وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبوالقاسم سعد

كلية العلوم الإنسانية

مطبوعة بيداغوجية في مقياس

مشكلات فلسفية راهنة

محاضرات موجهة لطلبة الماستر 2 - تخصص فلسفة غربية

حديثة و معاصرة

إعداد :د/ عماري خيرة

السنة الجامعية 2023/2022

محتوى المقياس

المقدمة :

المحور الأول : لماذا فلسفة الراهن ؟

-مفهوم الراهن : لغة و اصطلاحاً

-فلسفة الراهن بين الرفض و القبول

-مجالات فلسفة الراهن

المحور الثاني : سؤال الذات في فلسفة الراهن من الطرح الماهوي إلى سؤال الإختلاف

-مفهوم الذات – الإنسان – الشخص

-المقاربة التاريخية لسؤال الذات : من اللحظة السقراطية الى اللحظة النيتشوية

-الذات و التقنية

-الذات في افق ما بعد الإنسانوية

المحور الثالث : سؤال الطبيعة في فلسفة الراهن : من لغز الطبيعة إلى أزمة البيئة

مفهوم الطبيعة لغة و اصطلاحا

مفهوم البيئة لغة و اصطلاحا

-علاقة الانسان بالطبيعة عبر التاريخ

- علاقة الانسان بالطبيعة في الفترة المعاصرة

-ازمة البية و مظاهرها

-التعاقد الطبيعي (ميشال سير) كحل للأزمة البيئية

- اخلاقيات البيئة

المحور الربع : سؤال الدين في فلسفة الراهن : هل هي لحظة افول ام عودة المقدس ؟

-تحديد مفهوم الدين - اللاهوت

- علاقة الانسان بالدين عبر التاريخ

- الحداثة و افول المقدس

-الدين في ظل هيمنة التقنية

-الدين و العولمة – الدين و الارهاب

-من الدين كرباط اجتماعي الى الدين كممارسة فردية

المحور الخامس :سؤال الاخر في فلسفة الراهن

- مفهوم الاخر : لغة و اصطلاحا

- الاخر القريب : الاسرة و التحولات التي لحقت بها عبر التاريخ

-الاسرة في ظل التحولات الاجتماعية الاخيرة – مكانة الزواج _ مكانة الوالدين مكانة الابناء

-الاخر البعيد : المجتمع و العلاقات الاجتماعية القيم الاخلاقية و الاعراف

تعدد المنظومة القيمية

السياسة الجديدة او النظام الليبرالي الجديد في ظل العولمة : أردندت – راولس

الخاتمة

مـراجـع المـــادة

المقدمة

يأتي هذا المقياس الموسوم باسم **مشكلات فلسفية راهنة** لتتويج مسار تكوين طالب الفلسفة الممتد من الليسانس إلى مرحلة الماستر . و يخص هذا المقياس طلبة الماستر 2 تخصص فلسفة غربية حديثة و معاصرة .

و يفترض في الطالب الذي توجه له هذه المحاضرات الإحاطة بخصوصية التفكير الفلسفي مند القدم إلى غاية الفترة المعاصرة . لأن مقياس المشكلات الفلسفية الراهنة يستدعي كل مراحل التفكير الإنساني ليضعها في افق الطرح الراهن مستعينا بجهاز مفاهيمي و منهجي يستجيب لمتغيرات الراهن .و يجعل من فلسفة الراهن مقاربة إبستيمية مختلفة عما عهدناه في مراحل الفكر الفلسفي السابق .

إنّ تناولنا للمشكلات الفلسفية الراهنة التي أفرزها يعد بمثابة المنطلق البيداغوجي المعرفي الذي يُمكّن طالب الماستر المقبل على البحث الأكاديمي من خوض جملة التساؤلات الفلسفية الراهنة التي تحيلنا مباشرة إلى عمق الواقع اليومي . فيتدرب الطالب الباحث على الربط بين البعد الفلسفي و البعد الحياتي .و الذي يعد بمثابة دحض لكل الأراء التي نادت بموت الفلسفة بسبب إغراقها في التجريد و التنظير البعيد ين عن واقع حياة الإنسان و أرادت أن تجعل الفلسفة حبيسة رفوف المكتبات . و لذلك جاءت محاور هذه المشكلات تدور **حول الذات ، الطبيعة ، الله، الآخر** . اعتقادا منا أن هذه المحاور الأربع تلخص مجمل ما تساءل حوله الإنسان قديماً و حديثاً وصولا إلى واقعنا الراهن .

يعدُّ هذا العمل بمثابة دعم بيداغوجي من شانه أن يفتح آفاق البحث لطلبة الماستر المقبلون على إعداد مذكرة التخرج في الماستر . من خلال الوقوف على خصوصية الإشكالات التي تبحث فيها فلسفة الراهن ...

أملي أن يجد الطالب ضالته و بالله التوفيق .

أستاذة المادة د/ عماري خيرة

الجزائر 23 فيفيري 2023

المحور الأول

محاضرة تمهيدية

لماذا مشكلات فلسفية راهنة ؟

تمهيد :

لقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نهاية جميع الآمال الفلسفية التي راهنت عليها الأنساق الفلسفية الكبرى (العقلانية – المثالية– التجريبية– الحسية — الدينية)، وكانت العدمية كما قال الفيلسوف نيتشه هي النتيجة التي آلت إليها الحضارة الغربية المعاصرة، وهذا ما أدى بالتالي إلى غياب الحضور الفلسفي – بالمعنى الكلاسيكي– في حياة الإنسان الغربي ، حتى و إن كان هذا الغياب جزئيا أو نسبيا إلاّ انه أدى إلى فقدان الفلسفة بمعناها التنويري الحضاري. فأصبح الإنسان فاقد للقيمة أو بلا قيمة، ممّا أدى إلى ظهور بعض التيارات التي دعت إلى ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلمية كبديل عن المعرفة الفلسفية وهذا ما شهدناه مع الوضعية المنطقية، وما تولد عن خطاب النهايات التي أعلنت نهاية الفلسفة ونهاية الثقافة بل ونهاية الإنسان، لكن هذه الخطابات المبشرة بنهاية الفلسفة لم تكن تعبر في كثير من الأحيان سوى عن نزعة ذاتية مناهضة للفلسفة. ذلك أنّ راهن الواقع الإنساني أبعد ما يكون عن خُلوه من البعد الفلسفي الذي تلوّن بمعطيات و حيثيات جديدة و مختلفة التي أفرزت ما اصطلح على تسميته ب فلسفة الراهن . أو الفلسفة "ما بعد الحداثية . إلأ أنّ الحديث عن **إشكالات فلسفية راهنة** يضعنا أمام جدال بين رأيين :

الأول الذي يرى في هذا المبحث مكسباً للفلسفة و تمديد من عمرها ونهاية القول بنهايتها.

الثاني الذي يرى أنه تحويل للفلسفة أو الفلسفة ببراديغم جديد إذ تتحول إلى مجرد خطاب يومي أو خطاب صحفي مغرق في منعرجات الواقع فتتشابك الفلسفة حينئد بالعديد من الحقول المعرفية الاخرى خاصةً منها الإنسانية و الإجتماعية . و للوقوف عند حيثيات هذا الإشكال لابد من ضبط بعض المفاهيم

أولاً:ضبط مفهوم الراهنية

من الناحية الفلسفية يمكن التماس **دلالات ثلاث للراهنية**

ا – **الراهن** كدلالة زمانية وما قد يرتبط به من مصطلحات من قبيل الآني واليومي والظرفي والمعاصر ،فمثلا افتح الجابري كتابه نقد العقل الأخلاقي بـ."راهن سؤال الأخلاق" قارئا في الكتابة الأخلاقية للفكر العربي الحالي وهي وإن كانت قراءة استشكالية إلا أنّها توصيف لوضع زمني حاضر تشهده المكتبة العربية اليوم في مجال الفكر الأخلاقي. كذلك كتاب حسن حنفي الموسوم بـ "الواقع العربي الراهن" جاء دراسة لاستشكالات اجتماعية وثقافية وسياسية قومية وغربية يعيشها العالم العربي اليوم، وذلك كشاهد على اللحظة، أي ما بعد الثورتين التونسية والمصرية،

ب –الراهن منهج تنظير مباشر للواقع وتحليل الخبرات الحية لتدشين قول فلسفي جديد مباشر للواقع بدل القول السائد والمعهود الذي عودنا على التوسط بيننا وبين الواقع بمقولات و مفاهيم مجردة .

ج–الراهنية كحضور استشكالي في اللحظة سواء لقضايا أو لنماذج فكرية .

وفي هذا السياق يتحدث أوليفييه ديكانز Olivier Dekens[1] عن شروط ثلاث لجعل حدث ما **راهنا** فلسفياً:

1– على الفيلسوف في بداية الأمر أن تكون له القدرة على بلورة وصياغة الراهنية وذلك على مستوى المفهوم، وذلك كأن يجعل مأساة ما مست جسد الوطن والمواطن (حرب أهلية مثلا أو تطهير عرقي) موضوعا لابتكار مفهوم فلسفي.

1 باحث فرنسي معاصر اشتغل على فلسفة ميشال فوكو " ما الانوار؟" و كتب فوكو أو اركيولوجيا الانسان الحديث .

2- على الفيلسوف فهم الراهنية خارج إطار التأويلات النهائية المغلقة التي تقدم صورة جد مختزلة عن الحدث، فتشخيص الفيلسوف للظاهرة ليس هو تشخيص الصحفي أو المؤرخ لها.

3- تجديد للفلسفة ذاتها على ضوء هذه الراهنية، وهذا ما حدث فعلا مع عديد الفلاسفة حينما حوّلوا راهنيتهم إلى مفاهيم فلسفية .

فكان الاشتغال حول فلسفة الراهن تمديد من عمر الفلسفة وتعطيل القول بنهايتها. وذلك باستنطاق الواقع من خلال مساءلة أحداثه، على شاكلة مع فعله جاك دريدا J. Derrida [2] مع أحداث 11 سبتمبر و تفجيرات منهاتن ، وكان له الأثر البالغ في تفكيك ظاهرة العنف والإرهاب الكوني، ومكّنت الفيلسوف من النزول عن برجه العاجي والالتحاق باليومي وجزئيات الواقع اللامفكر و يستقرأ بها الأحداث والأفكار . **فثمة فلسفة للراهنية انطلاقا من اللحظة التي يؤسس من خلالها الفيلسوف تحليلا صارما لأحداث عصره،** حيث يكون مضطرا إلى كتابة تاريخه" هكذا "ستكون إذا مهمة الفلسفة تحديد ما الذي تريد الإشارة إليه لفظة اليوم

ثانياً :هل الراهن الفلسفي مبحث جديد ؟

إذا كان الراهن يحيلنا بشكل مباشر إلى الأن و إلى هنا ، فإن هذا الارتباط الأني بالزمان و المكان ليس وليد اللحظة الفلسفية الراهنة ، فهناك من يقرأ الراهنية في كل محطات التفكير الفلسفي مثلما فعل ميشال فوكو في قرائته لنص ما الانوار لكانط ؟ و الذي وجد فيه تدشينا لفلسفة الراهن فقال

"السؤال الذي يبدو لي أنه ظهر لأول مرة في هذا النص لكانط، هو سؤال الحاضر، سؤال الراهنية actualité : ما الذي يحصل اليوم ؟ وما هو هذا الحاضر الذي نحن في داخله كلنا، والذي يحدد اللحظة التي أنا أكتب فيها ؟ يتعلق السؤال بما هو هذا الحاضر، إنه يتعلق بداية بتحديد عنصر ما للحاضر الذي ينبغي الاعتراف به

2 جاك دريدا (1930-2004) فيلسوف فرنسي معاصر مؤسس المدرسة التفكيكية

وتمييزه وعزله عن الأسئلة الأخرى، ما الذي يعطي في الحاضر معنى حاليا لتفكير فلسفي ؟

إننا نجد باختصار في نص كانط ظهورا لسؤال الحاضر، بوصفه حدثا فلسفيا ينتمي إليه الفيلسوف نفسه الذي يطرحه. ، وأعتقد أنني لا أبالغ في الأشياء إذا قلت إنها المرة الأولى التي تصاغ فيها الراهنية الخطابية الخاصة: راهنية تساءل كحدث ينبغي أن يتبين معناه وقيمته وفرادته الفلسفية، والذي ينبغي فيه أن يجد سبب وجوده الخاص، وأسس ما تقوله. ما هي راهنيتي ؟ ما هو معنى هذه الراهنية ؟ وما الذي أفعله حينما أتكلم عن هذه الراهنية ؟

ينبغي إعمال الجينيالوجيا، ليس بالضبط عن مفهوم الحداثة، بل عن الحداثة كسؤال. على كل حال، ولو تناولت نص كانط كمنطلق ظاهر لهذا السؤال، فإنه بالطبع يبقى هو نفسه جزء من الصيرورة التاريخية الأوسع التي ينبغي قياسها.

الأنوار هي مرحلة، وهي مرحلة تصوغ بنفسها عملتها ومبدأها، وتقول بنفسها ما عليها أن تفعله بالعلاقة مع حاضرها وبأشكال المعرفة وواجبها وجهلها ووهمها، والتي فيها تتعرف على شرطها التاريخي. يبدو لي أنه في هذا السؤال للأنوار، نرى أحد المظاهر لشكل معين للتفلسف الذي كان له تاريخ طويل منذ قرنين. إنها إحدى الوظائف الكبرى للفلسفة المسماة حديثة (تلك التي يمكن أن نحدد فيها البداية القصوى لنهاية القرن الثامن عشر) حيث تتساءل عن راهنيتها الخاصة بها

إن سؤال الأنوار أو العقل كمشكل تاريخي نوعا ، قد اخترق كل الفكر الفلسفي منذ كانط إلى الآن. إن الوجه الآخر للراهنية الذي واجهه كانط هو الثورة: الثورة التي هي في الوقت نفسه حدث وقطيعة وقلب في التاريخ وفشل، ولكن كذلك كقيمة وكدليل لاستعداد يجري في التاريخ وفي تقدم النوع الإنساني. هنا أيضا السؤال بالنسبة للفلسفة ليس هو تحديد ما هو الجزء في الثورة، الذي ينبغي الحفاظ عليه وإعطاءه القيمة كنموذج. ينبغي معرفة ما ينبغي فعله بهذه الإرادة للثورة، بهذا الحماس من أجل الثورة التي هي شيء آخر غير العمل الثوري نفسه. السؤالان: " ما هي الأنوار ؟" و" ما الذي ينبغي فعله بإرادة الثورة ؟ يحددان لهما مجال التساؤل الفلسفي الذي يتعلق بما نحن عليه في راهنيتنا. يبدو لي أن كانط قد أسس تقليدين نقديين انقسمت داخلهما الفلسفة الحديثة. لكنه يوجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة نموذج آخر من السؤال، ونموذج آخر من التساؤل النقدي: إنه ذلك الذي نرى ميلاده تحديدا في السؤال عن الأنوار، أو في النص عن الثورة، هذا التقليد النقدي يطرح سؤالا: ما هي راهنيتنا ؟ ما هو المجال الراهن للتجارب الممكنة ؟ لا يتعلق الأمر هنا بتحليل للحقيقة، بل يتعلق بما يمكن أن نسميه أنطولوجيا الحاضر، أنطولوجيا لنفسنا نحن، ويبدو لي أن اختيار الفلسفة التي نوجد مواجهين لها حاليا هي التالية: يمكن أن نتبنى فلسفة نقدية ستعرض كفلسفة تحليلية للحقيقة بصفة عامة، كما يمكننا أن نتبنى فكرا نقديا يتخذ شكل أنطولوجيا الراهن، هذا الشكل من الفلسفة منذ هيجل إلى مدرسة فرانكفورت، مرورا بنيتشه وماكس فيبر، الذي أسس نوعا من التفكير، هو الذي حاولت الاشتغال فيه.3

و بذلك يتضح أن الراهنية من منظور ميشال فوكو هي خاصية لنمط من التفكير الفلسفي الذي يأبى أن يبقى في برجه العالي ، و يتجه لمشاركة الإنسان في يومياته بكل تفاصيلها ، لأن الفلسفة في نهاية المطاف شأن بشري بامتياز ، و بذلك كان كانط راهنياً من منظور ميشال و فوكو . في حين ذهب ديكانز– Dekens إلى اعتبار أنّ نيتشه هو أوّل من أسس للرهان في الفكر الفلسفي وذلك عندما أعلن أنه ليس من مهمة الفلسفة السعي

3 Foucault Michel : « Qu'est-ce que les lumières ? » Magazine littéraire, n° 207, 1984, p 35.

لامتلاك الحقيقة المطلقة كما كان سائدا ، حيث استحالت الفلسفة إلى "تشخيص" Diagnostique الواقع و ليست البحث فيما يجب أن يكون، و من جهة أخرى رأى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault، ان بالقلب النتشوي لما هو يومي تغدو الفلسفة "صحافة جذرية "journalisme radicale ويكون نيتشه الفيلسوف الصحفي . philosophie journaliste عندما تُدمج الفلسفة في قضايا الواقع ومباشرتها له بسذاجته وعفويته والالتقاط اللّحظي للمشاكل والتّجلي المستعجل للمباشر واليومي. إلاّ أنّه اصطلح على ان فلسفة الراهن هي الفلسفة التي تشتغل على ما افرزته الحداثة وما ارتبط بنمط الحياة المعاصر ة . فما هي المواضيع التي اهتمت بها فلسفة الراهن ؟

ثالثا:مباحث فلسفة الراهن وما هي الأرض التي ستقوم عليها الفلسفة في الأزمنة الراهنة؟

وما الدور الذي ممكن أن تلعبه الفلسفة في زمن العلم والتطور التقني؟ .

ففي الأرض الكثير من المسائل الفلسفية التي تستحق ان نقف عندها و نساءلها .

فما الفلسفة؟ إن لم تكن تدريباً على معنى الحياة وفن العيش حتى وإن لزم الأمر أن نعيش في خطر كما دعا إلى ذلك نيتشه . و من هذا المنطلق اهنمت فلسفة الراهن بمظاهر الحياة المعاصرة في بعدها التواصلي من خلال ما يعرف بالعولمة والإعلام، وما ارتبط بذلك من شبكات التواصل عبر العالم ..... كما سلطت ألاضواء 'على ازمة الاخلاق راهنية الأخلاق التطبيقية كاستشكال يفرض نفسه بديلا عن الأخلاق التقليدية ذات المصدر العقلي والديني، راهنية العنف والإرهاب، راهنية المجتمعات الاستهلاكية. بالإضافة إلى الكثير من القضايا التي يطرحها العلم خصوصا كمبحث البيو- إتيقا التي تتناول البعد العلمي في الطب والبيولوجيا ومدى تطبيقه على الإنسان . و مشكلة البيئة و غيرها من القضايا التي تمس إنسان اليوم l'Homme actuel .

و كل هذه المباحث يمكن إدراجها في المحاور الكبرى للفلسفة في

1- علاقة الإنسان بذاته : ما الذي تغير في تناول سؤال الذات ؟

2-علاقة الإنسان بالطبيعة : هل تغيرت علاقة الإنسان بالطبيعة ؟ و ما هي مستجداتها ؟

3- علاقة الإنسان بالله : هل بقيت مقولة الإلهي و المقدس حاضرة في الراهن الفلسفي؟ بنفس القوة و بنفس الشكل ؟

4-علاقة الإنسان بالأخر : ماهي الآليات التي تحكم ارتباطنا بالآخر بدءاً بالأسرة و انتهاءأ الى الدولة ؟

و سنتتبع في كل مطلب التغيرات التي لحقت به و اسقاطتها على الواقع الفلسفي الراهن وهذا ما جعل **مباحث فلسفة الراهن** هي كالتالي :

سؤال **الذات** في فلسفة الراهن

سؤال **الطبيعة** و علاقتها بالانسان الحالي

سؤال **الله** و مكانة الدين في فلسفة الراهن

علاقة الإنسان ب**اللآخر** : العلاقات الاجتماعية و السياسية

المحور الثاني

سؤال الذات في فلسفة الراهن

تجاوز الطرح الماهوي

من سؤال الماهية الى سؤال الإختلاف

تمهيد :

سؤال الذات من أقدم الأسئلة التي شغلت بال الإنسان ، و التي أرجعها بعض الدارسين إلى مقولة سقراط " إعرف نفسك بنفسك " و هناك من قال إن المسألة أقدم من ذلك ....إن إلاّ أن إشكالية الذات الراهنة ليست إشكالية بدايات سؤال أو أصو له و إنما أتخذت منحى آخر أفرزته متغيرات اللحظة الراهنة فكرياً ، سياسياً ، أقتصادياً.

و إذا كانت الأنا بالمفهوم الفلسفي هو الذات المفكرة التي تتمتع بالعقل والحرية، فإنّ هذا المفهوم تغير بعد اكتشاف اللاّوعي واضمحلال المشروع التنويري بعد الحربين العالميتين الأولى و الثانية .فظهرت الذات في فلسفة الراهن وفق رؤية جديدة و مختلفة تشكلت من خلال المعطيات العلمية ، النفسية السياسية و الإقتصادية التي ترسم الواقع الفلسفي الراهن ، و لتتبع هذا التحول يمكننا الوقوف عند ابرز معالم تصور الذات الفلسفية:

1**–اللحظة الكانطية** (الذات العاقلة): تمثل هذه اللحظة خلاصة تصور فلسفي يمتد إلى فلسفة سقراط الذي دعانا إلى معرفة ذواتنا بعد أن قرأ – على جدران المعبد– عبارة " إعرف نفسك بنفسك ". وتناقلت الفلسفة العقلية منها خاصةً، هذا ألإرث المعرفي الذي بحث في ماهية الإنسان و حاول أن يضعها وفق مقولات عقلية منطقية . وقد ساهم كانط بنظرته العقلية النقدية في تحديد مجال الإنسان العاقل عندما وقف على الأسئلة الثلاث : ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب أن أفعل ؟ و ماذا يمكنني أن اتمنى ؟ و التي تصب جميعها في سؤال أكبر ما الإنسان ؟ . فرسم كانط هندسة العقل البشري و جغرافيته التي يتحدد من خلالها و يتوقف عندما يتجاوز حدودها

2–للحظة النيتشوية: تمثل هذه اللحظة منعرجاً فلسفياً حاسما أين انتقلت الفلسفة من تصور الذات العاقلة إلى الذات العضوية التي جعلت الجسد محوراً لها ، بعد أن ابعدت الفلسفات السابقة لنيشه الجسد واحتقرته و جعلته

مصدر شرور و آلام الإنسان. لقد أعاد نيتشه الاعتبار للجسد بكل مكنوناته الطبيعية الغريزية التي لا يجب ان نستحي من ذكرها كما قال .و تخلصت الذات من عبء التفكير في سؤال الهوية الثابتة من أنا ؟ و كيف يجب أن اكون ؟ **إلى سؤال الكيف** ؟ لتفتح فلسفة نيتشه سؤال الذات على أبعاد جديدة يندمج فيها العقل بالغريزة ، بالجسد بالإرادة و بالإرث المخزون و اللامنطوق الذي يحرك سلوكات الإنسان . ودفعه لتجاوز كل ما من شأنه أن يكبح جماحه وفق تصور " الإنسان الأعلى"

3–اللحظة الفرويدية: قدّم فرويد هو الآخر معطى جديد تمثل في اللاوعي أو اللاشعور الذي أعاد رسم خريطة الأنا حيث لم يبقى العقل الواعي هو المصدر الوحيد لسلوكات الفرد ،بل انتقل مركز الحياة النفسية إلى اللاشعور . لقد أسس التحليل النفسي أرضية جديدة لتصور الذات تتجاوز المفاهيم و التصورات الثابتة ، الكلية و المطلقة ليفتح المجال للقول بالتغير و التعدد و التنوع داخل الشخصية الواحدة قبل القول بمثل هذه الاختلافات بين الاشخاص من المجتمع نفسه او بين مجتمعات مختلفة . مثلما تبنت ذلك العديد من الفلسفات الراهنة على شاكلة فلسفة ميشال اونفري Michel Onfray في فلسفة تطوير الذات التي لا تستدعي أي نسق من المفاهيم و التصورات او نسق في التفكير و البرهنة4 . تمثل هذه اللحظات الثلاث أهم المنعرجات الفلسفية في تصور الذات باعتبارها خلاصة حقبات تاريخية و فلسفية استوعبت ما كان و أسست لما هو قادم في ظل هيمنة التقنية .

4–الذات والتقنية : تجاوزت التقنية حدود الاستعمال المادي الذي ارتبط بماهيتها ، إلى ثقافة و إيديولوجيا وميتافيزيقا، ذلك أن الإنسان المعاصر اصبح خاضعاً لمنطق التقنية القائم على مبدأ إمكانية كل شيء و التي تتحكم فيها من دوافع عميقة : رغبات لاشعورية ، دوافع غريزية مما يجعل الأساس العميق للتقنية إنتاجا واستهلاكا

4 للمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على مقال Jean-Marie Gustave Le Clézio : « Je n'ai pas une identité malheureuse mais multiple, comme énormément de gens »

أساس لا عقلي قد تتحكم فيه رغبات التدمير أو دوافع الموت أو النزوع إلى التحكم . فاصبحت الإنسانية معرضة لاحتمالات تغيرات جذرية تمس كيانها ذاته. تغيرات يذهب البعض إلى اعتبار الطفرة البيولوجية أقلها .ويلوح آخرون بالفناء المطلق أمام تهديدات الأسلحة النووية أو الكيماوية . فالنوع الإنساني يتغير كلما غيرت الإنسانية أدواتها التقنية ، فما يتغير في الإنسان إضافة إلى نمط عيشه وتنظيمه إنّما هو قيمه ومكانتها في حياته ، و بدت التقنية مثل طوفان جارف صار معها الإنسان جزءاً منها، وليست جزءاً منه.

كما عبر عن ذلك هابرماس في فصلٍ خصصه لدرس التقدم التقني وعالم الحياة الاجتماعية، حيث يرى: «ضرورة انطلاق التقنية من العلم، وأعني بذلك السلوك الإنساني، ليس بأقل من السيطرة على الطبيعة. عند ذلك يطالب باحتواء هذه التقنية في عالم الحياة العملي، واسترجاع التحكم التقني للمجالات الجزئية في تواصل الناس الفاعلين حقاً بالتأمل العلمي . و في ذات السياق جاء حديث هيدغر حول التقنية في كتاباته، ووصفه لها بـ«ميتافيزيقا العصر»، وتوشك أن تتحكم بالإنسان، ولكن التحوّلات المشهودة تقنياً بمختلف المجالات، سواء على مستويات التعليم، أو الإدارة ونمط المؤسسة، أو الأفكار وطريقة حلها وتداولها، هي من صميم عمل الإنسان ومن جوهر كينونته، مثل البيع، أو صرف الدواء، أو القيام بمهام دقيقة.

4– الذات في أفق تجاوز الإنسانية le transhumanisme

ما بعد الانسانية حركة فكرية ودولية تدعم استخدام العلوم والتكنولوجيا الجدية لتعزيز القدرة الإنسانية العقلية والفيزيائية وقدرة تحمله وحتى إلغاء ما يعتبر غير مرغوبا في معظم الأحيان مثل الغباء، المعاناة، المرض، الشيخوخة وأخيرا التخلص من الموت . تهدف هده الحركة إلى تحسين قدرات الإنسان و ملكاته، وذلك باستخدام جميع السبل الممكنة للقيام بذلك. بما في ذلك التقدم التكنولوجي وعلى الأخص في مجالي : زيادة قدرة الحواسيب والتعمق في دراسة الدماغ والتعرف على أسرار آدائه بطرق القياس . قصد السيطرة على عقول البشر، و تحسين

عمل العقل البشري . قد تصاحب تطبيق هذه الإنجازات ؛ **توسيع نطاق حرية كل فرد،** كأن يكون للفرد حرية اختيار الجنس ذكر ام انثى و امكانية التحول الجنسي ، نمديد أو توقيف -تجميد – بعض الوظائف البيولوجية الشيخوخة دورة الحياة الانثوية والموت المرض ، مع إمكانيّة العيش لفترة أطول والحفاظ على الشباب، والتحرّر من الأنشطة المملّة وغير الضروريّة عبر تعميم الروبوتات، بما في ذلك ضمن أنشطة نفسيّة وفكريّة؛ بالإستعانة بالتكنولوجيا الحيوية وتكنولوجيا المعلومات، والتطورات في مجال الذكاء الاصطناعي.

"يفضل بعض المتخصصين إطلاق مصطلح ما فوق الإنسانوية transhumanism على ظاهرة الإنسان المعزز، أو المعدل تكنولوجياً .بينما يكون مابعد الإنسان، post-humanisme المرحلة التي ستؤول إليها البشرية لاحقاً باعتمادها على التقنيات المتطورة. وقد نشر الفيلسوف السويدي الشهير نيك بوستروم، Nick Bostrom رئيس معهد مستقبل الإنسانية بجامعة أكسفورد، في العام 2003 كتاباً مهماً ومختصراً، يمثل خلاصة مهمة لمرحلة من التفكير والنقاش العلمي المتداخل والمشترك؛ وقد تُرجم الكتاب في العام 2019 تحت عنوان ما فوق الإنسانية: دليل موجز إلى المستقبل. ويظهر العنوان نوايا كاتبه، لا أن يجعله مرجعاً مختصراً لأدبيات المجال وحسب، بل بياناً تبشيرياً على شكل خارطة طريق للمستقبل. أقول تبشيرياً، لأن بوستروم يجعل مقدمة الكتاب رسالةً مفتوحة للإنسان عنوانها: (رسالة من اليوتوبيا)، يقول فيها:

"عزيزي الإنسان:

تحياتي، أتمنى أن تصلك هذه الرسالة وأنت في سلامٍ وازدهار! اعذر رسالتي المفاجئة هذه. رغم أننا لم نلتق من قبل، فنحن لسنا غرباء، إننا، بمعنى واضح، أقرب الأقرباء. فأنا أحد احتمالات مستقبلك.

أتمنى أن تصبح أنا .وإذا حقق الحظ لك هذه الأمنية، لن أصبح عندها مجرد مستقبل محتمل، بل مستقبلك الحقيقي: أي طور قادم لك، مثلما يعقب البدر الكامل الهلال الجديد، أو كما تتفتح الزهرة من قلب البذرة."

يرى باستروم أنه "يمكن النظر إلى الفوق-إنسانية باعتبارها امتداداً للنزعة الإنسانية، وهي مستمدة منها جزئياً.

فالإنسانيون يعتقدون أن البشر مهمون، والأفراد مهمون. قد لا نكون مثاليين، ولكن يمكننا تحسين الأمور من خلال تعزيز التفكير العقلاني، الحرية التسامح، الديمقراطية، والاحتمام بإخوتنا في البشرية.... فمثلما نستخدم الوسائل العقلانية لتحسين الحالة البشرية والعالم الخارجي، يمكننا أيضاً استخدامها لتحسين أنفسنا، أي الكائنات البشرية."

وفقاً لباستروم يمكن أن يشير مصطلح 'فوق-الإنسان' لحالة وسيطة بين الإنسان وما بعد الإنسان، بالاعتماد على التقنيات التي تحسّن من حاله وأدائه الحيوي والوجودي (مثل الذكاء الصناعي الفائق، الواقع الافتراضي، الهندسة الوراثية، التقنية الحيوية، الخلايا الجذعية والاستنساخ، نقنيات النانو الجزئية ويشير باستروم إلى البلجيكي فريدون إسفندياري، أول من استخدم مصطلح (فوق الإنسان)، وغيّر اسمه في سبيعنات القرن المنصرم إلى-FM 2030، سعياً منه لإزالة الفوارق الاجماعية بدءاً من الأقارب، ورغبة منه في أن يعيش حتى يصل لحاجز المائة عام (ولد عام 1930.فريدون أو FM-2030 قدم فكرته عن الإنسان الانتقالي، واصفاً فوق الإنسان بأنه "التجلي الأسبق لكائنات تطورية جديدة "تمتاز باستخدامها: الأعضاء الصناعية، جراحات التجميل، الاعتماد كلياً على تقنيات الاتصال، واختيار التكاثر بالوسائل المختبرية عوضاً عن الطرق التقليدية، كما يعرف فوق الإنسان بنمط حياته المترحل، ونظرته العالمية، ووحدة مظهره الجنسي، ورفض المعتقدات الدينية، والقيم العائلة السائدة". لفريدون –الذي مات في التاسعة والستين بسرطان البنكرياس- مقولة شهيرة: "إني رجل من القرن الحادي والعشرين بُعثَ في القرن العشرين. وأشعر بحنين شديد إلى المستقبل." عادل خميس الزهراني / منتدى جدة للدراسات النقدية 2020.

