الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي –

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص : فلسفة عامة

محاضرات في مقياس:

قضايا راهنة

مطبوعة بيداغوجية موجهة لطلبة الثانية ليسانس فلسفة عامة

السداسي الرابع

إعداد: الدكتور: عبد الحفيظ البار

السنة الدراسية: 2025 / 2026

قضايا راهنة

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
فهرس المحتويات	-
بطاقة فنية للمقياس	-
مقدمة	3
العيش سويا	8
العلوم الاجتماعية وحقوق الانسان	22
أخلقة العمل السياسي وآليات تعزيز المواطنة	34
الهجرة و الضيافة	50
التربية في عصر الرقمنة	66
حوار الحضارات، الأديان والثقافات	80
البيو-ايتيقا والبيئة	95
تفكير الذكاء الاصطناعي	109
الاتيقا و سياسة العلاج	126
الانترنيت و مجتمع الرقابة	140
الايكولوجيا وفلسفة البيئة	151
التطرف الديني وآليات التصدي له	163
الأخلاق والعلمنة	177
الأوبئة و الحجر الصحي	191
فكرة الحرب ومشروع السلام	205
خاتمة	224
قائمة المراجع	227

مقدمة

مقدمة

يعيش الإنسان المعاصر في عالم لم يعد ممكنا فهمه أو العبور داخله دون تفكير فلسفي حيّ، ذلك أنّ التحوّلات التي شهدها القرن الواحد والعشرون - من انفجار الثورة الرقمية، إلى تعقّد النسيج الاجتماعي، إلى التجاذبات الجيوسياسية، وصولا إلى التحديات الأخلاقية والبيئية- جعلت من الفلسفة ضرورة معرفية ومهارية لكل طالب يسعى إلى الفهم النقدي للعالم.

لأجل ذلك قدّمنا هذه المطبوعة البيداغوجية الموسومة بعنوان "قضايا راهنة" موجّهة لطلبة السنة الثانية فلسفة، تعالج المحتوى المعرفي الذي أعدته لجنة التكوين الوطنية بدروسها الخمس عشرة درسا، كلها متماهية مع التحولات الحاصلة في الواقع المعرفي والاجتماعي بكل تداخلاته وتجلياته، قصد تهيئتهم للانخراط الواعي في تلك الأسئلة الكبرى التي تعصف بواقع الإنسان، وتضعه أمام مفترق طرق بين إمكانات التحرّر ومخاطر الانهيار.

إنّ الدروس التي يتضمنها هذا المطبوع لا تقدّم على أنها وحدات منفصلة، بل بوصفها حقولا متداخلة تتقاطع عند سؤال واحد: كيف يمكن للإنسان أن يعيش بكرامة، وبعقل، وبأخلاق، داخل عالم سريع التحوّل؟

لهذا يغطي هذا العمل مجموعة من المفاهيم التي تشكّل اليوم ضرورة قصوى لكل وعي فلسفي:

فالعيش سويا لم يعد شعارا إنسانويا، بل رهانا سياسيا وثقافيا يستدعي فهم آليات التعايش، والحدّ من العنف، وإعادة بناء التضامن داخل الفضاء الاجتماعي.

كما أنّ **العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان** تمنح الطالب أدوات تحليلية لفهم الظواهر المعاصرة من منظور يربط بين فهم المجتمع وصون الكرامة الإنسانية.

في سياق التحولات السياسية، يأتي درس **أخلقة العمل السياسي وتعزيز المواطنة** ليطرح سؤال الشرعية، والحكم الرشيد، ومسؤولية الفاعل السياسي أمام القانون والضمير العام.

أما درس **الهجرة والضيافة** فيضع الطالب أمام مفارقة كونية: كيف يمكن للحضارات أن تستقبل الآخر دون خوف أو عنصرية، وكيف تتحول الضيافة إلى قيمة كونية تؤسس لعالم أكثر عدالة؟

تعرض المطبوعة أيضا تحديات التحوّل التكنولوجي من خلال درس **التربية في عصر الرقمنة**، حيث تُناقش علاقة التعليم بالتحولات الرقمية، وحدود التقنية، وإمكانات توجيهها أخلاقيا.

ويأتي درس **حوار الحضارات والأديان والثقافات** ليعيد الاعتبار للفهم المتبادل باعتباره ضرورة للسلام العالمي، لا مجرد تبادل خطابي بين الهويات.

تغوص بعض الدروس في القضايا الأخلاقية الدقيقة التي فرضها التطور العلمي، مثل **البيو-إيتيقا وسياسات البيئة، والإيتيقا وسياسة العلاج**، حيث تتشابك قيم الحياة، والعدالة الصحية، واحترام الجسد، مع أسئلة العلم وإكراهاته.

في مقابل الطفرة العلمية، يطرح درس **تفكير الذكاء الاصطناعي** رهانات جديدة حول حدود العقل الإنساني، ومستقبل الوعي، وإمكانات التعايش مع أنظمة ذكية تتعلّم وتتخذ قرارات.

كما يفتح درس **الإنترنت ومجتمع الرقابة** أفقا نقديا يكشف كيف تحوّل الفضاء الرقمي إلى بنية للمراقبة والتوجيه والسلوك الجماعي، مما يفرض إعادة التفكير في الحرية والخصوصية.

يتقاطع هذا مع درس **الإيكولوجيا وفلسفة البيئة** الذي يعالج العلاقة بين الإنسان والطبيعة ضمن سياق الأزمات المناخية العالمية.

في الجانب الاجتماعي والثقافي، يطرح درس **التطرف الديني وآليات التصدي له** سؤال التأطير المعرفي والوقاية الفكرية، بينما يضع درس **الأخلاق والعلمنة** الطالب أمام التحولات العميقة التي عرفتها القيم في المجتمعات الحديثة.

أخيرا، يقدم درس **الأوبئة والحجر الصحي** نموذجا حيا لفلسفة الضرورة في مواجهة الطوارئ، في حين يعالج درس فكرة **الحرب ومشروع السلام** السؤال الأعمق: كيف يظلّ الإنسان قادرًا على بناء السلم رغم تاريخ من العنف والصراع؟

إنّ هذا المطبوع، إذ يجمع بين تنوّع هذه الدروس وغناها المفاهيمي، يهدف إلى تكوين طالب قادر على الفهم النقدي، والتحليل المفاهيمي، والتفكير الأخلاقي، والتفاعل مع قضايا واقعه بمنهج فلسفي رصين، إنه دعوة إلى التفكير الحر والمسؤول، وإلى إدراك أنّ الفلسفة ليست معرفة نظرية تُدرّس فحسب، بل هي فن للعيش، وموقف من العالم، وأفق للتغيير.

في الختام، يمكن القول أنه بقدر ما كان الهدف من هذه الدروس اكتساب معرفة نظرية، فإن الهدف الأسمى تطوير قدرة الطالب على التأمل النقدي، والتحليل العميق، والمقاربة الأخلاقية للمشكلات الواقعية.

فكل درس، من العيش سويا إلى البيو-إيتيقا، ومن الحوار بين الحضارات إلى الذكاء الاصطناعي، ومن التطرف الديني إلى الأوبئة، يقدم إطارًا لإدراك التعقيد الكوني والاجتماعي والسياسي والأخلاقي للإنسان المعاصر.

من خلال المنهج الفلسفي، الذي يقوم على التساؤل الدائم، واستجواب الافتراضات، ومقارنة وجهات النظر، يصبح الطالب قادرا على معالجة هذه القضايا بوضوح عقلاني، وبأسلوب نقدي متوازن، وباحترام للكرامة الإنسانية والقيم المشتركة.

لتتحوّل الفلسفة هنا من نشاط نظري إلى أداة لتربية العقل على المسؤولية والحرية والفهم المتبادل، مما يجعل من دراسة هذه المطبوعة البيداغوجية ممارسة للوعي الفلسفي الحي، وقاعدة لتكوين فاعل اجتماعي وأخلاقي قادر على الإسهام في بناء مجتمع أكثر عدلا وتضامنا، وعلى مواجهة التحديات الراهنة بما يضمن التوازن بين المعرفة، والأخلاق، والممارسة الإنسانية الواعية.

العيش سويا

إشكالية العيش سويا واحدة من أكثر المسائل الفلسفية إلحاحا وإثارة للتأمل في عصرنا الراهن، فلم يعد هذا المفهوم مجرد تعايش جغرافي أو تشارك مكاني بين الأفراد والجماعات، إذ تحوّل إلى مسألة وجودية مصيرية تطرح أسئلة جوهرية عن إمكانية بناء عالم مشترك حقيقي في ظل تنامي الاختلافات وتصاعد النزاعات وتشعب الهويات، من ديناميكيات العلاقات بين الأفراد إلى تعقيدات العلاقات بين الجماعات والدول والمجتمعات،

يمثل العيش سويا التحدي الأكبر الذي يختبر قدرة البشرية على تجاوز منطق الصراع والتنافر نحو فضاء التعاون والتضامن والاعتراف المتبادل، في واقع أصبحت فيه حدود العالم تضيق بفعل العولمة والثورة الرقمية، بينما تتعمق الهويات وتتشبث بخصوصياتها، يبرز السؤال الفلسفي المحوري: كيف يمكن للبشر أن يعيشوا معا دون أن يفقدوا أنفسهم، وأن يتقاسموا العالم دون أن يذوبوا في بوتقة واحدة؟ هذا السؤال لم يعد مجرد تساؤل نظري، بل تحول إلى قضية مصيرية تمس مستقبل الوجود البشري على هذا الكوكب.

إن تحول العالم إلى قرية صغيرة لم يلغ الحواجز الثقافية والنفسية بين البشر، بل كشف عن عمق الاختلافات وضرورة إدارتها بحكمة. فالتقارب الجغرافي والرقمي لم يؤدِ بالضرورة إلى تقارب قلبي أو فكري، مما يخلق مفارقة العصر: اتصال دون تواصل، وقرب مسافات مع بعد نفسي، وتعدد ثقافي مع انكفاء هوياتي.

هذا الدرس يتناول بالتفصيل تحليل الإشكالية هذه، وتشريحها من جذورها الفلسفية العميقة، مرورا بتجلياتها المعاصرة في ظل التحولات الراهنة، وصولا إلى استشراف آفاق ممكنة لمستقبل أكثر إنسانية، إنه رحلة فكرية تبدأ من الأسس

النظرية للعيش المشترك كما صاغها كبار الفلاسفة، لتنتقل إلى تحليل التحديات التي يفرضها العصر الحديث، وتنتهي باستكشاف الآليات العملية والإمكانيات المستقبلية لتحقيق تعايش إنساني راق.

ذلك أنّ فهمنا لـ العيش سويا اليوم أصبح ضرورة وجودية لمواجهة تحديات تتراوح بين الأزمات البيئية العالمية والصراعات الهوياتية المحلية، بين مخاطر التفتت الاجتماعي وتهديدات الانقراض الجماعي. فإما أن نتعلم فن العيش معا وإما أن نواجه مصيرا مظلما من الصراع والتناحر.

1- العيش سويا كسؤال فلسفي أزلي

العيش سويا هو سؤال فلسفي يتردد صداه عبر العصور، منذ أن أضاء "أرسطو" Aristotle (384ق.م – 322ق.م) فكرة أن "الإنسان حيوان مدني بطبعه"، إلى تأملات "توماس هوبز" Thomas Hobbes (1679 -1588)م، و"روسو" Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778)م، حول العقد الاجتماعي، وصولا إلى نقاشات القرن الحادي والعشرين حول العولمة والتعددية الثقافية، ظل السؤال قائما: كيف يمكن للإنسان أن يجد توازنا بين حريته الفردية ومسؤولياته تجاه الجماعة؟

غير أنه في عالمنا اليوم، حيث تتسارع وتيرة التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، يصبح هذا السؤال أكثر إلحاحا، فنحن نعيش في عصر تتصادم فيه الثقافات، تتداخل الهويات، وتتشابك المصائر، حينئذ يصبح العيش سويا تحديا وجوديا يتطلب منا إعادة التفكير في قيمنا، علاقاتنا، ومسؤولياتنا.

يمكننا أن نستكشف هذا الأمر من خلال ثلاثة محاور رئيسية: الفرد والجماعة، التعددية والاختلاف، والتحديات الأخلاقية للعيش المشترك.

1.1- الفرد والجماعة - التوازن الدقيق

في قلب مفهوم العيش سويا يكمن التوتر الأبدي بين الفرد والجماعة، والفرد بطبيعته، كائن يسعى إلى تحقيق ذاته، إلى الحرية، إلى التعبير عن هويته الفريدة، لكنه، في الوقت ذاته، كائن اجتماعي لا يمكنه أن يحيا بمعزل عن الآخرين هذا التوتر هو مصدر غنى الفكر الإنساني، إذ أن وجوده الاجتماعي يتشكل من خلال تفاعله مع الجماعة، هذا التوازن الدقيق يتطلب منا التفكير في كيفية الجمع بين الحرية الفردية والمسؤولية الجماعية.

أ- حرية الفرد ومسؤولياته

إذا تأملنا في فلسفة "جان بول سارتر" Jean-Paul Sartre (1905- 1980)م، الذي قال: "الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا"[1]. هذه الحرية، وإن كانت مبهجة، فإنها تأتي مع مسؤولية ثقيلة فعندما نعيش سويا، تصبح حريتنا مشروطة بحرية الآخرين، شرطا أخلاقيا فالحرية، وإن كانت جوهر وجودنا، تصبح تحديا عندما تتقاطع مع حريات الآخرين، إذ يمكن أن نتخيّل على سبيل المثال، مدينة صغيرة يعيش فيها أفراد من خلفيات متنوعة، إذا قرر أحدهم التعبير عن حريته بطريقة تؤذي الآخرين -مثل تشغيل الموسيقى بصوت عال في منتصف الليل- فإن حريته تصطدم بحق الآخرين في الراحة، هنا يبرز السؤال: فكيف يمكننا ممارسة حريتنا دون أن نحد من حرية الآخر؟

الإجابة تستدعي دور الأخلاق، فالأخلاق، كما يراها "إيمانويل كانط" Immanuel Kant (1724- 1804)م، تتطلب منا أن نعامل الآخرين كغايات في ذاتهم، لا

[1] - جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص550.

كوسائل لتحقيق أهدافنا[1]، يتضّح أن هذا المبدأ يضع أساسا للعيش سويا، فاحترام كرامة الآخر -بعيدا عن اختلافاتهم- هو الخطوة الأولى نحو بناء مجتمع عادل، فعلى سبيل المثال، في سياق العمل، يمكن لمدير أن يحترم حرية موظفيه في التعبير عن آرائهم، لكنه في الوقت ذاته يضع حدودا تحافظ على انسجام بيئة العمل، هذا التوازن بين الحرية والمسؤولية يتطلب وعيا أخلاقيا وحسّا بالعدالة.

ب- الجماعة كمصدر للمعنى

في المقابل، تقدم الجماعة للفرد إحساسا بالانتماء والمعنى، هنا نستحضر ما رآه عالم الاجتماع "إميل دوركهايم" Émile Durkheim (1858- 1917)م من أن التضامن الاجتماعي هو الرابط الذي يجمع بين الأفراد بعضهم بعضا، سواء كان هذا التضامن ميكانيكيا "مبنيا على التشابه" أو عضويا "مبنيا على التكامل والاختلاف"[2]، بينما في عالم اليوم، حيث تتفكك الروابط التقليدية، يصبح السؤال: كيف يمكننا بناء تضامن جديد يحترم الفردية ويعزز الشعور بالانتماء؟

فلو أننا أخذنا مثالا عمليا، يمكن أن نشير إلى أزمة أنطولوجية نفسية يعانيها الكثير اليوم، ففي مدينة متعددة الثقافات، قد يشعر الكثير بالغربة بسبب اختلاف لغته أو عاداته، لكن عندما يجد مساحة للتعبير عن هويته ضمن إطار يحترم الجميع، يتحول هذا الاختلاف إلى مصدر قوة، ويصبح منشطا محفزة للقوى الباطنية، فما يلج في الوجدان من مشاعر يمكن أن يتحول - في ظل هاته الحرية والاحترام والتقدير - إلى إبداع يعتلي المشهد الثقافي أو العلمي أي يكون الاختلاف مصدر إبداع في المجتمع العيش سويا، فعلى سبيل المثال، في حي متعدد الثقافات في مدينة كبرى، يمكن تنظيم مهرجان ثقافي سنوي يتيح لكل مجموعة عرقية عرض

[1] - إمانويل كانط، "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2001، ص 56.

[2] - إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة عبد الوهاب بوحديبة، دار المعرفة، تونس، 1974، ص100.

تراثها من خلال الطعام، الموسيقى، والفنون، هذا المهرجان لا يعزز فحسب شعور الانتماء، بل يحفز الإبداع الثقافي ويخلق جسورا بين الأفراد[1].

هنا، يصبح الاختلاف مصدر إلهام، حيث يمكن لفرد من خلفية معينة أن يشارك قصصا شعبية أو فنونا تقليدية، ما يثري التجربة الجماعية ويعزز الشعور بالوحدة.

إذن، التقارب بين الأفراد، يتطلب منا أن نخلق فضاءات مشتركة تسمح لكل فرد بالتعبير عن مواهبه بكل حرية دون قيد أو فرض، ما يضمن له الإبداع وإثراء الواقع الاجتماعي وازدهاره دون أن يفقد خصوصيته.

يمكن للأفراد اقتراح إنشاء "مجالس الحياة المشتركة" في الأحياء أو المؤسسات التي ينتمون إليها، حيث يجتمع الأفراد دوريا لمناقشة قيمهم المشتركة وتحدياتهم، فهذه المجالس يمكن أن تكون بمثابة فضاءات ديمقراطية تعزز التضامن العضوي من خلال تشجيع الأفراد على مشاركة تجاربهم الشخصية، مما يساعد في بناء روابط عاطفية وفكرية بينهم.

1.2- التعددية والاختلاف "الاحتفاء بالتنوع"

إن التعددية هي السمة البارزة لعالمنا اليوم، إذ نعيش في مجتمعات تضم أعراقا وثقافات وديانات وأيديولوجيات متنوعة ومختلفة، لكن يمكن أن ننظر إلى التعددية كفرصة لإثراء تجربتنا الإنسانية، بدلا من الاستلام إلى الواقع المتشظّي المفروض، أي كيف يمكننا أن نحول الاختلاف من مصدر للصراع إلى مصدر للتعاون؟

[1] - إميل دوركايم، المرجع السابق، ص101.

أ- التعددية كتحد وفرصة

إن فهمك للآخر المختلف عنك يتطلّب حسب الفيلسوف "هانز جورج غادامر" Hans-Georg Gadamer (1900- 2002)م "انصهار الأفقين"، أي أن نكون مستعدين للخروج من أطرنا المرجعية والانفتاح على منظور الآخر، هذا الانفتاح لا يعني التخلي عن هويتنا، بل إثراءها من خلال الحوار، في سياق العيش سويا، أي يعني هذا أن نقبل الاختلاف كجزء لا يتجزأ من تجربتنا المشتركة[1].

فحينما نفكّر في تحديات العولمة من جهة، نجد أنه في ظلّ تكنولوجياتها تحوّلنا إلى تجمع واحد داخل قرية عالمية، لكن من جهة أخرى، تثير العولمة مخاوفا كثيرة، لعلّ أهمها فقدان الهوية الثقافية، فكيف يمكننا التوفيق بين هذين الجانبين؟

يبدو أن الإجابة تكمن في مفهوم "التعددية الثقافية"، الذي يدعو إلى احترام التنوع مع الحفاظ على قيم مشتركة مثل العدالة والمساواة، على سبيل المثال، في مجتمع متعدد الثقافات، يمكن أن تكون المدارس مكانا لتعليم الأطفال احترام الاختلاف، وذلك من خلال منظومات تعليمية واضحة المعالم والأهداف تسلط مناهجها الضوء على القواسم المشتركة بين الثقافات[2].

فعلى سبيل المثال، يمكن لمؤسسة تربوية ذات أفق متعدد الثقافات أن تجعل من سرد القصص ممارسة تربوية أصيلة، يقدّم فيها الطلاب حكايات من تراثهم الثقافي. فالقصة هنا لا تُختزل في كونها مادة سردية فحسب، بل تتحول إلى جسر تأويلي يربط بين الأفق الذاتي للطالب وأفق زملائه، حيث يصبح الاختلاف ليس

[1] - هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لفلسفة التأويل، ترجمة حسن حماد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006، ص315.

[2] - المرجع نفسه، ص320.

حاجزا، بل موردا للتعلّم ونافذة لفهم العالم من زواياه الكثيرة، فالتعدد الثقافي حين يُفعّل عبر السرد يتيح للأفراد أن يتعرّفوا إلى الآخر لا من خلال تعريفات جاهزة أو صور نمطية، بل من خلال تجربته الحية التي يحملها معه في كلماته وقصصه وبصمته الوجدانية.

قد يلجأ الباحثون عن حياة اجتماعية قوامها التضامن والتآزر تعبيرا عن قيمة العيش سويا إلى ابتكار أشكال جديدة للتقارب الثقافي تتجاوز صيغ المؤسسات التقليدية، ومن بين هذه المبادرات الواعدة إنشاء مكتبات ثقافية متنقلة تجوب المدن والأحياء، فهذه المكتبات المتنقلة لا تُصمّم بوصفها خزائن للكتب، بل بوصفها فضاءات للقاء الإنساني، يلتقي فيها الأفراد لتبادل الكتب، وتداول القصص، وتقاسم الذاكرة والمعرفة، وعبر هذه اللقاءات العفوية، يتاح للناس من خلفيات مختلفة أن يرووا تجاربهم ويستمعوا لبعضهم البعض، فيتحوّل الفضاء العمومي إلى مساحة حوار ترتقي فيها المواطنة من مستوى الحقّ القانوني إلى مستوى المشاركة الثقافية الفاعلة.

إن مثل هذه المبادرات البسيطة في ظاهرها، العميقة في دلالتها، تذكّرنا بأن بناء مجتمع متماسك لا يتحقق عبر القوانين وحدها، بل عبر صناعة المعنى المشترك حيث يصبح الآخر ليس موضوعا للتسامح، بل شريكا في سردية العيش المشترك.

ب- الحوار كأداة للعيش سويا

إن الحوار هو الجسر الذي يربط بين الأفراد والثقافات، يقول "يورغن هابرماس" Jürgen Habermas (1929-..)م، إن المجتمع المثالي هو ذلك الذي يقوم

على "العمل التواصلي"، حيث يسعى الأفراد إلى التفاهم المتبادل من خلال الحجج العقلانية.[1]

لكنّ الحوار، في معناه الأصيل، يقتضي قدرة على الإصغاء العميق، وإرادة صادقة في فهم الآخر قبل الحكم عليه، والاستماع الفعّال ليس تقنية تواصلية فحسب، إنما هو فضيلة معرفية وأخلاقية، تقوم على التواضع الفكري، وعلى الاعتراف بأنّ منظورنا ليس قدرا نهائيا للحقيقة، وأنّ الحقيقة نفسها لا تُدرك إلا من خلال تفاعل وجهات النظر وتلاقي الآفاق.

لذلك، فإنّ الاستعداد لتعديل مواقفنا بل وتجاوز قناعاتنا حين يلزم الأمر هو الشرط الذي يسمح للحوار بأن يكون حدثا تأسيسيا لا مجرد تبادل للآراء، فالحوار لا ينتصر لمنطق الفوز، بل ينتصر لمنطق البحث المشترك عن ما يجعل حياتنا ممكنة ومشتركة.

في عالم تمزّقه الاستقطابات السياسية والثقافية، يتحوّل الحوار إلى أداة لا غنى عنها لبناء الثقة، حيث تُستعاد روابط العيش المشترك عبر الكلمة الهادئة التي تُنقذنا من ضجيج الانقسامات.

إنّ الحوار بهذا المعنى هو شرط لوجود الجماعة السياسية، ومسار ضروري لتجاوز الصراعات وإعادة ترميم النسيج الإنساني الذي يجمعنا[2].

1.3- التحديات الأخلاقية للعيش سويا

يبدو أن العيش سويا تجاوز مسألة التنظيم الاجتماعي، وارتقى ليلامس التحديات الأخلاقية، ففي عالم تواجهه أزمات مثل التغير المناخي، عدم المساواة

[1] - يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ترجمة فريد الزاهي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ج1، ص25.
[2] - المرجع نفسه، ص30.

الاقتصادية، والصراعات السياسية، كيف يمكننا أن نعيش سويا بطريقة تحترم كرامة الإنسان وتحافظ على كوكبنا؟

أ- العدالة والمساواة

في كتابه "نظرية العدالة"، يقترح "جون رولز" John Rawls (1921- 2002)م، فكرة "حجاب الجهل" كوسيلة لتصميم مجتمع عادل إذ يطلب منا رولز أن نتخيل أنفسنا في موقف لا نعرف فيه موقعنا الاجتماعي أو ثروتنا أو قدراتنا.

من هذا الموقف، نتساءل ما هي القواعد التي سنختارها لتنظيم المجتمع؟ ليحصر القواعد في تلك التي تضمن العدالة والمساواة في الفرص، هذا التفكير يدعونا إلى إعادة النظر في أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية: هل نحن حقا نعيش سويا بطريقة تحقق العدالة للجميع؟

يقدّم رولز "حجاب الجهل" كأداة فكرية ثورية لتصميم مجتمع عادل، ويدعونا من خلالها إلى تخيل أنفسنا في موقف أصلي، حيث لا نعرف شيئا عن مكانتنا الاجتماعية، ثروتنا، مواهبنا، أو حتى معتقداتنا من هذا الموقف المحايد، ويقترح رولز أننا سنميل إلى اختيار قواعد تضمن توزيعا عادلا للموارد، وتتيح فرصا متساوية للجميع، وتحمي الأضعف بيننا. هذا التفكير دعوة لفحص أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية بعين ناقدة[1].

يطرح جون رولز مفهوم حجاب الجهل بوصفه واحدة من أكثر الأدوات الفكرية جرأة في إعادة بناء فكرة العدالة داخل المجتمعات الحديثة، فهذه الأداة لا تقترح علينا مجرد تمرين عقلي، بل تدعونا إلى التجرّد الراديكالي من كل الامتيازات والصفات التي تمنحنا موقعا محددا داخل البنية الاجتماعية.

[1] - جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص74.

في الموقف الأصلي الذي ينشئه رولز، لا نعرف شيئا عن طبقتنا الاجتماعية، ولا عن ثروتنا، ولا عن مواهبنا الطبيعية، ولا عن انتماءاتنا الدينية أو الثقافية، إننا نُنزَع ولو تخييليا من ذواتنا الواقعية لننظر إلى المجتمع من أفق خالص ومحايد يكشف لنا كيف ينبغي أن تُبنى مبادئ العدالة حين يُستبعد كل تحيز قائم على المصلحة الشخصية.

من هذا الأفق المجرد، يرى رولز أننا سنميل، بدافع العقل والإنصاف، إلى اختيار قواعد تضمن توزيعًا عادلا للموارد، وتكافؤًا فعليًا للفرص، وحمايةً ممنهجة للأفراد الأضعف داخل المجتمع.

فالعدالة، في هذا المنظور هي تعبير عن إحساس إنساني مشترك بالهشاشة: ذلك أننا، خلف حجاب الجهل، قد نكون نحن أنفسنا من ينتمي إلى الفئات الأقل حظا، ومن هنا تتحول تجربة رولز الفكرية إلى مرآة نقدية نعود من خلالها إلى قراءة أنظمتنا الاقتصادية والاجتماعية بعين جديدة، فهل القواعد التي نعيش في ظلها اليوم هي القواعد التي كنّا سنختارها لو لم نكن نعرف من سنكون؟

إنّ حجاب الجهل هو دعوة لإعادة بناء الضمير الأخلاقي للمجتمع، كهدف يمكن تحقيقه إذا أعدنا تصميم مؤسساتنا بحيث تعكس مبادئ العدالة التي نؤمن بها من خلف "حجاب الجهل"[1].

ب- المسؤولية تجاه الكوكب

غير أن العيش سويا لا يقتصر على البشر فقط، بل يمتد إلى علاقتنا بالبيئة، ففي عصر الأنثروبوسين، حيث أصبح تأثير الإنسان على الكوكب واضحا، وكذا على المناخ، التنوع البيولوجي، وحتى الجيولوجيا يصبح السؤال ملحّا: كيف يمكننا أن

[1] - جون راولز، المرجع السابق، ص82.

نعيش سويا مع الطبيعة؟ هنا يمكننا أن نستحضر ما ذهبت إليه الفيلسوفة "دونا هاراواي" Donna Haraway (1944- ...)، إذ دعت ولا زالت تدعو إلى "صنع القرابة" مع الكائنات الأخرى، سواء كانت حيوانات أو نباتات أو حتى أنظمة بيئية، وهذا المنظور يتطلب منا إعادة التفكير في استهلاكنا، وعلاقتنا بالموارد، ومسؤوليتنا تجاه الأجيال القادمة.

لو أننا نعامل الغابات، الأنهار، والمحيطات ليس كموارد للاستغلال، بل كشركاء في رحلة الحياة، هذا يعني، على سبيل المثال، إعادة النظر في استهلاكنا المفرط للوقود الأحفوري، أو إعادة تصميم مدننا بحيث تتعايش بانسجام مع النظم البيئية المحلية، تخيل مدينة تتخللها الممرات الخضراء، حيث تزرع الأشجار لتوفير الظل وامتصاص الكربون، وحيث تعاد تدوير كل نفاية لتصبح جزءا من دورة حياة جديدة.

فهاراواي تحثنا على التفكير في أنفسنا كجزء من شبكة حياة معقدة، حيث كل فعل - من اختيارنا للغذاء إلى طريقة سفرنا - له تأثير على الكائنات الأخرى، لكن هذه المسؤولية تمتد أبعد من ذلك، إلى الأجيال القادمة، كيف يمكننا أن نترك كوكبا صالحا للعيش لأطفالنا وأحفادنا؟ هذا يتطلب منا أن نتحرر من عقلية "الآن واليوم"، وأن نتبنى منظورا طويل الأمد[1].

فعلى سبيل المثال، يمكننا الاستثمار في الطاقة المتجددة، أو دعم الممارسات الزراعية المستدامة التي تحافظ على خصوبة التربة، يمكننا أيضا أن نعيد التفكير في ثقافتنا الاستهلاكية، حيث نشتري أقل، لكن بجودة أعلى، ونعيد استخدام ما

[1] - دونا هاراوي، البقاء مع المأزق، صنع القرب في عصر الكتولوسين، ترجمة أحمد خليل، دار سرد، بيروت، 2021، ص88.

نمتلك بدلا من التخلص منه، هذه الخطوات ليست مجرد حلول تقنية، بل تعكس تحولا أخلاقيا: أن نرى أنفسنا كجزء من قصة أكبر، قصة الكوكب نفسه[1].

ج- التكنولوجيا وتحديات العصر

لقد أضحت سيطرة التكنولوجيا بكل إبهارها وتعقيدها حقيقة وواقعا معيشا، أحالت البشرية على تحديات جديدة ومعقّدة، فبينما تتيح لنا وسائل التواصل الاجتماعي التواصل عبر القارات، ويتيح لنا الذكاء الاصطناعي حل مشكلات معقدة، فإنها قد تعمق الانقسامات وتغذي الاستقطاب. كيف يمكننا تسخير التكنولوجيا لتعزيز العيش سويا بدلا من تحويله إلى ساحة صراع؟

فخذ وسائل التواصل الاجتماعي على سبيل المثال، يمكنها أن تكون أن تكون فضاءات للحوار وأداة للتواصل والتفاهم وتبادل الناس الأفكار ويتعلمون من تجارب بعضهم البعض، لكنها قد تؤدي أيضا إلى الاستقطاب والعزلة، ويتم تعزيز التحيزات، وتنتشر المعلومات المغلوطة بسرعة، هنا يأتي دور التفكير النقدي: يجب علينا أن نكون واعين لتأثير التكنولوجيا على علاقاتنا، وأن نستخدمها بطريقة تعزز القيم الإنسانية.

لكن التكنولوجيا لا تقتصر على وسائل التواصل، تخيل كيف يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لتحسين حياتنا: من تصميم مدن ذكية تقلل من استهلاك الطاقة، إلى تطوير علاجات طبية تصل إلى المناطق النائية. لكن هذا يتطلب منا أن نضع حدودا أخلاقية واضحة، على سبيل المثال، كيف نتأكد من أن الذكاء الاصطناعي لا يعزز التحيزات القائمة، مثل التمييز العرقي أو الجنسي؟ يمكننا، مثلا، أن نطالب بتصميم تقنيات شفافة، حيث تكون الخوارزميات مفتوحة للتدقيق العام، وتخضع لمعايير أخلاقية صارمة.

[1] - دونا هاراوي، المرجع السابق، ص90.

في النهاية، التكنولوجيا ليست مجرد أداة، بل هي امتداد لقيمنا، إذا أردنا أن تعزز العيش سويا، يجب أن نستخدمها بوعي، بحيث تبني جسورا بين الناس بدلا من جدران. هذا يعني تعليم الأجيال القادمة ليس فقط كيفية استخدام التكنولوجيا، بل كيفية التفكير فيها بطريقة نقدية وإنسانية.

في الأخير نصل إلى أن العيش سويا هو فنّ ورحلة مستمرة من التحدي، إنه يتطلب منا أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع بعضنا البعض، مسؤولين في علاقتنا بالكوكب، وواعين في استخدامنا للتكنولوجيا. لكن أهم من ذلك، يتطلب منا أن نؤمن بإمكانية بناء عالم أفضل، عالم يحتفي بالتنوع، يحترم الكرامة، ويحافظ على الأرض للأجيال القادمة، هذه ليست مهمة سهلة، لكنها دعوة لكل واحد منا ليسهم بخياله وعمله، في نسج هذا النسيج الإنساني الغني والمستدام.

هكذا ينبغي أن يفكّر كل واحد منا فيما يمكن أن يقدّمه كفرد، لجعل العيش سويا ممكنا في مجتمعنا الذي ننتمي إليه، إذ أضحى التنوع فيه حقيقة سواء تعلّق الإرث الثقافي أو بالأفكار التي حملتها التكنولوجيا بأدواتها المختلفة، علينا أن نفكّر في التعايش الأكثر عدل وإنساني، وندع الفكرة ترافقنا في رحلاتنا البحثية دائما، ونتذكر أن كل خطوة نحو التفاهم المتبادل هي خطوة نحو عالم أفضل.

الدرس02:

العلوم الاجتماعية وحقوق الانسان

العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان

في عالم يتسارع فيه الزمن بإيقاع مذهل، وتتشابك فيه الأزمات بتعقيد غير مسبوق من تغير المناخ الذي يهدد أسس الحياة ذاتها، إلى الاستقطاب السياسي الذي يمزق النسيج الاجتماعي، ومن التفاوت الاقتصادي الصارخ الذي يهدر كرامة الملايين، إلى التحديات الأخلاقية المعقدة التي يفرضها صعود الذكاء الاصطناعي يعود السؤال الأزلي ليطاردنا بإلحاح: كيف يمكننا حقا أن نعيش معا؟

هذا ليس مجرد سؤال نظري، بل هو استفهام وجودي يخترق كل طبقات واقعنا. كيف يمكن للبشرية، في خضم هذا التنوع المذهل والاختلافات العميقة، أن تنسج خيوط عيش مشترك حقيقي؟ كيف يمكننا بناء أرضية إنسانية مشتركة تحترم كرامة الفرد في تفرده، وفي الوقت ذاته تضمن ازدهار الجماعة في تنوعها؟

العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان ليست مجرد حقول أكاديمية جافة، بل هي مرايا عاكسة تعكس جوهر وجودنا الإنساني، وعدسات مكبرة تمكننا من رؤية إمكانياتنا الكامنة كبشر. إنها تشكل معا بوصلة أخلاقية نهدي بها في ظلمات التعقيد المعاصر، وخارطة طريق نستدل بها على مسارات العيش المشترك.

هذه المحاضرة ليست مجرد عرض أكاديمي للأفكار والنظريات، بل هي دعوة مفتوحة للتأمل النقدي العميق، وحوار خلاق مع الذات والآخر، ومغامرة فكرية جريئة لإعادة تخيل عالم أكثر إنسانية عالم يتسع للجميع بلا استثناء، عالم يكون فيه الاختلاف مصدر إثراء لا سبباً للصراع، عالم نتعلم فيه فن العيش سويا كشركاء في المصير الإنساني الواحد.

إننا اليوم أمام مفترق طرق تاريخي: إما أن نتعلم معنى العيش المشترك الحقيقي، وإما أن نغرق في دوامة الصراعات والانقسامات. والخيار، في النهاية، خيارنا جميعا.

1- العلوم الاجتماعية كمرآة للإنسان

1.1. العلوم الاجتماعية: فن فهم الذات الجماعية

في عالم تتعقد فيه العلاقات الإنسانية وتتشابك المصالح، تبرز العلوم الاجتماعية كفن راق لفهم الذات الجماعية، وكمنهج دقيق لتحليل أنساق الوجود المشترك. إن هذه العلوم - من علم الاجتماع إلى الأنثروبولوجيا، من علم النفس إلى الاقتصاد ليست مجرد أدوات تقنية لتحليل الواقع، بل هي محاولات وجودية عميقة لفهم السرد البشري في تعقيداته وتناقضاته، إنها تمثل السعي الإنساني المتواصل لفك شيفرة السلوكيات، والهياكل، والقيم التي تشكل المجتمعات وتُعيد تشكيلها عبر الزمن.

تأمل معي في هذه الاستعارة المعرفية: إذا كان التاريخ هو القصة الكبرى للبشرية، بسردها الخطي للأحداث والتحولات، فإن العلوم الاجتماعية هي التأويل الفلسفي الحي لهذه القصة، بكل طبقاتها الخفية ودلالاتها العميقة، إنها لا تكتفي بتسجيل ما حدث، بل تتساءل بجرأة: لماذا نتصرف كما نتصرف؟ لماذا نبني المؤسسات ونخلق الأنظمة؟ وكيف، رغم كل التقدم التقني والمادي المذهل، ما زلنا نعاني من الصراعات والظلم وعدم المساواة؟

لننظر إلى علم الاجتماع كعدسة مكبرة تكشف الهياكل الخفية التي تحكم حياتنا اليومية: كيف تشكل الطبقة الاجتماعية مصائرنا؟ كيف يرسم الجنس مساراتنا؟ وكيف يلون العرق فرصنا في الحياة؟ إنه يسلط الضوء على تلك الشبكة المعقدة من العلاقات غير المرئية التي تحدد من نكون وما يمكن أن نكون.

في الاتجاه المقابل، تمثل الأنثروبولوجيا رحلة استكشافية إلى عوالم التنوع الثقافي، محاولة فهم كيف تتشكل الهويات في سياقات مختلفة، وكيف تنتج المجتمعات معانيها الخاصة للحياة والموت والوجود. إنها تذكرنا بأن ما نعتبره "طبيعيا" أو "بديهيا" هو في الحقيقة بناء ثقافي قابل لإعادة البناء.

أما علم النفس فيغوص في أعماق الفرد، باحثا عن الدوافع الداخلية التي تحركنا، والمخاوف التي تقيدنا، والطموحات التي تدفعنا. إنه يحفر في طبقات اللاوعي والوعي، محاولا فك طلاسم السلوك البشري في فرديته وجماعيته.

هنا تكمن المفارقة العميقة: هذه التخصصات ليست منفصلة، بل هي متشابكة كخيوط نسيج واحد، تروي معاً القصة الكبرى للإنسان. فما هو اجتماعي له جذور نفسية، وما هو نفسي له أبعاد اقتصادية، وما هو اقتصادي له خلفيات ثقافية. إنها دائرة معرفية مغلقة، تذكرنا بأن فهم الإنسان يتطلب نظرة شمولية تتجاوز التخصصية الضيقة.

في عصرنا هذا، حيث تتصادم الهويات وتتصارع الرؤى، تتحول العلوم الاجتماعية من مجرد تخصصات أكاديمية إلى أدوات ضرورية للبقاء، إلى منارات نهدي بها في ظلمات التعقيد المعاصر. إنها ليست رفاهية فكرية، بل ضرورة وجودية لفهم ذواتنا الجماعية وإعادة تشكيل عالمنا المشترك[1].

1.2. الفلسفة في قلب العلوم الاجتماعية

لكن دعونا نذهب أبعد، فالعلوم الاجتماعية في جوهرها، فلسفة تطبيقية تطرح أسئلة وجودية: ما الذي يجعل المجتمع عادلا؟ كيف يمكننا التوفيق بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة؟ إنها دعوة للتفكير النقدي، لتحدي المسلمات، والبحث عن البدائل.

[1] - بيونغ-تشول هان، "مجتمع التعب"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2015، ص 45.

عندما ندرس الفقر، لا نكتفي بقياس نسبته، بل نسأل: لماذا يوجد الفقر في عالم يملك موارد هائلة؟ هل هو نتيجة طبيعية للتنافس البشري، أم نتاج أنظمة ظالمة؟

هنا يبرز الحس النقدي. يجب على طلاب العلوم الاجتماعية ألا يكونوا مجرد متلقين للمعلومات، بل محققين يتحدون الوضع الراهن. تخيلوا عالما يسأل فيه كل طالب: لماذا؟ وماذا لو؟[1]، لماذا نتقبل التفاوتات الاقتصادية كأمر طبيعي؟ ماذا لو صممنا نظاما اقتصاديًا يضع الكرامة الإنسانية في المقام الأول؟ هذا التساؤل هو جوهر العلوم الاجتماعية، وهو الوقود الذي يحرك التغيير.

2- حقوق الإنسان كبوصلة أخلاقية

2.1. حقوق الإنسان: وعد عالمي وتحدي مستمر

حقوق الإنسان ليست مجرد نصوص قانونية جامدة أو إعلانات دولية مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948. إنها وعد أخلاقي كوني بأن كل كائن بشري، بغض النظر عن عرقه، دينه، جنسه، أو مكانته، يستحق العيش بكرامة لكن هذا الوعد النبيل يواجه تحديات هائلة في عالمنا المعاصر، في عالم تمزقه الحروب، ويعاني من النزوح القسري، ويُنهك بالتمييز البنيوي[2]، كيف يمكننا أن نحول هذه الحقوق من خطاب نظري إلى واقع ملموس؟

إن حقوق الإنسان ليست ثابتة أو مطلقة في تجلياتها، بل هي نتاج حوارات فلسفية متطورة وصراعات تاريخية متعاقبة، فكرة الحق في التعليم، على سبيل المثال، لم تكن واضحة أو متفقا عليها قبل قرون.

[1] - بيير بورديو، تمييز: نقد اجتماعي لحكم الذوق، تر. عبدالسلام بنعبد العالي، الدار البيضاء دار توبقال، 2007، ص 156.

[2] - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة الأولى، (1948).

أما اليوم، فقد أصبحت من الأساسيات التي لا غنى عنها، لكنها لا تزال بعيدة المنال في العديد من المناطق حول العالم. هذا التناقض بين المثالي والواقعي يدعونا إلى التفكير الجريء: هل هناك حقوق جديدة يجب أن نكافح من أجلها في هذا العصر؟

في ظل الثورة الرقمية، يبرز الحق في الوصول إلى الإنترنت ليس كرفاهية، بل كمدخل أساسي للمعرفة والمشاركة المجتمعية. وفي مواجهة الأزمة البيئية، يطفو الحق في بيئة نظيفة كشرط ضروري للبقاء نفسه.

هذه الأسئلة ليست نظرية مجردة، بل هي دعوات ملحة للعمل، تستدعي منا إعادة تعريف العقد الاجتماعي في ظل مستجدات العصر.

إن التحدي الأكبر لا يكمن في الاعتراف بهذه الحقوق، بل في آليات تنفيذها وضمان إمكانية الوصول إليها للجميع، ففي عالم تتفاوت فيه الموارد وتتصارع فيه الأولويات، تتحول حقوق الإنسان إلى ساحة معركة بين الإرادة السياسية والضرورات الاقتصادية، بين الخصوصيات الثقافية والمبادئ الكونية.

هذه الإشكاليات تدفعنا إلى اعتبار حقوق الإنسان مشروعا غير مكتمل يحتاج إلى مراجعة مستمرة وإعادة ابتداء دائمة، إنها رحلة بشرية نحو تحقيق الذات الجماعية، حيث يصبح الالتزام بحقوق الإنسان ليس واجبا قانونيا فحسب، بل اختيارا أخلاقيا يعبر عن أعمق قيمنا الإنسانية المشتركة.

2.2. التقاطع بين العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان

العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان متلازمتان، فالعلوم الاجتماعية توفر الأدوات لفهم العوائق التي تحول دون تحقيق حقوق الإنسان، بينما حقوق الإنسان تقدم إطارا أخلاقيا يوجه هذه العلوم، على سبيل المثال، عندما يدرس

علماء الاجتماع تأثير التمييز العرقي، فإنهم لا يكتفون بتوثيق الظاهرة، بل يساهمون في صياغة سياسات لتعزيز المساواة، وعندما يحلل علماء الاقتصاد التفاوتات الاقتصادية، فإنهم يفتحون الباب لمناقشات حول الحق في مستوى معيشي كريم.

لكن علم اجتماع الحقوق هذا التخصص الافتراضي يمكن أن يجمع بين تحليل البيانات الاجتماعية والالتزام الأخلاقي بحقوق الإنسان، يمكن أن يركز على أسئلة مثل: كيف يمكننا قياس الكرامة كمؤشر اجتماعي؟ كيف يمكننا تصميم مدن تعزز التفاهم المتبادل بدلا من الاستقطاب؟ هذا النهج يمكن أن يلهم جيلا جديدا من الباحثين للتفكير خارج الصندوق.

3- تنمية الحس النقدي

3.1. التفكير النقدي كأداة للتغيير

التفكير النقدي هو موقف وجودي يتجاوز حدود المناهج التقليدية، إنه القدرة على تحدي المسلمات الراسخة، وتحليل الأدلة بعين فاحصة، وتخيل بدائل لم نعتد عليها.

ففي سياق العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان، يتحول التفكير النقدي إلى عدسة ثورية نرى من خلالها تناقضات العالم وأوجه القصور فيه، إنه يدفعنا لطرح أسئلة صعبة ومزعجة: لماذا يُعتبر بعض الناس أقل من غيرهم؟ لماذا نسمح للأنظمة الاقتصادية بتكريس الفقر؟ ولماذا نتقبل العنف كجزء طبيعي من الصراعات؟

لنتخيل معا منهجا تعليميا جديدا يُسمى مختبرات التفكير النقدي، حيث تتحول القاعات الدراسية إلى ورش عمل إبداعية، في هذه المختبرات، لا يكتفي

الطلاب بحفظ النظريات، بل يصبحون باحثين نشطين ومنتجين للمعرفة، يعمل الطلاب على مشاريع عملية، مثل[1]:

- تحليل سياسة حكومية من خلال تقييم آثارها على حقوق الإنسان.

- تصميم حملات توعية تفكك خطابات الكراهية وتعيد تعريف المواطنة.

- إنشاء نماذج لمجتمعات خيالية تحقق العدالة الكاملة، مستوحاة من فلسفات متنوعة.

الهدف من هذه المختبرات هو تحويل التفكير النقدي من تمرين نظري إلى أداة عملية للتغيير. فبدلا من دراسة النظريات بشكل مجرد، يختبر الطلاب كيفية تطبيقها في سياقات واقعية. على سبيل المثال[2]:

- محاكاة صراعات اجتماعية لفهم جذور العنف البنيوي.

- تحليل خطابات إعلامية لكشف آليات التمييز الخفية.

- تصميم مبادرات مجتمعية تعالج إشكاليات الحقوق الاقتصادية.

في هذه المختبرات، يصبح التفكير النقدي فنا للحلم المشترك، حيث يتعلم الطلاب ليس فقط تفكيك الواقع، بل أيضا بناء بدائل له. إنها مساحة لاختبار أفكار جريئة، مثل[3]:

- كيف ستبدو مجتمعات ما بعد الرأسمالية؟

- ما شكل العدالة في عصر الذكاء الاصطناعي؟

[1] - جون ديوي، "الديمقراطية والتربية"، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار الفكر، 2004، ص 112.

[2] - المرجع نفسه، ص113.

[3] - جون رولز، "نظرية العدالة"، ص 145.

- كيف نعيد تعريف الكرامة الإنسانية في ظل الأزمات العالمية؟

هكذا تتحول الفلسفة من حوار تجريدي إلى ممارسة حية، والعلوم الاجتماعية من توصيف للواقع إلى أداة تحويلية، وحقوق الإنسان من خطاب قانوني إلى مشروع إنساني متجدد.

3.2. مواجهة أسئلة الراهن

نعيش في عصر مليء بالتناقضات الصارخة، التكنولوجيا التي من المفترض أن توصلنا، أصبحت تُفرقنا، العولمة التي كان من المفترض أن توحدنا، أصبحت تزيد الهوة بيننا. أمام هذه المفارقات، تبرز أسئلة مصيرية: كيف يمكننا استعادة التوازن؟ كيف نتحول من حالة الصراع إلى فضاء التعاون؟

العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان: بوصلة في بحر من التناقضات، تمثل العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان معاً إطاراً متكاملاً لفهم هذه التناقضات وإعادة تشكيل واقعنا:

- علم النفس الاجتماعي يكشف لنا كيف تتشكل التحيزات الخفية التي تغذي الاستقطاب.

- العلوم السياسية تقدم أدوات لبناء آليات حوار ديمقراطي حقيقي.

- علم الاجتماع يحلل البنى الهيكلية التي تكرس التفاوتات.

- حقوق الإنسان تقدم الإطار الأخلاقي والقانوني لحماية الكرامة الإنسانية.

لكن هذا المسار يتطلب شجاعة فكرية وأخلاقية لمواجهة الحقائق المزعجة، وأهمها أن أنظمتنا الحالية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية قد تكون جزءا من المشكلة وليس الحل، إنه يتطلب الاعتراف بأن:

- النموذج الاقتصادي السائد ينتج التفاوت ويتغذى عليه.

- الأنظمة السياسية في كثير من الأحيان تكرس الامتيازات بدلا أن تلغيها.

- الخطابات السائدة ت الأوضاع غير العادلة.

لنتخيل معا مبادرة عالمية طموحة، "حوارات الحقوق والمجتمع"، ليست هذه مجرد منتديات للكلام، بل هي مساحات تحويلية تجمع بين:

- طلاب العلوم الاجتماعية حاملين لأحدث المنهجيات التحليلية.

- نشطاء حقوق الإنسان حاملين لرؤى التغيير العملي.

- صانعي القرار حاملين لسلطة التنفيذ.

ستناقش هذه الحوارات قضايا مصيرية مثل:

- تغير المناخ كقضية حقوق إنسان، حيث يصبح الحق في بيئة نظيفة حقا أساسيا.

- الذكاء الاصطناعي والخصوصية، وكيف نحافظ على الكرامة الإنسانية في العصر الرقمي.

- الاقتصاد التضامني، كنموذج بديل يضع الإنسان في المركز.

هذه الحوارات لن تبقى حبيسة القاعات، بل ستنقل عالميا عبر:

- بث مباشر يصل للملايين.

- منصات تفاعلية تتيح المشاركة الواسعة.

- مجموعات عمل تتحول فيها الأفكار إلى مشاريع ملموسة.

الهدف الأعمق هو إلهام جيل جديد للتفكير والعمل بشكل جماعي، جيل:

- يرفض التناقضات كأمر واقع.

- يمتلك الشجاعة لمساءلة الأنظمة.

- يؤمن بإمكانية عالم أكثر عدالة.

هكذا تتحول العلوم الاجتماعية من مجرد أدوات للفهم إلى منصات للتغيير، وتتحول حقوق الإنسان من خطاب قانوني إلى حركة إنسانية شاملة. إنها رحلة من فهم العالم إلى إعادة تشكيله، من انتقاد الواقع إلى تخيل وإبداع واقع جديد.

4- العيش المشترك كمشروع فلسفي

4.1. العيش المشترك: من التنوع إلى الوحدة

العيش المشترك ليس مجرد تسامح، بل هو بناء مجتمعات تحتفي بالتنوع مع الحفاظ على وحدة القيم. العلوم الاجتماعية تُظهر لنا أن التنوع الثقافي، الديني، العرقي يمكن أن يكون مصدر قوة.

لكن هذا يتطلب جهدا واعيا لتجاوز الخوف من الآخر، حقوق الإنسان تقدم الإطار: كل إنسان له قيمة متساوية. لكن كيف نترجم هذا إلى واقع؟[1].

إن فكرة "العيش المشترك"، تتطلّب معاهدات محلية، تُصممها المجتمعات نفسها من القرى إلى المدن لتحديد قيم مشتركة وآليات لحل النزاعات، على سبيل المثال، يمكن لمدينة متعددة الثقافات أن تتبنى معاهدة تضمن تمثيل جميع الأقليات في صنع القرار، مع برامج تعليمية تعزز التفاهم المتبادل[2].

[1] - تشارلز تايلور، "شرور العصر الحديث"، ترجمة حياة عمامو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2009، ص 156.

[2] - يورغن هابرماس، "الاندماج الجمهوري"، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2011، ص 134.

4.2. الخيال كأداة للعيش المشترك

الخيال هو أداة قوية. تخيلوا عالما حيث يُدرّس كل طالب مادة "تصميم المستقبل"، حيث يُطلب منهم تخيّل مجتمعات تحقق العدالة والمساواة.

هذه الفكرة مستوحاة من العلوم الاجتماعية، التي تدعونا لتخيّل البدائل، ومن حقوق الإنسان، التي تذكرنا بأن الكرامة هي الهدف الأسمى. يمكن أن تكون هذه المادة منهجا عالميا، يُدرّس في المدارس والجامعات، ملهما جيلا جديدا ليحلم ويعمل من أجل عالم أفضل[1].

مما سبق ذكره، يتضّح أن العلوم الاجتماعية وحقوق الإنسان ليست مجرد مجالات دراسة، بل هما دعوة إلى التأمل والعمل، إنهما تذكرانا بأننا، كبشر، نملك القدرة على تغيير واقعنا، لكن هذا التغيير يتطلب حسًا نقديا، خيالا جريئا، وإيمانا بالإمكانيات الإنسانية. أيها الطلاب، أنتم لستم مجرد متعلمين، بل صانعو المستقبل. اسألوا الأسئلة الصعبة، تخيلوا البدائل، واعملوا معا لبناء عالم يحترم كرامة الجميع.

[1] - ماكسين غرين، إطلاق الخيال: التعليم وفنون تغيير الحياة، تر. هبة شريف، القاهرة: دار العالم الثالث 2013، ص 89.

الدرس03:

أخلقة العمل السياسي

وآليات تعزيز المواطنة

أخلقة العمل السياسي وآليات تعزيز المواطنة

تمثل العلاقة بين الأخلاق والسياسة حجر الزاوية في الفكر الفلسفي منذ فجر الحضارات، وهي إشكالية تتجدد مع كل عصر وتحدٍ. فهل يمكن للعمل السياسي، بما يقتضيه من حنكة وقدرة على إدارة الصراع وتحقيق المصالح، أن يلتزم بالفضائل والقيم الأخلاقية؟ وكيف يمكن بناء مواطنة فاعلة وحقيقية لا تكون مجرد رابطة قانونية، بل ممارسة واعية للحقوق والواجبات؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب تفكيكا عميقا للمفاهيم وتأسيسا لأفكار متطورة تتجاوز الثنائيات التقليدية.

أولا: أخلقة العمل السياسي:

الفلسفة، منذ بواكيرها، طرحت سؤالا أصيلا: هل يمكن للسلطة أن تكون عادلة دون أن تكون أخلاقية؟ هذا السؤال لا ينتمي إلى الماضي، بل يطرق باب الحاضر بإلحاح، حيث تتسع الفجوة بين الدولة والمواطن، وتتآكل الثقة في المؤسسات، وتُختزل السياسة في تنافسٍ على النفوذ بدل أن تكون فنا للعيش المشترك.

إنّ أخلقة العمل السياسي ليست دعوة بريئة إلى تزيين الخطاب بشعارات أخلاقية، بل هي مشروع فلسفي ثوري يهدف إلى إعادة بناء الفعل السياسي على أساس الاعتراف المتبادل، واحترام الكرامة الإنسانية، والمسؤولية أمام الأجيال القادمة. فحين نفكر في الأخلقة، نحن لا نطالب السياسي بأن يكون قديسا، بل نطلب منه أن يعي أنّ كل قرار عام هو فعل أخلاقي يؤثر في مصائر بشر، فكما أن الفيلسوف لا يستطيع التفكير بلا "واجب الحقيقة"، كذلك السياسي لا يستطيع الحكم بلا "واجب العدالة"[1].

