العواطف والأفكار أكثر مما فعله "فولتير" إذ هز كتابه "إميل" الأمهات اللواتي بدأن يربين أولادهن وفقا لمبادئه**"[2]. و هو ما يعكس التفاف الثورة الفرنسية فيما بعد حول فلسفة روسو ففلسفته تحقق المواطنة العالمية التي يحترم فيها جميع الناس دون استثناء.

و قد بينت روز أن الملكية هي التي ولّدت في المجتمع التفاوت، إنها نذير شؤم على الإنسان الطبيعي السعيد، و بسببها غادر الإنسان حياته البدائية السعيدة إلى الأبد ،و دخل

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

[2]- المصدر نفسه ، ص 217، 218.

في أبشع حالته من الفوضى و الحرب يقول روسو " **إن أول إنسان سيّج قطعة أرض بسياج ثم قال هذا لي، و وجد أناسا على قدر كبير من السذاجة فصدقوه كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني** "[1]. المجتمع المدني هو أصل الشر و هو ناتج نتيجة تفاقم التفاوت بين الناس و صراع الأقوياء مع الضعفاء والأغنياء و الفقراء على وفق منطق روسو و هو المانع للدولة الكونية .

و منه فإن مصدر كل أحكامنا الأخلاقية .حسب روسو يرجع إلى الوجدان (الضمير) إنه يفرق بين الخير و الشر، فهو معصوم و مشترك بين الجميع، و فعل الإنسان للخير أو الشر نابعان من ماهيته، وجوهر ماهيته هي الحرية، لذلك فهو يفعل الخير بحريته و لكنه يفعل الشر بسوء استعمال الضمير و منه يؤكد روسو أن مصدر الشر لم يأت من الإنسان، كما أنه لم يأت من الله، و إنما هو من مصدر ثالث إنه المجتمع المدني.

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

إن العدالة هي الفضيلة الأولى التي تسعى المؤسسات الاجتماعية إلى تحقيقها و كذا الأنظمة الفكرية و هذا ما أكده "جون رولز" في كتابه نظرية العدالة، إنه يمضي نحو مرجعية كانطية تقــول روز" **إن رولزيعرض مبادئ العدالة و كأنهـا أشبه بأوامــر قطعية**

[1]- روسو : أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، ط1 ،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت ،1983،ص85

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

فالعمل تبع مبادئ العدالة، عمل تبع هذا النمط من الأمر...و عندما جعل "رولز" نظرية العدالة تنهل من نظرية "كانط" أقام حوار بين "كانط" و "ميل" فإنه حقق إذ ذاك عملا أصيلا و مجددا: لقد جعل تقليديين متعارضين يلتقيان "[1] ، فالعدالة لا تتحقق إلا وفق نمط أخلاقي أساسه و مركزه أخلاق المسؤولية المستمدة أصلا من أخلاق الواجب، و مرة أخرى يظهر أن العدالة الكونية لا تتحقق إلا إذا كانت أخلاق المسؤولية مركز هذه العدالة.

ذلك أن النفعية مذهب اختياري ينطلق من الوقائع، بينما يتطلع رولز الكانطي إلى شيء قبلي إنه ينطلق في تفكيره من مبادئ العدالة، إذ أن النفعية تبتعد عن الاهتمام بالشخص عند تفضيلها لمفهوم الرفاه الجمعي، و على هذا النحو تؤكد روز أن نموذج العدالة (الرولزي) يرسخ فكرة أصول اختيار منصف غريب عن أولية المنفعة الخاصة، و هي أصول يسودها اختيار المبادئ العادلة التي قسمها رولز إلى مبدأين، أولهما أنه يجب أن يحصل كل شخص على حق متساوي في المخطط الأكثر اتساعا من الحريات الأساسية المتساوية للكل و المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين، و ثانيهما يجب أن تكون الفروق الاجتماعية و الاقتصادية منظمة بحيث يمكن و في آن واحد أن تكون موزعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص، و أن ترتبط بأوضاع و مناصب مفتوحة للجميع.[2]

و من الواضح أن هذه المبادئ ليست قبليه في العقل أو داخل فكر الشخص، بل هي قواعد تنجز عبر الإرادة أو الإجماع، فهي لا تتطلب إلا شروطا أولية أخلاقية كاللا تحيز و المساواة، فصورية هذه المبادئ ليست صورية منطقية كما أراد كانط بل صورية منصفة للإجراء المطبق على الجميع، و من هذا المنظور تقول روز **" لا يكون الفعل عادلا و أخلاقيا لأنه صالح، بل لأنه مستقيم، فقد اعتنق "رولز" بوجه الإجمال إطارا من الواجبات و أبعد الرجوع إلى خير أسمى إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنساني"**[3] . فهناك

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 102،103.

[2]- جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، ط1 ، الهيئة العامة السورية، دمشق، 2001، ص92،93.

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

اتفاق بين العدالة و الخير، كما أن المجتمع المنظم جيدا، و الذي يمارس العدل يحقق خير للجماعة لا محالة، و يزداد ذلك كلما أخمد الحيل و الضغينة و الحسد.

و أشارت روز إلى أن الحسد ضار اجتماعيا، لأنه منطوي على خبث، ذلك أن الحسد هو تلك العاطفة من الحزن الناجم عن رؤية خير الآخر، و هو ذلك الميل إلى الشعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين. فنحن نحسد الأشخاص الذين يتفوق وضعهم على وضعنا، و هذا ما أشار إليه كانط حينما عرف الحسد على أنه إحدى الرذائل التي تتعلق بالكراهية البشرية، لهذا فإن المجتمع الجديد التنظيم يقود بالانطلاق من العدالة، إلى تقهقر الحسد، و هذا يستدعي أن يكون هناك تقدير لكل الإنسانية، و ذلك أن احترام الشخص الإنساني يقلل خطر الحسد.

لهذا تلح روز على ضرورة الرجوع إلى الفلسفات القديمة، لنستخلص منها فكرة جوهرية هي فكرة الأخوة و التسامح كأساس للكونية في إطار أخلاق المسؤولية، التي تؤدي إلى العالمية و وحدة الجنس البشري، فالتسامح كما يعرفه جميل صليبا **" هو واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية "**[1]. أي يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة تعبير عن جانب من جوانب الحقيقة، بمعنى أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه و إن كانت مضادة لآرائنا الخاصة، فهو يعني الابتعاد عن التعصب و نشر الآراء الخاصة بالقوة و الخداع. و بمقتضى الأخوة التي تجعل الأفراد مترابطين متحابين، حيث لا يأخذ أحدهم الآخر بأخطائه، إنما يعمل كل واحد على معالجة هذه الأخطاء بعقلانية، كما يحمل غيره إلى طريق الفضيلة، و هذه الدعوة ارتبطت كما أشارت روز عند أهل الرواق بفكرة العالمية. و لا يمكن في عصرنا هذا الالتزام بهذه الأخلاق إلا إذا وجد الإنسان سواء العادي أو السياسي أو المربي ملتزما بأخلاق المسؤولية.

[1]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، ص271 ، 272.

2/ أخلاق المسؤولية و ضرورة تجاوز الصراع العنصري :

إذا كانت الكونية طريق إلى عالمية القيم فإن التسامح الذي تنشده أخلاق المسؤولية هو أساس هذا كله، و بلوغ معنى الإنسانية لا يكون إلا بتغاضي الفرد عن ذنب أخيه، حتى و إن اشتد ظلمه له، و مهما بلغ من قسوة التعامل فلا ينبغي أن يحرك ظلم الظالم حقدنا و كراهيتنا له، و لكن يجب أن نسامحه و نغفر له أخطاءه و ظلمه، لا لشيء إلا لكوننا نرى فيه الوجه الآخر، أي نرى فيه أخ و أب بما أننا أخوة تقول روز " **إن هذا اللانهائي المنقوش أمامي في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه ... مقدس و هو يفرض علي و على الأقل حكما، منع العنف عليه**"[1]. لذا فما على الإنسان إلا أن يقتل في نفسه الرغبة في ارتكاب الشر و العنف تجاه الآخر الذي يمثل نصفه الآخر، و الذي يتوجب عليه احترامه، فالشعور بالأخوة هو الذي يجب أن يوجه علاقاتنا بغيرنا فإن كان أخوك ظالم لك لا تأخذه من هذه الجهة و إنما خذه على أنه أخوك و على أنكما تغذيتما من منبع واحد، فأساس الأخلاق و الخير قائم على التسامح و البعد الإنساني و بينت روز أن الاستعداد للتسامح هو فعل للقيم المفتوحة و النامية، إنه القرار بأن لا نعاني أكثر من اللزوم و هو ترسيخ لأخلاق المسؤولية، إنه خيار لمحاصرة البغض و الكره و به نتخطى الرغبة في إيذاء الآخرين، إنه قيمة تجعلنا نشعر بالتعاطف و الرحمة و الرأفة إنه الطريق للشعور بالسلام الداخلي و السعادة و عندما نتسامح نساهم في التئام الجروح، و فجأة ندرك و نرى حقيقة ملكوت الحب، حيث يكون هناك تحاب و لا شيء آخر سواه[2]، إن التسامح يولد قيم الصفح و يشجع على التواصل إنه سبيل إلى السعادة الإنسانية، إنه أقصر طريق إلى الله.

و أشارت جاكلين روز إلى أن النزوع الشديد نحو الوحدة و الأحادية، و الذي رافق التقـــاليد الفلسفية و الميتافيزيقية الغربية منذ القدم، و كـذا الاهتمـــام بالعقـــل و الذات

[1]- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ص66.

[2]- أندري كرستون : المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، ط1 ،دار الشعب، بيروت 1979، ص84.