و قد ألّف إدغار موران Edgar Morin حول هذا الموضوع كتاباً بعنوان: «في مفهوم الأزمة»، وفيه يتحدث عن ما بعد الإنسانية و عن أزمة الإنسانيّة التي لا تكتمل إنسانيّتها .حبث أصبحنا نشهد منذ التسعينات عولمة تقنيّة واقتصاديّة متسارعة،... و في ظل تعميم الاتصالات العالميّة في كلّ المجالات خلقت

مصيراً مشتركاً لكل البشر الذين أصبحوا يواجهون المشكلات والمخاطر نفسها و نموّ للاحتمالات الكارثيّة،و علينا أن أن نراجع موقع ذاوتنا من هذا العالم. يجمع هذا العمل الذي يعود تاريخه إلى عام 1983 ست دراسات تستند إلى نفس الفكرة: لقد دخل المجتمع الغربي في عصر ما بعد الحداثة ويتميز بفردية كبيرة.

بالنسبة لجيل ليبوفيتسكي Gilles lipovetsky، تمثل ما بعد الحداثة طفرة اجتماعية عالمية افرزت انساناً مختلفاً . فمن هو هذا الفرد الجديد؟ "ما الذي يمكن أن نقلق بشأنه اليوم ، إن لم يكن بشأن توازننا العقلي والجسدي؟ عندما تنقرض الطقوس والعادات والتقاليد ، وعندما يطفو كل شيء في فضاء محاكاة ساخرة ، يرتفع الهوس والممارسات النرجسية ، لا يزال يتعين استثمارها بكرامة احتفالية " . تتنوع أنماط الحياة ، لذلك يتم تحرير الأفراد وغير متزامنين. كل شيء يخضع للاختيارات الفردية كما هو الحال في الخدمة الذاتية المعممة.

نحن نشهد اختفاء الآخر لإفساح المجال لعبادة الذات ، ولا سيما من خلال السرد والتعرّف على الذات ، ونمذجة الجسد والعناية به ، ومكان العمل ، وسحب الاستثمار من الذات. السياسة ، إلخ. إنها مجموعة من الظواهر التي تمر عبر المجتمع هذا المجتمع "الذي يقوم على المعلومات والاتصالات والاستهلاك الجماهيري. إنه يحفز باستمرار احتياجات الفرد بهدف الحصول على إشباع متسارع ، في كثير من الأحيان للعواطف سريعة الزوال. و يتعزز ذلك بوسائل الاتصال حيث تعمل الشاشات والملصقات الإعلانية باستمرار على صياغة أوامر مختلفة لتكون على طبيعتك ، وتشكيل حياتك الخاصة ، وتزدهر من خلال القيام بعمل جيد.

نسمع عبارة "تعال كما أنت!" ماكدونالدز وكذلك تحديد المستهلك مع موضوع الاستهلاك. يجب أن تكون أصليًا وفريدًا من خلال الحصول على الأشياء التي يمتلكها الجميع بالفعل. تتزايد هذه الظاهرة مع إضفاء الطابع الديمقراطي على السلع الاستهلاكية ، حيث يمكن لربة المنزل تجهيز مطبخها بالأجهزة الكهربائية. دعونا نفكر في شعار Apple ، "فكر بشكل مختلف" عندما تقدم العلامة التجارية أشياء لا يمكن أن تكون أكثر توحيدًا: ثم نضاعف الملحقات لنبرز ونعطي الوهم بأننا من أصل نمط حياتنا.

يمتد التخصيص إلى جميع الحوافز لتكوين وجبتك الخاصة ، ومظهرك ، ودينك (قم برحلتك ، أو سلطتك ، وما إلى ذلك). "لا شك في أن انضمام الجميع إلى السيارة أو التلفزيون ، والجينز الأزرق والكوكاكولا ، والهجرات المتزامنة في عطلة نهاية الأسبوع أو شهر أغسطس تشير إلى توحيد السلوك. لكننا كثيرًا ما ننسى أن ننظر إلى الوجه التكميلي والمعاكس للظاهرة: إبراز التفردات ، وإضفاء الطابع الشخصي غير المسبوق على الأفراد "

علاوة على ذلك ، فإن التحرر الجنسي والنسوية والمواد الإباحية تشترك في هدف مشترك: "إقامة حواجز ضد العواطف والحفاظ على الشدة العاطفية في وضع حرج" . تصبح العاطفة محرجة ، فمن الضروري إسكات مظاهرها الخارجية. هنا أيضًا ، يتعلق الأمر بإضفاء الطابع الشخصي على المشاعر وفصل الذات عن ردود الفعل الشائعة. بسبب الأمر الزجري بأن تكون مختلفًا وأصليًا وأن تصبح خالقًا للذات ، فإن النماذج المقلدة مخفية. عالم بلا نموذج هو عالم بلا أبطال ، ولكن الأسوأ من ذلك هو أن شخصية الآخر هي التي تختفي شيئًا فشيئًا. العلاقة مقطوعة. من الآن فصاعدًا ، القيم المرجعية هي الخصوصية ، والسعادة الفردية ، والمتعة ، والوفاء الشخصي ، والرفاهية ... يتم وضع نموذج المتعة. يعزز التخصيص الحق في الاختلاف ، والخصوصية ، والتعددية ، مما يؤدي إلى فقدان المعايير التقليدية مما يؤدي إلى اللامبالاة المعممة.

محض اللامبالاة والسخط إن النظير لعملية التخصيص التي تضع إشباع رغبات الفرد في مركزها يتجلى في ما يتسم مجتمع .إنه سلوك معمم يقود الفرد إلى الانسحاب من عدة مجالات اجتماعية ."يسميه المؤلف "السخط لم يعد للقوى .ما بعد الحداثة بموجة من عدم الاستثمار تعاني منها المؤسسات والقيم العظيمة: إنها هجر جماعي إننا نشهد رفضا لكل أشكال .التقليدية التي شكلت الكنيسة والعائلة والحزب السياسي سيطرة على حياة الأفراد .الإكراه

إن حقبة اللامبالاة الخالصة تنذر "باختفاء الأهداف العظيمة والمؤسسات الكبرى التي تستحق الحياة التضحية يستجيب الفرد ما بعد الحداثي للضرورات: أن يكون لديه الخط ، ويحافظ على الشكل ، ويصل .(من أجلها" وهو ما يتسبب على وجه التحديد !يحاول الرد على الأمر الذي يُعطى له باستمرار: "استمتع .إلى النشوة الجنسية المعلومات ليست استثناء من هذه الملاحظة: .في تفكك الأنا من خلال مجتمع منتشر إلى جزيئات شخصية من وجهة نظر مكانية ، يعيش الفرد ما بعد الحداثي في أماكن .معالجتها تجعلها سلسلة من الأحداث المذهلة الدور العلوي كنموذج للموئل يردد أصداء مساحات العمل المفتوحة وإعادة استثمار المستودعات .مهجورة وفقًا للمؤلف ، فإن القضية .((محلات السوبر ماركت ، مساحات جديدة للتعبير الفني ، النوادي الليلية ، إلخ في هذا العصر الجديد ، "يمكن .(السياسية واضحة: اللامبالاة "تسمح للرأسمالية بدخول مرحلتها التشغيلية" للمرء بالتالي أن يكون عالميًا وإقليميًا في آنٍ واحد ، وعقلانيًا في عمله وتلميذًا متقطعًا لمعلم شرقي كهذا ، ويعيش قد عانى المجال السياسي والتعبئة .في ساعة التساهل والاحترام ، علاوة على ذلك ، الوصفات الدينية" الجماهيرية والنقابية من السخط منذ علامات السخط تتعلق قضايا السخط بجميع مجالات المجال العام التي تهم أولاً ، في عالم العمل ، يكون التأثير مرئيًا على .المسح للحصول على فكرة عن آثار الاستهلاك والإنتاج الضخم نحن نشجع المشاركة في المشاريع المشتركة وكذلك تدخل .المستوى المكاني من خلال تكاثر المساحات المفتوحة .يأخذ الاستقرار والجمود دلالة ازدراء لصالح التجريب والمبادرة .علماء النفس التجاريين أو خبراء الهندسة البشرية أما التقاعد ، فيُنظر إليه على أنه .يلاحظ المؤلف بالفعل ارتفاع معدلات التغيب عن العمل ودوران الموظفين "طموح جماهيري ، بل ومثل أعلى"

بعد ذلك ، يبدو مكان الجسد والأنشطة البدنية مركزيًا: فهو يشمل التقنيات الطبية (الطب البديل ، المعالجة المثلية) وكل ما يتعلق بالتنمية الشخصية: تقنيات اليوجا ، والزن ، وغيرها من الأنشطة التي يجتمع فيها العقل

والجسم لإعادة التركيز على الذات .يتوافق انتشار المنتجات الغذائية والعضوية والخفيفة والنباتية والنباتية والخالية من الغلوتين مع هذا .كما يتأثر المجال الخاص والعلاقات الحميمة: نشهد اختفاء علاقات الإغواء .يشير مصطلح "Sexduction"إلى هذا العصر الإباحي من الفحش ، بالمعنى الاشتقاقي لما هو غير مخفي ، وبعبارة أخرى ما يتم عرضه: "لقد أصبحت التكنولوجيا إباحية: دخل الكائن والجنس في نفس الدورة غير المحدودة من التلاعب المعقد والمعرض و البراعة ، الأوامر عن بعد (...) وبالمثل ، نلاحظ ظواهر مثل التحول من التعليم الاستبدادي إلى السماح ، وتمكين الإنجاب ، ونماذج عائلية جديدة وأشكال جديدة من الأبوة .تصبح قضايا الجندر مركزية ، مصحوبة بخطاب نسوي جديد يحاول الخروج من الإطار المرجعي الذكوري .المفردات تعاني من إدخال التعبيرات الملطفة مثل ضعاف البصر وفنيي السطح وكبار السن ، إلخ .يرى المؤلف أنه رفع حقيقي للسان .وهكذا وُلِد مجتمع ودي وفقًا للتعبير الذي يختتم ، من الآن فصاعدًا ،كل بريد من رسائل البريد الإلكتروني الخاصة بنا.

إرث الحداثة أو أصل ما بعد الحداثة استهلاك .تتميز هذه الفردية بالرغبة في التحرر من القيود الجماعية بحكم تحقيق الذات .هذا العصر الجديد هو امتداد للحداثة (1880-1930) ، يتميز بالمطالبة بالمساواة ليس فقط أمام القانون (الاقتراع العام ، الارتباط بحقوق الإنسان ، إلخ) ، ولكن أيضًا المساواة في الفرص والنتائج (اختبارات خاصة للأقليات ، على سبيل المثال) ، علامة على استمرارية حقيقية للثورة الديمقراطية .هنا نرى أولى مظاهر دمقرطة الثقافة .تم توضيح الحركة الحداثية ثم ما بعد الحداثة أولاً على أنها حركات فنية .يوضح الفن بشكل خاص ما الذي يمتد بعد ذلك إلى المجتمع بأسره: نشهد تدمير القواعد والأعراف الأسلوبية وكذلك رفض تقليد النماذج.

عصر الحداثة مستوحى من الرومانسية في القرن التاسع عشر التي دعت إلى تمجيد الذات .يسترشد فرد الحداثة بإحساس بالالتزام تجاه المثُل التي تتجاوزه .خلال هذه الفترة ظهرت التطلعات الأولى لتقرير المصير .في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ثم في بداية القرن العشرين ، نشهد انتشار الثقافة الفردية ، لا سيما من خلال البحث عن الرفاهية الشخصية وانتشار زواج الحب .يبدأ الفرد في التفكير في نفسه على أنه حر ومن أصله.

نرجس ، شخصية الرجل النفسي بالنسبة لجيل ليبوفيتسكي ، "تشير النرجسية إلى ظهور صورة شخصية جديدة للفرد في علاقاته مع نفسه ومع جسده ، ومع الآخرين ، والعالم والوقت ، في الوقت الذي تفسح فيه" الرأسمالية "الاستبدادية الطريق أمام مذهب المتعة والتساهل. الرأسمالية تغطي النرجسية عدة حقائق: بعضها ذو طبيعة جمالية ، يتعلق بمظهر الجسد ، والجمال ، وعبادة الشباب ؛ مجموعة أخرى من الأحاسيس الجسدية (رياضة اللوح ، بدون خصوم أو منافسة حيث تشعر بالتأثيرات على الجسم) ؛ تلك المتعلقة بالرفاهية ، والتي تجمع بين الجسم والعقل (اليوغا ، الزين ، الاسترخاء ، تقنيات التنمية الشخصية) ؛ أخيرًا ، ممارسات التدريج الذاتي (السير الذاتية ، المعارض عبر الإنترنت ، egotrips، إلخ .(هذا النرجس ليس مكتفيًا ذاتيًا ، فهو بحاجة إلى الاعتراف بالآخر ، وموافقته وإعجابه: إنه متصل بشكل دائم .في مجتمع الشاشات هذا ، يميل الجميع إلى أن يصبح كائنًا يتم تصويره وموضوعًا يصور .ننتهي مع نرجس جماعي مدفوع بالحاجة إلى أن الأفراد يجب أن يعيدوا تجميع كائنات متطابقة ، مدركين وتحركهم أهداف وجودية مشتركة .يُظهر الجانب الآخر من هذا الشخص أنه عرضة للكرب والقلق والتوتر والاكتئاب ، والتي تتدفق منها الاستهلاك الواسع لمزيلات القلق والعقاقير النفسية الأخرى . يتغلغل علم النفس أيضًا في جميع المجالات ، ويشجعنا على "قول كل شيء" في شكل من أشكال التعري النفسي للكشف عن الذات .نرجس هو الذي يمتص نفسه ، وبالتالي لا يترك مجالا للقتال الجماهيري .تخضع السياسة أيضًا لعملية الطب النفسي: فنحن مهتمون بالحياة الخاصة للممثلين السياسيين و "عباراتهم الصغيرة" أكثر من اهتمامنا بالأيديولوجية التي يحملونها .يبدو أن إعادة استثمار حفلة الأزياء وخاصة الكرنفال هي مظهر من مظاهر النرجسية .وبالفعل ، فقد تم تجريد الكرنفال من طابعه التخريبي ومن إجازته الأصلية .بشكل عام ، يُحكم على الضحك على حساب الآخرين وتصبح الأنا هدفًا مميزًا للسخرية.

يتسم المجال الأخلاقي بانهيار القيم العظيمة التي يمكن للفرد التضحية من أجلها .ومع ذلك ، لا تزال القيم المشتركة قائمة من خلال العمل التطوعي ، والحياة النقابية ، والبيئة ، والإنسانية ، ومكافحة الفساد ... بالنسبة

للمؤلف ، فإن تكاثر الأخلاق لا يفسد تقاسم القيم الأساسية .في مقابلة حديثة ، عاد إلى مصطلح ما بعد الحداثة مفضلاً مصطلح الحداثة المفرطة لأن الحداثة لم تمر ولم يتم تجاوزها .على العكس من ذلك ، فهي تمر بمرحلة من التطرف .ومع ذلك ، فإن هذا "المفرط" دائمًا ما يقابله نقيضه: مجتمع ما بعد الحداثة مادي ومتقلص ؛ مبتكر وعتيق الإباحية وسرية .المستهلك والبيئة .يولد التطبيع والإقصاء ؛ الرغبة في الراحة والمزيد من التشرد .في الختام ، دعونا نقتبس من تنبؤات المؤلف بشأن مستقبل مجتمعنا الذي ربما يجد صدى له بالفعل: "مع عصر الفردية يفتح الباب أمام إمكانية حدوث عصر من العنف التام للمجتمع ضد الدولة ، وهي إحدى العواقب منها عنف غير مقيد للدولة على المجتمع

الكتاب مؤرخًا بعض الشيء بأمثلة عليه ، يفاجئ بتوقع الظواهر الاجتماعية التي زادت فقط .نحن في وضع جيد في عام 1983 وكل صفحة تثير ذهابًا وإيابًا مع ما نعيشه بعد أكثر من ثلاثة عقود ، مما يثير تساؤلات حول التعليقات التي كان المؤلف سيدلي بها في وقت "Startup Nation" ، والتي تتميز بشبكات اتصال مكثفة . يبدو تشخيصه عشرة أضعاف ويتساءل المرء إذا كانت ملاحظة أم نقدًا لاذعًا .ومع ذلك ، فإن قصد المؤلف ليس الدفاع عن محافظ "كان أفضل من قبل" ، كما أنه ليس قوة اقتراح .إذا كان الخطاب يبدو قابلاً للتوسع ، فإن الأعراض التي وفقًا لها "النرجس يعيق خطاب التعبئة الجماهيرية" (ص 82) تبدو نسبية: لرؤية الحركات المختلفة (القبعات الحمراء ، السترات الصفراء ، الإضرابات المعممة ، تعبئة الطلاب ، إلخ) ، وعدم التسييس وغياب التعبئة لم تعد ذات صلة.

مستقبل الطبيعة البشرية : في سنة 2001 نشر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (JÜrgen Habermas) كُتَيبًا بعنوان: "مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة ليبرالية" ، ترجع أهميته إلى أنّ موضوع الكتاب يقع ضمن الدراسات العابرة للتخصصات ((Transdisciplinary، ولذلك سنجد اهتمامًا بالكتاب

من قبل حقول: الفلسفة، والأخلاقيات الطبية، والبيولوجيا، واجتماعيات الطب، والأخلاق. ويشكل الكتاب – على صغر حجمه – أهمية خاصة لثلاثة تخصصات هي:

أولها: الأخلاقيات الطبية؛ لأنه يتضمن نقاشًا جدّيًّا وحُججًا جديدة بشأن استعمال الهندسة الوراثية واستعمال التقنيات الجينية الحديثة قبل الولادة، فهو ينتصر لفكرة فَرْض تقييدات أخلاقية (يُسميها "تحفظًا مبررًا") على الإمكانات التي توفرها التقنية.

ثانيها: الفلسفة؛ لأنه يكشف عن التطور الذي طرأ على فلسفة هابرماس الأخلاقية من خلال انخراطه في مناقشة مسألة تنتمي إلى حقل الأخلاق التطبيقية.

وثالثها: فلسفة الأخلاق وإشكالية العلاقة بين أخلاق الواجب وما يسمى ما بعد الأخلاق والفضائل التي تتناول مجال التقويمات والتبريرات الأخلاقية للأفراد والجماعات وعلاقتها بالحياة الطيبة، أو "الحياة التي يجب عيشها" أو الحياة النموذجية المرتبطة بقالب جديرٍ بأن يُحاكى، وهو ما تبحث فيه الفلسفة، وكذلك العقائد التي تسعى نحو الحياة الصالحة والمجتمع العادل.

يحاول هابرماس أن يقدم صيغةً كيركغاردية من "إمكانية أن يكون المرء ذاتَه" دون الالتزام بالإجابات اللاهوتية التي قدمها كيركغارد؛ لأنه على المجتمعات الليبرالية أن تبحث عن إجابات ما بعد ميتافيزيقية للأسئلة الميتافيزيقية الخاصة بالوجود وغاياته ونهاياته. فالعلوم البيولوجية وتقنياتها توسع إمكانات العمل المعروفة، كما تسمح بنمط جديد من التدخلات، وهو ما يفرض العديد من الإشكالات كتلك التي تتعلق بالفرق بين أن يكون المرء جسدًا أو أن يكون له جسد، أو بتلاشي الحدود بين الطبيعي (نحن) وبين الجهاز العضوي، وهو ما يُرسي نمطًا جديدًا من العلاقة بالذات غارقًا في أعماق الحامل العضوي للذات، الأمر الذي سيفرض تأثيرات على كيفية فهم الذوات لأنفسها بوصفها ذاتًا

مسؤولة عن أفعالها، خصوصًا إذا ما خضعت هذه التدخلات لنظام السوق بطريقة تَحَكمية. وبناء على هذا المفهوم المركزي (الفهم الأخلاقي لذوات قادرة على الكلام والفعل) يرى هابرماس أنه لا يمكن للفلسفة أن تتملص من المساهمة في هذا النقاش واتخاذ موقف، وأنه "ليس هناك سبب وجيهٌ يجعل الفلاسفة يتخلون عن موضوع خلافي كهذا لعلماء البيولوجيا أو لمهندسين أغراهم العلم الوهمي".

اتضح مما سبق إذن أنّ التدخل الجيني يؤثر في القدرة على فهم الذات كعضو في الجماعة الإنسانية، ويهدد المفهوم الكانطي للاستقلالية، ويلغي الفارق بين الإنسان والأشياء المصنعة، وهذا يعني أنه يشكل تهديدًا للثقافة الليبرالية؛ لأن فهم الذات شرط في الانخراط في الثقافة الليبرالية الديمقراطية وفي بناء الأخلاق العلمانية. و"سيناريو تشييء الجنين" يثير مسائل أخلاقية صعبة، ومسائل من طبيعة أخرى، والجواب الذي يمكن تقديمه يتناول الفهم الأخلاقي الذي اكتسبته البشرية — مُجتمعَةً – عن نفسها، وستصبح أخلاقيةُ إرادة المرء أن يكون ذاته إمكانيةً من بين إمكانيات أخرى، كما ستؤثر على السؤال الفلسفي حول الحياة التي يجب أن تُعاش؛ لأنها ستُفرز نقاشًا عامًّا حول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافية بوصفها أشكالاً ثقافيةً. كما أنّ توسع أعمال الإنجاب وتَحَولها إلى "طبيعية" سيسهم في تغير النظرة الثقافية للحياة البشرية؛ ما يؤدي إلى القضاء على حساسيتنا الأخلاقية لصالح حسابات "التكاليف والأرباح"، فـ"الممارسة النسالية قد تُسبب ضررًا على وضعية الشخص الآتي بوصفه عضوًا في جماعة كونية مؤلفة من كائنات أخلاقية"؛ لأن النقاش حول استهلاك الأجنة لغاية بحثية أو حول الخلق المشروط للأجنة، فيه "انتهاك للحدود الخاصة بالنوع التي نعتبرها جامدة وهو بداية اللايقين المرتبط بهوية الجنس البشري" من جهة، كما أنّ هذه السيطرة بالتدخلات في علم الوراثة تنقلب إلى فعل تسلط على الذات، ما يحيل إلى "سلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل الذين سيكونون موضوعات، والوجه الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى"

من جهة أخرى.بما أنّ هابرماس يدير الأخلاق على المعايير القويمة، فهو يُقر بأننا لا يمكن أن نعطي الجنين منذ انطلاقته "حماية كاملة" للحياة؛ لأنها ثابتة لأشخاص يتمتعون بحقوق أساسية، ولكنه يوضح في الوقت نفسه أنه من غير المسموح به أن نجعل الحياة قبل الشخصية خاضعة للمضاربة، وأنّ المسألة لا ترتبط بالتقنية الوراثية نفسها وإنما بكيفية ومدى استخدامها، وبناء عليه فإن عدم الضرر الأخلاقي للتدخلات في الجهاز الوراثي لأعضاء محتَمَلين في جماعتنا الأخلاقية إنما يُقاس بالموقف الذي نتخذه للقيام بها، ولا يمكن الحصول على إجماع مُفتَرَض إلا إذا تَعلّق الأمر بتحاشي أمراض لا ريب في خطورتها القصوى، وعلى الجماعة الأخلاقية أن تُظهر أنها قادرة انطلاقًا مما يَتكون عفويًّا في حياتنا على تطوير معايير مُقنعة مُحدِّدةً الصحة والمرض للوجود الجسدي في إطار علاقة غير آلية، وإقامة حد بين التناسل السلبي واستنسال التطوير. التدخل لإصلاح ما في الجينوم، وإن كان هذا التدخل يتيح لنا إمكانيات تبدو إيجابية وعلاجية، فإنه في الوقت نفسه لا يقتصر عليها؛ ولذلك يرى هابرماس أنّ النقاشات يجب أن تركز على "كلية التطور" التقني؛ لأنّ تَقَدم التقنية البيولوجية ونجاحات العلاج الجيني والتدخل الوراثي اتسعت لتشمل غايات احترازية، وجعلت المسافة الفاصلة بين التدخل المبَرَّر (كما يُفتَرض) والتدخل غير المبرر متدرجةً، ومن هنا يركز هابرماس على ضرورة فرض حدود واضحة، خصوصًا مع وجود "نسالة ليبرالية" لا تعترف بالحدود أصلاً بين التدخلات العلاجية والتدخلات التي غايتها التطوير الخاضع لمنطق السوق. يثير مبدأ التدخل المتدحرج الكثير من الإشكالات الفلسفية والأخلاقية، ويمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: التدخل في التجهيز الطبيعي لشخص آخر هو رغبةٌ غير قابلة للتبادل، وتنشأ عنها علاقة ما بين شخصية غير معروفة، وهو ما يمثل شكلاً غريبًا في علاقات الاعتراف المتبادلة قضائيًّا والمؤسَّسة في المجتمعات الحديثة.

ثانيًا: هذا التدخل يَحُدّ – بالضرورة – من المساواة، أي التوازي في المسؤولية القائم مبدئيًّا بين أشخاص أحرار متساوين.

ثالثًا: في الأوضاع الطبيعية بإمكان المرء أن يُقيم علاقة متَعَقَّلة مع سيرورة تَشَكله، وأن يَنحت فهمًا لنفسه عبر المراجعة، وأن يَحوز نقدًا ذاتيًّا عن تنشئته، وهذا كله لن يكون مطروحًا في حالة التدخل الوراثي.

ولكن هذا النقاش حول التدخل المبرر وغير المبرر قد يُواجَه بحجتين رئيستين: الأولى: هي تسويغ إجهاض الحمل غير المرغوب فيه، والثانية: هي سلطة الأبوين وتدخلاتهم المبررة في تربية أبنائهم.

فيما يَخص الحجة المستخدمة حول الإجهاض، يحاجج هابرماس بأن ثمة فرقًا بين النقاش حول التدخل الجيني والنقاش حول الإجهاض يتلخص في البحث "الاستهلاكي" على الأجنة وتشخيص ما قبل الزرع؛ لأن مراقبة الصفة المقصودة يجعل الحياة الإنسانية "حياة آلية" تُخلَق وفق شروط معينة بالتناسب مع تفضيلات وتوجهات أخلاقية لطرف ثالث. صحيحٌ أنه يمكن أن يُحذّر من إجهاض محتَمَل، ولكنه يوقِع في صراع بين حماية حق الولد الذي سيولَد من جهة، وبين حق الأهل الذين يضعونه في الميزان **كما لو كان مِلْكًا**، ولكن هذا الصراع ناتجٌ عن سماحهم بإجراء اختبار وراثي على الجنين، فهم قد تَكَيَّفوا مع هذا التناقض منذ البداية. أما النقاش حول الحمل غير المرغوب فيه فهو نقاشٌ يدور بين حق المرأة في التقرير الذاتي وبين ضرورة حماية الجنين، أي أنّ القرار الحياتي بقطع الحمل ليس له علاقةٌ بهذا الاستعداد للاستخدام الاستهلاكي.

لكن يبقى ثمة نقاشٌ حول الفارق بين الإجهاض والحياة ما قبل الشخصية ((pre personal life، فالكلام في الإجهاض هو كلام عن حياة جنينية تختلف فيها وجهات النظر بين فريقين: الفريق الأول يصف الحياة الإنسانية في هذه الحالة بعبارات حيادية (خالية من الأحكام المسبقة) كوصف الجنين بأنه "تَجَمّع خلايا"؛ بخلاف "المولود" الذي يشكّل المرحلة الأولى التي يُتَحَدَّث فيها عن شخص له كرامة إنسانية، أما الفريق الثاني فيصف إخصاب الخلايا بأنه البداية الفعلية لسيرورة متطورة تتمتع بالتفرد وتُنظم نفسها بنفسها، وهو ما يمكن وصفه – بيولوجيًّا – بأنه نموذج إنسانيٌّ أو شخصٌ بالقوة وبالتالي صاحب حقوق أساسية.

أما بالنسبة للحياة الإنسانية ما قبل الشخصية فإن الجوهر المعياري الذي يجعل منها جديرة بالحماية "لا يجدُ تعبيرًا مقبولاً له من الناحية العقلانية ومن قبل كل المواطنين لا في اللغة التجريبية ولا في لغة الدين" كما يرى هابرماس

، ولذلك يذكّرنا بأن تحديد عالم الحقوق والواجبات الأخلاقية كامنٌ في تحديد "أساس الأخلاق" الذي يرجع إلى جماعة الكائنات الأخلاقية التي تعطي لنفسها قوانينها، وهي جماعة تتعلق بكل العلاقات التي تتطلب أن تُنَظَّم معياريًّا، فهم يَفرضون على أنفسهم التزامات أخلاقية، وينتظر بعضهم من بعض سلوكًا يتناسب مع المعيار، بل حتى الحيوانات يمكن لها أن تستفيد من الواجبات الأخلاقية في علاقاتنا بكل المخلوقات الحساسة للألم.

فالكرامة الإنسانية — بناء على هذا – هي كرامة مساويةٌ لهذا التوازي في العلاقات، وهي "عدم المساس" الذي لا معنى له إلا في إطار العلاقات بين الأشخاص الذين يَعترف بعضهم ببعض في إطار تبادل متوازٍ ومتساوٍ. ولكن يبقى أنّ الحياة ما قبل الشخصية لا تمتلك قيمة كاملة ومساوية للحياة الشخصية، ولذلك يدعونا هابرماس إلى التمييز بين "كرامة الحياة الإنسانية"، و"الكرامة الإنسانية" التي يَضمنها القانون لكل الأشخاص.

تقييم :

رأت إليزابيث فينتون (Elizabeth Fenton)أنّ هابرماس أفرط في قلقه حين اعتبر أنّ التعديل الجيني سيشوه العلاقات الإنسانية وخصوصًا بين الوالد والمولود؛ لأن هذه العلاقة تغيب فيها المساواة أصلاً، كما أنّ الأبوين يتمتعان بمشروعية تحكم في الابن خلال فترة نموه وتطوره. ولكن هابرماس تَعرض لهذه الحجة كما أوضحنا، ونقاشه كان يدور حول "توسيع" حدود تدخلات الوالدين، فضلاً عن أنّ تدخلات الوالدين في العلاقة الطبيعية محدودة ومنضبطة. والانتقاد الثاني الذي وجهته فينتون هو أنه لا يوجد حدود حاسمة بين ما هو طبيعي ومُصطنع، ومن ثم لا يوجد معايير تُتَّبع في هذا التفريق. ولكن هابرماس قدّم تساؤلات نقدية جدية حول خطورة غياب هذه الحدود؛ لأنها تُخل

بأصل الوضوح الأخلاقي المطلوب، ولو أخذنا بكلية التطور المتدحرج هذه فسيترتب عليها "تشييء" الإنسان وتحويله إلى وسيلة.

تُحيلنا مناقشة هابرماس للتدخل الجيني إلى الافتراق بين العلم والأخلاق في النظر إلى المستقبل؛ فكلٌّ منهما ينظر إليه بطريقة مختلفة، فالعلم يحاول فهم الواقع الفيزيائي ولكنه نادرًا ما يهتم بالأسئلة الكبرى حول الوجود نفسه. يسعى العلم إلى الدفع بالتطورات إلى أقصى غاية وتوسيع دائرة الممكن الذي يتحول مع الوقت إلى موجود ويفسح المجال مجددًا إلى بروز ممكن آخر وهكذا، وفي هذا تصعيد من البسيط إلى المركب، وهو ما يتعين على علم الأخلاق أن يتعاطى مع نتائجه فيما بعد، ولكننا مع هابرماس أمام محاولة استباق للتطورات من جهة التعامل معها بوصفها كلية متدحرجة، أي أنها محاولة للسماح للتفكير الأخلاقي بتَخَطي العلم، والعمل على تقييد حركته والحد من محاولته الهيمنة على الطبيعة والتحكم بالطبيعة الإنسانية، بدل الاكتفاء بدور ملاحقته وإيجاد حلول ومخارج لما يُوجده بالفعل. ولكن سياران غيلفويل ((Ciaran Guilfoyleرأى أنّ الخطأ المركزي لهابرماس هنا هو أنه "بالرغم من كل رثائه لتَراجع الإيمان وتهديد الوضوح واليقين، فإنه يملك إيمانًا ضعيفًا بالإنسان نفسه"، ولكن تَخَوف هابرماس لم يكن من الإنسان من حيث هو إنسان ولكن من تدخلات التقنية فيه وخضوعه لمنطق السوق، والإيمان بالتقدم المتدحرج، أي أنّ الحديث هنا عن تَسَلط "البعض" على الطبيعة الإنسانية وأنه لا بد من معايير تحفظ حقوق المستضعفين أو الذين سيولدون من أن يكونوا موضوعًا للتدخل غير التبادلي.

يبقى أنّ هذه النقاشات الفلسفية والأخلاقية العميقة تَنتُج في سياق أوروبي ويكاد يغيب عنها الفقهاء المسلمون الذين يملكون إرثًا تشريعيًّا وأخلاقيًّا كبيرًا يتصل بهذا الموضوع، خصوصًا فيما يتعلق بمفهوم الاستقلالية الذي يطرحه كانط ويدافع عنه هابرماس هنا والذي "يهدم الفكرة التقليدية التي تعتبر الإنسان من ذرية الله"، ولا زالت النقاشات الإسلامية حول مفهوم الاستقلالية لم تنضج بعد، والكلام حوله يرجع إلى تصورين رئيسين: تصور علماني يستند

إلى العقلانية ويتجاوز سلطة الوصايا الإلهية إلى أخلاق الواجب غير المشروطة، وتصور ديني يستند إلى مرجعية الوحي الذي له تعاليم في مسائل مختلفة بدءًا من التصورات حول الوجود وغاياته، والعلاقة بالجسد وعدم تملكه وأنه أمانة، مرورًا بمسائل بداية الحياة ما قبل الشخصية والشخصية، والكرامة التي تشتمل على حرمة الإنسان سواءٌ قبل نفخ الروح أم بعد خروجها (الميت)؛ تبعًا لتحديد ماهية الحياة الإنسانية بوصفها خلقًا إلهيًّا، والنظرة إلى الجسد في علاقته بالروح التي "تُنفَخ في جسد قد استعدّ لها".