من هنا يصبح المشروع الأخلاقي في السياسة ليس ترفا نظريا، بل شرطا لشرعية السلطة نفسها، فالسياسة الخالية من الأخلاق تتحول إلى إدارة للعنف، أما السياسة المؤسّسة على الأخلاق، فتصبح مسؤولية في حماية الإنسان وصيانة المجال العمومي الذي نتقاسمه جميعا.

[1] - أفلاطون، "الجمهورية"، ترجمة حنا خباز، دمشق: دار القلم، 2000، ص 45.

هذا الأمر يتيح لنا أن ننظر إلى الأخلاق بوصفها معنى السياسة حين ترتقي إلى مستوى الإنسان.

1- جدلية الأخلاق والسياسة:

يمثّل التوتر الكامن بين الأخلاق والسياسة، صراعا وجوديا تبعث به التجربة الإنسانية المنظمة، مبعث هذا التوتّر طبيعة المجالين نفسيهما؛ فالأخلاق باعتبارها مجالا معياريا يُعنى بما ينبغي أن يكون، راجيا الخير والفضيلة والكمال، بينما السياسة هي فن تنظيم ما هو كائن، تتعامل مع الواقع البشري في تعقيداته وصراعاته، وتتخذ من القوة والمصلحة أدوات أساسية لها[1].

اشتغل الفكر السياسي والفلسفي على هذا التوتر، فأطلعنا برؤيتين متعارضتين شكلتا الإطار العام الذي انتظم عليه تاريخ الفكر السياسي، ورسمت كل منهما صورة مختلفة للعلاقة بين الحاكم والقيم.

1.1- الاتجاه المثالي: السياسة امتداد طبيعي للأخلاق

أنتج الفكر الفلسفي المشتغل بقضايا السياسة رؤية مثالية، ترى أن السياسة هي الامتداد الطبيعي والضروري للأخلاق، وهي رؤية عريقة تتماهى ورسالة الفلسفة الأولى التي برزت مع البدايات الأولى لعملية التفلسف عند الإغريق، فإن كانت رسالة الفلسفة في الوجود هي لأجل حياة أفضل، فإن ترجمتها في المجال السياسي كان مع أفلاطون Plato (428ق.م-348ق.م) في الجمهورية، الذي اعتبر أن الدولة العادلة ليست سوى انعكاس للنفس البشرية العاقلة، فالهدف الأسمى للسياسة هو تربية المواطنين على الفضيلة وتحقيق العدالة كقيمة كلية[2].

[1] - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 123.

[2] - أفلاطون، "الجمهورية"، ص 67.

لذلك، يجب أن يحكم الدولة "الفيلسوف الملك"، وهو الشخص الذي استطاع بقوة عقله أن يتجاوز عالم الظلال المحسوس ويدرك "مثال الخير"، وبالتالي فهو الوحيد القادر على قيادة المجتمع نحو الخير الأسمى.

فتكون السياسة بهذا المعنى، هي فن قيادة الأرواح نحو تحقيق كمالها الأخلاقي إنها دعوة لتربية المواطنين على الفضيلة، لأن العدالة، في نظره، ليست مجرد نظام قانوني، بل حالة وجودية تتحقق عندما يصبح كل فرد في المجتمع في مكانه الطبيعي، يؤدي دوره بما يتماشى مع طبيعته وكفاءته. هكذا، تتجاوز السياسة حدود الممارسة اليومية لتصبح مشروعا روحيا يهدف إلى صياغة إنسانية أكثر سموا.

تتجاوز السياسة عند أفلاطون؛ الدلالة المستحدثة والمرتبطة بفن الخداع، أي أن التأسيس الأول لمعنى السياسة ضمن الحقل الدلالي الفلسفي الاغريقي كان طريقا عمليا نحو العدالة الحقة[1].

تطور هذا المعنى مع أرسطو فبرغم واقعيته، إلا انه حافظ على معنى السياسة الأفلاطوني فربطها بالأخلاق ربطا وثيقا، ونظر للإنسان في كونه "حيوان سياسي" بطبعه، ولا يمكنه تحقيق كماله الإنساني أو "الحياة الطيبة" إلا داخل المجتمع السياسي، وكانت غاية علم السياسة الذي اصطلح عليه "علم السيادة"، هي تحقيق الخير الحقيقي للمجتمع بأسره.

فأرسطو أعاد صياغة مفهوم السياسة دون أن يفقدها جوهرها الأخلاقي، ففي كتابه "السياسة"، يرى أرسطو أن معنى إنسانية الإنسان تظهر وتكتمل داخل المجتمع. فالسياسة، في هذا السياق، هي السبيل الوحيد لتحقيق "الحياة الطيبة"، تلك الحياة التي تجمع بين السعادة الفردية والخير الجماعي.

بهذه الصياغة أنشأ أرسطو ما يسميه بـ "علم السيادة"، وهو علم يهدف إلى تحقيق الخير الأعلى للمجتمع بأسره، لكن هذا الخير هو نتاج تفاعل الفضائل الأخلاقية داخل النسيج

[1] - أفلاطون، المرجع الساق، ص 112.

الاجتماعي، فالدولة، في نظره، هي كائن حي ينمو ويزدهر عندما تتجذر فيه قيم العدالة والحكمة، بهذا المعنى، تكون السياسة عند أرسطو امتدادا للأخلاق، تهدف إلى تمكين الإنسان من تحقيق غايته النهائية وهي العيش وفقا للعقل والفضيلة[1].

ظل هذا التوجه المثالي يهيمن على الكثير من الأفكار والنظريات في السياسة حتى العصر الحديث، إذ قدم "إيمانويل كانط" تصورا مثاليا صارما، فرفض بشكل قاطع أي فصل بين السياسة والأخلاق، واعتبر أن المبادئ الأخلاقية يجب أن تكون مطلقة وكونية، تحكم جميع الدول والمجتمعات، انطلاقا من "الأمر الأخلاقي القطعي"، الذي يوجب علينا أن نرى الإنسانية في ذواتنا ونعاملها معاملة شخصنا.

فالسياسة الحقة بالمنظور الكانطي هي التي تجعل الإنسانية غاية لا وسيلة، وقد رسم رؤيته لسياسة مثالية في كتابه "مشروع السلام الدائم"، رؤية تقوم على مبادئ الأخلاق الكونية، "فالسياسة الحقة لا يمكن أن تخطو خطوة واحدة دون أن تكون قد قدمت فروض الطاعة للأخلاق".

كما يرى أن أي سياسة تستخدم الإنسان كوسيلة لتحقيق أهداف الدولة هي سياسة لاأخلاقية. والسياسة التي تتجاهل هذا المبدأ، وتستغل الإنسان لتحقيق مصالح الدولة، هي سياسة باطلة وغير شرعية.

إن رؤية كانط لفلسفة سياسية مثالية؛ تتجاوز الحدود الجغرافية والزمنية، داعية إلى عالم يسوده السلام العادل، حيث تحترم كل دولة كرامة الإنسانية كقيمة مطلقة.

2.1- الاتجاه الواقعي: القطيعة الحتمية وسيادة "منطق الدولة"

إذا كانت الرؤى المثالية في الفلسفة السياسية قديما وحديثا تسعى إلى بناء عالم يعكس أسمى تطلعات الإنسانية في العدل والخير؛ فإن الاتجاه الواقعي يأتي كصوت متمرد، يرى في السياسة فنا لإدارة الواقع بكل تناقضاته وصراعاته.

[1] - أرسطو، "السياسة"، ترجمة أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 78.

الرؤية الواقعية للسياسة تتأسس على استبعاد المثل الأخلاقية في سبيل تحقيق الانسجام داخل الحياة الاجتماعية، لذا فلا تبالي هاته الرؤية في تصوراتها لطبيعة الأدوات الممكنة لتحقيق تلك الغاية، إنما تركّز على منطق الدولة كقانون حاكم يتجاوز الأحلام المثالية

إن الرؤية الواقعية في السياسة والتي رسمها هذا الاتجاه تتماهى والحقيقة المعيشة وهي أن الإنسان، في سعيه لتحقيق أهدافه، غالبا ما يضع المصلحة فوق الأخلاق، والقوة فوق العدالة. غير أن هذه الرؤية، رغم قسوتها، لا يمكن حصرها في الدعوة إلى الفوضى أو الظلم، إنما هي محاولة لفهم القوانين الخفية التي تحكم العلاقات البشرية، واعادة صياغة سياسة قادرة على ضمان الاستقرار والنظام في عالم مضطرب.

يسعى هذا الاتجاه، الذي تبلور عبر أعمال فلاسفة مثل "نيكولا ميكافيلي" Nicolò Machiavelli (1469- 1527)م، و"توماس هوبز"، إلى فهم الواقع كما هو، والتعامل معه بواقعية صلبة، من هذه النظرة تتجلى القطيعة الحتمية بين الأخلاق والسياسة، حيث تصبح الدولة كيانا يحكمه منطق البقاء والسيادة، لا منطق الخير أو الفضيلة.

يعد نيكولو ميكيافيلي، أحد أبرز رواد الواقعية السياسية، ففي رؤيته التي جسدها في كتابه "الأمير" الذي أحدث به ثورة في الفكر السياسي، لأنه كان أول من نظّر في السياسة برؤية مختلفة، كسّرت الروابط التقليدية بين الأخلاق والسياسة، وبكل جرأة وصراحة، محولا إياها من ممارسة مستترة إلى علم له قواعده، فرفض التصورات المثالية التي ترى في الحاكم تجسيدا للفضيلة، وأظهر أن السياسة ليست امتدادا للأخلاق، بل هي فن إدارة القوة والحفاظ على السلطة، ويؤكد أن الحاكم الناجح هو من يتقن فن الخداع، القوة، وحتى القسوة عند الضرورة. في عالم يسوده عدم اليقين والصراع، لا يمكن للحاكم أن يعتمد على الأخلاق وحدها، لأن "الناس، في طباعهم، أقرب إلى الشر منهم إلى الخير"[1].

ف"منطق الدولة" عند ميكيافيلي هو القانون الأعلى الذي يحكم السياسة. الحاكم، في نظره، ملزم بحماية الدولة واستقرارها، حتى لو تطلب ذلك اتخاذ قرارات تبدو غير أخلاقية.

[1] - نيكولا ميكيافيلي، "الأمير"، ترجمة أكرم مؤمن، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2002، ص 34.

فالغاية، وهي بقاء الدولة وسيادتها، تبرر الوسيلة، سواء كانت هذه الوسيلة الخداع، القمع، أو حتى الحرب. لكن هذه الرؤية لا تعني أن ميكيافيلي يدعو إلى العنف المطلق أو الظلم العشوائي؛ بل هو يرى أن الحاكم يجب أن يكون كالثعلب والأسد معا: ماكرا كالثعلب لتجنب الفخاخ، وقويًا كالأسد لإخافة الأعداء.

فالسياسة في منظوره ساحة صراع حيث يجب على الحاكم أن يتكيف مع الظروف المتغيرة. إنها دعوة إلى التخلي عن الأوهام المثالية والاعتراف بأن السياسة هي فن التعامل مع الإنسان كما هو، لا كما ينبغي أن يكون. لكن هذه القطيعة مع الأخلاق لا تعني غياب القيم تماما؛ فالدولة، في نهاية المطاف، تهدف إلى تحقيق الاستقرار، وهو نوع من الخير الجماعي، حتى لو كان بعيدا عن المثل الأخلاقية التقليدية.

تستند رؤيته في السياسة على مفهومين أساسيين: "الفضيلة" و"الحظ". فالفضيلة مزيج من القوة والحنكة والقدرة على التكيف مع الظروف، واستخدام القسوة والخداع عند الضرورة القصوى للحفاظ على السلطة والدولة، أما الحظ، فهو مجموعة الظروف الخارجة عن إرادة الأمير، والتي يجب على الأمير بـ "فضيلته" أن يروضها ويستغلها لصالحه، بهذا، فإن الكذب على الأعداء، أو التخلص من المنافسين السياسيين، أو حتى خرق المعاهدات، كلها أفعال قد تكون شريرة من منظور أخلاقي فردي، لكنها تصبح "ضرورية" و"مقبولة" من منظور "منطق الدولة" وهو المبدأ الذي ينص على أن مصلحة الدولة تعلو فوق كل اعتبار آخر، بما في ذلك القانون والأخلاق[1].

لكن الحق يقال، أن ميكيافيلي لم يكن داعية للشر كما يشاع بل كان مهووسا بفكرة تأسيس دولة قوية ومستقرة في إيطاليا المقسمة التي مزقتها الحروب، وما يمّزه هو شجاعته العلمية وقدرته على التنظير المختلف لمواجهة الواقع المتأزم دون تزييف، فما قدّمه من رؤية سياسية غير مسبوقة إنما هو من منطلق أنه باحث مفكّر وليس رجل السياسة يريد أن يفرض

[1] - نيكولا ميكافيلي، المرجع السابق، ص 51.

منطقه، لذا فنظريته في السياسة، تبقى مجرّد وجهة نظر تخصّه، أما المسؤولية الناتجة عن تطبيق هاته الرؤية فهي تخص رجال السياسة الذين طبّقوها وكيّفوها وفق غاياتهم.

هذا الفكر الواقعي لم يتوقف عند ميكافيلي، بل استمر في فلسفات لاحقة مثل فلسفة "توماس هوبز"، ففي كتابه "الليفياثان" يعزز رؤية ميكافيلي الواقعية، لكنه يضيف إليها بعدا جديدا وهو العقد الاجتماع، ففي نظر "توماس هوبز"، الإنسان في حالته الطبيعية وعالمه البدائي هو كائن أناني مدفوع بالغرائز، يعيش في حالة حرب الجميع ضد الجميع، فلا أخلاق مطلقة، ولا عدالة، بل مجرد صراع دائم من أجل البقاء[1].

لذا تظهر السياسة في رؤية هوبز على أنها أداة السياسة لحل الفوضى، حيث يتنازل الأفراد عن بعض حرياتهم لصالح سلطة مركزية قوية - الليفياثان- تحميهم من بعضهم البعض، أو ما يسمى بمنطق الدولة الضامن للبقاء والأمن، والدولة هي ضرورة عملية لضمان النظام الحاكم، أو السلطة السيادية، يجب أن يمتلك قوة مطلقة لفرض القانون ومنع العودة إلى حالة الفوضى.

هذه الرؤية، رغم قسوتها، لكنها محاولة لفهم السياسة كآلية للحد من الطبيعة المدمرة للإنسان، غير أن القطيعة بين الأخلاق والسياسة عند هوبز ليست مطلقة، لأن العقد الاجتماعي نفسه يحمل نوعا من الأخلاق، تلك المتعلقة بأخلاق البقاء والتعاون من أجل المنفعة المشتركة.

لكن هذه الرؤية تثير تساؤلات عميقة: إذا كانت الدولة مجرد أداة للأمن، فهل يمكن أن تتحول إلى قوة قمعية تخضع الأفراد بدلا من حمايتهم؟ هوبز لا ينكر هذا الاحتمال، لكنه يرى أن أي سلطة، مهما كانت قاسية، هي أفضل من حالة الفوضى، هنا تكمن قوة الواقعية، إنها لا تقدم حلولا مثالية، بل حلولا عملية تتعامل مع الإنسان كما هو، بكل عيوبه وتناقضاته.

[1] - توماس هوبز، "اللوياثان"، ترجمة ديانا حرب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 145.

3.1- تحديات السياسة والأخلاق اليوم:

إن التحدي الفلسفي المتقدم اليوم يكمن في التماهي مع متطلبات الواقع اليوم، ومحاولة معالجة أزماته المتزايدة وبحدة، إن التحدي اليوم يقتضي تجاوز الأفق المجرد والاقتراب من الواقع المتأزم بتحليله وتقويمه وإيجاد حلول فعالة تخرج الإنسانية من الصراعات الخطيرة التي تنبأ بمستقبل غير محمود، لذا تجاوز هذه الثنائية الحادة بين السياسة والأخلاق يعد مطلبا ملحا اليوم، فالسياسة ليست شرا مطلقا ولا هي تطبيق مثالي للفضيلة، إنها فن الممكن الذي يمارس في سياق معقد من المصالح المتضاربة والقوى المتنافسة.

والأخلقة الحقيقية للعمل السياسي لا تعني قولا ساذجا مغرقا في المثالية، بل تعني إدخال المعيار الأخلاقي كبوصلة أساسية في عملية اتخاذ القرار. وهذا يتطلب من السياسي أن يمتلك ما يسميه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر "أخلاق المسؤولية"، في أجرأة النوايا الطيبة "أخلاق القناعة" وعدم الوقوف عندها، أي على السياسي أن يفكر بعمق في العواقب المحتملة لأفعاله ويتحمل مسؤوليتها كاملة. أو فلنقل دعوة لسياسة براغماتية توازن بين ضرورات الواقع ومتطلبات القيم الإنسانية العليا.

ذلك التمييز الذي تنبّه إليه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" Max Weber (1864- 1920)م، وقدمه في نظرياته الأخلاقية والسياسية؛ هو تمييز جوهري عميق يمكنه إذا ما تم تحقيقه على أرض الواقع أن يخدم الصالح العام، فـ"أخلاق القناعة" (Gesinnungsethik) هي أخلاق المبدئي المطلق، الذي يتمسك بقناعاته وقيمه الأخلاقية بغض النظر عن النتائج، شعاره هو: "افعل ما هو صحيح، ودع النتائج للرب"، هذا الشخص يرفض أي حل وسط أو أي فعل يتعارض مع مبادئه، حتى لو أدى تمسكه هذا إلى كارثة[1].

أما "أخلاق المسؤولية" (Verantwortungsethik). فعلى العكس، هي أخلاق السياسي الحقيقي الذي لا يتجاهل المبادئ، ولكنه يدرك بأن يحسب العواقب المتوقعة لأفعاله ويتحمل

[1] - ماكس فيبر، "العلم والسياسة بوصفهما حرفة"، ترجمة عبد الوهاب مسير، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1995، ص23.

المسؤولية عنها، إنه يعلم أن العالم مكان ناقص، وأن عليه أحيانا أن يختار بين خيارين سيئين، وأن استخدام وسائل قد تطرح "إشكالية أخلاقية" (مثل القوة العسكرية المحدودة لمنع إبادة جماعية) قد يكون ضروريا لمنع شر أعظم[1].

فالسياسي العظيم بحسب ماكس فيبر هو القادر على الجمع بين الشغف العميق بقضية عادلة (أخلاق القناعة) والقدرة على تقييم العواقب وتحمل المسؤولية (أخلاق المسؤولية). هذه الرؤية تتجاوز سذاجة المثاليين الذين يتجاهلون الواقع، وتتجاوز أيضا قسوة الواقعيين الذين يتجاهلون المبادئ، إنها إقرار بأن السياسة هي مجال "مأساوي" بطبيعته، حيث يضطر القائد أحيانا إلى "تلويث يديه" من أجل تحقيق الصالح العام، لكن عليه أن يفعل ذلك وهو مدرك تماما للثمن الأخلاقي الباهظ الذي يدفعه، ومستعد لتحمل مسؤوليته التاريخية والأخلاقية عن ذلك[2].

بهذا يظهر مدى حاجتنا لـ "أخلقة العمل السياسي" اليوم، لأجل ترسيخ "أخلاق المسؤولية" كمعيار أساسي للحكم، وبناء مؤسسات قوية وشفافة قادرة على محاسبة السياسيين على قراراتهم ونتائجها، وتنمية وعي مواطني يجعلهم قادرين على التمييز بين الحاكم الذي يخدم المصلحة العامة والحاكم الذي تخدمه مصالحه الشخصية تحت ستار "منطق الدولة". إنها دعوة لسياسة ناضجة تعترف بالتوتر الأبدي بين المبادئ والنتائج، وتسعى باستمرار لإيجاد التوازن الأصعب والأكثر أهمية بينهما.

وتتجلّى حاجتنا الملحة، لـ "أخلقة العمل السياسي" اليوم، ليس كترف فكري أو دعوة طوباوية، بل كشرط بقاء للمجتمعات واستعادة للثقة المنهارة بين الحاكم والمحكوم، إن أزمتنا السياسية المعاصرة، في جوهرها، هي أزمة ثقة عميقة وطلاق بائن بين السلطة والقيمة ولتجاوز هذه الأزمة، لا بد من الانتقال من التنظير إلى التأسيس، وذلك عبر مسارات متكاملة ومبدعة:

[1] - ماكس فيبر، المرجع السابق، ص45.

[2] - المرجع نفسه، ص67.

أ- إعادة تعريف "النجاح السياسي" من خلال قسم أبقراط السياسي

علينا أن نتجاوز فكرة أن السياسي الناجح هو الأكثر دهاءً أو الأقدر على المناورة والبقاء في السلطة. يجب أن نؤسس لمفهوم جديد للنجاح قوامه "الأثر الإيجابي المستدام". يمكننا تخيل ما يشبه "قسم أبقراط" يلتزم به كل من يدخل المعترك السياسي، لا يكون مجرد كلمات، بل ميثاق شرف عام. يتعهد فيه السياسي بأن "لا يوقع ضررا متعمدا بالمصلحة العامة"، وأن يضع "صحة المجتمع" (الاستقرار، العدالة، النمو) فوق طموحه الشخصي، وأن يتخذ قراراته بناءً على "الأدلة والبراهين" لا على "الأهواء والدعاية"، وأن يكون مستعدً "للتنحي" حين يثبت أن وجوده بات جزءا من المشكلة لا الحل.

هذا الميثاق يحول السياسة من صراع على الغنائم إلى "صناعة سياسية رفيعة" هدفها خدمة الإنسان.

ب- المسؤولية كوصاية على المستقبل:

إن "أخلاق المسؤولية" التي تحدث عنها فيبر يجب أن تتطور في عصرنا لتشمل المسؤولية تجاه الأجيال القادمة. فالكثير من الأزمات الحالية (البيئية، الاقتصادية، الاجتماعية) هي نتاج قرارات سياسية قصيرة النظر، ركزت على تحقيق مكاسب انتخابية آنية على حساب المستقبل. السياسي المسؤول اليوم هو الذي يمتلك "الشجاعة السياسية" ليقول "لا" للمطالب الشعبوية المدمرة، وليتبنى سياسات قد لا تكون ذات شعبية فورية لكنها ضرورية لاستدامة الدولة والمجتمع.

هذا يعني أن تكون معايير تقييم الحكومات لا قائمة فقط على ما حققته خلال أربع أو خمس سنوات، بل على مدى استعدادها للمستقبل من خلال الاستثمار في التعليم النوعي، والتحول إلى الاقتصاد الأخضر، وبناء بنية تحتية معرفية قادرة على مواجهة تحديات الغد.

ج- "البنيان الحي للمساءلة" عبر التكنولوجيا والرقابة المواطنية:

المؤسسات القوية والشفافة لم تعد تقتصر على البرلمانات والهيئات القضائية التقليدية. اليوم، نحن بحاجة إلى "بنيان حي للمساءلة" يستخدم قوة التكنولوجيا لتمكين المواطن. تخيل منصات حكومية مفتوحة المصدر تتيح لكل مواطن تتبع كل دينار من الميزانية العامة لحظة بلحظة تخيل إنشاء "مجالس حكماء مواطنية" منتخبة بالقرعة من المواطنين العاديين، تُمنح صلاحية مراجعة مشاريع القوانين الكبرى وتقديم توصيات ملزمة. إن الشفافية والمساءلة يجب أن تتحولا من آليات تعمل بعد وقوع الفساد أو الخطأ، إلى أنظمة وقائية تدمج الرقابة في صلب العملية السياسية اليومية، جاعلة من المواطن شريكاً حقيقياً في الرقابة وليس مجرد ناخب دوري.

د- تنمية "المناعة المعرفية" للمواطن السيادي:

إن أخطر ما يواجه الديمقراطية اليوم هو سهولة التلاعب بالرأي العام عبر المعلومات المضللة والشعبوية العاطفية، لذا، فإن تنمية "وعي مواطني" لم تعد كافية، بل نحن بحاجة لبناء "مناعة معرفية" مجتمعية، هذا لا يتم إلا من خلال ثورة في التعليم، تركز على غرس مهارات التفكير النقدي والتحليلي منذ الصغر، وتعليم الطلاب كيفية تفكيك الخطاب السياسي، والتحقق من مصادر الأخبار، وفهم المغالطات المنطقية.

فالمواطن الذي يمتلك هذه المناعة هو "مواطن سيادي" بحق، لا يمكن استغفاله أو تجييشه بسهولة، ويصبح قادراً على التمييز الدقيق بين السياسي الذي يقدم حلولا مدروسة والحاكم الذي يبيع أوهاماً وشعارات فارغة تحت ستار "منطق الدولة" الزائف.

إنها دعوة لسياسة ناضجة، سياسة كفيلة بتحويل حالة التوتر الأبدي بين المبادئ والنتائج من صراع هدام إلى جدلية خلاقة ومبدعة. إن التحدي الأكبر ليس فقط في إيجاد التوازن الصعب بينهما، بل في رفع مستوى طرفي المعادلة معا: التمسك بمبادئ أكثر إنسانية

وعدالة، والسعي لتحقيق نتائج أكثر استدامة ونفعا للجميع. هذه هي السياسة التي نحتاجها للخروج من أزماتنا، سياسة تعيد للإنسان كرامته وللوطن أمله.

ثانيا: آليات تعزيز المواطنة:

لا يمكن الحديث عن أخلقة العمل السياسي دون وجود مواطنين فاعلين وقادرين على مساءلة السلطة والمشاركة في الشأن العام. والمواطنة، في أعمق معانيها الفلسفية، تتجاوز مجرد الحصول على جنسية أو التمتع بحقوق مدنية. إنها، كما نظر لها أرسطو، مشاركة فعالة في الحكم وتدبير شؤون "المدينة". وهي علاقة عضوية بين الفرد والدولة تقوم على أساس الحقوق والواجبات المتبادلة والانتماء والولاء المشترك، وتتطلب المواطنة الحديثة إطارا قانونيا يضمن المساواة الكاملة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات دون أي تمييز على أساس الدين أو العرق أو الجنس. لكن النصوص الدستورية وحدها لا تكفي لصناعة المواطنة الحقيقية.

إن تعزيز المواطنة يتطلب آليات متكاملة تعمل على مستويات متعددة، وهي آليات ذات جوهر فلسفي عميق:

1- التربية على الفكر النقدي: تهيئة الفرد لممارسة الحرية

تعد الفلسفة، بطبيعتها القائمة على التساؤل والنقد والحوار، أداة أساسية في تكوين مواطن المستقبل. فالتعليم الذي يشجع على التفكير النقدي المستقل هو الكفيل بتنشئة أفراد قادرين على الحكم بشكل واع ومسؤول، ومقاومة الشعبوية والدعاية المضللة، إن غاية التعليم الفلسفي هي تأسيس حرية التفكير الحقيقية التي تتطلبها المجتمعات الديمقراطية.

لا تتكوّن المواطنة الفاعلة تلقائيا؛ بل تحتاج إلى تربية مدنية تُعلّم الفرد قيم العيش المشترك، وقدرة الإصغاء، واحترام الاختلاف، وتُدرّبه على المشاركة الواعية في الشأن العام، وهنا يذكّرنا "جون ديوي"John Dewey (1859- 1952)م، بأن الديمقراطية ليست نظاما

سياسيا فحسب، بل هي أسلوب حياة، حيث تتجذر في النفس عبر الممارسة اليومية للحوار، وحلّ النزاعات، وتقدير المصلحة العامة[1].

إنّ المدرسة، كما يوضح ديوي، هي المختبر الأول لصناعة المواطن، ومن دونها يفقد المجتمع قدرته على إعادة إنتاج وعيه الديمقراطي، فالمواطنة بهذا هي تعلم تدريجي لآداب المشاركة ومسؤولياتها.

2- المواطنة كهوية قانونية: من الانتماء إلى الاعتراف

إنّ أول مستويات المواطنة هو مستوى الهوية القانونية، حيث يُعرّف الفرد باعتباره تابعا لدولة، تمنحه مجموعة من الحقوق، وتفرض عليه جملة من الواجبات. غير أنّ هذا المستوى، وإن كان ضروريا، إلا أنّه يظلّ مجرّدا وباردا ما لم يُرفق بإحساس فعليّ بالانتماء.

هنا يشير "تشارلز تايلور" Charles Taylor (1931- ..)م إلى أنّ المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تُبنى فقط على أسس قانونية محضة، بل تحتاج إلى ما يسميه سياسة الاعتراف، أي الاعتراف بالهوية الخاصة بكل فرد والجماعات التي ينتمي إليها، فالقانون يساوي بين المواطنين، لكنّ الاعتراف يمنحهم كرامة الوجود داخل الفضاء العام والمواطنة المجرّدة قد تنتج أفرادًا محسوبين على الدولة لكنها لا تنتج مواطنين بالمعنى الوجود، إلا إذا شعر الفرد أنّ القانون يراه، ويمثّله، ويضمن له إمكانية تحقيق ذاته.

3- ترسيخ ثقافة المشاركة: من المشاركة المدنية إلى المشاركة الرقمية

المواطنة لا تُمارس بالتلقي، بل بالمشاركة، وهذا يتطلب فتح قنوات حقيقية للمشاركة السياسية والاجتماعية، تتجاوز مجرد التصويت في الانتخابات. يجب أن يشعر المواطن بأن صوته مسموع وأن مشاركته قادرة على إحداث تغيير. وهذا يشمل دعم مؤسسات المجتمع المدني، وتشجيع المبادرات المحلية، وتفعيل آليات الديمقراطية التشاركية التي تضمن مساهمة المواطنين في صنع القرارات التي تؤثر على حياتهم.

[1] - ديوي، جون. الديمقراطية والتربية ، ص. 80.

كما أن الفضاء العمومي اليوم لم يعد محصورا في الساحات التقليدية، بل أصبح الفضاء الرقمي امتدادا طبيعيا له. وهنا تظهر الحاجة إلى مواطنة رقمية تُمارس فيها قيم النقاش، والنقد، والمسؤولية الأخلاقية في عالم يعجّ بالمعلومات، والسرديات، وحروب التأثير.

فالمشاركة الرقمية أعادت تشكيل الوعي السياسي، إذ أصبح الفرد قادرا على التأثير في الفضاء العمومي، من خلال تفاعلاته، ومشاركاته، ومواقفه على الشبكات الاجتماعية[1].

المواطنة، كما يرى "يورغن هابرماس"، ليست حالة قانونية بل ممارسة تواصلية، يتفاعل فيها المواطنون داخل الفضاء العمومي لصناعة القيم والمعايير والسياسات المشتركة[2]، المجتمعات التي تُقصي مواطنيها من المشاركة تخلق حالة من اللامبالاة السياسية، بينما المجتمعات التي تُشركهم في صناعة القرار تخلق ما يسميه "هابرماس" بـ التفاهم الاجتماعي القائم على العقلانية الحوارية.

لكنّ هذه القوة الجديدة يمكن أن تتحوّل إلى فوضى ما لم تُؤطر بقيم المواطنة واحترام الحقيقة والاختلاف، ومن لا يمارس المواطنة في العالم الرقمي، يخسر نصف وجوده السياسي في عالم اليوم.

3- تحقيق العدالة الاجتماعية:

إنّ المواطنة الفاعلة لا تكتمل إلا حين تتجاوز حدود الحق، وتدخل مجال الالتزام الأخلاقي تجاه الآخرين، وفي هذا السياق، تدعو حنة أرندت Hannah Arendt (1906- 1975) إلى النظر إلى الفعل السياسي بوصفه ظهورا مشتركا في فضاء تُبنى فيه العلاقات على المسؤولية والظهور بالمعنى الوجودي[3]، فالمواطنة هي نسيج تضامني يربط الأفراد داخل مشروع جماعي، ويحوّل المجتمع من مجموع أفراد إلى جماعة سياسية تمتلك إرادة مشتركة،

[1] - كاستلز، مانويل. سلطة الاتصال، ترجمة محمد الخولي. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص. 112.

[2] - هابرماس، يورغن. نظرية الفعل التواصلي، ص. 25

[3] - أرندت، حنة. الشرط الإنساني. ترجمة عبد الرحمن بدوي. دار النهار، بيروت، 1974، ص. 157.

هكذا تصبح المواطنة ممارسة يومية: في احترام القانون، وفي المبادرة المدنية، وفي الدفاع عن الضعفاء، وفي حماية المجال العمومي من الانقسام.

هكذا يتضّح أنه لا يمكن للمواطنة أن تزدهر في ظل غياب العدالة، عندما يشعر الأفراد بالإقصاء والتهميش، أو عندما تتسع الفجوات الاقتصادية بشكل حاد، يضعف شعورهم بالانتماء والولاء للوطن. لذلك، فإن تحقيق حد أدنى من العدالة في توزيع الثروات والفرص هو شرط أساسي لبناء مواطنة متماسكة.

إن فلسفة المواطنة تقوم على فكرة العقد الاجتماعي، تتأسس على مشروع سياسي أخلاقي متجدد يهدف إلى تحقيق التكامل بين الحقوق والواجبات إطار مجتمعي قائم على الشرعية والتعاقدية.

الدرس03:

أخلقة العمل السياسي

وآليات تعزيز المواطنة

أخلقة العمل السياسي وآليات تعزيز المواطنة

تمثل العلاقة بين الأخلاق والسياسة حجر الزاوية في الفكر الفلسفي منذ فجر الحضارات، وهي إشكالية تتجدد مع كل عصر وتحدٍ. فهل يمكن للعمل السياسي، بما يقتضيه من حنكة وقدرة على إدارة الصراع وتحقيق المصالح، أن يلتزم بالفضائل والقيم الأخلاقية؟ وكيف يمكن بناء مواطنة فاعلة وحقيقية لا تكون مجرد رابطة قانونية، بل ممارسة واعية للحقوق والواجبات؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب تفكيكا عميقا للمفاهيم وتأسيسا لأفكار متطورة تتجاوز الثنائيات التقليدية.

أولا: أخلقة العمل السياسي:

الفلسفة، منذ بواكيرها، طرحت سؤالا أصيلا: هل يمكن للسلطة أن تكون عادلة دون أن تكون أخلاقية؟ هذا السؤال لا ينتمي إلى الماضي، بل يطرق باب الحاضر بإلحاح، حيث تتسع الفجوة بين الدولة والمواطن، وتتآكل الثقة في المؤسسات، وتُختزل السياسة في تنافسٍ على النفوذ بدل أن تكون فنا للعيش المشترك.

إنّ أخلقة العمل السياسي ليست دعوة بريئة إلى تزيين الخطاب بشعارات أخلاقية، بل هي مشروع فلسفي ثوري يهدف إلى إعادة بناء الفعل السياسي على أساس الاعتراف المتبادل، واحترام الكرامة الإنسانية، والمسؤولية أمام الأجيال القادمة. فحين نفكر في الأخلقة، نحن لا نطالب السياسي بأن يكون قديسا، بل نطلب منه أن يعي أنّ كل قرار عام هو فعل أخلاقي يؤثر في مصائر بشر، فكما أن الفيلسوف لا يستطيع التفكير بلا "واجب الحقيقة"، كذلك السياسي لا يستطيع الحكم بلا "واجب العدالة"[1].

من هنا يصبح المشروع الأخلاقي في السياسة ليس ترفا نظريا، بل شرطا لشرعية السلطة نفسها، فالسياسة الخالية من الأخلاق تتحول إلى إدارة للعنف، أما السياسة المؤسّسة على الأخلاق، فتصبح مسؤولية في حماية الإنسان وصيانة المجال العمومي الذي نتقاسمه جميعا.

[1] - أفلاطون، "الجمهورية"، ترجمة حنا خباز، دمشق: دار القلم، 2000، ص 45.

هذا الأمر يتيح لنا أن ننظر إلى الأخلاق بوصفها معنى السياسة حين ترتقي إلى مستوى الإنسان.

1- جدلية الأخلاق والسياسة:

يمثّل التوتر الكامن بين الأخلاق والسياسة، صراعا وجوديا تبعث به التجربة الإنسانية المنظمة، مبعث هذا التوتّر طبيعة المجالين نفسيهما؛ فالأخلاق باعتبارها مجالا معياريا يُعنى بما ينبغي أن يكون، راجيا الخير والفضيلة والكمال، بينما السياسة هي فن تنظيم ما هو كائن، تتعامل مع الواقع البشري في تعقيداته وصراعاته، وتتخذ من القوة والمصلحة أدوات أساسية لها[1].

اشتغل الفكر السياسي والفلسفي على هذا التوتر، فأطلعنا برؤيتين متعارضتين شكلتا الإطار العام الذي انتظم عليه تاريخ الفكر السياسي، ورسمت كل منهما صورة مختلفة للعلاقة بين الحاكم والقيم.

1.1- الاتجاه المثالي: السياسة امتداد طبيعي للأخلاق

أنتج الفكر الفلسفي المشتغل بقضايا السياسة رؤية مثالية، ترى أن السياسة هي الامتداد الطبيعي والضروري للأخلاق، وهي رؤية عريقة تتماهى ورسالة الفلسفة الأولى التي برزت مع البدايات الأولى لعملية التفلسف عند الإغريق، فإن كانت رسالة الفلسفة في الوجود هي لأجل حياة أفضل، فإن ترجمتها في المجال السياسي كان مع أفلاطون Plato (428ق.م-348ق.م) في الجمهورية، الذي اعتبر أن الدولة العادلة ليست سوى انعكاس للنفس البشرية العاقلة، فالهدف الأسمى للسياسة هو تربية المواطنين على الفضيلة وتحقيق العدالة كقيمة كلية[2].

[1] - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 123.

[2] - أفلاطون، "الجمهورية"، ص 67.

لذلك، يجب أن يحكم الدولة "الفيلسوف الملك"، وهو الشخص الذي استطاع بقوة عقله أن يتجاوز عالم الظلال المحسوس ويدرك "مثال الخير"، وبالتالي فهو الوحيد القادر على قيادة المجتمع نحو الخير الأسمى.

فتكون السياسة بهذا المعنى، هي فن قيادة الأرواح نحو تحقيق كمالها الأخلاقي إنها دعوة لتربية المواطنين على الفضيلة، لأن العدالة، في نظره، ليست مجرد نظام قانوني، بل حالة وجودية تتحقق عندما يصبح كل فرد في المجتمع في مكانه الطبيعي، يؤدي دوره بما يتماشى مع طبيعته وكفاءته. هكذا، تتجاوز السياسة حدود الممارسة اليومية لتصبح مشروعا روحيا يهدف إلى صياغة إنسانية أكثر سموا.

تتجاوز السياسة عند أفلاطون؛ الدلالة المستحدثة والمرتبطة بفن الخداع، أي أن التأسيس الأول لمعنى السياسة ضمن الحقل الدلالي الفلسفي الاغريقي كان طريقا عمليا نحو العدالة الحقة[1].

تطور هذا المعنى مع أرسطو فبرغم واقعيته، إلا انه حافظ على معنى السياسة الأفلاطوني فربطها بالأخلاق ربطا وثيقا، ونظر للإنسان في كونه "حيوان سياسي" بطبعه، ولا يمكنه تحقيق كماله الإنساني أو "الحياة الطيبة" إلا داخل المجتمع السياسي، وكانت غاية علم السياسة الذي اصطلح عليه "علم السيادة"، هي تحقيق الخير الحقيقي للمجتمع بأسره.

فأرسطو أعاد صياغة مفهوم السياسة دون أن يفقدها جوهرها الأخلاقي، ففي كتابه "السياسة"، يرى أرسطو أن معنى إنسانية الإنسان تظهر وتكتمل داخل المجتمع. فالسياسة، في هذا السياق، هي السبيل الوحيد لتحقيق "الحياة الطيبة"، تلك الحياة التي تجمع بين السعادة الفردية والخير الجماعي.

بهذه الصياغة أنشأ أرسطو ما يسميه بـ "علم السيادة"، وهو علم يهدف إلى تحقيق الخير الأعلى للمجتمع بأسره، لكن هذا الخير هو نتاج تفاعل الفضائل الأخلاقية داخل النسيج

[1] - أفلاطون، المرجع الساق، ص 112.

الاجتماعي، فالدولة، في نظره، هي كائن حي ينمو ويزدهر عندما تتجذر فيه قيم العدالة والحكمة، بهذا المعنى، تكون السياسة عند أرسطو امتدادا للأخلاق، تهدف إلى تمكين الإنسان من تحقيق غايته النهائية وهي العيش وفقا للعقل والفضيلة[1].

ظل هذا التوجه المثالي يهيمن على الكثير من الأفكار والنظريات في السياسة حتى العصر الحديث، إذ قدم "إيمانويل كانط" تصورا مثاليا صارما، فرفض بشكل قاطع أي فصل بين السياسة والأخلاق، واعتبر أن المبادئ الأخلاقية يجب أن تكون مطلقة وكونية، تحكم جميع الدول والمجتمعات، انطلاقا من "الأمر الأخلاقي القطعي"، الذي يوجب علينا أن نرى الإنسانية في ذواتنا ونعاملها معاملة شخصنا.

فالسياسة الحقة بالمنظور الكانطي هي التي تجعل الإنسانية غاية لا وسيلة، وقد رسم رؤيته لسياسة مثالية في كتابه "مشروع السلام الدائم"، رؤية تقوم على مبادئ الأخلاق الكونية، "فالسياسة الحقة لا يمكن أن تخطو خطوة واحدة دون أن تكون قد قدمت فروض الطاعة للأخلاق".

كما يرى أن أي سياسة تستخدم الإنسان كوسيلة لتحقيق أهداف الدولة هي سياسة لاأخلاقية. والسياسة التي تتجاهل هذا المبدأ، وتستغل الإنسان لتحقيق مصالح الدولة، هي سياسة باطلة وغير شرعية.

إن رؤية كانط لفلسفة سياسية مثالية؛ تتجاوز الحدود الجغرافية والزمنية، داعية إلى عالم يسوده السلام العادل، حيث تحترم كل دولة كرامة الإنسانية كقيمة مطلقة.

2.1- الاتجاه الواقعي: القطيعة الحتمية وسيادة "منطق الدولة"

إذا كانت الرؤى المثالية في الفلسفة السياسية قديما وحديثا تسعى إلى بناء عالم يعكس أسمى تطلعات الإنسانية في العدل والخير؛ فإن الاتجاه الواقعي يأتي كصوت متمرد، يرى في السياسة فنا لإدارة الواقع بكل تناقضاته وصراعاته.

[1] - أرسطو، "السياسة"، ترجمة أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 78.

الرؤية الواقعية للسياسة تتأسس على استبعاد المثل الأخلاقية في سبيل تحقيق الانسجام داخل الحياة الاجتماعية، لذا فلا تبالي هاته الرؤية في تصوراتها لطبيعة الأدوات الممكنة لتحقيق تلك الغاية، إنما تركّز على منطق الدولة كقانون حاكم يتجاوز الأحلام المثالية

إن الرؤية الواقعية في السياسة والتي رسمها هذا الاتجاه تتماهى والحقيقة المعيشة وهي أن الإنسان، في سعيه لتحقيق أهدافه، غالبا ما يضع المصلحة فوق الأخلاق، والقوة فوق العدالة. غير أن هذه الرؤية، رغم قسوتها، لا يمكن حصرها في الدعوة إلى الفوضى أو الظلم، إنما هي محاولة لفهم القوانين الخفية التي تحكم العلاقات البشرية، واعادة صياغة سياسة قادرة على ضمان الاستقرار والنظام في عالم مضطرب.

يسعى هذا الاتجاه، الذي تبلور عبر أعمال فلاسفة مثل "نيكولا ميكافيلي" Nicolò Machiavelli (1469- 1527)م، و"توماس هوبز"، إلى فهم الواقع كما هو، والتعامل معه بواقعية صلبة، من هذه النظرة تتجلى القطيعة الحتمية بين الأخلاق والسياسة، حيث تصبح الدولة كيانا يحكمه منطق البقاء والسيادة، لا منطق الخير أو الفضيلة.

يعد نيكولو ميكيافيلي، أحد أبرز رواد الواقعية السياسية، ففي رؤيته التي جسدها في كتابه "الأمير" الذي أحدث به ثورة في الفكر السياسي، لأنه كان أول من نظّر في السياسة برؤية مختلفة، كسّرت الروابط التقليدية بين الأخلاق والسياسة، وبكل جرأة وصراحة، محولا إياها من ممارسة مستترة إلى علم له قواعده، فرفض التصورات المثالية التي ترى في الحاكم تجسيدا للفضيلة، وأظهر أن السياسة ليست امتدادا للأخلاق، بل هي فن إدارة القوة والحفاظ على السلطة، ويؤكد أن الحاكم الناجح هو من يتقن فن الخداع، القوة، وحتى القسوة عند الضرورة. في عالم يسوده عدم اليقين والصراع، لا يمكن للحاكم أن يعتمد على الأخلاق وحدها، لأن "الناس، في طباعهم، أقرب إلى الشر منهم إلى الخير"[1].

ف"منطق الدولة" عند ميكيافيلي هو القانون الأعلى الذي يحكم السياسة. الحاكم، في نظره، ملزم بحماية الدولة واستقرارها، حتى لو تطلب ذلك اتخاذ قرارات تبدو غير أخلاقية.

[1] - نيكولا ميكيافيلي، "الأمير"، ترجمة أكرم مؤمن، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2002، ص 34.

فالغاية، وهي بقاء الدولة وسيادتها، تبرر الوسيلة، سواء كانت هذه الوسيلة الخداع، القمع، أو حتى الحرب. لكن هذه الرؤية لا تعني أن ميكيافيلي يدعو إلى العنف المطلق أو الظلم العشوائي؛ بل هو يرى أن الحاكم يجب أن يكون كالثعلب والأسد معا: ماكرا كالثعلب لتجنب الفخاخ، وقويًا كالأسد لإخافة الأعداء.

فالسياسة في منظوره ساحة صراع حيث يجب على الحاكم أن يتكيف مع الظروف المتغيرة. إنها دعوة إلى التخلي عن الأوهام المثالية والاعتراف بأن السياسة هي فن التعامل مع الإنسان كما هو، لا كما ينبغي أن يكون. لكن هذه القطيعة مع الأخلاق لا تعني غياب القيم تماما؛ فالدولة، في نهاية المطاف، تهدف إلى تحقيق الاستقرار، وهو نوع من الخير الجماعي، حتى لو كان بعيدا عن المثل الأخلاقية التقليدية.

تستند رؤيته في السياسة على مفهومين أساسيين: "الفضيلة" و"الحظ". فالفضيلة مزيج من القوة والحنكة والقدرة على التكيف مع الظروف، واستخدام القسوة والخداع عند الضرورة القصوى للحفاظ على السلطة والدولة، أما الحظ، فهو مجموعة الظروف الخارجة عن إرادة الأمير، والتي يجب على الأمير بـ "فضيلته" أن يروضها ويستغلها لصالحه، بهذا، فإن الكذب على الأعداء، أو التخلص من المنافسين السياسيين، أو حتى خرق المعاهدات، كلها أفعال قد تكون شريرة من منظور أخلاقي فردي، لكنها تصبح "ضرورية" و"مقبولة" من منظور "منطق الدولة" وهو المبدأ الذي ينص على أن مصلحة الدولة تعلو فوق كل اعتبار آخر، بما في ذلك القانون والأخلاق[1].

لكن الحق يقال، أن ميكيافيلي لم يكن داعية للشر كما يشاع بل كان مهووسا بفكرة تأسيس دولة قوية ومستقرة في إيطاليا المقسمة التي مزقتها الحروب، وما يمّزه هو شجاعته العلمية وقدرته على التنظير المختلف لمواجهة الواقع المتأزم دون تزييف، فما قدّمه من رؤية سياسية غير مسبوقة إنما هو من منطلق أنه باحث مفكّر وليس رجل السياسة يريد أن يفرض

[1] - نيكولا ميكافيلي، المرجع السابق، ص 51.

منطقه، لذا فنظريته في السياسة، تبقى مجرّد وجهة نظر تخصّه، أما المسؤولية الناتجة عن تطبيق هاته الرؤية فهي تخص رجال السياسة الذين طبّقوها وكيّفوها وفق غاياتهم.

هذا الفكر الواقعي لم يتوقف عند ميكافيلي، بل استمر في فلسفات لاحقة مثل فلسفة "توماس هوبز"، ففي كتابه "الليفياثان" يعزز رؤية ميكافيلي الواقعية، لكنه يضيف إليها بعدا جديدا وهو العقد الاجتماع، ففي نظر "توماس هوبز"، الإنسان في حالته الطبيعية وعالمه البدائي هو كائن أناني مدفوع بالغرائز، يعيش في حالة حرب الجميع ضد الجميع، فلا أخلاق مطلقة، ولا عدالة، بل مجرد صراع دائم من أجل البقاء[1].

لذا تظهر السياسة في رؤية هوبز على أنها أداة السياسة لحل الفوضى، حيث يتنازل الأفراد عن بعض حرياتهم لصالح سلطة مركزية قوية - الليفياثان- تحميهم من بعضهم البعض، أو ما يسمى بمنطق الدولة الضامن للبقاء والأمن، والدولة هي ضرورة عملية لضمان النظام الحاكم، أو السلطة السيادية، يجب أن يمتلك قوة مطلقة لفرض القانون ومنع العودة إلى حالة الفوضى.

هذه الرؤية، رغم قسوتها، لكنها محاولة لفهم السياسة كآلية للحد من الطبيعة المدمرة للإنسان، غير أن القطيعة بين الأخلاق والسياسة عند هوبز ليست مطلقة، لأن العقد الاجتماعي نفسه يحمل نوعا من الأخلاق، تلك المتعلقة بأخلاق البقاء والتعاون من أجل المنفعة المشتركة.

لكن هذه الرؤية تثير تساؤلات عميقة: إذا كانت الدولة مجرد أداة للأمن، فهل يمكن أن تتحول إلى قوة قمعية تخضع الأفراد بدلا من حمايتهم؟ هوبز لا ينكر هذا الاحتمال، لكنه يرى أن أي سلطة، مهما كانت قاسية، هي أفضل من حالة الفوضى، هنا تكمن قوة الواقعية، إنها لا تقدم حلولا مثالية، بل حلولا عملية تتعامل مع الإنسان كما هو، بكل عيوبه وتناقضاته.

[1] - توماس هوبز، "اللوياثان"، ترجمة ديانا حرب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 145.

3.1- تحديات السياسة والأخلاق اليوم:

إن التحدي الفلسفي المتقدم اليوم يكمن في التماهي مع متطلبات الواقع اليوم، ومحاولة معالجة أزماته المتزايدة وبحدة، إن التحدي اليوم يقتضي تجاوز الأفق المجرد والاقتراب من الواقع المتأزم بتحليله وتقويمه وإيجاد حلول فعالة تخرج الإنسانية من الصراعات الخطيرة التي تنبأ بمستقبل غير محمود، لذا تجاوز هذه الثنائية الحادة بين السياسة والأخلاق يعد مطلبا ملحا اليوم، فالسياسة ليست شرا مطلقا ولا هي تطبيق مثالي للفضيلة، إنها فن الممكن الذي يمارس في سياق معقد من المصالح المتضاربة والقوى المتنافسة.

والأخلقة الحقيقية للعمل السياسي لا تعني قولا ساذجا مغرقا في المثالية، بل تعني إدخال المعيار الأخلاقي كبوصلة أساسية في عملية اتخاذ القرار. وهذا يتطلب من السياسي أن يمتلك ما يسميه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر "أخلاق المسؤولية"، في أجرأة النوايا الطيبة "أخلاق القناعة" وعدم الوقوف عندها، أي على السياسي أن يفكر بعمق في العواقب المحتملة لأفعاله ويتحمل مسؤوليتها كاملة. أو فلنقل دعوة لسياسة براغماتية توازن بين ضرورات الواقع ومتطلبات القيم الإنسانية العليا.

ذلك التمييز الذي تنبّه إليه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" Max Weber (1864- 1920)م، وقدمه في نظرياته الأخلاقية والسياسية؛ هو تمييز جوهري عميق يمكنه إذا ما تم تحقيقه على أرض الواقع أن يخدم الصالح العام، فـ"أخلاق القناعة" (Gesinnungsethik) هي أخلاق المبدئي المطلق، الذي يتمسك بقناعاته وقيمه الأخلاقية بغض النظر عن النتائج، شعاره هو: "افعل ما هو صحيح، ودع النتائج للرب"، هذا الشخص يرفض أي حل وسط أو أي فعل يتعارض مع مبادئه، حتى لو أدى تمسكه هذا إلى كارثة[1].

أما "أخلاق المسؤولية" (Verantwortungsethik). فعلى العكس، هي أخلاق السياسي الحقيقي الذي لا يتجاهل المبادئ، ولكنه يدرك بأن يحسب العواقب المتوقعة لأفعاله ويتحمل

[1] - ماكس فيبر، "العلم والسياسة بوصفهما حرفة"، ترجمة عبد الوهاب مسير، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1995، ص23.

المسؤولية عنها، إنه يعلم أن العالم مكان ناقص، وأن عليه أحيانا أن يختار بين خيارين سيئين، وأن استخدام وسائل قد تطرح "إشكالية أخلاقية" (مثل القوة العسكرية المحدودة لمنع إبادة جماعية) قد يكون ضروريا لمنع شر أعظم[1].

فالسياسي العظيم بحسب ماكس فيبر هو القادر على الجمع بين الشغف العميق بقضية عادلة (أخلاق القناعة) والقدرة على تقييم العواقب وتحمل المسؤولية (أخلاق المسؤولية). هذه الرؤية تتجاوز سذاجة المثاليين الذين يتجاهلون الواقع، وتتجاوز أيضا قسوة الواقعيين الذين يتجاهلون المبادئ، إنها إقرار بأن السياسة هي مجال "مأساوي" بطبيعته، حيث يضطر القائد أحيانا إلى "تلويث يديه" من أجل تحقيق الصالح العام، لكن عليه أن يفعل ذلك وهو مدرك تماما للثمن الأخلاقي الباهظ الذي يدفعه، ومستعد لتحمل مسؤوليته التاريخية والأخلاقية عن ذلك[2].

بهذا يظهر مدى حاجتنا لـ "أخلقة العمل السياسي" اليوم، لأجل ترسيخ "أخلاق المسؤولية" كمعيار أساسي للحكم، وبناء مؤسسات قوية وشفافة قادرة على محاسبة السياسيين على قراراتهم ونتائجها، وتنمية وعي مواطني يجعلهم قادرين على التمييز بين الحاكم الذي يخدم المصلحة العامة والحاكم الذي تخدمه مصالحه الشخصية تحت ستار "منطق الدولة". إنها دعوة لسياسة ناضجة تعترف بالتوتر الأبدي بين المبادئ والنتائج، وتسعى باستمرار لإيجاد التوازن الأصعب والأكثر أهمية بينهما.

وتتجلّى حاجتنا الملحة، لـ "أخلقة العمل السياسي" اليوم، ليس كترف فكري أو دعوة طوباوية، بل كشرط بقاء للمجتمعات واستعادة للثقة المنهارة بين الحاكم والمحكوم، إن أزمتنا السياسية المعاصرة، في جوهرها، هي أزمة ثقة عميقة وطلاق بائن بين السلطة والقيمة ولتجاوز هذه الأزمة، لا بد من الانتقال من التنظير إلى التأسيس، وذلك عبر مسارات متكاملة ومبدعة:

[1] - ماكس فيبر، المرجع السابق، ص45.

[2] - المرجع نفسه، ص67.

أ- إعادة تعريف "النجاح السياسي" من خلال قسم أبقراط السياسي

علينا أن نتجاوز فكرة أن السياسي الناجح هو الأكثر دهاءً أو الأقدر على المناورة والبقاء في السلطة. يجب أن نؤسس لمفهوم جديد للنجاح قوامه "الأثر الإيجابي المستدام". يمكننا تخيل ما يشبه "قسم أبقراط" يلتزم به كل من يدخل المعترك السياسي، لا يكون مجرد كلمات، بل ميثاق شرف عام. يتعهد فيه السياسي بأن "لا يوقع ضررا متعمدا بالمصلحة العامة"، وأن يضع "صحة المجتمع" (الاستقرار، العدالة، النمو) فوق طموحه الشخصي، وأن يتخذ قراراته بناءً على "الأدلة والبراهين" لا على "الأهواء والدعاية"، وأن يكون مستعدً "للتنحي" حين يثبت أن وجوده بات جزءا من المشكلة لا الحل.

هذا الميثاق يحول السياسة من صراع على الغنائم إلى "صناعة سياسية رفيعة" هدفها خدمة الإنسان.

ب- المسؤولية كوصاية على المستقبل:

إن "أخلاق المسؤولية" التي تحدث عنها فيبر يجب أن تتطور في عصرنا لتشمل المسؤولية تجاه الأجيال القادمة. فالكثير من الأزمات الحالية (البيئية، الاقتصادية، الاجتماعية) هي نتاج قرارات سياسية قصيرة النظر، ركزت على تحقيق مكاسب انتخابية آنية على حساب المستقبل. السياسي المسؤول اليوم هو الذي يمتلك "الشجاعة السياسية" ليقول "لا" للمطالب الشعبوية المدمرة، وليتبنى سياسات قد لا تكون ذات شعبية فورية لكنها ضرورية لاستدامة الدولة والمجتمع.