و الأنا، يشكل طرحا أخلاقيا خطيرا بإقصائه للكثرة و الآخرين، إذ أصبحت الفردية استقلالا ذاتيا سيطر على العصر، و جعلت الإنسان بلا حساسية و أصبح البشر مجوفين نرجسيين فقضوا بذلك على رابطة المحبة و الصداقة و الأخوة بين البشر لتتحول إلى أنانية و التفكير بالذات دون الاعتراف بحق الآخر، كل هذا الانكباب على الذاتية الثابتة جعل روز تؤكد على ضرورة الاعتراف بالآخر و الغيرية، فليس من نبل الأخلاق إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية، لذا عادت روز إلى ضرورة تغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر و الاعتراف به، كل هذه الصفات التي تقصي الآخر و تمارس العنف ضده بكل تعصب و ديكتاتورية جعلت روز تنادي بضرورة تجاوز هذا الوضع المقلق، و الذي يهدد مسيرة الإنسانية، و هذا لن يتأت إلا من خلال التفاعل مع الآخر و الاعتراف به و تحمل المسؤولية تجاهه، فالآخر يتمتع بحقه علينا في الاحترام كآخر مختلف عنا و الإصغاء إليه و الحوار معه[1].

و هذا يدل على وجوب الشعور بالمسؤولية الناجمة عن التقويم الخلقي، والنظرة الشمولية إلى الأحسن للإنسانية الحالية أو الإنسانية في الأجيال القادمة، لتصبح بذلك الأخلاق قائمة على الوعي و الفهم و السلوك، و تسعى إلى إنقاذ غرض مرموق و بمسؤولية شاملة النظر و العمل .

3/ أخلاق المسؤولية وعار الصهيونية :

لقد أسست جاكلين روز فلسفتها على الإتيقا مبرزة العلاقة بين الأنا و الآخر و التي تتمثل في الصداقة و المحبة و العطاء الإنساني و الحوار المفضي إلى الديمقراطية ديمقراطية تظهر كعلاقة بين الأنا و الغير قبل أن تظهر في صورتها السياسية في أعلى هرم الدولة ففلسفة روز مناهضة للعنصرية و الاستبداد و الأحادية، لذلك تناهض الحرب و الظلم و تناصر السلم و العدل تماما كما فعل ليفيناس [2].

[1]- جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر،ص68.

[2]- محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية ،من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق، إدارة مكتبه الرافدين بيروت ، 2018، ص133.

و السؤال المطروح هنا من يخترق و من ينادي بالعنصرية في عالمنا اليوم ؟ و من المسؤول عن الصراع الإيديولوجي ؟ من تجاوز أخلاق المسؤولية ؟ من يقف وراء الحروب؟ من يقف وراء محاربة التسامح و السلام العالمي ؟

تعتقد روز أن العنف قرين الحرب و هذه الأخيرة ممكنه دائما و السلام هو غياب الحرب، فالحروب التي تحمل في طياتها الويلات و الموت و الهلع و الإبادة تتحطم فيها العلاقات البشرية و تتقطع أواصر اللقاء و تغيب أخلاق المسؤولية، فيكثر الخلاف و الفرقة فيصبح الأنا و الآخر مشتتين، فالحرب ليست مجرد محنه أخلاقية كما تبين روز، و إنما تجعل الأخلاق سخيفة حيث تتحول السياسة إلى فن الفوز بالحرب عبر الوسائل كافه، كما أن السلام الحاصل بين القوى الخارجية من الحرب يرتكز على الحرب، فهو لا يعيد الهويات الضائعة إلى الموجودات المستلبة، و السلام المحض لا يحصل إلا عبر الهروب من الوجود من خلال العلاقة مع الآخر، و عبر مفهوم للذاتية يستند إلى خبرة فينومونولوجية تراها جاكلين روز مبهرة يكون بإمكان الذات احتواء ذاتها أكثر مما يمكنها احتواء الآخر، فالحرب تتناقض مع الأخلاق، لأن الحرب لا تحيل إلى الآخر كآخر، بل تحطم هوية الغير فالحرب هي **التي** توقف علم الأخلاق، لكن الخطأ هو أن تفهمها على أنها ظاهره خارجية، و هذا معناه أيضا انك تخطئ في فهم طبيعة الظواهر الخارجية، و معناها الميتافيزيقي فالحرب ليست خارجة عن إرادتنا و إنما تخضع لها [1].

و بينت روز أن السلام و الحرب متعارضان، و هذا ما بينه ليفيناس أيضا حيث اعتبر السلام ليس نهاية حرب، و لا تآلف الفرقاء بعد تباعد و انفصال، و لكنه هو وحده التعددية[2]، بمعنى أنه في الحرب يتم إعادة الملائمة بين الوجود و ذاته، فلا يوجد انتصار أو هزيمة فالكل منهزم، لأنه تخلى عن محبة الآخر و تخلى عن مسؤوليته تجاه الآخر، و تخلى عن شعار لا تقتل، فالسلام علاقة مثمرة في زمن و العقيدة التي تقوم على هذه المفارقة المدمرة عقيدة فقدت براءتها فقد كان التدمير بل العبث، يكمن في أساس قدرة تسقي على

[1]- جان لاكروا : نظره شامله على الفلسفة الفرنسية المعاصرة،ص116.

[2]- Emmanuel Levinas : totalité et infini ,p342.

التأثير في الآخرين، فهذا المخلص يتعامل مع البشر ، بل يتعايش معهم، و هو يعمل على تدميرهم بمعنى أن العقيدة التي تتعايش مع الناس في وقت السلم و تتعامل معهم، لكنها وقت الاختلاف تختار الحرب و تدمرهم هي عقيدة غير سوية و غير بريئة.

وهذه العقيدة المدمرة تملص عاتقها من مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر أعلاها المحافظة على روح الآخر و حياته، و تحريم سفك دمه، فلفظة " لا تقتل" لها دلالة الآداء و أعمق من ذلك يتجلى فيها البعد الديني و الروحي العميق، فعلاقة السلام تنبع من" الأنا " لتحل في الآخر، و علاقتي بالآخر قائمه على مسؤوليتي عنه، و إن تكن هذه العلاقة مبنية على الطيبة و التعاطف و المحبة و الإيثار بيني و بينه، فالآخر عند روز أهم من الأنا، و تشيد روز هنا بمناداة ليفيناس و إشادته بالسلام العالمي و محاربته للأنانية المفضية للحرب، إذ أكد أن السلام لا يتطابق مع نهاية القتال لقلة المقاتلين أو بخسارة البعض و انتصار البعض الآخر أي مع نشوء المدافن، بل بعلاقة تنطلق من الذات نحو الآخر، بالإرادة و الطيبة حيث الأنا تقوم و تستمر بدون أنانية.

مرة أخرى نتساءل : من يقف وراء الحرب و يحارب السلم؟ من تسبب في وأد السلام؟ بكلمة واحدة نجيب و بكل بساطة و بشجاعة تامة لم نعهدها عند الكثير من الفلاسفة يجيب السياسي المعاصر وليم كار بأنها الصهيونية، و يعترف بأن الصهاينة هم عدو أخلاق المسؤولية، و هم عدو الغيرية، وهم من قتل فلسفة الاعتراف، لأنهم لا يعترفون بالفلسطينيين و لا يرحمونهم، و تعتقد روز أن ليفيناس - و هو من يدين باليهودية - نادى السياسة بالتزام صوت الحكمة، حكمة المحبة في خدمة المحبة فما نسميه "حب" هو الفعل الذي يتأثر بموت الآخر أكثر من الذات، إنه نتيجة حب الآخر بقوة [1] .

و هذا ما يعكس التمسك بالمسؤولية الأخلاقية و تتبلور هذه المسؤولية الأخلاقية من خلال الحب، ، والحب هنا منزه، أي أنه حب من أجل الحب، و يشبه إلى حد كبير

[1]- Emmanuel Levinas : totalité et infini, p 07.

الواجب من أجل الواجب عند كانط، والذي ينادي باحترام الإنسان كونه إنسان و هذا ما تجاوزته الصهيونية في نظر وليم كار حيث أن الصهيونية تخلت كل مسؤولياتها عن الآخر المتمثل في الفلسطينيين بصفة خاصة و المسلمين بصفة عامة، و تخلت عن نداء الأطفال الضعفاء و هم يستغيثون تحت وطـــأة القنابل الإسرائيلية ضـــاربة بالغيرية عرض الحائط، ليس هذا فحسب بل إن إسرائيل في نظره استعانت بأقوى قوة عالمية و هي الولايات المتحدة الأمريكية لقهر الفلسطينيين و استعبادهم و تحطيمهم و يتضح الآن أكثر من أي وقت مضى أن الهدف الذي تدعمه الولايات المتحدة دعما كاملا هو أن يجعل أية دولة فلسطينية منتظرة غير قابلة للحياة على الإطلاق . نتساءل هنا : أين شعار " لا تقتل" ؟ أين شعار التسامح ؟ و تتساءل: متى تتخلى الصهيونية عن العنف، و متى تتخلص من العار الذي حاق بها، و متى يكون للصهيونية أخلاقيات احترام الغير و أخلاق الغيرية و أخلاق المسؤولية. و متى يتخلص العالم من عار الصهيونية؟

إن الصهاينة تخلوا كليا عن لغة الحوار التي تشكل وعي الأنا بالآخر، فالوعي أساسه التصور لغوي، و اللغة أساس العلاقة الأخوية، لأنها تسمح بإقامة روابط بين الناس، و هذا ما أكده أيضا ليفيناس، إذ يدعو إلى الحوار بين الأنا و الأخر و هو سبيل تجنب العنف و ليس بوسع الأنا لقاء الآخر دون أن يجري بشكل أو بآخر محادثه معه، أن تلتقي الآخر يعني أن تتحدث معه أن تتكلم و في نفس الوقت أن تتعرف عليه، و أن تعرف بذاتك هذا التعاطي الذي يتطلبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف على حد تعبير ليفيناس[1].فعلاقتنـــا بالغير تتطلب بكل تـــأكيد الرغبة في فهمه، إلا أن هذه العـــلاقة تتعدى كل فهم، لا لأن معرفه الغير تقتضي خارج كل تطفل التعاطف و الحب، و هما طريقتان في الوجود متميزتان عن التأمل المحايد، و لكن لأنه في علاقتنا مع الغير نخلق الترابط بين الذوات، و التواصل يتأسس على الفهم كعلاقة إنسانية تمثل عمق أخلاقي و أنطولوجي يساهم في دفع الكائن

[1]- Emmanuel Levinas : Difficile liberté, le livre de boche Beblio, essais, Paris ,1990,p21.