المحور الثالث

سؤال الطبيعة في فلسفة الراهن

من لغز الطبيعة إلى أزمة البيئة

تمهيد

ظل الفلاسفة والمفكرون يوجهون عظيم عنايتهم إلى العالم بمختلف ألوانه ومكوناته، بحثًا في مسألة خلقه وبدايته، والمادة التي صدر عنها. لذلك قضى هؤلاء ردحا من الزمن، يقلبون الأمر على وجوه شتى، وقد كان منهم من استعان بالعقل ليدرك منتهى الحقيقة، بينما استنجد آخرون بالوحي لينيروا رؤيتهم حول الخليقة وتسديدها. وقد شحذ هذا التنوع في الرؤى، السؤالَ وأغناه حول الموضوع، ما برر البحث في قضية خلق العالم، وبدايته، وأصوله الغيبية أو المادية. فصرنا نلحظ كيف حكمت انشغالات الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الوسطى، تصورات الفلاسفة، واختلفت هذه الأخيرة باختلاف المعطيات الإبستيمية التي تميز كل عصر و التي رافقت الإنسان مند اعتبار ه الطبيعة لغزأ يجب فك رموزه إلى أن افرزت هذه العلاقة أزمة بيئية .وهو ما يدعونا إلى ضبط بعض المفاهيم

1 ضبط مفهوم الطبيعة :

-كلمة "الطبيعة" مشتقة من الكلمة اللاتينية nātūra وهو مصطلح فلسفي مشتق من الفعل "يلد" والذي كان يستخدم في الترجمة القديمة للكلمة اليونانية القديمة *phusis* التي كانت مشتقة من الفعل "ينمو طبيعيا" كما في النباتات على سبيل المثال .

-و جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا مايلي " : الطبيعة هي مجموع ما في الأرض و السماء، من كائنات خاضعة لنظم مختلفة، و هي بهذا المعنى مرادفة للكون".

أمّا في المعجم الفلسفي لأندري لالاند : " الطبيعة سمات خاصة تميز فردا ما، من حيث هي خصائص فطرية". و جاء فيه أيضا : " الطبيعة هي ما يوجد فينا بحكم الإرث البيولوجي ."

2-مقاربة تاريخية في علاقة الإنسان بالطبيعة :

الخوف من الطبيعة : عاش الإنسان قديما حالة من الخوف أمام الطبيعة بكل مظاهرها ، و استعان بالآساطير لتفسير ما يحدث حوله من خلال إعطاء معنى أو غاية لهاته الظواهر :كأن يربط الكوارث الطبيعية بغضب الآلهة ، فيسعى جاهدا لاكتساب رضى الالهة بالقربان و بعض الطقوس

الإنسجام مع الطبيعة : كما يكشف عن ذلك الإنسان الإغريقي القديم الذي عاش حالة من الانسجام و الحلول في الطبيعة ،و العشق و الهيام بكل ماهوطبيعي

السيطرة على الطبيعة : بدأت هذه العلاقة مع بدايات عصر النهضة أين تطورت الآلة و العلوم المختلفة خاصةً منها الرياضية و التجريبية والتي قدمت للإنسان الآداة التي يسيطر بها على الطبيعة .

تشويه الطبيعة :مع التطور الرهيب للعلم و التقنية ،كادت الطبيعة أن تضيع وسط منتجات المصانع و الأطماع المنزايدة للإنسان ،حيث أصبح التوازن الإيكولوجي مهدداً ، و الكثير من المخلوقات اضحت في طريق الانقراض ممّا جعل الكثيرين يدقون ناقوس الخطر من أجل إعادة النظر في علاقة الإنسان بالطبيعية ضمن إطار البيئة.

3- مفهوم البيئة :

لبيئة في **اللغة** مشتقة من الفعل "بوأ" و "تبوأ" أي نزل وأقام. والتبوء: التمكن والاستقرار والبيئة :المنزل .

فالبيئة بمعناها اللغوي الواسع تعني الموضع الذي يرجع إليه الإنسان، فيتخذ فيه منزله ومعيشته.

ومن ثم يجب أن تنال البيئة بمفهومها الشامل اهتمام الفرد كما ينال بيته ومنزله اهتمامه وحرصه .

اصطلاحاً: يرجع الفضل الأول في تحديد مفهوم البيئة العلمي، إلى العلماء العاملين في مجال العلوم الحيوية والطبيعية، حيث يرى هؤلاء أن للبيئة مفهومان يكمل بعضهما البعض : أولهما **البيئة الحيوية** وهو كل ما يختص بحياة الإنسان نفسه من تكاثر ووراثة فحسب، بل تشمل علاقة الإنسان بالكائنات الحية، الحيوانية والنباتية، التي تعيش في صعيد واحد. .أما ثانيا وهي **البيئة الطبيعية أو الفيزيقية** وهذه تشمل الغلاف الجوي، الغلاف المائي، اليابسة، المحيط الجوي، بما تشمله هذه الأنظمة من ماء وهواء وتربة ومعادن، ومصادر للطاقة . وتعد البيئة البيولوجية جزءاً من البيئة الطبيعية. .إن أول من استخدم المعنى الاصطلاحي للبيئة هو العالم الألماني **"إرنست هايكل"** في سنة 1866 ، إذ توصل إلى ذلك المعنى باستخدام مصطلح " Ecology " وهو عبارة عن دمج كلمتين يونانيتين ، الأولى "Oikos" والتي تعني المسكن والثانية " Logos" ومعناها العلم ، وعرفه بأنه **العلم الذي يدرس علاقة الكائنات الحية بالوسط الذي تعيش فيه** .

اختلال في علاقة الإنسان بالطبيعة

بحيث لم تعد العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة، في نظره، قائمة على أساس التوازن والاحترام، انطلاقا من وحدة الأصل الكوني، فنتج عن ذلك تدهور للمحيط الطبيعي والمنظومات البيئية ومستقرات ومستودعات الكائنات الحية. كما انهارت الكثير من الأسس الثقافية التي كانت تحفظ توازن الإنسان وصحته الجسدية والنفسية، على اعتبار أن كائنا ترابيا مثل الإنسان لا يمكنه أن يحقق انسجامه الكوني إلا في حسن التعامل مع الأرض بكل أبعادها الفيزيائية والكيميائية والعضوية والحيوية.

وإذا كان الفلاسفة البيئيون مجمعون على أن الفكرة الديكارتية القائمة على الفصل بين "المادة" و"الروح"، هي أصل نشوء أخلاقيات "المركزية البشرية" وما نتج عنها من تحقير الطبيعة واستغلالها، فإن الانخراط الفلسفي في هذا النقاش يعتبر ذا فائدة كبيرة من أجل استيعاب أصول الأزمة البيئية المعاصرة.

قراءة في كتاب جون ماري شيفر" بتحليل مسألة "المركزية البشرية" وعلاقتها بالأزمة البيئية عبر دراسة نقدية تحليلية لكتاب "نهاية الاستثناء الإنساني" لجون ماري شيفير أحد المؤمنين بأخلاق "المركزية البيولوجية" وهو كتاب، يكتسي أهمية علمية وفلسفية كبرى؛ لأنه يندرج ضمن الأبحاث الفلسفية والأنثربولوجية التي تتخذ من حقيقة ومغزى الوجود الإنساني موضوعا رئيسا لها، وما يترتب عن ذلك من قضايا مرتبطة بالأزمة البيئية الحالية. أن المسألة البيئية ، هي أولى المشاريع العمرانية الكبرى التي تبدو فيها الهوة كبيرة بين الرصيد الفكري النظري وبين التجربة العملية، ولا شك أن الثقافة والدين هما جزء لا يتجزأ من الاستراتيجيات البشرية لحفظ البيئة، والبقاء وحسن الحال والمآل.

مظاهر الازمة البيئية

تقترح هذه الدّراسة مقاربةً تحليليّة للأزمة البيئيَّة الرّاهنة؛ بتناول ظواهرها ومؤشّراتها الجديدة؛ والرُّؤيَة العلميَّة الحديثة المفَسِّرَة لها، ومُجمل مَوَاقِف الدّول والإعلام إزاءها. ومعلوم أنّ مظاهر هذه الأزمة، تشكّل حاليًّا واقعًا بيئيًّا جديدًا، تُرَى آثارُه وتداعياته الكارثيّة الملموسة، وهي تمتدّ لتصيب جلّ مناطق العالم، مُهدِّدة بتغيير معالمه وعناصره والحياة فيه. وهذا ما يجعل الأزمة البيئيّة تستأثر منذ سنوات باهتمام العلماء والسياسيّين، ومنظّمات المجتمع المدنيّ، ووسائل الإعلام المختلفة. ويتصدّر قائمة مظاهر الأزمة البيئيّة التلوّث المتعدّد الأشكال للبيئة؛ وحدوث تغيُّرات مناخيّة غير مسبوقة تعزى إلى ظاهرة "الاحْتِباس الحراري الظّاهر أنّ هذا الاختلال في توازن نظام مناخ كوكب الأرض ليس طبيعيًّا ولا عاديًّا في غالب الأحيان، وأنّ أسبابه لا ترجع إلى ظواهر الطّبيعة أو قواها، بقدر ما ترجع إلى أنشطة البشر أنفسهم، وإلى اعتماد الحضارة الصناعيّة الحديثة أساسًا على استهلاك مصادر الطّاقة العضويّة

كالفحم والنّفط والغاز. وفي هذا السّياق، نتعرّف على الفلسفتين البيئيّتين البارزتين للمهتمّين بهذه الأزمة: "فلسفة بيئِيَّة ذات توجُّه إنسانيّ و"فلسفة بيئيّة جذريّة وعميقة كل من يطلع على الأدبيات الفلسفية الإيكولوجية يجد أنها تنشغل بسؤال البيئية عمومًا، وبدراسة العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها، أي دراسة واقع المنظومة البيئية بمستوياتها الثلاثة: المستوى المادي)العناصر المادية في الطبيعة) والمستوى الحي (الكائنات الحية) والمستوى الإنساني.

إلا أن أهم ما يميز خطاب الفلسفة البيئية، هو نزعته النقدية الجذرية التي تنشغل بتقديم الأدوات المفهومية والمعرفية للكشف عن حقيقة البيئة وقضاياها ومشكلاتها. أي أن الخطاب الإيكولوجي يعمل على تهيئة الأطر النظرية والعملية القمينة بفهم الأزمة البيئية وانعكاساتها العامة على كل مكونات الوجود، والكفيلة «بمراجعة فكرية للنظرة الحديثة إلى العالم، التي نشأت في الغرب الأوروبي وحكمت رؤاه وامتدت تأثيراتها إلى بقية أنحاء العالم، وشكلت في الوقت نفسه، نواة الحضارة الحديثة والمعاصرة، وأنماط الحياة والاجتماع والتمدن التي نشرتها في العالم.«تروم الفلسفة الإيكولوجية اعتماد الآلية النقدية التجاوزية، بغية تأسيس مشروع إنساني جديد، يُقوّم أعطاب الحداثة ويعيد ترتيب وضع الإنسان في الطبيعة ودوره فيها. وعادة ما يستسيغ روادها إطلاق لفظ الاخضرار على مشروعهم العام، كرديف للانسجام والتناغم بين مكونات الوجود، وهو مشروع يغيب المركزية البشرية أو أفضلية الإنسان وأسبقيته على كل الكائنات.

يستند رواد فلسفة الأخلاق البيئية، على قناعة أساسية مفادها أن للطبيعة قيمة أصلية وذاتية، تستلزم البحث في الواجبات الأخلاقية البشرية حيال المنظومة البيئية برمتها)حيوانات، نباتات..)، عبر تعديل قاعدة المعايير الأخلاقية، ذات المنشأ العقلاني الغربي الصرف، وتوسيعها لتشمل الكائنات غير البشرية، بغية تحريرها من النزعة النفعية الضيقة، إقرارًا بخيريتها الأصلية الذاتية.

فالفلسفة البيئية إذن، فلسفة ثورية بامتياز، تحكمها نزعة طبيعية تحريرية للقيم الأخلاقية، التي حكمت الحيوان

والطبيعة في تاريخ الغرب، بغية التخلص من كل طرائق الفلسفة الغربية التقليدية، والسعي بدلا عنها، إلى تطوير فلسفة قيمية جديدة، تعتمد على منظور إيكولوجي شامل كفيل بتغيير القيم الاجتماعية، وبلورة مُثل ثقافية بديلة. ولعل ذلك ما جعل رواد الفلسفة الأخلاقية (توم ريغان، بيتر سينغر..) يحرثون أرضا جديدة في الفلسفة الخلقية، عندما تمكنوا من تجاوز عتبة المعايير الإنسانية الصرفة في التقدير والتقويم، وأسسوا لبنات منظور شمولي يجعل من «الحياة» معيارا كليا لتقدير الإنسان والحيوان معا.وعلى المنوال نفسه، انبنت رؤية الإيكولوجي ألدو ليوباولد، على الدعوة إلى تحرير مفهوم المجتمع الإنساني، ذي النزعة الإنتروبولوجية الخالصة، وتوسيع حدوده الضيقة ليشمل كل الكائنات (التربة، المياه، النباتات والحيوانات..)، حتى يستقيم الحديث عن مجتمع طبيعي، يسوغ الانتقال من الأقاليم البشرية إلى الأقاليم الحيوية. ولأن معاني الغيرية لم تعد تنحصر دلالاتها عند حد إنساني خالص، فقد أضحت تشمل باقي الموجودات والمكونات الأرضية، وترسخ أخلاقا نوعية جديدة تجعل قيم التعاطف والخيرية تعبر كل الحدود والموجودات على الأرض، وتسهم في بناء حضارة أرضية سليمة، تقوم على الموازنة بين المصالح البشرية وبين مصالح الموجودات الطبيعية، ثم مصالح الأرض عموما .

يتضح مما سبق، أن المقاربة الإيكولوجية الأخلاقية بمختلف ألوانها، سعت إلى تأسيس خطاب إيكولوجي عميق، يتجاوز ضحالة اختيارات المجتمعات الصناعية في معالجة الأزمات البيئية، ويراجع الطرق التقليدية للفلسفة الغربية ونموذجها الإرشادي المعرفي الحداثي، بغرض تطوير بدائل فلسفية كفيلة بصياغة مُثل أخلاقية جديدة، تستجيب لمستجدات الإنسان المعاصر، وتعيد تقييم المحيط البيئي، بناء على منطلقات تروم التوازن الطبيعي وفق منطق تعاقدي طبيعي خلاق، يضمن التقدير العادل والشمولي لكل الموجودات. وضمنتها مضامين معينة امتدت لغاية بداية النهضة. إلا أن تطورات معرفية وعلمية في مجال العلوم الحقة، الفلكية منها خاصة، والرياضية والفيزيائية، أحالت الإنسانية على توجه إنتروبولوجي غيَّر مسعى المعرفة، عندما منح الأولوية للأنشطة العقلية البشرية والتجريبية، كمصادر لبناء العلم والحقيقة من جهة، وحور السؤال المتصل بالعالم والطبيعة من التوجه نحو البدايات والأصول، إلى الانشغال

بكيفية صيرورة العالم وصيرورة الأحداث فيه، والقوانين الناظمة له من جهة أخرى. فصار البحث في الطبيعة، منذ فلسفة الأنوار، تابعًا لمنطق الإنسان في النظر والفهم، ومرسخًا لمركزية إنسانية منقطعة النظير وذات بعد إثني أوروبي، ترك بصماته الحضارية على شتى المفاعيل الثقافية والعلمية والعملية المعاصرة، مما سوغ مطلب مراجعة مقومات الحداثة الغربية وأسئلتها الأنوارية وتصوراتها المعرفية، كما هو الحال في المقاربات الفلسفية الأميركية البيئية، التي أعادت طرح سؤال الأخلاق ومساءلة وضعية الإنسان في الوجود، وفق منظور ما بعد حداثي.

ولعل الاختيار العقلاني الصرف للفعل البشري، كمدخل ميتافيزيقي، تم تبنيه فكريا من قبل كثير من الفلاسفة لمحاولة رأب الصدع بين الذوات البشرية، عن طريق الاحتكام إلى مكون العقل، كمرجع معرفي في بناء الحقيقة والتنظير للفعل البشري ولمآلاته، إلا أن ذلك أفضى إلى ترسيخ نزعة إنسية مغالية في تمجيد الحياة البشرية والتمركز حول مقوماتهمطالبها وانشغالاتها، ولو على حساب باقي الموجودات والكائنات.

في سياق هذا المنظور، صار الإنسان يحتل مرتبة منقطعة النظير، يعلو ولا يعلى عليه، هو قيمة القيم وغاية الغايات.. أو لنقل بكلمات يسيرة ودالة: إنه دحرج طقوس القداسة وضروبها وسعى إلى مركزتها في ذاته البشرية. إن تقدير كرامة الإنسان، وفق هذا المقترب الميتافيزيقي، ومكانته بين ثنايا مكونات العالم المحيط به، انتهى إلى ضرورة استعادة المقولة السفسطائية «الإنسان مقياس كل شيء». فالطبيعة والحياة والإنسان والتاريخ والدين، وغيرها من ممكنات الكينونة، ظلت حبيسة التوجيه الإنساني للفلسفة الغربية، تأملا وتنظيرا وفعلا.

فاستحكمت فيه نزعة تملكية، آل بها الوجود وما فيه إلى شيء يُمتلك ويقدر، كأداة قابلة للاستغلال والاستثمار، لتلبية رغبات اقتصادية وسياسية مطبوعة بالهيمنة والتجبر والاستهلاك والإلهاء. فما يشاهد اليوم، من ظلم الإنسان لذويه، ومن إفراط في هدر مناحي حياة «شركاء» الوجود من الحيوان، والتفريط

في مسخرات الخالق للمخلوق، واستغلال واسع لخيرات الأرض المادية، يدعو بإلحاح لتعديل الرؤى وتصويبها معرفيًا، حتى لا يتحول الإنسان إلى ضحية لما يفعل ويصنع في دنيا الوجود، رؤى وجب أن تكون تكاملية واعتدالية، وتتخطى عتبة التجزؤ والاختزال.

يمكن القول إن الإنسان جزء من الطبيعة أو مكون من مكوناتها، ومع ذلك يعتبر الشق الوحيد في المنظومة الكونية المتميز بالمعرفة والمسؤولية، «مما يوجب الموازنة بين الإحساس بالانتماء للطبيعة، وبين وضعية الاستثناء داخلها، مع أن ذلك لا يبرر حصر الطبيعة في مجرد منجم للاستغلال لما في ذلك من غصب فاضح لانتماء الإنسان للنسق الطبيعي.«يبدو أن إشكال البيئة ولد الكثير من الأسئلة التي أثارها الفلاسفة والمهتمون حول انعكاسات انحراف الفعل الإنساني وآثاره السلبية على الحياة والطبيعة، منها:

هل البشر هم الكائنات الوحيدة التي تمتلك قيمة أصلية في الكون، أم أن للعالم الطبيعي، بمكوناته المختلفة، قيمته الخاصة به المستقلة عن التقدير النفعي للإنسان؟

ما الذي يسوغ القول بأن للناس إلزامات أخلاقية إزاء بعضهم بعضا، دون غيرهم من الكائنات والمنظومات الإيكولوجية الحاضنة للجميع؟

تساءل الأنسان منذ القدم عن الطبيعة ؟ ما حقيقتها و ما أصلها ، وكان سبب هذا الإنشغال شعوره بالضعف أمام قوة الطبيعة التي تتمظهر من خلال الرعد و البرق ، الرياح ، العواصف ، الفياضانات ، الزلازل .....إلخ

و مع تطور الحياة أفرز هذا الإنشغال مصطلح آخر تمثل في البيئة . فكيف كان هذا التحول من الطبيعة إلى البيئة ؟ و ماهي مبرراته ؟ و ما العلاقة بينهما ؟

4 التعاقد الطبيعي : لم يخرج العلم نفسه عن هذا البرنامج والسجل الديكارتي، وكل ما قام به هو العمل النظري والتقني على تطوير إمكانات السيطرة والتحكم والتملك، وهو ما نعيش نتائجه الإيكولوجية اليوم.

ينتقد م. سير هذه النزعة الموضوعية العلمية إلى الطبيعة والتي تختزلها إلى معادلات ودوال وأرقام ومركبات من القوى الرياضية والفيزيائية. وهنا يصادر العلم على حق وجود الموجودات والأشياء والعالم ويطالبها بأن تظهر وفق خطاطاته النظرية والعملية، ولا ينصت إليها أو يعترف لها بأية إمكانية للظهور غير ما تصوره عنها مسبقًا. والحقيقة أن الطبيعة تكلمنا بلغات كثيرة تقمع جميعها لصالح لغة العقل والعلم.

وبدل هذا البرنامج الديكارتي الذي يعلن الحرب على الطبيعة ويضع هدفًا له السيطرة والتملك، يقترح م. سير العودة إلى لاينتز وبالضبط إلى مبدأ السبب الكافي وعلاقته بالحق. فلا يعني السبب الكافي المبرر الكافي لوجود الكائن فقط، بل وهذا هو الأهم حق وجود هذا الكائن أيضًا. فجميع الكائنات بما هي موجودة وجودًا طبيعيًا فهي تتمتع بحق طبيعي في الوجود، وليس الإنسان هو من أعطاها هذا الحق، بل إنه حقها الوجودي في الوجود كما هو حق الإنسان أيضًا في الوجود. ولأن الكائنات الأخرى لا تنازعنا في حقنا في الوجود فمن حقها علينا أن نحترم حقها في الوجود وأن نعترف بحقوقها. وأولى هذه الحقوق هي وقف الحرب التي لا يزال يشنها ديكارت من قبره ضد الطبيعة لتمهيد الطريق لتوقيع التعاقد الطبيعي مع الأرض. "إن التحكم الديكارتي يؤسس العنف الموضوعي للعلم كاستراتيجية مهدِّدِة ....لقد أصبحنا بحكم تحكمنا المفرط في الطبيعة ضعفاء أمامها ،حتى إنها تهددنا هي بدورها ...ينبغي لنا منذ الآن البحث عن التحكم في تحكمنا ..... لقد بنينا عالما يكون فيه الذكاء هو أول ملكة، حيث يدفعنا العلم والتكنولوجيا للأمام ونسقط، وننتج المزيد من البؤس والمجاعة والأمراض''.

بصفتنا سادة ومالكين، فإننا نسيطر على الطبيعة ونختزلها إلى حالة كائن. ومع ذلك، فهذه الطبيعة تستقبلنا وترحب بنا وتجعلنا نعيش. إذا كانت عمليات استخراجنا وعملياتنا تشكل خطراً على ذلك، فإن التهديد ينقلب علينا الآن، فالطبيعة تضعنا في ظروفنا، ومن الآن فصاعداً نقوم بتكييف الطبيعة. عن طريق تأسيس ''عقد طبيعي'' ، أساس قانون جديد ، لتعايش حيوي ، ينتهي بميثاق الحرب التي نخوضها ضد الطبيعة. تم تمريره بين البشر والعالم، بمجرد

استبعاده من اللعبة بموجب العقد الاجتماعي، يمنح العقد الطبيعي الكرامة القانونية للطبيعة ويحدد واجبات الإنسانية تجاهها. يجب أن نصوغ عقد تعايش مع العالم يحل محل عقد التطفل، الذي ولد من الآثار السلبية للثورات التكنولوجية في القرون الماضية، والتي تم تصور الغرض منها لصالح الرجال فقط. لذلك فإن العقد الطبيعي سيكون له دعوة إكمال – دون تدميره – العقد الاجتماعي المتصور لمنفعة البشر فقط في القرن الثامن عشر ليضيف إليه عقدًا من أجل المنفعة المتبادلة للرجال والعالم..... إن الإنسانية في طور تدمير مضيفها، الأرض، التي هي جزء منها لعدم اعتبارها أن العالم كله يشكل نظامًا مغلقًا تترابط فيه جميع الأجزاء، ولأنها مع ذلك سمحت للأناني المحلية بالتطور والاستمرار. بدلا من ذلك، دعونا نحترمهم على وجه السرعة بالتشريع ومن هنا العقد الطبيعي..

. ''عمل فيلسوف قانوني'' ولسبب وجيه! يندب الفيلسوف اختلاط الأنواع، والفيلسوف موجود للتفكير وليس للانخراط، بل إن المشاركة السياسية تقوض نطاق الخطاب الفلسفي. ومع ذلك، فإن الخطاب الذي يحمله العقد الطبيعي، وهو مقال تأسيسي حقًا يستحق اليوم أن يسمعه أولئك الذين يعتنقون القضية البيئية. انطلاقًا من ملاحظة تأثير جميع الأنشطة البشرية على التوازن الكلي للكوكب، والعنف الذي لا يرحم والذي يسود الآن بين الإنسان والعالم، هناك انفصالًا للعالم كقائد كامل وكبير. لاعب في التاريخ، ... قبل ثلاثين عامًا، كان يُنظر إلى الرغبة في إنقاذ الكوكب على أنها مجرد وهم وحتى من قبل البعض على أنها إغراء فاشستي. حتى الآن، يبدو أن العالم بأسره قد التقط هذا الموضوع. في كل مكان نسمع فيه أن هناك حاجة لاتخاذ إجراءات عاجلة. لهذا العقد الطبيعي، الذي يبدو أكثر أهمية من أي وقت مضى. .....

– أخلاقيات البيئة Ethique de l'environnement .

هي جزء من الفلسفة البيئية، يهتم بتوسيع الحدود التقليدية للأخلاقيات التي تضم البشر فحسب لتضم العالم غير الإنساني. تؤثر على مجموعة كبيرة من التخصصات، بما في ذلك القانون البيئي، وعلم اجتماع البيئة، وعلم اللاهوت البيئي، والاقتصاد البيئي، وعلم البيئة والجغرافيا البيئية .

هناك العديد من القرارات الأخلاقية التي يتخذها البشر تتعلق بالبيئة. مثل :

أيجب أن يستمر البشر في إزالة الأشجار من الغابات من أجل الاستهلاك البشري؟

ما الذي يدفع البشر للاستمرار في إكثار جنسهم، وفي الحياة نفسها؟

أيجب أن يستمر الإنسان في صنع مركبات تعمل بالبنزين؟

ما الالتزامات البيئية التي يحتاج البشر إلى الحفاظ عليها للأجيال القادمة؟

أيحق للبشر التسبب في انقراض نوع ما من أجل راحة الإنسانية؟

كيف يجب أن يستخدم البشر البيئة الفضائية ويحاظون عليها بأفضل طريقة لتأمين الحياة وتوسيع نطاقها؟

ما الدور الذي يمكن أن تلعبه الحدود الكوكبية في إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والأرض؟

و للإجابة عن مثل هذه التساؤلات و أخرى ظهرت عدة تخصصات في هذا الإطار على غرار :

هندسة البيئية : هو مجال يقوم على استعمال التطبيقات الهندسية والعلمية لخدمة البيئة وحمايتها ويشمل مجال واسع من المشاريع ذات العلاقة .يعمل مهندسو البيئة في القطاعات الصناعية والبحثية لانجاز حلول تهدف للتحكم بالتلوث بالإضافة لتنويع مصادر الطاقة وزيادتها إلى أكبر حد ممكن .كما تشمل اهتمامات مهندس البيئة مواضيع

أخرى مثل قطاع المياه وإدارة الملوثات والتحكم بنوعية الهواء والحفاظ على التربة من التلوث والتخطيط المدني. و هي تسعى إلى :

-حماية الناس من الأخطار الناجمة عن سوء نوعية الهواء والماء، بالإضافة إلى حمايتهم من الضجة والإشعاعات.

-التخلص المناسب من الملوثات.

-الأمن من تأثير الأضرار الناجمة عن النشاطات البشرية.

تقترح أخلاقيات البيئة إعادة التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة من وجهة نظر فلسفية،لفهم جذور الأزمة، وربما بشكل أعمق من التفسيرات الاقتصادية للاستغلال المفرط وغير العقلاني للموارد المتجددة ببطء. إنه يتطوّر وفق سياق يكون فيه الفكر الإيكولوجي والخطاب الإيكولوجي أكثر حضورًا في الثقافة، وفي وسائل الإعلام وفي عمليات صنع القرار والبناء.

فالأخلاقيات البيئية الخطاب نحو **المعنى العميق لأعمالنا**. وتعطي أهمية كبيرة لطريقة التفكير أكثر من الموضوع الذي يجري التفكير فيه، وهذا يمكن أن يؤدي إلى تعديل أساليب تصرفنا مع البيئة.

اليوم أصبحت دراسة الأسئلة الفلسفية التي تطرحها البيئة والعلوم البيئية ضرورية أكثر من أي وقت مضى. واستنادًا إلى هذا النقاش الفلسفي يمكننا مواصلة التحليل من خلال طرح تساؤل مزدوج: تساؤل أخلاقي بشأن البيئة، وقيمتها الجوهرية أو الآلية، وتبرير سياسات المحافظة التي ستسمح بالتطرق للنظريات الأخلاقية الأساسية للبيئة. وتساؤل معرفي حول العلوم البيئية، مع التركيز بشكل خاص على التنوع البيولوجي، تعريفه، وقياسه، ولكن أيضًا على علم البيئة ودور النماذج الرسمية في هذا العلم.

كما كشف أنه عندما تكتسي الطبيعة قيمة أداتية صرف، بحيث يستعمل الإنسان الموارد الطبيعية، ويستغل مصادر الطاقة من أجل تلبية رغباته المادية المتزايدة باستمرار، ورفع مستوى العيش المادي، فإن ذلك ينعكس سلبا على الطبيعة والمحيط الحيوي. وإن الظواهر التي تنبؤ عن الأزمة البيئية؛ كتقلص طبقة الأوزون، وارتفاع درجة حرارة الأرض، والأمطار الحمضية، ونقصان الموارد الطبيعية، ليست إلا نتائج لتنمية اقتصادية غير مستدامة، ونمط استهلاكي سيئ، ومخططات اجتماعية بائسة، وسياسات فاشلة؛ يتعلق الأمر بعلاقة غير منسجمة وغير مستدامة بين الإنسان والطبيعة.