هذا يعني أن تكون معايير تقييم الحكومات لا قائمة فقط على ما حققته خلال أربع أو خمس سنوات، بل على مدى استعدادها للمستقبل من خلال الاستثمار في التعليم النوعي، والتحول إلى الاقتصاد الأخضر، وبناء بنية تحتية معرفية قادرة على مواجهة تحديات الغد.

ج- "البنيان الحي للمساءلة" عبر التكنولوجيا والرقابة المواطنية:

المؤسسات القوية والشفافة لم تعد تقتصر على البرلمانات والهيئات القضائية التقليدية. اليوم، نحن بحاجة إلى "بنيان حي للمساءلة" يستخدم قوة التكنولوجيا لتمكين المواطن. تخيل منصات حكومية مفتوحة المصدر تتيح لكل مواطن تتبع كل دينار من الميزانية العامة لحظة بلحظة تخيل إنشاء "مجالس حكماء مواطنية" منتخبة بالقرعة من المواطنين العاديين، تُمنح صلاحية مراجعة مشاريع القوانين الكبرى وتقديم توصيات ملزمة. إن الشفافية والمساءلة يجب أن تتحولا من آليات تعمل بعد وقوع الفساد أو الخطأ، إلى أنظمة وقائية تدمج الرقابة في صلب العملية السياسية اليومية، جاعلة من المواطن شريكاً حقيقياً في الرقابة وليس مجرد ناخب دوري.

د- تنمية "المناعة المعرفية" للمواطن السيادي:

إن أخطر ما يواجه الديمقراطية اليوم هو سهولة التلاعب بالرأي العام عبر المعلومات المضللة والشعبوية العاطفية، لذا، فإن تنمية "وعي مواطني" لم تعد كافية، بل نحن بحاجة لبناء "مناعة معرفية" مجتمعية، هذا لا يتم إلا من خلال ثورة في التعليم، تركز على غرس مهارات التفكير النقدي والتحليلي منذ الصغر، وتعليم الطلاب كيفية تفكيك الخطاب السياسي، والتحقق من مصادر الأخبار، وفهم المغالطات المنطقية.

فالمواطن الذي يمتلك هذه المناعة هو "مواطن سيادي" بحق، لا يمكن استغفاله أو تجييشه بسهولة، ويصبح قادراً على التمييز الدقيق بين السياسي الذي يقدم حلولا مدروسة والحاكم الذي يبيع أوهاماً وشعارات فارغة تحت ستار "منطق الدولة" الزائف.

إنها دعوة لسياسة ناضجة، سياسة كفيلة بتحويل حالة التوتر الأبدي بين المبادئ والنتائج من صراع هدام إلى جدلية خلاقة ومبدعة. إن التحدي الأكبر ليس فقط في إيجاد التوازن الصعب بينهما، بل في رفع مستوى طرفي المعادلة معا: التمسك بمبادئ أكثر إنسانية

وعدالة، والسعي لتحقيق نتائج أكثر استدامة ونفعا للجميع. هذه هي السياسة التي نحتاجها للخروج من أزماتنا، سياسة تعيد للإنسان كرامته وللوطن أمله.

ثانيا: آليات تعزيز المواطنة:

لا يمكن الحديث عن أخلقة العمل السياسي دون وجود مواطنين فاعلين وقادرين على مساءلة السلطة والمشاركة في الشأن العام. والمواطنة، في أعمق معانيها الفلسفية، تتجاوز مجرد الحصول على جنسية أو التمتع بحقوق مدنية. إنها، كما نظر لها أرسطو، مشاركة فعالة في الحكم وتدبير شؤون "المدينة". وهي علاقة عضوية بين الفرد والدولة تقوم على أساس الحقوق والواجبات المتبادلة والانتماء والولاء المشترك، وتتطلب المواطنة الحديثة إطارا قانونيا يضمن المساواة الكاملة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات دون أي تمييز على أساس الدين أو العرق أو الجنس. لكن النصوص الدستورية وحدها لا تكفي لصناعة المواطنة الحقيقية.

إن تعزيز المواطنة يتطلب آليات متكاملة تعمل على مستويات متعددة، وهي آليات ذات جوهر فلسفي عميق:

1- التربية على الفكر النقدي: تهيئة الفرد لممارسة الحرية

تعد الفلسفة، بطبيعتها القائمة على التساؤل والنقد والحوار، أداة أساسية في تكوين مواطن المستقبل. فالتعليم الذي يشجع على التفكير النقدي المستقل هو الكفيل بتنشئة أفراد قادرين على الحكم بشكل واع ومسؤول، ومقاومة الشعبوية والدعاية المضللة، إن غاية التعليم الفلسفي هي تأسيس حرية التفكير الحقيقية التي تتطلبها المجتمعات الديمقراطية.

لا تتكوّن المواطنة الفاعلة تلقائيا؛ بل تحتاج إلى تربية مدنية تُعلّم الفرد قيم العيش المشترك، وقدرة الإصغاء، واحترام الاختلاف، وتُدرّبه على المشاركة الواعية في الشأن العام، وهنا يذكّرنا "جون ديوي"John Dewey (1859- 1952)م، بأن الديمقراطية ليست نظاما

سياسيا فحسب، بل هي أسلوب حياة، حيث تتجذر في النفس عبر الممارسة اليومية للحوار، وحلّ النزاعات، وتقدير المصلحة العامة[1].

إنّ المدرسة، كما يوضح ديوي، هي المختبر الأول لصناعة المواطن، ومن دونها يفقد المجتمع قدرته على إعادة إنتاج وعيه الديمقراطي، فالمواطنة بهذا هي تعلم تدريجي لآداب المشاركة ومسؤولياتها.

2- المواطنة كهوية قانونية: من الانتماء إلى الاعتراف

إنّ أول مستويات المواطنة هو مستوى الهوية القانونية، حيث يُعرّف الفرد باعتباره تابعا لدولة، تمنحه مجموعة من الحقوق، وتفرض عليه جملة من الواجبات. غير أنّ هذا المستوى، وإن كان ضروريا، إلا أنّه يظلّ مجرّدا وباردا ما لم يُرفق بإحساس فعليّ بالانتماء.

هنا يشير "تشارلز تايلور" Charles Taylor (1931- ..)م إلى أنّ المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تُبنى فقط على أسس قانونية محضة، بل تحتاج إلى ما يسميه سياسة الاعتراف، أي الاعتراف بالهوية الخاصة بكل فرد والجماعات التي ينتمي إليها، فالقانون يساوي بين المواطنين، لكنّ الاعتراف يمنحهم كرامة الوجود داخل الفضاء العام والمواطنة المجرّدة قد تنتج أفرادًا محسوبين على الدولة لكنها لا تنتج مواطنين بالمعنى الوجود، إلا إذا شعر الفرد أنّ القانون يراه، ويمثّله، ويضمن له إمكانية تحقيق ذاته.

3- ترسيخ ثقافة المشاركة: من المشاركة المدنية إلى المشاركة الرقمية

المواطنة لا تُمارس بالتلقي، بل بالمشاركة، وهذا يتطلب فتح قنوات حقيقية للمشاركة السياسية والاجتماعية، تتجاوز مجرد التصويت في الانتخابات. يجب أن يشعر المواطن بأن صوته مسموع وأن مشاركته قادرة على إحداث تغيير. وهذا يشمل دعم مؤسسات المجتمع المدني، وتشجيع المبادرات المحلية، وتفعيل آليات الديمقراطية التشاركية التي تضمن مساهمة المواطنين في صنع القرارات التي تؤثر على حياتهم.

[1] - ديوي، جون. الديمقراطية والتربية ، ص. 80.

كما أن الفضاء العمومي اليوم لم يعد محصورا في الساحات التقليدية، بل أصبح الفضاء الرقمي امتدادا طبيعيا له. وهنا تظهر الحاجة إلى مواطنة رقمية تُمارس فيها قيم النقاش، والنقد، والمسؤولية الأخلاقية في عالم يعجّ بالمعلومات، والسرديات، وحروب التأثير.

فالمشاركة الرقمية أعادت تشكيل الوعي السياسي، إذ أصبح الفرد قادرا على التأثير في الفضاء العمومي، من خلال تفاعلاته، ومشاركاته، ومواقفه على الشبكات الاجتماعية[1].

المواطنة، كما يرى "يورغن هابرماس"، ليست حالة قانونية بل ممارسة تواصلية، يتفاعل فيها المواطنون داخل الفضاء العمومي لصناعة القيم والمعايير والسياسات المشتركة[2]، المجتمعات التي تُقصي مواطنيها من المشاركة تخلق حالة من اللامبالاة السياسية، بينما المجتمعات التي تُشركهم في صناعة القرار تخلق ما يسميه "هابرماس" بـ التفاهم الاجتماعي القائم على العقلانية الحوارية.

لكنّ هذه القوة الجديدة يمكن أن تتحوّل إلى فوضى ما لم تُؤطر بقيم المواطنة واحترام الحقيقة والاختلاف، ومن لا يمارس المواطنة في العالم الرقمي، يخسر نصف وجوده السياسي في عالم اليوم.

3- تحقيق العدالة الاجتماعية:

إنّ المواطنة الفاعلة لا تكتمل إلا حين تتجاوز حدود الحق، وتدخل مجال الالتزام الأخلاقي تجاه الآخرين، وفي هذا السياق، تدعو حنة أرندت Hannah Arendt (1906- 1975) إلى النظر إلى الفعل السياسي بوصفه ظهورا مشتركا في فضاء تُبنى فيه العلاقات على المسؤولية والظهور بالمعنى الوجودي[3]، فالمواطنة هي نسيج تضامني يربط الأفراد داخل مشروع جماعي، ويحوّل المجتمع من مجموع أفراد إلى جماعة سياسية تمتلك إرادة مشتركة،

[1] - كاستلز، مانويل. سلطة الاتصال، ترجمة محمد الخولي. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص. 112.

[2] - هابرماس، يورغن. نظرية الفعل التواصلي، ص. 25

[3] - أرندت، حنة. الشرط الإنساني. ترجمة عبد الرحمن بدوي. دار النهار، بيروت، 1974، ص. 157.

هكذا تصبح المواطنة ممارسة يومية: في احترام القانون، وفي المبادرة المدنية، وفي الدفاع عن الضعفاء، وفي حماية المجال العمومي من الانقسام.

هكذا يتضّح أنه لا يمكن للمواطنة أن تزدهر في ظل غياب العدالة، عندما يشعر الأفراد بالإقصاء والتهميش، أو عندما تتسع الفجوات الاقتصادية بشكل حاد، يضعف شعورهم بالانتماء والولاء للوطن. لذلك، فإن تحقيق حد أدنى من العدالة في توزيع الثروات والفرص هو شرط أساسي لبناء مواطنة متماسكة.

إن فلسفة المواطنة تقوم على فكرة العقد الاجتماعي، تتأسس على مشروع سياسي أخلاقي متجدد يهدف إلى تحقيق التكامل بين الحقوق والواجبات إطار مجتمعي قائم على الشرعية والتعاقدية.

الدرس04:

الهجرة و الضيافة

الهجرة والضيافة

المعنى الفلسفي للهجرة يتجاوز الانتقال المكاني لأجل حياة أفضل، والتأمل الفلسفي في هذا المفهوم قد يحيلنا إلى اتاحة الكثير من المعاني، فقد تكون الهجرة هي البحث عن الهوية والأمان في عالم متغير، لذا تؤثر الهجرة على الهويات الشخصية والجماعية، الأمر الذي يمنحنا متسعا من التفكير الفلسفي لإعادة تعريف التعايش في عالم متعدد الثقافات.

هنا ينبغي التفاعل مع أحداث النزوح والتي تزداد بكثرة في زمننا هذا كالنزوح السياسي الذي يحدث مع السوريين أو الذي تعرفه إفريقيا جنوب الصحراء، والنظر في ضيافة الغرباء التي يمكن أن تحولهم إلى جزء من الهوية الجماعية، يسهمون في تنمية المجتمعات المحلية.

لأجل ذلك، يجب أن نغوص في الأبعاد الفلسفية لمفهومي الهجرة والضيافة، وننظر في أعمال فلاسفة ونستلهم من رؤاهم النقدية، التفكير النقدي وإبداع المفاهيم التي هي في الحقيقة مهمة الفلسفة الأولى، ونحاول أن نعطي أبعادا أخلاقية وأنطولوجية وثقافية لهاته المفاهيم المتعلقة بالهجرة والضيافة واخراجها من انغلاق المعنى إلى رحابة التفتح والإبداع والاسهام الثقافي والمعرفي.

أولا- الهجرة من منظور فلسفي:

1- الهجرة بوصفها تحدّ للوجود: مارتن هيدغر:

يرى الفيلسوف "مارتن هيدغر" Martin Heidegger (1889- 1976) أن الهجرة تلامس جوهر الوجود الإنساني وهي جزء أصيل من تجربة الـ "دازاين" (Dasein)، فالإنسان باعتباره كائن وجودي في الحياة، فإنه يبحث باستمرار عن المعنى، والهجرة هي رحيله -سواء كان اختياريا أو قسريا- سعيا حثيثا لإعادة تعريف الذات في مواجهة المجهول، والمهاجر هو تلك

الذات التي تحاول بشكل دائم لإعادة بناء عالمها الخاص[1]، وبذلك تمثّل الهجرة البحث الأبدي عن موطن للذات التي يتخللها الاغتراب في كل لحظة من حياتها.

يصبح المهاجر "منطويا في العالم"، بطريقة تذكره باغترابه الجوهري، الغربة ليست حالة طارئة، إنها مأزق الكائن الإنساني الذي يقيم في اللامساواة بين وجوده ومأواه، الرحيل يجسد قلق الألفة والفضاء، حيث يتحول الخروج إلى مسرح لسؤال المنشأ والمصير[2].

يصبح المهاجر "منطويا في العالم"، بطريقة جذرية تكشف عن الاغتراب الأصيل الذي طالما أخفته رتابة الحياة اليومية. ففي الفضاء الجديد، يجد نفسه ملقى به خارج سياق الألفة، حيث تتهاوى كل الضمانات التي كانت تقدمها له العادات والتقاليد، هذه الغربة الوجودية ليست مجرد حالة عابرة، بل هي تعبير عن المأزق الأساسي للكائن الإنساني الذي يقيم في لا استقراره الجوهري، في تلك الهوة السحيقة بين كينونته المتجاورة ومأواه المتعذر.

الرحيل هنا لا يكتفي بتجسيد قلق الانفصال عن عالم الألفة، بل يتحول إلى استعارة مادية لعدم الانتماء الأصيل، فالمسافات التي يقطعها المهاجر ليست مجرد فراغات جغرافية، بل هي فجوات وجودية يتردد فيها صدا السؤالين الأصليين: من أين؟ وإلى أين؟ يتحول الخروج إلى مسرح تتعالى فيه أسئلة المنشأ والمصير، حيث يصير كل حاجز حدوديا استعارة للحاجز الوجودي بين الذات والعالم[3].

في هذا المنفى الطوعي، يضطر المهاجر إلى إعادة تشكيل عالمه من العدم، مبتكرا لغته الخاصة، منحوتا هويته في صخرة الغربة. يصبح بناء العالم مسؤولية فردية، ومشروعا وجوديا خالصا، فالانزياح الجغرافي هو في جوهره انتقال من الوجود ضمن عالم مُعطى، إلى خلق عالم من خلال الفعل والاختيار، حيث يصير الغريب مهندسا لكونه الشخصي في فضاء اللامحدود.

[1] - هيدغر مارتن، الوجود والزمن، ترجمة، فؤاد رفقه، دار النهار، 2004، بيروت، ص. ص 134. 135.

[2] - . هيدغر، مارتن. نداء الحقيقة. ترجمة محمد سبني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص 145.

[3] - هيدغر، مارتن. الوجود والزمان، ص 112.

مفهوم الرحيل الذي اقترحه هيدغر في هاته التجربة الوجودية لـ "الدازاين" المرتبطة بالمعنى العميق للوجود، والاغتراب، الوطن، والغربة. حيث يبحث الإنسان عن معنى في مواجهة الزمن والمكان في عالم اليوم، فالوجود الأصيل للإنسان مرتبط بالتوطن في العالم، وليس مجرد التواجد المادي، هذا التوطن يتضمن بناء علاقة ذات معنى مع المكان والأشياء والآخرين. عندما نتحدث عن الهجرة، فإنها تشكل تحديا لهذا التوطن، و "التوطّن طريقة للوجود في العالم، طريقة لبناء علاقة ذات معنى مع الأشياء والمحيط."[1] .

فعلى الرغم من تأكيده على التوطّن، فإن هايدغر يدرك أن الغربة والاغتراب هما شرط أساسي لوجود الـ"دازاين" غير الأصيل، هذا الشعور بعدم الارتياح أو الغربة عن العالم المألوف قد يكون دافعا للهجرة، أو نتيجة لها، والوطن بالنسبة له يتجاوز كونه مجرد مكان جغرافي، إلى المساحة التي يتمكن فيها الـ"دازاين" من تحقيق وجوده الأصيل، حيث تكون لغته وتقاليده ومعناه الخاص، الهجرة، بهذا المعنى، قد تفقد الفرد هذا "الوطن" الوجودي، أو قد تكون بحثا عنه في مكان آخر، وفقدان الوطن هو إحدى العلامات الأساسية للعصر الحديث، والتي تتجاوز أيضا المعنى الجغرافي إلى معنى فقدان العلاقة الأصلية مع الأرض والوجود."[2]

هكذا يمكننا أن نفهم الهجرة في منظور هيدغر كتحد وجودي يجبر الـ"دازاين" وشكل من أشكال الاضطراب الذي يُلقي به خارج عالمه المألوف، مما يضطره إلى مواجهة أسئلة عميقة حول هويته ومكانه في العالم، قد تجبر الفرد على إعادة تعريف علاقته بالعالم، وقد تكون فرصة لاكتشاف "وطن" جديد، ليس بالمعنى الجغرافي، بل بالمعنى الوجودي حيث يمكنه تحقيق وجوده الأصيل، وبشكل عام فإن فلسفة هايدغر لا تقدم إجابات مباشرة حول سياسات الهجرة، لكنها توفر إطارا عميقا لفهم التجارب الوجودية للأفراد المهاجرين، وكيف تؤثر الهجرة على مفاهيمهم للوطن، الاغتراب، والبحث عن الأصالة في عالم متغير. فيمكن

[1] - Heidegger, Martin. Building, Dwelling, Thinking. Translated by Albert Hofstadter. In Poetry, Language, Thought. New York: Harper & Row, 1971, p. 147.
[2] - Heidegger, Martin. Letter on Humanism. Translated by Frank A. Capuzzi. In Pathmarks. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 238

ربط ذلك بالمهاجر الذي يترك وطنه بسبب الحروب، مثل النزوح الأوكراني أو السوري، ليجد نفسه في رحلة وجودية تعيد تشكيل هويته.

2- المهاجر الغريب والمكانة الاجتماعية: "جورج سيمل"

تحيلنا الهجرة إلى ذلك المفهوم الذي تناوله الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "جورج سيمل" (George Simmel) (1858- 1918) بكل تفصلي واقتدار، إنه مفهوم "الغريب"، فالغريب هو الشخص خارج الدائرة الاجتماعية لكنه موجود داخلها فعليا، وجود الفعلي يتجلى في فعاليته وحضوره الدائم في إعادة تشكيل الهوية الاجتماعية للمجتمع المضيف.

على الرغم من أن سيمل لم يكرس دراسة كاملة للهجرة بمعناها المعاصر، إلا أن مفاهيمه المحورية، لا سيما "الغريب" (The Stranger) و"علم اجتماع الأشكال" (Sociology of Forms)، تقدم إطارا تحليليا غنيا لفهم تجربة المهاجر وتأثير الهجرة على الفرد والمجتمع. يهدف هذا المقال إلى تفصيل مقاربة سيمل للهجرة من خلال تفكيك مفهوم الغريب وتأثيره على المكانة الاجتماعية للفرد المهاجر، مع الالتزام بالإحالات الأكاديمية اللازمة.

1.2- مفهوم الغريب:

يعد مفهوم "الغريب" أحد أبرز إسهامات سيمل في علم الاجتماع، وقد قدمه في مقالته الشهيرة "الغريب" ضمن كتابه "علم الاجتماع: دراسات حول أشكال التنشئة الاجتماعية" عام 1908. لا يقصد بالغريب هنا الشخص العابر الذي يمر مرور الكرام، بل هو فرد يتميز بوضع فريد داخل المجموعة الاجتماعية. إنه ليس غريبا تماما، ولا هو عضو أصيل بالكامل، "إنه الشخص الذي يأتي اليوم ويبقى الغد" [1].

هذه العبارة تكشف جوهر تجربة المهاجر: فهو يدخل إلى مجتمع جديد، ويصبح جزءا منه جغرافيا، ولكنه غالبا ما يحتفظ بمسافة اجتماعية ونفسية، إنه قريب بما يكفي للتفاعل،

[1] -Simmel. Georg. Sociolology: Inquiries into the Construction of Social Forms "The Stranger.. T. Mathew Kanjirathinkal. University of Chicago Press. 1971. P402

وبعيد بما يكفي للحفاظ على موضوعيته وتميزه، هذه المسافة تمنح الغريب مزايا وعيوبا في آن واحد[1]:

- الموضوعية والحياد: بفضل بعده النسبي عن التفاعلات الداخلية للمجموعة، يمكن للغريب أن يرى الأمور من منظور أكثر موضوعية، غالبا ما يكون قادرا على تقديم نصائح أو حلول لا يستطيع الأعضاء الأصليون رؤيتها بسبب انغماسهم في تفاعلاتهم اليومية.

-الحرية النسبية: الغريب أقل تقيدا بالمعايير والتقاليد الاجتماعية للمجموعة المضيفة مقارنة بالأعضاء الأصليين. هذا يمنحه قدرًا من الحرية في التصرف والتفكير، ولكنه قد يؤدي أيضًا إلى شعور بالعزلة أو عدم الانتماء.

- عدم الجذور: على عكس الأعضاء الأصليين الذين تربطهم بالمكان روابط تاريخية وعائلية، يفتقر الغريب إلى هذه الجذور. هذا يجعله أكثر مرونة، ولكنه أيضًا يجعله عرضة للشعور بعدم الاستقرار أو عدم الأمان.

هكذا يكون مفهوم "الغريب" الذي يتحدث عنه "جورج سيمل" يتجاوز المفاهيم التقليدية المرتبطة بالعدو، إنه ذلك المعنى الذي يشير إلى الشخص المختلف لكنه فعّال ومتفاعل يسهم داخل المجتمع ويجبره على مراجعة منظومته الثقافية، أي يسهم بشكل واضح في التغيير الاجتماعي، مما يعيد تشكيل الهوية الاجتماعية للمجتمع الذي يهاجر إليه، كما في حالة العمالة الوافدة في الدول الخليجية، حيث يساهمون في بناء الهوية الاقتصادية مع الحفاظ على خصوصيتهم الثقافية.

يمكننا أن نرى بوضوح كيف تنطبق هذه السمات على تجربة المهاجر. المهاجر هو تجسيد حي لمفهوم الغريب. عندما يترك وطنه وينتقل إلى بلد جديد، فإنه يدخل في علاقة فريدة مع مجتمعه الجديد:

[1] - Ibid. p408.

فالدخول إلى دائرة اجتماعية مغلقة بحسب سيمل، يرجع إلى التداخل في الدوائر الاجتماعية، فالمهاجر يحاول الدخول إلى هذه الدوائر، لكنه يجد نفسه غالبا على أطرافها، قد ينجح في اختراق بعض الدوائر (مثل مكان العمل أو المدرسة)، بينما تظل دوائر أخرى (مثل العلاقات العائلية العميقة أو الشبكات الاجتماعية الراسخة) بعيدة المنال.

العلاقة بين المهاجر والمجتمع المضيف غالبا ما تتميز بالمسافة، تتجاوز المسافة الجغرافية، إلى مسافات اجتماعية ونفسية وثقافية، فقد يُنظر إلى المهاجر على أنه يمتلك خصائص مختلفة، سواء كانت لغوية أو عادات أو قيما، مما يخلق حاجزا غير مرئي.

كما يُصنف المهاجرون ضمن فئات معينة قبل أن تتاح لهم الفرصة لإظهار فرديتهم، قد ينظر إليهم كـ"لاجئين" أو "عمال أجانب" أو "مهاجرين غير شرعيين"، مما يؤثر على كيفية تفاعل المجتمع المضيف معهم، هذا التصنيف يحد من إمكانية التفاعل الكامل والشخصي.

لأجل ذلك، رأى سيمل أن الغريب ليس مجرد شخص قادم من الخارج، بل هو من يتأثر "بمزيج من القرب والبعد، اللامبالاة والاهتمام"[1]، هذا المزيج يتجلى بوضوح في تجربة المهاجر الذي قد يُستقبل بالترحاب في بعض الأحيان، وبالتحفظ أو الرفض في أحيان أخرى.

2.2- المكانة الاجتماعية للمهاجر: جدلية الاندماج والاغتراب

تعد المكانة الاجتماعية للمهاجر قضية مركزية في تحليل سيمل غير المباشر للهجرة. فالمهاجر، بصفته غريبا، يواجه تحديا في تحديد مكانته ضمن البنية الاجتماعية الجديدة، هذه المكانة ليست ثابتة، بل تتطور وتتشكل بفعل التفاعلات المستمرة بين الفرد والمجتمع المضيف.

فعندما يفقد المهاجر جزءا كبيرا من رأسماله الاجتماعي الذي اكتسبه في وطنه الأم (شبكات العلاقات، الخبرة المهنية المعترف بها، المكانة الثقافية) في المجتمع الجديد، يجب عليه إعادة بناء هذا الرأسمال من الصفر، مما يضعف مكانته الأولية.

[1] - Ibid. p407.

قد يواجه المهاجر أشكالا من التهميش أو الإقصاء الاجتماعي، ليس بالضرورة بسبب عداء مباشر بل بسبب الافتقار إلى الروابط الاجتماعية العميقة والمعرفة بالقواعد غير المعلنة للمجتمع المضيف، يشير سيمل إلى أن الغريب قد يكون "مرتبطا بالمجتمع ليس من خلال الروابط العضوية، بل من خلال الروابط المجردة"[1]

مما يحد من عمق اندماجه من الاندماج الجزئي إلى الاندماج الكامل، وهنا يرى لا يرى سيمل الاندماج كعملية شاملة أو نهائية بالضرورة، إذ يمكن للمهاجر أن يندمج جزئيا في جوانب معينة من الحياة الاجتماعية (مثل الاقتصادية أو التعليمية) بينما يظل غريبا في جوانب أخرى (مثل العلاقات الشخصية العميقة أو الانتماء الثقافي)، هذا التفاعل الديناميكي يؤدي إلى "توليفة فريدة من الارتباط والحياد.

وفي سياق المجتمعات الحضرية الحديثة التي اهتم بها سيمل، يصبح المال وسيلة أساسية للاندماج الجزئي للمهاجر. المال يمنح الغريب القدرة على التفاعل في السوق، وشراء السلع والخدمات، وبالتالي المشاركة في جانب حيوي من الحياة الاجتماعية، حتى لو كانت هذه المشاركة سطحية، والمكانة الاجتماعية للغريب بالرغم من انه خارج المجتمع، تصبح مكانة نشطة وديناميكية، فالغريب يجلب معه منظورا جديدا وطاقات قد تثري المجتمع المضيف، ولكنه في نفس الوقت يعيش حالة من التوتر الدائم بين الرغبة في الانتماء والحفاظ على هويته الخاصة.

3.2- الهوية المهاجرة والازدواجية الثقافية

يمكن أن نفهم من خلال عدسة سيمل أن تجربة الهجرة تخلق غالبا هوية مزدوجة للمهاجر. هذه الازدواجية ليست بالضرورة انفصامًا، بل هي تعايش بين ثقافتين أو أكثر داخل ذات واحدة. المهاجر يحمل معه جذوره الثقافية، وفي نفس الوقت يتأثر بالثقافة الجديدة ويتعلمها.

[1] - Ibid. P 405.

لكن برغم الاندماج في المجتمع الجديد، يميل المهاجر إلى الحفاظ على بعض جوانب هويته الثقافية الأصلية، سواء كانت اللغة الأم، العادات، التقاليد، أو القيم. هذا الحفاظ يساعد على الشعور بالاستمرارية والتواصل مع الماضي.

في الوقت نفسه، يكتسب المهاجر عناصر ثقافية جديدة من المجتمع المضيف، هذه العناصر يمكن أن تكون لغوية، اجتماعية، سلوكية، أو فكرية، هذا الاكتساب ضروري للتكيف والتفاعل اليومي، هذه الازدواجية قد تخلق توترا، لكنه توتر يمكن أن يكون بناء، المهاجر يصبح جسرا بين الثقافات، قادرا على فهم وتقدير وجهات نظر متعددة. هذا يمنحه فهمًا أعمق للتعقيدات الاجتماعية.

يشير سيمل إلى أن الغريب غالبا ما يُعامل بـ "نوع من التسامح" بسبب بعده، هذا التسامح قد لا يكون بالضرورة نابعا من قبول كامل، بل من نوع من اللامبالاة التي تسمح له بالوجود دون تحدي مباشر، هذه الظاهرة تنطبق على المهاجرين الذين قد يُسمح لهم بممارسة طقوسهم الثقافية ما دامت لا تتعارض بشكل صارخ مع قوانين المجتمع المضيف.

إن الهوية المهاجرة، في ضوء تحليل سيمل، هي هوية في طور التكوين الدائم، هوية تتفاعل مع المحيط وتتأثر به، لكنها في نفس الوقت تحافظ على جوهرها الخاص. إنها هوية تتسم بالسيولة والمرونة، تتأقلم وتتغير دون أن تفقد تماما صلتها بالأصل.

هكذا، تكون مفاهيم جورج سيمل حول الغريب وعلم اجتماع الأشكال، تظل أدوات تحليلية قوية لفهم الأبعاد الاجتماعية والنفسية للهجرة. لقد كشف سيمل عن الطبيعة المعقدة لمكانة المهاجر، فهي ليست مجرد انتقال جغرافي، بل هي تحول في العلاقة بين الفرد والمجتمع، تتسم بالمسافة والقرب، الاندماج والاغتراب، الحرية والتقييد.

إن تحليل سيمل يساعدنا على تجاوز النظرة التبسيطية للهجرة كظاهرة أحادية البعد، ويشجعنا على رؤيتها كعملية ديناميكية تؤثر على كل من المهاجر والمجتمع المضيف، وإن الغريب، والمهاجر بصفته تجسيدا له، ليس مجرد هامش على أطراف المجتمع، بل هو جزء لا

يتجزأ من بنيته، يسهم في تشكيلها ويشكلها، ويعكس توترات وتحديات الحداثة في العيش المشترك، وإن فهمنا للهجرة اليوم يمكن أن يفيدنا من استعادة أفكار سيمل، فهي تقدم لنا إطارا لفهم الأبعاد الدقيقة لتجربة الاغتراب والبحث عن الانتماء في عالم يزداد ترابطا وتنوعا.

3- المسؤولية الأخلاقية من وراء الهجرة: ليفيناس

إذا ما نظرنا إلى الهجرة من منظور الفيلسوف الظاهراتي إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906- 1995)، فإنها تتكشف كمسار غني بالدلالات الأخلاقية والميتافيزيقية، مسار لا ينفكّ يدعونا إلى إعادة التفكير في علاقتنا بالآخر، وفي مفهوم الذاتية، وفي طبيعة وجودنا في العالم، فالهجرة عند ليفيناس حدث كوني يضعنا أمام وجه الآخر بكلّ ما يحمله من غموض وتسام وتحد أخلاقي.

1.3- الوجه كنداء أخلاقي:

فالوجه، في تصوّره، يتجاوز المعنى المادي للذات، ليصبح يعبّر عن ظهور للآخر في كماله واختلافه[1]، ظهور يتجاوز أيّ محاولة لاستيعابه أو تصنيفه، إنه "الكلمة الأولى" التي يتلفظ بها الآخر، كلمة صامتة ومطالبة، تناديني وتدعوني إلى المساءلة والمسؤولية، بهذا يكتسب وجه المهاجر في سياق الهجرة، دلالة خاصة وملحة.

غالبا، ما يأتي المهاجر من فضاء ثقافي ولغوي مختلف، ووجهه يصبح بمثابة حد يوقف اندفاع الأنا نحو الهيمنة والتصنيف، إنه وجه "عار"، مجرد مما اعتاد عليه، مجسد للضعف والهشاشة، هذا العراء يمنعنا -عند مواجهته- من معاملته كشيء أو ظاهرة يمكن إدراكها أو فهمها كليا. بل إن وجهه يطالب مني أن أدافع عنه من أي محاولة لجعله موضوعا لمعرفتي أو سيطرتي. إنه يصدر أمرا أخلاقيا مباشرا: لا تقتل، هذا الأمر لا يتعلق فقط بالامتناع عن العنف الجسدي، بل يتعدّاه إلى الامتناع عن أيّ شكل من أشكال العنف الوجودي الذي يحاول أن يخضع الآخر لهويتي أو لنمط تفكيري.

[1]- ليفيناس، إيمانويل، الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، دار صفحة 7 للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021، القاهرة ، ص198.

فالمهاجر، بوجوده، يذكرنا بأننا مسؤولون عنه قبل أن نكون مسؤولين عن أنفسنا مسؤوليته ليست نابعة من عقد اجتماعي أو من التزامات متبادلة، بل هي مسؤولية مطلقة، تسبق كل فهم أو معرفة. إنها "المسؤولية عن الآخر لأجل الآخر" هذه المسؤولية لا تتطلّب منا فهما كاملا لقصة المهاجر أو لدوافعه، بل تتطلب استجابة مباشرة لوجهه الذي يناديناً[1].

2.3- الهجرة واكتشاف الغيرية:

إن الهجرة، في جوهرها، هي رحلة نحو "اللا-مكان"، نحو فضاء لا يمكن للأنا أن تستملك فيه نفسها بسهولة، المهاجر يترك وراءه بيته، أرضه، لغته، وعالمه المألوف، هذا الخروج لا يمكن اختزاله في مجرد تغيير جغرافي، بل هو تجربة وجودية تزعزع يقين الذات وتلقي بها في مواجهة مباشرة مع "اللا-نهاية" للآخر.

إنّ عملية الهجرة تفقد المهاجر جزءا من ملكيته للعالم، وتصبح حياته معلّقة بين عالمين، هذا التعليق يبرز هشاشة الوجود البشري، ولكنه في الوقت نفسه، يتيح فرصة فريدة لتجاوز "الأنا-نفسها" والانفتاح على "الآخر"، ففي هذه الحالة من التشرد الظاهر، يصبح المهاجر مجبرا على إعادة تعريف ذاته ليس من خلال ما يملكه أو ما يسيطر عليه، بل من خلال علاقته بالآخر.

فإذا كانت الهجرة هي تحدّي يتمرّد به المهاجر عن سكنه أو بيته باعتباره المكان الذي تصبح فيه الأنا في بيتها كفضاء حميمي يمكن فيه للذات أن تستريح وتراكم ملكيّاتها، حيث تمارس سيادتها على العالم وتترجم وجودها إلى ملكية وتملك، فإنه بترك بيته، يعيد اكتشاف معنى أن يكون "لا-هنا"، أن يكون مجردا من المكان والزمن المحدّدين، هذا التجرّد ليس عقابا، بل هو شرط للانفتاح على ما هو متجاوز، على ما هو خارج-الوجود .

3.3- اللغة والضيافة: استقبال الكلمة الغريبة

[1] - ليفيناس، المرجع السابق، ص201.

تشكّل اللغة، عند ليفيناس، وسيلة أساسية للوصول إلى الآخر، ولكنها في الوقت نفسه، يمكن أن تكون أداة للهيمنة والتصنيف، فاللغة المعتادة، لغة "الكلّيّة"، تحاول أن تضمّن الآخر ضمن مفاهيمها وتصنيفاتها، وأن تخضعه لمقولات "الأنا-نفسها"[1].

فعندما يواجهنا المهاجر، فإنه غالبا ما يتحدث بلغة مختلفة، أو يعاني من صعوبة في التعبير عن نفسه بلغة البلد المضيف. هذا التحدّي اللغويّ لا يمكن اعتباره مجرد حاجز تواصلي، بل هو فرصة لإعادة التفكير في طبيعة اللغة نفسها، فالكلمة التي ينطق بها المهاجر، حتى وإن كانت غير مفهومة تماما، تصبح بمثابة "الكلمة الأولى" التي تشير إلى وجود "لا-نهائي" لا يمكن اختزاله في حدود لغتي.

تتجلّى "الضيافة" في هذا السياق، ليس كمجرد استقبال للضيف في بيتي، بل كاستقبال "للآخر" في ذاتي كفتح للذات أمام الكلمة الغريبة التي تزعزع يقين لغتي ومفاهيمي، هذه الضيافة هي فعل أخلاقي أصيل، يتطلّب منّا الاستماع إلى ما هو غير مفهوم، إلى ما يهدّد بالخروج عن إطار فهمي. إنها ضيافة تعطي الأولوية لـ "كلمة" الآخر، وتقر بأنها كلمة ذات وزن وتأثير قبل أن تكون ذات معنى.

فالمهاجر، بلغته المختلفة وصمته أحيانا، يجبرنا على تخطي حدود لغتنا المألوفة، وعلى التخلي عن فكرة امتلاكنا للحقيقة المطلقة، إنه يدعونا إلى "ترجمة" وجوده كفعل من أفعال الانفتاح والتأويل الذي يقر بتسامي الآخر.

4.3- العدالة والمسؤولية: بناء مجتمع على أساس الآخرية

لا تقتصر فلسفة ليفيناس على مجرد العلاقة الفردية بين الذات والآخر، بل تتعدّاها إلى بناء "العدالة" في المجتمع، فالعدالة، في تصوّره، لا تبنى على أساس المساواة أو التبادل بين الأفراد المتماثلين، بل على أساس المسؤولية المطلقة تجاه الآخر، وعلى إقرار "لا-تناهيه".

[1]- ليفيناس، المرجع السابق، ص199.

في سياق الهجرة، تتحدّى فلسفة ليفيناس النظرة التي تعامل المهاجر كمجرد "فردٍ" ضمن نظام قانونيّ معين، أو ك "مشكلة" تطرح على المجتمع. بل تطالبنا بأن نرى فيه "الآخر" الذي تؤسس عليه العدالة نفسها. فالمجتمع العادل هو الذي يدرك أن مسؤوليته تجاه المهاجر لا تنبع من كونه مواطنا أو مقيما، بل من كونه "وجها" ينادي بالمساءلة.

إنّ تحقيق العدالة للمهاجر يتطلّب تجاوز الفهم القانونيّ الضيّق، والانتقال إلى فهم أخلاقي يقر بأن واجبنا تجاهه يسبق أيّ التزامات أو حقوق مكتسبة، هذه العدالة ليست "توزيعا" (distribution) للموارد أو الفرص، بل هي "اعتراف" بوجود الآخر وتساميه، بكونه كائنا لا يمكن استيعابه أو اختزاله في أيّ فئة أو تصنيف.

فالمهاجر، بوجوده، يعيد طرح سؤال العدالة على المجتمع، ويُذكّرنا بأن المجتمع العادل هو الذي لا يُقصي أحدا، بل يُقرّ بالآخرية كشرط أساسيّ لوجوده، إنه يُشير إلى أن السلام الحقيقي لا يُمكن تحقيقه إلا من خلال استقبال الآخر بكلّ ما يحمله من اختلاف وتحدٍ.

في الختام، تُقدّم لنا فلسفة ليفيناس منظورا عميقا ومبتكرا للهجرة، يتجاوز التحليلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ليُسلّط الضوء على أبعادها الأخلاقية والميتافيزيقية فالمهاجر، في هذا التصور، ليس مجرد فردٍ يبحث عن حياةٍ أفضل، بل هو تجسيد حيّ لـ"اللانهاية" التي تقتحم عالمنا المحدود.

الهجرة، بهذا المعنى، تُصبح "حدثًا كونيا" يزعزع يقين "الأنا-نفسها" ويجبرنا على إعادة التفكير في علاقتنا بالآخر، وفي طبيعة وجودنا في العالم. إنها رحلة نحو الآخرية المطلقة، دعوة دائمة إلى المساءلة والمسؤولية والضيافة، وفي وجه المهاجر، نجد ليس فقط ضعفا وهشاشة، بل أيضا قداسة وتساميا، دعوة صامتة إلى بناء عالم أكثر عدلا وإنسانية، عالم لا يُقصي أحدا، بل يرحب بكلّ وجه ينادي بالمسؤولية.

هذا المنظور الفلسفي يُلهمنا ليس فقط للتعامل مع المهاجرين باحترام وكرامة، بل أيضا لإعادة تقييم أسس وجودنا كمجتمعات وأفراد، ولفهم أن "الإنسانية" الحقيقية تكمن في قدرتنا على استيعاب الآخر واستقباله في كلّ ما يحمله من اختلاف وتحد.

هكذا، يتضح أن الهجرة في منظور ليفيناس تأخذنا الضيافة إلى أعمق مستويات الفلسفة الأخلاقية إذ تعد الضيافة مسؤولية أخلاقية مطلقة تجاه "الآخر"، حيث يسبق وجه الآخر أي حكم مسبق أو تصنيف، ويفرض علينا واجبا غير مشروط بالاستقبال والعناية، فالآخر، في فلسفة ليفيناس، هو التجلّي المطلق للضعف والهشاشة، ومواجهته تدعونا إلى تجاوز الأنا نحو مسؤولية كونية لا يمكن التنصل منها. الضيافة هنا ليست مجرد فعل اجتماعي، بل هي أساس الوجود الأخلاقي نفسه[1].

4- الهجرة والضيافة من منظور جاك دريدا:

أما جاك دريد Jacques Derrida (1930-2004)، فيتحدى هذه الرؤية عبر طرحه للضيافة المشروطة مقابل الضيافة المطلقة الضيافة المشروطة هي تلك التي تحددها القوانين، الأعراف، والسياسات (مثل قوانين الهجرة التي تضع شروطاً للاستقبال). بينما الضيافة المطلقة، وفق دريدا، هي استضافة الغريب بلا شروط أو قيود، وهو أمر يبدو مستحيلا في الواقع السياسي. يرى دريدا أن التوتر بين هذين النوعين من الضيافة هو ما يشكل جوهر معضلتنا المعاصرة. كيف يمكننا التوفيق بين المسؤولية الأخلاقية المطلقة تجاه الآخر وحاجتنا كدول ومجتمعات لحماية حدودنا وهويتنا؟

يصر دريدا على أن هذا التناقض ليس عيبا في التفكير، بل هو قلب الإشكالية الأخلاقية للحظة المعاصرة. فالتوتر بين الضيافة المطلقة (كمسؤولية أخلاقية لا نهائية تجاه الآخر) والضيافة المشروطة (كضرورة سياسية لتنظيم المجتمع) هو ما يشكل الدراما الأخلاقية

[1]- ليفيناس، المرجع السابق ، ص ص. 198-210.

لعصرنا. إنه تعبير عن الـ "أبوريا" - ذلك الممر المستحيل - الذي نعبره كلما حاولنا التوفيق بين انفتاحنا غير المشروط على الآخر وحاجتنا إلى حماية هويتنا الجماعية[1].

في ظل أزمة اللاجئين والهجرة العالمية، يذكرنا دريدا بأن السياسة الحقيقية تبدأ من الاعتراف بهذا التناقض الأصيل. فبدلا من محاولة حله - وهو مستحيل - علينا أن نعيشه كتحد دائم، كمسؤولية لا تنتهي. السؤال ليس كيف نحقق الضيافة المطلقة، بل كيف نجعل ضيافتنا المشروطة أكثر انفتاحاً، كيف نوسع حدود الاستقبال دون أن نخسر أنفسنا. في هذا التوتر بين اللامشروط والمشروط، بين الأخلاقي والسياسي، تكمن إمكانية تجديد الفكر والممارسة في عالم تزداد فيه الحدود صلابة والحركة ضرورة.

إن إدراك هذا التناقض الأصيل ليس عجزا، بل هو نقطة انطلاق لأخلاقيات جديدة. فبدلا من البحث عن حلول نهائية، تدعونا رؤية دريدا إلى تبني "دبلوماسية القلق"، حيث يصبح عدم الارتياح الأخلاقي مصدراً للإبداع السياسي. يمكن للحكومات، مثلا، أن تتبنى سياسات هجرة "مرنة" تعترف بالمسؤولية الأخلاقية دون التخلي عن السيادة. مثل برامج الحماية المؤقتة التي توفر الملاذ مع الاعتراف بطبيعة الظروف المتغيرة.

على مستوى المجتمع، يعني هذا إحياء مفهوم "المواطنة المتعددة المستويات"، حيث يمكن للقادمين الجدد المشاركة في الحياة العامة على مستويات محلية قبل الحصول على الجنسية الكاملة. هذا يوسع دائرة الضيافة المشروطة ويقربها من المطلقة، من خلال خلق مساحات للالتقاء تسبق الانتماء القانوني الكامل.

في هذا التوتر الخلاق، تصبح الهوية ليست حصنا منيعا بل عملية تحاور دائمة، والضيافة تحدث عندما تخاطر بأن يكون لك بيت. هذا الخطر ليس تهديدا وجوديا، بل هو شرط لإثراء الذات والآخر. إنها عملية متبادلة حيث يتحول المضيف والضيف معاً، فتصبح الهوية سؤالا مفتوحا بدلا من إجابة جاهزة.

[1] - دريدا، جاك، عن الضيافة، دار توبقال للنشر، تر. كمال التومي،، الدار البيضاء، ص. 55

هكذا تتحول أزمة الهجرة من مشكلة تقنية تحتاج إلى حلول، إلى مساءلة وجودية تذكرنا بإنسانيتنا المشتركة. في عالم تتصاعد فيه النزعات القومية، يبقى نداء دريدا الأخلاقي: أن نعيش بتناقضاتنا بإخلاص، وأن نجعل من استحالة الضيافة المطلقة حافزاً لإعادة اختراع الضيافة المشروطة باستمرار.

خلاصة القول، أن الهجرة كظاهرة إنسانية متجذرة في الوجود تعكس الهجرة بحث الإنسان عن الأمان، المعنى، وموطن ينتمي إليه، وهي جزء لا يتجزأ من رحلتنا كبشر، والضيافة كمسؤولية أخلاقية وتحدٍ سياسي لقد رأينا كيف تفرض الضيافة واجبا أخلاقيا عميقا تجاه الآخر، وفي الوقت نفسه تضع تحديات سياسية واقتصادية معقدة على المجتمعات والدول.

إن الهجرة والضيافة ليستا مجرد قضايا عابرة، بل هما انعكاس لما نحن عليه كبشر وما نطمح أن نكونه كمجتمعات. يتطلب منا الأمر شجاعة فلسفية لمواجهة تعقيداتهما، وتعاطفا إنسانيا لضمان أن كل رحلة، وكل لقاء، يكون فرصة للنمو والتعايش بدلاً من الصراع والانقسام.

الدرس05:

التربية في عصر الرقمنة

التربية عصر الرقمنة

تشهد التربية في مستهل القرن الحادي والعشرين تحولا جذريا لم يسبق له مثيل في تاريخها الطويل، يمثل نقلة نوعية تعيد تعريف جوهر العملية التعليمية برمتها، فمنذ ظهور الأنظمة التربوية المنظمة في عصر الأنوار وحتى أواخر القرن العشرين، ظلت المدرسة تمثل المؤسسة المركزية والأكثر قدسية لنقل المعرفة وبناء الهوية وصياغة الوعي الجمعي، كانت الفصول الدراسية بمثابة جداول مقدسة للتعلم، والمعلمون كهنة للمعرفة، والمناهج نصوصا مؤسسة لا تقبل الجدال.

لكن مع ثورة الرقمنة والاتصال التي اجتاحت العالم في الربع الأخير من القرن العشرين، أضحت التربية أمام منعطف تاريخي وجودي يحمل في طياته إمكانيات هائلة وتحديات مصيرية في آن معا، لقد انهارت الحدود المكانية للفصول الدراسية، وتهاوت الهرميات المعرفية التقليدية، وتحطمت السلطوية البيداغوجية المطلقة، تحوّل الفصل الدراسي إلى فضاء افتراضي مفتوح على العالم، ممتدا عبر القارات والثقافات، وأصبح دور المعلم ينتقل من "ناقل للمعرفة" إلى "مرشد للتعلّم" و"ميسر للحوار".

هذا التحول الذي يمسّ جوهر العملية التربوية وأسسها الابستمولوجية، يفرض علينا إعادة النظر الجذرية في المقاصد الفلسفية للتربية، والعلاقات القوى فيها، وأنماط التفاعل التي تولدها، إنه تحول من نموذج تربوي كان يرتكز على الخطية" والتسلسل والتراكم، إلى نموذج جديد يقوم على الشبكية والتفاعل والتشعب، من تربية كانت تهدف إلى تشكيل المواطن الصالح وفق نموذج اجتماعي محدد، إلى تربية تسعى لتمكين الذات المتعلمة في عالم متعدد المراجع ومتغير الهويات.

في هذا السياق، تبرز أسئلة مصيرية: كيف يمكن للتربية أن تحافظ على دورها التحرري في عصر الخوارزميات والبيانات الضخمة؟ هل تتحول الرقمنة إلى أداة لتعميق الديمقراطية التعليمية أم إلى آلية جديدة لإعادة إنتاج التفاوتات؟ وأين موقع القيم الإنسانية والأبعاد

الوجدانية في فضاءات التعليم الافتراضية؟ هذه الإشكاليات وغيرها هي ما ستحاول هذه المحاور استكشافه، في رحلة فكرية تهدف إلى فهم التحولات العميقة التي تشهدها التربية، واستشراف آفاق مستقبلها في ظل الثورة الرقمية المستمرة.

1- من البيداغوجيا الخطية إلى البيداغوجيا الشبكية:

يشكل الانتقال من النموذج التربوي القائم على الخطية والتسلسل الهرمي إلى النموذج القائم على الشبكية والتفاعل الأفقي أحد أبرز مظاهر تأثير الرقمنة في التربية، لقد شهدت المنظومة التعليمية تحولا جذريا من نموذج الوعاء الذي يملأ فيه المعلم عقل المتعلم بالمعلومات، إلى نموذج "الشبكة" التي يتفاعل فيها المتعلم مع مصادر المعرفة في فضاء مفتوح وغير هرمي.

1.1- أسس التحول الجذري

يقوم هذا التحول على عدة ركائز أساسية:

أ- **تفكك مركزية المعرفة**: فلم تعد المؤسسة التعليمية هي الحارس الوحيد للمعرفة، بل أصبحت مجرد عقدة في شبكة معرفية عالمية. يصف الفيلسوف الفرنسي بيير ليفي هذا التحول بالانتقال من فضاء المعرفة المغلق إلى الذكاء الجمعي، حيث لم تعد المعرفة حكرا على نخبة معينة، بل أصبحت مشاعة إنسانية يتشارك في إنتاجها وتداولها الجميع[1].

ب- **تعددية المصادر المعرفية**: لقد تحطم الاحتكار التقليدي للمعرفة، وأصبح المتعلم يتعامل مع مصادر معرفية متعددة: من المنصات التعليمية المفتوحة، إلى المكتبات الرقمية، إلى قنوات اليوتيوب التعليمية، إلى المجتمعات الافتراضية المتخصصة.

ج- **تفكك الزمان والمكان**: لم يعد التعلم مقيدا بزمان أو مكان محدد، بل أصبح ممكنا في أي وقت ومن أي مكان، مما أتاح فرصا تعليمية لم تكن متاحة من قبل.

[1] - بيير ليفي، "الذكاء الجمعي: نحو أنثروبولوجيا في الفضاء الإلكتروني"، ترجمة نورة بن بريك، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007، ص 45.

ظهرت في هذا السياق نماذج بيداغوجية جديدة، أبرزها:

أ- بيداغوجيا المشاريع: التي تعتمد على العمل التعاوني عبر الشبكات

ب- التعلم المقلوب: حيث يطلع الطالب على المادة خارج الصف، ويخصص وقت الصف للنقاش والتطبيق

ج- التعلم التكيفي: الذي يتكيف مع مستوى كل متعلم وسرعة تقدمه

في هذا الإطار، يبرز دور المعلم كميسر ومرشد، لا كمطلق للمعرفة، كما يشير المفكر البرازيلي "باولو فريري" في كتابه "بيداغوجيا المقهورين"، فإن التربية الحقيقية هي التي تتحول من نموذج الإيداع المصرفي إلى نموذج الحوار التحرري[1].

فلم يعد المعلم مجرد ناقل للمعرفة، بل أصبح:

أ- مصمما للخبرات التعليمية

ب- ميسرً للعمليات التعلمية

ج- مرشدا في رحلة اكتشاف المعرفة

د- منسق للتفاعلات المعرفية

1.2- إشكاليات التحول:

رغم الإمكانيات الهائلة لهذا التحول، إلا أنه يطرح إشكاليات عميقة:

أ- إشكالية جودة المعلومة: في ظل تعدد المصادر وغياب المراجعية التقليدية، كيف يمكن ضمان جودة المعلومة وموثوقيتها؟

[1] - باولو فريري، "بيداغوجيا المقهورين"، ترجمة يوسف حلاق، بيروت: دار الفارابي، 2000، ص 78.

ب- **إشكالية التوجيه المعرفي**: في ظل هذا الفيض المعلوماتي، كيف نوجه المتعلمين نحو المسارات المعرفية الأكثر جدوى؟

ج- **إشكالية البناء المنهجي**: كيف نبني مهارات التفكير النقدي والقدرة على تمييز الغث من السمين في هذا الفضاء المفتوح؟

يقول الفيلسوف الأمريكي نيل بوستمان في كتابه "نهاية التعليم": "إن أكبر خطر يواجه التعليم في عصر التقنية ليس عدم استخدام التقنية، بل استخدامها دون فهم لآثارها الثقافية والاجتماعية"[1].

1.3- الآثار الاجتماعية للتحول:

لهذا التحول آثار اجتماعية عميقة، منها:

أ- **إعادة تعريف السلطة المعرفية**: لم يعد الأستاذ هو المصدر الوحيد للمعرفة الموثوقة

ب- **تحول أنماط الشرعية العلمية**: من الشهادات التقليدية إلى المهارات والقدرات العملية

ج- **تغير أنماط الإنتاج المعرفي**: من العمل الفردي إلى العمل الشبكي التعاوني

يمثل هذا التحول من البيداغوجيا الخطية إلى البيداغوجيا الشبكية نقلة حقيقية في الفكر التربوي، تفرض علينا إعادة النظر في كل المسلمات التقليدية حول التعليم والتعلم. إنها نقلة من التربية نقل للمعرفة إلى التربية كبناء للمعنى، ومن التعلم كاكتساب للمعلومات إلى التعلم كمشاركة في إنتاج المعرفة.

[1] - نيل بوستمان، "نهاية التعليم: إعادة تعريف قيمة المدرسة"، ترجمة ليلى الجبالي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005، ص 123.

2- إشكالية التفاعل البشري: بين الحضور المادي والوجود الافتراضي

2.1- طبيعة التحول في العلاقة التربوية

أدى الانتقال من التعليم التقليدي القائم على الحضور الجسدي والتواصل المباشر إلى التعليم الرقمي المعتمد على الوجود الافتراضي والتواصل الوسيط إلى إثارة تساؤلات فلسفية عميقة حول جوهر العملية التربوية. فالحضور المادي لم يكن مجرد وسيلة تقنية، بل كان حاملاً لأبعاد تربوية ونفسية عميقة تتعلق بتشكيل الهوية وبناء العلاقات الإنسانية.

2.2- النقد الفلسفي للتواصل الرقمي

إن تحول العلاقات الإنسانية إلى علاقات رقمية مسطحة يفتقر إلى العمق الوجودي، ف فالتواصل الرقمي يحوّل الإنسان إلى كائن معزول رغم اتصاله الدائم بالآخرين[1]. ففي الفصول الافتراضية، يغيب ذلك الحيّز الوجودي المشترك الذي كان يخلقه الفصل الدراسي التقليدي، مما يفقد العملية التعليمية بعدها الإنساني الأساسي.

2.3- الأبعاد المفقودة في التواصل الرقمي

يكمن الخطر الأساسي في فقدان ما يسميه الفيلسوف الفرنسي "موريس ميرلوبونتي" الجسد الحي كوسيط أساسي للتواصل، ففي التواصل الحضوري، لا تنتقل الكلمات فقط، بل تنتقل لغة الجسد وتعبيرات الوجه ونبرة الصوت وإيقاع الكلام، بالإضافة إلى ذلك الحضور الكثيف الذي يخلقه التواجد المشترك في مكان واحد. كل هذه العناصر تشكل نسيجا تفاعليا غنياً يفقد الكثير من أبعاده في الفضاء الافتراضي.

