

البيئة والمسؤولية: نحو نموذج معرفي وأخلاقي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته

عطيات أبو السحوذ*

* حصلت على الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة من جامعة القاهرة ، عام 1994 .
تعمل مدرسة بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة حلوان .

الملخص

مرت العلاقة بين الإنسان والطبيعة بتحويلات كبيرة عبر تاريخ الفلسفة ، منذ بدايات الفلسفة الشرقية والفلاسفة مثل سقراط ، إلى أن أنهت في الآونة الأخيرة إلى سيطرة الإنسان على البيئة الطبيعية سيطرة شبه كاملة منذ عصر ديكارت وبيكون حتى الآن . ولكن هل ما يصيبنا الآن من كوارث طبيعية وبيئية هو رد فعل وصرخة احتجاج من البيئة الطبيعية على ماتعرضت له من ظلم وعدوان؟ أم هي إشارات تحذير للإنسان بأنه لن تكون له الكلمة الأخيرة في الدراما الكونية التي هو مجرد جزء ضئيل منها؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هي الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنهم الكائنات الوحيدة الحاملة للقيمة والقادرة على التقييم؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف المخرج من هذا المأزق؟

سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة التي يستلزم الرد عليها تتبع العلاقة بين الإنسان والطبيعة من الناحية التاريخية ، وكيف تدرجت من علاقة حميمة إلى علاقة هيمنة وسيطرة ، وبحث المشكلة الأساسية التي أدت إلى تلك السيطرة . ويعرض البحث في النهاية محاولات إيجاد مخرج من أزمة البيئة من خلال المسؤولية الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية . كما يدعو إلى مواصلة الجهود المشتركة للبحث عن أخلاقيات بيئية تستند إلى نموذج معرفي وأخلاقي جديد ، أي نموذج يحدد طبيعة الموقف البشري الذي ينبغي اتخاذه من البيئة الطبيعية وكل الكائنات الحية الأخرى ؛ ألا وهو الاحترام .

مقدمة

تتعالى الأصوات في العقود الأخيرة بالشكوى تارة والتحذير تارة أخرى من مشكلات بيئية ستواجه البشرية في مستقبل ليس بالبعيد ، ومن كوارث وشيكة الحدوث ، وأزمات بدأ الإنسان يعاني من عواقبها الوخيمة بفعل تدمير البيئة الطبيعية التي طالتها يد التقنية الحديثة بالاستغلال والتخريب ، مما جعل فلاسفة الأخلاق المهتمين بشؤون البيئة يعيدون النظر في علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية ، التي ارتبطت بتاريخ الفكر البشري منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ، وبصفة خاصة منذ بدايات الفلسفة الشرقية والفلاسفة قبل سقراط .

وقد مرت العلاقة بين الإنسان والبيئة بتحولات تاريخية كبيرة عبر تاريخ البشرية كله ، ولكن هذا البحث سيلقي الضوء على هذه العلاقة من الناحية الفلسفية . وقد استخدم الفلاسفة مصطلح الطبيعة بمعناه الأعم والأشمل للتعبير عن البيئة التي لم تظهر بوصفها مصطلحا إلا في نهاية القرن التاسع عشر مع بداية ظهور الأزمة . ولذلك سيعرض البحث لتحولات العلاقة بين الإنسان والطبيعة عبر تاريخ الفكر الفلسفي ، والتي انتهت في الآونة الأخيرة إلى سيطرة الطرف الأول في هذه العلاقة (وهو الإنسان) سيطرة شبه كاملة على الطرف الثاني (وهو الطبيعة) بفضل التفوق التقني . ولكن هل ما يصيبنا الآن من كوارث طبيعية وبيئية هو رد فعل وصرخة احتجاج من الطبيعة على ما تعرضت له من ظلم وعدوان؟ أم هو إشارات تحذير للإنسان بأنه لن يتكون له الكلمة الأخيرة في الدراما الكونية التي هو مجرد جزء ضئيل منها؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هي الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنهم الكائنات الوحيدة الحاملة للقيمة والقادرة على التقييم؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف المخرج من هذا المأزق البيئي البشري؟

هدف البحث

سيحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة التي يستلزم الرد على السؤال الأول منها تتبع العلاقة بين الإنسان والطبيعة من الناحية الفلسفية ، وكيف تدرّجت

من علاقة حميمة آمنة إلى علاقة هيمنة وسيطرة ، وذلك من خلال نموذج معرفي أفضى إلى إخضاع البيئة بالكامل لسطوة التقنية . وتقتضي الإجابة عن السؤال الثاني إثارة المشكلة الأساسية التي أدت إلى مثل هذه السيطرة ، وهي النزعة المركزية الإنسانية التي وضعت الإنسان في مركز السيطرة والسطوة ، ومنحته حق إخضاع سائر الكائنات والعناصر البيئية الأخرى لمصلحته ، وكيف أسهمت عدة علوم حديثة في إنهاء هذه المركزية الإنسانية بإثبات أن الإنسان ليس إلا جزءاً ضئيلاً من كون لانهاية له . وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن تنتهي مزاعم الإنسان التي صورت له أنه هو الكائن الوحيد الحامل للقيمة ، والسيد المسيطر على كل شيء؟ من هنا تأتي الإجابة عن السؤال الثالث بمحاولة البحث عن القيمة الباطنة في الطبيعة ، ودلالات هذه القيمة على وجود كائنات وعناصر أخرى تحمل قيمة في ذاتها ، وطبيعة الموقف البشري الذي ينبغي اتخاذها منها .

ويعرض البحث في النهاية محاولات إيجاد مخرج من أزمة الإنسان مع بيئته من خلال المسؤولية الأخلاقية تجاه البيئة ، كما يدعو إلى مواصلة الجهود المشتركة للبحث عن أخلاقيات بيئية رشيدة تستند إلى نموذج معرفي جديد ، أي نموذج يقوم على تنمية الوعي الأخلاقي والجمالي بالبيئة ، ولفت الأنظار إلى المسؤولية العالمية المشتركة في ظل أخلاق كوكبية جديدة ، تضع في اعتبارها بالدرجة الأولى حماية البيئة وصيانتها من منطلق كونها ميراث البشرية ورصيدها الذي ينبغي صيانتها والمحافظة عليه .