أدى التقدم العلمى إلى تعظيم النشاط الإنتاجى للإنسان، وأدى هذا النشاط بدوره إلى تزايد الأخطار المحدقة بالبيئة. هذا الوضع استثار تأملات العديد من الفلاسفة ودفعهم إلى بلورة تصورات قد تمثل سبيلاً للخروج من المأزق .الفيلسوف الفرنسى ومؤرخ العلوم ميشيل سير الذى توفى عام 2019 من الذين كرسوا جهدا كبيرا من حياتهم للتنبيه إلى هذا الخطر. يوصينا سير منذ البداية بأن ننحى جانبا تعبير المحيط البيئى لأنه يفترض أن الإنسان هو المركز والعالم ليس إلا مجموعة من الأشياء التى تدور حوله. ولكى يصل الإنسان إلى علاقة متوازنة مع العالم الذى يعيش فيه عليه أن يتخلى عن إعتقاده بأنه مركز الكون وأرقى الكائنات. من أين جاء الاختلال فى علاقة الانسان بالبيئة والدور التدميرى للعلم؟ حينما نتساءل عن أصل العلوم نميل عادة إلى الإجابة بأن السبب فى ذلك هو الفضول وحب المعرفة، ولكن ميشيل سير يرى أن الأصل كان هو الرغبة فى تحقيق العدل، ولهذا ظهرت الرياضيات قبل الفيزياء، وكان ذلك فى وادى النيل. كان الفلاحون يزرعون الأرض على ضفتى النهر ويأتى الفيضان فيغمرها بالماء، ثم ينحسر فيترك أرضاً للزراعة ربما أقل أو أكثر من المساحة التى كانت موجودة فى العام المنصرم، فترسل الدولة القصابين والمساحين لقياس الأرض وإعادة توزيعها بالعدل بحسب قانون النسبة والتناسب. المشكلة فى نظر سير أننا نسينا منذ زمن طويل أصلنا المصرى القديم وأخذنا العلم فى مسار تعبر عنه رمزية قصة آدم وحواء حيث انتقل الإنسان من الليبيدو الجنسى أى الشهوة إلى الليبيدو المعرفى أى الرغبة فى التخلص من الجهل إلى الليبيدو الاستعبادى

أى التحكم فى كل شيء. لقد تم اختزال علاقة الانسان بالأشياء إلى علاقة الملكية وأصبح التلوث هو الوسيلة التى يلجأ اليها الانسان ليطرد الكائنات الأخرى ويمتلك الأشياء. هكذا انتقلت غاية العلم من تحقيق العدل إلى الرغبة فى السيطرة على كل شيء. المفارقة هى أن الإنسان حينما ينجح فى السيطرة يصبح وضعه فى الكون أكثر هشاشة من ذى قبل. فحياة الإنسان فى الطبيعة تخضع لوضع الطفيلي. والطفيلى كائن حى يعيش على حساب كائن حى آخر .والعلاقة بين الطفيلى والمضيف يحكمها قانونان: إما الإفراط وإما التكامل .فى الحالة الأولى إذا استمر الطفيلى فى استنزاف المضيف فقد ينجح هذا الأخير فى التخلص منه، أو يموت المضيف وتنتهى معه حياة الطفيلي. أما التكامل فهو يعنى قبول الضيافة مع مراعاة حقوق المضيف وحدوده. يعيش الإنسان اليوم فى علاقته بالطبيعة فى ظل قانون الإفراط وعليه أن ينتقل فورا إلى وضع التكامل. الاجراءات التى تم اتخاذها حتى الآن لا تعنى تغيير المسار ولكن فقط تأجيل الكارثة. فأنت حينما تقود سيارتك لتعبر جسرا متهالكا سوف ينهار بك لن يفيد فى شيء تخفيض السرعة ولكن ينبغى تغيير الاتجاه. من أجل ذلك يدعو سير إلى ضرورة تأسيس عقد

مع الطبيعة وهو ما يطلق عليه العقد الطبيعي. كلنا نسمع عن العقد الاجتماعى وهو الذى يتم بموجبه الاعتراف بالحقوق الطبيعية لكل البشر دون استثناء. عاشت البشرية زمنا طويلا لاتوجد فيه حقوق إلا للمواطنين الذكور وجاء العقد الاجتماعى ليمنح الحقوق لكل المستبعدين :العبيد والنساء والأطفال والأجانب. تكمن قوة العقد الاجتماعى فى أنه يبدأ بعبارة لكل إنسان الحق. ويكمن ضعفه فى أنه يقتصر على البشر وحدهم ويضع العالم والكائنات الأخرى خارج الملعب. وحتى حينما يصف العقد الاجتماعى الحق الانسانى بأنه طبيعى يكون المقصود هنا هو الطبيعة الانسانية وحدها والتى يعبر عنها العقل فيمنح نفسه كل الحقوق، ولا حقوق لكائنات أخرى. قوبلت دعوة ميشيل سير إلى تأسيس عقد طبيعى بنقد نابع من الاستغراب، يتجلى ذلك فى طرح أسئلة من نوع: من يصيغ العقد؟ وهل ستقوم الطبيعة بالتوقيع عليه؟ وفى حالة إخلال أحد الطرفين بواجباته من سيصدر الحكم؟

كل هذه الاعتراضات تم توجيهها قبل ذلك إلى الفلاسفة الداعين إلى العقد الاجتماعى. فهو عقد افتراضى وهذه سمة لكل عقد تأسيسى وهو أيضا عقد ميتافيزيقى يتجاوز الطبيعة إلى الثقافة وهو عقد منشئ لعلاقات جديدة بين البشر والأشياء ينبغى مراعاتها. أما فيما يتعلق بمسألة التوقيع على العقد، فصحيح أن العقد يضع حدودا لتدخلات الإنسان فى الطبيعة ولكن غايته الأخيرة هى حماية الإنسان من نفسه. فالأرض عاشت قبل الإنسان وسوف تعيش بعده ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون الأرض ولهذا فهو الذى سوف يقوم بتوقيع العقد. الاعتراف بالعقد الطبيعى سوف يكون له آثار على عمل المؤسسات السياسية وعلى التشريعات الصادرة، وقبل كل هذا آثار كبيرة على تربية الآطفال وإعدادهم للتعامل مع ما يقتضيه المستقبل .

في مقدمته للطبعة الجديدة لعام 2018 (التاريخ الأول من عام 1990)، كتب ميشيل سيريس ‘‘كان السؤال جديدًا للغاية بحيث لا يزال بإمكان المرء أن يظل هادئًا وينغمس في التكهنات النظرية’’. قصيدة علمية وقانونية جميلة تنسج فيها النظرية نسج ما قبلها بدلاً من أن تبني نمط ما بعده. دائما في نفس المقدمة ‘‘... لكن الحل الحقيقي هو أن يكون لدينا نموذج بديل. نحن مفقودون ..... لست متأكدا حتى من أن لدي أي فكرة عن نموذج مثل هذا التجديد السياسي. ‘‘باختصار، تمرين رائع في الأسلوب ندرك فيه أن ميشيل سير يتفوق على زمنه.

من المهم دائمًا عندما تكون من دعاة حماية البيئة أن تسأل نفسك لتعرف ما إذا كنت تتبع نهجًا منفتحًا على العالم، أو إذا كنت منغلقًا على نفسك. يرسم ميشيل سيريس هنا صورة ذكية جدًا للطرق المختلفة لكونك بيئيًا، ومن الواضح أنه على حق مرة أخرى. الإيكولوجيا هي مدرسة فكرية، ربما تكون الأهم، وهي توضح ذلك بوضوح. في أرشيف صوتي حيث يمكننا سماع الفيلسوف ميشال سير يتحدث: ‘‘عمل فيلسوف قانوني’’ ولسبب وجيه! يندب الفيلسوف اختلاط الأنواع، والفيلسوف موجود للتفكير وليس للانخراط، بل إن المشاركة السياسية تقوض نطاق الخطاب الفلسفي. ومع ذلك، فإن الخطاب الذي يحمله العقد الطبيعي، وهو مقال تأسيسي حقًا يستحق اليوم أن

يسمعه أولئك الذين يعتنقون القضية البيئية. انطلاقًا من ملاحظة تأثير جميع الأنشطة البشرية على التوازن الكلي للكوكب، والعنف الذي لا يرحم والذي يسود الآن بين الإنسان والعالم، يوضح ميشيل سير بأن هناك انفصالًا للعالم كقائد كامل وكبير. لاعب في التاريخ، لذلك يدعو إلى المصالحة، لعقد جديد يكمل عقد روسو الاجتماعي. إذا كان العقد الاجتماعي لروسو مصنوعًا من إنسان لآخر في العالم، فيجب أن يتم عقد ميشيل سير الطبيعي بين الإنسان والعالم. قبل ثلاثين عامًا، كان يُنظر الى الرغبة في إنقاذ الكوكب على أنها مجرد وهم وحتى من قبل البعض على أنها إغراء فاشستي. حتى الآن، يبدو أن العالم بأسره قد التقط هذا الموضوع. في كل مكان نسمع فيه أن هناك حاجة لاتخاذ إجراءات عاجلة. ما يذكرنا به ميشيل سير هو أنه من الملح قبل كل شيء أن نفكر فيه. هذا هو السبب في أن عمله، العقد الطبيعي، يبدو أكثر أهمية من أي وقت مضى. فمتى يرى العقد الطبيعي النور في السياق الدولي؟

ينتمي العمل الفلسفي لميشيل سير Michel Serres إلى أفق الفلسفة المعاصرة، أفق مجاوزة الميتافيزيقا كما حددها مارتن هيدغر، باعتبارها "فكر نسيان الوجود والتفكير بالموجود". وقد أدى هذا النسيان الميتافيزيقي إلى جملة من الاختزالات الميتافيزيقية، بدء باختزال الوجود إلى الموجود، ثم اختزال الموجود إلى الإنسان وانتهاء باختزال الإنسان إلى العقل ونفي الجسد. والنتيجة بلغة م. سير هي اختفاء العالم والأرض من أفق التفكير الفلسفي المنشغل فقط بالذات العاقلة وبحقوقها المدنية والسياسية كما تجلت في التعاقد الاجتماعي. هذا التعاقد الذي يعبر عن احتفال وفرح الإنسان بالإنسان وتمجيد الإنسان ونسيان مطلق للطبيعة والكائنات والعناصر، كالهواء مثلاً، التي تشاركه الوجود فوق الكوكب الأرضي، والتي من دونها لا يستطيع السيد الإنسان أن يعيش ثانية واحدة.

إن مفهوم التعاقد الطبيعي عند فيلسوفنا هو نقد جذري للميتافيزيقا في أبعادها الفلسفية والعلمية والسياسية والأخلاقية من خلال لغة لا تعترف بالحدود الميتافيزيقية للأجناس الفلسفية أو العلمية أو الأدبية أو الشعرية أو

الأسطورية أو الدينية. لغة عائمة فوق اللغات والأجناس، جاعلة من سؤال الكتابة ممارسة ضرورية لمجاوزة لغة الميتافيزيقا وطرقها في التساؤل والتفكير.فما هي تجليات هذا النقد فلسفيًا وعلميًا وسياسيًا وأخلاقيًا؟ وما موقعنا نحن من التعاقد الطبيعي؟

أ. **فلسفيًا:** إن نقد الفلسفة عند م. سير يتجه إلى الفهم والمنظور والنظرة التي تأسس عليها فهم الإنسان والطبيعة. فقد فهمت الفلسفة أن الإنسان هو الذات، والطبيعة هي الموضوع، والعقل هو المنهج، لتضيف إليه فيما بعد التجربة والخيال. فالفلسفة الحديثة بقيت وفية للأفلاطونية والأرسطية. والحيوان الناطق والاجتماعي والسياسي لا يزال هو الكائن العاقل المتميز، وهو الآن صار يتمتع بالذاتية ويتحرر من الخوف من الطبيعة ويشهر سلاح العقل والمنهج الرياضي في وجهها. ولم تعد إرادة المعرفة عنده تسعى إلى المعرفة من أجل المعرفة، بل تحولت المعرفة عنده إلى إرادة الهيمنة والتملك للطبيعة وتسخيرها لمصلحته. كائن يسعى إلى قلب علاقته بالطبيعة رأسًا على عقب. وقد مثل ديكارت الأب الروحي لهذه الفلسفة/النظرة الجديدة إلى العالم والإنسان. وهو البرنامج الذي كتب له النجاح التاريخي وأدى إلى هذه السيطرة المتزايدة للإنسان على الطبيعة من خلال المنجزات العلمية والتقنية التي صيرت الأرض قرية صغيرة وجعلت لأول مرة مصيرها يغدو كونيًا.

ب. **علميًا:** لم يخرج العلم نفسه عن هذا البرنامج والسجل الديكارتي، وكل ما قام به هو العمل النظري والتقني على تطوير إمكانات السيطرة والتحكم والتملك، وهو ما نعيش نتائجه الإيكولوجية اليوم.

ينتقد م. سير هذه النزعة الموضوعية العلمية إلى الطبيعة والتي تختزلها إلى معادلات ودوال وأرقام ومركبات من القوى الرياضية والفيزيائية. وهنا يصادر العلم على حق وجود الموجودات والأشياء والعالم ويطالبها بأن تظهر وفق خطاطاته

النظرية والعملية، ولا ينصت إليها أو يعترف لها بأية إمكانية للظهور غير ما تصوره عنها مسبقًا. والحقيقة أن الطبيعة تكلمنا بلغات كثيرة تقمع جميعها لصالح لغة العقل والعلم.

وبدل هذا البرنامج الديكارتي الذي يعلن الحرب على الطبيعة ويضع هدفًا له السيطرة والتملك، يقترح م. سير العودة إلى لايبنتز وبالضبط إلى مبدأ السبب الكافي وعلاقته بالحق. فلا يعني السبب الكافي المبرر الكافي لوجود الكائن فقط، بل وهذا هو الأهم حق وجود هذا الكائن أيضًا. فجميع الكائنات بما هي موجودة وجودًا طبيعيًا فهي تتمتع بحق طبيعي في الوجود، وليس الإنسان هو من أعطاها هذا الحق، بل إنه حقها الوجودي في الوجود كما هو حق الإنسان أيضًا في الوجود. ولأن الكائنات الأخرى لا تنازعنا في حقنا في الوجود فمن حقها علينا أن نحترم حقها في الوجود وأن نعترف بحقوقها. وأولى هذه الحقوق هي وقف الحرب التي لا يزال يشنها ديكارت من قبره ضد الطبيعة لتمهيد الطريق لتوقيع التعاقد الطبيعي مع الأرض.

سياسيًا: عندما تقترح الفلسفة السياسية الحديثة مفهوم التعاقد الاجتماعي، فهي لا تفكر خارج أفق فلسفة الذاتية والبرنامج الديكارتي. فالاهتمام السياسي هنا هو بالذات وبالفرد وبالمواطن وبالإنسان وحقوقه المدنية والسياسية. ولم يتم التفكير في حقوق باقي التجمعات/المجتمعات الحيوانية والنباتية وعناصر الحياة الأساسية (الماء، الهواء، التراب، النار). فقط الإنسان ولا شيء غير الإنسان هذا هو شعار التعاقد الاجتماعي والأنوار.

هذا الاهتمام بالإنسان ونسيان الأرض، البيت والمأوى الأنطولوجي للكائنات هو ما ينتقده م. سير في التعاقد الاجتماعي ويدعو إلى تجاوزه عن طريق توقيع التعاقد الطبيعي. تعاقد المجاملة حيث يعمل الجميع على معاملة الجميع برقة ولطف وتجنب كل ما يزعج الأخر والسهر على سلامته ضمانًا للسلامة الجماعية لركاب سفينة أفلاطون. فكل خلاف بين المسافرين أو شجار أو عنف قد يؤدي إلى غرق السفينة وهلاك الجميع.

ولتوقيع هذا التعاقد الطبيعي نحتاج إلى سياسيين جدد يأخذون بعين الاعتبار المدى البعيد، سياسيين فيزيائيين أي علماء طبيعة وليس خطباء غارقين في الإشهار والإعلام.

ث. **أخلاقيًا**: لا يمكن لأخلاق إنسان ديكارت أن تخرج عن النفعية والتملك والتحكم والعنف والإخضاع في علاقة الذات بموضوعات العالم. ومن تم فأفق الحرب يظل دائمًا مفتوحًا ضد الطبيعة كما هو ضد الإنسان.

ومن تم فالأساس الميتافيزيقي للحرب اليوم بين الأمم هو إعلان الحرب على الطبيعة الذي صدر في القرن السابع عشر عن ديكارت. فهذه النزعة الحربية تجاه الطبيعة تصيب الإنسان أيضًا باعتباره جزء لا يتجزأ من الطبيعة. وهكذا تنقلب هذه النزعة إلى دمار مزدوج للطبيعة والإنسان. فانهيار الأنظمة البيئية هو انهيار النظام البيئي للإنسان، ولأن حياتنا مشروطة بحياة تلك الأنظمة فالواجب الأخلاقي يتجلى في احترامها والمحافظة عليها والتعايش معها وتنميتها.وبدل هذه الحرب الشاملة التي يشنها الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه، يدعوه م. سير، مثلما حدث لأشيل، إلى إلقاء السيف والقوس ورفع يديه بالدعاء حبًا للأرض. لأمنا الأرض. والإسراع بتوقيع التعاقد الطبيعي وتعويض غرائز الحرب تجاه الأرض والذات بغرائز الحب الكوني للأرض باعتبارها سكننا الأنطولوجي الذي علينا أن نهتم به وأن ننصت إليه وننفتح عليه ونتناغم معه تحقيقا لحياة إيثيقية سعيدة تأخذ بعين الاعتبار الحاضر والأجيال القادمة.

ج. **نحن والتعاقد الطبيعي**:إذا كان زمن العالم اليوم كما يصوره م. سير هو زمن التعاقد الطبيعي ومجاوزة التعاقد الاجتماعي بكل دلالاته الفلسفية والعلمية والسياسية والأخلاقية، فإن زمننا لا يزال غارقًا في تصورات العصور الوسطى ويتطلع إلى عصر الأنوار باحتشام كبير في ظل الاستبداد القائم. وزمننا مدعو بفعل التاريخ والجغرافيا إلى الوعي بنهاية العصور الوسطى ومحدودية عصر الأنوار والتعاقد الاجتماعي، فبالرغم من أهميتهما لم يعودا كافيين

لفهم عالم اليوم. ونحن بهذه الكيفية مدعوون إلى إبداع مفهومنا الخاص عن الزمن، مفهوم أشبه بزمن الحلم حيث تتعاصر كل الأزمنة في زمن واحد. فنحن غارقون في التراث ونعيش الحداثة وما بعد الحداثة ولا نعيش أي زمن، ومطالبون بتوقيع التعاقد الطبيعي ونحن لم نوقع التعاقد الاجتماعي بعد. نحن مطالبون بمجهودات جبارة لاختزال المسافات الضوئية التي تفصلنا عن العالم اليوم في عالميته. فإما أن نتكيف بشكل جيد مع المناخ وبيئة ولغة العالم الجديد وإما أننا سنحكم على أنفسنا بالانقراض.

المحور الرابع

الدين أو سؤال الله في فلسفة الراهن

هل هي عودة المقدس؟

تمهيد:

جاء في موسوعة larousse :" إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الاجناس البشرية و حتى أشدها همجية و أقربها إلى الحيوانية ....إن الاهتمام بالمعنى الديني الإلهي و بما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة و هذه الغريزة لاتختفي ". و في ذات السياق قال برغسون : " وُجِدت و توجد جماعات إنسانية بدون علوم و فنون و فلسفات و لكنه لم توجد جماعة بغير ديانة " .

مفهوم المقدس في الاصطلاح كما تداولته الإناسة، والإثنولوجيا (Ethnologie)، والأنثروبولوجيا (l'anthropologie)، والمؤرخون، والأدباء والميثولوجيا(La mythologie) ، لأنها جميعها بذلت مجهوداً في مساره ومسلكه، فهو مجال يهم مؤرخ الأديان، والإثنولوجي وعالم الاجتماع، وعالم النفس والفيلسوف. يقصد به «صفة يطلقها المجتمع على أشياء وأماكن وأعمال يعتبرها واجبة الاحترام، فيقيم لها طقوسا دينية لاعتقاده باتصالها بعبادة الإله، أو الآلهة، أو المعبودات والقوى فوق الطبيعية، أو لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع، ولهذا فهي مصونة من العبث أو التخريب. والمصطلح نقيض مصطلح (غير المقدس) ويختلف تصنيف الأشياء، والأماكن، والأعمال، إلى مقدس، وغير مقدس، باختلاف الجماعات، ووفقا لما تتواضع عليه.« إلاّ أنّ الفلسفة الحديثة و المعاصرة سعت إلى طرد الجليل الديني le sublime religieux و استبداله بالتقنية لإعادة صياغة معنى جديد للعالم كما قال Gianni vattimo يتماشى و ثقافة الاستهلاك . فهل اختفى الديني من المنظومة الفكرية المعاصرة ؟ أم أنه لا زال حاضراً و لكن بشكل آخر ؟

الحداثة و أفول الديني :تحول العلم الطبيعيّ إلى نزعة أيديولوجيّة، عُرفت بالنزعة العلمويّة (scientism)، التي تقتضي "القول بوجوب اتّباع مناهج العلوم الطبيعيّة في جميع حقول المعرفة لأنه المنهج الموثوق الوحيد للوصول إلى الحقائق، وأنّه لا حقيقة سوى ما توصلت إليه تلك المناهج العلميّة، وعليه فلا حاجة إلى مصدر آخر للمعرفة، فالعلم هو المصدر الوحيد وعلى أساسه تقاس الأمور، وكل ما خالف العلم من دين أو أخلاق أو فلسفة فهو باطل . وبذلك سيحتل العلم مكان الدين بالكلية. ستناداً إلى قانون الاحوال الثلاث لأوغست كونت التي مرّت بها الإنسانيّة عبر وعيها وتطورها: 1- المرحلة اللاهوتية 2- المرحلة الميتافيزيقيّة 3- المرحلة الوضعيّة-العلميّة، والتي مؤداها أنّ الدين مرحلة سابقة قد انقضى أجلها.

إلاّ أنّ مشكلة النزعة العلمويّة تتجلى اكثر كلما تقدم العلم ، فكل اكتشاف علمي ينبثق عنه مشاكل جديدة وأسئلة كثيرة لم تكن مطروحة من قبل ، فكأن أفق البحث يتراجع كلما تقدّم العلم ، الذي لم يعد قادراً على سد الفراغ الروحي والوجوديّ والمعنويّ الذي أحدثته التجربة الأوروبيّة .

فخابت وعود عصر التنوير الأوروبي، الذي آمن بوحدة العلم والمستقبل، و بميلاد حقبة إنسانية جديدة عنوانها: غروب الدين. ومنذ الحرب العالمية الأولى، اصبح الحديث عن أزمة الحضارة الرأسمالية، والأزمات المرتبطة بالإنسان المعاصر. كاندلاع الحروب نووية ،خطر التلوث على موت الطبيعة والتلاعب الوراثي . أمام هذه التهديدات أصبحت البشرية تبحث عن الخلاص و عن وعود الدين في حياة خالدة. فبأي معنى يمكننا أن نتحدث عن عودة الديني إلى ا **سؤال الدين** : مع مطلع القرن الحادي والعشرين ، يبدو أن ظاهرة إعادة هيكلة الدين قد سميت "بزوال الدين". من الواضح أن المعرفة العلمية الجديدة والابتكارات التكنولوجية والتغيرات الرمزية قد نجحت في استبدال الاستجابات الدينية باستجابات عقلانية في العديد من المجالات. في الوقت نفسه ، من الواضح أيضًا أنهم

طرحوا أسئلة جديدة. فهي لم تؤد إلى العلمنة بل أدت إلى التعددية الدينية ، وبعبارة أخرى ، إلى إعادة بناء أشكال صياغة المعنى التي تؤدي إلى إعادة صياغة الممارسات الدينية الفردية والاجتماعية وفقًا للقضايا والتحديات الجديدة.

إن تعزيز الفردانية ، بالتركيز على الفرد وحريته و التأكيد على "الملكية الخاصة" كشف أنّ الإيمان. لا يعتمد بالضرورة على مؤسسة دينية ضخمة " الكنيسة". على العكس من ذلك ، لكل شخص الحق والمسؤولية في تحديد هدف إيمانه بنفسه وبناء طريقة شخصية للاعتقاد. ما نشهده اليوم ليس عالمًا علمانيًا ، أو ملحدًا ، إنه عالم يتعاطى مع المقدس بشكل مختلف ويستهلكه باستخدامه في سوق الإيمان ، فهو متنوعًا وتنافسيًا وعوليًا ، يدار باحتراف من قبل المؤسسات الدينية القديمة والجديدة. ، الأكثر "عاطفية" التي يبدو أنها تزدهر أكثر بدلاً من أن نشهد موت الله الذي صرخ به زرادشت ، يجب أن نعترف باستمرارية الدين ، وهو أمر ممكن فقط لأن كل الدين هو حقيقة مزدحمة ومنتعشة. يُظهر هذا الموقف درجة "قابلية الأديان للتطويع" عندما –في سياقات اجتماعية وتاريخية محددة –يضعون أنفسهم على أنهم "مفترق طرق رمزي" حيث يمكن أن تلتقي وتتعارض عدة عوامل ، ويتمكنون من دمج التنوع والمعارضات الاجتماعية ، وبالتالي يصبحون وسيلة للتعبير عن الخلاف بين القيم المختلفة والجماعات المتباينة. هذه هي الطريقة التي تعتبر بها الأديان أفضل شاهد على "مرونة" إيمان دائم البناء.

نحن لسنا في عالم "متعصب" أو "أصولي" ، ولا نحن في عالم "علماني" أو "ملحد". تواصل البشرية استخدام السماوات لخلق المعنى. تستمر في إحياء آلهتها في كل من خصوصية حياتها الخاصة وفي قلب العلاقات الاقتصادية والسياسية والجيواستراتيجية وما إلى ذلك.

من المهم تحديد الصراع بين هذين النموذجين العظيمين. الأديان التي تمارس تأثيرًا أو نشاطًا سياسيًا داخل المجتمعات التي توجد فيها أو على المستوى الدولي ، وكذلك الجماعات العنيفة التي تستخدم اسمًا روحيًا وبعض العناصر الدينية لإخفاء كراهيتها القاتلة على أنها مقدسة

لأن مخاطر رؤية إنشاء الجسور بين أحدهما والآخر ، أو حتى مخاطر التواطؤ ، ليست بعيدة أبداً. بالأمس محاكم التفتيش ، حروب الدين ، إلخ. اليوم ، التجارب الدرامية مثل حرمان نظام طالبان السابق للناس ، باسم الله ، من حق الابتسام ، تكشف بشكل مأساوي عن إحدى مآسي الإنسانية: يمكن أن تجعل الدين عامل سلام أو عاملاً من عوامل الحرب. الإعلان عن تحالف بين الدين والعنف ليس سوى طريقة وهمية لوضع قناع ديني على النضالات العلمانية. عندما تحولت مجموعة تستخدم العنف إلى الدين لتبرير معاركها ، أو لإخفائها ، عن طريق تحويل آلهتها إلى أمراء حرب ، كانت النتيجة دائمًا كارثية.

ومن هنا تأتي القضايا الراهنة من حيث المسؤولية عن عدم السماح للأديان (نصوصها ، ومعتقداتهم ، وشبكاتهم ، وآلهتهم) بالتعبئة لتبرير العنف ، لأن الأديان هي اليوم من أكثر العوامل تأثيراً وقوة ، وتحفظ في قوتها. قلوب إمكانات هائلة للسلام والعنف. العنف والسلام تحدي الأديان. لعالم المعاصر؟ وما دلالات هذه العودة؟

عودة الديني : بعدما اعتقدت الحداثة أنها حذفت كل أشكال الدين ودلالاته الإيمانية والمقدسة، عن كل تفاصيل الحياة في الفضاء العمومي الغربي، وقزمت من تأثيراته وتداعياته، باعتباره من سمات المجتمعات البدائية السابقة للحداثة، وأنه إما سيضعف بشكل كبير أو سيختفي كليا، وفي أفضل الأحوال، سيصبح أمرا خاصا بالفرد في المجتمعات العلمانية الحديثة. عاد الدين واتخذ مسارات مختلفة عن كل التوقعات.

فعودة الديني ليست مجرد إعادة إحياء لأشكال تقليدية، بل بناء لظواهر حديثة للغاية؛ فالجديد في لحظتنا الراهنة، يتمثل في الحضور المتزامن لجميع ديانات العالم، ووجودها بشكل منفصل عن سياقها الزماني والمكاني، مما يجعلها عرضة لاستحواذ النزعات الفردية والأصولية عليها.

– ارتبطت عودة الديني بحاجات الشعوب إليه، حيث خضع لملابسات التجربة التاريخية؛ أي وسيلة للمقاومة والتحرر، أو وسيلة للعنف والإرهاب، أو وسيلة للبناء الحضاري وتجاوز حالة الضعف والتأخر، حيث رأى إرنست

بلوخ في الدين قوة محرضة على العدالة والإصلاح، في حال توفر الشروط السياسية والاجتماعية، أوما سمّاه ب «لاهوت – كما تجلت راهنية الديني في سيرورة أنسنة الإلهي، وسيرورة تأليه الإنسان، بحيث يصبح الدين أقل عقائدية، وأكثر روحانية، لكي لا تتسع الهوة بينه وبين الحياة.

–تعبر عودة الديني عن قلق في العقل الغربي، الذي راح يبحث عن الخلاص ،لكن الخلاص هنا، هو **خلاص أرضي** يبشر بالجنة في الحياة الدنيا.

– تحيل عودة الديني إلى إعادة صياغة الدين متجاوزة البعد الإقليمي و الهوية ثقافية.

وفي هذا الإطار، أكد يورغن هابرماس، أن المستقبل لـ«**الدين العاقل**». ففي مجتمع حديث قطع الصلة بالخرافات والأساطير، لم يبق من الدين غير «الجانب العقلي»، ففي هذا العالم المتعدد دينيا وثقافيا وعرقيا، يجب على الوعي الديني أن يقر بمبدأ الاختلاف مع المذاهب الأخرى، وأن يقبل سلطة العلم، التي تمتلك اليوم حق احتكار معرفة العالم. كما يجب عليه أن يتقبل القوانين والمبادئ التي تتأسس عليها الدولة، على الرغم من انبثاقها عن أخلاق غير دينية. فهابرماس، يقر بأن الدين يجب أن يعود إلى الفضاء العمومي، وأن يساهم في بناء حقائقه .

بشكل عام، إن عودة الديني في الغرب، جاءت استجابة لحاجة إلى المعنى، في ظل مجتمع مأزوم بكل أشكال الاستهلاك والتشيؤ والعلمنة. بينما يختلف الأمر في العالم الإسلامي، حيث يطغى الإسلام السياسي والرهان الآيديولوجي، بوصفهما أفقًا لتجاوز التخلف والاستبداد.

قاد البحث الدؤوب للإنسان عن أمنه الاجتماعي والنفسي، إلى تعزيز حضور المقدس في حياته، بحثاً عن جواب لمشكلاته وتحديات الحياة المعاصرة. وأحد تجلياته ما يشهده الواقع المعاصر من العودة إلى القدسي، خاصة في المجال التداولي للأديان الثلاثة (اليهودية المسيحية، الإسلام). ويؤكد هذا من جهة أولى، نزعة الإنسان الدينية وتعطشه

المستمر للجانب الروحاني، ومن جهة ثانية إعلاناً في الوقت ذاته على تعثر الفكر المادي المعاصر بمختلف مقولاته واتجاهاته في تقديم جوابٍ عن أسئلته الروحية، ما يعني حاجة الإنسان المعاصرإلى جواب آخر، يعيد له ما افتقده في الأول، وله المقدرة التفسيرية التجاوزية في استيعاب (الإنسان الظاهرة) في مختلف جوانبه، ويحفظ للدين أصالته.

إن البحث في إسهامات الدين والمقدس في تقديم جواب عن الظاهرة الإنسانية من خلال الإشكالات الفلسفية، التي أفرزها السياق المعرفي الغربي المعاصر مؤسس على ثلاثة أسس؛ أولها بالنظر إلى ما تحتوي عليه النصوص المؤسسة للأديان الإبراهيمية من معطيات عن الإنسان، تفسيراً وخطاباً، ومن هنا الحاجة إلى دراسة هذه النصوص الدينية، لبيان مقدرتها التفسيرية في مواكبة الإشكالات والتحديات التي يفرزها الواقع المعاصر.

والثاني، نظراً لما يشهده الواقع المعاصر من عودة الإنسان إلى التدين والعناية بالمقدس، وظهور عدد من التيارات الدينية المتطرفة التي تؤسس مشروعها السياسي على الدين والمقدس. والثالث؛ لما يشكل موضوع تكوين الإنسان وخلقه من أهمية معرفية شغلت حقولا معرفية مختلفة (علم النفس، الأنثربولوجيا الدينية، علم الاجتماع الديني الفلسفة) مع التباين الذي تكشف عنه تلك الحقول في دراستها للإنسان وقصورها في تقديم جواب مستوعب للإنسان في مختلف أبعاده التكوينيةوالروحية...

وتنطلق هذه الدراسة من المؤشرات الدالة على عودة الإنسان إلى التدين والمقدس، وقراءتها ضمن الإشكالات المعرفية التي تولدت في السياق المعرفي الغربي وآثارها على الفكر الإنساني، لأجل البحث عن جواب يستثمر المكون الديني والمقدس عموماً لتجاوز الأعطاب الفكرية والإيديولوجية لمقولات موت الإنسان ونهايته التحرير» الذي عرفته أميركا اللاتينية .

أنسنة الدين :إن غاية النزعة الإنسانية الخروج بالإنسان من سلطة الدين إلى سلطة نفسه، وجعله مركز الكون والاعتقاد في إمكانية تحرير قدراته وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير وتنمية طاقته الإبداعية، باختصار يتم

النظر إلى الإنسان على أساس «تقاليد ثقافية تسندها مقدمات فلسفية صارمة مبنية على تصور للحياة الدنيا محوره الإنسان بوصفه كياناً مادّياً وحيواناً ناطقاً .الأمر الذي تقرر مع التأسيس لديانة الإنسان مع الوضعية المنطقيةعند أوغست كونت (1798 – 1857مAuguste Comte» (تاريخية تتحدث عن «موت الإله (للفيلسوف الألماني الشهير فريدريك نيتشه) «Friedrich Nietzsche» (والحديث عن "نهاية الإنسان والتاريخ)" لـ فرانسيس فوكوياماFrancis Fukuyama» 1952) م)، و«صدمة المستقبل (، لـ الفن توفلر Alvin» «Tofflerو«صدام الحضارات» أو«الثقافات والأديان» للباحث الأمريكي صامويل هنتنجتون..

لقد أدت هذه المفاهيم، والمقولات، والاتجاهات الفكرية، إلى إفراز وتأصيل نسق فكري وثقافي أوصل أوروبا والغرب عموماً إلى إفراز حضارة «الإنسان الإله» في علاقته بالإله والكون والآخر، وهو ما انعكس على الأنساق والمقولات الفكرية المؤطرة للقرن الحادي والعشرين، الأمر الذي عبر عنه جاك دريدا» بتفكيكه"لظاهرة الإنسان، وتقويضه لفكرة الهدف والمركز والحقيقة والمعنى والمرجع، ليفكك آخر ما تبقى من المرجعيات، وليصل بمقولات »موت الإله» و«موت الإنسان» و«موت المؤلف»، إلى أقصى حدودها؛ فيعلن، لا عن موت «الإله» و«الإنسان» و«المؤلف» فحسب، وإنما عن عدم إيمانه بأي شيء أصلاً ، يقول دريدا: «لا أؤمن بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، الإنسان أو الله .