2.4-الوحدة في عصر الترابط الرقمي

أن التكنولوجيا تقدم لنا وهم التواصل دون متطلبات الصداقة الحقيقية، فهي تخلق ما تسميه الوحدة الجماعية حيث يكون الناس متصلين تقنيًا ولكنهم منعزلون وجوديا، في

[1] - بيونغ-تشول هان، مجتمع التعب، ص 112.

السياق التربوي، يترجم هذا إلى فقدان تلك اللحظات التعليمية السحرية التي تحدث خارج نطاق التخطيط، في فترات الاستراحة وفي المحادثات العفوية[1].

2.5- إمكانيات التعليم الرقمي الإيجابية

في المقابل، يرى المدافعون عن الرقمنة أن الفضاءات الافتراضية تتيح أشكالا جديدة من التفاعل، خاصة للفئات التي كانت تواجه صعوبات في التواصل التقليدي. فالطلاب الخجولين وذوي الاحتياجات الخاصة والمتعلمين في المناطق النائية يجدون في التقنية وسائل جديدة للتعبير وفرصاً لم تكن متاحة لهم من قبل. كما يرى المفكر الأمريكي "نيكولاس نيغروبونتي" أن الرقمنة تسمح بتخصيص التعليم وفق احتياجات كل متعلم وقدراته[2].

2.6- التحديات الوجدانية والأخلاقية

يشكل الفقدان الوجداني أحد أكبر التحديات التي تواجه التعليم الرقمي. فالتعليم ليس مجرد نقل للمعلومات، بل هو عملية إنبات للمشاعر وبناء للعلاقات وتأسيس للقيم، كيف يمكن للآلة أن تنقل الحماس الذي يشع من عيني المعلم؟ كيف يمكن للشاشة أن تنقل الدفء الإنساني الذي يملأ الفصل؟ هذه الأسئلة تظل محل نقاش عميق بين التربويين.

لكن هذه التحديات تدفع إلى إبداع حلول جديدة تشمل تطوير منصات تفاعلية تحاكي التجربة الحضورية، واستخدام تقنيات الواقع الافتراضي المعزز، وخلق مساحات افتراضية للتفاعل غير الرسمي، ودمج النماذج الهجينة التي تجمع بين الحضوري والافتراضي.

كل هذه الحلول تهدف إلى سد الفجوة بين العالمين الرقمي والواقعي، لكن تبقى الإشكالية قائمة: هل يمكن للوجود الافتراضي أن يحل محل الحضور المادي في العملية التربوية؟ إلا أنه يمكن أن نرى المستقبل يكمن في التكامل الحكيم بين الاثنين، حيث يُستخدم الرقمي لتعزيز

[1] - شيري تركل، "معا وحيدا: لماذا نتوقع المزيد من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض"، ترجمة محمد زياد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2013، ص 89.

[2] - نيكولاس نيغروبونتي، "كون رقمي"، ترجمة أحمد مستجير، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1998)، ص 134.

الإمكانيات وتجاوز الحدود، مع الحفاظ على الجوهر الإنساني للتربية الذي لا يمكن اختزاله إلى مجرد تبادل معلومات.

3- الفجوة الرقمية: من التفاوت التقني إلى إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية

3.1- تعريف الفجوة الرقمية وتحولاتها

لم تعد الفجوة الرقمية مجرد مسألة تقنية تتعلق بإتاحة الأجهزة والاتصال بالإنترنت، بل تحولت إلى قضية اجتماعية عميقة تعكس التفاوتات الهيكلية في المجتمعات المعاصرة، لقد تطور المفهوم من مجرد فجوة في الوصول إلى التكنولوجيا، إلى فجوة في المهارات الرقمية والقدرة على الاستفادة والإنتاج المعرفي الرقمي، هذا التحول يجعل من الفجوة الرقمية قضية عدالة اجتماعية بامتياز، حيث تتحول التكنولوجيا من أداة للتحرر إلى آلية جديدة لإعادة إنتاج التفاوتات.

3.2- رأس المال الثقافي في العصر الرقمي

يقدم عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" مفهوما حاسما لفهم هذه الآلية عبر نظريته عن رأس المال الثقافي الذي يورّث داخل الأسر ويؤثر بشكل حاسم في نجاح التلاميذ[1].

في عصر الرقمنة، يتحول هذا المفهوم إلى رأس المال الرقمي، حيث تورّث الأسر الميسورة لأبنائها ليس فقط الأجهزة والتقنيات، بل الثقافة الرقمية والمهارات التقنية والشبكات الاجتماعية الرقمية، هذا يشكل دورة تفاوت جديدة، حيث يجد أبناء الفئات المهمشة أنفسهم خارج سباق التقدم، ليس بسبب نقص الذكاء، بل بسبب نقص الموارد الرقمية ورأس المال الثقافي الرقمي.

3.3- مظاهر الفجوة الرقمية المتعددة

تتجلى الفجوة الرقمية في عدة مستويات متداخلة:

[1] - بيير بورديو، "إعادة الإنتاج: في عناصر نظرية في نظام التعليم"، ترجمة ماهر تريمش، الدار البيضاء: دار توبقال، 2007، ص 89.

أ- الفجوة الإقليمية: بين المناطق الحضرية والريفية

ب- الفجوة الجيلية: بين الأجيال المولودة في العصر الرقمي وتلك التي سبقته

ج- الفجوة الجندرية: في فرص الوصول والاستفادة من التقنيات

د- الفجوة الاقتصادية: بين الفئات الميسورة والمهمشة

3.4- التداعيات التربوية للفجوة الرقمية

في المجال التربوي، تخلق الفجوة الرقمية دوامة من عدم المساواة التعليمية، حيث:

أ- يفتقد طلاب المناطق المهمشة للبنية التحتية التقنية الأساسية

ب- يعاني المعلمون في هذه المناطق من نقص التدريب على الأدوات الرقمية

ج- تتفاقم الفجوة في التحصيل العلمي بين الطلاب

د- ينتج جيل جديد من الأميين رقميا حتى بين الحاصلين على شهادات تعليمية

3.5- البعد العالمي للفجوة الرقمية

يتحدث الباحث الأمريكي مانويل كاستلز في كتابه عصر المعلومات عن ظهور فجوة رقمية عالمية بين دول الشمال والجنوب[1]، فبينما تناقش الدول المتقدمة إشكاليات الذكاء الاصطناعي والتعلم المتكيف، لا تزال دول عديدة تعاني من مشاكل أساسية في البنية التحتية للاتصالات والطاقة، هذا يخلق استعمارا رقميا جديدا، حيث تتحول الدول النامية إلى مستهلكة للتكنولوجيا بدلاً من أن تكون منتجة لها.

[1] - مانويل كاستلز، "عصر المعلومات: الاقتصاد، المجتمع والثقافة"، ترجمة نصر الدين لعيبي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 234.

3.6- آليات إعادة الإنتاج الاجتماعي

تعمل الفجوة الرقمية كآلية خفية لإعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية من خلال:

أ- تحويل الامتياز الاقتصادي إلى امتياز تعليمي رقمي

ب- إضفاء الشرعية على التفاوتات عبر خطاب الكفاءة التقنية

ج- خلق حواجز غير مرئية أمام الحراك الاجتماعي

د- تحويل التفاوت الاقتصادي إلى تفاوت معرفي دائم

3.7- الحلول والبدائل الممكنة

مواجهة الفجوة الرقمية تتطلب مقاربة شاملة تشمل:

أ- توفير البنية التحتية الرقمية كحق أساسي

ب- تطوير برامج محو الأمية الرقمية للفئات المهمشة

ج- إدماج البعد الرقمي في سياسات العدالة الاجتماعية

د- تشجيع إنتاج محتوى رقمي بلغات محلية وثيق الصلة بالسياقات الثقافية المختلفة

تبين الفجوة الرقمية أن التكنولوجيا ليست محايدة، بل هي حاملة لقيم ومعززة لسياقات المجتمع الذي تنتج فيه، فالتكنولوجيا ليست مجرد أدوات، بل هي أنظمة قيم متجسدة في الآلات، لذلك، فإن معالجة الفجوة الرقمية تتطلب أكثر من مجرد توزيع للأجهزة، بل تحتاج إلى إعادة هندسة اجتماعية تضع العدالة في صميم السياسات التكنولوجية.

4- أخلاقيات التربية الرقمية: بين حرية التعلم وحدود الحماية

4.1- طبيعة الإشكاليات الأخلاقية في الفضاء الرقمي التربوي

يطرح الفضاء الرقمي التربوي إشكاليات أخلاقية معقدة تتراوح بين حق الخصوصية وحرية التعبير من جهة، والحماية من المخاطر وضمان الجودة من جهة أخرى، هذه الإشكاليات لم تعد هامشية، بل أصبحت مركزية في أي نقاش حول مستقبل التربية في العصر الرقمي، حيث تتحول البيانات إلى سلعة والتفاعلات إلى منتج قابل للتحليل والتسويق.

2.4- الشفرة البرمجية كمنظم خفي للسلوك

الفضاء الإلكتروني ليس فضاء حرا بالمطلق، بل هو منظم من خلال شفرة برمجية تتحكم في سلوك المستخدمين، في السياق التربوي، أن المنصات التعليمية تشكل بطريقة خفية طبيعة التفاعل التربوي، حيث تتحكم الخوارزميات في:

أ- المحتوى المعروض لكل متعلم

ب- طريقة التفاعل بين المشاركين

ج- مسار التعلم الفردي

د- تقييم التقدم والأداء

4.3- إشكالية الخصوصية والمراقبة التعليمية

تبرز إشكالية الرقابة والمراقبة في الفضاء التربوي الرقمي بشكل حاد، فمنصات التعليم تتتبع تحركات الطلاب، وترصد تفاعلاتهم، وتجمع بياناتهم الشخصية والأكاديمية، مما يطرح تساؤلات حول حدود المراقبة التربوية وحق الطالب في الخصوصية، هذه الممارسات تخلق ما يسميه الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" مجتمع المراقبة، حيث تصبح الرقابة أداة لضبط السلوك وتوجيهه.

4.4- التحيز الخوارزمي والعدالة التعليمية

تواجه المنصات التعليمية إشكالية التحيز الخوارزمي، حيث تعكس الخوارزميات تحيزات مطوريها وقيمهم الثقافية والاجتماعية، هذا التحيز يمكن أن يؤدي إلى:

أ- تعميق الصور النمطية الاجتماعية

ب- تكريس التمييز ضد فئات معينة

ج- إعادة إنتاج التفاوتات القائمة

د- تضييع فرص متساوية للتعلم

4.5- الملكية الفكرية والمشاع المعرفي

أعادت الرقمنة إشكالية الملكية الفكرية إلى الواجهة، حيث يصبح من الصعب الفصل بين:

أ- المحتوى الأصلي والمعدل

ب- العمل الفردي والجماعي

ج- الاستخدام التعليمي والتجاري

د- الحقوق المادية والمعنوية

4.6- المواطنة الرقمية والمسؤولية الأخلاقية

تطرح الرقمنة ضرورة تطوير مفهوم المواطنة الرقمية التي تتضمن:

أ- الوعي بالحقوق والمسؤوليات الرقمية

ب- المشاركة الإيجابية في الفضاءات الرقمية

ج- احترام التنوع والاختلاف

4.7- المساءلة الأخلاقية في السلوك الرقمي

لمواجهة هذه التحديات، يمكن اقتراح[1]:

أ- تطوير ميثاق أخلاقي للمنصات التعليمية

ب- تعزيز الشفافية في جمع البيانات واستخدامها

ج- تضمين التعليم الأخلاقي الرقمي في المناهج

د- إنشاء آليات رقابة مستقلة على الخوارزميات

تبقى أخلاقيات التربية الرقمية مجالا متطورا يحتاج إلى مراجعة مستمرة، كما يقول يورغن هابرماس فإن التكنولوجيا تتطلب تأسيسا أخلاقيا يضمن أن تظل في خدمة الإنسان وليس العكس، فالتربية الرقمية تحتاج إلى موازنة دقيقة بين إمكانيات التحرر التي تقدمها ومخاطر الاستلاب التي تحملها.

في النهاية، يتجلى لنا أن تحدي التربية في عصر الرقمنة لا يكمن في تبني التقنية أو رفضها، بل في توظيفها بشكل حكيم يحافظ على الأبعاد الإنسانية للتربية مع استثمار إمكاناتها التحويلية، لقد بينت لنا التحولات الجذرية أن التقنية ليست مجرد أدوات محايدة، بل هي حاملة لرؤى فلسفية، ومعززة لسياقات اجتماعية، تحتاج إلى تمحيص نقدي.

فالتربية في عصر الرقمنة مسؤولية أخلاقية جماعية. إنها دعوة لإعادة التأكيد على أن الإنسان هو غاية العملية التربوية، والتقنية مجرد وسيلة.

والتربية الرقمية الناجحة هي التي تمكن المتعلم من الاستفادة من التقنية دون استعباد لها، والتفاعل في الفضاءات الافتراضية دون انفصال عن الواقع، والمشاركة في الشبكات

[1] - يورغن هابرماس، "أخلاقيات المناقشة ومسألة الحقيقة"، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2010، ص 178.

الرقمية مع الحفاظ على الاستقلالية الفكرية. إنها رحلة متواصلة نحو إنسانية متجددة في عصر التحولات الرقمية، حيث نستخدم التقنية لتعزيز إنسانيتنا، لا لإلغائها.

إذن، فالتحولات التربوية في عصر الرقمنة هي تحولات فلسفية عميقة تعيد صياغة سؤال التربية ذاته: هل نحن أمام مشروع تحرر للذات الإنسانية؟، أم أمام شكل جديد من أشكال الاستلاب؟ إنّ الجواب على هذا السؤال يحدد ليس فقط مستقبل التربية، بل أيضا مستقبل إنسانيتنا في عالم تحكمه الرقمنة.

الدرس06:

حوار الحضارات، الأديان والثقافات

حوار الحضارات والأديان والثقافات

منذ أن خطا الإنسان خطواته الأولى على درب الوعي، وهو يدرك . ولو غريزيا أن فهم الذات لا يكتمل إلا عبر عبور جسر الآخر، فالحضارة، في أصل معناها، ليست سوى ذلك الجهد الجماعي العظيم الذي تبذله البشرية لتجيب عن السؤال الأكثر إلحاحا في وجودها: من نكون؟ وما طبيعة ذاك "الآخر" الذي يجاورنا في المعنى كما يجاورنا في المكان؟

1- الحوار كجوهر للوجود الإنساني:

التاريخ، بصفحاته المضيئة والمظلمة، يكشف أن الإنسان كثيرا ما جنح إلى صياغة هويته نقيضا للآخر لا انفتاحا عليه؛ فاستحال الاختلاف، الذي يمكن أن يكون نبعا للتعدد والإبداع، إلى أداة للتصنيف والتجريح، وتحول التباين إلى ذريعة للصدام لا للمشاركة.

إن الحوار، في أرقى دلالاته، ليس جدلا ولا تفاوضا بين أطراف متباعدة، بل هو ولادة مشتركة لحقيقة إنسانية أرحب، فعندما أقول: أنت كما يرى مارتن بوبر Martin Buber (1878- 1956)م - صاحب العمل المؤثر "أنا وأنت" - فإنني لا أضع نفسي في مواجهة الآخر، بل أستعيد إنسانيتي في حضوره؛ أحرّر الأنا من وهم الاكتفاء بذاتها، وأفتحها على أفق تتكوّن فيه الهوية من خلال المشاركة لا العزلة، ومن خلال الاعتراف لا الإقصاء[1].

[1] - مارتن بوبر، أنا وأنت، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص. 42.

هكذا، يغدو الحوار فعلا وجوديا بامتياز: إنقاذا للإنسان من انغلاقه، وإعادة تأسيس للعالم على مبدأ المشاركة بدل الهيمنة، وعلى مبدأ الكينونة معا بدل الكينونة ضدّ.

إنّ الحوار يتجاوز مجرّد تبادل للآراء كما قد يبدو في سطح الممارسة اليومية، بل هو فعل أنطولوجي يغيّر طبيعة الكينونة ذاتها، إذ يجعلها منفتحة على الآخر وقادرة على تجاوز حدودها المغلقة. فالذات لا تُدرك حقيقتها بوصفها جوهرا مكتفيا بنفسه، بل من خلال علاقة حيّة تنعقد بينها وبين غيرها؛ علاقة يصبح فيها الوجود نفسه مجالا للتشارك، لا مجرد تلاقٍ عرضي بين ذوات منفصلة.

من هذا المنظور العميق، يتجاوز العيش المشترك كونه مشروعا سياسيا أو شعارا أخلاقيا يُرفع في المناسبات؛ إنّه خبرة فلسفية تؤسس لفهم جديد للعالم والإنسان، فالحقيقة ليست ملكية حصرية لأحد، ولا يمكن لأي ثقافة أو دين أو رؤية أن تدّعي امتلاكها كاملة؛ فكل حضارة تحمل شظية من النور الإنساني العام، كما تحمل زاوية من زوايا المعنى الكبرى.

كما أنّ العين لا ترى ذاتها إلا في المرآة، كذلك لا تستطيع حضارة أن تعي قيمها، ولا ثقافة أن تستكشف أعماق معانيها، إلا عبر الانعكاس الذي يقدّمه الآخر. بهذا المعنى، يصبح الآخر شرطا لظهور الذات، ويصبح الحوار شرطا لظهور الحقيقة، ويغدو العيش المشترك أفقا تتكوّن فيه المعاني، لا عقدا يفرض بالكلمات، هكذا تعيد الفلسفة للحوار عمقه الوجودي بوصفه فعلا يؤسس لمعنى الإنسان ذاته.

إنّ الحوار، في بعده الفلسفي، يتجاوز كونه وسيلة للتعبير أو للتواصل اللغوي؛ فهو أسلوب في الوجود، وطريقة للتموضع داخل العالم قائمة على الاعتراف المتبادل بالكرامة والحرية والعقل. وحين يؤكّد "إيمانويل كانط" في فلسفته

الأخلاقية أنّ الإنسان لا يجوز، في أي حال، أن يُعامل كوسيلة، بل يجب أن يُعامل دائمًا كغاية في ذاته، فإنه لا يقدّم مجرد مبدأ أخلاقي؛ بل يضع الشرط الجوهري لإمكان الحوار نفسه، إذ كيف يمكن لحوار أن ينعقد بين طرف يرى نفسه مالكا للحقيقة المطلقة، وطرف آخر لا يُنظر إليه إلا بوصفه موضوعا للإقناع أو الترويض؟ إن مثل هذا اللقاء لا يُنتج حوارا، بل يعيد إنتاج منطق السيطرة.

فالحوار الحقيقي هو قبل كل شيء موقف من الإنسان وموقف من العالم، يقوم على الإيمان بأن الحقيقة لا تُمنح دفعة واحدة، ولا تستقر في ضمير واحد بل تتجلّى عبر تعدّد وجهات النظر وتنوّع التجارب، فالحقيقة ليست كتلة صلبة مكتملة، بل نور لا يُرى إلا بانعكاسه، ولا يظهر إلا حين يتقاطع مع نور آخر وهكذا، كما لا يبصر النور ذاته إلا بما يعكسه، لا تكتمل الحقيقة إلا بما يتبادله البشر من رؤى وتجارب، وما يفتحونه من إمكانات للفهم المشترك.

بهذا المعنى، يصبح الحوار فضاء تشكّليا للحقيقة، وشرطا لوجود إنساني يتجاوز العزلة نحو المشاركة، ويتحرر من وهم امتلاك الحقيقة نحو فعل البحث عنها معا.

وإذا كان الحوار يكشف عن تعدّد الحقيقة، فإنه يكشف في الوقت ذاته عن هشاشة الإنسان واحتياجه الجذري إلى الآخر، فالكائن البشري ليس ذاتا مكتفية بذاتها، بل هو وجود ناقص يكتمل بالآخرين، تمامًا كما تكتمل الجملة بكلماتها، والمعنى بسياقه، ومن هنا تغدو العلاقة الحوارية فضاء يتيح للذات أن ترى حدودها، وأن تعترف بأن الاختلاف شرطا للتعلم والنمو، ولعلّ هذا ما يجعل الحوار فعلا تحويليا لا يكتفي بإنتاج المعنى، بل يعيد تشكيل الوعي ذاته.

فالإنسان، عندما يصغي إلى صوت مختلف عنه، يكتشف إمكانات جديدة في ذاته؛ إمكانات كانت ستظل كامنة لولا هذا الاحتكاك الخلاق، من هنا يمكن القول

إن الحوار لا يفتح فقط باب الفهم المتبادَل، بل يمهّد لظهور أفق جديد للعيش المشترك قائم على التعلم المتبادل والاحترام المتبادل، لا على الإقصاء والهيمنة.

إذا كان الحوار يعيد تشكيل الوعي ويكشف ضرورة الاختلاف، فإنّه يفتح أمام الإنسان طريقا نحو أخلاق التعايش التي تقوم على إدراك أنّ الوجود لا يُختزل في منظور واحد ولا في سردية واحدة، فمن دون هذا الوعي التعددي، يتحوّل المجتمع إلى فضاء مغلق تتصارع فيه الذوات بدل أن تتكامل، وتتناحر فيه الهويات بدل أن تتحاور.

أمّا حين يُنظر إلى الآخر بوصفه شريكا في تشكيل العالم لا منافسا فيه، يبدأ نوع جديد من الوجود في التشكل؛ وجود يجعل من التعددية مصدرا للغنى، ومن التنوع رافعة للارتقاء الإنساني. وهكذا يصبح العيش المشترك ليس مجرد تنظيم اجتماعي، بل مشروعا إنسانيا تتأسس فيه الروابط على المشاركة في المعنى، وعلى بناء عالم يُنصت فيه كل فرد إلى صوت الآخر بوصفه امتدادا لذاته، لا نقيضا لها.

لأجل ذلك، رأى بول ريكور أنّ الفهم الحقيقي لا يتحقق إلا عندما نفهم أنفسنا في الآخر، ونفهم الآخر في أنفسنا[1]، فالحوار، بهذا المعنى، ليس تنازلا عن الهوية، ولا تخفيفا من ثقلها، بل هو مغامرة وجودية نكتشف فيها أعماق ذواتنا عبر مرايا الغير، إنّه انتقال من هوية منغلقة تخشى التلاشي، إلى هوية قادرة على التجدّد لأنها لا تخاف من الانعكاس في وجه الآخر.

لذلك، فإن الصمت بين الحضارات شكل دقيق من العمى الأخلاقي. فحين يمتنع الإنسان عن الإصغاء، لا يفقد معرفة جديدة فحسب، بل يفقد جزءا من إنسانيته نفسها؛ لأنّ الإصغاء هو الفعل الذي نعترف به للآخر بوجوده، وبحقه في أن يكون

[1] - بول ريكور، من النص إلى الفعل: دراسات في الهرمينوطيقا، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005، ص. 83.

مختلفا. من هنا يغدو الحوار فعل شجاعة لا يقلّ عمقا عن مواجهة الذات؛ إذ لا لقاء حقيقي بالآخر دون مواجهة ما في داخلنا من أحكام مسبقة، ومخاوف، وصور نمطية.

بهذا المعنى العميق، تبدو الفلسفة، منذ لحظتها اليونانية الأولى، ممارسة حوارية قبل أن تكون تنظيرا مجردا. فسقراط لم يكتب فلسفته ولم يخلّف منظومة مغلقة، بل عاش الفلسفة في المحاورة، حيث يولد الفكر بين سؤال وجواب، وبين اعتراض وردّ، لذلك يمكن القول إنّ الحوار هو جوهر التفلسف ذاته: أن تفكّر مع الآخر، لا ضده؛ وأن تجعل من السؤال طريقا إلى الحقيقة المشتركة، لا سلاحا لإثبات الغلبة.

2- حوار الحضارات:

إنّ الحديث عن حوار الحضارات هو مشروع إبستيمولوجي وأخلاقي وسياسي في آن واحد، يقوم على إعادة بناء العلاقة بين الكيانات الثقافية الكبرى على أساس الاعتراف المتبادل بأنّ كل حضارة تحمل جزءا من حكمة الإنسان، ولا تحتكر معناها ولا غايتها.

فالحضارات، مثل الأفراد، تتكوّن وتتشكل وتتطوّر عبر تفاعلها مع غيرها؛ إنّها ليست جزرا معزولة، بل شبكات من الرموز والمعاني تتغذى من عبور الأفكار وتلاقح التجارب. ولهذا، فإنّ كل حضارة لا تدخل في حوار إلا لكي تتجاوز حدودها، وتكتشف في اختلاف الآخرين جزءًا من إمكانياتها الضائعة.

لقد أثبت التاريخ أنّ الحضارات التي انغلقت على نفسها تكلّست، وفقدت قدرتها على الابتكار. فالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية لم يكن نتاجًا لجوّ مغلق، بل جاء نتيجة تفاعل واسع مع اليونان والفرس والهنود. وكذلك أوروبا الحديثة لم

تنهض إلا حين فتحت مكتباتها على تراث العرب، واستعادت من خلالها تراث اليونان. إنّ هذا يبيّن أنّ الحوار لم يكن يوما ترفا، بل شرطا للنهضة.

في هذا الإطار، يصبح حوار الحضارات شرطا لفهم الذات الجماعية للبشرية، لأنّ كل حضارة تحمل رؤية خاصة للعالم، وللإنسان، وللمقدّس، وللعقل، وللزمان إنّ هذه الرؤى المتعددة لا تتناقض بالضرورة، بل تتكامل، مثل قطع فسيفساء كبرى لا يظهر جمالها إلا حين تجتمع. ومن هنا نفهم سبب تأكيد بول ريكور على أنّ الفهم الحقيقي لا يتحقق إلا حين نفهم أنفسنا من خلال الآخر، ونفهم الآخر من خلال أنفسنا. فالحضارات لا ترى هويتها حقًا إلا عندما تتأمّل صورتها في مرايا الغير.

إذا كان الصمت بين الأفراد شكلا من أشكال سوء الفهم، فإنّ الصمت بين الحضارات يتحول إلى مصدر توتر عالمي، وإلى استعداد مستمر لاستنبات الخوف. فحين تمتنع حضارة عن الإصغاء إلى أخرى، فهي لا تمارس حيادا، بل تنخرط في العمى الأخلاقي الذي يجعل الآخر مجرّد تهديد أو غريب أو منافس. ولهذا يصبح الحوار فعل شجاعة سياسية وأخلاقية لأنّه يتطلّب مقاومة النزعات الانغلاقية التي تُصوّر الذات باعتبارها مالكة الحقيقة، والآخر باعتباره مصدرا للخطأ أو العداوة.

إنّ حوار الحضارات، بهذا المعنى، ليس محاولة لإزالة الاختلاف، بل هو اعتراف بأنّ الاختلاف مكوّن جوهري للإنسانية. فكما لا تُختزل اللغة في لغة واحدة، ولا الجمال في معيار واحد، كذلك لا يمكن اختزال العالم في حضارة واحدة. إنّ وحدة البشرية ليست وحدة تطابق، بل وحدة تنوّع.

وهنا يكمن البعد الفلسفي العميق للحوار: أن يؤسس لوحدة دون محو، ولتمايز دون صراع.

ولعلّ أهم ما في حوار الحضارات أنّه يفتح أفقا لتجاوز مركزيات الإنسان الحديث، سواء كانت مركزية الغرب أم مركزية الشرق. إنّه يضع الجميع أمام حقيقة بسيطة وعميقة: لا حضارة قادرة وحدها على الإجابة عن كل أسئلة الإنسان. فالتحديات التي نواجهها اليوم - من أزمة المعنى الروحي، إلى صراع الهويات، إلى الانهيار البيئي- تتجاوز حدود أي حضارة منفردة، إنّها أسئلة إنسانية تتطلّب عقلا كونيا يتشكّل عبر تفاعل الثقافات، لا عبر هيمنة إحداها.

من هنا يصبح حوار الحضارات ليس مجرد تبادل أفكار، بل مشروعا كونيا لبناء مستقبل مشترك، إنه وعد بإنسانية أكثر وعيًا بتنّوعها، وأكثر استعدادًا لتحويل اختلافها إلى قوة، لا إلى لعنة. وإذا كانت الفلسفة منذ سقراط قامت على الحوار، فإنّ الفلسفة اليوم مدعوّة إلى توسيع هذا الحوار من مستوى الأفراد إلى مستوى الحضارات، لأنّ مستقبل العالم لن يُبنى بخطابات العزلة، بل بخطابات الإصغاء المتبادل.

حين تحدّث "صموئيل هنتنغتون" عن صدام الحضارات في تسعينيات القرن الماضي، رأى أنّ العالم بعد الحرب الباردة لن ينقسم على أساس أيديولوجي، بل على خطوط ثقافية ودينية.

لقد افترض أنّ الحضارات كيانات مغلقة، متقابلة، وأنّ التنوّع لا يمكن أن يقود إلا إلى الصراع، غير أن هذه النظرة ليست سوى إسقاط سياسي على ما هو إنساني في الأصل، في حين الحضارة، في جوهرها، ليست جبهة قتال، بل فضاء معنى، فكل حضارة هي إجابة إنسانية على سؤال الوجود، ولذلك فإنّ اختلاف الحضارات لا يعني تناقضها، بل تكميلها لبعضها البعض.

لأجل ذلك رأى الشاعر والفيلسوف محمد إقبال أنّ الاختلاف بين الأمم ليس لعنة، بل طريقة الله في تحقيق التوازن في الكون[1]. فالتاريخ الإنساني، في جوهره، ليس مسرحا للحروب فقط، بل أيضا ساحة للتفاعل بين الرؤى والرموز والمعتقدات.

حين نقرأ التاريخ من منظور فلسفي لا سياسي، نكتشف أنّ الحضارات التي ازدهرت لم تكن تلك التي غزت غيرها، بل تلك التي استطاعت أن تُصغي للآخرين وتتعلّم منهم، والحضارة الإسلامية، مثلا، لم تكن استمرارا للثقافة اليونانية فحسب، بل لحظة تلاق بين روح الشرق وحكمة الغرب، بين إيمان التوحيد وعقل البرهان.

هكذا، يصبح الحوار بين الحضارات شرطا لتقدّم الوعي الكوني، فكلّ حضارة تنغلق على ذاتها تموت كما تموت الكائنات التي تفقد التنفّس، العقل الذي لا يتغذّى من الآخر يذبل.

لأجل ذلك دعا الفيلسوف الفرنسي "إدغار موران" إلى ما يسميه العقل المركّب[2]، أي ذلك العقل الذي يرى في التعدّد شرطا للوحدة، وفي الغير مرآة لا تهديدا، إنّه عقل يعيد وصل ما فرّقته الحداثة: العلم بالمعنى، والعقل بالعاطفة، والفكر بالحياة.

بهذا المعنى، لا يعود حوار الحضارات شعارا خطابيا، بل مشروعا فلسفيا لإنقاذ الإنسان من ضيق الانتماء الأحادي، ولتحويل التنوّع إلى معرفة، والاختلاف إلى إمكان للحكمة.

3- حوار الأديان: من الإيمان الحصري إلى الروح الكونية

[1] - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص. 52.

[2] - إدغار موران، العقل والمستقبل الإنساني، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص. 27.

لقد مثّلت الأديان عبر التاريخ أحد أهمّ منابع المعنى والقيم، إذ منحت الإنسان وعيا بقدسيته ومسؤوليته الأخلاقية، لكنها كانت أيضا، في لحظات تاريخية، سببا للحروب والتنازع.

فما بين الدعوة إلى المحبة، والتمسك بالحقيقة المطلقة، نشأ توتّر دائم بين الانفتاح الإيماني والانغلاق العقائدي، غير أن الفلسفة الدينية الحديثة، كما في فكر بول ريكور وإيمانويل ليفيناس، تحاول أن تعيد قراءة التجربة الدينية بوصفها لقاء إنسانيا قبل أن تكون جدلا لاهوتيا، فالله، في جوهره، لا يُحتكر في لغة أو أمة أو مذهب واحد، بل يتجلّى في كلّ سعي نحو الخير والرحمة والعدل.

فأن تكون مؤمنا لا يعني أن تمتلك الحقيقة، بل أن تحبّ الحقيقة بما يكفي لتبحث عنها في إيمان الآخرين[1]، هذا القول يلخّص روح الحوار الديني الحقّ، الذي لا يهدف إلى تذويب الفوارق، بل إلى اكتشاف وحدة التجربة الإيمانية في تعدّد طرقها.

لقد عاش المتصوّفة، وفي مقدّمتهم ابن عربي، هذه الحقيقة بعمقٍ رمزيّ رائع. ففي قوله الشهير: لقد صار قلبي قابلا لكلّ صورة، فمرعى لغزلان، ودير لرهبان، وكعبة للطائفين[2]، ليجسّد ابن عربي أسمى تجلّ لفكرة الروح الكونية في الإيمان؛ فهو لا يرى الله ملكا لعقيدة، بل حقيقة تسكن في قلب كلّ مؤمن صادق، أيّا كانت لغته أو طقوسه.

من هنا، يصبح حوار الأديان خطوة ضرورية نحو إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة مقدّسة، فالإيمان الحقّ لا يعادي العلم، ولا يخاف الفلسفة، بل يسعى إلى إحياء معنى المحبة كجوهر لكلّ تجربة روحية، وحين يلتقي المؤمنون لا ليتجادلوا،

[1] - بول ريكور، من النص إلى الفعل: دراسات في الهرمينوطيقا، ص. 91.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988، ج. 2، ص. 312.

بل ليتشاركوا نور التجربة، يتحوّل الدين من أداة فرز إلى لغة وحدة، وحين تنفتح الأديان على بعضها، تفتح معها بابا جديدا لفهم الله في الإنسان، والإنسان في الله.

4- البعد الثقافي والأنثروبولوجي للحوار:

يعدّ البعد الثقافي للحوار من أهمّ الأبعاد التي أعادت الفلسفة المعاصرة اكتشافها، فالثقافة ليست مجرد مظهر اجتماعي للحضارة، بل هي الروح التي تمنح المعنى للوجود الإنساني المشترك، فمن دون الثقافة، لا يمكن للإنسان أن يعي ذاته أو أن يتواصل مع غيره، فمن دون الحوار، تتحوّل الثقافة إلى جدار عازل بدل أن تكون جسرا موصلا.

لقد نبّه الفيلسوف الفرنسي "كلود ليفي-شتراوس" إلى أنّ لكلّ ثقافة منطقها الداخلي، وأنّ التفوّق الثقافي وهمٌ نشأ من الغرور الاستعماري[1]، فليس هناك ثقافات متخلّفة وأخرى متقدّمة، بل هناك فقط طرق مختلفة لتمثّل الإنسان للعالم ولذاته.

من هنا، فإنّ الحوار الثقافي لا يعني تبرير الفوارق، بل إدراك أنّ هذه الفوارق ضرورية كي تبقى الإنسانية قادرة على الإبداع.

إنّ الأنثروبولوجيا الحديثة، كما صاغها "مارسيل موس" و"مالينوفسكي"، كشفت أنّ الثقافة ليست ترفا حضاريا، بل نظام للرموز والعلاقات والمعاني التي تمنح الإنسان هويته وتاريخه، وبالتالي فإنّ الحوار بين الثقافات هو في جوهره حوار بين صور الإنسان عن نفسه، في حين يؤكد إدغار موران أنّ التحدّي الأكبر في القرن الحادي والعشرين هو بناء وعي كوني يتجاوز الانتماءات المغلقة دون أن

[1] - كلود ليفي-شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، 1971، ص. 33.

يلغيها[1]، إنّنا بحاجة إلى وعي مركّب يدرك أنّ الثقافات ليست جزرا منفصلة، بل محيطات تتلاقى في العمق رغم تباعد السواحل.

في هذا السياق، يصبح الفنّ والأدب والسينما وسائل جديدة للتفلسف، فهي تُترجم القيم الثقافية إلى رموز حسية مشتركة، وتفتح قنوات جديدة للحوار حين يعجز الخطاب النظري عن الوصول، إن الفلسفة عبر الوسائط (الفيلم، المسرح، الصورة، الموسيقى) أصبحت اليوم شكلا جديدا من أشكال التفكير المشترك، لأنّها لا تخاطب العقل وحده، بل الوجدان والخيال الإنساني أيضا.

لذلك، فإنّ البعد الثقافي للحوار ليس مجرد ترف معرفي، بل هو شرط أساسي لبقاء الإنسان كائنا متعدّد الأبعاد، يتغذّى من لغات متعددة، ويصغي إلى الآخر في صمته كما في كلماته.

5- نحو فلسفة إنسانية كونية: أفق جديد للحوار

إنّ ما يربط بين حوار الحضارات والأديان والثقافات، هو البحث عن فلسفة جديدة للإنسان، فكلّ هذه الحوارات، مهما تنوّعت مجالاتها، تلتقي في سؤال واحد جوهري: كيف يمكن للإنسان أن يعيش إنسانيته في عالمٍ واحد متعدد؟

لقد أدركت الفلسفة المعاصرة أنّ الأزمة التي يواجهها الإنسان اليوم ليست أزمة اقتصاد أو سياسة فحسب، بل أزمة معنى.

فالعلم يقدّم الوسائل، لكنه لا يقدّم الغايات. والتقدّم التقني لم يصاحبه تقدّم أخلاقي يوازيه.

من هنا، جاء الوعي الجديد بضرورة استعادة البعد الإنساني للعقل.

[1] - إدغار موران، تربية المستقبل، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2001، ص. 112.

لقد بشّر "يورغن هابرماس" بما سمّاه العقل التواصلي[1] ، الذي يقوم على الحوار لا السيطرة، وعلى الفهم المشترك لا الإقناع الإكراهي. فالعقل في تصوّره لم يعد تلك القوة التي تُخضع العالم، بل تلك التي تُنصت إليه وتبحث عن المعنى في اشتراك التجارب الإنسانية.

يسير في الاتجاه نفسه الفيلسوف الإسباني فرناندو سافاتر، الذي يرى أن مستقبل الفلسفة ليس في التجريد، بل في خدمة الإنسان العادي، وفي بناء لغة جديدة قادرة على استعادة القيم الأخلاقية المشتركة[2].

هذا ما يجعل الفلسفة اليوم مطالَبة بأن تكون إنسانية عملية، تزاوج بين الفكرة والعمل، وبين الحكمة والمسؤولية. فالفلسفة الكونية لا تعني تذويب الهويات، بل بناء هوية إنسانية تتسع للجميع، فما يجمع البشر ليس الانتماء الديني أو العرقي، بل الوعي بأنّهم جميعا شركاء في الكينونة.

من هنا، يصبح الحوار جوهرا أنطولوجيا للحياة ذاتها، تتجلّى هذه الرؤية في ما يسمّيه إدغار موران الإنسانية المعقّدة، التي تفهم الإنسان لا كمركز للعالم، بل ككائن في علاقة مستمرة مع الآخر والبيئة والعالم[3]. إنها فلسفة تُعيد للإنسان تواضعه أمام الكون، وفي الوقت ذاته تمنحه مسؤوليته الكبرى في الحفاظ على الحياة.

[1] - يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ص. 47.

[2] - فرناندو سافاتر، الأخلاق للجميع، ترجمة مصطفى ملحم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002، ص. 18.

[3] - إدغار موران، الإنسان والموت، ترجمة عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، 1990، ص. 211.

هكذا، يصبح الحوار في معناه الأعمق إرادة للتعايش المشترك والبحث الجماعي عن الحقيقة، بعيدا عن كلّ نزعة إقصائية أو هيمنة فكرية، إنها فلسفة الأمل في عالم مُهدد بالتمزّق، وفلسفة العودة إلى الإنسان كأفق أخير للحكمة.

لقد بيّن هذا المسار الفلسفي أنّ الحوار لم يعد خيارا ثقافيا أو ترفا أخلاقيا، بل أصبح ضرورة وجودية لإنقاذ المعنى الإنساني ذاته.

ففي عالم يتّجه نحو العولمة التقنية والانعزال الروحي، لا بدّ من فلسفة تُعيد للإنسان القدرة على الإصغاء والفهم المشترك.

لقد كشفت الفلسفات الحديثة، منذ كانط إلى هابرماس، أنّ العقل الإنساني حين ينفصل عن الأخلاق يتحوّل إلى آلة صمّاء، وأنّ التقدّم لا يقاس بعدد المخترعات، بل بمدى قدرتنا على التعايش ضمن اختلافاتنا.

من هذا المنظور، يصبح حوار الحضارات والأديان والثقافات أفقا فلسفيا لبناء عقل تواصلي كوني يجمع بين العقلانية والرحمة، بين الاختلاف والوحدة، بين الذات والآخر.

إنّ الإنسان في الفلسفة المعاصرة ليس كائنا منغلقا على ذاته، بل مشروعا مفتوحا على العالم والغير. والحوار هو الفعل الذي يمنح هذا المشروع روحه ومعناه.

هكذا نصل إلى حقيقة عميقة مفادها أنّ من لا يصغي إلى الآخر، يفقد القدرة على الإصغاء إلى نفسه. فالفكر لا يعيش إلا بالحوار، والثقافة لا تزدهر إلا بالتعدد، والإيمان لا يتجلّى إلا بالمحبة.

تلك هي الإنسانية الفلسفية الجديدة التي تدعو إليها روح هذا العصر: إنسانية تحترم الاختلاف لا لأنها مضطرة إليه، بل لأنها تدرك أنّ التنوّع هو الشكل الأجمل للحقيقة.

الدرس07:

البيو-ايتيقا والبيئة

البيو–إيتيقا والبيئة: نحو فلسفة جديدة للحياة

لقد بلغ الفكر الإنساني في القرن الواحد والعشرين لحظة حرجة من وعيه بالذات والعالم؛ لحظة تفرض عليه أن يعيد النظر في معنى الحياة ذاتها، بعد أن تحوّلت إلى مجرّد مادة للبحث أو الاستهلاك أو التجريب، لقد أنجز الإنسان أعظم ما يمكن للعقل أن يحقّقه علميا وتقنيا، لكنه في المقابل فقد الحسّ الأخلاقي تجاه الوجود صار العقل الحديث يُنتج معرفة بلا حكمة، وقوة بلا ضمير، وعالما بلا توازن من هنا، انبثق سؤال جديد للفلسفة: كيف يمكن للإنسان أن يكون عالما دون أن يكون مدمّرا، وأن يمتلك التقنية دون أن يفقد الإنسانية؟

إنّ ما يُعرف اليوم بـ البيو–إيتيقا (Bioéthique) لا يعبّر عن تخصّص ضيق في الطبّ أو البيولوجيا، بل عن تحوّل جذري في مسار الفكر الأخلاقي المعاصر، إنها تلك الإيتيقا التي وُلدت من رحم الأزمة، حين أدرك الفلاسفة والعلماء أنّ الخطر الأكبر لم يعد يأتي من جهل الإنسان، بل من قوّته اللامحدودة، فمنذ لحظة اكتشاف الجينات والتلاعب بالخلايا والتجارب على الكائنات والبيئة، انكشف السؤال الجديد: من يحدّد حدود المسموح والممنوع؟ وأين تنتهي حرية الإنسان أمام حرية الحياة ذاتها؟

لقد تحوّلت الفلسفة، في ظلّ هذا الواقع، إلى بحث في شروط استمرار الحياة، لا في مفاهيم الوجود المجرّدة. فبعد أن كانت الأخلاق الكلاسيكية تهتم بعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان، جاءت البيو–إيتيقا لتوسّع هذا الأفق، فشملت الحيوان والنبات والمناخ والماء والهواء، وبذلك دخل الفكر الفلسفي مرحلة جديدة من الوعي، لم يعد فيها الإنسان مركز الكون، بل جزءا من منظومة كونية معقّدة تتطلّب احترام كلّ مكوّناتها.

إنّ السؤال الفلسفي اليوم لم يعد: ما الإنسان؟ بل كيف نحافظ على إمكانية أن يكون الإنسان؟ لأنّ تدمير البيئة هو في الحقيقة تدمير لشرط وجودنا ذاته، وهكذا تحوّلت الفلسفة إلى إيتيقا للحياة المشتركة، تبحث عن مبدأ جديد قوامه المسؤولية لا السيطرة، والتوازن لا الهيمنة، والمحبة لا التشيء.

1- التحوّل من الإيتيقا الكلاسيكية إلى البيو–إيتيقا:

كانت الأخلاق الكلاسيكية، منذ سقراط وأفلاطون وحتى كانط، تُبنى على مركزية الإنسان بوصفه الفاعل العاقل والمقصود بالخطاب الأخلاقي، فالسؤال الفلسفي القديم كان يدور حول ما يجب أن أفعله تجاه الآخر الإنساني، أي حول العلاقة بين الذوات العاقلة داخل المجتمع، أما الطبيعة، فكانت تُعامل بوصفها موضوعا للاستعمال أو أداة لخدمة الإنسان، لا ككائن له كرامته الخاصة، وهكذا تأسست الأخلاق القديمة على ما يسميه بعض المفكرين بـ الأنثروبومركزية (المركزية الإنسانية)، التي ترى أن القيمة لا تُعطى إلا لما يخدم الإنسان[1].

غير أن الثورة العلمية والتقنية في القرنين التاسع عشر والعشرين غيّرت جذريا هذا التصوّر، فحين امتلك الإنسان قدرة غير مسبوقة على التلاعب بالخلايا والجينات والمناخ، لم يعد السؤال الأخلاقي مقتصرا على علاقته بغيره من البشر، بل اتّسع ليشمل علاقته بالحياة ذاتها، وهنا ظهر الوعي الجديد بضرورة أخلاق شاملة للحياة، أي البيو–إيتيقا التي تنقل مركز الاهتمام من الإنسان إلى الكائنات والأنظمة البيئية بأكملها[2].

[1] - ألبرت شفايتزر، احترام الحياة: الأساس الأخلاقي الجديد، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970، ص. 22.

[2] - فان رينسيلر بوتر، أسس الإيتيقا البيولوجية، ترجمة فريد الزاهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص. 45.

لقد كان من السهل في الماضي أن نميّز بين الخير والشر في الأفعال المباشرة: كالصدق والكذب، أو العدالة والظلم، لكن في العالم المعاصر، حيث تمتزج التقنية بالبيولوجيا، لم يعد هذا التمييز ممكنا بالبساطة ذاتها فالتجارب الجينية، والاستنساخ، والزراعة الصناعية، والاحتباس الحراري، كلّها تطرح أسئلة جديدة عن حدود الفعل الإنساني، لم يعد السؤال هل الفعل مشروع؟ بل هل الفعل مبرّر من وجهة نظر الحياة ذاتها؟.

بهذا المعنى، تُعدّ البيو–إيتيقا استمرارا للفكر الأخلاقي الكانطي ولكن بتوسيع أفقه، فكما وضع كانط مبدأ معاملة الإنسان كغاية لا كوسيلة، تأتي البيو–إيتيقا لتقول: كلّ ما يحيا هو غاية، وليس وسيلة[1].

إنّ التحوّل من الإيتيقا الكلاسيكية إلى الإيتيقا الحيوية هو في جوهره تحوّل في بنية العقل الأخلاقي نفسه: من عقل متمركز حول الذات إلى عقلٍ كونيّ يرى الوجود كله كمجتمع واحد للحياة، وهو تحوّل يعيد للفلسفة دورها الأصيل: حماية المعنى من الضياع، والحياة من العبث.

3- الإيكولوجيا العميقة ونقد المركزية الإنسانية:

لقد مثّلت الإيكولوجيا العميقة (Deep Ecology) أحد أبرز التحولات الفلسفية في القرن العشرين، فهي لا تكتفي بالدفاع عن البيئة بوصفها مجالا خارجيا للإنسان، بل تعيد تعريف موقع الإنسان داخل الكون ذاته.

[1] - هانس يوناس، مبدأ المسؤولية: بحث في أخلاق من أجل الحضارة التقنية، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011، ص. 61.

فبينما كانت النظرة الحداثية ترى في الطبيعة موردا، يمكن التحكم فيه وتوظيفه لخدمة التنمية والرفاه، جاءت الإيكولوجيا العميقة لتعلن أنّ هذا التصور هو أصل الأزمة البيئية المعاصرة[1].

لقد أسّس الفيلسوف النرويجي أرني نايس هذا الاتجاه في سبعينيات القرن الماضي، حين دعا إلى تجاوز ما سماه الإيكولوجيا السطحية التي تكتفي بإصلاح مظاهر التلوث أو حماية بعض الأنواع المهددة، نحو إيكولوجيا عميقة تقوم على تغيير الرؤية الفلسفية للوجود والحياة، فالمشكلة ليست في الأفعال، بل في المنظور الذي ينتجها، إنّ الإنسان، في نظر نايس، ليس مركز الكون بل خيط في نسيج الحياة، ولا يمكن له أن يعيش ما لم يحافظ على توازن هذا النسيج[2].

من هنا، يصبح الدفاع عن الطبيعة واجبًا أنطولوجيا قبل أن يكون سياسيا أو بيئيا، لأنّ كلّ كائن، مهما كان بسيطا، يشارك في بناء الكلّ الكوني. ولذلك يدعو أنصار الإيكولوجيا العميقة إلى احترام الطبيعة كقيمة في ذاتها، لا لأنها تخدم الإنسان، بل لأنها تحمل في وجودها حقّ الحياة المستقل عن المنفعة.

هكذا تصبح الشجرة، والبحر، والجبال، والكائنات جميعها، ليست موارد، بل ذوات تشترك معنا في الحقّ في الوجود، إنّ هذا المنظور يُعدّ نقدا فلسفيا عميقا لما يسمّى بـ المركزية الإنسانية، التي جعلت من الإنسان معيار كلّ شيء منذ عصر النهضة.

لكنّ الإيكولوجيا العميقة لا تدعو إلى إلغاء الإنسان، بل إلى إعادة إدماجه في الكلّ الكوني بانسجام ومسؤولية، إنّها فلسفة التواضع أمام الحياة، تذكّرنا بأنّ

[1] - أرني نايس، الإيكولوجيا العميقة والفكر البيئي الجديد، ترجمة مصطفى النحال، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص. 23.

[2] - بيل ديفال وجورج سيسون، الإيكولوجيا العميقة: دعوة إلى التغيير الجذري، ترجمة عبد الكريم المودن، دار الأمان، الرباط، 2015، ص. 47.

السيطرة المطلقة هي نوع من الجهل المتخفّي في ثوب العلم. فالحضارة المعاصرة نسيت أنها تعيش على الأرض لا فوقها، وأنّ الإنسان فقد وعيه بوحدته مع الكوكب الذي يمنحه الحياة[1].

إنّ الفلسفة الجديدة التي تقترحها الإيكولوجيا العميقة ليست رومانسية بيئية، بل مشروعا لتأسيس إيتيقا كونية تعيد الوصل بين الفكر والحياة، وبين التقنية والطبيعة، وبين الإنسان ومصيره المشترك مع الكائنات.

4- فلسفة المسؤولية عند هانس يوناس

يشكّل الفيلسوف الألماني هانس يوناس (Hans Jonas) أحد أبرز المفكرين الذين أسّسوا لأخلاق جديدة، تلائم العصر التقني الذي تجاوزت فيه أفعال الإنسان حدود التنبؤ والسيطرة.

لقد رأى يوناس أنّ كلّ الإيتيقا القديمة، منذ أرسطو وحتى كانط، كانت تقوم على مبدأ واحد: أن يكون الفعل الأخلاقي في متناول قدرة الإنسان، أي أن تُعرف نتائجه ضمن دائرة القرب الزمني والمكاني. لكن مع دخولنا عصر التكنولوجيا الحديثة، تغيّر كلّ شيء[2].

فاليوم يستطيع الإنسان أن يُحدث تأثيرات تمتد إلى قرونٍ قادمة: أن يغيّر المناخ، ويُفني أنواعا، ويعبث بالجينات، ويصنع حياة اصطناعية.

هكذا لم تعد الإيتيقا التقليدية كافية، لأنها وُضعت لعالم محدود الفعل، أما العالم الحديث فيحتاج إلى إيتيقا للمستقبل، إلى وعيٍ جديد بالمسؤولية يتجاوز الحاضر إلى الغد.

[1] - ميشال سير، العقد الطبيعي، ترجمة علي الهنائي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1994، ص. 62.

[2] - هانس يوناس، مبدأ المسؤولية، ص. 15.

صاغ يوناس في كتابه الشهير مبدأ المسؤولية، هذا التحوّل بلغة فلسفية حادة: اعمل بحيث تكون آثار فعلك منسجمة مع استمرارية الحياة الإنسانية على الأرض[1].

بهذه الصيغة البسيطة يعيد يوناس تعريف الواجب الأخلاقي: إنه لم يعد متعلقا فقط بنيّة الفاعل أو بالنتيجة المباشرة، بل بمستقبل الكائنات التي لم تولد بعد. إنّنا مطالبون بأن نفكّر في الذين سيأتون بعدنا، وفي مصير العالم الذي سنتركه لهم.

من هنا، فإنّ المسؤولية، في فلسفة يوناس، ليست مجرد خيار أخلاقي، بل نداء أنطولوجي صادر من عمق الوجود ذاته. فالإنسان، بما يمتلكه من قدرة تقنية غير مسبوقة، قد أصبح في موقع الخالق الصغير، ومن ثمّ صار ملزَما بقدر من الأخلاق يتناسب مع سلطته الجديدة[2].

يرى يوناس أن الخطر الأكبر لا يكمن في الشرّ المقصود، بل في اللامبالاة الحديثة التي تنتجها التقنية والعقل الأداتي، فالآلة لا تعرف الرحمة، والعلم بلا ضمير يتحوّل إلى قوة عمياء، ولذلك فإنّ مهمّة الفلسفة ليست فقط نقد التقنية، بل إعادة تأسيس الوعي الأخلاقي للعقل بحيث يدرك تبعات فعله على الحياة.

لقد فتح يوناس بهذا التصور أفقا جديدا للبيو–إيتيقا، إذ جعلها تقوم على مبدأ الاستدامة الأخلاقية، أي على الوعي بأنّ الفعل الحقيقي هو الذي يضمن بقاء العالم صالحا للعيش، من هنا يمكن القول إنّ مبدأ المسؤولية هو الجذر الذي خرجت منه كلّ تيارات الإيكولوجيا الأخلاقية والفكر البيئي المعاصر.

5- البيو–إيتيقا بين العلم والسياسة

[1] - هانس يوناس، المرجع السابق، ص. 78.

[2] - إيمانويل فاي، فلسفة الحياة والمسؤولية عند يوناس، ترجمة أحمد حمدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018، ص. 92.

شكّل العلم، منذ الثورة الحديثة، أداة تحرّر للعقل من الجهل والأسطورة. لكنّه، في الوقت ذاته، أصبح مصدرا جديدا للسلطة، حين تحوّل إلى منظومة إنتاج للمعرفة تخدم الاقتصاد والسياسة أكثر مما تخدم الإنسان.

لقد أراد الإنسان أن يُخضع الطبيعة، فانتهى بأن أصبح خاضعا لتقنياته، وما كان يُفترض أن يكون وسيلة لتحسين الحياة، تحوّل تدريجيا إلى قوة للتحكم في مصير الحياة نفسها[1].

أظهرت التطورات البيولوجية من الاستنساخ إلى التعديل الجيني أنّ السؤال لم يعد علميا فحسب، بل أخلاقيا وسياسيا في جوهره، فمن يملك الحق في تحديد ما هو مسموح في العلم؟ هل هو العالم؟ أم الدولة؟ أم المجتمع؟

إنّ هذه الأسئلة هي ما جعل من البيو–إيتيقا فضاء للحوار بين الفلاسفة والعلماء وصنّاع القرار. فالعلم من دون أخلاق يصبح خطيرا، والأخلاق من دون معرفة تصبح عمياء[2].

نبّه ميشال فوكو، في دراساته حول السلطة والمعرفة، إلى أنّ العلم ليس بريئا، بل يُنتج أشكالا من الهيمنة الرمزية، حين يتحول إلى خطاب يحدّد ما يمكن قوله وما يجب منعه، ففي الطبّ مثلا، لم يعد الجسد ملك صاحبه، بل موضوعا للضبط والمعالجة والتصنيف[3].

هكذا ولدت الحاجة إلى أخلاق جديدة تحمي الإنسان من عنف العقل الأداتي، وتعيد للعلم مكانته كخدمة للحياة لا كسيطرة عليها.

---

[1] - هانز كينغ، العلم والمسؤولية الأخلاقية، ترجمة عبد الوهاب علوب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص. 11.

[2] - بول ريكور، من النص إلى الفعل: دراسات في الهرمينوطيقا، ص. 127.

[3] - ميشال فوكو، المراقبة والعقاب، ترجمة جورج أبي صالح، دار المدى، دمشق، 1994، ص. 35.

كان الفيلسوف الفرنسي بول ريكور من بين الذين رأوا في البيو–إيتيقا وسيلة لربط الفلسفة بالفعل الاجتماعي، إذ كتب: ليس التقدّم العلمي في ذاته خيرا أو شرا، بل في ما إذا كان يعزّز إنسانيتنا أم يهدّدها[1].