مصطلحات بيئية

قبل التعرض لهذه الأسئلة والإشكاليات يجدر بنا أن نقف عند المصطلحات الأساسية التي يتناولها البحث : الطبيعة Nature والبيئة الطبيعية Natural Environment وعلم الإيكولوجيا Ecology وهي مصطلحات تبدو كأنها مترادفة أو ذات مضمون واحد . والواقع أن هناك اختلافات طفيفة بين هذه المصطلحات وإن كانت في حقيقة الأمر اختلافات دقيقة . ففي الموسوعات الفلسفية تعني الطبيعة

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

بالمعنى الأشمل «الموجودات في مجموعها ، أي أنها نوع من الجرد لكل ماهو موجود في الكون ، كما أنها تشير أيضاً إلى مبادئ وقوانين البنية التي تتحكم في سلوك الكائنات والأشياء ، وهذان المعنيان لا ينفصلان عن بعضهما»⁽¹⁾ . ويتم تعريف الطبيعة أيضاً باستخدام الصفة من الاسم ، أي تعريف شيء ما بأنه طبيعي من خلال التناظر والتضاد ، بحيث نقصد بهذا الشيء أنه الفطري في مقابل المكتسب ، والتلقائي في مقابل الإرادي ، والعفوي في مقابل المتروى فيه والمقصود ، والطبيعي في مقابل الوضعي أو المفتعل أو الصناعي ، كما أننا نقول كذلك بالطبيعي في مقابل المعجز أو الخارق للطبيعة ، لنتهي من هذا كله إلى أنها (أي الطبيعة) تجمع بين الموجودات الطبيعية التي تعبر عن الإرادة الإلهية الفاعلة في الطبيعة والتي لا تتدخل فيها الإرادة البشرية ، وبين المصنوعات الإنسانية ؛ أي مقام به الإنسان محاولة منه للتدخل في تغيير مسار الطبيعة سواء كان هذا بقصد منه أو عن غير قصد .

أما مصطلح البيئة الطبيعية Natural Environment فيدل على «ظروف المكان الذي يعيش فيه الكائن الحي بكل مافيه من عناصر أو مكونات طبيعية يتأثر بها ويؤثر فيها . وتصف البيئة الطبيعية تلك الخصائص الطبيعية (مثل المناخ أو الجيولوجيا وغيرها من عناصر البيئة الطبيعية) التي هي ليست من صنع الإنسان ولا يستطيع تغييرها ، بينما تشتمل البيئة الجغرافية على البيئة الطبيعية بجانب أي تغيير أو تعديل قام به البشر على هذه البيئة (مثل التصنيع . أو تحويل المناطق الريفية إلى مناطق حضرية)⁽²⁾ . أما علم الإيكولوجيا Ecology فهو العلم الذي يقوم على «دراسة تفاعل الكائنات العضوية الحية مع بيئتها الطبيعية»⁽³⁾ ، أي أنه العلم الذي يدرس العلاقات بين عناصر الكائنات الحية وغير الحية . وقد أكدت قضية التوازن الإيكولوجي منذ الستينيات أن الناس يجب أن تعيش في حدود الموارد البيئية المحدودة ، وليس ثمة شك في أن المحافظة على البيئة هو الموضوع الأساسي الذي يهتم به علم الإيكولوجيا ، ويحذر مما تتعرض له مناطق واسعة من البيئة الطبيعية من سوء الاستخدام والإسراف .

هناك أيضاً مصطلحات بيئية كثيرة خاصة مع تطور علم الإيكولوجيا الحديث ، ولكن هذا البحث يقتصر على هذه المصطلحات الثلاثة فقط لأنها -في رأينا- تعبر عن المراحل التاريخية للعلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ، حيث يعبر المصطلح الأول (أي الطبيعة) عن الرؤية الفلسفية التي تطورت من خلالها علاقة الإنسان بالمحيط البيئي حوله . فقد كان مصطلح الطبيعة هو المفهوم الأساسي الذي يعبر عن نظرة الإنسان للعالم طوال تاريخ الفلسفة ، في حين أن مفهوم البيئة الطبيعية بالمعنى المعاصر لم يكن من مصطلحات الفلاسفة ، لا في العصر اليوناني ولا حتى في العصور الحديثة . والواقع أن مصطلح (البيئة الطبيعية) وهو المصطلح الثاني إنما يعبر عن بداية تطور التقدم العلمي والتقني . ثم ظهر مصطلح الإيكولوجيا - وهو المصطلح الثالث والأخير- في الآونة الأخيرة بعد أن استفحلت أزمة الإنسان مع البيئة ، فجاء علم الإيكولوجيا كأحد وسائل الإنقاذ من الأزمة . وما لاشك فيه أن أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية لها جانب علمي وتكنولوجي ، وتتداخل فيها عناصر كثيرة ، وتعالجها مجالات مختلفة تخرج عن نطاق هذا البحث وتدخل في دوائر متخصصة وبعيدة عن المجال الفلسفي الذي سيقصر البحث عليه .

رؤية تاريخية تقييمية للعلاقة بين الإنسان والطبيعة

العلاقة التاريخية بين الإنسان والطبيعة في تاريخ الفكر الفلسفي علاقة قديمة قدم الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، وإن كانت جذورها تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك التاريخ في الفلسفات البشرية القديمة . ولكننا سنصرف النظر عن هذه الأخيرة ، ليس لعدم أهميتها ، بل لجدارتها بأن يفرد لها بحث و بحوث أخرى مستقلة . كما سنقتصر في هذا الجزء التاريخي على أهم المحطات الرئيسة التي تلقي الضوء على تحولات الموقف الفلسفي من الطبيعة ، وهي التي بدأت بسؤال الفلاسفة الأيونيين (أو الطبيعيين) عن ماهية الطبيعة ، وكأن السؤال كان يتطلب البحث عن المادة الأولى التي يتكون منها العالم الطبيعي ، فقال طاليس بالماء ، وحددها انكسيمينس بالهواء ، وردها أنكسيماندر إلى «الأبيرون» الذي يفتقد كل تحدّد أو تعين . ثم تحول السؤال عند الفيشاغوريين فلم يعد بحثاً عن ماهية الطبيعة ، بل عن

بنائها ووجودها في الشكل الهندسي لتصبح مادة العالم قادرة على استقبال الأشكال الرياضية .

أما عالم الطبيعة أفلاطون فهو عالم ناقص بالضرورة ؛ لأن الزمان يسري عليه ، فهو غير ثابت ، كما أنه نتاج الخلق الديني أو بالأحرى الصنع الإلهي ، إذ تم إيجاده وفقاً لنماذج الأشكال الأبدية الثابتة . والألوهية لا تحول بين أي شيء وبين أن يوجد ، لأن كل شيء تجلى فيه قدرتها العظيمة على الإبداع ، وقد كانت هذه أول فكرة تقرر أن الطبيعة سلسلة كبرى من الموجودات المتفاوتة في ترتيبها على سلم الوجود ، وهو ماوضحه أرسطو بفكرته عن المحرك الأول الذي لا يتحرك ، والذي هو العلة الغائية الأخيرة للطبيعة . باختصار كانت نظرة فلاسفة اليونان إلى الطبيعة تتسم بالحيوية والعضوية ، كما تنطوي على مفهوم الكون المنظم العاقل ، إذ «اعتقد المفكرون اليونانيون أن وجود العقل في الطبيعة هو مصدر الانتظام القائم في العالم الطبيعي أو مبدأ اتساقه»⁽⁴⁾ . والنتيجة التي نستخلصها من هذا العرض الشديد الإيجاز أن الكون الذي يتصف بالانسجام والاتساق ، وله عقل يسيره ويضفي عليه مثل هذا النظام لا بد أن تكون له قيمة باطنة فيه ولم يستمدّها من شيء آخر سوى العقل الباطن في الطبيعة .