وفق هذا المنظور، تكون المعرفة التي أفرزتها الحضارة الغربية قتلت الإنسان وأخرجته من كينونته الإنسية، وكان لذلك آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية في تشكيل وعي الإنسان الغربي، رغم المجهود النظري الفلسفي، لخطاب النزعة

الإنسانية، والتطور المنهجي الحاصل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، واتساع السقف المعرفي الذي حمله القرن التاسع عشر الذي تطورت نماذجه التفسيرية في القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين.

لقد ظل الإنسان في تطلع دائم إلى إجابات مقنعة وكلية لأسئلته الإنسية، فهما ودراسةً قادرين على تجاوز حالة التناقض والتضاد في تركيبه الفيزيولوجي وأبعاده الروحية، وأسئلته الوجودية، بذلك "يكون الموقف الفكري المعارض للنزعة الإنسانية باسم العلم، على صواب، عندما يصر على ضرورة مراجعة المفهوم الفلسفي عن الإنسان، المنحدر إلينا من العقلانية الكلاسيكية، وفلسفة عصر الأنوار، ذلك المفهوم الذي يرشح الإنسان لأن يكون سيد الكون بدون منازع، وغاية الواقع والطبيعة كل هذا النقد الموجه للنزعة الإنسانية، في غاياتها الفلسفية يجعلنا أمام سؤال البحث عن مقاربة تفسيرية أخرى قادرة على تقديم جوابٍ للإنسان، تتجاوز إخفاقات النزعة الإنسانية، وتحفظ للمكون الديني أصالته وفاعليته، الذي أثبت التاريخ قوة استعصاءه عن الإلغاء.

ولعل بعض النماذج الفكرية، والمذاهب الفلسفية التي تسعى أن تشكل بديلاً عن الدين، واستبعاده عن الواقع الإنساني، لم تستطع أن تقود الإنسان إلى واقع أكثر تعبيراً عن تطلعاته وآماله الإنسية، حيث ظهر دائما سعي الإنسان إلى المنزع الديني في حياته، وشدت ارتباطه به ومدى حضوره في واقعه الاجتماعي، وهو ما أكدته الدراسات والأبحاث المهتمة بالدين وعلاقتها بالإنسان مثل؛ «علم الاجتماع الديني، والأنثروبولوجيا .إلا أن هذا التقدم النوعي الحاصل في العلوم الإنسانية لم يواكبه بشكل كافٍ التقدم في جعل «الدين» أحد المداخل الممكنة لتفسير الظاهرة الإنسانية، وبشكل خاص مع فشل الفكر المادي المعاصر) في تحقيق سعادة الإنسان، الذي بشرت بها الحداثة الغربية بكل مكوناتها المادية، – بل العكس هو الذي حصل –، فقد أدت الحداثة الغربية إلى ظهور »الإنسان الطبيعي و«الإنسان الاقتصادي و«الإنسان الجنسي» أو «الجسماني ليتحقق وعد الحداثة الغربية في تأكيد مركزية الإنسان في الكون، ولكن تحققها تاريخياً يسير بنا كلنا بخطى حثيثة نحو موت الإنسان، بل وموت الطبيعة .

إن التعثر الذي آلت إليه الحداثة الغربية، بمقوماتها المادية والاستعمارية في تحقيق ما بشرت به، وفهم واستيعاب الإنسان، بحيث لم تستطع الاستجابة إلى بحثه الدائم عن السعادة، وهو ما يفسره انتكاسة المشروع الحداثي داخل أوربا في القرن العشرين، حقبة (ما بعد الحداثة) التي خضع خلالها الإنسان إلى منطق توتاليتاري «logiquetotalitaire»أصولي في شرقه وغربه وشماله، كل يدور حول فلكه وبقي الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش ببعد واحد وفق ما يقوله هربرتماركوزه«Herbert Marcuse» .

إن الأسس المعرفية والحضارية التي تكشف تعثر المعرفة الغربية المعاصرة، بمداخلها الفلسفية والفكرية، في استيعاب الظاهرة الإنسانية، "وفشلها يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان وفي التحكم فيه، هي دليل عجزه عن إدراك الظاهرة الإنسانية، وإدراك أن الحلول التي تأتي بها حلول ناقصة .هذا التعثر يجعل موضوع البحث عن دوائر أكثر استيعاباً لإنسانية الإنسان من الضرورات الملحة على العقل الإنساني المعاصر، وهي ذات راهنية بحثية أساسا في مجال علم الأديان المقارن، لأن الإجابة عن سؤال أنموذج بديل قادر على فهم ومقاربة موضوع الإنسان؛ بالشكل الذي لا يلغي بعدي الظاهرة الإنسانية)الروحية والجسدية)، ويستثمر المجهود المعرفي والمنهجي للعلوم الإنسانية والتطور العلمي المعاصر، ويتيح للأديان الإبراهيمية تقديم مقاربة متكاملة، تستوعب تكوين الإنسان ومجهوده العلمي، ومن ثمة تقديم جواب ديني للواقع المعاصر.

عودة المقدس في الواقع المعاصر :

يشهد الواقع المعاصر اليوم عودة قوية للدين، في دائرة التدافع الثقافي، وجعله أرضية البحث لعدد من مراكز الأبحاث، سواء في الغرب أو العالم الإسلامي، والعودة إلى النظر في الدين والمقدس عموما؛ نقدا وتقويما، وتجديد منهج قراءته؛ عند النخب الدينية والإسلامية والمسيحية، أو من قبل نخب فكرية وثقافية، ترى في المقدس عائقاً للتقدم والتنوير، ومن ثم السعي الحثيث إلى تقويض الأديان والعقائد.

ونستعرض في هذا العنصر، جوانب من الأسس الفلسفية والفكرية لأهمية الدين وعلاقته بالإنسان، وإبراز سمات ومؤشرات العودة إلى الدين في الواقع المعاصر، التي ينطلق منها البحث لإقامة دعواهعلى أهمية تقديم جواب ديني للإنسان .**1.الأسس الفكرية والفلسفية لأهمية الدين**

ساعد انتشار حالة اللاتدين) وغطرسة الغرب الاستعمارية، ورغبته في تعزيز مركزيته – التي شكلت دافعاً قوياً لانبثاق عدد من الحركات الأصولية المتطرفة – . على اشتداد الصراع بين منظومة تسعى إلى التخلي عن الدين والتدين في الاجتماع والسياسية والاقتصاد والحياة بشكل عام، وفي أحسن الأحوال الدعوة إلى تدين ودين على مقاس حركية السياسي والاجتماعي؛ ثم جهة أخرى ترى في الدين مرجعاً مؤسساً للتشريع والاجتماع والسياسية والاقتصاد، بل تعتبره القادر على إعادة الاعتبار للمجتمع في الحالة الإسلامية، وصنف ثالث ينظر إلى الدين من خلال إجابته على حاجة الإنسان الروحية والاجتماعية، لكنه يعطي له من الحرية ما يدبر به شأنه الاقتصادي والسياسي. والنظر في أثره على حياة الأفراد ضمن سياق ثقافي سياسي متسم بالدينامية والتحول بشكل كبير. الكل يتجه فيه إلى الخطاب الديني والعمل على إعادة قراءته على ضوء المعطيات السياسية، الاجتماعية، والمتغيرات الإقليمية والدولية.

إن اعتبار الدين أنموذجاً تفسيريا، كانت بدايته مع عدد من الفلاسفة الذين اعتبروا دراسة معتقدات الإنسان مدخلاً لدراسته؛ ذلك ما عبر عنه ول ديورانت بقوله: «ليس في وسعنا أن ندرس الإنسان على الإطلاق إلا إذا درسنا آلهته .هذا يجعل من حضور الدين في حياة الإنسان، معطى ضرورياً وأساسياً أثبت التاريخ قوة ارتباط الإنسان به، فقد «نرى في السابق، أو الحاضر، مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكنا لا نعرفقط مجتمعا لا دين له .وحتى الذين عملوا على تغييب الدين واستبداله بفلسفات لم يسعفهم مجهودهم الفكري في إزالة الدين من حياة الإنسان، بسبب قوة الاعتقاد الديني، واستعصاء انتزاعه من أطر التفكير البشري، وكذا من أنساقه الثقافية،

وبسبب حتمية فشل الفكر المادي ونهايته، وبقاء التدين علامة على ملازمته للإنسان، وقد عبر العلامة عبد الله دراز) على ذلك بقوله: «إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي الذي يريد أن يحصر الإنسان في المضايق الدنية للحياة الأرضية)«

لقد تعزز الاهتمام المبكر لعدد من الفلاسفة والمفكرين بموضوع الدين والنظر إلى أهميته في حياة الإنسان بالاهتمام المتزايد للعلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة الدين وقضاياه، مع التقدم النوعي الذي أحرزته دراسة النصوص الدينية في علم الأديان المقارن بشكل خاص، وهي نتيجة طبيعية لـ«عودة الدين» أو«القدسيّ» عموماً إلى الفضاء العام، من خلال بروز الصحوة الدينية العالمية، وظهور الحركات الأصولية والمتطرفة، التي تنطلق من الدين سواء في الغرب المسيحي أو العالم الإسلامي، فظهرت نتيجة لذلك عدد من مراكز الأبحاث جعلت من الدين موضوعا لها؛ مثل مركز «بيو بالولايات المتحدة الأمريكية. فما هي مؤشرات العودة إلى الدين في الواقع المعاصر.

.مؤشرات عودة الدين والقدسي في الواقع المعاصر:

يمكننا رصد سمات هذه العودة إلى الدين والقُدسِيات في الواقع المعاصر، من خلال جملة مؤشرات دينية، سواء في الأديان التوحيدية الإبراهيمة أساساً، أو حتى الأديان الوضعية في أشكال وصيغ متنوعة. نجد هذه العودة إلى الدين مزدهرة في أوروبا وأمريكا؛ «ففي فرنسا مثلاً، عادت إلى الوجود بعض الممارسات التقوية، مثل الحجّ إلى المزارات. وفي إيطاليا وإسبانيا بنوع خاص في الأعياد الدينية، نحو تطوافات الجمعة العظيمة والتركيز على آلام المسيح وموته. ومعروف أن بولونيا قد حافظت على هويتّها الدينيّة إبّان الحكم الشيوعيّ بفضل طقوسها الدينيّة وأعيادها الوطنيّة ورحلات حجّها. وفي أمريكا اللاتينيّة حيث امتزجت، منذ بداية التبشير، طقوس الكنسيّة وشعائرها وعباداتها، بعناصر من ديانات شعوب تلك البلاد وثقافاتها .وقد شهدت أوروبا مؤخراً دعوات متكررة لعودة الدين وظهور

عدد من الطوائف الدينية، وعقد مجموع من المؤتمرات والملتقيات والندوات لدراسة وبحث الحالة الدينية، وإعلاء كلمة الرب، وإسقاط كلمة نيتشه وماركس وحصار الإسلام. وتعد تلك المؤتمرات السنوية المتخصصة في بحث الحالة الدينية المسيحية مؤشرا دالاً على الرجوع إلى النظر في (الدين) وبحث دوره في مواكبة التحولات التي تعيشها العالم.

ومن نتائج هذه العودة ما شهدته النصرانية من حركة إعادة الانتشار؛ فغادرت معاقلها السابقة التقليدية بأوروبا نحو مناطق وجهات أخرى، خاصة الأمريكيتين والقارة الأفريقية والقارة الآسيوية .(ويوجد في أوربا الغربية «تيّار روحانيّ قويّ يركّز على الاختبار الروحيّ والصلاة الشخصيّة، وهناك أماكن للحياة الروحيّة في أوج انطلاقها تستميل علمانيّين يبحثون عن المطلق. وهناك أيضاً حركات روحيّة اجتماعيّة تنمو في إطار الكنائس والرعايا كفرق الحياة المسيحيّة وفرق عائلات مريم وبيوت المحبّة ومدارس الإيمان ومدارس الإنجيل وبيوت للرياضات الروحيّة. وبالإضافة إلى ذلك، نذكر أن في فرنسا مثلاً أعداداً كبيرة يستعدون للمعمودّية في دورات الموعوظين و«العائدين إلى الإيمان»، تقام بعدها احتفالات تعميد البالغين من مختلف الرعايا وفي أثناء الليلة الفصحية من كل سنة .

وحتى اللادينيين شهدوا على عودة الدين من خلال ما قام مجموعة من الملاحدة المنكرين للألوهية والدين والتدين في بريطانيا مع مطلع سنة 2013م من إنشاء معبد خاص بالملحدين سموه «كنيسة بلا موعظة ولا إله»، لها طقوسها واجتماعاتها ومراسيم دفن موتاها. ويؤكد المؤسسون والأتباع أنهم يريدون أن يقدموا الخير للناس والعيش في تضامن

دون أي دين، بل يريدون أن يخرج الناس من الكنائس التقليدية وينخرطوا في كنيستهم، أي من دين إلى دين، ومن عبادة إلى أخرى، وهذا حجة على تعبدية الإنسان وتعلقه بالدين .أما الصحوة اليهودية، فتعتبر الدولة العبرية التي زُرعت في قلب العالم الإسلامي، بخلفية وأُسس دينية؛ وَعد الرب، وأرض الميعاد، وجبل صهيون، بل إنها اختارت لنفسها اسماً توراتيًّا يُعلن عن الهوية الدينية للدولة .ويرافق ذلك حركة استيطانية سعياً لتحقيق وعود التوراة.

وفي العالم الإسلامي، فثمة أكثر من مؤشر على العودة الكبيرة والجماعية للدين والتدين في المجتمعات العربية والإسلامية، سواء منه التدين الرسمي أو الشعبي، ويكفي الإشارة إلى أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهد ما عرف بـ «الصحوة الدينية«، وهو مصطلح يشير إلى إحياء وبعث الدين الإسلامي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وهي صحوة بدأت تقريبا في عام 1970م، وتتجلى مؤشراتها في الإقبال المتزايد على ثقافة اللباس الإسلامي، وانتشار الثقافة الإسلامية ومصطلحاتها، والإعلام، ومحاولة الفصل بين الجنسين في المدارس، ودور التربية والتعليم، وبروز ظاهرة الدعاة والخطب المنبرية والمواعظ الدينية، والإقبال المتزايد على شعب التربية الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية، وأحد الأمثلة البارزة على نجاح الصحوة ودعاتها هو زيادة الحضور في الحج إلى مكة المكرمة. وبالموازاة مع هذا الإقبال الجماهيري والشعبي، برز توجه رسمي من خلال الثورة الإيرانية عام 1979م، فأنشئت بذلك الجمهورية (الإسلامية) في إيران بزعامة الخميني.

لقد تزايدت مؤشرات العودة إلى الدين مع ارتفاع الصحوة الإسلامية في التسعينيات من القرن الماضي، فـ "حروب البوسنة والهرسك والشيشان، وكشمير، وسحق الإسلاميين في الجزائر، رغم فوزهم بالانتخابات، واستمرار الممارسات الصهيونية في فلسطين، ثم حرب كوسوفا في نهاية التسعينيات. كل هذا وغيره جعل بداية الألفية الثالثة بداية حافلة، وتفجر الانتفاضة الفلسطينية الثانية والثالثة في قطاع غزة 2008م – 2009م، وما خلفته أحداث الحادي عشر من سبتمبر، واحتلال أفغانستان ثم العراق، من تعاطف شعبي إسلامي، وحرب لبنان 2006م، وعودة الإساءات المتعمدة للإسلام وللنبي r وللقرآن في البلاد الغربية .إضافة إلى صعود عدد من الحركات الإسلامية إلى الحكم خلال أحداث الثورات العربية التي حضر فيها المعطى الديني؛ حيث «استندت الانتفاضات الشعبية التي شهدها العالم العربي إلى

الدين، (...) وهو تعبير عميق عن تجذر القيم الدينية الفطرية في النفس البشرية الرافضة للظلم والقمع والاستبداد، والباحثة عن الكينونة والعدل والحرية .ومن مظاهر حضور الفكر الديني في هذا العصر كذلك سعي بعض علماء الطبيعة، إلى تكوين فرق من العلماء المتدينين، بحثاً عن البراهين والحجج على ربانية الخلق والخليقة وفطرية الإيمان في الإنسان والعالم المخلوق. وتوجد في معظم الجامعات الغربية كليات وشعب مختصة في دراسة الظاهرة الدينية، وأنشئت مراكز ليس لها من شغل إلا تحليل الدين وتحولاته، وتنافس الإعلاميون أبناء الشبكة العنكبوتية في بناء مواقع لرصد الفعل الديني. وبرزت أسماء كثيرة لدى الغربيين اعتبرت أعلاما بارزة في دراسة الدين

ثمة إذن ما يؤشر على الاهتمام المتزايد بالظاهرة الدينية، سواء في العالم الغربي المسيحي أو الإسلامي، كشفت عنه تقارير ترصد حركية التدين، الدين؛ حيث توصلت دراسة معهد غالوب حول "توجهات التدين عبر العالم"، والتي صدرت نهاية شهر غشت 2010 إلى أن «الدين مازال يلعب دوراً مهماً في حياة العديد من الناس، الذين يعيشون في العالم. وأن النسبة المتوسطة العالمية للبالغين الذين قالوا بأن الدين جزء أساسي في حياتهم اليومية بلغ 84%، وهو رقم لم يتغير كثيراً عن النسبة التي توصلت إليها غالوب في السنوات الماضية؛ ففي عشر دول ومناطق على الأقل هناك 98% قالوا بأن الدين أساسي في حياتهم اليومية .وقد شملت الدراسة التي أنجزت خلال سنة 2009م، 114 دولة عبر العالم. وتوضح الأرقام التي احتواها التقرير الصادر عن مركز «بيو» في أبريل 2014م، حول التعددية الدينية في العالم، – والذي شمل خمسة أديان عالمية وهي (الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية) –، الانتشار الذي تشهده هذه الأديان ومدى حضورها في الحياة المعاصرة.

وقد شمل التقرير عددا من الدول، يرصد فيها أي الأديان الخمسة أكثر انتشاراً، وقياس التعددية الدينية فيها؛ وتصدرت الترتيب اثنتا عشرة دولة لديها درجة عالية جداً من التنوع الديني، تتموقع ست منها في منطقة آسيا والمحيط الهادئ (سنغافورة وتايوان وفيتنام وكوريا الجنوبية والصين وهونج كونج)؛ وخمس منها في أفريقيا جنوب الصحراء

(غينيا، بيساو، وتوغو، وساحل العاج، وبنين، وموزامبيق)؛ بينما تنتمي دولة واحدة فقط إلى أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي، وبخصوص وضعية العالم العربي، فيصف التقرير نتائجها بالسلبية عموماً، إذ لا توجد أية دولة عربية بين الدول التي تضم درجة عالية جداً من التنوع الديني. إن المعطيات والأرقام التي رصدها التقرير تبرز جوانب مهمة من العودة إلى الدين في الواقع المعاصر، الأمر الذي يكشف عن حركة تدين معاصرة، ويعكس بحث الإنسان عن حلول أخرى لإشكالاته الروحية، فشلت فيها الحداثة المعاصرة؛ كما أنها تظهر أيضاً حاجة فطرية لذا الإنسان أكدها القرآن في :﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾) هذه العودة، إذن هي عودة الإنسان لأصله الذي فطره الله عليه، لكنها في الآن ذاته تجعل الأديان الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام) إزاء تحديات أمام أسئلة الإنسان المعاصر – المسلح بالتقنية وأحدث ما توصلت إليه البشرية في مختلف أصناف المعرفة –، لهذه الأديان.

I. الإنسان في السياق المعرفي المعاصر.. من التحرير إلى الموت!!

سعت العلوم الإنسانية منذ القرن التاسع عشر الميلادي، إلى تقديم تفسير كلي «للظاهرة الإنسانية(، وبناء فكرٍ علمي موضوعي عنها، بحثا عن جوابٍ لما يختزنه هذا الكائن الفريد، الذي عمر الأرض، منذ أن وجد على ظهرها، غير أن ما سعت إليه هذه العلوم، هو جزء من (المهمة الأساسية) للأديان التوحيدية، التي توازي بحثه عن معرفة الله وحقيقة خلقه للإنسان؛ فحاجة الإنسان الفطرية شكلت هاجساً كبيراً لدى الإنسان في الكشف عن سبب وجوده، ومن ثم مصيره، دفعت الإنسان من حيث هو جوهر مفكر، وكائن أخلاقي إلى التساؤل عن ماهيته، وعن تفهمه لمصدره، وفهمه لعلاقته مع الطبيعة، ودوره فيها. وقد ترك لنا الإنسان في عصور سابقة تدوينات وكتابات قديمة، بدأها على ألواح من الطين، كما هو الأمر مع «ألواح سومر، أو ما يعرف الآن بالعراق أو بين النهرين، من المدونات

التي وجدت في «نينوى (، والمؤلفة من 12 لوحة طينية، والمسماة بـ «ملحمة جلجامش، التي تقدم لنا تصورا عن الخلق وأطواره الوجودية.

إن ما قدمته النصوص الدينية، وبعض الكتابات في الشرق الأقصى القديم لمعرفة حقيقة الإنسان ومصيره، وجَّه جُهْدَ الإنسان المعاصر، لكشف حقيقة وجوده الأنطولوجي وغايته، ومادة تكوينه، ساعده في ذلك تعدد المقاربات والمداخل المعرفية، بفعل الثورة التي عرفتها العلوم الإنسانية إبان القرن التاسع عشر، وظهور تيار يبحث عن الإنسان، الذي قضت عليه أغلال الكهنوت، وقيود الكنيسة وعصور الظلام، في أوروبا، ليعلن عصر الأنوار نهاية التسلط والتبشير بإنسانية الإنسان من خلال ظهور «النزعة الإنسانية)««L'humanisme – أو الأنسنة، التي سعى روادها إلى التقدم بالإنسان، وتحريره من سلطة القيود اللاهوتية، والكهنوتية، والعقلية الإحيائية)والثورة على الأنساق الدينية الكنسية، والبحث عن سلطة أخرى للإنسان، بذلك دخلت الإنسانية من خلال أوروبا القرن التاسع عشر في صراع وتوتر حادين، وصل إلى حد «الخصومة بين المذهب المادي وبين الفلسفة المثالية والعقلية الكهنوتية. وقد بلغ التوتر قمته، عندما أعلن كارل ماركس تفسيره المادي للتاريخ، (..) فهز صَرْحَ الكَهنوُتِ بجحده الأديان .(وتعزز هذا بإعلان تشارلز داروين (لنظريته في كتابه "أصل الأنواع" سنة 1859م، «فقدمت نظريتُه في نشوء الأنواع، وتطورها بالانتخاب الطبيعي، تفسيراً بيولوجياً لما كان من اختصاص التأملات الفلسفية والغيبيات اللاهوتية(، لتتبلور فرضية إمكانية تفسير الكون والوجود والإنسان بالمادة، ومن ثمة بدأت تتسع الهوة بين رجال الدين ودعاة المذهب الجديد، الأمر الذي جعل إنسانيي عصر الانبعاث يستندون إلى سلطة خارجية، بينما ظل إنسانيو عصر الأنوار يبحثون عن هذه السلطة في ذواتهم، ولئن كانت السلطة لدى أولئك سلطة مشخصة، فقد أمست لدى هؤلاء سلطة مجردة، سلطة العقل الإنساني

خلاصة :

بناء على ما تقدم تتضح الحاجة إلى استثمار العودة إلى القدسي والديني في الواقع المعاصر، لأن العودة إلى الدين في حقيقة الأمر هي إعلان الإنسان عن فشل الإيديولوجيات الفكرية، والسياسية في الاستجابة لتطلعاته وآماله، ومواكبة تحديات الحياة بمتغيراتها النفسية والثقافية والاجتماعية، بفعل التحولات الكبيرة التي طرأت على العقل الإنساني. وبحثه (الإنسان) المتزايد عن جواب لإشكالاته في (القدسي) بشكل عام؛ حيث تتيح معطيات الأديان الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام) تقديم مقاربة دينية – تفسيرية للظاهرة الإنسانية، قادرة على التأسيس لرؤية تشاركية تتجاوز التحديات التي دخلت فيها الإنسانية بسبب الفكر المادي، الذي يقوض كلما هو روحي في الحياة، ويعمل على إلغاء دور الدين في الوجود الإنساني. يطلق عليه كذلك "تاريخ الأديان"، أو "الأديان المقارنة"، أو "علم فينومينولوجيا الأديان" أو "علم ظاهرة الأديان"، ويدور هذا العلم على اختلاف مسمياته حول وصف الأديان وصفاً علمياً موضوعياً يهتم بمسيرة الأديان في التاريخ من ناحية وبمقارنة ظواهرها الأساسية مع الاهتمام بكل العناصر المكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الإنسان .ويهدف إلى تجاوز ما عرفته الدراسات الدينية التي تهتم بجانب واحد من هذه التجربة، فاهتم المؤرخ مثلا بالعنصر التاريخي في الظاهرة الدينية واهتم عالم النفس بالجانب النفسي فيها، واهتم عالم الاجتماع بالجانب الاجتماعي، وهكذا بالنسبة لبقية الاتجاهات العلمية. ونتيجة لهذا التفرع العلمي لجانب من الجوانب الظاهرة الدينية يهدف "علم تاريخ الأديان" إلى توحيد الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية، والاستفادة من المنجزات العلمية التي حققتها العلوم المختلفة في مجال دراسة الدين، ومحاولة التوفيق بين الاتجاهات المتعددة لنحصل في النهاية على علم للظاهرة الدينية.

المحور الخامس

سؤال الآخر في فلسفة الراهن

1الأسرة– 2الأخلاق – 3السياسة

مفهوم الأخر : إذا كان الآخر اصطلاحاً هو المتميز عن (الأنا) أو الذات الفردية ، سواء كان هذا الآخر ذاتاً فردية (أنت)، أو كان ذاتاً جماعية بشقيها، كالذات الجماعية التي تنتسب إليها ذات الفرد وهي (نحن)، أو الذات الجماعية المقابلة للجماعة التي تنتمي إليها ذات الفرد، فإنّ هذا الآخر يقدم نفسه في كل مرحلة تاريخية ككينونة مختلفة، تتحدد بالمعطيات النفسية – الثقافية – الاقتصادية و الإيديولوجية التي تميز تلك الفترة ، ومن هذا المنطلق سنقف عند هذا الآخر في فلسفة الراهن : الأخر الذي ينطلق من الأسرة الى الجماعة من خلال روابط العادات والتقاليد الأخلاق و القوانين اين تتجلى اسقاطات الراهن على هذه المفاهيم .

الأسرة : الآخر القريب

اشتق لفظ الأُسرة من الأَسْر، وهو التقييد أو الشدّ بالإسار، والأسرة هي الدرع الحصينة أيضاً، لأن الصلات القوية التي توحّد أعضاءها وتحول دون تشتتهم تشبه الإسار الذي يقيّد الأسير، ولأنها توفّر لأعضائها الحماية وأسباب القوة والمنعة بما يتولد من اجتماعهم من تعاون وتناصر وتوادّ وتراحم.

ولعلّ أفضل تعريف للأسرة أنها جماعة من الناس توحدّهم صلات قربى قوية قائمة على روابط الدم أو الزواج أو التبنّي والادعاء، وتجمعهم روابط العيش المشترك .

1– الأسرة هي صاحبة الفضل في تحقيق هذا الميلاد الثاني، يقول" **رينيه كونينغ** ": إنّ الميلاد البيولوجي للفرد ليس هو الأمر الحاسم في وجوده واستمراره، إنما العامل الحاسم هو ''الميلاد الثاني'' أي تَكَوُّنِه من شخصية اجتماعية ثقافية تنتمي إلى مجتمع بعينه وتدين بثقافة بذاتها من خلال التنشئة الإجتماعية .

والتي تعد العملية التي يكتسب فيها الفرد العناصر المختلفة لثقافة مجموعته، ويحافظ من خلالها على إنسانيته عن طريق احترام قواعد اجتماعية معينة.و يتم استيعابها بشكل تدريجي و يصبح احترامها منعكسًا طبيعياً .

تختلف التنشئة الإجتماعية من مكان إلى آخر و تشمل ممارسات مختلفة في سلوكاتنا اليومية كطريقة الأكل : هل نأكل بأيدينا؟ أم بعيدان تناول الطعام؟ أم بالسكين وشوكة ؟ و هل نجلس على الأرض؟ أم على كرسي ؟ ... إلخ إذ تُعتبر الأسرة '' النواة الأولى لتوريث الثقافة للأبناء ، وتُعَّد أهم الفضاءات وأقوى الجماعات تأثيرا في توجيه سلوك الطفل وتكوين شخصيته ، وهي بمثابة ''المدرسة الاجتماعية الأولى التي تطبع سلوك الطفل بالطابع الاجتماعي

فالأسرة هي التي تزود الفرد بالرصيد الأول من القيم و هي المؤسسة الأولى التي تضمن اندماج ''الثقافة'' و''النسق الاجتماعي'' في ''شخصية الفرد'' ، إذ نجد أنّ ''الثقافة والنسق الاجتماعي في الوقت الذي يندمجان فيه في الشخصية يصبحان إلزاما أخلاقيا أو قاعدة وجدانية ، أو كطريقة طبيعية أو عادية في الفعل أو في الشعور بفضل هذا الاندماج وتكامل العناصر الاجتماع–ثقافية في الشخصية .

تلعب التنشئة الاجتماعية الأسرية دورًا أساسيًا في مرحلة الطفولة المبكرة: فهي تشكل شخصية الطفل. في وقت لاحق ، يتطلب بدء عائلة جديدة تعلم قواعد جديدة.تنقل الأسرة المعايير اللغوية (معرفة كيفية التعبير عن الذات بشكل مناسب) ، والأخلاق (آداب المائدة) ، وقواعد الأدب ، ومعايير النظافة و الصور النمطية للذكور والإناث إلى الأطفال منذ سن مبكرة. هناك قوالب نمطية مرتبطة ببعض المهن التي تعتبر أكثر أنوثة (مساعدة أم ، ممرضة ، إلخ). كتبت سيمون دي بوفوار: "لا يولد المرء امرأة ، ويصبح كذلك".

التحولات التى طرأت على الأسرة :

أثرت العولمة على الاسرة في الصميم ، لأنها مسّت هذا الأسر أو الرباط ممّا أدى إلى تغيير في نمط العلاقات الاجتماعية والتواصل الاسري بين الازواج و الأبناء ، زيادة التفكك داخل هذا الكيان. وظهور علاقات جديدة ارتبطت بتشريع المثلية الجنسية و التي وضعتنا أمام أشكال جديدة للأسرة نذكر منها :

- الأسرة المثلية homoparentales

الأسرة أحادية الأبوين Monoparentales الناتجة عن الطلاق أو الاسرة التي لم تتشكل من علاقة زوجية الاسرة ، أين يجد الطفل نفسه في أسرة متكونة من الام في غالب الأحيان

– الأسرة المعاد تركيبها familles recomposées . اين يرتبط الرجل الذي لديه أبناء بإمراة تمتلك هي الاخرى ابناء فيشكلون أسرة مركبة من روابط مختلفة و يعيش فيها الأبناء علاقات خاصة .

و مع تغير نمط الحياة و تطور التقنية البيولوجية التي تمنح فرص جديدة لبناء الأسرة اصبحنا نتساءل عن مدى أهمية الأسرة – بالمعنى التقليدي – في راهن الحياة البشرية ؟

ربما كانت بداية تفكك الأسرة الغربية مع الثورة الصناعية التي أخرجت المرأة من بيتها واضطرتها لممارسة كافة المهن التي عمل بها الرجل، ثم بدأت الأسرة تعتمد على الدخل المشترك للرجل والمرأة و أصبحت لا تستغني عن هذا الدخل. وكان هو المبرر لظهور حركة ما يسمى بتحرير المرأة منذ ما يزيد على القرنين وزعمت هذه الحركة أن المرأة قادرة على القيام بأي عمل يقوم به الرجل إذا ما أعطيت الفرصة .ولكن ما وصلت إليه المجتمعات الغربية من انهيار الأسرة أدى إلى تراجع هذه الحركة حتى إن كتاباً فرنسيا بعنوان "أرض النساء Terre Des Femmes"أشار إلى انتقاد إحدى رائدات حركة تحرير المرأة في أمريكا في الستينيات بأنها ترى التراجع عن هذه الحركة عندما أعلنت عام 1982 أنه كان هناك إفراط في تحرير المرأة وهو المسؤول عن أزمة القيم الأخلاقية التي تزلزل أمريكا.

ومن الأمور اللافتة للانتباه في الأسرة الأوروبية تراجع معدلات الإنجاب فقد أعلنت أوروبا نذير الخطر بأن دولاً منها سوف تتلاشى في الربع الأول من القرن الواحد والعشرين ويعلق فهمي هويدي على هذا الأمر بأن هذه المشكلة "ليست مشكلة دنمركية ولكنها مشكلة غربية عامة وأوروبية بالأساس حيث تتحدث الدوائر المعنية الآن عن النتائج المترتبة على تراجع المواليد وزيادة نسبة الشيوخ " .وهذه الزيادة في نسبة الشيوخ سوف تزيد العاطلين عن العمل وتقلل من القوة القادرة على الإنتاج.