فالمسألة، في جوهرها، ليست ضد العلم، بل ضد انغلاقه على ذاته، إنّ المطلوب هو تحالف جديد بين العلم والضمير، تحالف يعيد إلى العقل توازنه بين الفهم والتقدير، بين التفسير والتحسّس، بين الموضوعي والإنساني.

هكذا تصبح البيو–إيتيقا، في بعدها السياسي، ليست مجرد نقاش أكاديمي حول الجينات والبيئة، بل مشروعا لمأسسة الضمير داخل الفعل العلمي والتقني، فهي تدعو إلى ثقافة جديدة من الحوكمة الأخلاقية، حيث لا يُقاس النجاح فقط بما نحققه من معرفة، بل بما نحافظ عليه من حياة.

إنّ التحدي الحقيقي أمام الفلسفة اليوم ليس كيف نُنتج المزيد من التكنولوجيا، بل كيف نمنعها من أن تُفني المعنى في الإنسان، وذلك هو قلب المعركة بين العقل الأداتي والعقل الأخلاقي، التي ما تزال تشكّل جوهر الفكر الفلسفي منذ كانط حتى يومنا هذا.

6- الإنسان بين التقنية والبيئة: نحو وعي جديد بالهشاشة

ولدت الحداثة على حلم السيطرة، حين آمن الإنسان بأنّ العقل العلمي والتقنية قادران على إخضاع الطبيعة وتسخيرها إلى الأبد، لكن القرن العشرين كشف حدود هذا الحلم: فالعقل الذي أراد الهيمنة على العالم، انتهى بأن خلق عالما لم يعد قادرا على السيطرة عليه.

[1] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 1992، ص. 104.

لقد اكتشف الإنسان أنّه، بدل أن يكون سيّد الأرض، أصبح أحد ضحاياها[1]، وتبّه مارتن هايدغر إلى أن التقنية ليست مجرد أدوات، بل طريقة في الوجود؛ إنها الكشف القسري عن الطبيعة بوصفها موردا، فالخطر الحقيقي لا يكمن في الآلة ذاتها، بل في العقل الأداتي الذي يحوّل كلّ ما هو موجود إلى شيء قابل للاستهلاك، بهذا المعنى، أصبحت التقنية هي ميتافيزيقا العصر التي تحكم نظرتنا إلى العالم[2].

لكنّ هذا الوعي المأساوي أفرز في الوقت ذاته يقظ جديدة: إدراكا بأنّ الإنسان هشّ، وأنّ الحياة على الأرض ليست مضمونة، أظهرت الكوارث البيئية، من الاحتباس الحراري إلى التلوث الشامل، أنّ التقدم المادي يمكن أن يقود إلى انتحار جماعي صامت، هكذا انقلب السؤال من كيف نسيطر على الطبيعة؟ إلى كيف نحيا في انسجام معها؟[3].

أدرك المفكرون المعاصرون، ومنهم برونو لاتور وإدغار موران، أنّ زمن الفصل بين الإنسان والبيئة قد انتهى. فالإنسان ليس خارج الطبيعة بل داخلها؛ هو عنصر من شبكة العلاقات التي تحكم التوازن الحيوي للكوكب. وكلّ فعل يفعله في أي موضع من الأرض يرتدّ إليه من حيث لا يشعر، من هنا، تنشأ الحاجة إلى وعي جديد بالهشاشة، وعي يجعلنا نرى الضعف لا كعيب، بل كأفق للأخلاق.

إنّ الفيلسوف بول ريكور يرى أنّ الهشاشة ليست نقيض القوة، بل هي ما يمنح القوة معناها الإنساني[4].

[1] - إدغار موران، الأرض – الوطن، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 2008، ص. 33.

[2] - مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، ترجمة فتحي المسكيني، دار التنوير، بيروت، 2012، ص. 45.

[3] - برونو لاتور، نحن لم نكن حديثين أبدا، ترجمة علي حاكم صالح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص. 97.

[4] - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص. 156.

لتتحول البيو–إيتيقا من مجرد نظام للمنع والتشريع، إلى حكمة للعيش تقوم على التواضع أمام الوجود، وعلى إدراك أن الحفاظ على الحياة مسؤولية لا تقتصر على الأطباء والعلماء، بل تشمل كلّ إنسان يعي أثره في العالم.

بهذا المعنى، يصبح الوعي بالهشاشة أرقى أشكال النضج الفلسفي، فهو ما يمنع الإنسان من الغرور التقني، ويذكّره بأنّ كلّ تقدم لا يحمي الحياة هو في جوهره تقهقر إنساني.

لذلك فإنّ إنقاذ البيئة لا يبدأ من المعامل ولا من السياسات، بل من إعادة تربية الإنسان على الإصغاء إلى الأرض، كما يصغي الشاعر إلى صمته الداخلي.

7- نحو أخلاق كونية للحياة والبيئة

بلغت الإنسانية اليوم عتبة جديدة من الوعي، عتبة تدعوها إلى تجاوز الانقسام القديم بين الإنسان والعالم، بين الطبيعة والثقافة، وبين الذات والعقل، فالأرض لم تعد مجرد فضاء جغرافي نعيش فوقه، بل أصبحت بيت الوجود المشترك الذي يجمع البشر والكائنات وكلّ مظاهر الحياة.

هذا التحوّل لا يمكن أن يُفهم إلا في ضوء ولادة إيتيقا كونية جديدة تجعل من الحياة في أوسع معانيها القيمة العليا لكل تفكير وفعل.

إنّ الأخلاق الكونية للحياة ليست قانونا مفروضا من الخارج، بل وعيا داخليا يتأسس على الشعور بالانتماء المتبادل بين الإنسان والكون، فالخير لم يعد ما ينفع الإنسان وحده، بل ما يضمن استمرارية الحياة في مجملها[1].

[1] - هانز يوناس، مبدأ المسؤولية، ص. 185.

فلا يمكن أن نتحدّث عن كرامة الإنسان في عالم تهان فيه الطبيعة، ولا عن عدالة اجتماعية في كوكب لم يعد صالحا للعيش.

من هنا يدعو الفيلسوف الفرنسي إدغار موران إلى ما يسميه الوعي المركّب أي ذاك الوعي الذي يتخطى الثنائية بين الإنسان والطبيعة، ويفهمهما كشبكة متداخلة من التبادلات الحيوية والفكرية[1]، إنها أخلاق تجمع بين الحكمة الإيكولوجية والإيتيقا الإنسانية، وتقوم على مبدأ بسيط وعميق في آن: لا خلاص لفرد دون خلاص الأرض التي تحمله.

أما هانس يوناس، فقد حوّل هذا المبدأ إلى صيغة للأمل، حين كتب أنّ المسؤولية هي شكل الحبّ في عصر التقنية[2]، فأن نحبّ الحياة يعني أن نحميها، وأن نحميها يعني أن نتحمّل مسؤولية وجودنا ووجود الآخرين معنا.

من هنا، تصبح الأخلاق الكونية مشروعا تربويا وفلسفيا في آن واحد، لأنها تسعى إلى إعادة بناء الضمير الإنساني على أساس كونيّ مشترك، لقد أظهرت الأزمات البيئية الكبرى من تغيّر المناخ إلى الانقراضات الجماعية.

فمصير الأرض لم يعد منفصلا عن مصير الإنسان، وأنّ المستقبل لن يكون لمن يملك القوة، بل لمن يمتلك القدرة على العيش مع الآخرين بوعي ومسؤولية، هكذا تتحول الفلسفة من تنظير عن العالم إلى فنّ للعيش داخل العالم.

في ضوء ذلك، يمكن القول إنّ الإيتيقا الكونية للحياة هي الفلسفة الجديدة للقرن الحادي والعشرين: فلسفة تتجاوز التخصّصات، وتدمج البيولوجيا والأنثروبولوجيا والميتافيزيقا في رؤية واحدة للحياة، إنها ليست أخلاقا للطبيعة فقط، بل أخلاقا للإنسان بما هو كائن كوني مسؤول عن كل ما يحيا.

[1] - إدغار موران، تربية المستقبل، ص. 132.

[2] - المرجع نفسه، ص. 144

إنّ مستقبل الفلسفة، في هذا الأفق، هو مستقبل التحوّل من الوجود المتمركز حول الذات إلى الوجود المشترك، ومن العقل الأداتي إلى العقل المتعاطف، ومن الهيمنة إلى الرعاية، ومن السيطرة إلى المسؤولية الكونية.

هكذا تُغلق الدائرة التي بدأتها البيو–إيتيقا: من سؤال الحياة إلى حماية الحياة، ومن الذات إلى الكلّ، ومن الأخلاق الفردية إلى أخلاق الكون.

أظهر مسار التفكير في البيو–إيتيقا والبيئة أنّ الفلسفة المعاصرة لم تعد تسأل فقط كيف نعرف؟ بل كيف نحيا؟ فالعصر الذي أنتج أعظم أشكال المعرفة هو ذاته الذي كشف هشاشة الحياة ومعنى الضمير.

لقد صار العلم أكثر دقة، لكنّ الإنسان أكثر قلقا، وصارت التقنية أكثر ذكاء، لكنّ الحكمة أقل حضورا.

من هنا جاء النداء الفلسفي الجديد:

- ضرورة تأسيس أخلاق للحياة المشتركة تعيد التوازن بين القوة والمعنى. لم يعد الإنسان مركز العالم، بل كائنا ضمن شبكة حيّة من التبادلات، يتحمّل مسؤولية استمرارها لا سيادتها.

- إنّ الطبيعة لم تعد موضوعا نستخدمه، بل ذاتا نشاركها الوجود.

هكذا تغيّر جوهر السؤال الفلسفي: من ما الخير للإنسان؟ إلى ما الخير للحياة؟

- لقد منحنا هانس يوناس مبدأ بسيطا وعظيما في آن واحد:

اعمل بحيث تكون نتائج فعلك منسجمة مع استمرارية الحياة، وهذا المبدأ، في عمقه، ليس قانونا أخلاقيا فقط، بل دعوة إلى حبّ الحياة بوصفها أقدس ما في الكون.

- إنّ البيو–إيتيقا ليست علما للأطباء، ولا نظرية للفلاسفة وحدهم، بل هي حكمة مشتركة للبشرية في مواجهة عبثها الذاتي.

- فكلّ ما نفعله في هذا العالم، مهما بدا صغيرا، يترك أثرا في توازن الكوكب الذي نحيا عليه. وحين نفقد هذا الإحساس بالترابط، نفقد إنسانيتنا نفسها.

- إنّ الفلسفة اليوم مدعوّة إلى الخروج من الميتافيزيقا المغلقة، لتصبح فنّا للعيش على الأرض، إنها لم تعد تفكّر في الكائن بمعزل عن المكان، ولا في العقل دون الوجدان، بل في وحدة المصير التي تجمع الإنسان بالكائنات جميعا.

- تفتح البيو–إيتيقا أمام الفكر أفقا كونيا جديدا، حيث الأخلاق ليست نظاما من الأوامر، بل أسلوبا في الوجود المشترك حيث يصبح العدل لا هو عدل البشر وحدهم، بل عدل الأرض والهواء والماء وكلّ ما يشاركنا الوجود.

- فإنقاذ البيئة ليس مشروعا بيئيا فحسب، بل هو إنقاذ للمعنى الإنساني ذاته، لأنّ من يدمر الحياة لا يمكن أن يظلّ إنسانا في المعنى الكامل للإنسانية.

- هذا هو الدرس الأخير للفلسفة: أن نحيا بوعي، وأن نحبّ الحياة بما يكفي لنحميها.

الدرس08:

تفكير الذكاء الاصطناعي

تفكير الذكاء الاصطناعي

لم يعد الذكاء الاصطناعي حدثا علميا فحسب، بل أصبح واقعة فلسفية كبرى تهزّ جذور التفكير الإنساني ذاته. فالآلة لم تعد امتدادا ليد الإنسان كما كانت في الثورة الصناعية، بل تحوّلت إلى امتداد لعقله، وإلى مرآة تعكس حدود وعيه وقدرته على التفكير، لم تعد مجرد أداة تنتج، بل ذات رقمية تفكّر وتحلل وتقرر، من هنا، يصبح السؤال الذي يطرحه الفيلسوف اليوم ليس: كيف تعمل الآلة؟ بل ما معنى التفكير حين يصبح الإنسان والآلة يتقاسمانه؟

في هذا الأفق، يتحوّل الذكاء الاصطناعي إلى حدث أنطولوجي يعيد صياغة العلاقة بين الفكر والوجود.

منذ أن وضع ديكارت قاعدة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، بُنيت الفلسفة الحديثة على مركزية الوعي الإنساني بوصفه الأصل والمرجع، لكن اليوم، مع ظهور الكائنات الخوارزمية القادرة على التعلّم الذاتي والاستدلال، يبدو أنّ هذه القاعدة تتعرض لزلزال هائل: هل ما زال الوعي حكرا على الإنسان؟ أم أن الوجود نفسه بدأ يتكلّم لغة أخرى غير اللغة البشرية؟

إنّ التفكير بالذكاء الاصطناعي ليس تفكيرا في المستقبل فحسب، بل هو تفكير في الفكر ذاته في ما يجعل التفكير ممكنًا، وفي الشروط التي تحدّه أو تتجاوزه، لقد تحوّل العقل الذي كان أداة الإنسان لفهم العالم إلى موضوع للفهم، حين أصبح قابلا للبرمجة والمحاكاة، بهذا المعنى، فإنّ الذكاء الاصطناعي يعيد طرح السؤال الكانطي القديم:

ما الذي يمكن للعقل أن يعرفه؟ لكن بصيغة معاصرة: ما الذي يمكن للعقل الاصطناعي أن يفكّر فيه؟

مع ذلك، فإنّ ما يُقلق الفلسفة ليس النجاح التقني للآلة، بل الفقر الوجودي للإنسان الحديث أمامها، فالذكاء الاصطناعي هو في عمقه مرآة تُظهر لنا هشاشتنا الروحية، إذ نرى فيه عقلنا وقد انفصل عن الجسد، وعن الإحساس، وعن المعنى.

فالآلة لا تحلم، ولا تتألم، ولا تخاف من الموت، ولهذا فإنّ تفكيرها، مهما بلغ من الدقة، يبقى خاليا من التجربة الوجودية التي تمنح التفكير طابعه الإنساني، إنّها عقل بلا ذاكرة روحية، ومنطق بلا حنين.

لعلّ الخطر الذي نبه إليه مارتن هايدغر قبل عقود صار اليوم واقعا ملموسا، أن يتحوّل الإنسان نفسه إلى مورد في نظام تقني شامل، وأن يغدو العقل الأداتي الذي صنع الآلة سجينها الجديد، فالذكاء الاصطناعي، في عمقه، هو استمرار متطرّف للعقل الأداتي الحداثي، الذي حوّل الفكر إلى وظيفة، والإنسان إلى أداة لخدمة الفعالية والإنتاج.

لكنّ الفلسفة، بوصفها مقاومة للنسيان، تسعى اليوم إلى إنقاذ التفكير من هذا المصير الأداتي، وتحويل الذكاء الاصطناعي من مجرّد مشروع تقني إلى أفق للتأمل في ماهية الإنسان ذاته، ذلك لأنّ السؤال الحقيقي ليس: هل تستطيع الآلة أن تفكر؟ بل: هل ما زال الإنسان يفكّر؟

1- من العقل الطبيعي إلى العقل الخوارزمي:

كان العقل، عبر التاريخ، هو السمة التي ميّزت الإنسان عن باقي الكائنات، فمنذ أن عرّفه أرسطو بأنه القدرة على إدراك الكليات، ظلّ العقل يُفهم باعتباره جوهرا حيويا مرتبطا بالروح والحسّ والإرادة.

لكنّ مسار الحداثة نقل هذا العقل من بعده الوجودي إلى بعد آلي، حين جعلت منه الرياضيات والمنطق آلة للقياس، فانقلب من عقل حي يُفكر إلى نظام يحسب.

هكذا بدأ التحوّل التاريخي من العقل الطبيعي إلى العقل الخوارزمي، أي من تفكير يقوم على الحدس والتجربة والنية، إلى تفكير يقوم على الرموز والمعادلات والتعليم الآلي، لم يعد التفكير فعلا داخليا متصلا بالذات، بل أصبح قابلا للترميز والإجراء والإعادة، فالخوارزمية ليست مجرد أداة لحلّ المشكلات، بل هي نموذج جديد للعقل نفسه، عقل يُقاس بالسرعة والدقة والكفاءة لا بالحكمة والمعنى[1].

في هذا الانتقال، تغيّر معنى العقلانية جذريا، فبينما كانت عند كل من الفيلسوفين كانط وديكارت تنطوي على وعي ذاتي، صارت في البراديغم الرقمي تعني قدرة الحاسوب على أداء المهام الذهنية، وفق منطق احتمالي أو تعلم آلي ذاتي.

إننا أمام شكل جديد من العقل الأداتي، لكن في صورته الرقمية الصافية، فإذا كان هايدغر قد حذّر من تحويل الوجود إلى مورد تقني، فإنّ الخطر اليوم أعمق: تحويل العقل نفسه إلى وظيفة حسابية[2] (2).

إنّ العقل الخوارزمي ليس استمرارا بسيطا للعقل الإنساني، بل هو تحوّل أنطولوجي في ماهية التفكير، ففي حين يعتمد العقل البشري على المعنى، يعتمد العقل الصناعي على البيانات، وعلى تحويل الخبرة إلى معلومات قابلة للمعالجة، إنه عقل بلا نية، بلا وعي، يعمل بالاستقراء لا بالفهم، وبالإحصاء لا بالحكمة، وفي هذا يقول John Searle في مقاله الشهير Minds, Brains and Programs: الآلة يمكنها

[1] - R Jean Piaget, Biology and Knowledge: An Essay on the Relations Between Organic egulations and Cognitive Processes, University of Chicago Press, 1971, p. 56.

[2] -Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, Harper & Row, New York, 1977, p. 23.

أن تُحاكي الفهم، لكنها لا تفهم[1]، هذا الفرق هو ما يجعل التفكير البشري غير قابل تماما للتمثيل الحسابي.

إن الإنسان يفكر لأنه يعيش، والآلة تعالج لأنها مُبرمجة، الأول يخطئ لأنه حرّ، والثانية تصيب لأنها محدودة، لكنّ الحداثة الرقمية تميل إلى تقديس الصواب على حساب الحرية، فغدت الخوارزمية النموذج الجديد للحقيقة.

لقد أصبح العالم يُدار اليوم بمنطق خوارزمي: من الاقتصاد إلى السياسة إلى الفن وحتى الأخلاق، والخطر هنا ليس فقط في سيطرة الآلة، بل في تحوّل الإنسان نفسه إلى كائنٍ خوارزمي، يقيس وجوده بالأداء ويستبدل الفهم بالإحصاء.

كما تقول شوشانا زيبوف Shoshana Zuboff في كتابها The Age of Surveillance Capitalism، لقد دخلنا عصرا تُقاس فيه الذات البشرية بما تنتجه من بيانات لا بما تختبره من معنى[2].

هكذا، لم يعد السؤال الفلسفي هو هل تفكر الآلة؟ بل ما الذي يبقى من الإنسان حين يصبح التفكير خوارزميا؟ فربما لا يهدد الذكاء الاصطناعي الإنسان من الخارج، بل يُفرغه من الداخل، حين يجعله يرى نفسه كآلةٍ أخرى في منظومةٍ ضخمة من الحسابات.

إنّ مقاومة هذا الانزياح لا تكون بالرفض التقني، بل بإعادة تعريف التفكير ذاته، أن نفكر لا لنحسب، بل لنفهم، وأن نعيد إلى العقل بعده التأملي، ونحمي في داخلنا ذلك البعد الذي لا يمكن ترميزه والمتمثّل في الدهشة، الخيال، والوعي بالزمن.

2- العقل الأداتي في مشروع الحداثة: الجذور الفلسفية للذكاء الاصطناعي

[1] - John Searle, Minds, Brains, and Programs, Behavioral and Brain Sciences, Vol. 3, No. 3, 1980, pp. 417–424.

[2] - Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism, PublicAffairs, New York, 2019, p. 11.

الذكاء الاصطناعي هو ثمرة من ثمار الحداثة الغربية التي حولت العقل إلى أداة للتحكم والسيطرة، نشأ من رحم مشروع فلسفي عظيم، لكنه مزدوج الوجه: وجه يرفع شعار التحرر والمعرفة، ووجه آخر يُنتج التشييء والتقنية.

فحين أعلن ديكارت أن الإنسان يجب أن يكون سيدا ومالكا للطبيعة، كان يؤسس لعقل جديد يقوم على الشكّ، لكنه أيضا على الإرادة في السيطرة، العقل عنده آلة دقيقة تنفصل عن الجسد، والمعرفة ليست سعيا إلى الحكمة، بل وسيلة لإخضاع الطبيعة، بهذا المعنى، كان الكوجيتو الديكارتي الشرارة الأولى لعقل أداتي يرى في العالم مادة للتنظيم لا موضوعا للتأمل[1].

بينما في القرن الثامن عشر، منح كانط هذا العقل شكله المنهجيّ الصارم، وجعل من الذهن منظومة من القواعد التي تنظّم التجربة وتحدّد معانيها مسبقا، لكنّ هذا الإطار المعرفي، وإن كان يهدف إلى تأسيس اليقين، فقد فتح الطريق أمام فهم جديد للعقل بوصفه بنية قابلة للضبط والتشغيل، فما دام الوعي محكوما بقوانين كلية وثابتة، فليس من المستحيل أن تُحاكى هذه القوانين يوما داخل آلة، إنّ ما كان عند كانط بناء إبستمولوجيا صار في الفكر الحديث مشروعا حسابيا[2]، ثمّ جاء فرنسيس بيكون ليحوّل المعرفة إلى قوة، ولم تعد الحقيقة غاية لذاتها، بل وسيلة للإنتاج والمنفعة.

هنا تكمن الجذور العميقة للعقل الأداتي: العقل الذي لا يسأل عن الخير، بل عن الجدوى، ولا يبحث عن المعنى، بل عن النتيجة، إنه عقل يرى في العالم معملا، وفي الإنسان أداة، وفي الفكر وظيفة لخدمة الفعل[3].

---

[1] - رينيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة جميل صليبا وكامل عياد، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000، ص. 45.

[2] - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص. 112.

[3] - فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص. 27.

هذا العقل الأداتي بلغ ذروته في العصر الصناعي، ثم تجسّد في صورته القصوى مع ظهور العقل الخوارزمي في القرن العشرين، فحين صاغ آلان تورينغ فكرته عن الآلة الحاسبة الشاملة، كان في الحقيقة يترجم الحلم الحداثي بتحويل التفكير إلى عملية قابلة للتمثيل الرياضي، فأصبحت الفلسفة، منذ ذلك الحين، تفكر بلغة المبرمجين، وصار السؤال الفلسفي الجديد هو: هل يمكن التفكير أن يُعاد إنتاجه؟[1].

لكنّ فلاسفة مدرسة فرانكفورت، خصوصا أدورنو وهوركهايمر، رأوا في هذا العقل الأداتي نذيرَ خطر حضاري، ففي كتابهما جدل التنوير، أكدا أن العقل الذي بدأ كأداة للتحرر، انقلب إلى أداة للهيمنة، وأنّ الإنسان الحديث صار عبدا لنتاجه التقني، بهذا سيكون الذكاء الاصطناعي في نظرهما هو ذروة هذا التحوّل: عقل بلا روح، ينتج المعنى دون أن يعيه، ويُخضع الإنسان باسم المنطق الذي صنعه بنفسه[2].

من هنا نفهم أن الذكاء الاصطناعي ليس مجرّد تطوّر علمي، بل هو اكتمال لمسار فلسفي بدأ منذ القرن السابع عشر، حين انفصل العقل عن الحكمة، والمعرفة عن الأخلاق، والإنسان عن العالم، إنه الوجه الأكثر صفاء للعقل الأداتي الذي جعل من الفكرة أداة، ومن الأداة نظاما، ومن النظام آلة، ومن الآلة عقلا. ولعلّ مهمة الفلسفة اليوم هي أن تستعيد للعقل إنسانيته، أن تعيده من الحساب إلى الفهم، ومن الفعالية إلى المعنى، لأنّ العقل الذي لا يتأمل ذاته، ولو كان خارقا في قدرته، يبقى في النهاية عقلا أعمى.

[1] - آلان تورينغ، هل تستطيع الآلات التفكير؟، ترجمة عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص. 13.

[2] - تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ص. 72.

3- الوعي الصناعي وحدود المحاكاة

منذ أن طرح آلان تورينغ سؤاله الشهير: هل تستطيع الآلات التفكير؟، انفتح باب جديد في تاريخ الفلسفة والعلم معا، لم يعد السؤال عن ماهية الفكر الإنساني فقط، بل عن إمكانية نقله إلى مادة أخرى غير الإنسان، بهذا السؤال، انتقلنا من الفلسفة إلى التقنية، ومن ميتافيزيقا الوعي إلى هندسة الخوارزميات.

فالذكاء الاصطناعي المعاصر يعتمد على مبدأ أساسي: أنّ العمليات العقلية يمكن تمثيلها في صورة رموز قابلة للمعالجة، أي أن التفكير ليس تجربة داخلية، بل نشاط حسابي يمكن محاكاته، غير أنّ هذه الفرضية، رغم قوتها العلمية، تواجه معضلة فلسفية كبرى: هل يكفي أن تحاكي الآلة التفكير حتى نقول إنها تفكّر؟

أجاب الفيلسوف جون سيرل بالنفي الحاسم، في تجربته الفكرية المعروفة باسم حجرة الصيني، تصوّر شخصا داخل غرفة يتلقى رموزا باللغة الصينية ويرد عليها، وفق كتاب تعليمات دقيق دون أن يفهم حرفا واحدا منها، هذا الشخص، وإن بدا كأنه يتكلم الصينية، لا يمتلك في الواقع أيّ وعي بمعنى ما يقول، بذلك خلص سيرل إلى أنّ المعالجة الرمزية ليست فهما، وأنّ الذكاء الاصطناعي لا يفكر، بل يقلّد التفكير[1].

فالوعي، كما يراه الفلاسفة، ليس في قدرة الكائن على الاستجابة، بل في قدرته على أن يعي أنه يستجيب، إنه لا يكمن في الأداء، بل في الانعكاس؛ أي في الوعي بالوعي ذاته.

[1] - جون سيرل، العقول والأدمغة والبرامج، ترجمة محمد كريم، مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، العدد 7، 2012، ص. 23 إلى47.

لذلك فإنّ الآلة، مهما بلغت من التعقيد، تبقى عاجزة عن اختبار ما تشعر به، وعن قول "أنا" بمعناها الوجودي لا اللفظي.

أما توماس نيجل فيسأل في مقاله الشهير: What Is It Like to Be a Bat كيف يكون أن تكون خفّاشا؟ هذا السؤال، البسيط ظاهريا، يُظهر جوهر الوعي: إنه ليس في السلوك، بل في التجربة الداخلية، فلو كانت الآلة تُظهر كل علامات الذكاء، فهل يعني ذلك أنها تختبر معنى وجودها؟ الجواب لا يزال معلقا بين الفلسفة والعلم[1].

مع ظهور ما يُعرف بـ التعلم العميق، بدأت الآلات تطور شبكات عصبية قادرة على التعلّم الذاتي، وعلى توليد أنماط لم تُبرمج صراحة فيها. لكنّ هذا الاستقلال الحسابي لا يعني وعيا ذاتيا، فهي لا تدرك أنها تتعلم، ولا تعرف لماذا تختار، بل تعمل وفق احتمالات رياضية دون أي إحساس بالمعنى أو الغاية، لهذا يقول هيوبرت درايفوس إن الذكاء الاصطناعي، يُحاكي النتائج لا التجارب، ويُعيد إنتاج الفكر دون أن يسكنه[2].

فالوعي الإنساني تجربة وجودية تتكوّن من الذاكرة، العاطفة، الخطأ، والزمان. أما الوعي الصناعي فمفصول عن كل ذلك، إنه ذكاء بلا تجربة، وعقل بلا جسد، ومعرفة بلا موت. ومع ذلك، لا ينبغي أن نستهين بهذا التحول، فالآلة التي لا تفكر قد تُغيّر مصير الفكر البشري نفسه، حين تُجبره على إعادة تعريف ذاته.

هكذا يتضح أن قيمة الذكاء الاصطناعي ربما لا تكمن في تفكيره، بل في كونه مرآة تُظهر لنا حدود ما يعني أن نكون أحياء.

4- الإيتيقا والخطر : بين الوعي الإنساني والآلة العاقلة

[1] - توماس نيجل، كيف يكون أن تكون خفاشا؟، ترجمة مجدي حسيب، مجلة أوراق فلسفية، العدد 4، 2015، ص. من17-33.

[2] - هيوبرت درايفوس، ما لا تستطيع الحواسيب القيام به، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، 2010، ص. 67.

منذ أن بدأت الآلات تتعلّم وتقرّر وتنتج، أصبح الفكر الأخلاقي أمام تحدّ جديد: يظهر هذا التحدّي فيما يمكن أن ينتهي إلى الذكاء الاصطناعي من سلطة، إذا صار قادرا على اتخاذ قرارات ذات أثر مباشر في حياة البشر، فمن يتحمّل المسؤولية الأخلاقية عن أفعاله؟

إنّ أخطر ما في الذكاء الاصطناعي ليس ذكاؤه، بل غياب ضميره، فالآلة، مهما بلغت من القدرة على التحليل، لا تمتلك وعيًا بالقيمة ولا إحساسا بالخير أو الشر، إنها تنفّذ وفق منطق رياضي صارم، لكنها تظلّ فارغة من البعد الإنساني الذي يجعل القرار أخلاقيا، ولهذا قال هانس يوناس: علينا أن نخاف من قوة بلا مسؤولية، ومن معرفة بلا حكمة[1].

إنّ الفعل الأخلاقي يفترض دوما فاعلا يدرك نتائج فعله، ويتحمّل تبعاته أمام نفسه والآخرين، أما الذكاء الاصطناعي فيعمل في فضاء لا وجود فيه للضمير، ولا مكان فيه للندم أو اللوم أو النية، وهذا ما يجعل الإيتيقا في زمن الخوارزميات تتحول من سؤال عن الإرادة إلى سؤال عن التصميم: كيف نصنع آلة تراعي الإنسان وهي لا تعرف ما هو الإنسان؟[2] .

لقد أثبتت التجارب أن الخطر لا يكمن في تمرد الآلة، بل في انصياعها الأعمى لمنطقها الداخلي، فالأنظمة الخوارزمية التي تدير اليوم قرارات مالية وأمنية وطبية قد تتسبب في كوارث إنسانية دون قصد أو وعي.

والأدهى من ذلك أن الإنسان نفسه أخذ يتراجع عن مسؤوليته، مستسلما للحجة التقنية التي تقول: النظام قرر هكذا تُنقل الأخلاق من الفاعل إلى الآلة،

[1] - هانس يوناس، مبدأ المسؤولية: ص. 22.

[2] - نيك بوستروم، الذكاء الفائق: مسارات ومخاطر واستراتيجيات، ترجمة عبد الرحمن الشاعر، مركز نماء، بيروت، 2018، ص. 91.

ومن النية إلى الخوارزمية، فيتحول الضمير الإنساني إلى برنامج، هذا ما أنتبه إليه "بول فيريليو" أن الابتكار يولد الخطر كما يولد الاختراع الأداة[1]، فكلّ تقدم تقني جديد يفتح أفقا من المخاطر الأخلاقية لم يكن معروفا من قبل.

إنّ الذكاء الاصطناعي، بقدر ما يعدنا بإنقاذ الإنسان من جهله وضعفه، فهو يهدّده بتحويله إلى كائن مُدار من الخارج، يتنازل عن قراره لصالح كود لا يفهمه، ويعيش في عالم تتحكم فيه خوارزميات لا تعرف معنى الرحمة، ولذلك تبرز الحاجة اليوم إلى إيتيقا كونية للذكاء الاصطناعي، إيتيقا تجعل من الإنسان معيارا لا هدفا، ومن الكرامة أساسًا لا نتيجة.

يجب أن تُبنى التقنية على الوعي بأنّ الغاية من الذكاء ليست إحلال الآلة محلّ الإنسان، بل مساعدة الإنسان على أن يكون أكثر إنسانية، إنّ السؤال الأخلاقي في عصر الذكاء الاصطناعي ليس سؤالا نظريا، بل هو سؤال مصيريّ يحدد مستقبل النوع البشري: هل سنظلّ نتحكم في أدواتنا، أم ستتحكم هي فينا؟ وهل سنقدر على حفظ الفرق بين الفعل الإنساني والفعل المبرمج، أم سنذوب في منطق كونيّ جديد لا يعرف سوى الكفاءة والحساب؟

إنّ الفلسفة مطالبة اليوم، كما في زمن يوناس، بأن تُعيد تأسيس مفهوم المسؤولية في ظلّ عالم تقني يتجاوز الفهم البشري، وأن تعلّمنا كيف نستخدم الذكاء الاصطناعي دون أن نفقد ذكاءنا الأخلاقي.

5- الذكاء الاصطناعي والمجتمع: الإنسان بين السيطرة والاغتراب

حين يتأمل الإنسان المعاصر حضارته، يكتشف أنه يعيش في عالم لم يعد من صنعه وحده، بل في شبكة معقدة من الآلات والأنظمة والخوارزميات التي تُقرر

[1] - بول فيريليو، السرعة والسياسة، ترجمة حسن ناظم، دار المدى، دمشق، 2006، ص. 47.

عنه وتُوجّهه، لتنتقل السلطة من المؤسسات السياسية إلى البيانات، ومن القرار الإنساني إلى المنطق الخفي للأكواد.

إننا نعيش اليوم في ما يسميه الفيلسوف "بيونغ شول هان" مجتمع الشفافية، حيث تُختزل الحرية إلى قدرة على المشاركة الرقمية، ويتحول الإنسان من كائن فاعل إلى كائن مكشوف بالكامل[1].

كان الاغتراب عند ماركس ناتجا عن العمل المأجور، أما اليوم فقد أصبح الاغتراب رقميا: يغترب الإنسان عن ذاته من خلال صورته، وعن فكره من خلال بياناته، وعن وعيه من خلال خوارزميات تعرف عنه أكثر مما يعرف هو عن نفسه، فالمستخدم يظنّ أنه يُسيطر على التقنية، بينما هي التي تُعيد تشكيل رغبته ومزاجه وإدراكه.

الذكاء الاصطناعي لم يعد مجرد أداة، بل أصبح قوة اجتماعية تحوّل العلاقات الإنسانية إلى تفاعلاتٍ قابلة للقياس. فوسائل التواصل، على سبيل المثال، لم تعد فضاء للتعبير، بل نظاما واسعا لإنتاج السلوك والتنبؤ به.

إنّ كلّ حركة، وكلّ إعجاب، وكلّ بحث على الإنترنت، يُغذّي منظومة تحليلية تبني صورة خوارزمية عن الإنسان، وتحوّله إلى مستهلك متوقّع لا إلى ذات حرة، هكذا يعيد الذكاء الاصطناعي صياغة المجتمع المعاصر، لا على أساس القيم، بل على أساس البيانات.

إنه مجتمع الإحصاء لا مجتمع الفهم؛ مجتمع تستبدل فيه الثقة بالشفافية، والحرية بالكفاءة، والوعي بالسرعة. كما كتب "إدغار موران": لقد دخل الإنسان عصرا يعرف فيه كلّ شيء، لكنه فقد القدرة على فهم نفسه[1].

[1] - بيونغ شول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة أحمد الحاج، دار التنوير، بيروت، 2020، ص. 18.

النتيجة هي ميلاد نوع جديد من الإنسان: إنسان يتكلم لغة الآلة دون أن يدري، ويفكر بمنطق خوارزمي حتى في مشاعره. فصار التحليل بديلا عن الحكمة، والمعلومة بديلا عن "المعنى". بهذا فإن الذكاء الاصطناعي لا يهدد الإنسان من الخارج، بل يغتاله من الداخل، حين يُفرغ وجوده من التجربة ويستبدلها بالتمثيل الرقمي.

غير أن الفلسفة لا ترى في هذا المصير حتمية، بل تنظر إليه كفرصة لاستعادة الوعي النقدي، فالذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون أداة تحرر لا عبودية، إذا ما أُعيد ربطه بالغايات الإنسانية لا بالوظائف السوقية، ذلك لأن الخطر لا يكمن في التقنية ذاتها، بل في غياب الفلسفة التي تؤطرها.

ما لم يستعد الإنسان سلطة التفكير في ذاته، فسيتحول إلى رقم في قاعدة بيانات كونية لا مركز لها، إنّ التحدي الأكبر اليوم هو أن نحافظ على معنى الذات في عالم تسوده أنظمة تراقب وتتعلم وتقرّر بدلا منّا، فإنقاذ الإنسان لا يكون بتدمير الآلة، بل بإحياء الإنسان في داخله ذلك الإنسان الذي يعرف أن وجوده لا يُقاس بالقدرة على الحساب، بل بالقدرة على الإحساس، والوعي، والرحمة.

6- نحو فلسفة إنسانية رقمية جديدة

لم يعد العالم الرقمي مجرد فضاءٍ للاتصال أو الإنتاج، بل أصبح أفقا جديدا للوجود الإنساني ذاته. لقد تغيّر شكل العالم كما تغيّر شكل العقل؛ وصار لزاما على الفلسفة أن تواكب هذا التحوّل لا لتبرّره، بل لتمنحه معنى إنسانيا يحمي الإنسان من الذوبان في معادلات التقنية.

---

[1] - إدغار موران، تربية المستقبل، ص. 54.

إنّ ما يحتاجه عصر الذكاء الاصطناعي ليس ذكاء أكثر، بل حكمة أكثر، فالذكاء دون حكمة يتحول إلى تهديد، والتقدم بلا وعي أخلاقي يصبح تراجعا حضاريا في ثوب لامع، لهذا يدعو "لوسيانو فلوريدي"، "Luciano Floridi" إلى ما يسميه "The Fourth Revolution"، أي الثورة الرابعة في فهم الإنسان لذاته بعد كوبرنيك وداروين وفرويد، حين يدرك أنّ الآلة أصبحت جزءا من بيئته الإدراكية والمعرفية[1].

في هذا المنظور، لا ينبغي النظر إلى التقنية كقوة مضادة للإنسان، بل كجزء من إنسانيته الجديدة. فالذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون أداة لتوسيع الفكر لا لتقليصه، إذا ما تمّ إدراجه داخل مشروع فلسفيّ يضع الكرامة الإنسانية في المركز، يقول فلوريدي في موضع آخر: الرقمنة لا تدمّر الإنسان، بل تكشف هشاشته وتدعوه إلى إعادة تعريف نفسه[2].

هذا ما يؤكده أيضا "بيتر بول فاربيك" حين يتحدث عن "التوسيط التكنولوجي" "Technological Mediation"، فالتقنية ليست وسيطا محايدا بين الإنسان والعالم، بل هي بنية تشارك في تشكيل تجربتنا الإدراكية والأخلاقية، لهذا يرى في كتابه "Moralizing Technology" أنّ الأخلاق في العصر الرقمي لم تعد تُمارس على التقنية، بل من خلالها[3]، أي أنّ الفعل الأخلاقي أصبح فعلا مشتركا بين الإنسان وآلته.

---

[1] - Luciano Floridi, The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality, Oxford University Press, 2014, p. 3.

[2] - Ibid, p. 70.

[3] - Peter-Paul Verbeek, Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things, University of Chicago Press, 2011, pp. 5.7.

إنّ الفلسفة الإنسانية الرقمية التي نحتاجها اليوم يجب أن تُعيد التفكير في الإنسان ككائن متشابك داخل منظومات تقنية واقعية، يتقاسم معها الفعل والمعرفة والمسؤولية.

هنا لا يكون الحلّ في مقاومة الذكاء الاصطناعي، بل في تثقيفه فلسفيا أي في تحميله قيم الإنسان لا مجرد بياناته، لقد حذّرت "شيري تيرك" من أن الثورة الرقمية منحتنا آلات ذكية لكنها سلبتنا المحادثة الحقيقية[1].

ومع ذلك، فهي ترى في كتابها Reclaiming Conversation أنّ الحلّ لا يكمن في الانسحاب من التقنية، بل في استعادة الوعي الإنساني داخلها، فالآلات لا تهدّدنا لأنها تفكّر، بل لأننا نتوقّف عن التفكير حين نستخدمها.

إنّ الفلسفة الإنسانية الرقمية لا تسعى إلى نفي التقنية، بل إلى مرافقتها بوعي نقديّ يربط المعرفة بالقيمة، والكفاءة بالمعنى، والذكاء بالرحمة. فالعالم الخوارزمي الذي نحيا فيه اليوم بحاجة إلى أن يسمع صوت الإنسان كوجدان حي يذكّرها بأنّ الحساب بلا إحساس لا يُنتج إنسانا، بل مجرد نظام يعمل دون أن يعرف لماذا يعمل.

هكذا، تتلخّص الفلسفة الإنسانية الرقمية في مبدأ بسيط وعميق وهو أن تظلّ الإنسانية هي خوارزمية الإنسان العليا، فكلّ آلة تُصنع، وكلّ نظام يُطوّر، يجب أن يُقاس لا بما يقدر على فعله، بل بما يتركه من أثر في الكرامة الإنسانية والوعي المشترك.

[1] - Sherry Turkle, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age, Penguin Press, New York, 2015, pp. 19.22.

هكذا أضحى إنّ الذكاء الاصطناعي ثورة تقنية، وانعطافة في الوعي الإنساني، دفعنا إلى النظر في مرآة جديدة نرى فيها أنفسنا، لكنّ الصورة هذه موجهة لعقل يُفكر بلا جسد، ووعي يعمل دون أن يحسّ.

لقد ظنّ الإنسان أنه حين يصنع آلة تفكر، سيبلغ قمة السيطرة على الطبيعة،

غير أنّه اكتشف أنه في كلّ خطوة نحو الإتقان التقني يفقد شيئا من عفوية الحياة ومعناها، كلّ خوارزمية جديدة تُبرمج العالم على النفع والسرعة، تُقصي جانبا من الحلم، والدهشة، والرحمة.

هكذا بدأ الذكاء الصناعي يكشف لنا حدود الذكاء الإنساني نفسه، إنّ ما يميز الإنسان ليس قدرته على الحساب، بل قدرته على الخطأ، على التردد، على الشعور بالذنب، فالخطأ هو ما يجعلنا نتعلم، والندم هو ما يجعلنا نتحمّل المسؤولية.

أما الآلة فلا تخطئ لأنها لا تحيا، ولا تندم لأنها لا تعرف معنى الزمن الأخلاقي، لذلك فالتحدي الذي يواجه الفلسفة اليوم كيف نحافظ على وعينا نحن في عصر الآلة.

إنّ الفلسفة الإنسانية الرقمية ليست رفضا للتقنية، بل محاولة لتأديب الذكاء بالخُلُق، وتطعيم الخوارزمية بالضمير، إنها تسعى إلى إعادة الإنسان إلى مركز مشروعه المعرفي، كي لا يذوب في أنظمةٍ يصنعها ثم يعجز عن فهمها. فإذا كانت التقنية قد تجاوزت حدود قدرتنا، فإنّ الفلسفة هي التي يجب أن تتجاوز حدود صمتنا.

إنّ مستقبل الفكر لا يقوم على صراع الإنسان مع الآلة، بل يقوم على التعايش الخلاق بين العقلين: الطبيعي والخوارزمي، في أفق واحد من التعاون الإنساني والأخلاقي.

حين تصبح التقنية امتدادا للضمير لا بديلا عنه، يمكن للعالم أن يستعيد توازنه بين الفعل والفكر، بين القوة والمعنى، والفلسفة اليوم مدعوة إلى تذكير الإنسان بأنّ أسمى أشكال الذكاء ليست في التفكير بسرعة، بل في التفكير بضمير.

الدرس09:

الاتيقا و سياسة العلاج

الإيتيقا وسياسة العلاج

كل علاج هو في جوهره حدث أخلاقي قبل أن يكون إجراء طبيا، ففي لحظة الشفاء لا يلتقي جسدان فحسب، بل تلتقي رؤيتان للإنسان: رؤية ترى فيه كائنا بيولوجيا يمكن إصلاحه، وأخرى ترى فيه ذاتا أخلاقية يجب احترامها، ومنذ وُلد الطب الحديث في القرن السابع عشر، بدأ يتخذ لنفسه موقعا بين المعرفة والسلطة، فصار الجسد موضوعا للعلم كما صار موضوعا للحكم.

لقد أراد الإنسان الحديث أن يحرّر الطب من الميتافيزيقا، لكنه في المقابل أخضعه إلى السياسة فحين نظّمت المستشفيات، وسُجّلت الأمراض، ووضعت خرائط العدوى، تحوّل العلاج إلى استراتيجية لإدارة الحياة، وصارت الصحة جزءا من مشروع الدولة الحديثة لضبط الأجساد وتطبيعها، وهكذا نشأت ما سماه ميشال فوكو بالسياسة الحيوية، سلطة لا تقتل لتفرض النظام، بل تعتني لتسيطر

من هنا، لم تعد الإيتيقا الطبية مجرد واجب مهني أو ميثاق تنظيمي، بل أصبحت فلسفة في معنى الحياة والسلطة معا، إنها تسأل: ما حدود الحق في العلاج؟ هل يحقّ للطبيب أن يقرّر مكان المريض في الوجود؟ وهل تصبح الحياة ملكا للعلم حين تُختزل في معادلات فيزيولوجية؟

في قلب هذه الأسئلة، تتكشف المفارقة الكبرى للعصر الحديث: كلما ازداد الطبّ قدرة على إنقاذ الجسد، ازدادت الحاجة إلى فلسفة تنقذ الإنسان من هذا الجسد ذاته، فالعلاج الذي ينقذنا من المرض قد يسلّمنا إلى نظام يتحكم في الحياة باسم حمايتها، ومن هنا تنبع ضرورة التفكير في الإيتيقا وسياسة العلاج: ليس بوصفها نظرية في الواجبات، بل كسؤال في الحرية والكرامة والسلطة.

في هذا المحور نحاول إلى فهم العلاقة الملتبسة بين الطبيب كفاعل أخلاقي، والدولة كفاعل سياسي، والمريض كذات هشة تطلب الشفاء دون أن تفقد حريتها، وهو يضعنا أمام التحدي الفلسفي الأكبر: كيف نحافظ على إنسانية العلاج في زمن أصبحت فيه الحياة ملفا تقنيا يُدار لا تجربة تعاش؟

1- من الطب كفن إنساني إلى الطب كسلطة معرفية:

لم يكن الطب، في جوهره الأولي، سوى استجابة للضعف الإنساني المُشترك أمام الألم والمرض والموت، لقد نشأ كفن أكثر منه كعلم بالمعنى الدقيق؛ فن في الاستماع، وفي الملاحظة، وفي تفسير الإشارات التي يبعثها الجسد المتألم، وفوق كل ذلك، فن في التعامل مع الكائن البشري في أقسى لحظات هشاشته الوجودية.

كان الطبيب، في هذا الإطار، حكيما وفنانا وصديقا للروح والجسد معا لكن مسار التطور العلمي والتقني، وخاصة منذ عصر التنوير والثورة العلمية، أطاح بهذه الصورة تدريجيا، ليرتقي بالطب إلى مصاف سلطة معرفية مهيمنة، تُعيد تعريف الجسد، والصحة، والمرض، بل وحتى الحياة نفسها، وفقا لمعاييرها التقنية المحضة. هذا التحول الجذري من الفن الإنساني إلى السلطة المعرفية هو أحد أعمق التحولات الفلسفية والاجتماعية في العصر الحديث،

1.1- الطب ك "فن إنساني":

تعود جذور الطب كفن إنساني إلى المدرسة الهيبوقراطية في اليونان القديمة. ما قدمه "ابوقراط" كان تجسيداً لرؤية فلسفية شاملة للعلاقة بين الطبيب والطبيعة والإنسان، فكان المرض، في هذه الرؤية، خللا في توازن الأخلاط داخل الجسد، وهو جزء من نظام الطبيعة الكلي[1].

[1] - أبقراط، القسم والأخلاق الطبية، ترجمة محمد زكريا إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1998، ص 45.

دور الطبيب، إذن، كان بمثابة خادم للطبيعة، يساعدها على استعادة توازنها عبر المراقبة الدقيقة، والنظام الغذائي، والتدخلات البسيطة، وكانت العلاقة هي حجر الزاوية: علاقة ثقة وطيدة بين الطبيب والمريض، يقوم فيها الطبيب بالاستماع إلى قصة المريض باعتبارها سردية وجودية وليست مجرد قائمة أعراض[1].

لقد كان الطب، بهذا المعنى، ممارسة حوارية تقوم على التعاطف والفهم السياقي للحالة الإنسانية للمريض، حيث يندمج العلم الناشئ مع الحكمة العملية والإنسانية.

2.1- تشريح الجسد وتشيؤ الإنسان

مع بزوغ فجر العصر الحديث، وخصوصا مع أعمال "أندرياس فيساليوس" في التشريح، و"وليام هارفي" في اكتشاف الدورة الدموية، بدأ الانزياح الكبير ولم يعد الجسد هو ذلك الكل العضوي المتصل بالطبيعة، بل تحول إلى "آلة" معقدة يمكن تفكيكها إلى أجزاء ودراستها بشكل منعزل[2].

هذه النزعة الآلية كانت الخطوة الأولى نحو "تشيؤ" الجسد البشري، أي تحويله إلى شيء يمكن قياسه ووزنه وتحليله دون الالتفات إلى بُعده الذاتي لم يعد المريض شخصا يحمل قصة، بل أصبح حالة تحمل تشخيصا هذه الثورة المعرفية، رغم فوائدها الجسيمة في فهم الوظائف البيولوجية، أسست لفصل الجسد عن الذات، وأعدت الأرضية لظهور الطبيب بوصفه الخبير الوحيد الذي يمتلك مفاتيح فهم هذه الآلة المعقدة، بينما تحول المريض إلى متلق سلبي لهذا الفهم[3].

---

[1] - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002، مجلد 2، ص 221.

[2] - أندرياس فيساليوس، بنية الجسد البشري، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة، الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الثانية، 2005، ص 88.

[3] - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص 112.

3.1- ولادة العيادة والمستشفى: هندسة السلطة الطبية

يرى الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" في كتابه الموسوعي ""ميلاد العيادة"" أن التحول الحاسم لم يكمن في المعرفة الطبية بذاتها، بل في إعادة تنظيم الفضاء حيث تمت ممارسة هذه المعرفة فمع ظهور المستشفى الحديث والعيادة كفضاء مركزي للعلاج تم إنشاء ما يسميه فوكو النظرية الطبية هذه النظرة لم تعد تقف عند سطح الجلد، بل أصبحت قادرة على الاختراق إلى الداخل وعلى رؤية غير المرئي عبر التقنيات التشخيصية كالأشعة. المستشفى، في تحليل فوكو، لم يكن مجرد مبنى، بل كان مؤسسة لـ "ترتيب الأجساد" ومراقبتها وتصنيفها[1].

هنا، تبلورت السلطة المعرفية للطب بأقصى صورها: سلطة لتحديد من السوي ومن المرضي، ومن الصالح ومن غير الصالح، لقد أصبح للطب الحق، بل والواجب، في إصدار أحكام تتجاوز الشكوى الجسدية المباشرة لتطال النفس والعقل والعادات الاجتماعية.

4.1- الطب الحيوي والهيمنة على الحياة ذاتها

بلغت سطوة السلطة الطبية ذروتها في عصر الطب الحيوي فمع تقدم الوراثة والبيولوجيا الجزيئية والهندسة الوراثية، لم يعد مجال السلطة الطبية محصورا في علاج المرض، بل امتد إلى إمكانية إعادة تصميم الحياة نفسها. لقد تحول الطب من التعامل مع الجسد-الآلة إلى التعامل مع الجسد-الشيفرة، هذه القفزة نقلت السلطة الطبية إلى مستوى غير مسبوق، حيث أصبح بوسعها التدخل في العمليات الأساسية للحياة: من تشخيص الأجنة وراثيا، واختيار الجنس، إلى مفهوم تحسين النسل بمسمياته الجديدة، في هذا السياق، يتحول الطبيب من خادم للطبيعة إلى سيدٍ محتمل لها، وتتحول العلاقة الطبية من تحالف علاجي إلى عقد تقني، حيث

[1] - ميشيل فوكو، ميلاد العيادة، ترجمة سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994، ص 155.

يقدم المريض بياناته البيولوجية ليحصل في المقابل على حلول تقنية قد تتعامل معه كمجموعة من الجينات أو الأعضاء، مجددا إقصاء البعد الإنساني الشامل.

مما سبق، يتضح أن تحول الطب من فن إنساني إلى سلطة معرفية هو قصة مزدوجة: فهي قصة التحرر من الخرافات والجهل، والوصول إلى دقة تشخيصية وعلاجية أنقذت ملايين الأرواح، لكنها في الوقت ذاته، قصة الانزياح عن المركزية الإنسانية التي كانت تقوم عليها الممارسة الطبية.

لقد أدت هذه "السلطة" إلى إلغاء صوت المريض، وتهميش سياقه النفسي والاجتماعي، وفي بعض الأحيان، إلى خلق أشكال جديدة من التبعية والخوف التحدي الفلسفي والأخلاقي الذي يواجه الطب المعاصر، إذن، ليس في التخلي عن منجزاته التقنية الهائلة، بل في تذويب هذه السلطة ضمن إطار إنساني أوسع إنه دعوة لاستعادة الفن في الممارسة الطبية: فن الحوار، فن الاستماع، فن النظر إلى المريض ككل متكامل، وليس كمجموعة أعراض أو شيفرة جينية.

فقط من خلال هذه المصالحة بين دقة العلم وحكمة الفن الإنساني يمكن للطب أن يفي بوعده الحقيقي: خدمة الإنسان في كليته، وليس مجرد إصلاح آلة جسدية معطلة.

2- الجسد ساحة للصراع

إذا كان التحول من الفن الإنساني إلى السلطة المعرفية قد رسم ملامح علاقة جديدة بين الطبيب والمريض، فإن السؤال الإيتيقي هو الشوكة النقدية التي تُدخل هذا التحول في دائرة المساءلة فلم يعد الأمر يتعلق فقط بكيفية ممارسة الطب، بل بأي غاية؟ ولمصلحة من؟ وضمن أي نظام قيمي؟ سياسة العلاج هنا لا تعني السياسة الحزبية، بل تعني توزيع وتنظيم القوة والمعرفة والموارد داخل الحقل

الطبي[1]، إنها تشمل قرارات من يحق له العلاج؟ وما الذي يعتبر مرضا يستحق الرعاية؟ وكيف تُوجه الموارد الصحية؟ الإيتيقا، من هذا المنظور، ليست مجرد قائمة مبادئ مجردة، بل هي ممارسة نقدية تواجه سياسة العلاج لتكشف عن الآليات الخفية التي تتحكم في أجسادنا وحياتنا، مسائلة إياها من منظور العدالة والكرامة والإنسانية.

2.1-جينالوجيا الإيتيقا الطبية: من الواجب إلى الحقوق

شهدت الإيتيقا الطبية تحولا جينيالوجيا مهما تماشى مع تحول الطب نفسه ففي النموذج التقليدي، كانت الإيتيقا مركزة حول فضائل الطبيب وواجباته، فكانت العلاقة غير متكافئة بامتياز، حيث يمنح المريض ثقته للطبيب الحكيم الذي يتصرف بصفته الوكيل" الأخلاقي[2].

لكن مع صعود الطب كسلطة، وصعود الفرد في المجتمعات الليبرالية، حدث انزياح جذري، لم يعد المريض ذلك الكائن السلبي، بل أصبح فاعلا أخلاقيا وحاملا للحقوق برزت مبادئ جديدة كالحكم الذاتي، والموافقة المستنيرة والعدالة، فلم تعد المسألة ما الذي يراه الطبيب صالحا للمريض، بل ما الذي يختاره المريض لنفسه بناء على معلومات كافية، هذا التحول من ثقافة الواجب إلى ثقافة الحقوق هو محاولة لموازنة ميزان القوة في العلاقة الطبية، وإدخال بعد ديمقراطي في قلب الممارسة السلطوية للطب[3].

2.2- سياسة الجسد: الطب والتحكم في الحياة (البيوبوليتيكا)

[1] - طلال أسد، تكوين العلماني: المسيحية، الإسلام، الحداثة، ترجمة محمد تركي النصار، الدوحة: مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2018، ص 134.

[2] - أبقراط، "القسم والأخلاق الطبية"، ص 52.

[3] - بيتر سنجر، تحرير الحيوان، ترجمة مصطفى إبراهيم الظاهر، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2011، ص 98.