نحو تأكيد رغبته في التواجد مع الآخر، لقد تجاوز الصهاينة كل مقومات الحوار و جعلوا أنفسهم أسيادا على العالم و جعلوا من الآخرين عبيدا لهم.

و ما نستنتجه أن الكلام هو فعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف، لكي يدخل في علاقة مع الآخر. و يجب أن ننكر سلوك الصهيونية في اختزال الأديان الأخرى و عدم الاعتراف بها، فالصهيونية تتمادى في عصبيتها و حقدها تجاه كل الأديان " **و أنهم دفعوا العالم إلى الدرب المؤدي إلى الحرب بصورة حتمية فشرعوا بالاستعداد لها** "[1]. فالانفتاح على الديانات الأخرى من خلال المنظور الأخلاقي الإتيقي سيؤدي إلى احترام هوية الآخر الدينية و مساعدته على تعزيز حريته و كرامته، و يؤدي إلى الحد من حركات العنف السائدة في المجتمعات المعاصرة. هذا و يعتبر الانفتاح على الديانات مطمح أخلاق المسؤولية فحضور الآخر إيديولوجيا و بقوة يجعل التعايش معه يأخذ أشكالا غير مسبوقة فلسفيا ففكرة اللقاء مع الآخر إيديولوجيا هو ضرب من اللقاء مع اللامتناهي الذي يوجد داخل الأنا دون أن تمتلك الأنا الغير أو أن تكون معه على نفس الدين غير أن زعماء الصهيونية يخالفون كل هذا " **فهم دائما خلف الفساد و الانهيار الأخلاقي و عقلية الحقد و البغضاء** "[2]. إن موت الايديولوجيا داخل الذات بمعنى تجاوز التعصب الإيديولوجي مع الغير هو السبيل لتحقيق أخلاق المسؤولية على أرض الواقع، و لا معنى للمسؤولية في غياب السلم في غياب كبح جماع الصهيونية و من **يساعدها**،

و رغم إيماننا بفلسفة الغيرية و الاعتراف و أخلاق المسؤولية، إلا أن دولة كإسرائيل تجعلك تتراجع عن مثل هذه الأخلاق، و تجعلك تتبنى أسلوب المعاملة بالمثل، إذ لا يصلح و لا يستقيم أن نعامل الآخر بأخلاق المسؤولية ليتمادى هو بعنصريته، و لا يجب أن لا تقتصر قاعدة أخلاق المسؤولية على بعض الناس بحيث لا تأبه سائر الكائنات العاقلة بها، و مع

[1] - وليم كار: اليهود وراء كل جريمة، ترجمة خير الله الطلفاح،ط2،دار الكتاب اللبناني بيروت،1982،ص224.

[2] - وليم كار: اليهود وراء كل جريمة،ص252.

السياسة الإسرائيلية ستكون الحرب أفضل أخلاق نتبناها، لأنها حرب من أجل استرجاع السلم و الكرامة و هي خير قصاص.

و إذا كان الصهاينة يتحملون اختراق و تجاوز أخلاق المسؤولية ، فنحن من جهتنا نحمل الأمر لأنفسنا لضعفنا و تفرقنا و ترك سيادة العالم لمن لا تسامح لهم و من لا أخلاق لهم، و إن كانت روز تتبرأ مما كل حرب، فإن هذه البراءة تعتبر تعطيل لأخلاق المسؤولية و اعتبارها مجرد فلسفة لا يتبناها الأقوياء، لذا بقيت أخلاق المسؤولية مجرد أخلاق نظرية لا أكثر، و حتى و إن كانت أخلاق المسؤولية فلسفة أولى بالنسبة لجاكلين روز، و معنى أن تكون أخلاق المسؤولية فلسفة أولى معنى ذلك أن الإنسان مسؤول عن كل ما يحيط به سواء كان إنسان أو أي كائن طبيعي آخر دون انتظار المقابل فإنها بقيت مجرد تنظير فلسفي لن يأخذ فعاليته إلا من خلال الممارسة الواقعية و السياسية.

خاتمة

خـــاتمة

خـــاتمة

في نهاية هذا البحث توصلت إلى مجموعة من النتائج منها أن وجود الآخر في نظر جاكلين روز شرط لوجود الأنا، و يظهر الآخر من خلال وجهه، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك وجها، و لا ينبغي فهم الوجه على أساس فيزيولوجي، بل تتجسد فيه مظاهر البؤس و الضعف، فوجه الغير ينطق و يتحدث، و ما على الأنا إلا الاستجابة للنداء و العيش من أجل الغير، كما أن عبارة " لا تقتل" تجسد الكثير من فلسفة روز فهي تأخذ منحى المسؤولية الملقاة على عاتق الأنا تجاه الآخر، و تمتد مسؤولية الأنا على الآخر لتصل إلى خشية الأنا على الآخر من الموت، و هنا يكون الخوف من القتل أكثر من الخوف من الموت في حد ذاته، و بهذا تكون روز قد تجاوزت الفلاسفة الذين سبقوها في الاهتمام بموت الأنا لأنها اهتمت أكثر بموت الآخر، حيث ناصرت روز كل علاقات الطيبة و المحبة و السلم و قالت بضرورة ضيافة الأنا للآخر من خلال الطيبة و المحبة و نبذ كل أشكال العنف، و هذا يعني موت مركزية الأنا في الفلسفة الأخلاقية لجاكلين روز و ميلاد مركزية الغير.

و يمكن القول أيضا أن تطور الفكر البشري صاحبه تطور على مستوى الفكر الأخلاقي فانتقلنا بموجب هذا التطور من أخلاق القوة و المنفعة إلى أخلاق المسؤولية التي تأسست انطلاقا من أخلاق الغيرية و أخلاق الحياة، و أخلاق الواجب و أخلاق التواصل، هذه الأخيرة تشكل أحد المفاهيم المركزية ليس فقط في الفلسفة المعاصرة بل في كل مجالات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، لأن التواصل العقلاني و الاحتكام إلى المحاججة و البرهان من صنائع العقل و مميزاته اللذين يصححان الأوهام و المغالطات و كل أصناف المراوغة سواء في لغة الخطاب الفلسفي أو الخطاب السياسي و الاقتصادي و التقني، و فلسفة التواصل تهدف إلى تحرير الفرد من كل هذا، إن صوت العقل مؤمن بقدرته على اختراق الأقنعة و تجاوز الظاهر إلى باطن الأمور، فحتى أعمق الجروح و أقساها لا تستطيع إيقاف تدفق طاقة البرهان الخلاقة و فيضانه الخصب، إن تبادل الحجج و البراهين في الخطاب يمنع كل دوغمائية و اتكالية و استبداد فكري أو سياسي، و بينت روز أن الخطاب البرهاني

عند هابرماس جاء ليفتح مجالا لتعدد الأصوات، حواري و جدلي، و يدين الحياة الحديثة و تقنياتها حين تجانب الصواب باسم مشروع الحداثة نفسها، آملا أن يعلو شأن العقل في كل ميادين الحياة، و أن تشفى الجروح التي تمزق رجال الحداثة، و وفق هذا يكون التواصل المبني على الحجاج و الإقناع، و تحول التواصل إلى نظرية فعالة في الفلسفة بحيث ينتقل فيها الفرد من عالم الإتباع في الخطاب إلى عالم الإقناع.

إن أخلاق التواصل تعبر عن قيم جديدة انتقل إليها العقل البشري بهدف التخلص من أخلاق القوة، و في محاولة إلى أن تكون أخلاق التواصل أخلاق اجتماعية و سياسية و تعتبر أخلاق التواصل أرضية صلبة لأخلاق الغيرية، حيث تعطي هذه الأخلاق أهمية للغير و تتجاوز القهر و الهيمنة و التعدي عليه، لهذا فالعلاقة يجب أن تأخذ شكل "أنا-أنت" بدل "أنا- هو" أي اعتراف بدل تهميش الغيرية و نبذها على أساس أن عملية الاعتراف هذه ستمكننا من الخروج من النرجسية و الأنانية، لهذا فإن إتيقا الغيرية هي المخرج الذي ينهي الفلسفات المتمركزة على الذات، فقد قدم ليفيناس للفلسفة المعاصرة أعمالا جليلة فيما يخص مبحث الأخلاق، مبرزا العلاقة بين الأنا و الآخر القائمة على المحبة و الصداقة و العطاء الإنساني.