وليست مشكلة تدني أفراد الأسرة هي المشكلة الوحيدة التي تواجه الأسرة الغربية عموماً بل إن الأسرة الغربية لم تعد هي الأم والأب معاً بل ازدادت نسبة الأسر التي تتكون من عائل واحد وهذا ما قدمه التقرير البريطاني . فهذه صحيفة عربية تصدر في لندن تعنون تقريراً بما يأتي:" انقراض العائلة التقليدية البريطانية" وفي التقرير تتحدث عن تمزق شمل الأسرة البريطانية حيث انخفضت نسبة الأبناء البالغين الذين يعيشون مع والديهم، وارتفعت نسبة الأبناء الذين يعيشون مع أحد الوالدين. ومن الأسباب التي حطمت العائلة في الغرب ما أطلق عليه المساكنة أو الزواج التجريبي وقد كتبت مجلة النور عن هذه القضية بقولها :" أصبحت حالات الزواج بحكم الواقع حيث يعيش رجل وامرأة تحت سقف واحد دون زواج رسمي، لا تتزايد فحسب بل إنها تتخذ طابعاً ألمانياً خاصاً حيث يسود الالتجاء إلى المحامين لصياغة عقد بين المتعاشرين غير المتزوجين." وهذه القضية ظهرت في مختلف المجتمعات الغربية فهذا المعهد القومي للدراسات الديموغرافية في فرنسا يصف الزواج بأنه " عادة روتينية أقلع عنها الكثيرون وأنه في عام 1997 على سبيل المثال فإن 30% من علاقات التعايش بين رجل وامرأة تتم بدون زواج" . وتزعم الحركة النسائية (حركة تحرير المرأة) أن هدفها الأساسي هو " التخلص من أعباء الأسرة، بدعوى أن النظام الأسري ضد طباع البشر ، وأن القيود الاجتماعية هي التي فرضته في إطار الضغوط المستمرة من جانب الرجل لاستعباد المرأة والسيطرة عليها، وتكبيلها بأعباء رعاية الأطفال والواجبات المنزلية."

ولم تكن الحركة النسائية وحدها من حارب الأسرة فإن المجتمع الشيوعي لم يشجع الارتباط الأسرى ورأى أن "

شخصية الطفل الذي ينشأ في الجماعة تكون عادة مغايرة أو حتى أيضاً "غير متكيفة" ... بينما الطفل الذي ينشأ" في الأسرة الطبيعية تتميز عادة بضعف الصلات الودية مع العالم الخارجي وتميل إلى الفردية وفقدان الاهتمام بالجماعة مصالحها." وقد ظهرت جماعة في نيويورك تنبذ الأسرة والزواج لمنافاتهما مع الحياة الشيوعية المطلقة ويزعمون أنهم يتبعون ما جاء في الإنجيل "ولا يتزوجون في السماء، ولا يسمح لهم بالزواج ، وكان الرجل في الجماعة زوجاً لكل نسائها والعكس صحيح ، وأما الأطفال فكانوا يلقون الرعاية والعناية في بيت الأطفال مباشرة بعد فطامهم ولا يمسح لهم بزيارة ذويهم إلاّ مرة واحة أو مرتين في الأسبوع."

لا شك أن التفكير الشيوعي الذي أخذت به المجمعات الإسرائيلية إنما ينافي الفطرة، وما يزعمونه عن النزعة الفردية التي تظهر في الأطفال الذين يعيشون مع والديهم ليست الأسرة هي المسؤولة وحدها عن هذا الأمر ولكنها فلسفة الرأسمالية والمجتمع الغربي بعامة. أما الطفل الذي يعيش في أسرة مستقرة إنما هو الطفل الذي يكون أكثر فهماً للعالم وتفاعلاً مع الآخرين. أن الغرب ابتدع مسألة الزواج التجريبي ولكنه لم يكتف بذلك فقد ظهرت موجة تزعمتها الأمم المتحدة في مؤتمراتها المتكررة منذ مؤتمر القاهرة الذي عقد في شهر سبتمبر عام 1994م فكان من أهم الموضوعات تغير تعريف الأسرة .

فنادى المؤتمر بالاعتراف **بزواج المثليين**، أي زواج رجل ورجل وامرأة وامرأة. وقد كتب معالي عبد الحميد حمودة بأن الجمعيات الأهلية(غير الحكومية (طالبت المجتمع العالمي بالاعتراف بالزواج بين فتاة وفتاه وأن هذا الاعتراف ضرورة لحماية الأبناء وضمان لمستقبلهم" .وتطورت هذه القضية حتى إن المحكمة العليا قد أصدرت أمرها إلى الحكومة الإقليمية في مقاطعة أونتاريو Ontarioأن تقوم بتعديل قانون الأسرة خلال ستة أشهر ليتم الاعتراف بزواج اثنين من الجنس نفسه وأن يحصل هؤلاء "الأزواج" على الحقوق والمنافع نفسها التي يحصل عليها الأزواج من جنسين مختلفين. وتقول فاطمة مالك من كندا بأنه قد يستغرب الحديث عن مثل هذه القضية ولكن تعريف الأسرة المعروف في معظم المجتمعات الغربية قد تم التخلي عنه. لم يعد هذا التعريف يعني المرأة والرجل والأطفال،

فهناك الأسر ذات العائل الواحد (الأب أو الأم) وهناك الأسر المكونة من اثنين من جنس واحد.

وتتساءل الكاتبة لماذا يلجأ الغربيون إلى العلاقات مع الجنس المماثل في حين أنه ليس هناك أية قيود على ممارسة الجنس بين الرجال والنساء قبل الزواج. وفي مجتمع كهذا يعتقد الإنسان أنه لا حاجة لمثل هذه الممارسات ولكن هذا الأمر يحدث. وترى الكاتبة أن الله سبحانه وتعالى خلق التجاذب بين المرأة والرجل ليستمر النوع الإنساني ولكن ثقافة الغرب كان لها تأثير مدمر على تفكير الشعوب الغربية، فعندما تكون الممارسات الجنسية في مجتمع ما دون قيود فإن الناس ينحدرون إلى مادون حياة البهائم ، بل إن البهائم لا تقوم بمثل هذه الممارسات.

إن ما وصلت إليه حالة الأسرة في المجتمع الغربي إنما هو ناتج عن سلسة من الانحراف والبعد عن منهج الله عز وجل فقد بدأ الغرب بشقية الأوروبي والأمريكي بالعودة إلى جذورهم اليونانية والرومانية واليهودية النصرانية، فوجدوا أن هذا التراث قد أعطى المرأة مكانة دونية واحتقرها ونسب إليها كثيراً من الشرور بل إن بعض رجال الدين النصارى جادل طويلاً هل المرأة لها روح أو لا؟ ثم رأى العالم الغربي ما عليه الإسلام والمسلمون من حضارة ورقي واحترام للمرأة ولكنه لم يتعلم لأن طبيعتة وعقائده لم تسمح له أن يتأثر في هذا الجانب لأنهم أخذوا الجانب المادي فتعلموا علوم المسلمين ونظمهم وإبداعهم في مجال العلم. أما مكانة المرأة فقد ظلت مهينة حتى ذكر أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار أن النصارى ليس لديه غيرة على نسائهم. هذه الحالة التي وجدت المرأة نفسها فيها لم تتحسن وإنما ازدادت سوءاً حينما ظهرت الرأسمالية والثورة الصناعية التي احتاجت أن يعمل فيها جميع أفراد الأسرة واستمرأت الرأسمالية لعبة زيادة الأسعار وإقناع الناس بالاستهلاك حتى أصبحت الحضارة الغربية تعرف بالحضارة "الاستهلاكية" – مع أنها منتجة أيضاً- فأُخرجت المرأة وأعطيت أجوراً أقل فكان لا بد لها أن تطالب بالمساواة ومن هنا كانت الكارثة فكيف تتم المساواة بين مخلوقين مختلفين تماماً حتى إن كل خلية منها أو من الرجل تعلن عن نفسها؟

ووصلت الحضارة الغربية في تدمير المرأة والأسرة إلى ما هي الحال عليه من التمرد على السنن الربانية وتحطيم مؤسسة الزواج وبالتالي تحطيم الأسرة والعزوف عن الزواج وغير ذلك مما مر معنا في الصفحات الماضية. فهل لنا أن نتقدم كما أمرنا ربنا سبحانه وتعالى في قوله } وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً{ فنؤدي مقتضى هذه الشهادة بأن ندعو الناس إلى خلاصهم بما جاء به الإسلام من جعل " النساء شقائق الرجال" وكما قال الحق سبحانه وتعالى} ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف

امتدادا للمواجهات المستمرة بين الأسرة وسوق العمل، بين قيم المجتمع الريفي وقيم المجتمع الصناعي، فالأسر التقليدية التي عاشت وفق متطلبات الحياة في الريف وأعمال الحقل والزراعة، بعد نزوحها الجماعي إلى المدينة، وتأثرها بعوامل التغيّر الاجتماعي والتقدم الحضاري، فإن المجتمع الجديد فرض عليها نمط معيشة جديدا، فرض عليها تقليص حجمها بما يتفق مع طموحاتها وإمكاناتها، وقدرتها على مواجهة التكاليف المادية والاجتماعية لأفراد الأسرة. هذه التكاليف الحياة الحديثة جعلتها تتبنى تلقائيا القيم الخاصة بحجم الأسرة الصغيرة قليلة العدد، وفرض عليها استعمال شتى طرق تحديد النسل وتنظيمه، بدءا من الوسائل الطبية والطبيعية، نهاية بالإجهاض الذي بدأ يكشر عن أنيابه كواحد من إفرازات المجتمع الصناعي الذي يفرض على أفراده تبني فلسفة الأسرة صغيرة الحجم. كانت كل القيم الثقافية والدينية تؤكد أهمية الإنجاب وقيمته، باعتباره الهدف الأساسي من الزواج، وكل الديانات السماوية تؤكد أهمية التناسل والتكاثر لعمارة الأرض، وتحث على إطلاق النسل بلا حدود أو قيود، لذلك ارتبطت مكانة المرأة في الأسرة التقليدية بعملية الإنجاب، لأن كثرة الأبناء تمثل موردا اقتصاديا للأسرة.

كانت الوظيفة الإنجابية هي المحدد الرئيس لمكانة المرأة، نظرا لأن طبيعة الاقتصاد في الماضي هي التي تحدد هذه المكانة. فالأسرة كبيرة الحجم باعتبارها وحدة اقتصادية منتجة، تنظر إلى الأبناء –الذكور والإناث– كوسيلة لزيادة موارد الأسرة، ولا تنظر لهم بصفتهم عبئا على هذه الموارد، فقد كان لهم دور حيوي في العملية الإنتاجية، وفق

معايير الاقتصاد في المجتمع الريفي.

وفي ظل الأسرة التقليدية، عاشت المرأة تبعية اقتصادية للرجل، وارتبطت ارتباطا وثيقا بالزوج الذي كان هو المورد الاقتصادي الوحيد الذي تعتمد عليه في تلبية حاجاتها المادية، وحتى تحافظ على أمنها الاقتصادي كانت عملية إنجاب الأبناء –خصوصا الذكور– يمثل بالنسبة لها رباطا آمنا يربطها بالزوج إلى الأبد، حتى لا ينصرف إلى غيرها ويمارس حقه في تعدد الزوجات. في حياة سوق العمل وقيم المجتمع الصناعي، تحوّلت الأسرة من وحدة إنتاجية إلى وحدة استهلاكية، ولم يعد ينظر إلى كثرة الأبناء بصفتهم وسيلة لزيادة موارد الأسرة، بل أصبح ينظر إليهم كمصدر استنزاف لموارد الأسرة، لذلك فقدت وظيفة الإنجاب ميزتها القديمة، ولم تعد الأسرة الكبيرة هدفا بالنسبة للمرأة لضمان استمرار تبعيتها للرجل.

وبمعاونة سوق العمل أخذت المرأة تخرج من عزلتها التقليدية، وأصبح لديها الرغبة في الإسهام فيما يجري حولها من تطورات اجتماعية وتقنية، بداية من الخروج للعمل وتحولها إلى قوة اقتصادية منتجة، بل إنها أخذت تطالب بحقها في مختلف أشكال المشاركة السياسية والاجتماعية والثقافية. وبصورة تلقائية فرضتها طبيعة المجتمع الصناعي الاستهلاكي، أخذت الأسرة تتبنى فكرة الأسرة صغيرة الحجم خاصة في ظل ارتفاع تكاليف الحياة الحديثة.

نستنتج مما سبق، أن العملية الاقتصادية وتحولها من طور إلى آخر،هي التي فرضت شروطها على أفراد المجتمع، رجالا ونساء. فالأسر اليوم تحاول أن توائم سوق العمل، وترضخ لمتطلباته وشروطه وقيمه في سبيل زيادة دخلها الشهري، وتحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية التي لا تحصل إلا عن طريق زيادة الاستهلاك، فأصبحت بذلك الكماليات جزء من حياتنا لا نستطيع التخلي عنه.

وإن كانت هذه النقلة النوعية في نمط حياة الأسرة وبنيتها الاجتماعية قد حدثت في الدول المتقدمة بطريقة سلسة وناعمة، في ظل ظروف تنموية وثقافية مواتية ومهيأة، فإنها في كثير من المجتمعات العربية لم تزل غير مواتية، ولا

تصب في صالح المرأة العاملة. فإذا كانت المرأة قد تحررت من السلطة التقليدية إلى سلطة سوق العمل التي لا ترحم، التي تطالب بمزيد من العمل والإنتاجية والفعالية والكفاءة، وإذا لم تتحقق الشروط التنموية الكافية، فإنها ستجد نفسها أمام أزمة ضيق الوقت وازدواج الأدوار بين ما تقدمه للأسرة وسوق العمل. فالمرأة رغم ما حققته من مكاسب بخروجها للعمل، فإنها فقدت كثيرا من استقرارها النفسي والعاطفي، فإذا كانت الثقافة الأوروبية قد منحت المرأة كل الوسائل والمخترعات والخدمات المتقدمة، لتقليص الأعباء عليها كربة بيت، فإنها في المجتمعات العربية زادت وطأة العمل وازدواج الأدوار الذي قد يجعل وجود المرأة في قادم الأيام عبئاً على سوق العمل.

وإذا كان كثير من الدول المتقدمة قد قدمت البديل المناسب للقيام بدور ربة البيت، مثل مؤسسات رياض الأطفال ودور الحضانة التي تقدم خدمات راقية ومتقدمة للأسرة،إضافة لوجود خدمة توصيل للطلاب من وإلى مدارسهم بصورة آمنة ونموذجية، فإن هذه الخدمات قد تكون معدومة في المجتمعات العربية، وفي المجتمع السعودي قد تكون خدمة توصيل الطلاب وخدمات رياض الأطفال ودور الحضانة والرعاية النهارية للأطفال متأخرة جدا، فكان اللجوء للخادمات والسائقين حاجة مُلحّة لتعويض نقص الخدمات المقدمة للأسرة.

وتخطيط المدن في الدول المتقدمة والبنى التحتية فيها، سهّل عملية الانتقال من المنزل إلى مقر العمل، ومن مقر العمل إلى مدرسة الأطفال، ومنح خيارات سهلة ومتنوعة للتنقل، فضلا عن نمط الحياة اليومي والثقافة الغذائية التي تسهم في تخفيف وطأة العمل الروتيني، فالإصلاحات الاجتماعية يجب أن ترتبط بإصلاحات في الخدمات المقدمة للأسرة، والبنى التحتية الملائمة. .

2-الآخر البعيد أو المجنمع في بعده الأخلاقي و السياسي

ا- الاخلاق و القيم : وإزاء هذه الموجة العالية والمتسارعة من انتشار قيم العولمة، ثمة من يدعو إلى الأخذ بها جملة وتفصيلا، باعتبار ما يحصل هو نتاج إنساني متقدم لا يصح معه الحديث عن خصوصيات تؤدي إلى العزلة

والتهميش، وبالمقابل ثمة من يدعو أصلا إلى عدم التفاعل مع هذا النمط من قيم العولمة من خلال العودة إلى الخصوصية الثقافية. فهل قيم العيش المشترك لازالت قائمة في مجتمع محوره الفردانية ، حب الذات ، الأنانية؟

ماهي الروابط التي تجمع الأفراد في مجتمعاتنا الراهنة ؟ و ما هي القيم الحقيقية التي يلتف حولها الافراد ؟

وما مدى احترام هؤلاء الافراد للقيم ؟

أصبح الحديث اليوم عن قيم كونية تحقق العيش المشترك .ويعتبر إريك فروم fromm أن المجتمع كآخر هو الذي يوجه الفرد في حياته واحتياجاته الأساسية. وهو الذي يرتبط فيه الإنسان بالإنسان برباط من الألفة والمحبة وتترسب فيه الاخوة والتضامن. و يدرك الإنسان قدراته الذاتية عن طريق الظروف الاجتماعية التي يعيشها ومتطلباته. ومن خلال الآخر المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وعبر التفاعل الاجتماعي بينه وبين البيئة المحيطة به، يكون الفرد ذاته . و من جهته يرى هابرماس إنّ الإشكال الرئيس يرتبط بالطريقة التي يجب من خلالها فهم الأخلاق وحدودها، ولذلك يوضح أنّ "الأخلاق" هي تلك "المسائل التي تُعنى بواقعة العيش معًا مع ملاحظة معايير قويمة"، أما ما تفعله تَقْنَنَة الطبيعة الإنسانية فهو فهم آخر لذواتنا، بحيث لم يعد بإمكاننا أن نفهم أنفسنا بوصفنا كائنات حرة سلوكيًّا ومتساوين أخلاقيًّا، نتوجه بواسطة المعايير والحجج. فالتلاعب بشكل الجينوم؛ بهدف فك رموزه: يزعزع الفوارق الحادة بين الذاتي والموضوعي، وما ينمو طبيعيًّا وما هو مصنّع أو مُفَبرك في أماكن لم تكن تحت تصرفنا، ومن شأن هذا أن يُعدل فهمنا لأنفسنا ويؤثر في الضمير الأخلاقي ويمس شروط النمو الطبيعي التي لا بد منها حتى نستطيع فهم أنفسنا بوصفنا صانعي سيرة حياتنا الشخصية كأعضاء متساوين في الحق بالجماعة الأخلاقية، ومن ثم فهو يهدد الحرية والمساواة الثابتة لكل الأشخاص كحقوق منذ الولادة، وهو شكلٌ من أشكال التسلط على أخلاقية العلاقات الشخصية وعلى التوجيه الأخلاقي للبشر بوصفهم كائنات تعرف من هي وماذا

تريد أن تكون، أي أنه يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسدًا على ما نحن عليه، ومن هنا سيولد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية.

ب– مسألة تعددية القيم وضرورة المرجعية :

مقولة تعددية القيم ترى أنَّ الحياة المنشودة تكتنفها قيم متعددة، وقد تكون متضاربة؛ ليس لأنَّها تتصف بالذاتية ولا بالنسبية، وإنما لعدم وجود طريقة واحدة للجمع المتوازن بينها أو لقياسها. فكيف يمكن أن تلتقي الحرية بالمساواة، أو الحياة بالعدل، أو الحياة بالحرية، أو العدل بالعفو، أو المعرفة بالرحمة؟!

من المهم أن نلاحظ أنَّ التعددية هي فكرة مختلفة عن النسبية الأخلاقية، فالنسبية، في أعلى مستوياتها، تذهب إلى عدم وجود مسلمات أخلاقية، وإلى أن الأحكام القيمية تُبنى على وجهات نظر معينة (شخصية أو ثقافية)، لا يتفوق أيٌّ منها على الآخر. أما التعددية فهي على النقيض من ذلك، هي في جوهرها وجهة نظر كونية، يدعمها قبول بعض الناس بها على أنها قيم إنسانية مشتركة، لكنَّ هذه القيم متميزة بصورة واضحة عن غيرها، ولا تقبل القياس بنفس المقاييس

وتشرح موسوعة ستانفورد في الفلسفة Stanford Encyclopedia of Philosophy فكرة تعددية القيم بقدر من التفصيل . وتبدأ بالربط بين التعددية الأخلاقية والتعددية السياسية؛ فالتعددية السياسية، هي وجهة نظر ترتبط بالليبرالية السياسية، فهناك نظمٌ قيميةٌ مختلفة في العالم، لها مواقفها واختياراتها، وتختص بتحديد أيِّ نوع من القيود تضعها الحكومات على حرية الناس في التصرف وفقاً لنظمها القيمية. وثمة درجات ثلاث في تحديد صورة التعددية السياسية، الأولى ترى أنَّ جميع منظومات القيم صحيحة، وهي على قدم المساواة، مما يوجب احترامها، والصورة الثانية الأقل شأناً من الأولى ترى أن جميع منظومات القيم يجب أن يتعامل معها بالتسامح، وربَّما الصورة الأكثر شيوعا أن بعض هذه الأنظمة (تلك المعقولة) يجب أن يتعامل معها بالتسامح.

وتقرر الموسوعة أنَّ النقاش حول مسألة التعددية في الأخلاق، هو نقاش حول مسألة بنيوية، فهو لا يعني التمييز بين النسبية والموضوعية والذاتية؛ إذ يمكن للمرء أن تكون لديه تعددية في القيم ويكون موضوعياً أو ذاتياً؛ واقعياً أو مثالياً. إن مسألة تعدد القيم أو أُحاديتها تختص بعدد القيم التي على النظرية الأخلاقية أن تتعامل معها. فالتعددية الأخلاقية تختص بوجود قيم مختلفة، مثل قيم السعادة، والحرية، والصداقة، وغيرها، وعدم إمكانية اختزال هذه القيم المتعددة إلى قيمة عظمى واحدة.

وهناك طرق مختلفة يمكن أن نفكر في القيم من خلالها؛ أي إنَّ هناك تقاطعاً بين عدد من النظريات الأخلاقية. لكنَّ ثمة جدلاً حول قوة الحجة التي تميز هذه الطرق عن بعضها. إنَّ مصطلح "قيمة" كما يظهر في "تعددية القيم" هو مصطلح محايد، ومع أنَّ هناك طرقاً مختلفة للتفكير فيما يُعدّ قيمة، فإنَّ هذا الاختلاف لا يحدد بالتالي تقسيماً محدداً لطرق التفكير في الأخلاق.فإحدى طرق التفكير ترى القيمة متحققة في صورة الخير في هذا العالم، مثل الصداقة والمعرفة والجمال وغير ذلك، والمهم إعطاء القيمة للأمور التي تُعَدَّ خيراً. وأن طريقة التعامل مع هذا الخير طريقة مفتوحة، وهذا ما نسميه "منهج الخير في القيم"، ومعظم المؤمنين بتعددية القيم يستعملون هذا المنهج.

وهناك طريقة أخرى ترى القيمة بصورة مختلفة، تستعمل مصطلحات القوانين والمبادئ وليس مصطلحات الخير، فصفة التعددية تَظهر في هذه الطريقة في سؤال: هل هناك تعددية في المبادئ، أم إنّ هناك مبدأ واحداً أسمى؟ ومن هنا تظهر فكرة مقابلة لتعددية القيم وهي واحدية القيم

والمؤمنون بواحدية القيم يدَّعون أنَّ هناك قيمة واحدة فقط في نهاية المطاف. فهم يرون أنَّ هذه القيمة الواحدة هي الرفاهية، أو اللذة، أو السعادة، أو أي شيء من هذا القبيل. فأصحاب فلسفة المنفعة –مثلاً– يرون أنَّ كلَّ القيم المفترضة مثل الصداقة والمعرفة وغيرها، هي قيم وسيلية تتحدد فائدتُها بقدر إسهامها في تحقيق السعادة. أما المؤمنون بتعددية القيم فيرون أنَّ هناك حقاً العديد من القيم المختلفة، وأنَّ هذه القيم لا يمكن اختزالها في قيمة عظمى.

ويلاحظ أصحاب رؤية واحدية القيم ميزة البساطة، فعندما تتحدد القيمة العليا نكون قد حسمنا الأمر. ولكن هذا يُعد تبسيطاً مخلاً للأمر، لأنَّه قد لا يفيد في تعرُّف البنية الحقيقية لحياتنا الأخلاقية، وكذلك فإنَّ نظرية "تعددية القيم" تواجه صعوبة في فهم الكيفية التي تتعلق القيم الأساسية ببعضها وكيفية المقارنة بينها.

وتختم الموسوعة المشار إليها نقاشها المطول للموضوع بالقول: إنَّ النقاش بين فكرة تعددية القيم أو واحديتها لا يتَّسم دائماً بالوضوح الكافي، فقد لخص مدخل تعددية القيم في الموسوعة بعض جوانب النقاش، وشرح بعض مسائله. وتبين أنَّ على القائلين بتعددية القيم أن يكونوا واضحين فيما إذا كانوا تعدديين أصوليين أم معياريين، وعلى أي أساس يبنون معياريتهم. وكذلك فإنَّ على القائلين بواحدية القيم أن يدافعوا عن ادعائهم بأن هناك حقاً قيمةً عليا واحدة. وقد ركز الكثير من النقاش بين الطرفين حول مسألة أن التعقيد في الخيار الأخلاقي يعني أنَّ القيم هي حقاً متعددة، وهي مسألة يدَّعِي على أساسها القائلون بواحدية القيم أنها مصدر الخطأ في الرؤية التعددية، بينما يُصِرُّ التعدديون على أنّ الظاهر من تعدد القيم يعكس حقيقة متعددة (pluralist reality). وأخيراً يبقى على التعدديين أن يوضحوا كيف تتم المقارنة بين القيم، والدفاع عما يترتب على التعدد من فكرة واسعة الانتشار تقول بعدم القدرة على القياس أو المقارنة بين القيم المتعددة.

وعلى كلّ حال فإنَّ فلاسفة الغرب يختلفون في نظرتهم إلى ظاهرة تعدد القيم، ففي حين يرى ماكس فيبر الجانب السلبي في هذه الظاهرة بوصفها من إفرازات العقلانية الحديثة، نظراً لأن كل قيمة تعد مقدسة عند أصحابها، فلا مجال للتفاضل، ولا بد من الصدام، فإنَّ ثمة فلاسفة آخرين ينظرون إلى الظاهرة بطريقة مختلفة تماماً، ومن هؤلاء على سبيل المثال "إسيياه برلين Isaiah Berlin" الذي يرى تعدد القيم صفة إيجابية تقع بين المجتمعات، وبين الجماعات داخل المجتمع الواحد، وحتى بين الأفراد في الجماعة الواحدة، وتشكل ظاهرةَ غِنًى؛ لإنَّ لكل منها موضوعيتها عند أصحابها. فالاعتراف بها والتعايش معها هو المتاح، رغم ما يتولد عن الاختيار بين القيم المتعارضة

من حسرة على ما يفوت من الحرمان من القيمة الأخرى .ويجمع بين هاتين الطريقتين في نظرة الفلاسفة الغربيين إلى التعددية القيمية، السلبية والإيجابية، عدم شعورهم بالحاجة إلى استدلال عقلي أو ديني لدفع التعارض.

واستدعى ضرورةَ القيام بتحويل جذري في طبيعة الاهتمام بالبعد القيمي والأخلاقي، من الاتجاه السلبي الذي يركِّز على معالجة المخالفات عند وقوعها، إلى اتجاه إيجابي يركِّز على تعليم القيم بطريقة تَمنعُ وقوعُ المخالفات. وهذا يَعْنِي أنَّ الإعلاءَ من شأن القيم في الحياة العامة، سوف يتطلَّب من مؤسسات المجتمع اتخاذَ الإجراءات المتنوعة التي تعزِّزُ التوجُّهَ الإيجابي في التفكير بالقيم والتعامل معها، وتُعِينُ في بناء مُنَاخ أخلاقي في المؤسسة يُسْهِمُ فيه التشريع والتوجيه، ويسودُ فيه الالتزام بالسلوك القيمي من جميع أفراد البيئة الاجتماعية والمؤسسية، وتتعاضدُ فيه القدوةُ الحسنة في مختلف مستويات المسؤولية. وهذا المناخ الذي يدعو إلى الالتزام بالمعايير القيمية والأخلاقية ويشجع عليها، هو الذي يُضَيِّقُ فُرَصَ وقوع المخالفات ويقلِّلُ منها.

أفول الواجب الاخلاقي أو ما بعد الواجب تصل البشرية إلى عصر يبشر بأفول القيم الأخلاقية، والحديث عن أفول هذه الأخيرة هو إعلان عن ميلاد ثقافة ما بعد الواجب فكيف تغيرت المنظومة القيمة الأخلاقية عبر العصور لنصل إلى عصر أفول الواجب . و لا أنّ عالما وفيلسوفا آخر أطل علينا بعبارة كئيبة لكل مؤلفاته ونصوصه، هذه العبارة هي السيولة، فبتنا أمام الحداثة السائلة والحب السائل والحياة السائلة، وآخرها الشر السَّائل الذي نود التّفكير معه في هذه اللّفتة. وربطه بقانون الواجب الأخلاقي. لأن ثمة تلازم في الحضور اليوم بين ما يسميه جيل ليبوفتسكي ''أفول الواجب'' وبين ما يسميه '' باومان '' الشر السائل''. فما وجه العلاقة بينهما رغم أن روح الحداثة الأخلاقية تكتسي ثوب الواجب الأخلاقي؟

يشير المفكر البولندي زيجمونت باومان إلى أن المقصود بالشر السائل، هو الانفصال الذي حدث بين مبدأ الخيال ومبدأ الواقع، وهيمنة مبدأ الواقع على مبدأ الخيال، وبيان ذلك أن الخيال يعني به تلك الغايات التي يرسمها

الإنسان وتكون مبررا لأفعاله أو اليوتوبيات بما هي مُثُلٌ عالية تحفّز الإرادة على الفعل، والتي منها : التقدم نحو الأفضل، السعادة، الحرية، العلم والواجب الإنساني المنفصل عن تشريعات الإله، أما وأن حالة الإنسان المعاصرة الذي دخل مرحلة السيولة لم يعد خياله بقادر على إنتاج الصور التي ترسم الغايات و المثاليات الجميلة والجديدة، فإنه أضحى أسيرا للواقع، وقَفَصِ الواقع، وإكراهات الواقع؛ بسبب الحال الاقتصادي العولمي والأنموذج الاستهلاكي الغالب، حيث لم يعد يقوى أن يرفع بصره نحو السماء، ولا حتى يطرح على نفسه الأسئلة الكلية و النهائية التي تذكّره بمصيره الأخير، هذا هو الشر السائل، ليس هو الشَّرُّ الممثَّلُ في الإعتداءات المباشرة على الإنسان ، لكنه أضحى شرًّا سائلا واعتداء بأقنعة لذيذة وغير مؤلمة؛ يَسْري في مرافق الإعلام الإستهلاكي، والإقتصاد المادي، وتدفق الصور الإشهارية التي ينتج عنها : تسطيح التفكير، وجمود العضلات، وضعف البصر، والبرمجة نحو الموت .ونتج عن هذا الشكل من أشكال الشر، أفول الواجب وتحلُّل الذَّات التي كانت تؤثر في العالم بمُثُلها العليا وغاياتها المتجاوزة للواقع، وهنا نستنتج أن الهاجرون للواجب و المعرضين عن العمل وفق قانون الواجب، مردّها إلى أنّه لم تعد هناك غايات متجاوزة للواقع أو خيال يصنع يوتوبيات جديدة. وهذا هو معنى مدلول الشر السائل، في انفصال مبدأ الخيال عن الواقع . .إن غياب الواجب سببه الشر السَّائل، أي الشَّر النَّاعم الذي يتسلَّل لكي يُحَوّلَ النّرجسية كاستراتيجية في الحياة، وخلاصة هذا الأمر كلّه، انعدام الاستجابة الأخلاقية في نفس الإنسان وتخدير الوازع الأخلاقي، حينها تتحكَّم الطاقة الحيوية في الإنسان وتستحوذ عليه الدّوافع " الدافع الغذائي /الدافع التناسلي/ الدافع التملّكي... وينحصر وجوده في ضيق هذا القفص .وإذا لم يتدارك هذا النّموذج حالته هذه؛ بإحياء روحه وإيقاظ الحاسة الخلقية التي تملك وحدها القدرة على تجاوز الواقع، فإن مصيره هو الوجود المحدود بين موت الواجب والشر السائل. كما جاء ذلك في مقال بقلم جيل ليبوفيتسكي نُشر عام 1992.

هل قتلت أزمة المثل العليا ، ومذاق المتعة ، والفردانية المنتصرة كل الحس الأخلاقي في مجتمعاتنا "ما بعد الحداثة"؟ يقدم جيل ليبوفيتسكي إجابة أصلية على هذا السؤال ، الذي ولد من تأمل ما عمده "عصر

الفراغ": ليست الأخلاق بشكل عام هي التي تتراجع اليوم ، ولكن فقط الأخلاق التقليدية التي تقوم على فكرة واجب.على الرغم من عنوانه ، فإن "شفق الواجب" فإنه لايبشر بنهاية الأخلاق. بل إنه يشيد ببزوغ فجر ثقافة أخلاقية جديدة تقوم على مبدأ الحقوق الفردية. بالنسبة للضرورات "القاطعة" ، يستبدل عصرنا الأخلاق "الانتقائية" ، دون التزام أو عقاب ، ومع ذلك فهي تعد واقعية وفعالة وذكية: "الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة".