اختلفت النظرة العضوية والحيوية من عالم الطبيعة بدءاً من العصر الوسيط بسبب سيادة التصور الديني وفكرة الخلق من العدم ، فلم يعد عقل الطبيعة هو الذي يسيرها بل العقل الإلهي الذي أخرج العالم من ظلام العدم إلى نور الوجود ، مما جعل الطبيعة بل الكون بأكمله مرهوناً بالإرادة الإلهية . لقد رأت مشيئة الله - التي هي خيرة في ذاتها- أنه من الأفضل أن يخلق العالم من أن يظل عدماً ، فكانت هذه هي فلسفة الطبيعة التي سادت العصور الوسطى ، وتبناها المفكرون المسيحيون أمثال أوغسطين وتوما الأكويني ، ثم جاء فكر عصر النهضة ليؤكد المفهوم المسيحي لخلق العالم ، ويرسم صورة للطبيعة باعتبارها آلة لا عقل فيها ، و«اعتمد العلم الطبيعي لعصر النهضة على تشبيه الطبيعة بوصفها شيئاً من صنع الإرادة الإلهية ، بالآلات التي تعد من صنع الإنسان»⁽⁵⁾ . وهكذا بدأ تجريد الطبيعة من سحرها ومن

مغزاها الإنساني شيئاً فشيئاً إلى أن تفككت العلاقة بين الإنسان والطبيعة مع بدايات الفلسفة الحديثة ونشأة العلم الحديث .

اتسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة بشكل لاخطئه عين مع الشائبة التي اتسم بها الفكر الديكارتي وطبعت العصر الحديث - والعصور التالية له - بطابعها عندما وضع الذات في مقابل عالم الأشياء ، وبذلك عزل الإنسان عن الطبيعة عزلاً تاماً ، وسار كل منهما في طريق مواز للآخر دون أن يلتقيا . وعلى الرغم من أنه حفظ للطبيعة استقلاليتها ، إلا أنه جردها من طابعها السحري وقوتها الذاتية ، وقدم نظرية للمعرفة قوامها العقل ، وغايتها «أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة»⁽⁶⁾ . وبذلك أكد ديكارت صحة بيبكون - المبشر بالمنهج التجريبي - في العصر الحديث . الذي نادى بأن المعرفة قوة يجب إخضاعها لمنفعة الإنسان وفائدته ، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها ، وممارسة السلطة على الأشياء والسيادة على العالم لتحقيق سعادة البشرية .

هكذا صاغ ديكارت في مستهل العصر الحديث نموذجاً معرفياً عقلياً تزامن مع نشأة العلم الحديث وتأسيس مناهج دقيقة للسيطرة العلمية على الطبيعة بفضل جاليليو وكبلر وغيرهما لإقامة علم طبيعي رياضي ، ثم جاء إسحاق نيوتن الذي كان له الفضل في تفسير قوانين كبلر ووضع أهم كتبه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» ، عام 1687 الذي تعود أهميته في تاريخ الفلسفة إلى أنه كان بداية انفصال العلم الطبيعي عن دائرة العلوم الفلسفية على عكس ما يوحي به العنوان . وانحصرت فلسفة الطبيعة منذ ذلك التاريخ في فرعين من فروع الدراسات الفلسفية : أحدهما فلسفة العلم الذي قصر اهتمامه على دراسة المناهج والمفاهيم والنظريات العلمية ، والآخر علم الجمال الذي اختزل الطبيعة في إطار التجربة الفنية والجمالية ، دون أن يركز أى منهما على مفهوم الطبيعة نفسه . بينما تحولت علوم أخرى مثل السياسة والأخلاق والاجتماع إلى الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية دونما اهتمام بالبيئة الطبيعية .

أما على مستوى العلم الطبيعي الذي تطور بصورة هائلة في خط مستقيم بدءاً من الثنائية الديكارتية - التي أعلنت من شأن العقل - فقد كان هذا إيذاناً باختفاء المفاهيم الكيفية الطبيعية التي طالما تغنى بها جوردانو برونو ، وبداية اتفاق غير معلن على أن ما يمكن التعرف عليه هو ما ينتج رياضياً فحسب ، وأن ما يفهم بشكل آلي هو فقط المفهوم عالياً ، وحجبت القوانين الآلية للعلم الطبيعي والميكانيكا الكلاسيكية في القرن الثامن عشر العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة ، وأصبح العقل الإنساني نفسه هو المشرع لقوانين الطبيعة عند كانط ، وارتبطت النزعة الآلية الطبيعية ارتباطاً وثيقاً بالتقنية . ولكن هذه الآلية زادت فقراً ، فقد وقف العلم «عاجزاً عن تفسير الطبيعة بمصطلحات العلل الغائية»⁽⁷⁾ . وصار العلم والتقنية اللذان تطورا منذ بدايات العصر الحديث والثورة الصناعية «غريبين غربة تامة عن خصائص الطبيعة وعن معناها الحقيقي ، كما أن الفكر الحسابي الذي يتجه إلى تكميم كل شيء قد حجّر وشيأ كل شيء لمسته يده»⁽⁸⁾ ومما لاشك فيه أنه قد تم منذ عصر النهضة وحتى عصر التنوير تجريد الطبيعة من سحرها ، وبلغت ذروة هذا التجريد في عصرنا الحاضر .