و هذا ما أكدته روز إذ بينت أن ليفيناس ألح على ضرورة الاعتراف بالآخر كشخص لا كشيء ، و في الواقع أن كل اتصال هو أمر معياري، إنه يفترض مسبقا أن الآخر شخص و أنني لا أعامله معاملة شيء، إن الاتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي و ضمن الاعتراف بالآخر واقعيا بتحمل المسؤولية تجاهه و احترامه كونه إنسان و فقط، فالتواصل مع الآخر أمر معياري يفترض مسبقا أن نعتبر الآخر شخصا، و ليس شيئا من الأشياء الجامدة، إنه شخص يتطلب منا احترامه و الاعتراف به مهما كانت قوتنا و مهما كان ضعف الآخر، و لا يكتمل نسق الغيرية إلا من خلال أخلاق المعنى التي تضمنتها فلسفة هوسرل، حيث مهدت أخلاق المعنى لظهور فلسفة أخلاقية جديدة تسمى أخلاق الحياة، و هي فلسفة قائمة على تبني فكرة المسؤولية، هذه الفلسفة تتخذ من المسؤولية أساسا لحب الآخر ، فالمعنى الحقيقي لتحملي مسؤوليتي

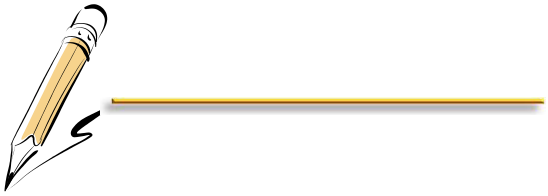
اتجاهك، هو أنني أحبك و إنسانيتي مستمدة من احترامي لك، و وجهك مرآة أبصر بها عيوبي، و أقل ما يقال عن فلسفة كهذه أنها فلسفة إنسانية تفتح الأفق للغير، فالأنا لا يحس بمكانته و وجوده إلا في وجود الغير، و الفكر الأخلاقي يفقد معنى وجوده في غياب الآخر، فأنا أمارس الأخلاق من أجل الحفاظ على الغير، و هذا ما يدعو إلى الإقبال على الحياة و الحفاظ على الطبيعة من أجل الأنا و الغير حتى و إن كان هذا الغير جيل قادم لن ألتقيه و هذه الفلسفة حسب روز جديرة بالاهتمام و التطبيق على أرض الواقع لتحقيق السلام الدائم، لذا يمكن الفصل بالقول بأن أخلاق المسؤولية هي الأخلاق التي تؤسس للكونية التي يحترم فيها الإنسان بعيدا عن إيديولوجيته و عرقه و جنسه .

و تعتقد روز أنه يترتب على جدلية تواصل الأنا بالآخر اتساع دائرة الإحساس بالمسؤولية، إحساس تعطيه روز بعداً إنسانياً عالمياً، فليس الهدف هو تجاوز النزعة الفردية و نرجسية الذات بل الأهم من ذلك تعميق الإحساس بمقاسمة الغير نفس القيم التي يتبناها الآخر قيم إنسانية عالمية، فالمسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر، ذلك أن ما يضفي السمة الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر، و قد أشارت روز إلى أن أساس الأخلاق عند كانط هو النية أو الإرادة الخيرة، لكن هذه النية تجعل الفعل الأخلاقي منفصل عن الغير، يعني أفعل من أجل الواجب، لهذا انطلقت روز من فكرة النية و عوضتها بفكرة أخلاق المسؤولية، فأنا أفعل لأتحمل مسؤوليتي تجاه الغير، أي الواجب من أجل الآخر، الواجب من أجل إسعاده و ليس الواجب من أجل الواجب، لهذا فالأخلاق الكانطية هي أخلاق مبادئ لا تستوفي ماهيتها من مسؤولية موضوعية مرتبطة بالتجربة، و إنما من مبادئ قبلية لذات مستقلة متعالية، و هذا ما جعل روز تحاول أن تجعل من فلسفة كانط أكثر واقعية، أي ممارسة على أرض الواقع بتحمل الإنسان لنتائج أفعاله في وجود النية الحسنة، لأن الأخلاق الكلاسيكية لا تهتم إلا بما هو حاضر في مكان معين، فهي لا تتضمن سوى المعاملات بين الأشخاص في وقت محدد و لعدد محدود من الأجيال مما استوجب إعادة صياغة أخلاق جديدة أخلاق تهتم بإنسانية الإنسان قبل كل شيء.

يمكن القول ايضا أن أخلاق المسؤولية عند روز تعني الاهتمام بالآخر و تقديسه بغض النظر عن ايديولوجيته و دون انتظار المقابل، لذا فهي لا شمولية و لا نهائية و البعد الحقيقي لها يتجلى في القضاء على التمييز العنصري و الصراع بكل اشكاله و تحقيق السلام العالمي.

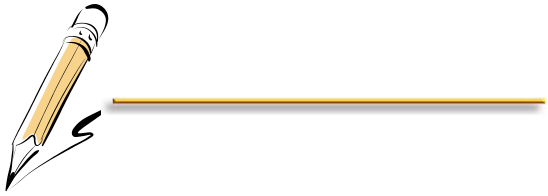
و لأخلاق المسؤولية أبعاد سياسية واضحة المعالم تتمثل في تحقيق السلام الكوني من خلال تحقيق الاحترام بين الأنا و الغير بعيدا عن سياسة القهر و الاحتواء و الهيمنة ، و تبقى أخلاق المسؤولية فكرة فلسفية في انتظار أن تتحول إلى سلوك اجتماعي و سياسي واقعي .

الفهارس



الفهارس

فهرس المصطلحات



فهرس المصطلحات

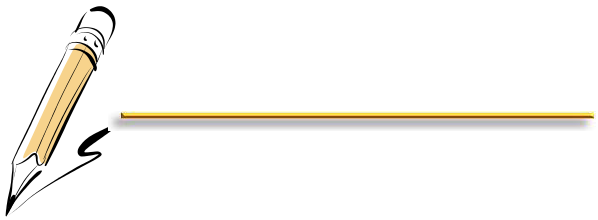
فهرس المصطلحات

- الأنا..... (ego)
- الآخر..... (Autre)
- المستقبل.....(avenir)
- الطيبة..... (bonté)
- الغريب،الأجنبي.....(Etranger)
- الأخلاق النظرية ..... (Philosophie Théorique)
- .الأخلاق العملية ..... (Philosophie Pratique)
- الاحترام..... (Respect)
- الكلام..... (Parole)
- .الكلية و الشمولية..... (Totality et infini)
- الضيافة..... (Hospitalité)
- .المعنى..... (Signification)
- اللانهائي..... (Infini)
- المسؤولية الأخلاقية..... (Responsabilité morale)
- المسؤولية الوالدية ..... (LA responsabilité parentale)
- العنف ..... (Violence)

فهرس المصطلحات

- العالمية..... (Cosmolitanisme)
- العدمية..... (Nihil)
- المنهج..... (Méthode)
- الفينومنولوجيا ..... (Phénoménologie)
- القيّم..... (Valeurs)
- النظرية..... (Théorie)
- العقلانية..... (Rationalisme)
- العلم..... (Science)
- العنف..... (Violence)
- التعالي..... (Transcendance)
- التقنية..... (Technique)
- .التسامح..... (Tolérance)
- الغيرية..... (Altérité)
- أخلاق المسؤولية..... (Éthique de Responsabilité)
- فلسفة الاخلاق..... (Philosophie de L'éthique)
- .فلسفة المسؤولية..... (Philosophie de la Responsabilité)

فهرس الأعلام



فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

- جون رولز.....(John Rawls)
- دوركايم .....(Durkheim)
- ديكارت .....(Descartes)
- روسو .....(Rousseau)
- سارتر.....(Sarter)
- سبنوزا.....(Spinoza)
- غدمار.....(Gadamer)
- كانط.....(Kant)
- لالاند ..... (Lalande)
- ليفيناس.....(Levinas)
- ماكس فيبر ..... (Max Weber)
- ميشال فوكو..... (M. Faucault)
- ماركس.....(Marx)
- نيتشه..... (Nietzsche)
- نعوم تشومسكي.....(Noam Chomsky)
- هيدجر.....(Heidegger)
- هوسرل ..... (Husserl)
- يوناس.....(Jonas)

فهرس المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

فهرس المصادروالمراجع

قائمة المصادروالمراجع

المصادر:

أولا / بالعربية

- جاكلين روز : الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للطباعة و النشر، بيروت 2001.
- جاكلين روز : مغامرة الفكر الأوربي، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. 2011.
- جاكلين روز : فلسفة الأخلاق المعاصرة ، كتاب جماعي، فلسفات عصرنا، إشراف جان فرانسوا دورتي ترجمة إبراهيم صحراوي ، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر ، 2009.

ثانيا/ بالفرنسية

- Jacqueline Russ : Les méthodes en philosophie, Armand Colin, 1992.
- Jacqueline Russ : La Pensée éthique contemporaine , Agrégée de philosophie,4 édition .puf. s d .

ثانيا / المراجع

باللغة العربية :

- إبراهيم مصطفى إبراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم دار الوفاء الإسكندرية 2001.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية و الفينومنولوجيا الترندستالية، ترجمة إسماعيل المحدق،ط1 بيت النهضة، بيروت، د ت.
- هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1958.
- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة نازلي إسماعيل، ط1 ، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970 .
- أوجين كامنكا : الأسس الأخلاقية الماركسية، ترجمة مجاهد عبد المنعم المجاهد، ط1 ،المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011 .
- أحمد أمين : كتاب الأخلاق، ط2 ، دار الكتاب المصرية، مصر ،1921.

فهرس المصادر و المراجع

- هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1958.
- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة نازلي إسماعيل، ط1 ، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970 .
- أوجين كامنكا : الأسس الأخلاقية الماركسية، ترجمة مجاهد عبد المنعم المجاهد، ط1 ،المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011 .
- أحمد أمين : كتاب الأخلاق، ط2 ، دار الكتاب المصرية، مصر ،1921.
- الدراجي زروخي : نحو فلسفة للتاريخ ، ط1، منشورات دار صبحي غرداية ، 2015.
- الدراجي زروخي : إشكاليات أساسية في مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية، ط1، دار صبحي لطباعة و النشر ، غرداية .الجزائر، 2013.
- الدراجي زروخي : نحو فلسفة للتاريخ ، ط1، منشورات دار صبحي غرداية ، 2015.
- الدراجي زروخي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، ط1، منشورات دار صبحي غرداية ، 2015.
- السيد ولد أباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو،ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.
- الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر (بين النسبية و المطلقية)، الشركة الوطنية للنشر الجزائر، د ت.
- أندري كرستون : المشكلة الأخلاقية و الفلسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، ط1، دار الشعب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.
- العشماوي سعيد : تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت، 1984.
- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة و تقديم جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، نوفمبر 2015.
- بول ريكور: العدل، ج1، ترجمة محمد البحري و آخرون، تنسيق فتحي التركي، ط1، المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون، بيت الحكمة، تونس ، د ت.