إن ثورة "الفردانية الجديدة" التي ظلت تهز الديمقراطيات لعدة عقود (انظر "عصر الفراغ") لا تخلو من عواقب على الموقف الأخلاقي لمعاصرينا. ولكن ، على عكس بعض الأفكار التي وردت ، فإننا لا نشهد تدهور الأخلاق – أكثر من "عودتها" ، في هذا الصدد! وفقًا ليبوفيتسكي ، يفضل عصرنا إطلاق علاقة جديدة مع القيم ، وبالتالي استمرار "عملية العلمنة" البطيئة التي من خلالها فصلت الأخلاق نفسها تدريجياً عن المجال الديني.

منذ القرن الثامن عشر ، في الواقع ، لم يعد الهدف الأسمى للاحترام الأخلاقي هو الله ، بل الإنسان ، أو أفضل منه: الإنسانية. ومع ذلك ، حتى الأخلاق الحديثة العلمانية احتفظت منذ فترة طويلة بربيع ديني محدد: فكرة قدسية الواجب المطلقة (كما توضحها فلسفة كانط). فالأخلاق بدون الله ، من خلال الدعوة إلى عدم المبالاة وروح التضحية ، نشأت قبل كل شيء على أنها "دين واجب".

هذه النزعة الأخلاقية الصارمة ، القائمة على مطلب إنكار الذات ، هي بالضبط التي تحطم التطور التحرري للديمقراطيات في مطلع الخمسينيات والستينيات. إن "الثورة الجنسية" ، الصراع الاجتماعي السياسي ، ولكن أيضًا وقبل كل شيء انتصار الترفيه والاستهلاك ، جعلت المتعة أقل ذنبًا ، وفي نفس الوقت جعلت السعادة الفردية قيمة مطلقة. فحلت مذهب المتعة محل البطولة الأخلاقية: "لأن الالتزام استبدل الإغواء ، والرفاهية أصبحت الله والدعاية نبيها". وبالتالي، فقد حلت ديناميات «الحقوق الذاتية» (الحقوق المرتبطة بالفرد بطبيعة الحال) محل تصوف الواجب، أي تفسير «أناني» و «نرجسي» – «ما بعد الحداثة» – لحقوق الإنسان. وهذه هي من الآن فصاعدا المبادئ

المشروعة الوحيدة: الحق في السعادة ؛ والحق في الإعمال الكامل للذات ؛ حق كل شخص في التصرف في نفسه، ولا سيما في جسده. ومع ذلك، سيكون من الخطأ «مساواة أفول الواجب بالسخرية وفراغ القيم». عصر «ما بعد الواجب» ليس أخلاقيًا ولا أخلاقيًا، ببساطة «ما بعد الأخلاقي». ها نحن هنا في عصر الفردية «الصحيح» أخلاقياً، حيث تبدو الشعارات المتساهلة في مايو 1968 («التمتع غير المقيد»، «ممنوع الحظر») قديمة بشكل غريب. بالنسبة إلى ليبوفيتسكي، فإن التحرر الأخلاقي لا يثير فوضى الرغبة، بل يثير الاستقلالية المنطقية للموضوعات، والتنظيم الذاتي العملي للسلوكيات: ثقافة «ما بعد الأخلاقية» ستعمل ك «اضطراب تنظيمي».

التأكيد الأول: الحرية الجنسية التي تسود عصرنا دون قيود أو محرمات تعيد تشكيل «نظام حب جديد» تلقائيًا. لتحرير المشاعر، التي تزعزع الاستقرار بشكل كبير، يفضل معظم الناس اليوم التوازن الشهواني والأمن العاطفي (حتى لو كان خارج الزواج)، لأسباب ترتبط أكثر بـ «الهشاشة النرجسية المعاصرة» بدلاً من المطابقة البرجوازية أو الخوف من الإيدز. من المؤكد أن «الأخلاق الفردية» و «الواجبات تجاه الذات» قد عفا عليها الزمن. يتم تبرير الانتحار، ويتم إضفاء الشرعية تدريجياً على القتل الرحيم الطوعي، باسم الحق في عدم المعاناة واختيار الموت. وبالمثل، نحاول فهم المعاناة الشخصية لمدمني الكحول أو مدمني المخدرات: «لقد حلت علم النفس محل الأخلاق».لكن نهاية الأخلاق الشخصية ليست مرادفة لعدم التدخل. إلى الحد الذي يريد فيه الملك الفردي امتلاك نفسه، فإنه يغذي عمومًا قلقًا عميقًا على نفسه. نارسيس موجه بشكل طبيعي نحو الإدارة المثلى لحياته وجسده. ومن هنا يأتي السعي الدائم، الذي تحفزه الموضة أو المعلومات أو التنظيم أو الصحة أو التوازن أو الشكل. إنها رائجة مذهلة لـ «النظافة الجديدة» (علم التغذية ومستحضرات التجميل وما إلى ذلك) خالية من جميع الدلالات المتشددة. إنه الحماس الهائل للرياضة، دون أي غرض تأديبي أو أيديولوجي. لا مزيد من الولاء للمثل الجماعية، مكانًا لعبادة الجسم المؤدي: لقد تغير «العضلات الأخلاقية للإنسان» (كوبرتان) إلى «بناء الغرور»!

ما الذي يبقى، في الوقت نفسه، من «الأخلاق الفردية»، دون الواجبات التقليدية تجاه الآخرين ؟ والواقع أن الإيثار لم يختف ؛ لقد أصبح ببساطة «غير مؤلم». الفردية المعاصرة لا تتعارض مع الاهتمام بالأعمال الخيرية، بل مع المثل الأعلى لهبة الشخص (...) ". توضح موسيقى الروك «الإنسانية» والتسويق الخيري والكرم عن بُعد هذه الأخلاق الجديدة – «الحد الأدنى والمتقطع» – للتضامن الجماهيري: لا تتطلب، ولكنها أكثر فعالية، وأكثر تعبئًا، وتتكيف على أي حال مع عصرنا عندما «يجب أن تكون الأخلاق وليمة»! أما بالنسبة لنمو العمل التطوعي، فهو غالبًا ما يعكس الخيارات النرجسية: الرغبة في الوفاء، والبحث عن التعايش، والبحث عن الهوية في الحياة الترابطية. عصر التسوية. التسامح، اللاعنف، الديمقراطية، هذه هي القيم الأساسية لعصر ما بعد الأخلاقي. نحن بعيدون عن العدمية المطلقة. ولكن بعيدًا تمامًا عن «النظام الأخلاقي» العزيز على بيتين، حتى لو كان العمل والأسرة وحتى الوطن يشهدون انتعاشًا للنشاط كمراجع. والأسرة، التي يعاد النظر فيها بطريقة نرجسية (الحق في النجاح المنزلي، والحق في الطفل، وحق الطفل)، لم تعد محترمة في حد ذاتها، بل فقط كوسيلة للوفاء الشخصي. أما بالنسبة للفكرة الوطنية، فهي تستخدم بشكل أساسي لمخاوف ما بعد الحداثة: «التشكك في الاتحاد الأوروبي» أو الانسحابات المعادية للأجانب. لا علاقة له بالتفاني الوطني. علاوة على ذلك، تم تحويل الحس المدني إلى حد كبير إلى «مواطنة خضراء»، إلى وعي بيئي. باسم الحق في نوعية الحياة، «التعبير عن فردية ما بعد الحداثة»، يحمي المرء البيئة، من الأرض («الوطن» العضوي إلى الأرض.

العمل، أخيرًا، لا يفلت من إعادة التدوير بعد الأخلاقية. هنا أيضًا، يتم كسر «معايير التضحية» والشعور بالواجب والانضباط. في عصر «مشاريع الشركات» و «دوائر الجودة» و «الإدارة التشاركية»، نحل محل مبادئ المبادرة والمسؤولية عن مبدأ الطاعة. في شركة «ذكية»، «ما بعد تايلوريان»، يتم تعريف العمل بشكل متزايد على أنه وسيلة لتأكيد الذات والتحقيق، على أنه «مغامرة شخصية.« «الأخلاق تنتعش» لذا اليوم في جميع المجالات. وهذا، لأسباب مهتمة للغاية، في الأساس «نفعية»، والتي لا ينبغي احتقارها. تظل المثالية الأخلاقية لبعض الكانتيين الجدد،

مثل آلان إيتشيغوين، مجردة بقدر ما هي غير فعالة. في أوقات ما بعد الأخلاق هذه، من الضروري معرفة كيفية الجمع بين الأخلاق والربح والمسؤولية والمصلحة المفهومة جيدًا (كما هو الحال في «أخلاقيات الأعمال» أو «تسويق القيم»). من الضروري «إعادة تأهيل الذكاء في الأخلاق»! حتى لو كان ذلك يعني مضاعفة مدونات الأخلاق والهيئات الخاصة («لجان الأخلاقيات») لمنع التجاوزات الفردية أو الحد من السلطات الإعلامية والاقتصادية والتقنية العلمية الجديدة. حتى لو كان ذلك يعني المساومة، وانحناء كل قاعدة إلى ألف واستثناء واحد من «الإنسانية التطبيقية».

العودة إلى الأخلاق :

ومن اللافت للانتباه أنه في الوقت الذي تنتشر فيه هذه الرذائل في المجتمعات الغربية يظهر من ينادي بالعودة إلى القيم والأخلاق فقد كتبت مجلة أمريكية تدعو المغنية الأمريكية المشهورة أن تتزوج من الرجل الذي حملت منه وهو مدربها الرياضي. وطالبتها إن كانت حقاً ترغب أن تكون حياتها وفنها" ملتصقة وقريبة من الشعب الأمريكي فعليها أن تتزوج ولا تكون مثلاً للانحراف. " ويذكر محمد صلاح الدين عن صدور كتاب في فرنسا بعنوان (رسالة صغيرة في فضائل كبيرة) أن هذا الكتاب الذي يدعو إلى العودة إلى الأخلاق والفضيلة قد أصبح من الكتب الأكثر مبيعاً في فرنسا مما يدل على " انتشار موجة العودة إلى القيم والأخلاق سواء بين نخبة الفلاسفة والمثقفين أو جمهور الناس على حد سواء".

وقد ظهرت في أمريكا حركة مشابهة في عهد الرئيس الأمريكي السابق (بيل كلينتون (الذي قام بتعيين خمسة عشر عضواً في الهيئة الوطنية الاستشارية لإحياء القيم الأخلاقية" ويقول عمر المضواحي إن هذا " التحرك الأخير جاء كرد فعل للمؤشرات الخطيرة التي اجتاحت الحياة الأمريكية بشكل خاص والغربية بشكل عام على الصعيد الأخلاقي لا سيما بين طبقات الشباب ومتوسطى الأعمار الذي لا يأبهون عادة إلى أدنى معايير القيم الأخلاقية

في سلوكياتهم اليومية الغارقة في اللهو والفسوق والابتذال. ويختم المضواحي تقريره بأن مثل هذه التحركات لن تجدي في المجتمعات الغربية وذلك لأن "محرضات العنف والجنس والعنصرية العرقية لا تزال تجوس في وسائل الإعلام والترفيه صباح مساء ، وهي تغذي متلقيها يوماً بعد آخر بكل هذه المعطيات حتى يقع أسيراً لها" ويضيف المضواحي بأن الوقت أصبح مناسباً لنقدم البديل الإسلامي من خلال أدواتنا المؤثرة كالجاليات والأقليات المسلمة والمراكز الإسلامية ليتعرفوا عن قرب على الجانب الأخلاقي الذي يتمتع به الإسلام. .

ب– القوانين و العلاقات السياسية :

البحث عن إجابات ما بعد ميتافيزيقية للسؤال عن "الحياة العادلة":

يميز هابرماس في هذا السياق بين نظرية "كانت" في العدالة ونظرية "كيركغارد" في الكائن بوصفه ذاته أو الفهم الأخلاقي للذات، وقد تَبَنى موقفًا مُتحفِّظًا رأى أنه يجب على الفكر ما بعد الميتافيزيقي أن يتخذه تجاه مسائل جوهرية تخص "الحياة الصالحة" أو ما يجب على الإنسان أن يفعله كي لا يُفسد حياته، متسائلاً عما إذا كان على الفلسفة أن تدافع عن التحفظ نفسه. تحاول العولمة فرض الهيمنة السياسية من خلال الاختراق الاقتصادي والتضامن الاعلامي الذي عن طريقه يحاول النظام العالمي الجديد بما فيه القوى الغربية فرض القيم السياسية والاجتماعية والثقافية الغربية من خلال منظور العولمة .يعتمد الاقتصاد المعولم على فتح الاستثمارات الاجنبية وقبول نفوذ الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات التي لا يمكن للحكومات السيطرة عليها او مقاومتها. واذا ما استطاعت العولمة السياسية ان تؤثر في المفهوم الاستراتيجي للدولة، فانها تؤثر بشدة في علاقاتها مع جميع دول العالم، التي تزداد سوءاً .ان التأثير السياسي والثقافي للعولمة يأتي من خلال ادوات عديدة اهمها الانتشار الكبير للفضائيات، وما تبثه من برامج ومسلسلات تبتعد تماما عن القيم والعادات والتقاليد، التي تتميز بها المجتمعات الشرقية، التي تصبح ذلك الوقت أداة هدم وليست اداة بناء تبرز العولمة السياسية بشكل كبير في الهيمنة التي تفرضها دول العالم القوية

على الدول النامية والضعيفة من خلال التأثير في اقتصاداتها ودفعها لاتخاذ مواقف ترضي تلك الدول بما يتناسب مع تحقيق مصالحها، ودون النظر الى الرأي العام في هذه الدول الضعيفة، مما يؤدي الى اثارة الاضطرابات و الإضرابات التي تساهم في البلبلة وعدم الاستقرار الاجتماعي و السياسي .

نظرية العدالة عند رولز او السياسة الليبرالية : "في كتابه (اللّيبرالية السّياسيّة) تخلّى رولز عن البعد الكونيّ الّذي جعل نظريّة العدالة – في صيغتها الأولى – تبدو وكأنّها نظريّة صالحة لكلّ المجتمعات، مهما كانت ثقافاتها، ومهما كان عصرها وتاريخها، وأعاد تقديمها على نحو يجعلها وثيقة الصّلة والارتّباط بالتّقاليد الخاصّة بالدّولة الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة الحديثة؛ الّتي تتميّز بثقافة عموميّة، تتأصّل فيها قيم المساواة والحرّيّة الفرديّة.

فمبادئ العدالة – عند رولز – لم تعد تندرج ضمن تصوّر عامّ، يقوم على مثال أعلى ليبراليّ جامع وشامل؛ إنّما أصبحت تشكّل رؤية سياسيّة، يمكن أن تقبل بها مذاهب واتجاهات – فكريّة وفلسفيّة ودينيّة – لا تقبل بالرّؤية الفلسفيّة اللّيبراليّة الشّاملة، كما نجدها لدى جون ستورت ميل أو كانط – مثلًا – فاللّيبراليّة السّياسيّة – على خلاف اللّيبراليّة الشّاملة – أكثر مواءمة لواقعة التّعدديّة الأخلاقيّة الّتي تسم المجتمعات المعاصرة؛ فالنّاس لا يتّفقون اليوم حول المثل الأعلى للحياة الطّيبة، وحول القيمة الأخلاقيّة للأفعال، لكنّهم – رغم ذلك – مجبرون على التّعايش داخل مجتمع واحد تتعدّد فيه رؤى العالم، وينقسم أفراده حول معنى الحياة المثلى، وحول قيم الخير، وحول ما يجب أن يكون موضوع تثمين أخلاقيّ فرولز من (واقعة التّعدديّة المعقولة (تحديدًا، يسعى إلى البحث عن ماهيّة المبادئ العامّة للعدالة؛ الّتي يمكن أن يتبنّاها مواطنون أحرار متساوون، بغرض الاصطلاح على معياريّة معيّنة للوصول إلى مجتمع عادل، دون أن يكونوا مضطّرين إلى التّراجع عن قناعاتهم أو توجّهاتهم الخاصّة، فإذا كان المواطنون في المجتمعات الديمقراطيّة المعاصرة لا يتّفقون – عادة – في تصوّر أخلاقيّ، أو فلسفيّ، أو دينيّ شامل؛ لأنّ هذه

القناعات من الصّعب أن تتّفق؛ فإنّه من المعقول البحث عن اتّفاق في مبادئ العدالة السّياسيّة، الّتي تكون محايدة إزاء المجادلات الواقعة بخصوص هذه المسألة فإذا ما تحقّق هذا الاتّفاق بين التّصورات الشّاملة المختلفة، تنال ما يسمّيه رولز (وفاقًا من خلال تراكب عقائد مقبولة ، تسلّم في إطاره كلّ الجماعات والمذاهب – دينيّة أو غير دينيّة – بضرورة تعزيز الحرّيّات الأساسيّة وحمايتها ولتجسيد فكرة (الوفاق من خلال التّراكب (يتطرّق رولز إلى مسألة حرّيّة الضّمير، ويميّزها وفق ضربين من الحجج؛ في الضّرب الأوّل: ينظر إلى المعتقدات الدينيّة على أنّها موضوع قابل للمراجعة والنّظر العقلانيّ؛ فحريّة الضّمير ضروريّة لنا لعدم وجود ما يضمن لنا أن تكون أساليبنا الرّاهنة في العيش، مناسبة لنا أو ليست في حاجة إلى مراجعة أو إعادة نظر، وهذه الحجّة الّتي تقوم على فكرة المراجعة العقلانيّة: هي الحجّة الّتي يستند عليها اللّيبراليون لتبرير مقتضى الحرّيّات الأساسيّة، أمّا الضّرب الثّاني من الحجج؛ فينطلق – في دفاعه عن الحريّة الدّينية – من أنّ العقائد الدّينيّة راسخة، وليست – بالتّالي – موضع مراجعة أو محلّ نقد، وإن كنّا في حاجة إلى حريّة الضّمير لوجود تصوّرات دينيّة متعدّدة داخل المجتمع، الّتي إن لم تقبل المراجعة أو المساءلة، تقبل بحقّ التّصورات الدينيّة الأخرى في الوجود والتّعبير عن نفسها، في إطار تعدّديّة تجعل التّعايش ممكنًا، وترى هذه الحجّة: أنّنا ما دمنا ننتمي جميعنا إلى مجموعات دينيّة مختلفة، ومتنافسة أحيانًا؛ فإنّنا نحتاج إلى تبنّي مبدأ الحرّيّة الدّينية في صيغة حرّيّة الضّمير، وإقراره ضمن الموادّ الدّستوريّة، والدّفاع عنه على أنّه موضوع (وفاق من خلال التّراكب)، ليكون – بذلك – أساسًا من أسس العدل في مجتمع تعدّديّ .

ويؤكّد رولز أنّ (واقعة التّعدديّة المعقولة) أو (فكرة العقل العامّ)، كما كان يطلق عليها أيضًا، سترفض من المذاهب المعادية للدّيمقراطيّة الدّستوريّة؛ كالمذاهب الدّينيّة الأصوليّة، ومذهب الحقّ الإلهيّ للملوك، ومختلف أشكال الأرستقراطيّة، وكذلك، الأشكال الكثيرة للأوتوقراطيّة والدّيكتاتوريّة، لأنّهم يعتقدون أنّ الدّيمقراطية تؤدّي إلى ثقافة مناقضه لعقائدهم الدّينيّة، أو تنكر القيم الّتي لا يمكن الحفاظ عليها سوى بالحكم الدّيكتاتوريّ أو الأوتوقراطيّ، ويزعمون أنّ ما هو صواب دينيًّا، أو ما هو صواب فلسفيًّا يتخطّى – أو يتجاوز – المعقول سياسيًّا.

رولز يرفض مثل هذه المذاهب، ويعدّها غير معقولة سياسيًّا في إطار اللّيبراليّة السّياسيّة، نظرًا إلى أنّ معيار المعاملة بالمثل الّذي يعدّ من المكوّنات الضّروريّة، الّتي تحدّد الفعل العامّ ومضمونه، غير متوافر في هذه المذاهب.كما أنّ وجود هذه المذاهب يقف عقبة أمام هدف التّحقيق الكامل لمجتمع ديمقراطيّ معقول، بمثله الأعلى الّذي يتمثّل في فكرة العقل العامّ، وفكرة الشّرعيّة القانونيّة. ويؤكّد رولز أنّ المذاهب الشّاملة – دينيّة كانت أم غير دينيّة– بإمكانها أن تشارك في المناقشة السّياسيّة في المجتمع في أيّ وقت، بشرط أن تقدّم هذه المذاهب أسبابًا سياسيّة تتفق والعقل العام، لتأييد المبادئ الّتي تطرحها، وهو شرط ملزم لمشاركة هذه المذاهب في المناقشة السّياسيّة في المجتمع.ستنتج مما سبق: أنّ اللّيبراليّة السّياسيّة – عند رولز – تنشأ من واقعتين: واقعة التّعدديّة المعقولة من جهة، وواقعة أنّ السّلطة السّياسيّة في النّظام الدّيمقراطيّ: هي سلطة مواطنين أحرار ومتساوين، بوصفهم كيانًا من جهة أخرى، ومن هاتين الواقعتين تنشأ مسألة المشروعيّة السّياسيّة اللّيبراليّة . ويجب أن نميز في البداية بين الليبرالية الجديدة بوصفها نظاما للفكر وبين الليبرالية الجديدة القائمة فعلا. التي أعتقد أنها الأفكار الجوهرية لليبرالية الجديدة. والواقع أن هذه المفاهيم لم تحظ قط بتوافق في الآراء في واشنطن أو في أي مكان آخر غير جماعات الضغط اليمينية الصغيرة. هذا تمييز مهم يجب التأكيد عليه، لأنه غالبًا ما يتم خلطه في الحسابات النقدية لليبرالية الجديدة.

الليبرالية الجديدة و النظام العالمي الجديد :

بالنسبة إلى الليبرالية الجديدة، يرمز السوق إلى العقلانية من حيث التوزيع الفعال للموارد. ومن ناحية أخرى ، يعتبر تدخل الحكومة غير مرغوب فيه لأنه يتعارض مع العقلانية ويتآمر ضد كل من الكفاءة والحرية.

ويرى هايك أن المجتمع القائم على السوق سوف يغذي الحرية الفردية.

ولكن كما يعلق باري سمارتBarry Smart)) :فإن هذا المجتمع لا يحقق تماسكه من خلال التصميم بل من خلال السوق وعمليات التبادل ، من خلال توريد السلع والخدمات للآخرين والسعي بدوره إلى الحصول على

السلع والخدمات للآخرين .ويعتبر الترتيب العام الذي أنشأه السوق متفوقًا من حيث الكفاءة والإنصاف مقارنة بأي شكل معتمد أو منظم من أشكال التنظيم المجتمعي.

وكما يقول بولاني(Polanyi) فإن هذا النظام يعني أنه ''بدلاً من أن يكون الاقتصاد جزءًا لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية، تكون العلاقات الاجتماعية جزءًا لا يتجزأ من النظام الاقتصادي'' أو، بشكل أكثر وضوحًا، ''يمكن لاقتصاد السوق أن يعمل فقط في مجتمع السوق.''

حيث يسعى السوق باستمرار إلى تكوين مجتمع على صورته الخاصة.

إذا أخذنا وجهة نظر تاريخية وليست لاهوتية حول تكوين الأسواق، يمكننا أن نرى، خلافا للرؤية الليبرالية الجديدة، فأن هذه العملية كانت دائما عملية سياسية متنازع عليها وليست حدثا طبيعيا.

أظهر كارل بولاني، الذي كتب خلال الحرب العالمية الثانية عن ''التحول الكبير (الأول للثورة الصناعية في القرن التاسع عشر ، بوضوح أن ''ظهور الأسواق الوطنية لم يكن بأي حال من الأحوال نتيجة التحرر التدريجي والعفوي للمجال الاقتصادي من السيطرة الحكومية.'' لم يتطور مجتمع السوق وقواعد السوق بشكل طبيعي أو من خلال بعض عمليات التوليد الذاتي. لهذا السبب ، بأقوى معنى ممكن ، نشير هنا إلى صناعة الأسواق.

بل على العكس من ذلك، وكما زعم بولاني، فأن '' السوق كان نتيجة لتدخل واعي وعنيف في كثير من الأحيان من جانب الحكومة التي فرضت تنظيم السوق على المجتمع من أجل غايات غير اقتصادية.''

وعلى هذا فإن السياسة دائما ما تكون (قيادية) ولا يوجد ما يسمى بالعملية الاقتصادية البحتة إذا نظرنا تحت سطح الخطاب السياسي. وكما جادل ماركس (Marx) فيما يتعلق ب''التراكم البدائي الذي كان ضروريا لبناء الرأسمالية ، فإن صنع السوق ومجتمع السوق كان في كثير من الأحيان علاقة عنيفة وواضحه للغاية مع الفائزين والخاسرين.

كانت فكرة السوق ذاتية التنظيم في صميم الليبرالية الكلاسيكية ولا تزال تتجلى اليوم في خطاب الليبرالية الجديدة العالمي. والواقع أنه كما قال بولاني ذات مرة: ''يمكن الآن القاء نظرة سريعة على الآثار الحقيقية لليبرالية الاقتصادية. لا شيء أقل من سوق ذاتية التنظيم على نطاق عالمي يمكن أن يضمن عمل هذه الآلية الهائلة ''. وهكذا فإن الليبرالية لا تتحقق إلا في المرحلة الحالية من تاريخ العالم من خلال مجموعة معقدة من العمليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي نعرفها باسم العولمة.

ولتنفيذ هذا المشروع، قدمت الطبقة الرأسمالية عبر الوطنية عرضاً متضافراً خلال السبعينات والثمانينات لخلق ''ليبرالية غير متأصلة ومستبعدة''، مما أدى إلى انتصار العولمة الليبرالية الجديدة بوصفها خطاباً وممارسة في التسعينات. وقد تيسرت حركة رأس المال، وأصبحت التجارة الحرة أكثر مرونة ، وأصبحت إدارة الاقتصاد الكلي ممتثلة تماما للسوق. وبطبيعة الحال ، يثار التساؤل حول ما إذا كان من الممكن ''فصل ''الأسواق عن العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي من دون توليد التفكك الاجتماعي والاضطراب السياسي.

نجد اليوم أن الليبرالية الجديدة القائمة لا تؤمن حقاً ''بتراجع'' الدولة بشكل مباشر ، وتفهم الحاجة إلى صناعة وإعادة صياغة السوق والقواعد التي تحكمه بشكل مستمر. إن نظام التجارة الدولية ـ أولاً) (GATT) الاتفاقية العامة بشأن التعريفات الجمركية والتجارة) والآن) ((WTO منظمة التجارة العالمية) هو الآلية الرئيسية التي يتم من خلالها تنظيم السوق العالمية بشكل فعال وحل النزاعات من خلال نظام رسمي.

وكانت القفزة النوعية في حجم التجارة العالمية بالتحديد هي التي استلزمت الانتقال من الاتفاقية العامة بشأن التعريفات الجمركية والتجارة (GATT) إلى نظام القواعد الأكثر رسمية و ''القضائية'' الذي تسعى منظمة التجارة العالمية إلى إنفاذه ، على الرغم من العقبات السياسية من حيث القوة العالمية للحصول على توافق في

الآراء بشأنها.وأُنشئت مجموعة كاملة من القواعد الدولية لتنظيم الزيادة الكبيرة في حجم التجارة الدولية من حيث قانون العقود وبراءات الاختراع وإجراءات التحكيم. ويتم التفاوض على هذه المجموعة من القواعد الدولية من قِبَل دول العالم القوية التي تهيمن على المنظمات الاقتصادية المتعددة الأطراف ؛ فهي لا تولد تلقائيا كما تدعي الليبرالية الجديدة.

إعادة تشكيل الدولة:

لقد رأينا كيف كان التدخل الحكومي بالغ الأهمية و حاسمًا في صناعة الأسواق، ولكن الليبرالية الجديدة كانت بمثابة عقيدة مركزية للمهمة المتناقضة ظاهريًا والمتمثلة في ''إبعاد'' تدخل الدولة.

وفي الواقع، بعد أنغرUnger)) ، نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسي للوحدة الإيديولوجية في النزعة الليبرالية الجديدة القائمة بالفعل (أو، كما يسميها، ب ''الفعالة'') ، وأحد ثوابتها السياسية المركزية ، هو ''الوحدة السلبية لعدم تمكين الحكومة: فهي تعزل الدولة عن التدخل في النظام القائم للمجتمع ويمثل ذلك من الناحية العملية مهمة رئيسية للسياسي الليبرالي الجديد. وبالنسبة للمنظرين الليبراليين مثل هايك، كان الهدف دائما هو ما كان ينظر إليه على أنه قطاع دولة ''مفرط'' أو ''متضخم'' والتدخل في السوق ''الحرة'' ومحاولات تنظيمها، وفي نهاية المطاف تآكل الحرية وما يمثله ذلك بالنسبة للفرد.إن تدخل الدولة في الاقتصاد من شأنه أن يؤدي إلى (الجماعية الجامحة (الطرف الرقيق لوتد الشيوعية وفقاً للعقيدة السياسية الليبرالية الجديدة كما هو الحال في عنوان أطروحة هايك الأكثر تأثيرًا ''الطريق إلى العبودية ولكن في الواقع العملي ، فإن الليبرالية الجديدة القائمة لم تعمل ببساطة على ''دحر'' الدولة أو إزالة السوق من عالم التنظيم.

بدأت المرحلة الأولى من الليبرالية الجديدة العالمية بانقلاب بينوشيه العسكري في تشيلي في عام 1973 ومشروع ''أولاد شيكاغو) (مجموعة من خبراء الاقتصاد الشيليين المدربين في جامعة شيكاغو في إطار برنامج

‘‘فريدمانيت (على نطاق واسع) وما اعقب ذلك.

كان يتعين ‘‘تحرير’’ سوق العمل وجعل العمل أكثر ‘‘مرونة’’. كان من المقرر استعادة ‘‘حق الإدارة’’ بكل روعته ولن يُسمح للسوق بالمعاناة من القيود ‘‘السياسية’’. في حين كانت المسارات نحو الليبرالية الجديدة متنوعة – حيث تشكلت من خلال السياق التاريخي والعملية السياسية – بحلول نهاية الثمانينيات من القرن الماضي ، أصبحت مهيمنة بشكل ملحوظ ، حيث بدت نماذج دولة الرفاهية والتنمية السابقة وكأنها قديمة .كان هذا عندما كان لدى (TINA) صدق فظيع حول هذا الموضوع.

بدأت المرحلة الثانية من الليبرالية الجديدة العالمية في تسعينيات القرن العشرين، والتزمت بتنفيذ ‘‘سياسات جديدة بدلاً من مجرد’’ تراجع ‘‘الدولة. وكما يزعم بيك (Peck) وادم تيكل (Tickell) فإنه بمجرد بلوغ الحدود الطبيعية للمرحلة السلبية من الليبرالية الجديدة ،كان من المطلوب انتهاج سياسة أكثر ‘‘إيجابية’’ أو استباقية ؛ وبالتالي ‘‘ لم تكن النتيجة انهيارا داخلياً بل إعادة تشكيل، حيث تحول المشروع الليبرالي الجديد نفسه تدريجيا إلى أشكال أكثر تدخلا اجتماعيا وأكثر تنازعًا من خلال تناقضات الطريقة الثالثة لإدارتي كلينتون وبلير ’’ (ويمكن للمرء أن يضيف إدارة فرناندو هنريك كاردوسو (Fernando Henrique Cardoso) في البرازيل (1995-2002) لإظهار أن هذا لم يكن مجرد تحول في شمال الأطلسي في أساليب الليبرالية الجديدة. ببساطة ان مجرد توسيع نطاق منطق السوق من خلال التحرير وإضفاء طابع التسليع لم يعد كافيا وأنه يتعين توسيع نطاق المشروع الليبرالي الجديد ليشمل المجال الاجتماعي مع قضايا مثل إصلاح الرعاية الاجتماعية ، والسياسة الجنائية ، والتجديد الحضري ، وطالبي اللجوء. ولم يعد كافياً لإعادة دفع الدولة إلى الوراء ؛ ويتعين الآن السيطرة على أفراد المجتمع المتمردين مثل المهاجرين والأسر وحيدة الوالد والسجناء و ‘‘المنحرفين’’ أو ‘‘المستبعدين’’ اجتماعياً في المجتمع وتنظيمهم لصالح الاجندة السياسية الليبرالية الجديدة. وكان هذا هو جانب التنظيم الاجتماعي من الليبرالية الجديدة لذي يجري تنفيذه. لذا فيما يتعلق بإعادة تشكيل الدولة ، يمكننا القول إن الليبرالية الجديدة

غيرت الدولة بدلاً من إعادتها للوراء كما كان يود هايك. في الواقع ، أدت سياسات ''إلغاء التنظيم'' (إزالة الأنظمة التنظيمية للدولة) التي تم التباهي بها كثيرًا إلى إنشاء أشكال جديدة من التنظيم مع قواعد وسياسات جديدة موجهة نحو السوق لتسهيل تطوير الرأسمالية ''الجديدة.'' وقد تحول المجتمع في صورة السوق وأصبحت الدولة نفسها الآن ''مسوقة''، أو كما يقول فيليب سيرني الذي طور نموذجه ''دولة المنافسة '' فإن هذا التحول نحو ''تسليع الدولة'' يهدف إلى جعل الأنشطة الاقتصادية تقع داخل الأراضي الوطنية، أو التي تسهم في طريقه أخرى بالثروة الوطنية، أكثر قدرة على المنافسة من حيث التنمية الدولية.''