ثبت عصر التنوير فكرة أساسية مفادها أن الإنسان هو محور الكون ، وهي الفكرة التي ورثها من العصر المسيحي الوسيط ، وعلى الرغم من أن عصر التنوير قد ثار على الفكر الديني وحاول أن يتحرر من أسرهِ ، إلا أنه استبقى الفكرة التي تقر بأن للإنسان وضعاً خاصاً بين المخلوقات الأخرى في الطبيعة . لقد رسخت الديانة المسيحية في الأذهان أن الله خلق البشر على صورته ليكونوا حالة خاصة بين الكائنات الأخرى غير الشبيهة بالله . وأكدت الديانة الإسلامية أيضاً هذا التمييز للإنسان على سائر المخلوقات الأخرى في قوله تعالى : «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»⁽⁹⁾ . وورث عصر التنوير هذه الفكرة لا ليؤكد جانبها الديني ، وإنما للتدليل على تميز الإنسان وتفوقه العقلي على سائر الكائنات . ولعل عبارة كانط التالية تلخص فكرة التنوير كاملاً . «إن الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك

العقل أو الفهم ، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا نزاع ، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتبارها نسقاً غائياً متكاملاً فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها»⁽¹⁰⁾ وهذا النص يؤكد ارتباط ثلاثة عوامل أساسية رسخت المركزية البشرية ، ألا وهي العقل ، والسيادة أو السيطرة ، والغائية . فقد استطاع الإنسان بفضل العقل أن يسيطر على الطبيعة ليصبح هو محور الكون وغايته ، أو محور الدائرة ومركزها . وكانت هذه أيضاً هي الفكرة التي أكدها فرويد في معرض كلامه عن التسامي بالعدوان البشري بالتوجه ناحية المجال الحيوي وبعيدا عن الآخرين ، فلكي «يصبح الإنسان عضواً في المجتمع البشري ، عليه أن يتوجه - بمساعدة التقنية المسترشدة بالعلم - لمهاجمة الطبيعة وإخضاعها للإرادة البشرية»⁽¹¹⁾ .

إن فكرة استخدام القوة العقلية للعلم لقمع الطبيعة وغزوها بالحرب أو الإخضاع - كما ترى ماري ميدجلي - ظلت فكرة عادية تماماً عند العديد من المفكرين ، على الأقل في كل من العالمين الرأسمالي والشيوعي ، ولعل النص الذي أوردته يؤكد هذا الرأي : «يسهل التنبؤ بأنه في المستقبل ، عندما يبلغ العلم والتقنية الكمال الذي لا يمكن تخيله ، ستصبح الطبيعة كالشمع الطيع في يد الإنسان ، حيث سيكون قادراً على أن ينطلق في أي شكل يختار»⁽¹²⁾ وليست الإنجازات العلمية والتقنية هي وحدها التي ساعدت على السيطرة على الطبيعة ، وإنما التقدم في الدراسات التاريخية ، التي مجدت الإنسان باعتباره صانع التاريخ ومحقق الإنجازات البشرية ، قد ساعد أيضاً على اتساع الفجوة بين الإنسان والطبيعة . ولعل كل هذه المظاهر أو السمات المعبرة عن المركزية الإنسانية هي وليدة فلسفات الذات والنموذج المعرفي الذي وضعه ديكرت - كما سبق القول - وجعل الذات في مقابل عالم الأشياء ، بحيث انتهى هذا النموذج العقلي بعد سلسلة طويلة من التطورات إلى عقلانية أدائية ، وإلى نوع من التقنية المدمرة التي قال عنها هيدجر في مقاله الشهير عن التقنية «إن التقنية أو الصنعة هي الفاعلية العنيفة للمعرفة» ، ولقد أدت التقنية طبقاً لهذا النموذج إلى غزو وحشي للواقع ، وأصبحت الذات «متجردة من كل دور أخلاقي وسياسي وجمالي ؛ لأن دورها مقصور على الملاحظة «المحضة» والقياس

والحساب المحض»⁽¹³⁾ ، كنتيجة طبيعة لسيادة النظر إلى الطبيعة نظرة كمية مكنت من السيطرة عليها . ومع أننا بطبيعة الحال لا نرفض هذا الجانب الكمي الذي ساعد على تقدم العلوم الطبيعية تقدماً هائلاً ، إلا أن من الضروري ألا يغيب عن بالنا أنه جانب واحد فقط من جوانب الواقع ولا يستوعب كل جوانبه .

هكذا «ازداد الاعتراف بعظمة الإنسان ، لاجمعى قدرته على الإحساس بالوعي الذاتي ، ولكن بوجه خاص لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة»⁽¹⁴⁾ إلى الحد الذي أفضى إلى تدمير البيئة الطبيعية وخلق مشكلات بيئية ناجمة عن سوء استغلال الإنسان للطبيعة ومواردها . وإذا بالتقنية - التي كانت تهدف في البداية إلى سعادة الإنسان ورفاهيته - تتحول إلى عامل مدمر يهدد حياة الإنسان وبقائه ، وإذا بالتقدم العلمي نفسه يُلقى بشكوكه حول طريقة التفكير نفسها ، كما أن وجهات النظر العلمية التي كانت تؤكد النزعة المركزية الإنسانية أصبحت هي نفسها موضع شك ، كما أصبحت فكرة الغاية النهائية للكون غريبة على العلم الحديث ، شأنها في هذا شأن الفكرة الأخرى التي تثبت الإنسان في مركز الكون . ومن مفارقات العلم أن تأتي العلوم الحديثة لتحذرنا وتثبت خطأ المركزية الإنسانية التي تزعم أن الإنسان هو الهدف الأول من خلق العالم ؛ فعلم الفلك يثبت أن الكون ليس له مركز فيزيقي وليس هناك مانطلق عليه فوق أو تحت ، وإنما هناك كون أشبه بالمرشح العظيم الاتساع في مكان وزمان لا متناهين تتحرك فيه الكائنات البشرية بشكل غير مدرك بالحواس ، مثل الحشرات والبكتريا على أحسن تقدير .

وعلّمنا علم الأحياء أن الكائنات البشرية هي من بين الكائنات الحية التي ظهرت على مسرح الكون ، ولكن ظهورها كان متأخراً ، وربما تكون قد وصلت إلى خشبة المسرح بالمصادفة البحتة ، بمعنى أنه ربما لم يكن الإنسان - كما يفهم من بعض العلوم الحديثة - هو الغاية النهائية للطبيعة أو تاج الخليقة كما هو ماثور في التراث الديني وفلسفة العصر الوسيط ، ولم تكن هذه الكائنات البشرية أبداً على صورة الله كما تقول المسيحية . ثم يضيف علم الجغرافيا أن القارات التي اعتدنا

التفكير فيها على أنها ثابتة وراسخة في مسرح الكون إنما هي متحركة . وفي الآونة الأخيرة يأتي علم الأيكولوجيا ليخبرنا أننا لاشكل الشمع في أمان كما تفعل الطبيعة ليلبي احتياجاتنا ، ومن المرجح ألا نتمكن من ذلك أبداً ، بل على العكس من ذلك فإننا دائبون على تخطيط فروع الشجرة التي نجلس عليها ، ولن نتوقف عن هذا إلا إذا استجبنا للمبادئ الداخلية التي تحكم الطبيعة بدلاً من محاولة تدميرها بأدوات ابتكرناها بأنفسنا . والمفارقة التي قد تبدو كوميدية أو تراجيدية - حسبما تنظر إليها - هي أن العلم الذي طالما بدا لؤلؤة أو جوهرة متألقة في تاج سيد الطبيعة بلا نزاع ، قد انقلب إلى فأس يضرب الأرض تحت عرشه ويهدمها⁽¹⁵⁾ .