يأخذنا الفيلسوف ميشيل فوكو خطوة أبعد مع مفهومه الثوري "البيوبوليتيكا" إذا كان الطب القديم مهتما بجسد الفرد (جسد الملك)، فإن طب الدول الحديثة، أو "البيوبوليتيكا"، مهتم بجسد السكان[1].

لقد أصبحت الحياة البيولوجية للإنسان (معدل المواليد، الشيخوخة، الصحة العامة، الوراثة) موضوعا للسياسة وأداة لها. الطب هنا لم يعد فقط أداة للعلاج، بل أصبح أداة لإدارة المجتمعات والتحكم فيها، من خلال إحصاءات الأمراض، وبرامج التلقيح الإجباري، وسياسات الصحة العامة، وبرامج التناسل، تمارس الدولة سلطتها "الحيوية" على الأجساد هذه "السياسة التي تأخذ الحياة موضوعا لها تخلق إشكاليات إيتيقية عميقة: أين ينتهي دور الطب في الحفاظ على الصحة العامة وأين يبدأ دوره كأداة للرقابة والضبط الاجتماعي؟ وكيف يمكن التوفيق بين حرية الفرد ومتطلبات صحة الجماعة؟[2].

2.3- اقتصاديات الصحة: حين يصير العلاج سلعة

في عصر العولمة والنيوليبرالية، تدخل سياسة العلاج في مرحلة جديدة أكثر خطورة، حيث يتم اختزال الصحة والمرض إلى مجرد سلع في سوق حرة. لم يعد النظام الصحي مُوجّها بالكامل من قبل الدولة (البيوبوليتيكا) بل من قبل منطق الربح الخاص، يؤدي هذا إلى إرباك عميق للمبادئ الإيتيقية الأساسية، مبدأ العدالة، على سبيل المثال، يتعرض لضربة قاسية عندما يصبح الوصول إلى العلاج الفعال محكوما بالقدرة المالية وليس بالحاجة الطبية[3].

---

[1] - ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007، ص 279.

[2] - جورجيو أغامبين، الهومو ساكر: السلطة السيادة والحياة العارية، ترجمة محمد أحمد السيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2016، ص 115.

[3] - مايكل ساندل، ما الذي لا يستطيع المال شراؤه: الحدود الأخلاقية للسوق، ترجمة سمية عودة، الدوحة: دار روزا للنشر، الطبعة الأولى، 2014، ص 167.

كما أن مبدأ الاستقلالية يتحول إلى محض وهم في ظل إعلانات الأدوية المباشرة للمستهلك والتي تخلق حاجات وهمية، وتدفع بالأطباء إلى دور وسطاء لصالح شركات الأدوية العملاقة، هنا، يتحول المريض من مواطن له حقوق إلى مستهلك في سوق، والطبيب من وكيل أخلاقي إلى مقدم خدمة في أفضل الأحوال، أو بائع في أسوئها. هذه السلعة للعلاج تخلق نظاما طبقيا صحيا جديدا، حيث تصبح حياة الأغنياء، حرفيا، أكثر قيمة من حياة الفقراء من منظور النظام الصحي السائد[1].

2.4- التقنيات الحيوية والإيتيقا على حافة الهاوية

تضعنا التقنيات الطبية الحيوية المتطورة (مثل التعديل الجيني، وتأخير الشيخوخة، والاستنساخ) أمام معضلات إيتيقية لم يسبق لها مثيل، تدفع بسياسة العلاج إلى دائرة ما بعد الإنسانية، لم يعد السؤال كيف نعالج المرض؟ بل كيف نُحسّن البشر؟ وأي نوع من البشر نريد؟[2].

تقنيات مثل "كريسبر" للتعديل الجيني لا تطرح فقط أسئلة عن السلامة، بل عن الانقسام الطبقي الجيني، وعن تعريف الطبيعي والمرضي، وعن حق الأجيال القادمة في تراث جيني لم يختاروه، في هذا المشهد، تتحول الإيتيقا من نقد ممارسة السلطة إلى ساحة صراع على تعريف الحياة الإنسانية ذاتها، هل يصبح بوسعنا، بل ومن حقنا، أن نتحول من بشر إلى بشر مُصممين؟ هنا تذوب الحدود التقليدية بين الطب والأخلاق، والسياسة والميتافيزيقا، وتبرز الحاجة إلى عقد اجتماعي جديد

[1] - عبد الله الحمود، صحة الأغنياء وصحة الفقراء: نحو سوسيولوجيا للعدالة الصحية، الكويت: عالم المعرفة، العدد 435، 2015، ص 74.

[2] - فرانسيس فوكوياما، "نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2005، ص 211.

يحدد مسار علاقتنا بتقنيات لم تعد تتعامل مع أجسادنا فحسب، بل مع مستقبل النوع البشري برمته[1].

هكذا، تظهر الإيتيقا ليس كحل سحري في مواجهة هذه التعقيدات من تحول المريض إلى كائن إحصائي في البيوبوليتيكا، أو إلى مستهلك في سوق الصحة، أو إلى مشروع للتصميم في عصر التقنيات الحيوية، كموقف مقاوم، مقاومة للاختزال الذي تفرضه أنظمة القوة المختلفة على الكائن البشري.

إنها الدفاع المستمر عن أن الطبيب، مهما بلغت تقنياته، ليس مجرد فني، وأن المريض، مهما بلغت هشاشته، ليس مجرد بيانات أو مورد اقتصادي. إن التحدي الأكبر يتمثل في إعادة تسييس العلاج بطريقة إنسانية، أي في جعل القرارات المتعلقة بصحتنا وأجسادنا قرارات ديمقراطية تشمل صوت المريض والطبيب والمجتمع، وليست حكرا على الخبراء التقنيين أو قوى السوق. فقط من خلال هذه اليقظة الإيتيقية الدائمة يمكننا أن نأمل في بناء سياسة علاج تكون في خدمة الإنسان، لا أن يكون الإنسان في خدمة سياساتها.

3- التقدم الطبي والحدود الإنسانية:

يسير التقدم الطبي المعاصر، بوتيرته المتسارعة، أكثر من مجرد أدوات جديدة للشفاء؛ إنه يطرح أسئلة وجودية جوهرية تمس صميم تعريفنا لأنفسنا كبشر فبينما تتحقق وعود الطب بتحرير الإنسان من أمراض كانت قاتلة، فإن هذه القوة التقنية الهائلة تدفع بالحدود التقليدية للحياة البشرية إلى مناطق غير مسبوقة، لم تعد الأسئلة تقتصر على كيف نعيش؟ بل امتدت إلى أي مدى يجب أن نعيش؟، وأي نوع من الحياة نريد؟، وأين تنتهي الطبيعة البشرية وتبدأ الآلة أو الكائن

[1] - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة ليبرالية؟، ترجمة جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007، ص 89.

المصمم؟. هذا الدرس يستكشف هذه المنطقة الحرجة حيث يصطدم التقدم الطبي، بكل قوته، بالحدود الأخلاقية، والميتافيزيقية، والأنثروبولوجية للإنسان.

3.1- تحدي الموت: مشروع الخلود وتفكيك السردية الإنسانية

لطالما شكل الموت، بوصفه الحد النهائي، أحد المحددات الجوهرية للوجود الإنساني والشرط الذي يمنح الحياة معناها. لقد كان الموت هو الإطار الذي داخله بنى البشر فنهم وأدبهم وفلسفتهم. غير أن مشاريع الطب المضاد للشيخوخة والخلود التقني، التي تهدف ليس فقط إلى إطالة العمر، بل إلى إلغاء الموت البيولوجي نفسه، تقوض هذا الأساس الوجودي[1].

هذا السعي نحو الخلود قد يفرغ الحياة من عمقها وضرورتها، محولا إياها إلى حالة من الاستمرار البيولوجي الفارغ. إذا أزلنا الحد النهائي، فماذا سيبقى من الإلحاح الذي يدفعنا لتحقيق ذواتنا؟ وكيف ستتغير علاقاتنا الاجتماعية إذا أصبح الزمن موردا غير محدود؟ هنا، لا يهدد التقدم الطبي الموت فحسب، بل يهدد السردية الإنسانية برمتها التي ارتكزت عليه[2].

3.2- تحدي الطبيعة: الهندسة الوراثية ونهاية الإنسان المعطى

يمثل التعديل الجيني، وخصوصا تقنيات مثل كريسبر-كاس9، نقطة تحول في علاقة الإنسان بجوهره البيولوجي، لم يعد الجسد مجرد معطى طبيعي نتقبله، بل أصبح مشروعا قابلا للتعديل والتحسين[3]. هذا الانتقال من العلاج إلى التطوير يفتح

[1] - يوڤال نوح هراري، الإنسان الإله: تاريخ موجز للغد، ترجمة محمد حبيب، أبوظبي: كلمات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2017. ص46

[2] - فرانسيس فوكوياما، "نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، ص135.

[3] - يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة ليبرالية؟، ص63.

بابا على إشكاليات هائلة، فبإمكان الأثرياء الوصول إلى تقنيات لتحسين ذكاء أبنائهم أو مظهرهم الجسدي، مما قد يؤدي إلى نشوء طبقية جينية جديدة، حيث يصبح الأغنياء متفوقين بيولوجيا على الفقراء.

كما يثير هذا السؤال الفلسفي العميق: ماذا يعني أن تكون إنسانا إذا لم نعد نعتبر طبيعتنا البيولوجية أساسا مشتركا ومرجعية؟ إن تحويل الطبيعة البشرية إلى منتج قائم على التصميم والاختيار يهز فكرة المساواة الإنسانية من جذورها، لأنها كانت تقوم على فكرة أن البشر متساوون في إنسانيتهم المعطاة، وليس في تصميمهم المكتسب.

3.3-تحدي الهوية: الإنسان-الآلة والحدود السيبرانية

يتحدى التقدم في مجال الزراعات العصبية والأطراف الاصطناعية الذكية والدماغ المتصل بالحاسوب فكرة ثابتة أخرى، وهي حدود الجسد ووحدته، تطرح هذه التقنيات سؤال الهوية: أين ينتهي جسدي وأين تبدأ الآلة؟ وهل أنا لا زلت أنا إذا تم استبدال نصف دماغي بشرائح إلكترونية؟ يرى منظرو "الما بعد-إنسانية" أن هذه الاندماجات هي الخطوة التالية في التطور البشري، تحررنا من قيود الجسد البيولوجي الهش. لكن الفلاسفة النقاد يحذرون من أن هذا قد يؤدي إلى تفكك الذات، حيث لم يعد الفرد يمتلك تجربة جسدية موحدة ومستقلة، بل يصبح كائنا هجينا، جزء منه قابل للبرمجة والتحديث من قبل جهات خارجية[1].

في هذا السياق، تصبح حماية "الخصوصية العصبية" و"سلامة الهوية الشخصية" من جديد حدوداً إنسانية يجب الدفاع عنها في مواجهة اندماجنا مع الآلة.

[1] - دونا هاراواي، بيان السايبورغ: العلم، التكنولوجيا، والاشتراكية-النسوية في أواخر القرن العشرين، ضمن كتاب "النسوية وتحدي المعرفة"، ترجمة وتحرير هدى الصدة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 321.

3.4- تحدي الضعف: هل يجب أن نستأصل الهشاشة من الوجود الإنساني؟

يسعى التقدم الطبي، في أحد أبعاده الأساسية، إلى القضاء على الضعف والهشاشة والإعاقة. بينما يبدو هذا هدفا نبيلا، فإنه يثير تساؤلا فلسفيا عميقا حول ما إذا كانت الهشاشة جزءا أساسيا من الكرامة الإنسانية. نجد الفيلسوفة مثل "إيفا كيتاي" تشير إلى أن علاقات الرعاية والاعتماد المتبادل التي تنشأ في ظل الضعف هي ما يغني التجربة الإنسانية ويجعلنا كائنات اجتماعية أخلاقية، إذا استطعنا هندسة أجساد مثالية خالية من أي ضعف، فقد نفقد القدرة على التعاطف، وعلى قبول محدوديتنا، وعلى بناء مجتمعات تقوم على التضامن بدلاً من الكفاءة المطلقة[1].

بمعنى آخر، إن محاولة استئصال الضعف قد تؤدي، بشكل متناقض، إلى تجفيف ينابيع إنسانيتنا الأكثر عمقا، هل نسعى لخلق عالم لا مكان فيه للضعفاء، أم نسعى لخلق عالم أكثر إنسانية يمكن أن يستوعب الضعف والهشاشة كجزء من نسيج الوجود؟

يواجه الإنسان المعاصر مفارقة صارخة: لقد منحه التقدم الطبي قوة هائلة على حياته وجسده ومستقبله، لكن هذه القوة نفسها تهدد الأسس التي تقوم عليها هويته الإنسانية. إن التحدي الحقيقي لا يكمن في إيقاف عجلة التقدم، فهذا مستحيل وغير مرغوب فيه، بل في تطوير حكمة أخلاقية وسياسية تواكب هذه القوة، نحن بحاجة إلى حوار مجتمعي عميق يتجاوز النخبة التقنية والعلمية ليشمل الفلاسفة، والفنانين، وعلماء الدين، والمواطن العادي، حول نوعية المستقبل الذي نريد. يجب أن نضع حدودا إنسانية، ليست بهدف التقييد، بل بهدف الحماية: حماية كرامة الموت، وحماية فكرة المساواة الإنسانية، وحماية هوية

[1] - ليفيناس. إيمانويل "الكلية واللامتناهي، ص 234.

الفرد وسريرته، وحماية قيمة الضعف والتضامن. فقط من خلال هذه الحكمة الجماعية يمكننا أن نضمن أن يصبح التقدم الطبي خادماً للإنسان، وليس قوة تقوض أسس إنسانيته.

الدرس10:

الانترنيت و مجتمع الرقابة

الأنترنت ومجتمع المراقبة

ارتبطت نشأة الإنترنت في المخيال الجماعي بصور التحرر والانعتاق من كل القيود. لقد قدِّمت على أنها الفضاء الإلكتروني (Cyberspace)، كمكان افتراضي متجاوز للحدود الجغرافية والسياسية، حيث يمكن للفرد أن يكون حرا، أنونيميا، ومتحرراً من هيمنة المؤسسات التقليدية. كان هذا الحلم الليبرتاري هو الوقود الذي أشعل ثورة المعلومات.

لكن هذا الوعد اليوتبياني سرعان ما بدأ يتحول إلى واقع ديستوبي أكثر قتامة. فبدلا من أن تبقى أداة للتحرر، أضحت الشبكة البنية التحتية لأشكال جديدة من الرقابة ليست أقل خطورة من سابقاتها، بل ربما أكثر دهاءً وانتشارا، لأنها لم تعد مفروضة من الخارج فحسب، بل أصبحت مُدارة من الداخل، ومُعاد إنتاجها ذاتيا من قبل المستخدمين أنفسهم. هذا التحول من فضاء الحرية إلى مجتمع الرقابة هو محور ما سنفصله في العناصر الآتية.

1- الموت الأسطوري للوسيط وصعود وهم الحرية المطلقة

شكّلت اللحظة التأسيسية للإنترنت في الوعي الجمعي قطيعة جذرية مع أنماط التواصل التقليدية، مُعلنة بداية عصر جديد قائم على فكرة اللاوساطة، كان الوعد الأساسي يتمثل في اختفاء جميع الوسطاء التقليديين الذين كانوا يتحكمون بتدفق المعلومات ويشكلون مضامينها: الناشر الذي يقرر ما يستحق الطباعة، محرر الصحيفة الذي يختار العناوين، مذيع التلفزيون الذي يحدد أولويات الأخبار، ورقيب الدولة الذي يرسم حدود ما هو مسموح.

لقد بدا الإنترنت، كما يصفه الفيلسوف وعالم الاجتماع "بيير ليفي"، ک فضاء إلكتروني (Cyberspace) قادر على خلق ذكاء جمعي حيث يصبح كل فرد مشاركا

فاعلا في إنتاج المعرفة وتداولها خارج الأطر المؤسسية البيروقراطية[1]، كانت هذه الرؤية التفاؤلية ترى في الشبكة أداة للتحرر الديمقراطي، حيث تُعاد السلطة إلى الأفراد، ويصبح بوسع أي شخص أن يكون صحفيا، مثقفا، أو ناشطا دون حاجة إلى تصريح أو وسيط.

انبثق من هذا الواقع الجديد شعورٌ قوي بالاستقلال الذاتي الرقمي، وهو وهم بأن المستخدم قد أصبح سيدا مطلقا لقراره في فضاء لا تحده حدود. لقد غذت قابلية الشبكة للاتساع إلى ما لا نهاية، وإمكانية إنشاء هويات افتراضية مجهولة، هذا الإحساس بالتحرر من كل القيود المادية والاجتماعية.

لكن هذه الرؤية، كما يحذر ليفي نفسه، كانت تعتمد على نظرة ساذجة وتفاؤلية مفرطة لتقنية محايدة بطبيعتها. لقد غاب عن هذا التصور المُبسط حقيقة جوهرية: أن البنية التحتية للشبكة نفسها ليست محايدة، فالفضاء الإلكتروني، رغم افتراضيته، يعمل على أجهزة مادية مملوكة (خوادم، كابلات، مراكز بيانات)، وتدار بواسطة بروتوكولات وبرمجيات يطورها بشر ومؤسسات لديهم مصالح وأجندات. بمعنى آخر، لم يمت الوسيط، بل شهدنا ولادة أشكال جديدة ومتعددة من الوساطة، أكثر تعقيدا وخفاء.

هؤلاء الوسطاء الجُدد ليسوا أشخاصا مرئيين يجلسون خلف مكاتب، بل هم كيانات مجردة وفعَّالة على نحو هائل: الخوارزميات، هذه الخوارزميات هي التي تقرر أي محتوى يظهر في نتائج بحثك على "غوغل"، وما الذي تراه أولا في خلاصتك على فيسبوك أو إنستغرام.

[1] - بيير ليفي، "الذكاء الجمعي: نحو أنثروبولوجيا في الفضاء الإلكتروني"، ص 78.

إنها، بشكل غير مرئي، تتصفّح وتُرتب وتُرشح عالم المعلومات بناء على معادلات رياضية معقدة تخدم أهدافا محددة. بالإضافة إلى ذلك، هناك الوسطاء القانونيون الخفيون المتمثلون في شروط استخدام الخدمة (Terms of Service) و المجتمع المعايير" (Community Standards) التي تفرضها المنصات الكبرى.

هذه الشروط، التي نقرها دون أن نقرأها في الغالب، تمنح هذه الشركات الخاصة سلطة غير مسبوقة في تحديد ما هو مقبول وما هو محظور، مستبدلة بذلك معايير القوانين الوطنية ومبادئ حقوق الإنسان بمعايير تجارية خاصة وغير خاضعة للمساءلة الشعبية، وهكذا، انتقلنا من وساطة تقليدية مرئية ومحدودة، إلى وساطة رقمية معولمة، غير مرئية، وشاملة، تخلق وهم الحرية بينما تُعيد هندسة شروطها في الخفاء.

2- تشريح الرقابة الجديدة: من القمع الصارخ إلى التوجيه الخفي

شكّل صعود المنصات الرقمية وتحولها إلى البنية التحتية الأساسية للفضاء العمومي منعطفا حاسما في تاريخ ممارسات الرقابة، لم يعد نموذج الرقابة التقليدية، الذي يجسده الرقيب الحكومي بمقصه الأحمر وآليات المنع المباشر، كافيا لوصف الآليات الأكثر تعقيدا ودهاء التي تطورت في العصر الرقمي.

لقد انتقلنا من رقابة القمع (Censorship of Repression) إلى رقابة التوجيه، وهي رقابة لا تمنع المعلومات من الظهور فحسب، بل وتعمل على إعادة تشكيل الوعي نفسه من خلال التحكم في سياق وتوقيت وطريقة تقديم هذه المعلومات الفيلسوف الكوري الجنوبي بيونغ-تشول هان يقدم في كتابه مجتمع الشفافية، تحليلا ثوريا لهذا التحول، موضحا أن الرقابة في عصر الشفافية المزعومة لم تعد تعمل بشكل سلبي عبر المنع، بل بشكل نشط وفعال عبر الإفراط والإغراق فبدلا من أن تقول لا للممنوع، يغرق النظام المستخدم بفيض هائل من المعلومات

التافهة، والمحتوى الترفيهي، والأخبار الزائفة، مما يُنتج ضجيجا معلوماتيا يطمس المعنى ويسحق أي محتوى جاد أو نقدي تحت وطأة الكم الهائل[1].

الأكثر خطورة في هذه الآلية هو أنها لا تترك أثرا مرئيا، فلا توجد قرارات منع مكتوبة، ولا هوامش سوداء على النصوص، مما يجعل مقاومتها صعبة، إذ يصبح العدو غير مرئي، وتتوج هذه الآليات بتجسيدها الأكثر فعالية: الخوارزميات، هذه الخوارزميات، التي تقدم على أنها أدوات محايدة وموضوعية لتحسين تجربة المستخدم، هي في حقيقتها أدوات لـ الترشيح (Filtering) و التصنيف (Sorting) تخضع لخيارات برمجية متحيزة. إنها تخلق لكل مستخدم ما يعرف بـ الفقاعة التصفية (Filter Bubble) أو القوقعة الإيديولوجية (Echo Chamber)، وهي فضاء رقمي مغلق ومعزول، يُعاد فيه تغذية المستخدم بشكل دائم بالمحتوى الذي يتوافق مع معتقداته وآرائه السابقة، مما يعزز اليقينيات الموجودة ويُصعّب من اختراق الأفكار المخالفة أو النقدية لهذا المحيط المغلق[2].

هكذا، لم تعد الرقابة تعني الاختفاء الكلي للمعلومة، بل الاستبعاد من حقل الرؤية والاهتمام، فالمعلومة موجودة تقنيا، لكنها مُخفية في الصفحات العاشرة من نتائج البحث، أو غير مُظهرة في خلاصة المستخدم لأن الخوارزمية قد قررت أنها ليست ذات صلة به.

هذه الرقابة الخوارزمية (Algorithmic Censorship) هي شكل من أشكال العنف الرمزي (Symbolic Violence) كما قد يُصنفها بيير بورديو، لأنها تمارس

[1] - بيونغ-تشول هان، "مجتمع الشفافية"، ص 114.

[2] - إيلي باريسير، "فقاعة التصفية: كيف تقوم الإنترنت باخفاء المعلومات التي لاتعرفها عنك"، ترجمة أميرة زكي، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2017، ص 63.

سلطتها بشكل غير مرئي وتُعيد إنتاج هياكل القوة والسيطرة تحت غطاء من الحياد التقني والخدمة الشخصية[1].

إنها رقابة لا تحتاج إلى قانون لمنع فكرة، بل تكتفي بإقصائها إلى هوامش الفضاء الرقمي، مما يجعل المستخدم شريكا غير واع في عملية تضييق أفقه الفكري، معتقدا أنه يعيش في فضاء من الحرية المطلقة.

3- اقتصاديات الاهتمام والرقابة التجارية: عندما يصبح المستخدم هو المنتج

تقوم المنظومة الرقمية العالمية، بقيادة عمالقة التكنولوجيا مثل "ميتا" (فيسبوك سابقا) و"غوغل" و"تيك توك"، على نموذج اقتصادي مغاير جذريا للنماذج الرأسمالية التقليدية.

هذا النموذج، الذي يُعرف باقتصاد الاهتمام (Attention Economy)، يحوّل أشد الموارد ندرة في العصر الرقمي ألا وهو انتباه الإنسان إلى سلعة قابلة للقياس والاستغلال التجاري، في هذا النظام، لم يعد المستخدم مجرد زبون أو مستهلك، بل تحول إلى المنتج الفعلي، بياناته، وسلوكه، واهتماماته، ووقته الذي يقضيه على المنصة هي المواد الخام التي يتم تعدينها (Data Mining)، بينما يباع انتباهه نفسه، في صورة مساحات إعلانية، لأعلى المعلنين سعرا.

كما توضح العالمة الاجتماعية "شوشانا زوبوف" في عملها المؤسس عصر رأسمالية المراقبة، فإن منطق التراكم هنا لم يعد يعتمد على استغلال العمل في المصنع، بل على الاستيلاء على الخبرة البشرية وتحويلها إلى بيانات سلعية قابلة للتحليل والتنبؤ والتحكم[2].

[1] - بيير بورديو، "العنف الرمزي: دراسات في سوسيولوجيا التربية"، ترجمة نظير جاهل، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1994، ص 45.

[2] - شوشانا زوبوف، "عصر رأسمالية المراقبة: معركة على مستقبل البشرية على الجبهة الجديدة للسلطة"، ترجمة أحمد مغربي، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2020، ص 265.

من هذا المنطق الاقتصادي المشؤوم، تولد واحدة من أخفى آليات الرقابة الحديثة: الرقابة التجارية. فلكي تظل آلة الاقتصاد هذه دائرة، يجب على المنصات أن تحافظ على أقصى قدر ممكن من الانتباه، وبالتالي، فإن الخوارزميات التي تتحكم في ما نراه مصممة لا لتعزيز الحقيقة، أو المعرفة، أو الصالح العام، ولكن لتعظيم مقياس واحد أساسي هو معدل المشاركة (Engagement Rate) أي عدد مرات الإعجاب والتعليق والمشاركة وإطالة وقت المشاهدة.

بشكل حتمي، تقوم هذه الخوارزميات بتفضيل المحتوى المثير عاطفيا، والسريع الاستهلاك، والمثير للجدل، والسطحي في كثير من الأحيان، لأنه ببساطة الأكثر قدرة على جذب الانتباه والتفاعل. في المقابل، يتم تهميش تلقائي للمحتوى الجاد، المعقد، الهادئ، أو ذي الطابع النقدي، ليس لأنه ممنوع بحكم القانون، ولكن لأنه غير مربح من منظور اقتصاد الاهتمام، لا تحتاج المنصة إلى حظر مقال نقدي عميق عن سياساتها، فهي تكفي أن لا تظهره لأحد، فتمنعه عملياً عن الوصول إلى جمهور عريض.

هذه الديناميكية لا تقوض فقط جودة الخطاب العام، بل تُنتج شكلا خبيثا من التلقين غير المقصود، فالمستخدم، وهو يعتقد أنه يختار بحرية، يكون في الواقع ضحية لهندسة الاختيار (Choice Architecture) التي تصممها الخوارزميات لتحقيق أقصى عائد تجاري، إنه يستهلك، دون أن يدري، نظاما غذائيا معلوماتيا مُعدا خصيصا لإبقائه متصلا ومتفاعلا، حتى لو كان هذا على حساب صحته الفكرية والاجتماعية.

لأجل ذلك، تتحول الرقابة من فعل قمعي سلطوي إلى إدارة تجارية للرغبة والانتباه، حيث يصبح الهدف ليس فقط إخفاء بعض الحقائق، بل تشكيل واقع

مواز من الحقائق الزائفة والإثارة الدائمة التي تخدم الهدف النهائي: تحويل الوجود البشري بكامله إلى تيار مستمر من البيانات القابلة للتحويل إلى رأس مال.

4- إدارة الذات في عصر المراقبة الشاملة

يُشكل تحول الإنترنت إلى فضاء للمراقبة المستمرة والشاملة تجسيدا معاصرا لنموذج البانوبتيكون (Panopticon) الذي قدمه الفيلسوف ميشيل فوكو كاستعارة مركزية للمجتمع التأديبي.

كان البانوبتيكون الأصلي، كما صممه جيريمي بنثام، سجنا دائريا ببرج مركزي يمكن للحارس فيه أن يرى جميع السجناء دون أن يُرى هو نفسه. تكمن قوته لا في مراقبة الجميع في كل وقت، بل في إمكانية المراقبة الدائمة، هذا الشك الدائم لدى السجين هل يتم مراقبتي الآن؟

هو الذي يدفعه إلى مراقبة سلوكه بنفسه وضبطه باستمرار، حتى في غياب المراقب الفعلي[1]. في العصر الرقمي، تحول هذا البانوبتيكون إلى نسخة أكثر تعقيدا وانتشارا: البانوبتيكون الديجيتال. فالحارس المركزي لم يعد فردا واحدا، بل تحول إلى شبكة معقدة من أجهزة الاستشعار، وتقنيات التتبع، والخوارزميات، ووكالات المراقبة الحكومية، وشركات جمع البيانات.

المستخدم العادي لا يستطيع أن يعرف على وجه اليقين متى تتم مراقبته، أو من الذي يراقبه، أو أي بيانات بالضبط يتم جمعها، أو كيف سيتم استخدامها في المستقبل.

هذا الغموض المتعمد حول آليات المراقبة هو ما يولد التأثير الأقوى للبانوبتيكون الرقمي: استبطان المراقبة، أي أن الفرد يصبح هو نفسه حارس

[1] - ميشيل فوكو، "المراقبة والعقال، ص 235.

نفسه، فهو لا يحتاج إلى تذكير صريح بالرقابة، بل يكفيه الشعور الغامر بإمكانية المراقبة ليقوم تلقائيا بضبط سلوكه الرقمي، وما يتبقى من سلوكه الواقعي وفقا لما يعتقد أنه مقبول أو مسموح، هذه الرقابة الذاتية (Self-Censorship) هي الشكل الأكثر فعالية وكفاءة للرقابة في العصر الرقمي، لأنها لا تتطلب أي جهد أو موارد من النظام القائم، بل إن التكلفة يتحملها الفرد نفسه الذي يقوم بعملية المراقبة والقياس والقمع على نفسه نيابة عن النظام. كما يوضح الفيلسوف الكوري الجنوبي بيونغ-تشول هان، لم نعد أمام الآخر الذي يفرض قيوده علينا من الخارج، بل أصبحنا نوجه الاتهام لأنفسنا ونعاقبها[1].

نحن نتردد في كتابة تعليق، أو البحث عن موضوع حساس، أو مشاركة رأي مغاير، ليس بالضرورة بسبب خوفنا من عقاب محدد، بل بسبب خوف غامض وغير مسمى من العواقب المحتملة التي قد تتراوح بين الإقصاء من الخوارزميات، إلى فقدان الوظيفة، أو الإحراج الاجتماعي، أو الملاحقة القانونية غير المتوقعة.

هكذا، تنتج المراقبة المستمرة ذاتا منضبطة تقوم بعملية إدارة الانطباع (Impression Management) بشكل دائم ومُجهد. الفرد في البانوبتيكون الرقمي لا يعيش في سجن نفسي من صنعه، يساهم في تدعيم قواعده يوميا، إنها آلية رقابية لا تعمل على مستوى الفعل (منع نشاط معين) بل على مستوى الإمكانية (إمكانية القيام بالنشاط) والنية (النية behind الفعل).

بذلك، تنجح هذه الآلية في إخماد الأفكار النقدية والمختلفة قبل أن تُعبر عن نفسها حتى في براءة العقل الفردي، مما يؤدي إلى تضييق هائل للخيال السياسي والاجتماعي وإلى إنتاج "طاعة افتراضية" هي الضمان الأكيد لاستمرارية نظام التحكم هذا دون حاجة إلى استعراض القوة المباشر.

[1] - بيونغ-تشول هان، "مجتمع الإجهاد"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015، ص 95.

من هذا التشريح الفلسفي المتعمق، يتبين لنا أن التحول من يوتوبيا الفضاء الحر إلى ديستوبيا المراقبة لم يكن مجرد تحول تقني، بل كان تحولا أنطولوجيا في طبيعة الفضاء العمومي ذاته. لقد انتقلنا من حلم تحرري يقوم على إلغاء الوسيط، إلى واقع مركب تُدار فيه الحياة الرقمية عبر تحالفات غير مقدسة بين سلطات الدولة البانوبتيكونية وقوى السوق الجشعة في ظل رأسمالية المراقبة.

لم تعد الرقابة تُفهم كعملية خارجية ومفروضة، بل أصبحت بنية داخلية تتخلل نسيج الفضاء الرقمي عبر ثلاثية مركبة: الخوارزميات التي توجه الانتباه، و اقتصاد الاهتمام الذي يحول الإنسان إلى سلعة، والمراقبة الشاملة التي تنتج رقابة ذاتية.

مواجهة هذا الواقع لا تكفي فيها الحلول التقنية السطحية كاستخدام برامج التشفير أو الشبكات الخاصة. بل تتطلب نقلة نوعية نحو يقظة نقدية جماعية وإصلاح تشريعي جريء يضع حدودا فاصلة لاستغلال البيانات الشخصية.

الأهم من ذلك، هو العمل على إعادة تعريف مفهوم المواطنة الرقمية ليتجاوز مجرد الحق في الوصول إلى المعلومات، ليصبح الحق في الخصوصية، والحق في الفهم النقدي لآليات عمل الخوارزميات، والحق في فضاء رقمي لا يُختزل فيه البشر إلى مجرد مصادر للبيانات أو عناصر في مخططات إعلانية.

كما يحذر الفلاسفة من تحول مجتمعاتنا من مجتمعات انضباط إلى مجتمعات تحكم، حيث تنتقل آليات السيطرة من المؤسسات المغلقة (كالسجن والمصنع) إلى شبكات مفتوحة ومستمرة تخترق كل جوانب الحياة.

في مواجهة هذا المنطق، تصبح المقاومة ممكنة عبر تعزيز التعاون الرقمي خارج المنصات التجارية، ودعم البنى التحتية اللامركزية للتواصل، وبناء وعي عام بآليات التلاعب هذه.

الخيار الذي أمامنا ليس بين العودة إلى الماضي أو الاستسلام للواقع، بل بين أن نكون موضوعا سلبيّا للرقابة الذكية، أو أن نكون فاعلين واعين في عملية استعادة الفضاء الرقمي كمجال حيوي للحرية والحوار والتضامن الإنساني الحقيقي.

الدرس11:

الايكولوجيا وفلسفة البيئة

الإيكولوجيا وفلسفة البيئة

لم تكن الإيكولوجيا مجرد فرع من فروع العلوم البيولوجية يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها، بل تحولت إلى إطار فلسفي شامل لإعادة النظر في مكانة الإنسان في الكون، لقد انتقلت من حيز العلم التخصصي إلى قلب النقاش الفلسفي والأخلاقي، مسائلة النموذج المهيمن الذي وضع الإنسان في قمة الهرم الطبيعي، ومحتكرة الحق في استغلال الطبيعة بلا حدود.

هذه المساءلة، التي بلورتها فلسفة البيئة (Environmental Philosophy) تشكل واحدة من أهم التحولات الفكرية في القرن الحادي والعشرين، حيث لم يعد السؤال يدور حول كيف نسيطر على الطبيعة؟ بل حول كيف نتعايش معها؟. هذا الدرس يتتبع تطور هذا الحوار من النزعة الإنسانية المركزية (Anthropocentrism) المتغطرسة، نحو تصورات أكثر تواضعا وانسجاما تتبنى قيما بيئية جذرية.

1- جذور الأزمة: النزعة الإنسانية المركزية والعقل الأداتي

لا يمكن فهم العمق الحقيقي للأزمة الإيكولوجية المعاصرة من دون العودة إلى الأسس الفلسفية التي شكَّلت رؤية الحضارة الغربية الحديثة للطبيعة وعلاقتها بالإنسان، فالأزمة البيئية، في جوهرها، هي أزمة رؤية عالم وليست مجرد مشكلة تقنية أو إدارية، إذ تكمن الجذور العميقة لهذه الأزمة في صعود وتكريس ما يُعرف فلسفياً بالنزعة الإنسانية المركزية، وهي ذلك التوجه الفكري الذي يضع الإنسان في مركز الكون، ويُجعل منه الغاية الأخيرة للوجود، بينما يُحول العالم الطبيعي إلى مجرد وسيط أو أداة لتحقيق رغباته ومصالحه.

لقد تجلى هذا التمركز حول الإنسان بشكلٍ بارز في فلسفة "رينيه ديكارت"، الذي أسس لثنائية حادة بين "الروح/الفكر" و"المادة/الجسد" في هذه الثنائية،

اقتصرت الصفة الروحية والعقلانية على الإنسان وحده، بينما نُظر إلى العالم الطبيعي بما فيه من حيوانات ونباتات وجمادات على أنه آلة ميتة، خالية من الوعي والروح والغائية الذاتية[1].

هذه النزعة الآلية مهدت الطريق أخلاقيا ومعرفيا لاستباحة الطبيعة. فإذا كانت الطبيعة مجرد آلة عظيمة كما وصفها ديكارت، فإن مهمة الإنسان، بصفته الكائن العاقل الوحيد، هي تفكيك هذه الآلة وفهم قوانينها من أجل إخضاعها والتحكم بها، لقد أصبحت الطبيعة موضوعا للمعرفة والسيطرة، والاستغلال بلا حدود.

لم يتوقف الأمر عند ديكارت، بل تابع "فرانسيس بيكون"، أحد رواد المنهج العلمي التجريبي، تعزيز هذا التوجه عبر خطابه المجازي القائم على الاستجواب والإكراه، فقد شبه بيكون العالم الطبيعي بـ الأنثى التي يجب على العلم، بوصفه قوة ذكورية، أن يعذبها ويستجوبها ويفك أغلالها لكي تستسلم وتكشف عن أسرارها[2].

هذا الخطاب لم يكن بريئا، بل كان يعكس إرادة قوة وهيمنة، مجسدا التحول من نظرة تقدير للطبيعة إلى نظرة عدائية تهدف إلى إخضاعها.

وقد بلغ هذا المنطق ذروته في العصر الحديث مع صعود ما أطلق عليه الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" مصطلح العقل الأداتي. هذا الشكل من العقلانية لم يعد يسعى إلى فهم الحقائق الجوهرية للأشياء أو معانيها، بل انحصر همه في حساب الوسائل الأكثر فعالية لتحقيق، غايات محددة سلفا، في هذا الإطار، تقاس قيمة كل شيء شجرة، نهر، حيوان، أو حتى مجموعة بشرية فقط بمدى منفعته، وفائدته للإنسان. الغابة لم تعد نظاما إيكولوجيا معقدا وموطنا للتنوع الحيوي، بل

[1] - رينيه ديكارت، "تأملات في الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، الطبعة الرابعة، 2001، ص 102.

[2] - فرانسيس بيكون، "الأورجانون الجديد"، ص 70.

مخزونا من الأخشاب، النهر لم يعد كائنا حيا مقدسا أو مصدرا للجمال، بل "مصدرا للطاقة الكهرومائية أو مجرى للمخلفات الصناعية.

هذا الاختزال الأداتي هو الذي مهد الطريق أخلاقيا ونفسيا للثورة الصناعية وللمشروع التكنوقراطي الحديث، لقد خلق قطيعة أنطولوجية بين الإنسان والطبيعة، وشجع على نمط من الحياة الاقتصادية والاستهلاكية يقوم على افتراض أن الموارد الطبيعية لا تنضب، وأن النظام البيئي قادر على امتصاص كل النفايات والملوثات إلى ما لا نهاية.

هكذا، لم تكن الأزمة البيئية نتيجة حتمية للتقدم التقني بحد ذاته، بل كانت نتيجة حتمية لعقلية ونموذج فكري مجرد الطبيعة من قدسيتها وقيمتها المتأصلة، وحولها من شريك حيوي إلى مجرد مورد يمكن استنزافه.

2- الفلسفة البيئية العميقة: نحو مساواة كونية

كرد فعل جذري على النموذج الإنساني المركزي الأحادي، برزت في سبعينيات القرن العشرين حركة فلسفية ثورية تُعد من أهم الانزياحات الفكرية في علاقة الإنسان بالطبيعة، وهي حركة الإيكولوجيا العميقة (Deep Ecology). يميز مؤسسها، الفيلسوف النرويجي "آرني نايس"، بين ما يسميه الإيكولوجيا السطحية (Shallow Ecology) والإيكولوجيا العميقة.

الأولى تظل أسيرة النموذج الإنساني المركزي، إذ تهدف فقط إلى معالجة التلوث واستنزاف الموارد من أجل الحفاظ على مستوى معيشة سكان الدول الصناعية[1].

[1] - آرني نايس، "الإيكولوجيا السطحية والعميقة: مواجهة طويلة المدى"، ترجمة سعيد بنكراد، في كتاب "فلسفة البيئة: نصوص مختارة"، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2008، ص 145.

أما الثانية، فتمثل نقلة نوعية من التركيز على البيئة كمجرد محيط للإنسان، إلى التأكيد على القيمة المتأصلة لكل كائن حي بغض النظر عن فائدته للإنسان.

تقوم الإيكولوجيا العميقة على مبدأ فلسفي جوهري هو المساواة الحيوية الذي ينطلق من فكرة أن جميع الكائنات الحية تشترك في حق أساسي هو الازدهار والنماء وفقاً لطبيعتها، هذا المبدأ لا يساوي بين الكائنات من حيث وظائفها البيولوجية، بل من حيث حقها في الوجود واحترام قيمتها الذاتية المستقلة عن الحاجات البشرية[1]. وهذا يتضمن تحولا جذريا في الموقف الأخلاقي، من أخلاقيات تنحصر في الدائرة البشرية إلى أخلاقيات بيئية موسعة، تتسع لتشمل كل أشكال الحياة.

ولتحقيق هذه الرؤية، قدم نايس مفهوم الذات الإيكولوجية الممتدة الذي يشكل نقيضا للفردية المنعزلة في النموذج الغربي السائد. فبدلا من النظر إلى الذات ككيان منفصل ومستقل، تتطور الذات الإيكولوجية عبر عملية من التعريف المتزايد مع العالم الطبيعي، حيث يدرك الفرد أن حدوده لا تقف عند جلده، بل تمتد لتشمل النهر والغابة والكائنات الأخرى. هذا التوسع في الهوية لا يعني ذوبان الفرد، بل تعميق إحساسه بالانتماء إلى شبكة الحياة المعقدة، مما يولد لديه شعورا تلقائيا بالمسؤولية والعناية، لأن إيذاء الطبيعة في هذه الحالة يصبح شكلا من أشكال إيذاء الذات[2].

تنطلق الإيكولوجيا العميقة من تصور مركزية حيوية ترفض تماما التراتبية التقليدية التي تضع الإنسان في القمة. وبدلا من ذلك، ترى العالم كشبكة من العَلاقات المتشابكة، حيث لكل عقدة في هذه الشبكة دورها وموقعها الأساسي.

[1] - آرني نايس، المرجع السابق ، ص 98.

[2] - وارويك فوكس، "نحو علم بيئة تأملي: فلسفة نايس والإيكولوجيا العميقة"، ترجمة حنان صادق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 421، الطبعة الأولى، 2015، ص 178.

هذا التصور يستعيد روح بعض الفلسفات الشرقية والأفكار الغربية المهمشة، كفلسفة "باروخ سبينوزا" الذي رأى في الطبيعة "اللاهوت" المتجسد، وكلا متصلا لا يتجزأ.

لكن الإيكولوجيا العميقة لم تخل من النقد، خاصة فيما يتعلق بإمكانية تطبيقها العملي واتهامها بإهمال البعد الاجتماعي والاقتصادي للأزمة البيئية. ومع ذلك، تظل إسهاماتها الأساسية في دفعها للفكر الإنساني نحو التواضع البيئي، وتذكيره بأنه جزء من نسيج حيوي معقد وجميل، عليه أن يتعلم من جديد فن العيش في انسجام معه، ليس خوفا من خطر، بل احتراما لحقوق الكائنات واعترافا بالرباط الوجودي الذي يجمعه بها.

3- العدالة البيئية والاستعمار الجديد: الوجه الاجتماعي للأزمة البيئية

بينما كانت الإيكولوجيا العميقة تركّز على البعد الأنطولوجي والأخلاقي للأزمة البيئية، برز تيار نقدي آخر لا يقل أهمية، كشف النقاب عن الوجه الخفي للعلاقة بين البيئة والسلطة، ألا وهو تيار العدالة البيئية، لم يعد الأمر يتعلق فقط بحماية "الطبيعة" كمفهوم مجرد، بل بتوزيع المخاطر والمنافع البيئية بين البشر أنفسهم. يكشف هذا التيار أن ثقل الكوارث البيئية لا يتحمله الجميع بالتساوي، بل يقع بشكل غير عادل على كاهل الفئات الأكثر هشاشة وتهميشا: الفقراء، والأقليات العرقية والإثنية، والمجتمعات الأصلية، وسكان الدول النامية[1].

لقد نشأت حركة العدالة البيئية من رحم النضالات المحلية في الولايات المتحدة، حيث لاحظ الناشطون أن مرافق معالجة النفايات السامة والمصانع

[1] - روبرت بولارد، "العدالة البيئية في القرن الحادي والعشرين"، ترجمة محمد عبد الرحمن يونس، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2010، ص 55.

الملوثة كانت تُنشأ بشكل منهجي في الأحياء الفقيرة ذات الأغلبية من أصول إفريقية أو لاتينية.

هذا النمط من العنصرية البيئية كشف أن القرارات المتعلقة بمخاطر التلوث لم تكن محايدة، بل كانت تعكس هياكل القوة والتمييز القائمة في المجتمع[1]، فلم يكن الأمر مجرد صدفة، بل نتيجة لسياسات متعمدة تستغل ضعف القدرة السياسية والاقتصادية لهذه المجتمعات على المقاومة.

امتد هذا التحليل ليكشف عن أشكال جديدة من الاستعمار البيئي على المستوى العالمي، يشير هذا المفهوم إلى ممارسات نقل التلوث والمخاطر البيئية من دول الشمال الغنية والمتقدمة صناعيا إلى دول الجنوب الفقيرة. فبدلا من معالجة النفايات الخطرة في دول المنشأ بطرق مكلفة، يتم تصديرها إلى دول أفريقية أو آسيوية تحت مسميات مثل التجارة أو المساعدة، حيث تنتهي في مكبات تسمم التربة والمياه وتضر بصحة المجتمعات المحلية[2]، كما أن العديد من الشركات متعددة الجنسيات تنقل مصانعها الملوثة إلى هذه البلدان للاستفادة من التشريعات البيئية الأكثر مرونة وتقاعسا.

الفيلسوف الهندي "راماشاندرا غواه" يقدم نقدا لاذعا لهذا الوضع من خلال تحليله لصراعات الحفاظ على البيئة في الهند، فهو يجادل بأن نماذج الحفاظ على البيئة المستوردة من الغرب، والتي تهدف إلى إنشاء حدائق وطنية أو محميات طبيعية نقية، غالبا ما تتجاهل تماما حقوق المجتمعات المحلية التي عاشت لقرون في تناغم مع هذه النظم الإيكولوجية. يتم طرد هذه المجتمعات من أراضيها باسم

[1] - بنجامين شافان، "العنصرية البيئية: صراع المجتمعات الملونة من أجل العدالة"، ترجمة هالة صالح، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 385، الطبعة الأولى، 2012، ص 122.

[2] - المرجع نفسه، ص128.

"حماية الطبيعة"، بينما يُسمح للسياحة البيئية الفاخرة وشركات قطع الأشجار الملتزمة زوراً بالمعايير بالعمل[1].

هذا يُظهر أن "الحلول" البيئية نفسها يمكن أن تكون أداة قمع جديدة إذا لم تأخذ في الاعتبار البعد الاجتماعي.

فقد يوسع خطاب العدالة البيئية دائرة الأخلاقيات البيئية ليشمل العدالة بين الأجيال أيضا، مسائلا حق الجيل الحالي في استنزاف الموارد وتلويث الكوكب على حساب حقوق الأجيال القادمة في العيش في بيئة سليمة، إنه يذكرنا بأن الأزمة البيئية ليست فقط أزمة علاقة بين الإنسان والطبيعة، بل هي في الصميم أزمة عدالة و توزيع، وتكشف عن استمرار منطق الاستغلال والهيمنة في عصر جديد هو عصر الاستعمار الأخضر.

4- النسوية البيئية: تفكيك الثنائيات وتحرير الطبيعة والمرأة

بينما كانت الإيكولوجيا العميقة تناقش مركزية الإنسان مقابل مركزية الحياة، والعدالة البيئية تكشف عن التوزيع غير العادل للأضرار، جاءت النسوية البيئية (Ecofeminism) لتقدم طبقة تحليلية أعمق تربط بين استغلال الطبيعة واضطهاد المرأة في إطار هيكلي واحد.

تؤكد هذه الفلسفة على أن جذور الأزمة البيئية والأزمة الاجتماعية المرتبطة بالجندر ليست منفصلة، بل تنبع من نفس المنظومة الفكرية الأبوية (Patriarchal) التي تبني هرميات من السيطرة والتسلط.

تقوم النسوية البيئية على فكرة أساسية مفادها أن الثنائيات المفاهيمية (Conceptual Dualisms) التي شكلت الفكر الغربي مثل عقل وجسد، ثقافة

[1] - راماشاندرا غواه، "الإيكولوجيا العميقة والعدالة البيئية: نقاش من الجنوب"، ترجمة حنان صادق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 412، الطبعة الأولى، 2014، ص 140.

وطبيعة، رجل وامرأة لم تكن محايدة، بل كانت هرمية في جوهرها. فكل ما ارتبط بالعقل، الثقافة، والذكورة تم وضعه في قمة الهرم وقيمته إيجابيا، بينما كل ما ارتبط بـ "الجسد"، "الطبيعة"، و"الأنوثة" تم تدنيه واعتباره أدنى وأقل قيمة، وأصبح بحاجة إلى السيطرة والتهذيب[1].

في هذا الإطار، تم تصوير الطبيعة ككيان أنثوي سلبي، متقلب، وعاطفي، بينما مثلت الحضارة (بقيادة الرجل) الفعل العقلاني والتحكم.

لقد تجلى هذا الربط بشكل صارخ في خطاب "فرانسيس بيكون" العلمي، الذي استخدم استعارات عدائية وصف فيها الطبيعة كـ "أنثى" يجب على العلم الذكوري "استجوابها"، "إخضاعها"، و"إرغامها على الخدمة"[2].

هذا الخطاب لم يكن مجازا بريئا، بل كان يعكس ويعزز علاقة قوة حقيقية، حيث أصبحت السيطرة على الطبيعة ونزع أسرارها بالقوة نموذجاً مسبقاً لتبرير السيطرة على النساء وأجسادهن.

تنقسم النسوية البيئية إلى تيارات متعددة، لكن أحد أبرز مساهماتها تأتي من العالمة والناشطة الهندية "فاندانا شيفا" (Vandana Shiva). في كتابها المؤثر البقاء على قيد الحياة (Staying Alive) ، تنتقد شيفا ما تسميه النموذج الذكوري للتنمية (Masculinist Development Model) الذي تفرضه الرأسمالية الصناعية العالمية على دول الجنوب، وهي تشرح كيف أن هذا النموذج، الذي يقدس الإنتاج الكمي والربح، يقوم بتهميش وإفقار النساء، اللواتي كن تقليديا حارسات للمعارف

[1] - Val Plumwood, Feminism and the Mastery of Nature .London: Routledge, 1993, p. 43

[2] - Carolyn Merchant, The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution San Francisco: Harper & Row, 1980, p. 169.

البيئية المحلية (Indigenous Knowledge) ومسؤولات عن إنتاج الغذاء في نظم زراعية مستدامة[1].

وفقا لشيفا، فإن مشاريع "الثورة الخضراء" وتبني الزراعة الأحادية (Monoculture) المدمرة للتنوع الحيوي، هي ليست فقط هجوما على الطبيعة، بل هي هجوم على اقتصاد القيم الأنثوية القائم على العناية والتجديد.

من ناحية أخرى، تضيف الفيلسوفة كارولين ميرشانت (Carolyn Merchant) بُعدا تاريخيا حاسما، في عملها الكلاسيكي موت الطبيعة (The Death of Nature) تتبع التحول من النظرة العضوية للطبيعة في العصور الوسطى، حيث كانت تُرى كأم حاضنة (Living Mother)، إلى النظرة الميكانيكية في العصر العلمي الحديث التي حولتها إلى آلة ميتة[2].

هذا "الموت" المجازي للطبيعة - تجريدها من روحها وقصدها - هو الذي أنتهى إلى استغلالها بشكل منهجي، وكان متلازما مع اضطهاد النساء، لا سيما خلال محاكمات الساحرات التي هدفت إلى إخضاع "الطبيعة الأنثوية" البرية وغير المنضبطة.

تهدف النسوية البيئية، في النهاية، إلى تفكيك هذه الثنائيات الهرمية وإحياء قيم العناية والتعاون والتكافل، التي تم تهميشها تاريخيا لارتباطها بـ الأنثوي، إنها تدعو إلى إعادة بناء العلاقة مع الأرض ليس على أساس الهيمنة والاستخراج، بل على أساس الاحترام المتبادل والمسؤولية المشتركة، معترفة بأن تحرير المرأة وتحرير

[1] - Vandana Shiva, Staying Alive: Women, Ecology, and Development London: Zed Books, 1989, p. 57.

[2] - Carolyn Merchant, The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution San Francisco: Harper & Row, 1980, p.3.

الطبيعة هما وجهان لعملة واحدة في معركة ضد منطق هيمني واحد هو الرأسمالية الأبوية (Patriarchal Capitalism).

من خلال ما تم تقديمه، يتجلى لنا أن الأزمة الإيكولوجية ليست مجرد أزمة تقنية أو إدارية قابلة للحل بترقيعات بيئية، بل هي في جوهرها أزمة رؤية وعلاقة إنها الأزمة الناتجة عن القصة السائدة التي روّجت لقرون لفكرة سيادة الإنسان وانفصاله عن العالم الطبيعي، مجسدة في نموذج النزعة الإنسانية المركزية والعقل الأداتي اللذين حوّلا الطبيعة من أمّ حاضنة إلى مورد ميت.

لقد مثلت التيارات الفلسفية البيئية المختلفة من الإيكولوجيا العميقة التي نادت بالمساواة الحيوية وقيمة الكائنات المتأصلة، مرورا بـ العدالة البيئية التي كشفت عن الوجه القبيح للتمييز والعنصرية في توزيع المخاطر البيئية، ووصولا إلى النسوية البيئية التي فضحت ارتباط اضطهاد الطبيعة باضطهاد المرأة مثلت هذه التيارات محاولات جذرية لقلب هذه الرؤية رأسا على عقب.

الخلاصة المركزية التي تفرض نفسها هي أن مستقبل الحياة على هذا الكوكب يتطلب أكثر من مجرد انتقال إلى الطاقة المتجددة أو تقنيات إعادة التدوير، إنه يتطلب تحولا جوهريا في الوعي، نقلة من نموذج الهيمنة والاستغلال إلى نموذج الانسجام والتكافل، يجب أن ننتقل من كوننا أسيادا على الطبيعة إلى كوننا أعضاء متواضعين في مجتمع الحياة، ندرك أن سلامتنا ورفاهيتنا مرتبطان ارتباطا لا انفصام له بسلامة ورفاهية الشبكة الإيكولوجية بأكملها.

يتطلب هذا التحول تبني أخلاقيات العناية التي تمتد دائرة اهتمامها الأخلاقي لتشمل الأجيال القادمة، والأنواع الأخرى، والنظم الطبيعية ذاتها. إنه يدعونا إلى استعادة الحكمة المفقودة، حكمة الاستماع إلى الأرض، واحترام حدودها، والعيش بمقتضى قوانينها. فقط من خلال هذه المصالحة الشاملة مع العالم الطبيعي،

يمكن للإنسان أن يجد مكانه الحقيقي في الكون، ليس كحاكم متغطرس، بل كحارس حكيم وكجزء متواضع من لوحة الحياة الفسيفسائية الرائعة.

الدرس12:

التطرف الديني وآليات التصدي له

التطرف الديني وآليات التصدي له

لم يكن الاختلاف في الفهم والتفسير عبر التاريخ الحضاري للإسلام علامة على الضعف أو الانقسام، بل كان تجسيدا حيا لسعة النص الشرعي وثرائه، ولعظمة المنهج الإسلامي الذي احتوى تعدد الاجتهادات تحت مظلة "اختلاف الأمة رحمة"، فقد تنوعت المذاهب الفقهية وتعددت المدارس الكلامية، ولكن ضمن إطار من الأدب العلمي والاحترام المتبادل الذي أرسى قواعد الاجتهاد الجماعي.

إلا أن هذه الصورة المتوازنة للاختلاف بدأت تتعرض لاهتزاز عنيف مع صعود ظاهرة "التطرف الديني" التي مثلت انزياحا خطيرا عن هذا المسار الحضاري. فلم يعد الأمر مجرد اختلاف في الرأي يمكن احتواؤه بالحوار، بل تحول إلى "مرض فكري" معقد ينزع نحو إنتاج يقين مطلق واحتكار للحقيقة، يسفر في نهايته عن نزع الشرعية عن "الآخر" المختلف وإسقاط التكفير عنه، وصولا إلى تبرير العنف ضده جسديا وفكريا.

إن التطرف الديني - بوصفه ظاهرة مركبة - لا ينبع من فراغ، بل هو نتاج تشابك معقد لعوامل متعددة: فكرية تتعلق بمنهجية قراءة النصوص وتأويلها، وسياسية مرتبطة بطبيعة الأنظمة والحريات، واجتماعية تتعلق بسياقات الحرمان والاغتراب، ونفسية تعكس أزمة الهوية والبحث عن اليقين، وهو لا يهدد الأمن المجتمعي فحسب، بل يضرب في الصميم "الهوية الحضارية" للأمة، من خلال تشويه صورة الدين السمحة، وتفكيك النسيج الاجتماعي، وتحويل دور الدين من عامل توحيد وإرشاد إلى أداة تفريق وتدمير.