فهرس المصادر والمراجع

- بيتر بيرغر وتوماس لوكمان : البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبو بكر أحمد، ط1، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2000م.
- بلحاج العربي : النظرية العامة للإلزام في القانون المدني الجزائري، ج2، ط6، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2014.
- بليمان عبد القادر : دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة،ط1، كنوز الحكمة، الجزائر، 2012.
- جان لاكروا : نظره شامله على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحيى هودي ، د ت .
- جان جاك روسو : الاعترافات، ترجمة و تعليق و تقديم خليل رامس، ط1 ، اللجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت ،1982.
- ج.ج روسو : أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، ط1 ،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت ،1983.
- جان بول رزفبر: فلسفة القيم، ترجمة عادل العوا، ط1، دار عويدات، بيروت، 2001.
- جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحي هويدي، أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، 1975.
- جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمان بدوي،ط1، منشورات دار الأدب، بيروت 1966.
- سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، ط1،مطبعة الدار المصرية، القاهرة 1964.
- جان بول سارتر : جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار الثناء للطباعة، مصر 1957.
- جون بياجي : البنيوية، ترجمة عارف منيمنة و بشير أوبري، ط4، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، 1975.
- جويل هنسل : ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بوملحم، ط1 ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.

فهرس المصادر و المراجع

- جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، ط1 ، الهيئة العامة السورية، دمشق، 2001.
- جوديث بتلر : الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار التنوير ، بيروت، 2014.
- جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- جي – ديقير قيلمان : كيف نتواصل ، ترجمة هبة الشايب المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة .2016.
- دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، ط1 ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1988.
- ديكارت : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، د ط، منشورات عويدات بيروت،1982.
- هابر ماس : الأخلاق و التواصل، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور حسن، ط1،دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 2012.
- هابرماس : العلم و التقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات العمل، كولونيا، ألمانيا 2003.
- ول دبورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشمش، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، 1988.
- وليم كار: اليهود وراء كل جريمة، ترجمة خير الله الطلفاح،ط2،دار الكتاب اللبناني بيروت،1982.
- حسن حماد : الإنسان المغترب عند إيريك فروم، ط1، دار الكلمة، القاهرة، 2005.
- ي. دني: أصول الأخلاق، ترجمة إبراهيم رمزي، ط1، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 1916.
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة، د ت.
- يوسف بن رقية : العلاقة بين نظامي المسؤولية العقدية و التقصيرية، رسالة ماجستير، معهد الحقوق الجزائر، 1985.

فهرس المصادر والمراجع

- كانط : مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين ، ط1، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1956.
- كانط : نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للنشر و الترجمة، بيروت، 2008.
- كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ط1 ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، موفم للنشر الجزائر،1991.
- ليفيناس: الزمان و الآخر، ترجمة جلال بديلة ،ط1،معابر للنشر و التوزيع، دمشق ،2014.
- محمد بكاي : أرخبيلات ما بعد الحداثة ،رهانات الذات الإنسانية، من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق، إدارة مكتبه الرافدين، بيروت، 2018.
- محمد مهران رشوان : مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2004.
- محمد مهران رشوان : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ط1، دار قباء للطباعة و النشر القاهرة، 1998.
- محمد مزيان : مسألة الذات في الفلسفة الحديثة ، ط1، دار الأمان الرباط، المغرب ، 2015.
- محمد حسين منصور : المسؤولية الطبية، الإسكندرية . د ت.
- محمود فهمي زيدان: البحث اللغوي ، د ت .
- مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- ميشال فوكو: الاهتمام بالذات، ترجمة جورج أبو صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بن كراد،ط1، الدار البيضاء بيروت، 2006.
- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم و الفلسفة، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1989.
- عبد الرحمان بدوي: الأخلاق النظرية ،ط2، وكالة المطبوعات ،الكويت،1976.
- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار صلاح، دمشق، 1986.
- عادل ماهر: الأخلاق و العقل،ط1، دار الشروق للنشر و التوزيع عمان، 1990

فهرس المصادر و المراجع

- علي عبود المحمداوي : موسوعة الأبحاث الفلسفية (الفلسفة الغربية المعاصرة)، ج2.
- عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط3، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2010.
- عبد المحسن صالح : التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، ط2، مطابع دار القبس، الكويت، 1984.
- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ط2 ،دار النهضة، القاهرة،1959،
- عبد الرحمان بدوي : الأخلاق النظرية ،ط2، وكالة المطبوعات ،الكويت،1976.
- زكرياء إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط3، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر ،1980.
- - عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق،ط1، جامعة الإسكندرية، 1991.
- عبد الرحمان بدوي : الأخلاق النظرية، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.
- عبد العزيز العبادي: ميشال فوكو المعرفة و السلطة،ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع بيروت، 1994.
- عبد الرزاق الدواي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة، بيروت.
- علي حنفي محمود : قراءة نقدية في وجودية سارتر، ط1، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1996.
- عمر عبد الحي : الفكر السياسي في العصور القديمة، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 2001.
- عمر سعد الله : مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ط5، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2009.
- نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، ترجمة محمد ناجي، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
- نيتشه: أصل الأخلاق و فصلها، ترجمة حسن تبسي، ط1، 1964.
- نيتشه : إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة محمد الناجي ،ط1، 2011.
- نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة، الإسكندرية، 1938.
- نيتشه : عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل، ط2، د ت.

فهرس المصادر و المراجع

- سبنوزا : علم الأخلاق، ترجمة جمال الدين سعيد، ط1، دار النهضة، بيروت، 2009.
- سبنوزا : رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن حنفي، المطبعة النقابية ، مصر 1971.
- سامح رافع محمد : الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، د ت.
- سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1973.
- شفار تزمان : الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر، ترجمة محمود شعبان،ط1، دار دمشق للطباعة ، بيروت، 1986.
- فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر، ط1، دار المعارف، مصر، د ت.
- فتجنشتين : بحوث فلسفية، ترجمة و تعليق عزمي إسلام، د ت.
- ريطو طوكسانو :مدخل إلى فلسفة ليفيناس ،ترجمة إدريس كثير و عز الدين الخطابي، ط1،منشورات الاختلاف، 2003 .
- رمضان الصباغ : الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الإسكندرية.
- رشيد التريكي : الجماليات و سؤال المعنى،ط1، دار المتوسط للنشر، بيروت، د.ت.
- غازي الأحمدي : الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ت.
- غدمار: الحقيقة والمنهج، ط1، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح ، دار أوربا للنشر و التوزيع طرابلس، 2007م.

باللغة الانجليزية

- Noam Chomsky : knowledge of language .its nature Origin and use convergence . The first publishers. New york. London, 1986
- Emmanuel Levinas : ethics and infinity, conversations with Philippe Nemo, Translated by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, USA, 1985

فهرس المصادر والمراجع

باللغة الفرنسية

- Andée comte Sponville : Dictionnaire philosophique, Jouve est titulaire du label imprimé vert, France, 2014.
- Alain : Eléments de philosophie , collection idées , édition Gallimard . France. 1941.
- Cf-Rabrit : La faute en droit privé, thèse, Paris, 1946.
- C. Larrourmet : La responsabilité civile; Paris, 1976.
- Emmanuel Levinas : Difficile liberté, le livre de boche Beblio,essais, Paris ,1990.
- Emmanuel Levinas : totalité et infini, essai sur l'extériorité, martinus nijhoff, France, 1971..
- Emmanuel Levinas : Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.
- Emmanuel Levinas : Difficile liberté, le livre de boche Beblio, essais, Paris ,1990.
- Emmanuel Levinas : autrement qu'être ou au – dela de l'essence, martunus nijhoff,1978.
- Emmanuel Levinas: Huminisme de l'autre homme ,le livre de boche biblio essais, Paris 1972.
- François Ewald: L'expérience de la responsabilité, thomas Ferenczi, Paris, 1995 .
- I hering : l'esprit du droit Romain, Trad 1.
- Jean Pineau et Monique Dulette – Lawzon : théorie de la responsabilité, Thémis Montréal, 1977 .
- Hans Jonas : le principe responsabilité , une éthique pour la civilisation tichnologique , trad jean griesch , Flammarion, paris, 1995.
- H. Bergson : Les deux Sources de la morale et la religion, Edition Flammarion, Paris, 1966.
- Kant : Critique de la raison pure , trad , J.Barni , PUF, Paris 1968.
- Max Weber : le savant et le politique .Traduction de Julien Freund , introduction de
- Raymond Aron , Librairie Plon , Paris, 1959 .
- Rodolphe calin, David Sebbah : le Vocabulaire de Levinas, ellipese, paris, 2002.
- Rousseau : Emile ou l'éducation , préface par M J Labbe , librairie classique Eugène Belin, Paris, 1883 .
- Poulfoulique : dictionnaire de la langue philosophique, presse universitaire de France, Paris, 1962.

فهرس المصادر و المراجع

ثالثا/ الموسوعات و المعاجم

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي. ج1. الشركة العالمية للكتاب بيروت، 1994.
- المعجم الفلسفي. ج2. الشركة العالمية للكتاب بيروت 1994 .
- إبراهيم مذكور : المعجم الفلسفي،ط1، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، 1983 .
- لالاند : الموسوعـــة الفلسفية، ترجمـــــة خليل احمد خليل، ط2 ، منشورات عويدات، بيروت، 2001
- مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

رابعا/ المجلات

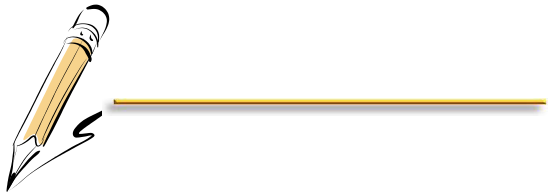
- دراسات إنسانية و اجتماعية، جامعة وهران2، العدد10، جوان 2019.
- مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 10 ، شتاء 2018.
- مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 19، شتاء 2008.
- مجلة دراسات و أبحاث، جامعة الجلفة، المجلد10، العدد04، ديسمبر2018.

- سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 05، مايو 1978.
- سلسلة عالم المعرفة، العدد58، الكويت، 1983.
- مجلة عالم الفكر، العدد04، المجلد30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ت.

خامسا/الرسائل

- الدراجي زروخي : مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، رسالة دكتوراه غير منشورة ، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة ، 2012/2011.
- زهية العايب : الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية و الطبيعية عند هانس يوناس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة غير منشورة، قسم الفلسفة جامعة قسنطينة 2، 2010/2009.
- موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفرابي و الماوردي و ابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، ج1، جامعة الإسكندرية، 2000.
- نفين فاروق فؤاد : القيم و الثورة العلمية البيولوجية ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات للآداب و العلوم و التربية جامعة عين شمس، 2006، ص76

فهرس الملخصات



فهرس الملخصات

ملخص بالعربية

أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز

تعتبر فلسفة الأخلاق من بين الفلسفات الهامة، والتي جذبت إليها عقول الفلاسفة قديما وحديثا ، لما تكتسيه من أهمية بالغة في هيكلة الفرد و المجتمع ، وتشكل الأخلاق دورا حاسما في صلاحها، وتبعث على تقدم الأمم و الشعوب، إن كانت قائمة على معايير سليمة، و تكون عاملا رئيسيا في فساد الفرد و المجتمع و تخلف الأمم و الشعوب إذا كانت قائمة على معايير فاسدة، أي كانت أخلاق الشر. و المتتبع لفلسفة الأخلاق سيدرك أن استفحال النظرة الذاتية في فلسفة الأخلاق كان سببا في الصراع الفكري وتبادل الاتهامات الفلسفية والنيل من مذهب الآخر، ولم يتوقف الصراع على المستوى الفلسفي، بل تحول إلى صراع سياسي كثيرا ما أدى إلى قيام فتن وحروب دفعت البشرية ثمنها غالية ، والمتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي يدرك حقيقة هذا الصراع ، كما سيدرك انتعاش القيم الأخلاقية التي تنادي بها البراغماتية وفلسفة القوة لدى نيتشه ، هاتين الفلسفتين كان لهما تأثير على الحياة الإنسانية وطغيان الجانب المادي عليها ، كما أنعشت هذه الفلسفات فكرة التسلط و الاستبداد تسلط و استبداد القوي على الضعيف خاصة في بعض الفلسفات الأوربية الحديثة و المعاصرة بداية من ميكيافلي و غيره ، وهذا ما حمل جاكلين روز على قراءة الفكر الأخلاقي الأوربي قراءة تحليلية نقدية من خلال تطرقها لفلسفة الغيرية عند لفيناس و تتبع فلسفة القوة على غرار فلسفة نيتشه، الفلسفات الأخلاقية الأخرى كفلسفة كانط و فلسفة هيدجر وغيرهم لتنتهي إلى تأسيس فلسفة أخلاقية جديدة ، و هي فلسفة قريبة من فلسفة الغيرية عند لفيناس لكنها تختلف. و يمكن القول أن هذه الفلسفة الأخلاقية جاءت كرد فعل على كل الفلسفات التي تنادي بالتمييز و احتقار الآخر.

و الإشكالية الذي تناولناه يمكن صياغتها على الشكل التالي :

ما أساس و طبيعة أخلاق المسؤولية عند جاكلين روز ؟ و ما هي أبعادها ؟

و بعد تحليل هذه الإشكالية و الإجابة عنها توصلنا إلى أن فلسفة جاكلين روز الأخلاقية قد أعطت أهمية للغير و مجدته و اعتبرته المرآة التي نبصر بها ذواتنا، و ضمن الاعتراف بالآخر واقعيا يتحمل الأنا مسؤولية اتجاهه و يجب احترامه كونه إنسان و كونه غاية في حد ذاته . لذا يجب أن يحاط بالتقدير التام بغض النظر عن جنسه و عرقه ودينه. ونلمس اليوم صراع فكري و تضخم على مستوى الخطاب الأخلاقي بالنسبة لحوار الثقافات و الأديان، و حتى الأفراد داخل الأسرة الواحدة و المجتمع الواحد و الأسوأ من ذلك أن الدعوات للحوار الثقافي والديني تتناسل بقوة ،و لكن لا نرى حوارا حقيقيا في الواقع. و ثقافة الحوار و الحب و التسامح هي في العمق سلوك و ممارسة قبل كل شيء، و يبدو أن تجاوز المسافة بين خطاب الأخلاق القائم على احترام الآخر و احترام ثقافته و كيـــــانه و دينه ، وبين الـــواقع المؤلم المـــكرس للعنف

و الأحقاد والاستعلاء و ثقافة الإقصاء و فلسفة القوة ، هي إحدى أهم الانشغالات المطروحة للنقاش الفلسفي اليوم و قد أدلت جاكلين روز بدلوها في هذا النقاش وبتحليلها لمختلف الفلسفات الأخلاقية كفلسفة سبنوزا و كانط و نيتشه و هيدغر و سارتر و ميشيل فوكو و غيرها ، وانتهت جاكلين روز إلى تأسيس أخلاق المسؤولية ، و أكدت على وجوب ترسيخ قيم الحوار و التسامح و المحبة بين أفراد الإنسانية بعيدا عن كل عصبية ، و تحت راية مختلف التقاليد الثقافية و الدينية و داخل مختلف الأنظمة التربوية ليتحول الصراع إلى حب و تحمل المسؤولية اتجاه الآخر إلى سلوك فردي و جماعي داخل الأسرة، بين الأفراد، بين الجماعات و بين الأمم و الشعوب.

إن جدلية الكونية والخصوصية مسألة حيوية ستحتل صدارة التفاعلات الثقافية العالمية و الكونية الحقيقية لا يمكن أن تثمر إلا في ظل احترام الحق في الاختلاف و الحق في التنوع الثقافي و الحق في الحياة ، كما أن الفكر الفلسفي الأخلاقي لا يمكن أن يشكل منظومة إنسانية إلا في ظل الإيمان بوجود مبادئ إنسانية مشتركة تتجاوز كل الحدود الجغرافية، الثقافية والدينية. و بدل إلغاء الآخر باسم الكونية أو رفض الكونية باسم الخصوصية، ينبغي الدفاع عن أولوية ما هو مشترك بين الإنسانية. إن الثقافات و الديانات لا تحمل في ذاتها أي تعصب أو نزوع لرفض كرامة الإنسان و حقوقه، فقط توظيفها و استغلالها من طرف الأفراد و الجماعات قد يجعلها معيقة لانتشار الوعي بحقيقة وحدة الإنسانية و بكونية القيم الإنسانية و هذا عين ما نادت به جاكلين روز ، وذلك بإحياء الفلسفة الكانطية لتجاوز مشكل القيم و الصراع الذي يشهده العالم اليوم، لكنها أعطت لهذه الفلسفة روح جديدة فبدل القول بفكرة الواجب من أجل الواجب، وجب القول في نظر جاكلين روز بفكرة الواجب من أجل تحمل المسؤولية اتجاه الآخر لأثبت أنني أحبه و أحترمه، فإن قصر الآخر في واجبه اتجاهي كنت مقابلا إياه بمبدأ التسامح ، إنها فلسفة إنسانية راقية تلزمنا بإعطاء أهمية للغير، و عدم قهره أو الهيمنة و التعدي عليه لهذا فالعلاقة يجب أن تأخذ شكل "أنا-أنت" بدل "أنا- هو" أي اعتراف بدل تهميش الغيرية و نبذها، على أساس أن عملية الاعتراف هذه كما تقول روز ستمكننا من الخروج من النرجسية والأنانية. لهذا تعتقد روز أن الإتيقا هي السبيل الفلسفات المتمركزة على الذات

و تنتهي جاكلين روز إلى ضرورة الاعتراف بالآخر كشخص لا كشيء ، و في الواقع أن كل اتصال هو أمر معياري إنه يفترض مسبقا أن الآخر شخص، و أنني لا أعامله معاملة شيء. إن الاتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية، عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي و ضمن الاعتراف بالآخر واقعيا بتحمل المسؤولية اتجاهه و احترامه كونه إنسان و فقط. فالتواصل مع الآخر أمر معياري يفترض مسبقا أن نعتبر الآخر شخصا، وليس شيئا من الأشياء الجامدة، إنه شخص يتطلب منا احترامه والاعتراف به مهما كانت قوتنا و مهما كان ضعف الآخر. إننا نتحمل مسؤوليته دون انتظار مقابل فهي مسؤولية لا تماثلية و لا نهائية و هي التوجه الأخلاقي الذي يجب أن يتبناه كل إنسان اليوم ليسود السلام و المحبة في هذا الكون.

ملخص بالأمازيغية

Agzul :

***Tamestggart n tɛekkemtγur** Jacqueline Rose*

Tamestggart n tfelsaft tesɛa azal d ameqran ger n tfelsafin , acku d nettat i yettaken azal i umdan di tmetti-is . Aya akki ma yella tettwabna γef lsas iṣeḥan neγ tezmer ad tilli d tamentilt n usgufsu d ulγad ger yimdanen di tmetti ma yella tebna γef uγennan d usgufsu .Tamestggart n tfelsaft tewwi-d xilan n umqejleḍ ger ifelsafen acku tɛedda aḍerref n tfelsaft γer uḍerref n usertan , aya akki yeğğa imdanen ad kecmen deg yimgura d yilγaden .Ma nuγal γer umezruy n tfelsaft n temstggart n tɛekkemt ad naf < la pragmatique > akked ufelsaf Nietzsche s ufraren-d aḍarref aγaran akked tγurad , lmaɛna-s win yellan d amaka d netta ara d- yufraren. Ihi aya akki ur yeɛğib ara Jacqueline Rose ayan i tt-yeğğan ad tesleḍ tafelsaft n Levinas , kant akked Heger s wa- akki teffeγ-d s tfelsaft tamaynut, tin yessawalen i tdukli n yimdanen d usebɛed n tsaẓurt d tmuḥqranit .