هذه المفارقة العلمية وضعت الإنسان في مأزق ، وولدت مشاعر متضادة بين شعوره المتضخم بأهميته الهائلة على مسرح الحياة من ناحية ، وضآلته وتفاوته في الكون من ناحية أخرى ، كما أحدثت فجوة عميقة بين نزعة إنسانية ركز أصحابها كل جهودهم لجعل الإنسان هو كل شيء بزعم أهمية النوع البشري وتبوءه مركزاً أساسياً بين المخلوقات الأرضية ، وبين علوم ودراسات حديثة لا ترى الكائنات البشرية سوى دُمى مرتعشة أو أسراب غل أو بكتريا ظهرت صدفة أو اتفاقاً على خشبة المسرح الكوني . وربما لن يستطيع الإنسان سد هذه الفجوة في الحالين . إذا أصر من ناحية على أن يكون كل شيء ، أو إذا استسلم من ناحية أخرى لتتائج العلوم الحديثة فأصبح لاشيء . فكيف الخروج من هذا المأزق .

لن يكون الخروج من هذا المأزق إلا إذا تحرر الإنسان من الفكر الذي أفضى به إلى هذا التضاد ، وتبنى فكراً جديداً يضع الإنسان في حجمه الصحيح ، وينظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً مستقلة لا مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا وتلبية احتياجاتنا . ومعنى هذا أنه لن يكون لنا خلاص من هذا المأزق إلا برؤية راشدة جديدة للعالم . بعبارة أخرى هناك حاجة ملحة لإيجاد نموذج معرفي جديد يمكن أن يهتدي بالنموذج المصاحب للثورة العلمية عند «توماس كون» ، الذي يؤكد أن كل ثورة علمية لا بد أن يصاحبها نموذج إرشادي Paradigm مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة . وعلى الرغم من أن «كون» قد استخدم مصطلح النموذج الإرشادي بمعان

عديدة ومختلفة ، إلا أنه أكد على المعنى السوسولوجي للمصطلح وهو أنه : «يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته»⁽¹⁶⁾ ، مما يتيح للجماعة العلمية المتلزمة بهذه النماذج الإرشادية حل بعض المشكلات التي تواجه المجتمع العلمي . ذلك أنه «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته . . إن التحولات التي طرأت على النماذج الإرشادية تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم في صورة مغايرة . وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه ، فقد تحدونا رغبة في القول بأنه عقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون لعالم مغاير»⁽¹⁷⁾ . إن المجتمع الذي يقصده «كون» هو المجتمع العلمي ، ومايسرى على العلم باعتباره فرعاً من فروع المعرفة ، لابد أن يسري بالضرورة على مجالات المعرفة الأخرى وفروعها ، وبهذا المعنى يمكن لنا أن نتلمس الطريق إلى نموذج معرفي جديد يساعدنا على تغيير جذري في الوعي لإعادة تقييم موقفنا من الطبيعة . وإذا كان النموذج المعرفي السابق قد تمخض عن جعل البشر الكائنات الوحيدة القادرة على التقييم ، بمعنى أنه جعلهم يقيمون البيئة الطبيعية تقييماً أدائياً خالصاً لتلبية مصالحهم الذاتية ، فإن هذا النموذج قد وضع أسساً معرفية كان لها أثر سلبي على البيئة الطبيعية ، وجردها من أية قيمة خاصة بها ، كما قطع العلاقة الحميمة والمتوازنة التي كانت تربط الإنسان بالطبيعة في العصور الماضية .

نموذج معرفي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته

ليس هدفنا من الكلام السابق أن يجرنا الحديث عن ذاتية القيم أو موضوعيتها . فهذا أمر لم يحسمه التاريخ الطويل لعلم الجمال ، وإنما نريد أن نؤكد النقطة المهمة في هذا الموضوع ، وهي أن الإنسان هو الكائن الحي الذي باستطاعته إدراك قيمة الأشياء بصرف النظر عما إذا كانت هذه القيمة نابعة من الذات المدركة (أي الإنسان) أو من الشيء المدرك (أي البيئة الطبيعية) . وإذا صح أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا قيمة ، فمن الصحيح أيضاً أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تحيا

بدون أن يكون لها قيمة في ذاتها . بمعنى آخر إذا كان الكائن البشري له قيمة وهو جزء من إبداعات هذه الأرض ، فإن الأرض بكل ما فيها وما عليها ينطق بالقيمة . وإذا لم يكن هذا صحيحاً فكيف يثمر ما هو عديم القيمة (الأرض) كائناً (كالإنسان) له قيمة في ذاته ، بل له القدرة على التقييم . وما دمنا نعيب على النموذج المعرفي السابق أنه أدى في نهاية الأمر إلى إخضاع البيئة الطبيعية وقهرها بالعلم ، ونطالب بنموذج آخر جديد ينصت إلى صوت الطبيعة ، ويعيد الاعتبار لقوانينها ونواميسها الداخلية ، فلا بد أن يتخذ هذا النموذج موقفاً أكثر إنصافاً من البيئة الطبيعية ، وأعمق إيماناً بأن لها قيمة كامنة وليست متوقفة على الإدراك كما يقول باركلي على سبيل المثال .

وربما يكون هذا الموقف الجديد قد عبر عنه أصدق تعبير عنوان كتاب بول تيلور Paul W. Taylor «احترام الطبيعة» الذي يؤكد أنه الموقف الوحيد الملائم لنظرة الإنسان إلى الطبيعة . فإذا كان النموذج السابق ينطلق من الاعتقاد في «النزعة المركزية الإنسانية» فلا بد أن يأتي النموذج الجديد باعتقاد مختلف يقوم على «النظرة الحيوية إلى الطبيعة» التي تركز على احترام البيئة الطبيعية باعتباره «الموقف الأخلاقي الأساسي» . هذه النظرة الحيوية المركزية إلى البيئة الطبيعية - من كونها رصيد البشرية وميراثها الذي ينبغي صيانته - هي التي تفسر وتبرر اتخاذ الإنسان لذلك الموقف الأخلاقي الذي ينعكس إيجاباً عليه . ويشير هذا الموقف قضية مهمة ، وهي مسؤولية الإنسان الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية في مقابل النزعة الأخلاقية السابقة المتمركزة من حول الإنسان ، لإيجاد نوع من التناغم و الانسجام بين الأخلاق البيئية (أي المتعلقة بتقييم القدرات البيئية وإمكاناتها) والأخلاق الإنسانية التي ينبغي أن تُقننَ بيئياً .