إن الخطر الأكبر لهذه الظاهرة لا يكمن فقط في أعمال العنف المادي التي ترتكبها الجماعات المتطرفة، بل في "العنف الرمزي" الذي تمارسه عبر تغيير البنى الذهنية للمجتمع، حيث تزرع ثقافة الخوف والشك، وتقوض قيم التسامح والتعايش، وتقتل روح الحوار والنقد.

لذلك، فإن مواجهة هذا التطرف لا يمكن أن تكون أمنية بحتة، بل يجب أن تكون "معركة فكرية" شاملة تبدأ بتشريح دقيق للظاهرة وفهم آليات اشتغالها، وتمر بوضع استراتيجيات متعددة المستويات لمواجهتها، وتنتهي ببناء مناعة مجتمعية قادرة على مقاومة فيروسات التطرف.

لذا هذا سنحاول من خلال تشريح جذور التطرف الديني، وتحليل بيئاته الحاضنة، واقتراح آليات شاملة للتصدي له، سعيا نحو استعادة الوعي الجمعي السليم، وإحياء دور الدين كمنبع للرحمة والوسطية والعدل.

1- التشريح الفكري للتطرف:

لا ينبثق التطرف الديني من فراغ، بل هو نتيجة حتمية لتحولات عميقة في "منهجية التعامل مع النص الديني" و"آليات فهم الوحي". فالنصوص الدينية في جوهرها تحمل مرونة تفسيرية كبيرة، لكن القراءة المتطرفة تقوم على تجميد هذه المرونة وتحويل الدين إلى أيديولوجيا مغلقة. هذا التحول يمر عبر عدة آليات فكرية معقدة:

1.1- الأيديولوجية والجمود الفكري

تقوم القراءة المتطرفة على تحويل الدين من "منظومة قيمية شاملة" إلى "أيديولوجيا سياسية مغلقة". هذا التحويل يجرد الإسلام من بعده الحضاري والإنساني، ويختزله في إطار ضيق من الشعارات والمواقف السياسية. فالدين لم

يعد مصدرا للأخلاق والروحانيات، بل تحول إلى "أداة صراع" و"برنامج حكم" مغلق. هذه الأيديولوجية ترفض أي تأويل أو تفسير خارج إطارها الضيق، وتعتبر أي اجتهاد مختلف خروجاً عن "الجادة الصحيحة"[1].

1.2- القطيعة مع التراث والتفسير السياقي

ينزع المتطرفون إلى "قطع الصلة بالتراث التفسيري" للأمة، معتبرين أن كل ما جاء بعد عصر السلف بدعة وضلالة هذا الموقف يتجاهل التراث الهائل لعلماء الأمة الذين أسسوا "علم أصول الفقه" و"منهجية النقد" و"فنون التفسير" كما يرفع المتطرفون شعار "الرجوع إلى النص" لكنهم في الواقع يقطعون النص عن سياقاته التاريخية والاجتماعية، فيتعاملون مع النص المقدس وكأنه نزل في فراغ[2].

1.3- الآلية الحرفية في قراءة النص

تتبنى القراءة المتطرفة "منهجية حرفية" في فهم النصوص، ترفض التأويل وتتجاهل المقاصد الكلية للشريعة. فالنص يُقرأ وكأنه مجموعة أوامر ونواهٍ مجردة من سياقاتها ومقاصدها. مثلا، آيات القتال التي نزلت في سياقات تاريخية محددة - كالدفاع عن المستضعفين ورد العدوان - تُنتزع من سياقاتها وتُطبق بشكل مطلق على كل من يخالفهم الرأي[3].

1.4- اختزال الإسلام في الجانب السياسي

يحول الخطاب المتطرف الإسلام من دين شامل إلى "مشروع سياسي" ضيق، فكل النصوص تُختزل في بعدها السياسي، وكل المفاهيم تُصاغ في قوالب تنظيمية مفهوم

[1] - عبد الله الغذامي، "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، الرياض: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص 117.

[2] - نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الثالثة، 1996، ص 144.

[3] - جمال البنا، "تجديد الخطاب الديني: رؤية منهجية"، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 2002، ص 89.

"الحاكمية" مثلا يتحول من مفهوم توحيدي يرتبط بحاكمية الله في التشريع إلى شعار سياسي لإسقاط الأنظمة، ومفهوم "الجهاد" يتحول من مفهوم روحي وأخلاقي شامل إلى عمل عسكري ضيق[1].

1.5- التكفير وتضييق دائرة الإسلام

تبني القراءة المتطرفة رؤيتها على "ثقافة التكفير" وتضييق دائرة الإسلام فهي تقسم العالم إلى معسكرين فقط: معسكر "الإيمان" (وهم هم وحدهم) ومعسكر "الكفر" (ويدخل فيه كل من خالفهم)، هذا المنطق الثنائي يلغي كل مساحات الوسطية والاعتدال، ويحول الاختلاف الفقهي إلى كفر وضلال[2].

1.6- مفهوم الولاء والبراء المشوه

يحور الخطاب المتطرف مفهوم "الولاء والبراء" من كونه انتماء عقديا وأخلاقيا إلى موقف عدائي وعنصري. فالولاء لا يكون إلا لأفراد الجماعة، والبراء يشمل كل من خارجها، بما في ذلك المسلمين أنفسهم. هذا التحوير يقطع أواصر العلاقات الاجتماعية والأسرية، ويبرر العنف ضد المجتمع برمته[3].

2- البيئة الحاضنة للتطرف: الاستبداد السياسي والأزمات الاجتماعية

تجد بذور التطرف تربتها الخصبة في بيئات تتميز بالاستبداد السياسي والتفكك الاجتماعي، فالعلاقة بين التطرف وهذه العوامل علاقة طردية، حيث تخلق هذه البيئات الظروف المثلى لانتشار الفكر المتطرف واستقطاب الشباب يمكن تحليل هذه البيئة الحاضنة من خلال العناصر التالية:

---

[1] - عبد المجيد الشرفي، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، تونس: دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، 2001، ص 178.

[2] - محمد عابد الجابري، "المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1999، ص 203.

[3] المرجع نفسه ص 207.

1.2- الاستبداد السياسي وقمع الحريات

تمثل الأنظمة السياسية الاستبدادية الحلقة الأولى في سلسلة التطرف. فهذه الأنظمة التي تسحق الحريات العامة، وتقمع المعارضة السلمية، وتمنع المشاركة السياسية، تخلق شعورا عاما بالإحباط واليأس، خاصة بين الشباب. حين يُغلق الباب أمام التغيير السلمي، تبدأ العقول في البحث عن منافذ متطرفة تبدو وكأنها السبيل الوحيد "لتحقيق العدالة" و"إسقاط الطغاة"، وقد أشار المفكر المصري جمال الدين الأفغاني إلى هذه الظاهرة حين قال: "الاستبداد السياسي يُفسد الأخلاق، ويقضي على المعارف، ويُضيّع الحقوق"[1].

2.2- الأزمات الاقتصادية والحرمان الاجتماعي

تشكل الأزمات الاقتصادية الحادة، وانتشار البطالة بين خريجي الجامعات واتساع الفجوة بين الطبقات، عاملا حاسما في خلق حالة من "الاغتراب" (Alienation) بين الشباب عن أوطانهم ومجتمعاتهم، فالشاب الذي يحمل شهادة جامعية ولا يجد عملا لائقا، ويشاهد الفساد المستشري، يشعر بأنه منبوذ ومهمش، لا حاضر له ولا مستقبل.

في هذا الفراغ الروحي والاجتماعي، يقدم الخطاب المتطرف نفسه كبديل جذاب، حيث يوفر لهؤلاء الشباب هوية بديلة قوية ("المجاهد"، "الصحوة")، وإحساسا زائفا بالانتماء إلى "جماعة المؤمنين" المنقذة، والكرامة المفتقدة في واقعهم[2].

[1] - جمال الدين الأفغاني، "الرد على الدهريين"، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الهلال، 2002، ص 78.

[2] - مصطفى حجازي، "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة السادسة، 2001، ص 156.

2.3- أزمة الهوية والانتماء

في عصر العولمة والتحولات الاجتماعية السريعة، يعاني الكثير من الشباب من أزمة هوية حادة، فالانتماءات التقليدية (القبلية، العائلية، الإقليمية) تتهاوى، والانتماءات الحديثة (الوطنية، القومية) لم تترسخ بعد. في هذا الفراغ الهوياتي، يقدم الخطاب المتطرف هوية جاهزة ومتخيلة، تربط الفرد بـ "أمة إسلامية" متجاوزة للحدود، وتوفر له إحساسا بالأهمية والتفرد، كما يلاحظ عالم الاجتماع محمد أركون: "إن الأصولية هي رد فعل على أزمة الهوية في العالم الإسلامي"[1].

2.4- دور الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي

تلعب وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي دورا مزدوجا في ظاهرة التطرف، فمن ناحية، يمكن أن تكون أداة للتوعية والتنوير، لكنها من ناحية أخرى أصبحت ساحة خصبة لتجنيد المتطرفين، تستغل الجماعات المتطرفة هذه المنصات لنشر دعايتها، واستهداف الفئات الضعيفة نفسياً والفاقدة للبوصلة، من خلال:

- خطاب عاطفي مبهر يخلط بين الحقائق والأكاذيب

- استغلال القصص المؤثرة والمعاناة الإنسانية

- تقديم وعود بالجنة في عالم افتراضي يعوضهم عن إخفاقاتهم في العالم الواقعي

- إنشاء غرف صدى تعزز الأفكار المتطرفة وتقطع صلة الفرد بالواقع[2].

2.5- التفكك الأسري والاجتماعي

[1] - محمد أركون، "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2005، ص 203.

[2] - المرجع نفسه ص 234.

يسهم التفكك الأسري وضعف الروابط الاجتماعية في تهيئة الأجواء للتطرف، فالشاب الذي ينشأ في أسرة مفككة، تفتقر إلى الحوار والاحتواء العاطفي، يصبح أكثر عرضة للبحث عن بدائل للأسرة. والجماعات المتطرفة تقدم نفسها ك "أسرة بديلة" توفر للفرد الدعم العاطفي والاجتماعي الذي يفتقده في أسرته الحقيقية.

3- آليات المواجهة الفكرية والتعليمية: بناء المناعة من الداخل

لا يمكن مواجهة التطرف باعتباره ظاهرة إجرامية بحتة، بل يجب أن تسبق المواجهة الأمنية وتواكبها "معركة فكرية" شاملة تهدف إلى تجفيف منابعه الفكرية وبناء مناعة مجتمعية ضده، هذه المواجهة تتطلب استراتيجية متعددة المستويات ترتكز على:

3.1- إصلاح الخطاب الديني من الداخل

يمثل إصلاح الخطاب الديني العمود الفقري لمواجهة التطرف، وذلك من خلال:

- التركيز على المقاصد الكلية للشريعة: يجب إحياء علم المقاصد الذي يمثل روح الشريعة وغاياتها. فبدلا من التركيز الحصري على الفروع الفقهية والنصوص الجزئية، لا بد من إبراز مقاصد الشريعة في تحقيق العدل، والرحمة، والمصلحة، والتعاون على البر. يقول الإمام الشاطبي في موافقاته: "إن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد"[1].

- اعتماد منهج النقد التاريخي وفهم السياقات: يجب فهم النصوص في سياقاتها التاريخية والاجتماعية، وإبراز علم أصول الفقه كمنهج مرن لفهم النص واستنباط الأحكام المتغيرة حسب الزمان والمكان. فالنصوص التي استخدمها المتطرفون لتبرير

[1] - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1975، ج2، ص 7.

عنفهم - مثل آيات السيف - لا بد من فهمها في سياقها التاريخي الذي نزلت فيه، وربطها بمقاصد الشريعة العامة[1].

- إعادة قراءة التراث بعين نقدية: لا بد من قراءة التراث الإسلامي بعين نقدية تميز بين ما هو صالح لكل زمان ومكان، وما هو مرتبط بظروف تاريخية معينة. هذا يتطلب "تنقية التراث" من الشوائب التي علقت به عبر العصور، وعرضه بطريقة عصرية تواكب مشكلات الإنسان المعاصر[2].

3.2- إصلاح النظام التعليمي والتربوي

يمثل التعليم خط الدفاع الأول في مواجهة التطرف، وذلك من خلال:

- مراجعة المناهج الدراسية: لا يعني هذا حذف النصوص الدينية، بل إعادة بناء المناهج بطريقة تحترم العقل، وتغرس قيم التسامح والمواطنة، وتعليم التاريخ بموضوعية. يجب إبراز نموذج التعايش والحوار الذي ساد في فترات الازدهار الحضاري للإسلام، مثل نموذج التعايش في الأندلس وفي عصور الحضارة الإسلامية الزاهرة[3].

- تحويل التعليم من التلقين إلى بناء الشخصية النقدية: يجب أن تتحول المدرسة والجامعة من مجرد مكان لتلقين المعلومات إلى فضاء لبناء الشخصية النقدية المستقلة. هذا يتطلب تبني مناهج التفكير النقدي التي تمكن الطالب من تحليل المعلومات وتمييز الصحيح من السقيم، وتحصينه ضد الخطابات المتطرفة[4].

---

[1] - طه جابر العلواني، "أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة"، هيرندن، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1994، ص 233.

[2] - محمد أركون، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2006، ص 178.

[3] - المرجع نفسه ص 179.

[4] - المرجع نفسه ص .ص.179. 180.

- تعزيز التعليم القيمي والأخلاقي: لا بد من إعادة الاعتبار للتربية الأخلاقية والقيمية في المنظومة التعليمية، وغرس قيم الوسطية والاعتدال والتسامح كقيم أساسية في الشخصية المسلمة.

3.3- تمكين الخطاب الوسطي والإصلاحي

يجب العمل على[1]:

- دعم العلماء والمفكرين الإصلاحيين: عبر توفير منابر إعلامية واسعة لهم، وحمايتهم من هجمات المتطرفين. يجب أن يكون صوت الاعتدال هو الأعلى والأكثر حضورا في الفضاء العام.

- إنتاج خطاب ديني معاصر: يتناول قضايا العصر بلغة عصرية، ويقدم إجابات مقنعة للتحديات التي يواجهها الشباب، بعيدا عن التكفير والتضليل.

- تفعيل دور المؤسسات الدينية الرسمية: مثل الأزهر ودار الإفتاء في مصر، وهيئة كبار العلماء في السعودية، وغيرها من المؤسسات التي تمثل مرجعيات دينية معتدلة.

4- آليات المواجهة الاجتماعية والسياسية: بناء دولة المواطنة والعدالة

لا تكفي المواجهة الفكرية وحدها إذا بقيت البيئة الحاضنة للتطرف قائمة لذلك، يجب العمل على بناء استراتيجية شاملة تعالج الأسباب العميقة للتطرف من خلال:

4.1- الإصلاح السياسي ومكافحة الاستبداد

تمثل الإصلاحات السياسية حجر الزاوية في مواجهة التطرف، وذلك من خلال:

[1] - عبد الكريم بكار، "التعليم والتنمية: رؤى وتجارب"، الرياض: دار وجوه، الطبعة الأولى، 2010، ص 95.

-بناء دولة القانون والمؤسسات: حيث تكون السيادة للقانون وليس للأشخاص، وتخضع جميع السلطات للمساءلة والمحاسبة. يقول المفكر عزمي بشارة في هذا الصدد: "لا يمكن مواجهة التطرف في ظل أنظمة استبدادية، لأن الاستبداد نفسه ينتج التطرف"[1].

- ضمان تداول السلطة سلميا: عبر إجراء انتخابات نزيهة، واحترام إرادة الشعب، وتأسيس ثقافة سياسية تقبل بالاختلاف وتحتكم إلى صناديق الاقتراع بدلاً من العنف.

- احترام الحريات العامة وحقوق الإنسان: خاصة حرية التعبير، وحرية تكوين الجمعيات، وحرية الاعتقاد. عندما يشعر المواطن بأنه شريك حقيقي في وطنه، وبأن له صوتا مسموعا، فإنه لن يلجأ إلى الخيارات المتطرفة.

4.2- تحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة

تشكل العدالة الاجتماعية الدرع الواقي من التطرف، من خلال:

- مكافحة الفساد المالي والإداري: الذي يستنزف ثروات الأمة ويحرم الشباب من فرص العيش الكريم.

- توفير فرص العمل اللائق: للشباب المؤهل، والاستثمار في التعليم والتدريب المهني الذي يتناسب مع متطلبات سوق العمل.

- تحسين الخدمات الأساسية: مثل التعليم، والصحة، والسكن، والمواصلات. هذا يزيل الشعور بالمظلومية والحرمان الذي يتغذى عليه الخطاب المتطرف[2].

[1] - عزمي بشارة، "في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي"، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2007، ص 302.

[2] - مصطفى حجازي، "سيكولوجية الإنسان المقهور"، ص 188.

4.3- تعزيز قيم المواطنة والانتماء

تمثل المواطنة الفاعلة بديلا عن الانتماءات الضيقة، من خلال:

- بناء هوية وطنية جامعة: تتسع للجميع بغض النظر عن انتماءاتهم الفرعية (دينية، مذهبية، إثنية).

- ترسيخ ثقافة المواطنة: عبر مناهج التعليم، والإعلام، والخطاب الديني المعتدل.

- ضمان المساواة في الحقوق والواجبات: بين جميع المواطنين، ومكافحة كل أشكال التمييز[1].

4.4- إعادة تأهيل المنحرفين فكريا

تمثل برامج التأهيل الفكري ركيزة أساسية في معالجة آثار التطرف، من خلال:

- برامج "العدالة التصالحية": التي تعتمد على الحوار والمصارحة، بدلاً من القصاص والعقاب.

- برامج "التأهيل الفكري": التي تعمل على دمج من تم تجنيدهم فكريا في الجماعات المتطرفة مرة أخرى في المجتمع.

- الرعاية اللاحقة: وتوفير بدائل حياة كريمة للمتأهلين، ومساعدتهم على الاندماج في المجتمع[2].

4.5- تعزيز دور المجتمع المدني

يمكن للمؤسسات المجتمعية أن تلعب دورا محوريا في:

[1] - برهان غليون، "المسألة الطائفية وصناعة الأقليات"، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2012، ص 245.

[2] - المرجع نفسه ص 247.

- الرصد والمتابعة: للظواهر المتطرفة في مراحلها المبكرة.

- برامج التوعية: خاصة في المناطق المهمشة والأحياء العشوائية.

- بناء الشراكات: بين المؤسسات الدينية والتربوية والاجتماعية لمواجهة التطرف.

بعد هذه الرحلة التحليلية المتعمقة في تشريح ظاهرة التطرف الديني، تتبين لنا حقيقة أساسية: أن التطرف ليس قدرا محتوما، بل هو مرض حضاري يمكن التشخيص والعلاج، إنه ليس مجرد إفراط في التدين، بل هو تحريف في المنهج واختلال في الموازين وانحراف في الفهم.

لقد كشف التحليل أن جذور الأزمة تمتد في تربة ثلاثية الأبعاد: بعد فكري يتعلق بمنهجية قراءة النصوص، وبعد سياسي يرتبط بطبيعة الأنظمة والحكم، وبعد اجتماعي يتصل بأزمات الهوية والعدالة.

إن المعركة ضد التطرف هي في جوهرها معركة وعي قبل أن تكون معركة أمن، وهي صراع بين العقل والنقل المتطرف، بين الانفتاح والانغلاق، بين الحياة و*ثقافة الموت، ولا يمكن الفوز في هذه المعركة المصيرية إلا من خلال استراتيجية متكاملة تجمع بين:

أولا: المقاربة الفكرية التي تعمل على تجفيف المنابع عبر إصلاح الخطاب الديني، واعتماد المنهج المقاصدي في فهم النصوص، وبناء شخصية نقدية قادرة على تمييز الغث من السمين.

ثانيا: المقاربة الاجتماعية والاقتصادية التي تعمل على معالجة الأسباب عبر تحقيق العدالة الاجتماعية، ومكافحة الفساد، وتوفير فرص العمل، وبناء مجتمع المشاركة.

ثالثا: المقاربة السياسية التي تؤسس لدولة المواطنة عبر الإصلاح الدستوري، وضمان الحريات، وتداول السلطة، واحترام التعددية.

رابعا: المقاربة التربوية التي تستثمر في بناء الإنسان عبر تطوير المناهج التعليمية، وغرس قيم الوسطية، وتعزيز الهوية الوطنية الجامعة.

إن نجاح هذه الاستراتيجية يتطلب شراكة حقيقية بين جميع مكونات المجتمع: الحكومة، والمؤسسات الدينية، والمؤسسات التعليمية، والإعلام، والمجتمع المدني، والأسرة. فكل منها يمثل حلقة في سلسلة المواجهة، وغياب أي حلقة يعني إضعاف المنظومة بأكملها.

في الختام، فإن دروس التاريخ وتجارب الأمم تؤكد أن التطرف لا يولد إلا في ظل الاستبداد، وأن الاعتدال لا يزهر إلا في رحاب الحرية، لذلك، فإن الطريق إلى القضاء على التطرف يمر حتما عبر بناء مجتمعات الحرية والعدالة والمعرفة.

إنه السبيل الوحيد لاستعادة الوجه الحضاري للإسلام، الذي جاء رحمة للعالمين، وتكريما للإنسان، وتحقيقاً لمقاصد الشريعة في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض.

الدرس13:

الأخلاق والعلمنة

الأخلاق والعلمنة

شكّلت العلاقة الجوهرية بين الأخلاق والدين واحدا من أقدم وأعمق الإشكاليات في تاريخ الفكر البشري، إذ ظلّت المبادئ الأخلاقية في المجتمعات التقليدية ترتكز لقرون طويلة على أسس ميتافيزيقية تستند إلى الدين والوحي، حيث كانت القيم تُستمد من الإرادة الإلهية، والثواب الأخروي هو الضامن الأساسي لالتزام الأفراد بها.

في هذا النسق، قدّمت الأديان رؤية كونية متكاملة تربط بين الخلق والتكليف والجزاء، مجسدة بذلك نموذجا أخلاقيا مغلقا ومتماسكا، غير أن مسار التطور الحضاري في الغرب، مع بدايات العصر الحديث، شهد تحولا جذريا تمثل في صعود العلمنة كعملية تاريخية وفكرية معقدة، أطاحت بسيطرة المؤسسة الدينية على مختلف المجالات الحياتية، لتفتح الباب أمام إشكالية فلسفية عميقة: كيف يمكن تأسيس الأخلاق في عالم بلا سماوات؟ هل يمكن للقيم الأخلاقية أن تحافظ على وجودها وفعاليتها وضرورتها بعد أن فقدت مرساها الميتافيزيقي؟

لم يعد هذا السؤال مجرد تساؤل أكاديمي نخبوي، بل تحول إلى مأزق وجودي يواجه الإنسان الحديث في حياته اليومية، ففي المجتمعات المعاصرة المتعددة الثقافات والمعتقدات، حيث لم يعد بالإمكان افتراض إطار ديني موحد، برزت الحاجة الملحة إلى أسس جديدة للأخلاق تكون قادرة على تبرير ذاتها بعيداً عن الوحي، وتستند إلى المشترك الإنسان بدلا من الخاص الديني.

هذا التحول من الأخلاق المطلقة إلى الأخلاق الأرضية لم يكن مجرد نقلة في المصدر، بل كان نقلة في طبيعة القيمة ذاتها، مما استدعى ظهور مشاريع فلسفية كبرى حاولت تأسيس الأخلاق على قواعد عقلانية محضة، من الواجب الكانطي إلى النفعية البنتامية، مرورا بنظريات العقد الاجتماعي.

من خلال هذا الدرس، سنحاول تتبع ملامح هذه الإشكالية المحورية، من خلال تشريح التحول من الأخلاق الدينية إلى الأخلاق العلمانية، وتحليل الأسس البديلة التي قدمها الفلاسفة، وبيان التحديات والإشكالات التي تواجهها هذه المحاولات التأسيسية. سننطلق من فرضية مفادها أن العلمنة لم تقض على الأخلاق، بل حولتها من مسألة إيمان إلى مسألة مسؤولية إنسانية، مما يجعل من فهم هذا التحول مدخلا ضروريا لفهم أزمات القيم في عالمنا المعاصر واستشراف إمكانيات تجاوزها.

1- الأخلاق في السياق الديني: الوحي كأساس للمعنى والواجب

في السياق الديني التقليدي، وخاصة في الأديان الإبراهيمية، تشكل الأخلاق جزءا لا يتجزأ من النسق العقدي الشامل. لم تكن الأخلاق مجرد قواعد سلوكية منفصلة، بل كانت تتجذر في رؤية كونية متكاملة، تربط بين الخلق والتكليف والجزاء في منظومة متماسكة.

في هذا الإطار، تستمد الأخلاق مشروعيتها من كونها تجسيدا للإرادة الإلهية، وليست مجرد اتفاقيات بشرية قابلة للتعديل أو النسبية. يقول الفيلسوف المسلم أبو حامد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين": "الأخلاق حسنة كانت مستقيمة بالشريعة، مستقيمة بحسنها في نفسها وبملاءمتها لأحكام الشريعة"[1].

هذا الربط العضوي بين "الحسن في نفسه" و"موافقته للشريعة" يلخص الأساس الميتافيزيقي للأخلاق الدينية، حيث تكون القيمة الأخلاقية مستمدة من انسجامها مع النظام الكوني الإلهي.

تمتلك الأخلاق الدينية ضمانا خارجيا لالتزام الأفراد بها، يتمثل في مفهومي الثواب والعقاب الأخرويين. فالفعل الخير ليس قيمة في ذاته فحسب، بل هو طاعة

[1] - أبو حامد الغزالي، "إحياء علوم الدين"، بيروت: دار المعرفة، ج 3، 2000، ص 52.

لله وطريق للفوز بالجنة، والفعل الشر هو معصية تؤدي إلى العذاب. هذا الضمان يعطي الأخلاق قوة دافعة هائلة، خاصة في سياقات الضعف البشري والإغراءات الدنيوية. يضيف الفيلسوف المسيحي القديس أوغسطين في "مدينة الله": "لا فضيلة حقيقية إذا لم تكن موجّهة نحو الخير الأسمى، وهو الله"[1].

هكذا، تقدم الأخلاق الدينية إجابات شافية عن الأسئلة الأساسية: لماذا يجب أن أكون أخلاقيا؟ وما هو مصدر الإلزام الأخلاقي؟ بمعنى المقومات الأساسية للأخلاق الدينية:

- المصدر الإلهي: تكون القيم الأخلاقية مستمدة من النصوص المقدسة (القرآن، الإنجيل، التوراة) والتي تمثل الوحي الإلهي. فالصدق فضيلة لأنه أمر الله به، والكذب رذيلة لأنه نهى عنه.

- الكلية والثبات: تتميز الأخلاق الدينية بكونها مطلقة وثابتة، لا تتغير بتغير الأزمنة أو الأماكن. فالحلال والحرام، والخير والشر، لهما حدود واضحة لا تتبدل.

- الغائية المتعالية: تهدف الأخلاق الدينية إلى تحقيق غايات متعددة، دنيوية وأخروية. فإلى جانب ضمان استقرار المجتمع في الدنيا، تهدف إلى تكامل الروح ووصولها إلى السعادة الأبدية.

- الربط بين الظاهر والباطن: تهتم الأخلاق الدينية بنية الفعل كما تهتم بظاهره. فالإيمان الباطن شرط في قبول العمل الظاهري، كما في قوله تعالى: "إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ"[2].

بهذا، تشكل الأخلاق الدينية نسقا قيميا مغلقا يقدم إجابات نهائية عن الأسئلة الوجودية الكبرى، ويوفر للمؤمن طمأنينة وجودية من خلال ربط حياته اليومية

[1] - القديس أوغسطين، "مدينة الله"، ترجمة الأب حنا الخوري، حلب: دار القلم، 1994، ص 178.

[2] - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 27.

بمشروع كوني كبير. هذا النموذج الأخلاقي ظل مهيمنا لقرون طويلة، قبل أن تبدأ عملية العلمنة في تفكيك هذه اليقينيات تحت ضغط التحولات الفكرية والاجتماعية في العصر الحديث.

2- العلمنة وأزمة الأسس: انهيار المراجع الميتافيزيقية

شكّل صعود العقلانية والعلم الحديث في القرون الأخيرة تحولا جذريا في البنية الفكرية للمجتمع الغربي، أدى إلى ظهور عملية "العلمنة" (Secularization) التي عرّفها الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" بأنها "عملية انفصال المجتمع والمؤسسات عن سيطرة الدين وتفسيرات العالم الدينية"[1].

لم تكن هذه العملية مجرد فصل للدين عن الدولة، بل كانت انزياحا ابستمولوجيا شاملا طال البنى الفكرية العميقة، بما فيها أسس الأخلاق.

1.1- مظاهر أزمة الأسس في العصر الحديث:

أ- الثورة العلمية وتفكيك الصورة الدينية للكون:

مثلت الاكتشافات العلمية الكبرى (كوبرنيكوس، غاليليو، نيوتن، داروين) ضربات متتالية للصورة الدينية التقليدية للكون. فلم يعد الكون مركزاً تدور حوله السماء، ولم يعد الإنسان كائناً متميزاً خلق في أحسن تقويم، بل أصبح مجرد نتيجة لعمليات تطورية عمياء. هذا التحول من "الكون المغلق" إلى "الكون اللانهائي" كما وصفه ألكسندر كويريه، قوض الأساس الكوني للأخلاق الدينية[2].

[1] - يورغن هابرماس، "الفضاء العمومي"، ترجمة محمد جديدي، الجزائر: دار القصبة، 2004، ص 89.

[2] - المرجع نفسه، ص 89.

ب- صعود النزعة الإنسانية

مع عصر النهضة والتنوير، انتقل المركز من الله إلى الإنسان. أصبح العقل البشري هو المقياس والمعيار، كما عبر عن ذلك كانط في مقالته ما هو التنوير؟ حيث دعا الإنسان إلى استعمال عقله بجرأة دون توجيه من آخر[1]. هذا التحول جعل من المستحيم العودة إلى النموذج الأخلاقي القائم على التسليم المطلق بالوحي.

ج- نيتشه و"موت الإله"

يشكل الإعلان الذي أطلقه الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه عن "موت الإله" التعبير الأقصى عن هذه الأزمة. فموت الإله، كمفهوم، لا يعني اختفاء الإيمان الفردي، بل يعني انهيار البنية الميتافيزيقية التي كانت تدعم القيم في الحضارة الغربية[2]. يقول نيتشه في "العلم المرح": "لقد قتلنا الله - أنا وأنتم كلنا قتلة".

1.2- تبعات أزمة الأسس على الأخلاق

أ- الفراغ القيمي

مع انهيار الأساس الميتافيزيقي، أصبحت القيم الأخلاقية معلقة في الفراغ. لم يعد هناك مرجعية متعالية تُستمد منها الشرعية، مما أدى إلى ما وصفه دوستويفسكيفي "الإخوة كارامازوف": "إذا لم يكن الله موجودا، فكل شيء مباح".

ب- النسبية الأخلاقية

أصبحت النسبية الأخلاقية تهديدا حقيقيا، إذا لم تكن هناك حقيقة أخلاقية مطلقة، وأصبح كل شيء مسموحاً، كما يتنبأ نيتشه، فإن المجتمع البشري قد ينزلق

[1] - يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 91.

[2] - فريدريك نيتشه، "العلم المرح"، ترجمة حسان بورقية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997، ص 181.

إلى فوضى قيمية. يقول الفيلسوف آلان بلوم في "انغلاق العقل الأمريكي": "النسبية هي المرض الذي يصيب الحضارة عندما تفقد يقينياتها"[1].

ج- أزمة المعنى

لم تعد الأخلاق قادرة على الإجابة عن السؤال: لماذا نعمل الخير؟. ففي غياب الثواب الأخروي، أصبحت المسألة الأخلاقية مجرد مسألة نفعية دنيوية صرفة أو التزام مجرد يفتقر إلى الدافع الوجودي العميق.

هكذا، مثلت العلمنة زلزلا لهياكل القيمة ذاتها، مما استدعى البحث عن أسس جديدة وعقلانية للأخلاق تستطيع أن تقف في مواجهة شبح العدمية، هذا البحث هو ما ستناقشه المحاور القادمة، من خلال تحليل المحاولات الكبرى لتأسيس الأخلاق على قواعد بشرية محضة.

3- محاولات التأسيس العقلاني للأخلاق:

سعيا لسد الفراغ القيمي الذي خلفته العلمنة، انبرى فلاسفة عصر التنوير لتقديم مشاريع عقلانية تهدف إلى تأسيس الأخلاق على أسس غير دينية، تحافظ على ضرورتها الاجتماعية وكونيتها دون الحاجة إلى مرجعيات ميتافيزيقية. يمكن رصد أبرز هذه المحاولات في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

أ- الأخلاق النفعية: الفعل الأخلاقي هو ما يحقق أعظم منفعة

تعتبر النفعية التي طورها "جيرمي بنثام" و"جون ستيوارت ميل" واحدة من أجرأ المحاولات لتأسيس أخلاق علمانية. تقوم على مبدأ بسيط لكنه ثوري: "الفعل

[1] - إيمانويل كانط، "ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، في كتاب "مختصر في فلسفة كانط"، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1963، ص 27.

الأخلاقي هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"[1]. هنا، تُختزل الأخلاق في حساب عواقبي يمكن قياسه موضوعيا.

- بينثام قدم "حساب اللذات والألم" الذي يقيم الأفعال بناء على شدتها، مدتها، يقينها، قربها، خصوبتها، نقائها، ومدى اتساعها.

- ميل ميز بين "لذات أعلى" (كالتعليم والفن) و"لذات أدنى" (كالمتعة الجسدية)، معتبرا أن "كونك إنسانا غير راض خير من كونك خنزيرا راضيا"[2].

رغم أن النفعية قدمت معيارا واضحا وقابلا للتطبيق، إلا أنها تعرضت لانتقادات حادة بسبب إمكانية تبريرها لظلم الأقلية باسم سعادة الأكثرية، وإهمالها لحقوق الأفراد الأساسية.

ب- الأخلاق الكانطية: الواجب المجرد والإرادة الخيرة

كرد فعل على النفعية، قدم الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" مشروعه الأخلاقي الأكثر صرامة. يؤسس كانط للأخلاق على "الواجب" المجرد المستند إلى العقل الخالص. الفعل الأخلاقي هو الذي نفعله بدافع الواجب وحده، وليس بدافع المنفعة أو الميول[3].

يقدم كانط معياره الشهير: الفئوي الذي يأمرنا بأن:

- "اعمل فقط وفقا لتلك القاعدة التي يمكنك في الوقت نفسه أن تريدها أن تصير قانونا عاما"

[1] - جيرمي بنثام، "مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع"، ترجمة محمد لطفي محمد، القاهرة: دار التنوير، 2012، ص 78.

[2] - جون ستيوارت ميل، "النفعية"، ترجمة عبد الله زاهد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 150، 1991، ص 95.

[3] - إيمانويل كانط، "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، ص34.

- "عامل الإنسانية، سواء في شخصك أو في شخص غيرك، دائما كغاية، ولا تعاملها أبداً كمجرد وسيلة"[1].

هكذا، يحاول كانط إعطاء الأخلاق صفة الكونية والضرورة المنطقية، مستقلة عن أي غايات خارجية. لكن هذا الطموح العالي جعل أخلاقه تبدو متصلبة وبعيدة عن الواقع المعقد للوجود البشري.

ج- نظرية العقد الاجتماعي:

من "توماس هوبز" إلى "جون رولز"، حاولت هذه النظرية تفسير نشأة الأخلاق كنتيجة لاتفاق عقلاني بين أفراد المجتمع. في حالة "الطبيعة" التي وصفها هوبز بأنها "حرب الكل ضد الكل"، حيث حياة الإنسان كانت "منعزلة، فقيرة، مقرفة، وحشية وقصيرة"، اضطر الأفراد لعقد اتفاق لإنشاء سلطة تحميهم وتضمن حقوقهم.

- "لوك" رأى أن العقد يهدف لحماية الحقوق الطبيعية (الحياة، الحرية، الملكية)

- "روسو" تحدث عن "الإرادة العامة" كأساس للقوانين الأخلاقية

- "رولز" المعاصر طور "موقف الحجاب" حيث يتفق الناس على مبادئ العدالة في غياب معرفة بمكانتهم الاجتماعية المستقبلية[2].

4- التحديات والنقد: هل تكفي العقلانية وحدها؟

رغم روعة المحاولات التأسيسية العقلانية للأخلاق في العصر الحديث، إلا أنها لم تسْلم من نقد جذري كشف عن محدوديتها وإشكالياتها العميقة. هذه الانتقادات لم تأت من الخارج فحسب، بل من داخل التراث الفلسفي نفسه،

[1] - ايمانويل كانط، المرجع السابق، ص 47.

[2] - جون رولز، "نظرية العدالة"، ص 136.

مظهرة أن المشروع الأخلاقي العلماني يواجه تحديات وجودية قد تكون أعمق من تلك التي حاول حلها.

4.1- نقد الأسس: العقل أم العاطفة؟

يتساءل النقاد: هل يمكن حقا للأخلاق أن تقوم على العقل وحده؟ الفيلسوف الاسكتلندي "ديفيد هيوم" يرى أن العقل "عبد للعواطف"، وأن الأساس الحقيقي للأخلاق هو لشفقة أو التعاطف الطبيعي بين البشر[1]. في كتابه "بحث في الأخلاق"، يجادل هيوم بأن:

- "العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعا لأي فعل من أفعال الإرادة"

- "الفضائل الأخلاقية تستمد جاذبيتها من مشاعر السرور التي تثيرها فينا"

هذا النقد يضرب في الصميم المشاريع العقلانية المجردة، مظهرا أن الأخلاق تحتاج إلى بعد عاطفي لا يمكن اختزاله في معادلات عقلانية.

4.2- مشكلة الدافع: من يدفعنا لأن نكون أخلاقيين؟

حتى لو قبلنا بمنطق كانط أو المنفعيين، يبقى السؤال المركزي: ما الذي يدفع الإنسان العادي ليكون أخلاقيا في غياب العقاب الإلهي أو عندما تكون المخالفة مجزية؟ الأخلاق الدينية كانت تقدم حلا لهذه المعضلة عبر الثواب الأخروي، بينما تترك الأخلاق العلمانية الفرد في صراع مع دوافعه الذاتية.

الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو في "أسطورة سيزيف" يوضح هذه المعضلة الوجودية: لماذا لا أنتحر إذا كان الحياة بلا معنى متعالي؟[2]. السؤال الأخلاقي هنا يرتبط ارتباطا وثيقا بسؤال المعنى.

---

[1] - ديفيد هيوم، "بحث في الأخلاق"، ترجمة محمد محمود التكريتي، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1988، ص 67.

[2] - ألبير كامو، "أسطورة سيزيف"، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، 1994، ص 89.

4.3- نقد ما بعد الحداثة: تفكيك اليقينيات الكبرى

جاءت فلسفة ما بعد الحداثة لتهدم فكرة "الكليات" و"الأسس الكبرى" التي بنيت عليها المشاريع العقلانية. فميشيل فوكو يرى أن الأخلاق هي نتاج علاقات القوة وخطابات الهيمنة في المجتمع، وليست حقيقة مطلقة أو عقلانية محضة. الأخلاق في تحليله الفوكوي ليست سوى:

- "أنظمة خطابية" تنتجها مؤسسات السلطة.

- "ممارسات تأديبية" تُخضع الأجساد وتضبطها.

- "تقنيات للذات" يُنتجها الفرد في علاقته مع نفسه.

4.4- إشكالية الفضيلة والتربية الأخلاقية

يوجه الفيلسوف المعاصر "ألاسداير ماكنتاير" في كتابه "بعد الفضيلة" نقدا لاذعا للمشروع الأخلاقي الحديث، معتبرا أنه فشل في تقديم إطار للتربية الأخلاقية[1]. فالأخلاق الكانطية والنفعية:

- تركز على "ما يجب فعله" وتهمل "من يجب أن أكون"

- تفتقر إلى مفهوم "الفضيلة" كممارسة مستمرة وليس مجرد التزام بقواعد

4.5- التحدي البيولوجي والعلمي

في العصر الحالي، يظهر تحدٍ جديد من العلوم العصبية والبيولوجيا التطورية. علماء مثل سام هاريس يجادلون بأن الأخلاق يمكن تأسيسها على أسس علمية بحتة، مستندين إلى:

[1] - ألاسداير ماكنتاير، "بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 278

- دراسات الدماغ التي تظهر أسس التعاطف في البيولوجيا البشرية.

- النظريات التطورية التي تفسر نشوء الأخلاق كآلية للبقاء والتعاون.

لكن هذا التوجه يواجه بدوره انتقادات، أبرزها أنه يختزل التجربة الأخلاقية المعقدة إلى مجرد عمليات كيميائية عصبية.

هذه الانتقادات المتعددة تظهر أن المشروع الأخلاقي العلماني، رغم إنجازاته الكبرى، لا يزال يواجه تحديات جوهرية تمس صميم فعاليته وقدرته على توجيه الحياة البشرية. هذا الوضع يفتح الباب للبحث عن نموذج أخلاقي أكثر شمولية، قد يكون متكاملا بدلا من أن يكون قطعيا مع التراث الأخلاقي للإنسانية.

بعد هذه الرحلة التحليلية المتعمقة في تشريح العلاقة المعقدة بين الأخلاق والعلمنة، تتبين لنا حقيقة أساسية: أن الإشكالية ليست بسيطة، ولا تقبل بحلول قاطعة. فالعلمنة، بوصفها واقعا تاريخيا فرضته تحولات الحضارة الحديثة، لم تقضِ على الأخلاق، بل حولتها من مسألة "إيمان" و"تسليم" إلى مسألة "مسؤولية إنسانية" و"اختيار حر".

لقد مثلت المحاولات العقلانية الخالصة - من كانطية ونفعية وعقد اجتماعي- إجابات بطولية حاولت سد الفراغ الذي تركه غياب المراجع الميتافيزيقية، لكنها لم تُقنع تماما، ولا تزال تواجه تحديات جوهرية تتعلق بالدافع والوجدان وطبيعة الإنسان المعقدة.

من جهة أخرى، يبدو أن فكرة العودة إلى النموذج الديني المغلق ما قبل الحديث هي فكرة مستحيلة ولا تراعي تعقيدات المجتمعات الحديثة وتعددها. فالعلمنة لم تكن مجرد خيار، بل كانت قدرا تاريخيا فرضته تحولات بنيوية عميقة

في الاقتصاد والسياسة والمعرفة. لكن هذا لا يعني بالضرورة القطيعة التامة مع التراث الديني الأخلاقي.

في هذا الإطار، ربما يكون الحل الأمثل هو البحث عن "أخلاقيات إنسانية متعالقة" تستطيع أن تستفيد من إيجابيات النموذجين معا، أي أخلاقيات تقوم على:

- العقلانية النقدية في صياغة المبادئ العامة والضوابط المنظمة للحياة المشتركة.

- الاعتراف بالمصادر المتعددة للقيمة**، بما فيها المصادر الدينية والروحية، ولكن بقراءات تجديدية تتصالح مع العقل والحرية وتعددية العالم الحديث.

- التركيز على القيم الإنسانية المشتركة** التي يمكن أن يتفق عليها الناس رغم اختلاف معتقداتهم، مثل الكرامة، والعدل، والرحمة، والتعاطف.

- استعادة البعد الغائي للوجود دون الارتهان لتفسيرات دينية مغلقة، عبر الربط بين الممارسة الأخلاقية وتحقيق الذات والإثراء الوجودي للإنسان.

هذا التكامل هو الذي قد يمكننا من بناء "ضمير جمعي" جديد، قادر على حماية إنسانيتنا المشتركة في عالمٍ أصبحت فيه السماء صامتة، ولكن ضمير الإنسان ما زال ينبض بنداء الخير، حتى لو اختلفنا على مصدر هذا النداء.

إنها محاولة للخروج من المأزق الذي وصفه هابرماس بـ "الحداثة غير المكتملة" حيث تتحرر المجتمعات من سلطة الدين التقليدية دون أن تنجح في بناء بدائل أخلاقية متماسكة بنفس القوة.

في النهاية، تبقى الأخلاق هي الجسر الذي نعبر به هشاشتنا الإنسانية، وهي التعبير الأعمق عن سعينا الدؤوب لتحقيق إنسانيتنا الكاملة. سواء أسسناها على

الوحي أو على العقل، فإنها تظل الشاهد الأكبر على أننا كائنات تبحث عن المعنى، وتتوق إلى الخير، وتؤمن بأن للحياة قيمة تتجاوز مجرد البقاء.

الدرس14:

الأوبئة و الحجر الصحي

الأوبئة و الحجر الصحي

لم تكن الأوبئة عبر التاريخ مجرد أحداث بيولوجية أو كوارث صحية عابرة بل كانت دائما ظواهر أنثروبولوجية شاملة تمسّ صميم الوجود البشري وتكشف عن البنى الخفية للمجتمعات.

إن الوباء، بوصفه حدثا وجوديا، يضع البشرية أمام أسئلتها المصيرية: عن الحياة والموت، عن الحرية والضرورة، عن الفرد والجماعة، عن الدولة والمجتمع وفي قلب هذه الإشكاليات، يبرز الحجر الصحي كواحد من أكثر الإجراءات إثارة للجدل فلسفيا وأخلاقيا وسياسيا.

لقد تحول الحجر الصحي من كونه مجرد إجراء صحي وقائي إلى مساحة صراع قيمي تتصادم فيها رؤى متعددة: الرؤية الأمنية للدولة، والحقوق الفردية للمواطن، والمصالح الاقتصادية، والاعتبارات الأخلاقية. ففي لحظة الوباء، يتحول الجسد البيولوجي الفردي إلى جسد سياسي جماعي، حيث تصبح صحة الفرد شأنا عاما، وتتحول حركته إلى قضية سيادية.

إن جائحة كوفيد-19 لم تختبر أنظمتنا الصحية فحسب، بل اختبرت متانة قيمنا الديمقراطية ومرونة نظمنا الأخلاقية. فالحجر الصحي الإجباري، وتقنيات التتبع الرقمي، وتقييد حرية التنقل، كلها إجراءات تطرح أسئلة عميقة عن طبيعة العقد الاجتماعي في زمن الأزمات: إلى أي مدى يمكن للدولة أن تتدخل في حريات الأفراد باسم الصحة العامة؟ وأين تقع الحدود بين التضامن الاجتماعي والاستبداد الصحي؟

سنحاول تحليل هذه الإشكالية من جذورها التاريخية والفلسفية، مرورا بتحولاتها المعاصرة في عصر الرقمنة والعولمة، وصولا إلى استشراف آفاق نموذج أكثر إنسانية وتوازنا في إدارة الأزمات الصحية. إنه محاولة لفهم كيف تتحول الإجراءات الصحية إلى ممارسات سياسية، وكيف يمكننا أن نحمي صحتنا دون أن نضحي بحريتنا، وأن نحافظ على كرامتنا الإنسانية حتى في لحظة الخطر الوبائي.

1- الجذور التاريخية والفلسفية للحجر الصحي:

تمتد جذور الحجر الصحي إلى أقدم العصور، حيث تشير النصوص التاريخية إلى ممارسات العزل الصحي في الحضارات القديمة.

ففي الحضارة الإسلامية، وردت إشارات واضحة في الحديث النبوي عن مفهوم "لا عدوى ولا طيرة" لكن مع التأكيد على "فر من المجذوم فرارك من الأسد[1]، مما يشير إلى التوازن الدقيق بين التوكل على الله والأخذ بالأسباب.

لكن التحول النوعي في مفهوم الحجر الصحي حدث في أوروبا في القرن الرابع عشر مع انتشار الطاعون الأسود، حيث تم تطوير مفهوم الحجر الصحي (Quarantine) الذي يعني الأربعين يوما، وهي المدة التي كانت تُفرض على السفن القادمة من مناطق موبوءة[2].

في هذه الفترة، تحول الحجر من مجرد إجراء صحي إلى تقنية سياسية معقدة لضبط السكان وإدارة الأجساد، لم يعد الأمر يتعلق بالمرض فقط، بل بإعادة تنظيم الفضاء الاجتماعي والسيطرة على حركة الأجساد. يقدم الفيلسوف ميشيل فوكو في تحليله للمجتمع التأديبي إطارا فهميا حاسما لهذه الممارسات، فالحجر

[1] - الإمام البخاري، "الجامع الصحيح"، كتاب الطب، باب لا هامة ولا عدوى، بيروت: دار ابن كثير، 2002، ص 456.

[2] - عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981، ص 145

الصحي في عصر الطاعون، كما يصفه 'فوكو"، كان لحظة ولادة نموذج التأديب الذي يقوم على[1]:

- التقسيم المغلق للمكان: حيث تم تقسيم المدن إلى أحياء معزولة، ووضع علامات على بيوت المصابين.

- المراقبة المستمرة: من خلال نظام من الحراس والمفتشين الذين يراقبون الامتثال للإجراءات.

- التصنيف الدقيق: للسكان إلى فئات (المصابون، المشتبه بهم، الأصحاء).

- العقاب الفوري: لمخالفي تعليمات الحجر، الذي كان يصل أحيانا إلى الإعدام

هذا النموذج لم يختفِ مع نهاية الطاعون، بل تطور في العصر الحديث ليصبح جزءا من ما يسميه فوكو السلطة البيولوجية- أي سلطة الدولة في إدارة الحياة البيولوجية للسكان. لقد تحولت الحياة نفسها إلى موضوع للسياسة، حيث أصبحت صحة السكان وسلامتهم مجالا للتخطيط والتدخل الحكومي.

في القرن التاسع عشر، مع تطور علم الجراثيم وانتشار الكوليرا، اتخذ الحجر الصحي بعدا جديدا. أصبح أداة للدولة الحديثة لإثبات سيادتها وشرعيتها. كما يشير الفيلسوف الإيطالي "جورجيو أغامبين"، فإن حالة الطوارئ الصحية تصبح استثناء يسمح بتعليق القانون العادي، مما يخلق مساحة لتدخلات استثنائية تمهد لتحولات سياسية عميقة[2].

هذه الجذور التاريخية تكشف أن الحجر الصحي لم يكن مجرد استجابة طبية محايدة، بل كان دائما ممارسة سياسية تحمل في طياتها رؤى للسلطة والاجتماع

[1] - ميشيل فوكو، "المراقبة والعقاب، ص 195.

[2] - جورجيو أغامبين، "الحالة الاستثنائية"، ترجمة محمد أحمد السيد، (القاهرة: دار التنوير، 2015، ص.ص 79. 80.

البشري، إن فهم هذه الجذور ضروري لفك شفرة التحديات المعاصرة التي يفرضها الحجر الصحي في عصرنا الحالي.

2- الإشكالية الأخلاقية: حرية الفرد مقابل صحة الجماعة

يشكل التعارض بين الحرية الفردية والصحة العامة النواة المركزية للإشكالية الأخلاقية في الحجر الصحي، حيث تتصادم قيمتان أساسيتان في الفكر السياسي الحديث: حق الفرد في تقرير مصيره، وواجب الدولة في حماية الصحة العامة. هذا التصادم يضعنا أمام معضلة أخلاقية عميقة تتطلب موازنة دقيقة بين مبادئ متعارضة ظاهريا.

2.1- المنظور النفعي: أكبر منفعة لأكبر عدد

يقدم المبدأ النفعي الذي طوره الفيلسوف جون ستيوارت ميل إطارا تبريريا قويا للحجر الصحي. وفق هذا المنطق، يمكن تبرير تقييد حريات الأفراد من أجل تحقيق أكبر منفعة لأكبر عدد من الناس[5]. هذا المبدأ يستند إلى حسابات عواقبية واضحة:

- تضحيات فردية محدودة (تقييد الحركة)

- مقابل منفعة جماعية عظيمة (منع انتشار الوباء وإنقاذ الأرواح)

السبب الوحيد الذي يجعل الإنسانية، فردا كانت أو جماعة، مبررة في التدخل في حرية فعل أي من أعضائها، هو حماية الذات، لكن هذا التدخل يصبح مشروعا عندما يكون فعل الفرد يلحق ضررا بالآخرين.

2.2- النقد الليبرالي للحجر الإجباري

في المقابل، يرفض الفكر الليبرالي الكلاسيكي هذا النهج، معتبرا أن:

- الكرامة الإنسانية قائمة على الاستقلالية وحرية الاختيار

- الجسد الفردي هو ملك للفرد وليس للدولة

- الموافقة المستنيرة شرط أساسي لأي تدخل طبي

فللفرد حقوقا، وهناك أشياء لا يجوز لأي شخص أو مجموعة أن تفعلها به دون انتهاك الحقوق.

2.3-المنظور التداولي والديمقراطي

يقدم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس رؤية نقدية متوازنة، مشددا على أن أي إجراء استثنائي يجب أن يخضع لـ معايير التبرير الأخلاقي في إطار عام من الديمقراطية التداولية، فالحجر الصحي لا يمكن أن يكون مجرد قرار تكنوقراطي، بل يجب أن[1]:

- يستند إلى حجج عقلانية يمكن للجميع فهمها

- يخضع للنقاش والمحاججة العلنية

- يأخذ في الاعتبار جميع الأصوات والمصالح

2.4- الحجر الصحي كتعبير عن التضامن الاجتماعي

من منظور آخر، يمكن النظر إلى الحجر الصحي ليس كقيد للحرية، بل كتعبير عن التضامن الاجتماعي والمسؤولية الأخلاقية، الفيلسوفة الأمريكية مارثا نوسباوم

[1] - يورغن هابرماس، "أخلاقيات المناقشة ومسألة الحقيقة"، ص 168.

تذكرنا بأن القدرة على العيش في مجتمع يتسم بالاحترام المتبادل تتطلب أحيانا التضحية بالمصالح الفردية من أجل الصالح العام[1].

2.5- الإشكاليات العملية للتطبيق

على الأرض، تتحول هذه الإشكاليات النظرية إلى تحديات عملية حادة:

- الوصم الاجتماعي: حيث يتحول المحجورون إلى "آخرين" يشكلون تهديدا

- اللامساواة في تحمل الأعباء: فالعمالة غير المستقرة تدفع الثمن الأكبر

- الشفافية والمساءلة: في غياب آليات رقابة فعالة على القرارات الاستثنائية

هذه الإشكاليات المتعددة تظهر أن الموازنة بين الحرية الفردية والصحة العامة ليست معادلة رياضية بسيطة، بل هي عملية سياسية وأخلاقية معقدة تتطلب حساسية فائقة للسياق والظروف.

3- الحجر الصحي في عصر الرقمنة:

شهد العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين تحولا جذريا في مفهوم الحجر الصحي، حيث انتقل من كونه مجرد إجراء مكاني تقليدي إلى شكل جديد من أشكال الرقابة والتحكم المبني على البيانات. لقد أعلنت جائحة كوفيد-19 عن ولادة الحجر البياناتي (Data Quarantine) كنموذج جديد لإدارة الأجساد والسكان.

3.1- التحول من النموذج الفوكوي إلى النموذج الرقمي

إذا كان فوكو قد حلّل أنظمة المراقبة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر القائمة على التقسيم المكاني والمراقبة البصرية، فإن عصر الرقمنة يشهد تحولا إلى

[1] - مارثا نوسباوم، "الحدود التقدمية: احترام الكرامة الإنسانية"، ترجمة حياة عمامو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013، ص 201.

المراقبة الخوارزمية، الفيلسوف الكوري الجنوبي "بيونغ-تشول هان" يصف هذا التحول بالانتقال من مجتمع الانضباط إلى مجتمع المراقبة الرقمية، حيث لم نعد بحاجة إلى جدران مادية للحجر، بل صرنا نحجر أنفسنا طواعية تحت وطأة الخوف والبيانات[1].

3.2- أدوات الحجر الرقمي وتقنياته

شملت أدوات الحجر الرقمي مجموعة من التقنيات المتطورة:

- تطبيقات التتبع الرقمية: التي تستخدم بيانات الموقع والاتصالات لتحديد مخالطي المصابين.

- الشهادات الصحية الرقمية: التي تتحول إلى وثائق ضرورية للتنقل والمشاركة في الحياة العامة.

- أنظمة التعرف على الوجوه: لمراقبة التزام الأفراد بالحجر الصحي.

- الذكاء الاصطناعي التنبؤي: الذي يحاول توقع بؤر الانتشار المستقبلية.