Ihi asteqsi id d- newwi deg usentel-agi : d acu-tt txatart n umenzay n tɛekkemtγur Djaklin Rose ? D acu i tt-yewwinγer usentel-agi ?

Di taggara n tesleḍt d uzγan n usteqsi-agi , nufa-d akken tafelsaft n Jacqueline Rose tessawal i tdukli n yimdanen d umḥemmal ger-asen acku yal yiwen yettili d tisit n wayeḍ. Ihi yal amdan ilaq ad izrekki wayeḍ xas yella-d umgerrad ger-asen di ddin ,di tutlayt neγ di tiγmi . Jacqueline Rose tesleḍ akk tifelsafin n Spinoza , kant , Nietzsche, Heidegger, Serter d Michel Faucault d wiyaḍ, tewweḍ di taggara γer usbed n tfelsaft tamaynut isem-is amenzay n tɛekkemt id yeqqaren ilaq yal amdan ad yeqbel wayeḍ , ad t-ḥemmel ad as-yefk azal xas yufrar-d fell-as neγ yella umgerrad ger-asen ; syen anect-a ad yuγal ger tmettiyin syen ger yigduden ad iɛeddi tilissa n ugrakal Amegerrad yellan ger n yimdanen di ddin , di tutlayt neγ di tiγmi ur ilaq ara ad yili d tamentilt n uγlad , ccer , awennan d asgufsu ger-asen ; aya akki yezmer ad yili d neɛma mačči d neqma , imi yal yiwen yettili d lemri n wayeḍ ; yal yiwen ad yaf ayen i t-ixuṣen γer gma-s . Ilaq leḥmala-agi ad tt- tili s tin n s tarzugi .

Lukan yal amdan ad ḥulfu s tɛekkemt-agi daxel-is aya-akki ad d-yeffeγ γer beṛṛa ad yuγal ula ger yigduden . Tenna-d Jacqueline Rose ilaq yal amdan ad iwali wayeḍ d bunadem mačči d taγawsa i wakken ad t -ḥemmel , ad t-izrekki akken yebγu yif-it neγ yufrar-d fell-as deg waṭas n yiḍerrfan yerra mebla ma yerǧǧa acemma seg-s.

ملخص بالإنجليزية

Abstract

The ethics of responsibility when Jacqueline Rose

The philosophy of ethics is one of the important philosophies, which attracted the minds of philosophers old and new, because it is of great importance in the structure of the individual and society, and ethics constitute a crucial role in its validity, and inspire the progress of nations and peoples, If it is based on sound standards, and be a major factor in the corruption of the individual and society and the backwardness of nations and peoples if they are based on corrupt standards, that is, the morality of evil. A follower of the philosophy of morality will realize that the rise of self-perception in the philosophy of ethics was the cause of intellectual conflict and the exchange of philosophical accusations and undermine the doctrine of the other, The conflict did not stop at the philosophical level, but turned into a political conflict that has often led to the sedition and wars paid by mankind expensive, and who follows the history of moral philosophical thought is aware of the reality of this conflict, as will recognize the revival of moral values advocated pragmatism and philosophy of power at Nietzsche ,These two philosophies had an impact on human life and the tyranny of the material aspect, as these philosophies revived the idea of authoritarianism and tyranny domination and tyranny of the strong on the weak, especially in some modern and contemporary European philosophies starting from Machiavelli and others This led Jacqueline Rose to read European moral thought analytically and critically through her approach to the philosophy of heterosexuality in Levinas. The philosophy of heterosexuality for Levinas but they differ. It can be said that this moral philosophy came in response to all philosophies that advocate discrimination and contempt for the other, The problem we have discussed can be formulated as follows:

What is the basis and nature of the ethics of responsibility when Jacqueline Rose? And what are its dimensions?

After analyzing this problem and answering it, we have concluded that Jacqueline Rose's moral philosophy has given importance to others and his glory and considered him the mirror in which we see ourselves, and within the recognition of the other realistically I bear responsibility for his direction and must be respected as a human being and being an end in itself. Therefore, it must be fully appreciated regardless of race, ethnicity and religion.

Today we see an intellectual conflict and an inflated moral discourse regarding the dialogue of cultures and religions, and even individuals within the same family and society. The culture of dialogue, love and tolerance is in-depth behavior and practice above all, It seems that overcoming the distance between ethics discourse based on respect for the other and respect for its culture, entity and religion, and the painful reality devoted to violence, hatred, superiority, the culture of exclusion and the philosophy of power, is one of the most important concerns of the philosophical debate today. Jacqueline Rose made her contribution to this discussion and analyzed various ethical philosophies, such as the philosophy of Spinoza, Kant, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Michel Foucault and others. Jacqueline Rose concluded the establishment of the ethics of responsibility, and stressed that the values of dialogue, tolerance and love among human beings must be established away from all nervousness, and under the banner of different cultural and religious traditions and within different educational systems, to turn the conflict to love and take responsibility towards the other To individual and collective behavior within the family, between individuals, between groups and between nations and peoples.

The dialectic of universality and privacy is a vital issue that will be at the forefront of world cultural interactions. Belief in the existence of common human principles that transcend all geographical, cultural and religious boundaries Instead of abolishing the other in the name of universality or rejecting the universe in the name of privacy, the priority of what is common to humanity should be defended. Cultures and religions do not in themselves carry any intolerance or tendency to reject human dignity and rights, just employing them and exploiting them by individuals and groups may make them impede the spread of awareness of the reality of the unity of humanity and the universality of human values.

This is exactly what Jacqueline Rose called for, by reviving the Kantian philosophy to overcome the problem of values and conflict that the world is witnessing today, but it gave this philosophy a new spirit. To prove that I love him and respect him, the other mansion in his directional duty was against him by the principle of tolerance It is a fine humanistic philosophy that binds us to give importance to others, not to conquer or dominate and infringe upon it. Therefore, the relationship must take the form of "I-you" instead of "I-" is any recognition rather than marginalization of other heterosexuality, As Rose says it will enable us to emerge from narcissism and selfishness. This is why Rose believes that it is the path to self-centered philosophies.

Jacqueline Rose ends up having to recognize the other as a person, not something. In fact, every contact is standard. It presupposes that the other is a person, and that I do not treat him as something. Communication announces the Kingdom of theoretical ethics, the recognition of persons within the horizon of universalization and within the recognition of the other realistically by taking responsibility towards him and respect as a human being and only. Communicating with the other is a normative presupposition that we regard the other as a person, not a static thing He is a person who requires us to respect and recognize him no matter how strong we are and how weak the other is. We bear his responsibility without waiting for it. It is an asymmetric and infinite responsibility. It is the moral direction that every man must adopt today to prevail peace and love in this universe.

ملخص بالفرنسية

Résumé

L'éthique de la responsabilité quand Jacqueline Rose

La philosophie de l'éthique est l'une des philosophies importantes qui a attiré l'esprit des philosophes, anciens et nouveaux, parce qu'elle revêt une grande importance dans la structure de l'individu et de la société, et que l'éthique joue un rôle crucial dans sa validité et inspire le progrès des nations et des peuples. Si elle est basée sur des normes saines et constitue un facteur majeur de corruption de l'individu et de la société et du retard des nations et des peuples si elle est basée sur des normes corrompues, c'est la moralité du mal. Un adepte de la philosophie de la morale se rendra compte que la montée de la perception de soi dans la philosophie de l'éthique a été la cause de conflits intellectuels et de l'échange d'accusations philosophiques et a sapé la doctrine de l'autre**,** Le conflit ne s'est pas arrêté au niveau philosophique, mais s'est transformé en un conflit politique qui a souvent conduit à la sédition et aux guerres payées par l'homme coûteux, et qui suit l'histoire de la pensée philosophique morale est conscient de la réalité de ce conflit, comme le reconnaîtra le renouveau des valeurs morales prônées par le pragmatisme et la philosophie du pouvoir à Nietzsche Ces philosophies ont ravivé l'idée de domination et de tyrannie, la domination et la tyrannie du fort sur le faible, notamment dans certaines philosophies européennes modernes et contemporaines à partir de Machiavel .

Cela a conduit Jacqueline Rose à lire la pensée morale européenne de manière analytique et critique à travers son approche de la philosophie de l'hétérosexualité chez Levinas. La philosophie de l'hétérosexualité pour Levinas mais ils diffèrent. On peut dire que cette philosophie morale est une réponse à toutes les philosophies qui préconisent la discrimination et le mépris de l'autre. Le problème que nous avons traité peut être formulé comme suit:

Quels sont les fondements et la nature de l'éthique de la responsabilité chez Jacqueline Rose? Et quelles sont ses dimensions?

Après avoir analysé ce problème et y avoir répondu, nous avons conclu que la philosophie morale de Jacqueline Rose accordait de l'importance aux autres et à sa gloire et le considérait comme un miroir dans lequel nous nous percevions nous-mêmes. Dans la reconnaissance de l'autre de manière réaliste, le moi est responsable de sa direction et doit être respecté en tant qu'être humain et en tant que fin en soi. Par conséquent, il doit être pleinement apprécié indépendamment de la race, de l'ethnie et de la religion.

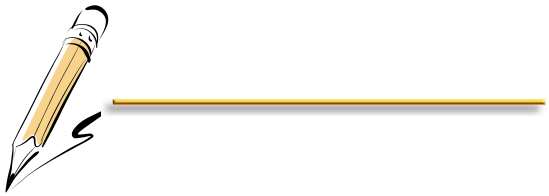
Nous assistons aujourd'hui à un conflit intellectuel et à un discours moral gonflé concernant le dialogue des cultures et des religions, voire des individus appartenant à la même famille et à la même société. La culture du dialogue, de l'amour et de la tolérance est un comportement et une pratique en profondeur avant tout. Il semble que dépasser le fossé qui sépare un discours sur l'éthique fondé sur le respect de l'autre et sur sa culture, son entité et sa religion, et la douloureuse réalité consacrée à la violence, à la haine, à la supériorité, à la culture de l'exclusion et à la philosophie du pouvoir, est l'une des préoccupations les plus importantes du débat philosophique d'aujourd'hui. Jacqueline Rose a contribué à cette discussion en analysant diverses philosophies éthiques, telles que celles de Spinoza, Kant, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Michel Foucault, etc. Humanité, loin de toute nervosité, et sous la bannière de différentes traditions culturelles et religieuses et au sein de divers systèmes éducatifs, le conflit se transforme en amour et responsabilité vis-à-vis de l'autre pour un comportement individuel et collectif au sein de la famille, entre individus, entre groupes, entre nations et peuples.