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الأخلاق البيئية يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئي بصفة عامة قيمة باطنة ، من هنا يتبين لنا أن مشكلة النموذج المعرفي الجديد تعبر عن أزمة قيم ، وأن بقاء البيئة الطبيعية وقدراتها على العطاء المتواصل مرتبط بتغير قيمنا تجاه البيئة من ناحية ، والاعتراف من ناحية بأن

للبيئة الطبيعية أيضاً قيمة باطنة مستقلة عن العقل الذي يقيمها . وقد تبدو هذه النظرة رومانسية إلى الطبيعة باعتبارها ذاتاً أو آخر ، خاصة وأن هناك من ينكر أن يكون للبيئة الطبيعية قيمة خارج العقل . فها هو وليم جيمس يعلن في بداية القرن العشرين : «أن العالم بدون عقل المدرك ليس فيه جزء واحد يفوق في أهميته أى جزء آخر . وبدون عقل المدرك يبدو كل شيء سلباً ومواتاً . وأيا كانت القيمة التي تبدو مشحونة بها عوالمنا ، فما هي في الواقع إلا هدايا خالصة أضفها عليها المدرك»⁽¹⁸⁾ . ثم هناك أيضاً في نهاية القرن العشرين من يعتقدون «أن علماء الأخلاق المهتمين بشؤون البيئة قد ضلوا طريقهم بالبحث عن القيمة في الكائنات الحية مستقلة عن التقييم البشري ، فقد أغفل هؤلاء الفكرة الأساسية في عملية تقييم أي شيء وهي حدوثها من وجهة نظر الشخص الذي يقوم بالتقييم ، وأن البشر وحدهم هم الذين يخلعون القيمة على الأشياء»⁽¹⁹⁾ . والحقيقة أن المشكلة ليست في النظرة الرومانسية إلى الطبيعة ، ولا في النظرة الذاتية التي تجعل الإنسان مصدراً للقيمة ، لأن كليهما سيجعل الإشكالية محصورة في دائرة محورها الإنسان . ولهذا يتعين علينا الآن أن نوضح أن القيمة كامنة في البيئة الطبيعية نفسها وفي الكائنات الطبيعية ذاتها .

وقبل أن نتطرق للحديث عن هذا الجانب المتعلق بالقيم فمن الضروري أن نؤكد أنه لا خلاف حول أهمية القيمة الموضوعية للعالم الطبيعي ؛ لأن معرفة العالم معرفة موضوعية تساعدنا على اكتشاف مافيه من قيم وإبداعات خلقة ، وبدون دراسة هذا الإبداع أو الجوانب الخلقة في البيئة ، سنصبح كمن يطلق قيماً على عالم لم نعرف قيمته معرفة كافية . ولكي لانضفي على العالم قيماً ذاتية أو قيماً تمليها الصدفة ، لابد أن نعرف العالم نفسه معرفة موضوعية . وتبدأ معرفتنا بالعالم الطبيعي من خلال عمليتين أساسيتين : الأولى هي تطور الكائنات ومحافظةها على نفسها ، وهي العملية التي تنم عن قيم إبداعية ، والثانية هي إدراك البشر لتلك القيم الموضوعية للطبيعة ، والوعي بأن من يدركون هذه القيم هم أنفسهم جزء من نماذج الأرض المبدعة وثمرتها نتاجها الطبيعي .

يؤكد القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ثلاث فرضيات أساسية :

- 1 - فرضية نفي الغائية .
- 2 - فرضية الاستقلال .
- 3 - فرضية اللاتناسق .

تقر الفرضية الأولى : «أن الأرض (الطبيعة) لم تأت للوجود وتستمر فيه من أجل خدمة الأغراض البشرية ، وبهذا المعنى ليس هناك غائية»⁽²⁰⁾ . وعلى الرغم من أن هناك جوانب أخرى من البيئة الطبيعية تمثل قيمة أداتية أيضاً للكائنات غير البشرية «النباتات يمكن أن تستفيد من الطبيعة غير الحية لتدعيم كمالها الوظيفي ، وبهذا المعنى يكون ثاني أكسيد الكربون ، والماء ، والحرارة والضوء المستمد من الشمس . . إلخ ذات قيمة أداتية بالنسبة للنبات»⁽²¹⁾ . كما يحدث أيضاً الشيء نفسه بالنسبة للحشرات التي تمثل أوراق النبات بالنسبة لها قيمة أداتية . فهل يعني هذا أن البيئة الطبيعية غير الحية وجدت أو ظهرت إلى الوجود من أجل تحقيق قيمة نفعية أو أداتية للحياة البشرية أو غير البشرية؟

وتعبر فرضية الاستقلال عن القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية من خلال بعض الخصائص الطبيعية التي يؤكد لها تاريخ التطور الطبيعي الطويل ومنها :

- 1 - أن الأرض نشأت مستقلة تماماً عن البشر وسابقة على وجودهم بما لانهاية له من الدهور ، بينما لم تظهر الحياة البشرية على مسرح الطبيعة إلا منذ مايقرب من مائة ألف سنة .
- 2 - يمكن للنوع البشري أن يفنى لسبب أو آخر ، بينما تبقى الأرض ومجالها الحيوي ، وتمتلئ بأنواع أخرى جديدة من الوجود (أو الموجودات) .
- 3 - قدرة المجال الحيوي على أداء وظيفته بشكل كامل وسليم بغير عون أو مساعدة من البشر⁽²²⁾ .

ويترب على هذا أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرارها في الوجود لايعتمد على الوجود البشري ، وأن كمال أدائها الوظيفي وسلامته مستقلان تماماً عن الإنسان ، بل

إن هذا الأخير قد عرض تلك السلامة للتدمير عندما شرع في التدخل في البيئة الطبيعية دون مراعاة نواമيسها وقوانينها الداخلية ، ويعني هذا أن الأرض ومجالها الحيوي لهما القدرة على الوجود والاستمرار وأداء وظيفتهما بدون الاعتماد على البشر .