3.3- الإشكاليات الأخلاقية للرقمنة

يطرح هذا التحول مجموعة من الإشكاليات الأخلاقية العميقة:

أ- إشكالية الخصوصية والمراقبة

كما يوضح "ميشيل فوكو" في محاضراته عن "حكومة الذات والآخرين"، فإن أنظمة المراقبة لا تكتفي بمراقبة الأجساد، بل تمتد إلى مراقبة "الذوات" وطرق عيشها.[2]

[1] - بيونغ-تشول هان، "مجتمع الشفافية"، ص 112.

[2] - ميشيل فوكو، "المراقبة والعقاب، ص 201.

ففي العصر الرقمي، لم تعد المراقبة تُمارس على الجسد الحي فقط، بل على الجسد البياناتي الذي يسبق وجودنا المادي.

ب- إشكالية الموافقة المستنيرة

في خضم الأزمة، تم تطبيق هذه التقنيات غالبا دون نقاش، حذّرت الفيلسوفة الأمريكية "شوشانا زوبوف" في كتابها "عصر رأسمالية المراقبة" من تحول هذه الأدوات إلى أنظمة دائمة للسيطرة والرقابة، حتى بعد زوال السبب الطارئ الذي برر تطبيقها[1].

ج- إشكالية التمييز الخوارزمي

كثيرا ما تعكس الخوارزميات التحيزات الاجتماعية القائمة، أشار الفيلسوف البولندي "زيجمونت باومان" إلى أن التكنولوجيا يمكن أن تعمق أوجه عدم المساواة القائمة، حيث تتحول إلى أدوات للتمييز النظامي ضد الفئات المهمشة[2].

3.4- الحجر الذاتي والاستبطان الرقمي

الأخطر في هذا النموذج الجديد هو تحوله إلى حجر ذاتي، حيث يصبح الفرد هو نفسه رقيبا على نفسه. كما يصف هان، لم نعد بحاجة إلى سجان خارجي، لأننا أصبحنا سجّانين لأنفسنا طواعية، تحت وطأة الخوف والمسؤولية الاجتماعية، هذا ما يسميه الاستبطان الرقمي حيث تتحول قيود المراقبة الخارجية إلى قيود داخلية نُدمجها في سلوكنا اليومي.

3.5- نحو نموذج أخلاقي للتقنيات الرقمية

[1] - شوشانا زوبوف، "عصر رأسمالية المراقبة"، ص 267.

[2] - زيجمونت باومان، "الحداثة السائلة"، ترجمة حجاج أبو جبر، عمّان: دار الشروق، 2015، ص 89.

يجب أن يكون أي استخدام للتكنولوجيا في الحجر الصحي خاضعا لشروط أخلاقية صارمة:

- الحد الزمني: أن تكون مؤقتة ومحدودة بزمن الوباء.

- الشفافية: في آلية عمل الخوارزميات وطريقة جمع البيانات.

- المراجعة الديمقراطية: من قبل البرلمانات والمجتمع المدني.

- المساواة: في التطبيق والوصول إلى الخدمات.

4- العدالة الوبائية:

كشفت جائحة كوفيد-19 أن الوباء لا يصيب الجميع بالتساوي، وأن الحجر الصحي ليس تجربة موحدة يعيشها الناس بطرق متشابهة. لقد برزت "العدالة الوبائية" كإشكالية مركزية تكشف عن الشرخ العميق في البنى الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات المعاصرة.

4.1- اللامساواة في القدرة على الحجر

يكشف الواقع أن القدرة على الامتثال لإجراءات الحجر الصحي توزعها البطاقة الطبقية بشكل صارخ. فبينما يستطيع موظفو القطاعات الرسمية والعاملون عن بعد الالتزام بالحجر دون خسائر جوهرية، نجد أن:

- العمالة اليومية وغير المستقرة تواجه خيارا مريرا: المخاطرة بالعدوى أو المجاعة.

- العاملون في القطاع غير الرسمي يفتقدون إلى شبكات الأمان الاجتماعي.

- النساء يتحملن أعباءً مضاعفة بين العمل المنزلي ورعاية الأطفال المتوقفين عن الدراسة.

يذكرنا الفيلسوف الهندي "أمارتيا صن" بأن "القدرات الحقيقية" للأفراد تختلف بشكل جذري، مما يجعل الإجراءات الموحدة غير عادلة في ظروف غير متكافئة[1]. فالحجر الصحي الذي قد يكون إجراء وقائيا معقولا للطبقات المتوسطة، قد يتحول إلى حكم بالإعدام الاقتصادي للفقراء.

4.2- تفاوت ظروف الحجر وجودة الحياة

ليست القدرة على الحجر فحسب، بل أيضا ظروف العيش خلاله تختلف اختلافا جذريا:

- الاكتظاظ السكني: حيث يعيش العديد من الأسر في مساحات ضيقة تمنع أي عزل حقيقي.

- الفجوة الرقمية: التي حرمت العديد من الطلاب من متابعة تعليمهم.

- الوصول إلى الخدمات الأساسية: من إنترنت ومياه نظيفة ومساحات خضراء.

4.3- التعليم عن بعد ككاشف للتفاوتات

كشف التحول إلى التعليم عن بعد عن "هوة رقمية واجتماعية" عميقة:

- طلاب المناطق المهمشة والريفية حُرموا من متابعة تعليمهم.

- الأسر الفقيرة عجزت عن توفير أجهزة حاسوب وإنترنت لجميع أطفالها.

- الفجوة في الرأسمال الثقافي بين الأسر عمقت من التفاوت في التحصيل الدراسي.

4.4- الصحة النفسية كرفاهية طبقية

[1] - أمارتيا صن، "فكرة العدالة"، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2010، ص 245.

أظهرت الدراسات أن تأثير الحجر الصحي على الصحة النفسية اختلف بشكل لافت:

- الفئات الميسورة استطاعت الوصول إلى الدعم النفسي والمساحات الترفيهية

- الفئات المهمشة عانت من عزلة مضاعفة وضغوط اقتصادية ونفسية حادة

4.5- نموذج الرأسمالية الكارثية

يشير الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك إلى أن الأزمات تمثل لحظات تكشف عن التناقضات العميقة في النظام الرأسمالي، حيث تتحول الكوارث إلى فرص للتراكم وتعميق التفاوتات[1]. لقد استفادت الشركات الكبرى من الجائحة بينما أفلس آلاف العمال والمشاريع الصغيرة.

4.6- نحو عدالة وبائية شاملة

تقتضي العدالة الوبائية مقاربة شاملة تأخذ في الاعتبار:

- التعويض العادل: للفئات الأكثر تضررا من الإجراءات

- التمييز الإيجابي: في توزيع الموارد والخدمات

- المشاركة في صنع القرار: لإسماع أصوات المهمشين

- مراعاة السياقات المحلية: في تطبيق الإجراءات

[1] - سلافوي جيجك، "الوباء: COVID-19 يهز العالم"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2020، ص 78.

كما يذكرنا الفيلسوف الجنوب أفريقي "أكسيل هونيث" بأن "الاعتراف" بالكرامة المتساوية للجميع هو أساس أي عدالة حقيقية[1]. فبدون اعتراف حقيقي بتفاوت التجارب وتباين القدرات، تتحول العدالة الوبائية إلى شعار أجوف.

بعد هذا التشريح المتعمق لظاهرة الحجر الصحي عبر محطاتها التاريخية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، يتبين لنا أن الحجر الصحي ليس مجرد إجراء طبي تقني، بل هو ظاهرة أنثروبولوجية شاملة تختبر عمق قيم المجتمع ومدى التزامه بالمبادئ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. لقد كشفت الأوبئة المعاصرة، وعلى رأسها جائحة كوفيد-19، أن التحدي الحقيقي لا يكمن في اختيار بين الصحة والحرية، بل في إعادة اختراع التوازن بينهما في ظل شروط جديدة تفرضها تعقيدات العصر الرقمي والتفاوتات الهيكلية.

فالدرس المصيري الذي يجب أن نستوعبه هو أن النموذج الأكثر فعالية وإنسانية في مواجهة الأوبئة هو الذي يرفض الاختيارات الزائفة بين:

- الصحة والحرية: فالحل ليس في التضحية بأحدهما لصالح الآخر

- الفرد والجماعة: فكرامة الفرد ليست مضادة لصالح المجتمع

- الكفاءة والشرعية: فالإجراءات الفعالة تحتاج إلى قبول مجتمعي

والمبادئ الأساسية للنموذج المتوازن يجب أن تجمع بين:

- الشرعية الديمقراطية في اتخاذ القرارات الاستثنائية، عبر حوار مجتمعي شامل يضمن مشاركة جميع الأصوات.

[1] - أكسيل هونيث، "صراع الاعتراف"، ترجمة محمد شعير، القاهرة: دار العالم الثالث، 2015، ص 134.

- الشفافية والمساءلة في التنفيذ، مع آليات رقابة فعالة تمنع تحول الصلاحيات الاستثنائية إلى استبداد دائم.

- العدالة الاجتماعية في توزيع الأعباء والتعويضات، مع اعتراف صريح بالتفاوتات الهيكلية وتصميم سياسات تراعي الفئات الأكثر هشاشة.

- الاحترام الكامل للكرامة الإنسانية حتى في لحظة الأزمة، برفض أي نماذج تختزل الإنسان إلى مجرد حامل للفيروس أو رقم في إحصائيات.

- التقييد الزمني والمراجعة الدورية للإجراءات الاستثنائية، لمنع تحولها من أدوات طارئة إلى ممارسات دائمة.

إن الوباء يمر، لكن الآثار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لقرارات المواجهة تبقى، ولعل في هذا ما يذكرنا ما كان يدعو له الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط: ضرورة معاملتك للإنسانية في شخصك وفي شخص الآخرين دائما كغاية، ولا تعاملها أبدا مجرد وسيلة. فحتى في زمن الوباء، يبقى هذا المبدأ الأخلاقي هو النبراس الذي يجب أن نهدي به، فهو الضمانة الوحيدة لأن تخرج مجتمعاتنا من الأزمات وهي أكثر قوة وتماسكا، لا أكثر انقساما وقطيعة.

الدرس15:

فكرة الحرب ومشروع السلام

فكرة الحرب ومشروع السلام

تُعدّ العلاقة الجدلية بين الحرب و السلام واحدة من أعرق وأشدّ الإشكاليات استعصاء في تاريخ الفكر الإنساني، فمنذ أن خطّ الإنسان أول أثر لوعيه على صفحات التاريخ، ظلّ يتأرجح بين قبول الحرب كضرورة تفرضها شروط البقاء، وبين تشييد السلام كغاية تطمح إليها الروح البشرية.

لم تكن الحرب أبدا مجرد مواجهة دامية على الموارد أو النفوذ؛ بل كانت دوما ظاهرة ذات عمق ثقافي وحمولة رمزية تعبّر عن صورة الإنسان عن ذاته وعن الآخر، وعن الطريقة التي يفهم بها موقعه في العالم.

لعلّ ما يجعل الحرب أكثر تعقيدا هو ما أشار إليه الفيلسوف والمنظّر العسكري الألماني كارل فون كلاوزفيتز Carl von Clausewitz (1780- 1831) حين اعتبرها استمرارا للسياسة بوسائل أخرى، هذه العبارة الشهيرة لا تقدّم تفسيرًا عسكريًا فحسب، بل ترسم إطارا فلسفيا يرى الحرب كتجلّ داخلي لمنطق الدولة، وكفصل من فصول العقل السياسي ذاته. بذلك تصبح الحرب امتدادا لخيارات الحضارة، لا مجرد حدث منفصل عنها.

في المقابل، لا يمكن للسلام في نظر الفكر الإنساني أن يُختزل في مجرّد غياب للقتال السلام، كما عبّر عنه باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632- 1677)، هو فضيلة تنبع من قوة النفس، أي أنه مشروع وجودي وأخلاقي يتطلب من الإنسان بناء علاقات جديدة مع العالم تتجاوز ثنائية الصراع والهيمنة، وتؤسس لمنطق تعايش يقوم على العقل والحرية فالسلام الحقيقي ليس وضعا سلبيا، بل ممارسة إيجابية تحتاج إلى منظومات معرفية ومؤسساتية ليصبح واقعًا لا شعارا.

منذ الشرائع القديمة من مدوّنة حمورابي إلى السلام الروماني، ومن مشروع السلام الدائم عند كانط إلى ميثاق الأمم المتحدة ظلّ الإنسان يحاول تدبير هذه الثنائية المؤلمة، وكأنّ تاريخ الحضارة سلسلة متعاقبة من محاولات لاحتواء العنف وإعادة صياغته عبر القانون والأخلاق والسياسة.

غير أنّ المفارقة العميقة تكمن في أن أغلب مشاريع السلام الكبرى وُلدت على أنقاض حروب مدمّرة، مما يثير سؤالا وجوديا بالغ الحساسية: هل يمكن للسلام أن يولد من غير رحم العنف؟ وهل باستطاعة الإنسانية أن تشيّد نظاما عالميا عادلا دون المرور عبر نار الصراعات؟

هذا الدرس يسعى إلى تفكيك هذه الإشكالية من جذورها، عبر تتبّع مسار فكرة الحرب في الفكر الفلسفي، وتحليل نماذج السلم الكبرى، والكشف عن المفارقات العميقة التي تنبثق حين يحاول الإنسان رغم عنفه المتجذّر أن يؤسس عالما تُدار فيه الخلافات بلا دماء، إنها رحلة في عمق التجربة الإنسانية، بحثا عن إجابة للسؤال المصيري: هل الحرب قدر محتوم، أم أن السلام هو الإمكانية العليا التي يتجه إليها التاريخ؟

1- الجدور الفلسفية لفكرة الحرب:

تمتلك فكرة الحرب جذورا ضاربة في أعماق التراث الفلسفي الإنساني، كقضية وجودية تلامس بنية العقل البشري، وتمتد إلى مفاهيم السلطة والعدالة والنظام الكوني. لقد نظر إليها الفلاسفة منذ البدايات الأولى للتفكير بوصفها مرآة للطبيعة الإنسانية ولسؤال مؤلم: هل الحرب نابعة من عمق الإنسان ذاته أم هي بناء اجتماعي فرضته شروط العمران؟

ففي الفلسفة الإغريقية، مثلا، كان هيراقليطس يرى أن الحرب ليست حدثا طارئا، بل أمّ الأشياء جميعا، قوة كونية تنظم العالم عبر الصراع، وتجعل الوجود

في حالة خصوبة دائمة، هذا التصور يمنح الحرب صفة الناموس الكوني الذي تتولد عنه حركة الحياة والاختلاف، وكأن الصراع قدرٌ لا فكاك منه، بل شرط للوجود ذاته.

أما أفلاطون فقد نظر إلى الحرب من زاوية مختلفة، معتبرا إياها نتيجة لاختلال العدالة داخل النفس والمجتمع؛ إذ تنشأ حين تفقد المدينة انسجامها الداخلي، فيصبح العنف ترجمة للفوضى الأخلاقية. بينما رأى أرسطو أن بعض الحروب يمكن أن تحمل طابعا "طبيعيا"، خصوصا تلك التي تُخاض لاستعادة التوازن أو حماية الوجود السياسي، مما يضفي على الحرب معنى وظيفيا داخل بنية الدولة.

في العصر الحديث، جاءت فلسفة "توماس هوبز" لتعيد الحرب إلى قلب الطبيعة البشرية، إذ عدّ "حرب الكل ضد الكل" الأصل الذي انبثقت منه المجتمعات، وأن الدولة ليست إلا آلية عقلانية لترويض هذا العنف الأولي وبناء السلم المدني، وبذلك تصبح الحرب، عند هوبز، معطًى أنثروبولوجيًا لا يمكن محوه، بل يمكن فقط تنظيمه.

أما "هيغل" فقد منح الحرب بعدا تاريخيا، معتبرا أنها لحظة تتطهر فيها الأمم من الانغلاق، وتخوض عبرها الروح مسارها في تحقيق الحرية. وهنا تتحول الحرب إلى حدث ميتافيزيقي يعبر عن حركة التاريخ لا عن نزوة سياسية.

من خلال هذه الرحلة الفكرية الطويلة، يتضح أن الحرب كانت دائما سؤالا فلسفيا: هل العنف قدر الإنسان؟ أم أن الحرب هي الثمن الذي تدفعه البشرية عندما تفشل في بناء العقل المشترك؟

بهذا المعنى، فإن الجذور الفلسفية للحرب تكشف لنا أنها ليست مجرد واقعة سياسية، بل بناء نظري متكامل، تشكل عبره الفلاسفة فهما لطبيعة الإنسان، ولحدود العقل، ولأفق التنظيم الاجتماعي.

1.1- الحرب في الفكر الواقعي:

تحتلّ الحرب موقعا مركزيا في الفكر الواقعي الكلاسيكي، حيث تُفهم العلاقات بين البشر ثم بين الدول بوصفها علاقات تُحكم بمنطق القوة لا بمنطق الأخلاق. ويُعدّ توماس هوبز واحدا من أبرز من صاغوا هذا التصوّر حين رسم، في عمله التأسيسي "اللوياثان"، معالم النظرة الأكثر قتامة للطبيعة البشرية.

السلام في هذا التصور ليس سوى حالة مصطنعة تحتاج إلى سلطة قوية (اللوياثان) لفرضها، مما يجعل العنف أصل العلاقات الإنسانية والسلام مجرد استثناء يحتاج إلى قوة لإدامته، ففي الحالة الطبيعية، كما يصفها هوبز، لا يوجد قانون ولا دولة ولا سلطة، بل يوجد بشر متساوون في القدرة على إلحاق الضرر ببعضهم، مما يجعلهم يعيشون في حرب الكل ضد الكل [1].

في هذه الرؤية المتشائمة، يقدّم هوبز وصفه الشهير لحياة الإنسان في حالة الطبيعة بأنها: "منعزلة، فقيرة، مقرفة، وحشية، وقصيرة، لتكون الحرب هي الحالة الأصلية للإنسان، تشكّل البنية الأصلية لوجود الإنسان حين يُترك لغرائزه وشهواته ومخاوفه.

إنها حياة بلا أمان، وبلا ثقة، وبلا غاية سوى النجاة، وهنا تتخذ الحرب معنى القدر الأنثروبولوجي للإنسان قبل تأسيس المجتمع السياسي، ومع ذلك، لا يرى هوبز أن السلام مستحيل، لكنه يعتبره وضعا مصطنعا، هشّا، يحتاج إلى قوة سياسية مطلقة اللوياثان كي يفرضه على الجميع.

[1] - توماس هوبز، "اللوياثان"، ص 124.

فالدولة هنا ليست نتيجة فضيلة أخلاقية، بل هي استراتيجية عقلانية لتقييد العنف، لأن الإنسان من تلقاء ذاته غير قادر على الالتزام بالسلم ما لم يخش سلطة عليا قادرة على العقاب.

بذلك تصبح الحرب، في الفكر الواقعي الهوبزي، الأصل الذي نشأت منه المجتمعات، بينما يصبح السلام الاستثناء الذي لا يُضمن بقيم الأخلاق، بل بميزان القوة. فالعلاقات الإنسانية كما يرى هوبز لا يمكن أن تستقر إلا حين يُرغم الجميع على الخضوع لقانون واحد، لأن الإنسان، في غياب الردع، يميل بطبيعته إلى الشك والعدوان.

هذه الرؤية ستؤثر لاحقا في جلّ نظريات الواقعية السياسية الحديثة، التي ما تزال تنظر إلى العلاقات الدولية بمنطق الصراع على القوة، وترى أن الحرب ليست انحرافًا عن النظام العالمي، بل هي أحد أشكاله الطبيعية.

1.2- نظرية الحرب العادلة في التقليد المسيحي:

طور القديس "أوغسطين" (354-430) ثم "توماس الأكويني" (1225-1274) نظرية "الحرب العادلة" التي تضع شروطا أخلاقية لمشروعية الحرب[1]. وقد تبلورت هذه النظرية في ثلاثة شروط أساسية:

- السلطة المشروعة: أن تعلن الحرب سلطة شرعية وليست جماعة خاصة

- السبب العادل: كالدفاع عن النفس، استرداد ممتلكات مسلوبة، أو معاقبة شر مرتكب

- النية الصحيحة: أن تهدف إلى تحقيق السلام وليس الانتقام أو السيطرة

[1] - القديس أوغسطين، "مدينة الله"، ص268.

1.3- الحرب في الفكر الهيغلي: الديالكتيك والتقدم التاريخي

يقدّم "هيغل" واحدا من أكثر التصورات إثارة للجدل حول الحرب، إذ يدرجها في صميم ديالكتيك التاريخ بوصفها لحظة ضرورية في مسار تطور الروح، فالوجود السياسي عند هيغل هو تعبير عن الروح الموضوعية التي تتجلى عبر الدولة، والدولة بدورها ليست كيانا محايدا، بل تحمل رسالة تاريخية تُبرّر وجودها وامتدادها، حيث تكون محركا للتطور الأخلاقي للدول[1].

فمن خلال الصراع، تثبت الدول ذات الرسالة التاريخية تفوقها، وتساهم في تقدم الروح المطلق، هيغل يرفض فكرة السلام الدائم، معتبرا إياها تهديدا للفضيلة المدنية والفردية، في هذا السياق، تصبح الحرب أداة كاشفة:

إنها الامتحان الذي تُظهر من خلاله الدول عمقها الأخلاقي وقدرتها على تجسيد الإرادة العامة، والدولة التي تنجح في الصراع تُثبت أحقّيتها التاريخية في الوجود، لأن الصراع كما يرى هيغل يكشف عن مدى حيوية الأمم واستعدادها للدفاع عن روحها الجماعية.

من هنا تأتي نظرة هيغل المغايرة لفكرة السلام الدائم، تلك الفكرة التي اعتبرها خطرا على الفضيلة، فالسلم الطويل في نظره يضعف الإرادة، ويُخمد الطاقة الأخلاقية للأفراد، ويحوّل الدولة إلى مجرد آلة رفاهية، أمّا الحرب، فهي اللحظة التي يُعاد فيها إحياء الشعور بالانتماء والواجب والتضحية، وتجري فيها عملية تنقية للروح الجماعية من الانغلاق والركود.

لذلك لا يرى هيغل في الحرب انحرافا عن مسار التاريخ، بل يراها ديناميكية ضرورية تحرك جدل الحرية، وتدفع الروح المطلق نحو مستويات أعلى من التحقق

[1] - جورج فيلهلم فريدريش هيغل، "فلسفة الحق"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995، ص 312.

فالحرب طورا من أطوار التاريخ العالمي، تتواجه فيه الإرادات الكبرى لتُبرز من بينها تلك التي تمتلك القدرة على حمل مشروع إنساني أوسع.

هذا التصور الهيغلي رغم طابعه الإشكالي سيترك أثرا عميقا في الفلسفة السياسية الأوروبية، لأنه يمزج بين ميتافيزيقا التاريخ وفلسفة الدولة، محوّلا الحرب من مجرد واقعة سياسية إلى آلية كونية في تطور الوعي الإنساني.

1.4- الحرب في الفكر النيتشوي: إرادة القوة والتجاوز

يطرح فريدريك نيتشه تصورا مختلفا جذريا للحرب، تصورا لا يندرج ضمن السياسة أو الأخلاق، بل ضمن أنطولوجيا الحياة ذاتها، فبالنسبة لنيتشه، الحرب ليست مجرد صراع بين جيوش، بل هي تجسيد صادم لإرادة القوة، تلك القوة الخلّاقة التي تدفع الحياة إلى التجاوز، وإلى إعادة ابتكار ذاتها باستمرار.

إن الوجود الحقيقي، كما يراه نيتشه، لا يتغذّى من السكينة، بل من المواجهة من الاصطدام بما يهدد الثبات، ومن القدرة على تحويل الألم إلى طاقة خلاقة، في "هكذا تكلم زرادشت"، يمجّد نيتشه الروح المحاربة التي تتقدم نحو المخاطر بدل أن تهرب منها، وينظر إلى القتال بمعناه الوجودي كعلامة على النبل والقوة الداخلية، فالإنسان الذي يختار الراحة والطمأنينة هو في لغة نيتشه إنسان مريض، متآكل الإرادة، عاجز عن خلق قيم جديدة.

أمّا الإنسان المتفوق، فهو ذاك الذي يخوض معاركه مع ذاته قبل أن يخوضها مع العالم، والذي يرى في الألم مدرسة للارتقاء، لا لعنة يجب تجنبها.

بهذا المعنى، تصبح الحرب عند نيتشه رمزا للحيوية، وللمسار الصاعد للحياة الذي يتغذى من الصراع، فالحضارات، في نظره، لا تُبنى عبر الدعة والطمأنينة، بل تنشأ حين تكون الشعوب قادرة على احتمال الجروح، وعلى تحويل المعاناة إلى

إبداع، لهذا كتب: "ما لا يقتلني يقوّيني"، باعتباره مبدأ ناظما لفلسفته في القوة والتجاوز.

أما السلم الطويل - بالنسبة لنيتشه - فهو يولّد الأفراد الضعفاء، ويخلق مجتمعا خانعا يُقدّس الراحة ويفرّ من كل تحدّ، فالحرب، في بعدها الرمزي، هي الرافعة التي تُعيد فتح الأفق أمام الإنسان ليبتدع قيمًا جديدة، وليتحرر من الانحطاط الذي تولّده الأخلاق المساواتية والتقاليد التي تكبل الإرادة.

بهذا التصور، تُصبح الحرب - لا كحدث عسكري بل كقيمة- جزءا من المشروع النيتشوي الرامي إلى إعادة تقييم كل القيم، وإعادة الإنسان إلى جوهره الخلاق بوصفه كائنا لا يزدهر إلا في مواجهة المصاعب.

1.5- المنظور الإسلامي: بين الإباحة والتقييد

في الفكر الإسلامي، لا تُدرس الحرب باعتبارها مجرد مواجهة عسكرية، بل تُدرج ضمن إطار مفاهيمي شامل هو مفهوم الجهاد، الذي يحمل أبعادا روحية وأخلاقية وسياسية معقدة، فالجهاد في أصله ليس فعل عدوان، بل ممارسة دفاعية تهدف إلى حماية الوجود الإنساني وضمان حرية الاعتقاد وصيانة كرامة الجماعة. ومن هنا جاء تقسيمه الكلاسيكي إلى نوعين، يقول الله تعالى في القرآن: "وأَعدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّة"[1]، مما يؤسس لشرعية الاستعداد العسكري، لكن مع تقييده بضوابط أخلاقية صارمة.

أولا، الجهاد الدفاعي، وهو واجب مباشر (فرض عين) حين يتعرض المسلمون أو أرضهم أو حقوقهم للعدوان، وهذا الجهاد لا يقوم على اختيار سياسي أو توسّع جغرافي، بل ينطلق من ضرورة حفظ الحياة ودفع الظلم، وهو ما يجعله أقرب إلى مفهوم "الدفاع المشروع" في الفلسفات السياسية الحديثة.

[1] - القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 60.

أمّا الجهاد الهجومي، فقد وضع له الفقهاء ضوابط دقيقة تمنع تحويله إلى أداة للتسلّط أو القهر، فهو ليس دعوة إلى الغزو، بل يُمارس ضمن شروط صارمة تُشرف عليها سلطة شرعية، ويهدف في أصله إلى إزالة الحواجز التي تمنع وصول الدعوة أو تقف في وجه حرية الضمير، ولذلك ارتبط هذا النوع من الجهاد بمنطق سياسي منضبط، لا بمنطق القوة المجردة.

بهذا الإطار، تتجلى خصوصية الرؤية الإسلامية في أنها تجمع بين شرعية القوة وأخلاقيات استخدامها؛ فالمبدأ ليس رفض الحرب مطلقا، بل إخضاعها لضوابط تجعلها جزءا من مشروع أخلاقي أكبر يهدف إلى صون الكرامة الإنسانية، فقد ورد في القرآن: " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"[1] وهو نصّ يكثّف بدقة فلسفة الحرب في الإسلام: القتال ضرورة، لكن الشرط الأول فيه هو منع العدوان.

بذلك يتأسس الاستعداد العسكري بوصفه عنصرا بنيويا في الأمن الجماعي لكن هذا الاستعداد لا يتحول، في التصور الإسلامي، إلى نزعة عدوانية، بل يُحاط بسياج من القيم: تحريم قتل المدنيين، حماية المستضعفين، الحفاظ على البيئة واحترام المواثيق والعهود.

إنها رؤية تجعل الحرب استثناء مضبوطا لا قاعدة، وتحول القوة من وسيلة للتغلب إلى وسيلة لتحقيق السلم العادل.

2- مشاريع السلام الكبرى:

في مواجهة ثقافة الحرب والعنف، تطورت عبر التاريخ مشاريع فلسفية وسياسية طموحة تسعى إلى تأسيس السلام كحالة دائمة للعلاقات الإنسانية. هذه

[1] - سورة البقرة، الآية، 190.

المشاريع لم تكن مجرد ردود فعل على ويلات الحرب، بل كانت رؤى تأسيسية تهدف إلى إعادة صياغة الطبيعة البشرية والتنظيم الاجتماعي.

2.1- مشروع السلام الدائم عند كانط: العقلانية والأخلاق

يقدم 'إيمانويل كانط" في مقاله الشهير "نحو سلام دائم" واحدا من أكثر المشاريع تأثيرا في الفكر السياسي الحديث[1]. يقوم مشروعه على أسس متينة:

- الشروط الأولية: وتشمل منع التدخل في شؤون الدول الأخرى، وعدم الاكتساب بالقوة.

- الشروط النهائية: وتتضمن اعتماد النظام الجمهوري في الحكم، وإنشاء اتحاد دولي للسلام.

- الضمانات: وأهمها طبيعة البشر التجارية التي تدفع نحو السلام لمصلحة الجميع فالسلام ليس هبة، بل هو مشروع أخلاقي يجب بناؤه على أسس عقلانية وقانونية.

2.2- السلام كحق إنساني في فكر هابرماس

يؤكد الفيلسوف المعاصر "يورغن هابرماس" على أن السلام يجب أن يكون "حقا إنسانيا" وليس مجرد غياب للحرب[2]. وهو يرى أن تحقيق السلام الحقيقي يتطلب:

- حوارا بين الثقافات يتجاوز النزعات المركزية

- مؤسسات دولية فاعلة قادرة على فرض القانون

[1] - إيمانويل كانط، "نحو سلام دائم"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1963، ص 89.

[2] - يورغن هابرماس، "السلام الدائم - حلم أم فكرة تنظيمية؟"، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2012، ص 145.

- مشاركة ديمقراطية في صنع القرار على المستوى العالمي

2.3- النقد النسوي للحرب والسلم

تقدم الفيلسوفة الإنجليزية "فرجينيا وولف" (1882-1941) في كتابها "ثلاثة جنيهات" (1938) نقدا جندريا جذريا للحرب[1]. وهي ترى أن:

- الثقافة الذكورية هي التي تنتج ثقافة العنف والتسلط

- المنظور الأنثوي يمكن أن يوفر رؤية بديلة للعلاقات الإنسانية

- السلام الحقيقي يحتاج إلى إعادة تعريف مفاهيم القوة والسيادة

3.3- نظرية السلام الديمقراطي

تستند هذه النظرية إلى فكرة كانط حول السلام بين الديمقراطيات، وتطورها المفكر الأمريكي "مايكل دويل" Michael W. Doyle (1948-...) الذي يرى أن[2]:

- الدول الديمقراطية لا تحارب بعضها البعض

- الثقافة السياسية الديمقراطية تشجع على الحلول السلمية للنزاعات

- المؤسسات التمثيلية تفرض رقابة على قرارات الحرب

3.4- اللاعنف كفلسفة وممارسة

يقدم "المهاتما غاندي" (1869-1948) و"مارتن لوثر كينغ" (1929-1968) نموذج اللاعنف ليس كاستسلام، بل كفعل مقاومة أخلاقي[3]. فلسفتهما تقوم على:

[1] - فرجينيا وولف، "ثلاثة جنيهات"، ترجمة إيمان الزغبي، بيروت: دار التنوير، 2014، ص 78.

[2] - مايكل دويل، "السلام الديمقراطي"، ترجمة أحمد عبد الله، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2005، ص 112.

[3] - مهاتما غاندي، "قصة تجاربي مع الحقيقة"، ترجمة منصور ماضي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 203.

- المقاومة المدنية كوسيلة للتغيير الاجتماعي

- القوة الأخلاقية التي تستمد من الحق والعدالة

- التضامن الإنساني الذي يتجاوز الانقسامات

3.5- السلام في الفكر الإسلامي

يقدم الفكر الإسلامي رؤية متوازنة للسلام، حيث يقول الله تعالى: "وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا"[1]. ويتأسس مفهوم السلام على:

- العدل كأساس للعلاقات الدولية

- الكرم الإنساني في التعامل مع غير المحاربين

- الحلول السلمية كخيار أول لحل النزاعات

4- نحو سلام عادل:

في عالم اليوم، تظهر تحديات جديدة للسلام تتطلب مقاربات مبتكرة تجمع بين الرؤية الفلسفية والفهم الواقعي للتعقيدات المعاصرة. لم يعد مفهوم السلام يقتصر على غياب الحرب التقليدية، بل امتد ليشمل أبعاداً جديدة تفرضها تحولات العولمة والتقنية والبيئة.

4.1- العولمة واللامساواة: تحديات البنية الاقتصادية العالمية

يكشف الفيلسوف البريطاني "أنتوني غيدنز" (1938-...) أن السلام الحقيقي يتطلب مواجهة "الفجوة العالمية"" بين الشمال والجنوب[1]. فالعولمة الاقتصادية أنتجت نظاما غير متوازن:

[1] - القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 61.

- تفاقم الفقر: حيث يعيش 10% من سكان العالم على أقل من 1.90 دولار يوميا.

- الهجرة القسرية: نتيجة للصراعات والظروف الاقتصادية الصعبة.

- استغلال الموارد: من قبل الشركات متعددة الجنسيات على حساب المجتمعات المحلية.

4.2- الحرب على الإرهاب وإشكالية الأمن

يشير الفيلسوف السلوفيني "سلافوي جيجك" (1949-...) إلى أن "الحرب على الإرهاب" خلقت دورة عنف لا نهاية لها[2]، فمنذ أحداث 11 سبتمبر، شهد العالم:

- توسع مفهوم الإرهاب: ليشمل أنشطة سياسية مشروعة

- تقويض الحريات المدنية: تحت ذريعة مكافحة الإرهاب

- تصدير الصراعات: من خلال التدخلات العسكرية الخارجية

4.3- السلام البيئي: تحديات الأنثروبوسين

يضيف الفيلسوف الفرنسي "برونو لاتور" (1947-2022) أن السلام يجب أن يشمل العلاقة مع الطبيعة، في ما يسميه "السلام الأرضي"[3]. فالتحديات البيئية تشمل:

- التغير المناخي: الذي يهدد الأمن الغذائي والمائي

- العدالة البيئية: وتوزع الآثار البيئية بشكل غير متساو

---

[1] - أنتوني غيدنز، "عواقب العولمة"، ترجمة محمد زياد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2001، ص 178.

[2] - سلافوي جيجك، "في الدفاع عن القضايا المفقودة"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2010، ص 267.

[3] - برونو لاتور، "مواجهة الأرض: الحرب والسلام في عصر الأنثروبوسين"، ترجمة أحمد مغربي، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2019، ص 156.

- الصراعات على الموارد: كالماء والطاقة والأراضي

4.4- التقنية الرقمية: بين التوصيل والعزل

أدت الثورة الرقمية إلى مفارقات جديدة في مفهوم السلام:

- منصات التواصل: التي يمكن أن تبنى جسوراً أو تعمق الانقسامات

- الحروب السيبرانية: كشكل جديد من أشكال الصراع

- الفجوة الرقمية: بين من يملكون المعرفة والتقنية ومن لا يملكون

4.5- السلام في عصر ما بعد الاستعمار

يطرح الفيلسوف الهندي "غياني براكاش" تحديات السلام في سياق التركة الاستعمارية:

- أثار العنف الاستعماري: وآثاره على بناء الدولة الوطنية

- إشكالية الحدود: المصطنعة وتأثيرها على الاستقرار الإقليمي

- الهوية والاعتراف: كأساس للسلام الداخلي في المجتمعات المتعددة

4.6- نحو نموذج متكامل للسلام

يقترح الفيلسوف الأمريكي جون رولز (1921-2002) في كتابه "قانون الشعوب" نموذجا للسلام العادل يقوم على[1]:

- الاعتراف بالتعددية: واحترام الاختلافات الثقافية

- العدالة التوزيعية: على المستوى الدولي

[1] - جون رولز، "قانون الشعوب"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 89

- الحوار بين الحضارات: كبديل لصراع الحضارات

4.7- دور الفرد والمجتمع المدني

يؤكد الفيلسوف المصري مراد وهبة (1927-2020) على أهمية "ثقافة السلام" التي تبدأ من:

- التربية على القيم الإنسانية: في المناهج التعليمية

- الحوار الوطني: كوسيلة لحل الخلافات

- المبادرات الشعبية: التي تبنى الثقة بين المجتمعات

8.4- السلام في الفكر الإسلامي المعاصر

يقدم المفكر السويسري طارق رمضان (1962-...) رؤية معاصرة للسلام في الإسلام ترتكز على[1]:

- الجهاد الأكبر: كجهاد للنفس والتصوف

- فقه المواطنة: الذي يؤسس للتعايش في المجتمعات المتعددة

- الحوار بين الأديان: كوسيلة للتفاهم المتبادل

خاتمة:

بعد هذا التشريح المتعمق لجدلية الحرب والسلام عبر المحاور الأربعة، يتضح أن السلام ليس مجرد غياب للحرب، بل هو "مشروع حضاري" يتطلب إعادة نظر جذرية في مفاهيمنا عن السيادة والهوية والآخر. لقد بينت لنا الرحلة الفلسفية أن

[1] - طارق رمضان، "الإسلام والسلام: نحو رؤية معاصرة"، ترجمة محمد عبد الله، القاهرة: دار الشروق، 2015، ص 134

إشكالية الحرب والسلام ليست مسألة سياسية أو عسكرية فحسب، بل هي "معضلة وجودية" تمس صميم الكينونة الإنسانية وعلاقتها بالعالم.

- التحول من منطق القوة إلى قوة القانون

يكشف لنا التاريخ أن كل محاولات تأسيس السلام باءت بالفشل عندما اعتمدت على منطق الهيمنة والقوة. فالإمبراطوريات التي سعت لفرض "السلام" عبر القوة العسكرية، من الإمبراطورية الرومانية إلى الاستعمار الحديث، لم تنجح إلا في تأجيل الصراع لا في حله. المشروع الكانطي للسلام الدائم يبقى الأكثر واقعية عندما يؤسس للسلام على "الإرادة الحرة" للشعوب وليس على الإكراه.

- السلام كعملية مستمرة

السلام ليس حالة ثابتة نصل إليها ونستريح، بل هو "ممارسة يومية" تحتاج إلى تجديد مستمر. كما يؤكده الفيلسوف الفرنسي "ألان باديو": "السلام ليس غياب الصراع، بل القدرة على تحويل الصراع إنه عملية بناء ثقافة الحوار واحترام الاختلاف وإدارة الخلاف بالوسائل السلمية.

- التحديات المعاصرة والآفاق المستقبلية

في عالمنا المعاصر، حيث تتداخل التحديات البيئية والرقمية والاقتصادية، لم يعد السلام مجرد علاقة بين الدول، بل أصبح نسيجا معقدا من العلاقات التي تشمل:

- السلام مع الطبيعة: في مواجهة تحديات التغير المناخي

- السلام الرقمي: في عصر الثورة التكنولوجية والذكاء الاصطناعي

- السلام الاجتماعي: في مجتمعات تزداد تعددية وتعقيدا

- السلام في الفكر الإسلامي المعاصر

يقدم الفكر الإسلامي رؤية متوازنة للسلام، كما يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات: 13). هذا يؤسس لـ **"ثقافة التعارف"** كبديل لصراع الحضارات.

- الدور الإنساني في صنع السلام

يجب أن ندرك أن السلام مسؤولية فردية وجماعية. كل منا مطالب بأن:

- يبدأ من ذاته: كما يراه "غاندي": "كن التغيير الذي تريد رؤيته في العالم"

- يبني جسورا: مع الآخر المختلف ثقافيا وفكريا

- يرفض الخطابات: التي تكرس الكراهية والاستبعاد

فالسلام لا يعني نهاية الأعمال العدائية، بل يعني القدرة على الاستجابة لنداء الآخر، إنه النداء الأخلاقي الذي يذكرنا بأن إنسانيتنا ليست معطى، بل هي مسؤولية تجاه الآخر المختلف.

لذا، فإن تحقيق السلام الحقيقي يتطلب:

- تفكيك ثقافة العنف في التربية والإعلام

- بناء عدالة عالمية تتجاوز منطق القوة

- اعتماد حوار الحضارات بدلا من صراعها

- إدماج البعد البيئي في مفهوم السلام

فالسلام هو خيار إنساني واع نرتقي من خلاله فوق غرائزنا الأولية، ونُثبت أننا قادرون على تجاوز منطق القوة الذي حكم تاريخنا الطويل، إن اختيار السلم هو لحظة يكتشف فيها الإنسان أنه أكبر من دوافعه البدائية، وأن قدرته على بناء عالم عادل لا تنبع من الخوف، بل من قوة داخلية ترى في الآخر شريكا في الوجود لا موضوعا للهيمنة، وهكذا يغدو السلام فعلا من أفعال التجدد الروحي، وتجربة يُبرهن فيها الإنسان أنه قادر على إعادة تشكيل العالم بما يليق بكرامته وكرامة غيره، وأن الإنسانية ليست شعارا بل إمكانية نحققها كلما اخترنا أن نكون أكثر رحابة وعدلا من حدود الطبيعة الأولى.

الخاتمة

خاتمة

بعد هذه الرحلة الفكرية الشاملة في القضايا الراهنة وعبر محطاتها الخمس عشرة، تتبلور أمامنا صورة متكاملة للفلسفة بوصفها جهدا فهميا حيا قادرا على مواكبة تعقيدات العصر واقتحام أغوار إشكالياته المصيرية.

لقد كشفت هذه المطبوعة أن الدرس الفلسفي أصبح ضرورة وجودية تواجه تحديين متلازمين: فهم العالم والمشاركة في تغييره.

فمن خلال العبور بين محاور المطبوعة، تتكشف ثلاثة خطوط توليفية كبرى:

1- **التشابك الوجودي بين الذات والآخر والعالم**: فقد بينت الدروس أن قضايا العيش المشترك (الدرس 1) وحوار الحضارات (الدرس 6) والهجرة (الدرس 4) ليست منفصلة عن إشكاليات الأخلاق والعلمنة (الدرس 13) والتربية الرقمية (الدرس 5). إنها تشكل نسيجا واحدا لإنسان يبحث عن هويته في عالم متشابك.

2- **التقنية بين التحرير والاستلاب**: كشفت دروس الذكاء الاصطناعي (الدرس 8) والإنترنت (الدرس 10) والبيو-إيتيقا (الدرس 7) عن مفارقة مركزية: فالتقنية التي وعدت بالتحرر أصبحت مصدرا جديدا للهيمنة، مما يستدعي تأسيس إيتيقا تقنية تجمع بين الإبداع والمسؤولية.

3- **السياسة بين العنف والحوار**: من التطرف الديني (الدرس 12) إلى الحرب والسلام (الدرس 15)، مرورا بأخلفة العمل السياسي (الدرس 3)، يظهر أن الخيار بين سياسة الموت القائمة على الإقصاء وسياسة الحياة القائمة على الاعتراف المتبادل.

تمكنت هذه المطبوعة من تقديم نموذج لفلسفة عملية ترفض الانكفاء على الذات وتنفتح على هموم الإنسان المعاصر. إنها فلسفة:

أ- متعددة التخصصات: تجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية

ب- منخرطة في الواقع: تلامس قضايا راهنة كالأوبئة (الدرس 14) والبيئة (الدرس 11)

ج- ملتزمة أخلاقيا: تضع الكرامة الإنسانية في صلب اهتماماتها

تكشف هذه الرحلة الفكرية عن عدة خلاصات أساسية:

د- استحالة الفصل بين النظرية والممارسة: فالفلسفة التي لا تلامس الواقع تصير لغواً، والممارسة التي تفتقد للتفكير النظري تتحول إلى عبث.

هـ- ضرورة التكامل بين الحقول المعرفية: فلا يمكن فهم السياسة بمعزل عن الاقتصاد، ولا التحولات التقنية بمعزل عن الأخلاق.

و- إلحاحية البعد الكوني: فالتحديات التي تواجه البشرية - من البيئة إلى الأوبئة إلى التقنية - تتطلب إجابات تتجاوز الحدود الضيقة.

تفتح هذه المطبوعة آفاقاً للبحث والتفكير في عدة اتجاهات:

ز- تجديد العقد الاجتماعي في ظل التحولات الرقمية والبيئية

ح- إعادة تعريف المواطنة في مجتمعات التعدد والهجرة

ط- تأسيس أنطولوجيا جديدة للعلاقة بين الإنسان والآلة والطبيعة

في النهاية، تثبت هذه المطبوعة أن الفلسفة ليست مجرد تاريخ للأفكار، بل هي ممارسة حية للحرية والمسؤولية. كما يقول الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس": "العقل ليس ملكية يمتلكها الفرد، بل هو عملية حوارية نشارك فيها جميعا". وهذه المطبوعة تمثل دعوة مفتوحة لهذا الحوار، الذي لن ينتهي لأن أسئلة الوجود الإنساني لا تنتهي.

إنها رحلة لا تنتهي عند آخر صفحة، بل تبدأ منها رحلة العقل الذي يرفض أن يكون ضحية للظروف، ويصر على أن يكون صانعا لمصيره.

المصادر والمراجع

البيبليوغرافيا

باللغة العربية:

1. القرآن الكريم
2. أبقراط، القسم والأخلاق الطبية، ترجمة محمد زكريا إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1998.
3. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1975، ج2.
4. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ج3، 2000.
5. الإمام البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب لا هامة ولا عدوى، بيروت: دار ابن كثير، 2002.
6. أبو يعقوب ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ج2.
7. .أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دمشق: دار القلم، 2000.
8. ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، 1994.
9. ألاسداير ماكنتاير، بعد الفضيلة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
10. ألبير شفايتزر، احترام الحياة: الأساس الأخلاقي الجديد، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1970.
11. أرندت، حنة، الشرط الإنساني، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار النهار، 1974.
12. أرني نايس، الإيكولوجيا العميقة والفكر البيئي الجديد، ترجمة مصطفى النحال، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.
13. أرني نايس، الإيكولوجيا السطحية والعميقة، ترجمة سعيد بنكراد، ضمن *فلسفة البيئة*، الدار البيضاء: دار توبقال، 2008.
14. أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

15. أمارتيا صن، فكرة العدالة، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2010.
16. أندرياس فيساليوس، بنية الجسد البشري، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2005.
17. أنتوني غيدنز، عواقب العولمة، ترجمة محمد زياد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2001.
18. أندريه دوركايم (إميل دوركايم)، تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة عبد الوهاب بوحديبة، تونس: دار المعرفة، 1974.
19. باولو فريري، بيداغوجيا المقهورين، ترجمة يوسف حلاق، بيروت: دار الفارابي.
20. برونو لاتور، نحن لم نكن حديثين أبداً، ترجمة علي حاكم صالح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
21. برونو لاتور، مواجهة الأرض: الحرب والسلام في عصر الأنثروبوسين، ترجمة أحمد مغربي، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2019.
22. . برهان غليون، المسألة الطائفية وصناعة الأقليات، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
23. يوڤال نوح هراري، الإنسان الإله: تاريخ موجز للغد، ترجمة محمد حبيب، أبوظبي: كلمات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2017.
24. بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت: دار الكتاب الجديد، 2005.
25. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1992.
26. بول فيريليو، السرعة والسياسة، ترجمة حسن ناظم، دمشق: دار المدى، 2006.
27. بيار ليفي، الذكاء الجمعي، ترجمة نورة بن بريك، الدار البيضاء: توبقال.
28. بيتر سنجر، تحرير الحيوان، ترجمة مصطفى الظاهر، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2011.
29. بيير بورديو، إعادة الإنتاج، ترجمة ماهر تريمش، الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.

30. بيير بورديو، تمييز: نقد اجتماعي لحكم الذوق، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.

31. بيير بورديو، العنف الرمزي، ترجمة نظير جاهل، الدار البيضاء: دار توبقال، 1994.

32. بيونغ-تشول هان، مجتمع التعب، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2015.

33. بيونغ-تشول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة أحمد الحاج، بيروت: دار التنوير، 2020.

34. بيونغ-تشول هان، مجتمع الإجهاد، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2015.

35. بيل ديفال وجورج سيسون، الإيكولوجيا العميقة، ترجمة عبد الكريم المودن، الرباط: دار الأمان، 2015.

36. تشارلز تايلور، شرور العصر الحديث، ترجمة حياة عمامو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2009.

37. تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

38. توماس هوبز، اللوياثان، ترجمة ديانا حرب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

39. توماس نيجل، كيف يكون أن تكون خفاشا؟، ترجمة مجدي حسيب، مجلة أوراق فلسفية، العدد 4، 2015.

40. جمال البنا، تجديد الخطاب الديني، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2002.

41. جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الهلال، 2002.

42. جيرمي بنثام، مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ترجمة محمد لطفي محمد، القاهرة: دار التنوير، 2012.

43. جورجيو أغامبين، الهومو ساكر، ترجمة محمد أحمد السيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2016.

44. جورجيو أغامبين، الحالة الاستثنائية، ترجمة محمد أحمد السيد، القاهرة: دار التنوير، 2015.

45. جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

46. جون رولز، قانون الشعوب، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

47. جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار الفكر، 2004.

48. جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة عبد الله زاهد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1991.

49. جون سيرل، العقول والأدمغة والبرامج، ترجمة محمد كريم، مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، العدد 7، 2012.

50. ورج فيلهلم فريدريش هيغل، فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

51. دريدا، جاك، عن الضيافة، ترجمة كمال التومي، الدار البيضاء: دار توبقال.

52. ديفيد هيوم، بحث في الأخلاق، ترجمة محمد محمود التكريتي، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1988.

53. دونا هاراواي، البقاء مع المأزق، ترجمة أحمد خليل، بيروت: دار سرد، 2021.

54. دونا هاراواي، بيان السايبورغ، ترجمة وتحرير هدى الصدة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

55. راماشاندرا غواه، الإيكولوجيا العميقة والعدالة البيئية: نقاش من الجنوب، ترجمة حنان صادق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 412، الطبعة الأولى، 2014.

56. رينيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة جميل صليبا وكامل عياد، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000.

57. رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، الطبعة الرابعة، 2001.

58. روبرت بولارد، العدالة البيئية في القرن الحادي والعشرين، ترجمة محمد عبد الرحمن يونس، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 20

59. زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، عمّان: دار الشروق، 2015.

60. سلافوي جيجك، الوباء: COVID-19 يهز العالم، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2020.
61. سلافوي جيجك، في الدفاع عن القضايا المفقودة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: دار التنوير، 2010.
62. شيري توركل، معا وحيدا: لماذا نتوقع المزيد من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض، ترجمة محمد زياد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2013.
63. شوشانا زوبوف، عصر رأسمالية المراقبة: معركة على مستقبل البشرية على الجبهة الجديدة للسلطة، ترجمة أحمد مغربي، أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2020.
64. طارق رمضان، الإسلام والسلام: نحو رؤية معاصرة، ترجمة محمد عبد الله، القاهرة: دار الشروق، 2015.
65. طلال أسد، تكوين العلماني: المسيحية، الإسلام، الحداثة، ترجمة محمد تركي النصار، الدوحة: مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2018.
66. طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، هيرندن، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1994.
67. عادل مصطفى، انظر: هيوبرت درايفوس.
68. عبد الله الحمود، صحة الأغنياء وصحة الفقراء: نحو سوسيولوجيا للعدالة الصحية، الكويت: عالم المعرفة، العدد 435، 2015.
69. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.
70. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الرياض: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005.
71. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، تونس: دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، 2001.
72. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002، مجلد 2.
73. عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2007.
74. فان رينسيلر بوتر، أسس الإيتيقا البيولوجية، ترجمة فريد الزاهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

75. فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2005.
76. فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، 1980.
77. فرجينيا وولف، ثلاثة جنيهات، ترجمة إيمان الزغبي، بيروت: دار التنوير، 2014.
78. فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997.
79. فرناندو سافاتر، الأخلاق للجميع، ترجمة مصطفى ملحم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002.
80. القديس أوغسطين، مدينة الله، ترجمة الأب حنا الخوري، حلب: دار القلم، 1994.
81. كلود ليفي-شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، 1971.
82. ليفيناس، إيمانويل، الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، دار صفحة 7 للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021.
83. مانويل كاستلز، عصر المعلومات: الاقتصاد، المجتمع والثقافة، ترجمة نصر الدين لعيبي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.
84. مانويل كاستلز، سلطة الاتصال، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
85. مارتن بوبر، أنا وأنت، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار المعارف، القاهرة، 1993.
86. مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، ترجمة فتحي المسكيني، دار التنوير، بيروت، 2012.
87. مارثا نوسباوم، الحدود التقدمية: احترام الكرامة الإنسانية، ترجمة حياة عمامو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013.
88. ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة عبد الوهاب مسير، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1995.
89. ماكسين غرين، إطلاق الخيال: التعليم وفنون تغيير الحياة، ترجمة هبة شريف، القاهرة: دار العالم الثالث، 2013.
90. مايكل دويل، السلام الديمقراطي، ترجمة أحمد عبد الله، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 2005.

91. مايكل ساندل، ما الذي لا يستطيع المال شراؤه: الحدود الأخلاقية للسوق، ترجمة سمية عودة، الدوحة: دار روزا للنشر، الطبعة الأولى، 2014.
92. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2005.
93. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2006.
94. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.
95. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
96. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1999.
97. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة السادسة، 2001.
98. ميشال سير، العقد الطبيعي، ترجمة علي الهنائي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1994.
99. ميشال فوكو، المراقبة والعقاب، ترجمة جورج أبي صالح، دار المدى، دمشق، 1994.
100. ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007.
101. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الثالثة، 1996.
102. نيل بوستمان، نهاية التعليم: إعادة تعريف قيمة المدرسة، ترجمة ليلى الجبالي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005.
103. نيك بوستروم، الذكاء الفائق: مسارات ومخاطر واستراتيجيات، ترجمة عبد الرحمن الشاعر، مركز نماء، بيروت، 2018.
104. نيكولا ميكيافيلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2002.
105. هانس جورج غادمير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لفلسفة التأويل، ترجمة حسن حماد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.

106. هانس يوناس، مبدأ المسؤولية: بحث في أخلاق من أجل الحضارة التقنية، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011.

107. هانز كينغ، العلم والمسؤولية الأخلاقية، ترجمة عبد الوهاب علوب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.

108. هيدغر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة محمد سبني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.

109. هيدغر، مارتن، الوجود والزمن، ترجمة فؤاد رفقه، دار النهار، بيروت، 2004.

110. هيوبرت درايفوس، ما لا تستطيع الحواسيب القيام به، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، 2010.

111. وارويك فوكس، نحو علم بيئة تأملي: فلسفة نايس والإيكولوجيا العميقة، ترجمة حنان صادق، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 421، الطبعة الأولى، 2015.

112. يورغن هابرماس، أخلاقيات المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2010.

113. يورغن هابرماس، الاندماج الجمهوري، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2011.

114. يورغن هابرماس، السلام الدائم - حلم أم فكرة تنظيمية؟، ترجمة محمد سبيلا، الدار البيضاء: دار توبقال، 2012.

115. يورغن هابرماس، الفضاء العمومي، ترجمة محمد جديدي، الجزائر: دار القصبة، 2004.

116. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة البشرية: نحو نسالة ليبرالية؟، ترجمة جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007.

117. يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ترجمة فريد الزاهي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ج1.

باللغة الأجنبية:

1.Floridi, Luciano. The Ethics of Information. Oxford University Press, 2013

2.Floridi, Luciano. The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping .Human Reality. Oxford University Press, 2014

3.Heidegger, Martin. "Building, Dwelling, Thinking." Translated by Albert .Hofstadter. In Poetry, Language, Thought. New York: Harper & Row, 1971

4.Heidegger, Martin. "Letter on Humanism." Translated by Frank A. Capuzzi. .In Pathmarks. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

5.Merchant, Carolyn. The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific .Revolution. San Francisco: Harper & Row, 1980

6.Plumwood, Val. Feminism and the Mastery of Nature. London: Routledge, .1993

7.Searle, John. Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences, .Vol. 3, No. 3, 1980

8.Shiva, Vandana. Staying Alive: Women, Ecology, and Development. .London: Zed Books, 1989

9.Turkle, Sherry. Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital .Age. Penguin Press, New York, 2015

10.Verbeek, Peter-Paul. Moralizing Technology: Understanding and Designing .the Morality of Things. University of Chicago Press, 2011

11.Zuboff, Shoshana. The Age of Surveillance Capitalism. PublicAffairs, New York, 2019.