La dialectique de l'universalité et de la vie privée est une question vitale qui sera au premier plan des interactions culturelles mondiales. Croyance en l'existence de principes humains communs qui transcendent toutes les frontières géographiques, culturelles et religieuses. Au lieu d'abolir l'autre au nom de l'universalité ou de rejeter l'univers au nom de la vie privée, la priorité de ce qui est commun à l'humanité devrait être défendue, Les cultures et les religions ne présentent en elles-mêmes aucune intolérance ni

aucune tendance à rejeter la dignité et les droits de l'homme, Le simple fait de les utiliser et de les exploiter par des individus ou des groupes peut les empêcher de prendre conscience de la réalité de l'unité de l'humanité et de l'universalité des valeurs humaines. C'est exactement ce que préconisait Jacqueline Rose en faisant revivre la philosophie kantienne pour surmonter le problème des valeurs et des conflits dans le monde d'aujourd'hui.

Mais elle a donné un nouvel esprit à cette philosophie au lieu de dire l'idée de devoir, il faut dire aux yeux de Jacqueline Rose l'idée de devoir afin de prendre des responsabilités envers l'autre pour prouver que je l'aime et que je le respecte, Cela nous oblige à donner de l'importance aux autres et à ne pas la vaincre ou la dominer et de l'enfreindre. La relation devrait donc prendre la forme du "je-vous" au lieu de "je-est" toute reconnaissance plutôt que la marginalisation d'une autre hétérosexualité, au motif que ce processus de reconnaissance, comme dit Rose, nous permettra. Sortez du narcissisme et de l'égoïsme. C'est pourquoi Rose croit que c'est le chemin qui mène aux philosophies égocentriques, Jacqueline Rose finit par devoir reconnaître l'autre comme une personne et non comme une chose. En fait, chaque contact est standard, il suppose que l'autre est une personne et que je ne la traite pas comme une chose. La communication annonce le royaume de l'éthique théorique, la reconnaissance des personnes dans l'horizon de l'universalisation et dans la reconnaissance de l'autre de manière réaliste en prenant ses responsabilités envers lui et en le respectant en tant qu'être humain et que Communiquer avec l'autre est normatif et suppose que nous considérions l'autre comme une personne et non comme une chose statique. Nous assumons sa responsabilité sans l'attendre: c'est une responsabilité asymétrique et infinie.

فهرس المحتويات



فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة.....ص أ
الفصل الاول / تطور مفهوم المسؤولية في الفلسفة ص1
المبحث الأول / المسؤولية من منظور الفلسفة الاجتماعية.....ص2
تعريف الأخلاق..... ص2
تعريف المسؤولية ص7
المبحث الثاني / المسؤولية الأخلاقية.....ص19
تعريف المسؤولية الأخلاقية ص19
الأخلاق كأساس للمحاسبة في فلسفة سبنوزا ص21
مبدأ التنزيه كأساس للمسؤولية عند كانط ص30
المبحث الثالث / تجديد مفهوم المسؤولية في الفلسفة الغربية المعاصرة..... ..... ص36
نقد التصور الماركسي للطبيعة ص41
مبدأ المسؤولية كأخلاق ص43
الفصل الثاني / الفكر الأخلاقي عند جاكلين روز و النزوع إلى تجديد القيم ص47
المبحث الأول / قراءة جاكلين روز لأخلاق العدمية.....ص48
جاكلين روز و العدمية عند نيتشه ص48
جاكلين روز و تحليل فكرة القوة كأداة للثورة ص54
قراءة جاكلين روز للفلسفة الأخلاقية في المذهب الوجودي.....ص61
المبحث الثاني / قراءة جاكلين روز لأخلاق المعنى ص70
أخلاق المعنى عند هوسرل ص70
أخلاق المعنى عند ميشال فوكو ص81
المبحث الثالث / مأزق الأخلاق في الفلسفة الغربية و ضرورة التجديد عند جاكلين روز ص89
جاكلين روز و مأزق أخلاق العدمية ص89
إفلاس أخلاق المعنى.....ص94
تجديد أخلاق الواجب و تجاوز مأزق أخلاق العدمية و أخلاق المعنى..... ص98
الفصل الثالث /من أخلاق الغيرية إلى أخلاق المسؤولية.....ص107
المبحث الأول / جدلية الأنا و الآخر كمنطلق لأخلاق المسؤولية.....ص108

فهرس المحتويات

حول مفهوم الأنا و الآخر.....ص108
الغير في فلسفة لفيناس ص110
أخلاق الغيرية كفلسفة أولى عند ليفيناس.....ص116
المبحث الثاني / الوجه عند لفيناس ص122
الوجه و نبذ العنف ص122
قيمة الوجه ص130
الوجه و الخطاب ص134
المبحث الثالث / الغيرية كمنطلق لأخلاق المسؤولية.....ص140
الوجه منبع المسؤولية ص140
المسؤولية التماثلية و اللامتناهية ص145
الفصل الرابع/ أخلاق المسؤولية كفلسفة أولى عند جاكلين روز ص157
المبحث الأول/ أخلاق المسؤولية و تقديس الغير.....ص158
أولوية الأخلاق النظرية و التحرر من حب الذات ص158
أخلاق المسؤولية و ضرورة الاعتراف و الاحترام ص167
المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر.....ص174
المبحث الثاني / مجالات أخلاق المسؤولية عن جاكلين روز.....ص180
الأخلاق العملية و المسؤولية عند روز.....ص180
المبحث الثالث / الأبعاد السياسية لأخلاق المسؤولية.....ص197
أخلاق المسؤولية و التأسيس للكونية ص197
أخلاق المسؤولية و ضرورة تجاوز الصراع العنصري ص208
خاتمة ص215
فهرس المصطلحات ص221
فهرس الاعلام ص224
فهرس المصادر و المراجع.....ص227
فهرس الملخصات ص236
فهرس المحتويات.....ص247

ملخص

تعتبر فلسفة الأخلاق من بين الفلسفات الهامة، والتي جذبت إليها عقول الفلاسفة قديما وحديثا ، لما تكتسيه من أهمية بالغة في هيكلة الفرد و المجتمع ، وتشكل الأخلاق دورا حاسما في صلاحها، وتبعث على تقدم الأمم و الشعوب، إن كانت قائمة على معايير سليمة، و تكون عاملا رئيسيا في فساد الفرد و المجتمع و تخلف الأمم و الشعوب إذا كانت قائمة على معايير فاسدة، أي كانت أخلاق الشر. و المتتبع لفلسفة الأخلاق سيدرك أن استفحال النظرة الذاتية في فلسفة الأخلاق كان سببا في الصراع الفكري وتبادل الاتهامات الفلسفية والنيل من مذهب الآخر، ولم يتوقف الصراع على المستوى الفلسفي، بل تحول إلى صراع سياسي كثيرا ما أدى إلى قيام فتن وحروب دفعت البشرية ثمنها غالية ، والمتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي يدرك حقيقة هذا الصراع ، كما سيدرك انتعاش القيم الأخلاقية التي تنادي بها البراغماتية وفلسفة القوة لدى نيتشه ، هاتين الفلسفتين كان لهما تأثير على الحياة الإنسانية وطغيان الجانب المادي عليها ، كما أنعشت هذه الفلسفات فكرة التسلط و الاستبداد تسلط و استبداد القوي على الضعيف خاصة في بعض الفلسفات الأوربية الحديثة و المعاصرة بداية من ميكيافلي و غيره ، وهذا ما حمل جاكلين روز على قراءة الفكر الأخلاقي الأوربي قراءة تحليلية نقدية من خلال تطرقها لفلسفة الغيرية عند ليفيناس و تتبع فلسفة القوة على غرار فلسفة نيتشه ، الفلسفات الأخلاقية الأخرى كفلسفة كانط و فلسفة هيدجر وغيرهم لتنتهي إلى تأسيس فلسفة أخلاقية جديدة ، و هي فلسفة قريبة من فلسفة الغيرية عند ليفيناس لكنها تختلف. و يمكن القول أن هذه الفلسفة الأخلاقية جاءت كرد فعل على كل الفلسفات التي تنادي بالتمييز و احتقار الآخر .

Résumé :

La philosophie de l'éthique est l'une des philosophies importantes qui a attiré l'esprit des philosophes, anciens et nouveaux, parce qu'elle revêt une grande importance dans la structure de l'individu et de la société, et que l'éthique joue un rôle crucial dans sa validité et inspire le progrès des nations et des peuples.Si elle est basée sur des normes saines et constitue un facteur majeur de corruption de l'individu et de la société et du retard des nations et des peuples si elle est basée sur des normes corrompues, c'est la moralité du mal. Un adepte de la philosophie de la morale se rendra compte que la montée de la perception de soi dans la philosophie de l'éthique a été la cause de conflits intellectuels et de l'échange d'accusations philosophiques et a sapé la doctrine de l'autre.

Abstract :

The philosophy of ethics is one of the important philosophies, which attracted the minds of philosophers old and new, because it is of great importance in the structure of the individual and society, and ethics constitute a crucial role in its validity, and inspire the progress of nations and peoples, If it is based on sound standards, and be a major factor in the corruption of the individual and society and the backwardness of nations and peoples if they are based on corrupt standards, that is, the morality of evil. A follower of the philosophy of morality will realize that the rise of self-perception in the philosophy of ethics was the cause of intellectual conflict and the exchange of philosophical accusations and undermine the doctrine of the other.