أما الفرضية الثالثة والأخيرة فهي التي تقر بأنه «ليس هناك تناسق في الارتباط العلي بين البشر والطبيعة ، فبينما يعتمد البشر على الطبيعة بحيث لا يمكنهم أن يحيا بمناى عنها ، فإن وجود الطبيعة وسلامة وظيفتها مستقلا عن الوجود البشري»⁽²³⁾ . ولدينا أيضاً في الفكر العربي ما يؤكد هذه الفرضية بشكل غير مباشر في تعريف ابن سينا للطبيعة : «الطبيعة هي المبدأ الفعلي أو الانفعالي الأول الدائم لحركة الجسم وسكوناته ، من حيث إن الموجودات تتحرك وتسكن على نسق واحد ، فتدل على أن فيها علة الحركة والسكون ، وعلة اطرادهما ، فالفعل الباطن واطراده (القانون) علامتان على الطبيعة»⁽²⁴⁾ . وربما يدل هذا التعريف على القيمة الباطنة في الطبيعة ، باعتبار أنها علة ذاتها ، وتعتمد اعتماداً ذاتياً لبلوغ كمالها الوظيفي . بهذا المعنى فإن البيئة الطبيعية غير الحية توجد من أجل ذاتها وليس من أجل الإنسان وخدمة أغراضه ، تماماً كما وجد الإنسان من أجل ذاته وليس من أجل الطبيعة . وإذا اعترفنا بأن للإنسان قيمة في ذاته ، لأنه مخلوق لذاته ، فلا بد أن نمنح البيئة الطبيعية الحق نفسه ، ونعترف بأن لها قيمة كامنة في باطنها مادامت قد وجدت لذاتها ، ولا ينفي هذا ولا يقلل منه أن يجد فيها الإنسان منفعة له ، ويكتشف فيها قيمة أدائية تحقق أغراضه .

ويؤدي الإيمان بالقيمة الباطنة في الطبيعة - من الناحية الفلسفية - إلى فكرة مفادها وضع الذات الطبيعية في مقابل الذات الإنسانية ، وقد تبدو هذه الفكرة متشابهة مع النموذج المعرفي المتوارث من ديكرت ، هذا الذي وضع الذات في مقابل عالم الأشياء - وهو النموذج الذي نطالب بتغييره الآن - ولكن لابد من التذكير بأن النموذج المعرفي الديكرتي إذا كان قد اعترف للعالم الطبيعي بوجوده المستقل عن عالم الذات ، فهو لم يفعل هذا إلا لإثبات التفوق العقلي للإنسان ،

والبرهنة على قدرة العقل على السيطرة على العالم الطبيعي - كما ورد في بداية هذا البحث - وهي الرؤية الفلسفية التي استمرت حتى هيجل ، عندما رفض الحركة الداخلية للطبيعة ، ومنح للإنسان القدرة على التحكم في قوانينها عن طريق الدهاء ؛ بحيث يحيل أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة ، بعكس ما كانت تريده الطبيعة نفسها . ولاشك أن هذه الرؤية تعبر عن فلسفة الأنا ، والسيطرة المطلقة وتسخير كل شيء للأنا البشرية . بينما تشكل فكرة ذات الطبيعة هنا موقفاً مختلفاً من الطبيعة ، ليس نابعاً من السيطرة أو الهيمنة عليها . بل إن النظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً يمكن أن يكون منطلقاً لرؤية ثورية جديدة للعالم ، تستمد غذاءها من تراث صوفي طويل ، وتحدوها الرغبة والشوق لإعادة السحر إلى العالم (كما في التراث الشرقي القديم الذي يتميز بانسجام الإنسان وتناغمه مع الطبيعة) ، وربما تستند هذه الرؤية أيضاً إلى تراث رومانسي لا ينتقص من شأنها ، فعندما فقد الإنسان رومانسيته فقد معها توازنه مع البيئة الطبيعية من حوله ، وتحولت علاقة الانسجام مع الطبيعة إلى نوع من التعالي عليها . إن فكرة ذات الطبيعة تولد لدى الذات الإنسانية الشعور بالآخر ؛ أي أن الطبيعة هي «الآخر» المختلف عنها . و«فكرة أخرى الطبيعة» Otherness ، أي انفصالها وتميزها عن المخلوقات البشرية أو عن المخلوقات التي تنتج الثقافة والتقنية ، تؤكد فكرة القيمة الباطنة الموجودة في الطبيعة ، كما أن إحساسنا بأخرية الطبيعة هو الذي يثير فينا الاستجابة التي تمكنا من إضفاء القيمة عليها⁽²⁵⁾ . من الصحيح إذن أن للطبيعة قية باطنة في ذاتها ومستقلة عن الإنسان ، ومن الصحيح أيضاً أن البشر وحدهم هم القادرون على التقييم ، ولكنهم لا يقيمون عالماً بلا قيم ، بل إن البيئة الطبيعية تعرض عليهم بغير شك ما يستوجب التقييم .

إن فكرة النظر إلى الطبيعة باعتبار أنها «الآخر» تتطلب تجاوز النظرة الإنسانية الضيقة التي تتمركز حول الإنسان وتضعه على قمة سلم الموجودات (أو التسلسل الهرمي للموجودات) . «فأخرية» الطبيعة التي تحدثنا عنها هي الأساس الوطيد لما يكمن فيها من قيمة باطنة . هذا بالإضافة إلى قيمتها الجمالية التي تدعم أيضاً قيمتها الباطنة ؛ ففي الطبيعة خصائص (مثل التنوع والثبات ، الجلال والجمال ، الانسجام والرق ، الإبداع والتنظيم . . إلخ) نلمس فيها القيمة الجمالية للطبيعة والتي تساعدنا

على إدراكها ، وربما تكون هذه الخصائص نفسها هي التي تساعدنا على إقناع الرافضين للقيمة الباطنة في الطبيعة ، أي إقناعهم بقيمتها الجمالية الإيجابية التي هي الأساس الوطيد لما يكمن فيها من قيمة باطنة . ولعل أهم ما يميز القيمة الجمالية للطبيعة هي أنها تحققت بغير تصميم قصدي ، وبدون تدخل هادف ، وتنبع قيمة الطبيعة من أنها تطورت تطوراً طبيعياً بدون تدخل تكنولوجي . ويكشف علم الإيكولوجيا عن هذا التطور والعمليات الطبيعية المختلفة التي تؤدي إلى التنظيم الذي نلاحظه في الطبيعة ، هو أحد أسباب قيمتها الباطنة .