لم يعد نموذج دولة المنافسة هذا موجهًا نحو التنمية الاقتصادية الوطنية ، بل بالأحرى نحو تعزيز الليبرالية الجديدة على المستوى العالمي. وهكذا تتم إعادة هيكلة الساحة السياسية للدولة القومية وتآكل الانقسام القديم بين ''داخل'' الدولة القومية و ''خارجها''. مع إعادة تنظيم وظيفة الدولة لتتلاءم مع النظام العالمي الجديد ، تبدأ الدولة في التصرف بشكل أكثر وضوحًا على أنها ''لاعب ''في السوق في حد ذاتها وليست ''حكمًا'' كما في النظام الوطني القديم للدول .يُنظر إلى التنظيم على أنه شيء يتم تنفيذه ليس من أجل الصالح العام بل نيابة عن مشروع العولمة نفسه.

كثيرا ما يقال أن انتصار الليبرالية الجديدة اعتمد على الفشل الملحوظ للنموذج الكينزي في الغرب ونموذج التنمية في الجنوب. يمكن تصور كل من هذه النماذج السياسية والاقتصادية على أنها مصفوفة اجتماعية وسياسية تحدد معايير التنمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لـ حقبة كاملة. بالنسبة لغاريتون(Garretón) والمؤلفين المشاركين ، الذين ينشرون المفهوم لدراسة أمريكا اللاتينية ،وهي مصفوفة اجتماعية وسياسية.(SPM) حيث تشير إلى العلاقات بين الدولة ، وهيكل للتمثيل أو نظام سياسي حزبي)لتجميع المطالب العالمية وإشراك الموضوعات سياسيًا) ، وقاعدة اجتماعية – اقتصادية للفاعلين الاجتماعيين ذوي التوجهات والعلاقات الثقافية (بما في ذلك المشاركة وتنوع المجتمع المدني خارج الهياكل الرسمية للدولة) – كل ذلك بوساطة مؤسسية من قبل

النظام السياسي. لأغراضنا سوف نسعى إلى دراسة مدى تمثيل الليبرالية الجديدة لمصفوفة اجتماعية – سياسية جديدة للتنمية الرأسمالية على نطاق عالمي، وإعادة تشكيل المجالات بين القطاعين العام والخاص وطبيعة العلاقات بين الاقتصاد والسياسة والمجتمع.

استند النظام الدولي للقرن التاسع عشر ، وفقًا لبولاني ، إلى نظام توازن القوى بين القوى العظمى ، ومعيار الذهب الدولي، والسوق ذاتية التنظيم، والدولة الليبرالية، لكنه يضيف: كان النظام هو السوق ذاتية التنظيم ''. وقد أطلق على النظام الدولي الذي تطور في الربع الأخير من القرن العشرين اسم ''العولمة (و''مجتمع المعلومات '' و''مجتمع الشبكة'' (ولكن لا شك أن نبعه ومصفوفته كانا السوق العالمية. إن التركيز على ''القدرة التنافسية'' على جميع مستويات المجتمع وعلى مختلف مستويات النشاط البشري، من الأسرة إلى الاقتصاد العالمي، يسود تمامًا.

ينتقل نموذج التنمية من الدولة كمصفوفة لعملية التنمية إلى ''القطاع الخاص'' كموجه رئيسي للتنمية ، مع الحد الأدنى فقط من التنظيم، ويتحول نموذج الحداثة والحضارة ذاته تحت تأثير ذلك الى مصفوفة سياسية جديدة. يعتبر النموذج الغربي الفردي والعقلاني القائم على السوق هو المسار الصحيح الوحيد ووكل ما هو آخر يتم اهماله أو التخفيض من قيمته. لقد انغلق أفق الاحتمالات السياسية بشكل كبير.

وقد تركز قدر كبير من تحليل الآثار السياسية لليبرالية الجديدة على المجتمعات الصناعية المتقدمة في الغرب. وقد أعادت الليبرالية الجديدة بشكل أساسي صياغة العلاقة التقليدية بين المجالين الخاص والعام في المجتمع ، وجعل السياسة ''غير مسيسة'' لوضعها على هذا النحو. ومع ذلك ، كان للثورة الليبرالية الجديدة تأثير مدمر أكثر بكثير على بلدان الشرق التي كانت في السابق دولاً اشتراكية أو انظمة اشتراكية بيروقراطية ، ولكن حيث نظمت الدولة بقوة تأثير قوى السوق. وحتى البنك الدولي كان علية أن يعترف بالعواقب الاجتماعية والسياسية الوخيمة المترتبة

على ''تحول السوق في الشرق. ومع ذلك ، كانت آثار التحول إلى الليبرالية الجديدة في الدول الفقيرة أو ''النامية'' في الجنوب هي الأكثر تدميراً.تم التخلي عن نظرية التنمية الكلاسيكية والراديكالية على حد سواء واستبدلت بمجموعة من العلاجات الليبرالية الجديدة ''مقاس واحد يناسب الجميع.''قام ''إجماع واشنطن'' بتقنين التنفيذ الفعلي لليبرالية الجديدة عبر الجنوب ووضع شروط مناقشات التنمية الجديدة. يجب أن تكون جميع مناقشات التنمية ضمن معايير هذا التوافق المزعوم. والمصفوفة السياسية ليست فعالة إلا بقدر فعالية الخطاب الذي يدعمها ويعبر عنها ، وهنا كانت الليبرالية الجديدة ناجحة بشكل مذهل حتى وقت قريب جدا. والنضال من أجل الهيمنة الذي خاضه المشروع الليبرالي الجديد كان ، جزئيا على الأقل ، صراعا على المعنى. وهكذا لم يعد مصطلح ''الإصلاح'' مرتبطاً بتوزيع الأراضي أو توزيع الدخل ، بل ليصبح مرادفاً في الخطاب الليبرالي الجديد مع انفتاح الاقتصاد و ''تحرير'' السوق من الضوابط السياسية أو التنظيم. نجحت الليبرالية الجديدة في صياغة النظريات الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة بمفهوم التصور الفردي الليبرالي للحرية السياسية.وهكذا ، فإن نظرية مثل الليبرالية الجديدة، التي ما كان ينبغي لها أن تكون موجودة في الواقع خارج صفحات الكتاب المدرسي، أصبحت فعالة بشكل فريد في '' جعل نفسها حقيقية ويمكن التحقق منها تجريبياً '' ، كما يزعم بورديو (Bourdieu)في تحليل الليبرالية الجديدة باعتبارها ''خطاباً قوياً''. إنها القوة الخطابية التي تجلبها الليبرالية الجديدة كمشروع سياسي، كما سنستكشف في القسم التالي.

سياسة الليبرالية الجديدةو الديمقراطية

بالنسبة إلى الليبرالية الجديدة ، فإن السوق ليست الطريقة الأكثر كفاءة لتخصيص الموارد فحسب ، بل إنها تشكل أيضاً السياق الأمثل لتحقيق حرية الإنسان. إن تدخل الحكومة في الحياة الاقتصادية هو الذي يهدد الحرية ، وفقاً لمنظري الليبرالية الجديدة. وينظر إلى الرأسمالية التنافسية باعتبارها القاعدة الضرورية للديمقراطية الرأسمالية ضد

كل ''شمولية'' اليسار. بالطبع ، عملياً لم ير معلمو الليبرالية الجديدة أي تناقض في دعم فرض الجنرال بينوشيه الدموي لليبرالية الجديدة في تشيلي بعد عام 1973.واعتُبرت القيود المفروضة على الحياة السياسية الحزبية وقمع النقابات العمالية ضرورية لاستعادة النسخة الصديقة للسوق من الديمقراطية التي اعتنقوها.

لكن اللافت للنظر هو الطريقة التي تم بها تقديم هذه الرؤية السياسية المحافظة بشكل أساسي لليبراليين الجدد بنجاح على أنها تقدمية، بل و ''ثورية.''تم تقديم الفتوحات الاجتماعية الأساسية المتعلقة بحقوق العمل ، على سبيل المثال، والحريات السياسية الأساسية على أنها مفارقات تاريخية متخلفة عفا عليها الزمن.حيث المستقبل ينتمي إلى الليبرالية الجديدة ، ''الفطرة السليمة'' الجديدة لحقبة ما بعد الاشتراكية الجديدة. سعت الليبرالية الجديدة إلى تحويل المواطن إلى مستهلك: شعارها ''أنا اتسوق اذًا أنا موجود.''تم اختزال الرؤية المعقدة والقوية للمواطنة في عرضها الديمقراطي الكلاسيكي ، في عصر الليبرالية الجديدة، إلى قوة بطاقة الائتمان ومتعة مراكز التسوق ، سواء كانت قابلة للتحقيق أم لا وفقًا لمكانة المرء في هيكل طبقي هرمي متسلسل بشكل حاد بين الدول القومية وداخلها.حتى المفهوم ''السياسي'' للمواطنة أصبح مبتذلاً، وعمليًا تم تقليصه إلى زيارات غير متكررة ورمزية إلى مقصورة الاقتراع – وهو على أية حال مؤشر مشكوك فيه على المشاركة الديمقراطية، نظرًا للانخفاض الكبير في نسبة المشاركة في الانتخابات في العديد من البلدان ، وليس أقلها الولايات المتحدة الأمريكية.

المواطنة كانت مساوية للحكومة و الطرق القديمة السيئة قبل الثورة الليبرالية الجديدة. حيث يمكن للفرد أن يعبر عن هويته بشكل أفضل من خلال الاستهلاك، والذهاب إلى الجدال الغير معطاء.في حين أن الإنتاج، في ظل الرأسمالية الصناعية القديمة ،كان بمثابة علامة على الهوية والانقسامات الطبقية، فأن الاستهلاك اصبح الآن في المقدمة.

من الواضح أن الاستهلاك في السوق العالمية الجديدة يخدم حاجة اقتصادية حيوية، ولكنه يؤدي أيضًا إلى إعادة الهيكلة الثقافية للمجتمع. عملية المستهلك بأكملها – من الفكرة إلى البيع، من خلال الإعلان والتسويق وبناء

الأزياء – لها هويات مجزأة وجعلتها أكثر مرونة مع إحداث ثورة مستمرة في الاستهلاك. يُنظر إلى الفضاء العام للسياسة على أنه أكثر ثباتًا ولا يلبي احتياجات المواطن الذي يصبح مستهلكًا. على حد تعبير أنغر، ''شكل السياسة الذي تفضله ... ا الطريقةالثالثة، في السياسة، بديل مقترح بين نموذجين مهيمنين حتى الآن ، وهما المجموعات السياسية اليسارية واليمينية. تاريخيًا ، تم استخدام مصطلح *الطريقة الثالثة* للإشارة إلى مجموعة متنوعة من أشكال الحكومة – من الديمقراطية الاجتماعية في دول الشمال إلى الفاشية. لكن في نهاية القرن العشرين ، اكتسب معنى أكثر تحديدًا عندما استخدمه عالم الاجتماع البريطاني أنتوني جيدينز لوصف بديل لليبرالية الجديدة والديمقراطية الاجتماعية في عصر حدد جيدينز السمات المركزية والمحددة للطريقة الثالثة بوضوح شديد:

•الالتزام بالمفهوم المتناقض ظاهريًا للمركز الراديكالي ومعه فكرة أن إدارة يسار الوسط المحدثة يمكن أن تجتذب الحماس الراديكالي من اليسار واليمين في وقت واحد.

•التأكيد على ''الدولة الديمقراطية الجديدة'' ومعها الالتزام بمفهوم أكثر انفتاحًا وحوارية للسياسة الدولية (وبدلاً من السذاجة ، كما هو الحال ، إلى ''دول بلا أعداء'') ، لزيادة الوعي البيئي ، وعلى المستوى المحلي ، إلى شكل أكثر شفافية ومباشرة وانفتاحًا من الحكومة التشاركية التي تمكن المواطن.

•تركيز مرتبط بذلك على مجتمع مدني أكثر نشاطًا وانخراطًا يتولى مسؤولية أكبر عن إدارته من خلال انتشار المزيد من المبادرات المجتمعية وتوسيع دور المنظمات غير الربحية والتطوعية.

•التزام بإعالة ''الأسرة الديمقراطية'' من خلال السياسة العامة ومعها التأكيد المرتبط على دعم الأبوة المشتركة ، والمساواة بين الجنسين ، وعقود الوالدين مدى الحياة.

•التركيز على ''الاقتصاد المختلط الجديد'' وقبول الحاجة إلى الشراكات بين القطاعين العام والخاص ، ومبادرات التمويل الخاصة ، وتحفيز توفير الخدمات العامة الصديقة للمستهلكين.

•التزام بـ ''المساواة كإدماج'' ومعه تركيز أكبر بكثير على توفير الفرص المناسبة للمواطنين لتحسين أنفسهم (على سبيل المثال ، الاستثمار في رأس المال البشري الخاص بهم) بدلاً من السعي لتحقيق المساواة في النتائج.

•التزام مرتبط بفكرة أن الحقوق تأتي مع مسؤوليات.

•الالتزام باستخدام الموارد العامة لبناء المخزون الوطني من رأس المال البشري بما يساهم في تعزيز القدرة التنافسية والأداء الاقتصادي الجيد.

•التركيز على تطوير ''أمة عالمية'' حقا بالاحتفال الثقافي التنوع و التعددية.

•التزام بتوسيع هذه القيم العالمية إلى الساحات الدولية من خلال دمقرطة مؤسسات الحكم العالمي.لليبرالية الجديدة هو ديمقراطية نسبية: ديمقراطية ولكنها ليست أكثر من اللازم''.

الديمقراطية الجديدة ضعيفة وفقيرة ، وهي مقيدة ومندوبية في أحسن الأحوال.تم تسليط الضوء على الحريات الشخصية التي غمرها ثقل الدولة حتى الآن من خلال أيديولوجيات الليبرالية الجديدة ، ولكن الديمقراطية كنظام للتمثيل السياسي تم التقليل من قيمتها. ستنطبق قواعد السوق أيضًا على السياسة. خلف العداء المعرب عنه تجاه البيروقراطية والرغبة في نزع الطابع المهني عن السياسة ،كانت هناك نية مناهضة للديمقراطية بعمق.

أصبح المال مفتاح النفوذ السياسي أكثر من أي وقت مضى ، وأصبحت السياسة معبأة وتسوق مثل أي سلعة أخرى. ليس من المستغرب أن يفقد العديد من المواطنين الاهتمام بالسياسة ، وأصبح الشعور العام بخيبة الأمل إن لم يكن الاغتراب فيما يتعلق بالعملية السياسية برمتها أمرًا شائعًا. أصبح الاختيار السياسي أكثر تقييدًا بقدر ما

أصبحت الأجندة الاقتصادية الليبرالية الجديدة الركيزة المشتركة لمعظم الأحزاب السياسية وتم تسوية الخلافات السياسية.تمكنت الليبرالية الجديدة أيضًا من تخريب المفاهيم الديمقراطية التقليدية مثل ''المجتمع المدني civil) '' (societyوإدخال مفاهيم محافظة جديدة مثل ''رأس المال الاجتماعيsocial capital)) ''في قاموس الديمقراطية. في ظل الأنظمة الاستبدادية في الجنوب والشرق خلال السبعينيات، كان المجتمع المدني (أرضًا بين الدولة والاقتصاد، بعد غرامشي حيث ينظم المواطنون ويحشدون من أجل الديمقراطية.

ومنذ ذلك الحين ، تم تعبئة ''المجتمع المدني'' من قبل مشروع الليبرالية الجديدة في حملته ضد ''الحكومة الضخمة يتم تشجيع جميع الجهات الفاعلة غير الحكومية على استبدال الدولة أو كبح جماحها، من المنظمات غير الحكومية) إلى النقابات العمالية. لقد أصبح البنك الدولي على وجه الخصوص نصير ''مجتمع مدني'' غير مسيس لأسباب أخرى غير دعم الديمقراطية. ثم تبنى البنك الدولي مفهوم ''رأس المال الاجتماعي'' لتدوين ما كان يُعرف سابقًا باسم التنظيم المجتمعي في المصطلحات الاقتصادية الليبرالية الجديدة .كانت عملية الاختيار المشترك للخطابات الديمقراطية عنصرًا أساسيًا في إضفاء الشرعية على الليبرالية الجديدة في التسعينيات.

حتى ضمن منطق المشروع الليبرالي الجديد العالمي ، هناك ما يمكن تسميته ''الطريق المرتفع '' و ''الطريق المنخفض''. مثلما توجد أنواع عديدة من الرأسمالية ، هناك طرق مختلفة لليبرالية الجديدة أو حتى من خلالها. يجب ألا يخفي الإجماع الأساسي حول كفاءة آليات السوق النقاشات الكبيرة الجارية الآن في أروقة السلطة الاقتصادية والسياسية حول المزيج المناسب من تنظيم السوق والدولة.مقابل ''الطريق المنخفض '' القائم على نهج الأجور المنخفضة / المهارات المنخفضة ، هناك '' الطريق المرتفع '' يعتمد على '' النمو الاقتصادي مع العدالة والانصاف ''كما روج له منظرو التنمية البنيوية الجديدة الذين ينافسون بفعالية الهيمنة الليبرالية الجديدة ،لا سيما بعد الانهيار الاقتصادي الكارثي للأرجنتين في عام 2002. ربما كان هذا الحدث أو العملية مهمًا لليبرالية الجديدة كما كان انهيار الاتحاد السوفيتي بالنسبة للمشروع الاشتراكي. لا يدور الخطاب السائد الآن حول كيف يمكن

للسوق أن ينظم نفسه والمجتمع والسياسة ولكنه يركز بشكل أكبر على كيفية تحسين ''الحوكمة '' ((governance، حتى لو كان ذلك فقط لإنقاذ الليبرالية الجديدة من نفسها.

غالبًا ما يُنظر إلى الحوكمة على أنها توجيه ''ما بعد السياسي (post-political)''للعملية السياسية نحو طرائق أقل توجيهًا وأكثر تشابكًا مما كانت عليه في الماضي. تدور الحكومة ، التي تم تطويرها من كتابات فوكو الأخيرة، حول إضفاء الطابع المؤسسي على المعرفة والطريقة التي تتوافق بها البرامج السياسية مع الفرد الليبرالي الجديد. وللتصور بديلا عن الليبرالية الجديدة من الضروري فهمها بكل تعقيداتها. الليبرالية الجديدة ليست مجرد مجموعة من السياسات الاقتصادية ، أو حتى الأيديولوجية، كما يركز عليها منتقدوها ، بل انها استراتيجية لحوكمة العالم المعقد الذي نعيش فيه الآن. وأي بديل يحتاج إلى التصدي و حل للمشكلة المعقدة للحوكمة العالمية في القرن الحادي والعشرين.

ما وراء الليبرالية الجديدة ؟

وفقًا لما ذكرة آلان تورين(Alain Touraine) (، ''كان انتصار الرأسمالية مكلفًا للغاية ولا يُحتمل لدرجة أن الجميع، من جميع الجوانب، يحاولون إيجاد مخرج من'' التحول الليبرالي الجديد ''. ربما يقلل هذا التصريح من تقدير مرونة الليبرالية الجديدة وقابليتها للتغير، والمبالغة في تقدير الأزمة التي تعيشها، ولكن من المؤكد أن الجدل السياسي يدور الآن حول الحياة ''بعد'' أو ''ما وراء'' أو ''ما بعد'' الليبرالية الجديدة. إن إجماع واشنطن المعزز أو المجدد الذي يسعى إليه الآن البنك الدولي وآخرون هو اعتراف ضمني بأن الليبرالية الجديدة الموجودة بالفعل قد فشلت إلى حد ما. ومع ذلك ، فإن تدابير ''الحوكمة الرشيدة good governance)) ''التي يتم الإشادة بها الآن ليست هي نفسها التنمية الديمقراطية، ولا تزال غير متطورة بشكل منفرد في غالبية العالم. مع الاعتراف بأن الأسواق ليست ذاتية التنظيم

أو تشرع نفسها بنفسها، ولا تزال الأجندة الليبرالية الجديدة تبني فقط المؤسسات لتنظيم السوق (للتعامل مع العوامل الخارجية ، على سبيل المثال) وإضفاء الشرعية على السوق (الشراكات الاجتماعية والحماية الاجتماعية ، على سبيل المثال.ولكي نطور بديلاً تقدمياً وأكثر ديمقراطية عن الليبرالية الجديدة ، علينا أن نتجاوز الحقيقة البديهية المقبولة الآن وهي أن ''الأسواق لا تهتم بكل شيء''. ومعنى الديمقراطية نفسه معرض للخطر في هذه المناقشات.

المشكلة هو أنه بينما يطالب الكثيرون ببديل لليبرالية الجديدة، فإن المقترحات الحالية إما هي تكيفات فاترة للسوق أو تدابير مجزأة لمقاومتها. القضية الرئيسية التي تواجه أولئك الذين يسعون إلى صياغة بديل سياسي تقدمي لليبرالية الجديدة هي بناء مشروع ديمقراطي عالمي. سيحتاج ذلك إلى تجنب المفاهيم الفارغة التي تركز على الغرب عن ''الديمقراطية العالمية'' وإغراء البدائل المحلية أو ''الأصولية'' التي ترفض ببساطة الليبرالية الجديدة العالمية. ولا يمكن لأي اقتصاد سياسي بديل أن يتجاهل الحاجة الماسة عبر المجتمع لاستقرار الاقتصاد الكلي وعدم العودة إلى أيام التضخم المفرط التي تسببت في مثل هذا الدمار الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي في الماضي.

قبل عملية النقاش والتجديد هذه، من الضروري التفكير في كيفية عكس سياسة الليبرالية الجديدة المتعمدة لنزع التسييس. لن يكون ذلك ممكنًا إلا من خلال إعادة السياسة إلى مكانها الصحيح في تمثيل مصالح الناس ومناقشة المستقبل السياسي. هناك بعض الدلائل على إعادة تنشيط المجال العام، لا سيما على المستوى الدولي ، على سبيل المثال، الحركات المناهضة للحرب لعام 2003.ويمكن تقويض الخطاب الليبرالي الجديد المتمثل في ''المشاركة'' و ''تقرير المصير ''وجعله يعمل من أجل تجدد مفهوم وممارسة المواطن الفاعل ولا يبدو أن الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية أو الليبرالية الجديدة قادرتان على تقديم حلول لمستويات التفاوت المتزايدة إلى حد كبير لعدم المساواة التي خلقتها العولمة الليبرالية الجديدة داخل الأمم وفيما بينها.

ومن داخل المجتمع المدني – مما يمكن وصفه باليسار ''الاجتماعي'' – تظهر الآن البدائل العملية في العديد من المجالات، من الميزانيات التشاركية وحملات الديمقراطية المحلية إلى اتحاد الحركة الاجتماعية العالمية.

في الانتقال من المجال العام ''السياسي'' المحدد بشكل ضيق إلى مجتمع مدني معاد تسييسه، ستظهر بدائل لليبرالية الجديدة. يتفهم البنك الدولي بالتأكيد أهمية المجتمع المدني في تحقيق الدعم الاجتماعي للعولمة الليبرالية الجديدة وإعطائها وجهًا ''اجتماعيًا''. إن ما هو على المحك الآن هو مفهوم ''الحرية''، الذي اختزلته الليبرالية الجديدة في حد ذاته إلى السوق ''الحرة.''

جادل كارل بولاني في وقته بأن ''التخلص من يوتوبيا السوق يجلبنا وجهاً لوجه مع واقع المجتمع''. وعندئذٍ يُنظر إلى الخط الفاصل على أنه سياسي – طبيعة الحرية أو الديمقراطية – وليس المزايا التقنية النسبية للنظريات الاقتصادية المتنوعة.يشير (إعادة) اكتشاف المجتمع الى الانبعاث وميلاد محتمل للحرية.

لا يمكن أن تأتي الحرية في مجتمع معقد إلا ، باتباع بولاني، من خلال تنظيم)سياسي) نحو فلسفة سياسية متعارضة تمامًا مع ''نظرة السوق للمجتمع التي تساوي الاقتصاد بالعلاقات التعاقدية، والعلاقات التعاقدية مع الحرية.''

الخاتمة : نحو تصور جديد للفلسفة

وضعنتنا المشكلات الفلسفية الراهنة وجهاً لوجه أمام متطلبات الواقع المعيش و حيثيات الحياة اليومية التي كثيرا ما اعتبرت الهامش المسكوت عته .

وحاولنا –من خلال وقوفنا عند كبريات الأسئلة الفلسفية قديماً و راهناً – أن نندمج في هذا الخط الفلسفي و نساير مستجدات البحث و التفكير في مسائل الذات ، الطبيعة ، الله ، و الآخر مثلما يتمثلها الإنسان المعاصر .

إن مثل هذا الإنشغال يعدّ إضافة نوعية و معرفية للبحث الفلسفي يبعدنا عن المواضيع الكلاسيكية المستهلكة و التي جعلت ميادين البحث الفلسفي تدور في حلقة مفرغة .

آملين ان تكون مثل هذه المواضيع مشاريع بحث و تفكير جدي و عميق لطلبة الماستر في ابحاثهم الأكاديمية .

قائمة المراجع

المراجع العربية :

- توماس كارليل. الإنسان ذلك المجهول. ترجمة- المجهول . ترجمة شفيق أسعد فريد)بيروت: مؤسسة المعارف، 1974م

-علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين ا لشرق والغرب ، ترجمة يوسف عدس(الكويت وألمانيا: مجلة ا لنور ومؤسسة بافاريا ، .

- ميشال بارت وماري كنتوش. الأسرة الهامشية. ترجمة منى الركابي باسيل، (بيروت :دار الحداثة، 1983م)

- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين ا لشرق والغرب ، ترجمة يوسف عدس 1983

- ميشال بارت وماري كنتوش. الأسرة الهامشية. ترجمة منى الركابي باسيل،)بيروت: دار الحداثة، 1983م)

- حسن محمد خليفة، "**تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة**

- شِلحُت فيكتور، "**مسألة الله. في التاريخ: من الكتاب المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة**"، دراسات لاهوتية، دار المشرق -بيروت-، ط1، 1997م

- السرات الحسن، "**الدين والتدين في العالم المعاصر: تشخيص واستشراف**"، منشورات مركز المقاصد للدراسات والبحوث، الرباط –المملكة المغربية-، دار الكلمة، مصر- القاهرة-، ط1، 14

- السرجاني راغب، "**المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب**"، مؤسسة اقرأ –القاهرة–، ط1، 2011م،

–شبار سعيد، "**الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية**"، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، –الرباط–، ط1، 2014م،

- السرات الحسن، "**الدين والتدين في العالم المعاصر: تشخيص واستشراف**"، مر، س،

توفلر الفن، "**صدمة المستقبل**"، ترجمة، عبد اللطيف الخياط، دار الفكر، - دمشق –، ط1، يونيو 1974م

الجابري علي حسن، "**محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين: دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القلبية**"، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية - دمشق –، 2009م

- شِلحُت فيكتور، "**مسألة الله. في التاريخ: من الكتاب المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة**"، دراسات لاهوتية، دار المشرق - بيروت –، ط1، 1997م.

- صديقي علي، "**الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل**

- فغرور دحو، "**نظرة المسيحية لدور الإنسان في التاريخ القديس أغسطين نموذجا.**

–فوكوياما فرانسيس، "**نهاية الإنسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية** ، سنة 2002م

- المسيري عبد الوهاب، "**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**"، دار الشروق، ط1، القاهرة - مصر –، 1999م

-خزعل الماجدي، "**متون سومر الكتاب 1. التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، الطقوس**"، دار الأهلية، المملكة الأردنية الهاشمية –عمان-، ط1. 1998م.

- حاج حمد محمد أبو القاسم، "**العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** "، دار الساقي، 2012م، بيروت، -لبنان- ط3،

- إليادهميرتشيا، "**البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**"،)ترجمة) سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت -لبنان-، ط**1**، كانون الأول (ديسمبر.**007** 2

منصور أشرف في كتابه" **الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان**"، رؤية للنشر والتوزيع، - القاهرة-، ط1، 2000م،

المسيري عبد الوهاب، "**دراسات معرفية في الحداثة الغربية**"، مكتبة الشروق الدولية، روكسي – القاهرة-، ط1، 2006م،

عمر السيد، "**الأنا والآخر من منظور قرآني**"، تحرير منى أبو الفضل، ونادية محمود مصطفى، دار الفكر –دمشق- ، 2008م، ط1، ،

الجابري علي حسن، "**محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين: دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القلبية**"، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية - دمشق -، 2009م

المراجع الأجنبية

- D. JARRY, Vivre ensemble : le ciment de toute démocratie qui favorise l'expression de toutes ses composantes, publié le dimanche 16 février 2014

- P. SERVIGNE et G. CHAPELLE, L'entraide, l'autre loi de la jungle, Editions les liens qui libèrent, France, 2017.

-. FRANCK, Vivre ensemble, ça commence à l'école

- M. DE KERCHOVE, L'empathie enseignée à l'école dès six ans, publié sur le site de la DH, le mardi 13 novembre 2018

(Ronaldo Munck. 2005.Neoliberalism and Politics ،and the Politics of Neoliberalism. in: Saad Filho ،A. and Johnston ،D. (ed.) Neoliberalism: a critical reader London ،UK Pluto.

* Encyclopaedia Britanica

* David Blankenhorn.Fatherless America.(New York: Basic Books,1995) .

* Elisabeth Paquoi. Terre Des Femme: Panorama de la situation des femmes dans le monde.(Paris: La Decouverte/maspero Boreal Express 1982)

* Etienne van de Walle. " Marriage and marital Fertility " in Population and Social Change edited by D.V. Glass and Roger Revelle (eds).

* Fatima Malik " Social 'freedoms' leading to breakdown of family

values in the west."in Muslimmedia. (Internet site) August 16-31,1999.
* General Household Survey 1993(London : British Government Press)
* Lois Lamya' Al Faruqi . " Islamic Traditions and the Feminist Movement: Confrontaion or Cooperation." In The Islamic Quartely. Vol.XXVII, (No.1) First Quarter 1983 . * Maulana Wahiduddin Khan. Woman Between Islam and Western Society. (Kharchi: Hafiz&Sons, 2001)
* Sara Crichton" Sexual Correctness has it gone too far." Newsweek, October 25 , 1993
* The Times (London) July 9th, 1994.
-Maulana Wahiduddin Khan.Woman Between Islam and Western Society. (Kharchi: Hafiz&Sons, 2001)
-Encyclopaedia Britanica
-Daily Express (London) July 4, 1977 quoted from Wahiduddin Khan ,
- Lois Lamya' Al Faruqi . " Islamic Traditions and the Feminist Movement: Confrontaion or Cooperation." In The Islamic Quartely. Vol.XXVII, (No.1) First Quarter 1983 .
Khan, Op.cit.,p 32 quoting Illustrated Weekly of India (Bomby) April 2, 1978. Times (London) July 9th, 1994.
- Sara Crichton" Sexual Correctness has it gone too far." In Newsweek, October 25 , 1993
- Elisabeth Paquoi. Terre Des Femme: Panorama de la situation des femmes dans le monde.(Paris: La Decouverte/maspero Boreal Express 1982)

- Etienne van de Walle. " Marriage and marital Fertility " in Population and Social Change edited by D.V. Glass and Roger Revelle (eds).

-David Blankenhorn.Fatherless America.(New York: Basic Books,1995)

Religosity Highest in World's Poorest Nations, August 31, 2010, www.gallup.com

- Gilles Lipovetsky M L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais , 1983 (postface, 1993).

– Les Temps hypermodernes, entretien avec Sébastien Charles, Paris, Grasset, 2004.– « L'avènement de l'individu hypermoderne », entretien avec Elsa Godart, in Cliniques méditerranéennes, n°98, 2018.

– David Bell, Les Contradictions culturelles du capitalisme, Paris, P.U.F., 1979.– Christopher Lasch, La Culture du Narcissisme, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2008.

-Violence and Peace chalenges of religions. Henri Bauer, Kathmandou, Népal, May 2009

Bergson Henri, «**Les DEUX Sources de la Morale Et De La Religion**», Aout 1993, Paris

- Fatima Malik " Social 'freedoms' leading to breakdown of family values in the west."in Muslimmedia. (Internet site) August 16-31,1999.