إن الإشكالية الحقيقية في علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية هي أن نقول إن البيئة الطبيعية غير الحية يمكن أن يكون لها قيمة باطنة ، وربما تقترب هذه الإشكالية من الحل عند الإقرار أو الاعتراف بأن البيئة الطبيعية الحية وغير الحية متداخلتان ، فكل منهما يتضمن الآخر بشكل لا مفر منه ، فإذا ما اعترفنا بأن لأحدهما قيمة في ذاته ، فلا بد أن ينسحب هذا الاعتراف - بطبيعة الحال - على الآخر ، فكل ماحولنا له قيمة باطنة ، ينطبق هذا على الطبيعة الحية وغير الحية على السواء ، ولعل هذا هو الذي جعل بول تيلور⁽²⁶⁾ يميز بين ثلاثة أنواع من القيمة :

- 1 - القيمة الباطنة Intrinsic Value وهي القيمة الإيجابية التي يضيفها البشر على حدث أو تجربة ما من حيث إمكان الاستمتاع بها في ذاتها ولذاتها .
- 2 - القيمة اللازمة لشيء ما أو لمكان ما أو المتضمنة في طبيعة الشيء نفسه Inherent Value والتي تجعلنا نعتقد أن هذا الشيء أو هذا المكان ينبغي الحفاظ عليه لاسبب قيمته النفعية أو التجارية ، بل ببساطة لأنه جميل في ذاته أو له أهمية تاريخية أو دلالة ثقافية أو حضارية .
- 3 - الجدارة الكامنة في الشيء Inherent Worth وهي التي لاتنبع فحسب من قيم يستمدّها أو يضيفها عليه من يقوم بتقييمه ، بل تقوم على خيرية الشيء نفسه ، ويكون هذا الشيء أو الكائن خيراً إذا أمكن أن يوصف بالخير بغير إحالة إلى أي شيء آخر . ومعنى هذا أن كون الشيء موجوداً يعطي له الجدارة أو الخيرية ، وأن أي كائن ، سواء كان نباتاً أو حيواناً وباعتباره فرداً ، هو في

الحقيقة يمثل غائية الحياة . وعلى هذا فإن «كل الأشخاص أو الكائنات الأخلاقية الذين لديهم وعي أخلاقي عليهم واجب أولي في تنمية الحفاظ على خيرية الشيء وتنميتها باعتبارها خيراً في ذاته»⁽²⁷⁾ .

وقد استطاع بول تيلور وفقاً للتحليل السابق لأنواع القيمة أن يحسم الصراع بين ما يمكن أن نطلق عليه خير البشر وخير ماهو غير بشري . فلكل شيء ، حتى لو كان حزمة أعشاب ، - وفق القيمة الثالثة من التحليل السابق - جدارة كامنة فيه ويستحق الاعتبار الأخلاقي ، وكل إنسان يتخذ هذا الموقف الأخلاقي - وهو احترام الطبيعة - فإنما يقر «بمجموعة من المبادئ المعيارية ، ويلزم نفسه بالتقيد بقواعد السلوك الصحيح ومستويات الخلق الطيب التي تتسق مع اتخاذ موقف الاحترام من الطبيعة»⁽²⁸⁾ . وهكذا أصبح «الاحترام» هو الموقف الأخلاقي الجديد الذي ينبغي أن ينظر إليه بعين الاعتبار عندما نكون بصدد تأسيس أخلاق بيئية ، وذلك بعد أن أوهمنا التقدم العلمي والتقني بأننا يمكن أن نتحكم في الطبيعة بالسيطرة عليها ، مما جعل العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتسم لفترة طويلة من الزمن بنوع من التكبر والغطرسة من قبل الطرف الأول (الإنسان) تجاه الطرف الثاني (البيئة الطبيعية) بزعم المكانة المتميزة للنوع البشري . ولكن التطور قد أثبت - كما رأينا - عدم شرعية هيراركية (تراتبية) الموجودات . كما أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرار وجودها وسلامة أداؤها الوظيفي دون الاعتماد على البشر - كما سبقت الإشارة - يجب أن يحول موقف الإنسان منها من التكبر والغطرسة إلى التواضع والتهيب ، لأنه في حضور الطبيعة «يجب أن تمتلئ نفوس البشر بالإجلال مع الهيبة والدهشة ؛ الدهشة من أن ما نشاهده هو إلى حد كبير نوع من الإعجاز والتهيب ، ليس فقط لأن الطبيعة معجزة ، بل لأنها تملك قوة تفوقنا وعليها يعتمد وجودنا»⁽²⁹⁾ . فكيف يتكبر الإنسان وترفع على من لا يعتمد عليه في وجوده وبقائه !! هذا الشعور بالإجلال والاتضاع أمام البيئة الطبيعية هو الذي يملئ علينا أن نسلح حيالها السلوك الملائم ؛ ألا وهو الاحترام .

ربما تصور البعض أن النظام الأخلاقي المتمركز حول البيئة يتضمن التزامات مختلفة عما يتضمنه النظام الأخلاقي المتمركز حول الإنسان ، بينما لا يوجد في

حقيقة الأمر تعارض أساسي كما رأينا في موقف تيلور المتمثل في إيمانه بضرورة تناسق الأخلاق البيئية وانسجامها مع الأخلاق الإنسانية . ولعل هذا الموقف أن يكون مشابهاً إلى حد كبير للموقف الأخلاقي الكانطي الذي طالما اتهم بأنه معاد للقيم الخاصة بالبيئة . وحجة القائلين بذلك «أن كانط يعلي من قيمة الكائن الإنساني العاقل بينما ينكر على الكائنات غير العاقلة أي اعتبار أخلاقي»⁽³⁰⁾ . ولقد أثير هذا الاتهام بحجة أن كانط يقصر المواقف الأخلاقية على البشر باعتبارهم الفاعلين الأخلاقيين أو القادرين على الفعل الأخلاقي ، مما يترتب عليه أن يقتصر على الكائنات القادرة على أداء الواجب ، وتستثنى منه الكائنات غير العاقلة .

ويحاول أحد الباحثين الرد على هذا الاتهام بقوله إن المهتمين بأخلاق البيئة لم يتدبروا هذا الأمر بشكل كاف ، لأنهم «فهموا من الواجبات المباشرة أنها متضايقة مع الحقوق ، ومن ثم يكون الاعتراض على الأخلاق الكانطية هو أنها تنفي عن الكائنات غير العاقلة أي حقوق طالما أنها عاجزة عن القيام بأي واجبات»⁽³¹⁾ . وحقيقة الأمر أن الاتهامات الموجهة إلى الأخلاق الكانطية المتمركزة حول الإنسان أثارَت تساؤلات مهمة عن معنى الموقف أو الاعتبار الأخلاقي نفسه ، فلم تركز الأخلاق الكانطية على من يقع عليهم الفعل الأخلاقي في مقابل الفاعل الأخلاقي العاقل .

ولكن هل يعني عدم وجود التزام أخلاقي نحو الكائنات غير العاقلة - مثل الحيوانات على سبيل المثال - هل يعني هذا أن نؤذيها أو نظلمها؟ الواقع أن كانط لم يقصد ذلك على الإطلاق ، لأنه كما يقول في محاضراته في الأخلاق : «إن واجباتنا تجاه الحيوانات هي مجرد واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية» ثم يستطرد بذكر هذا المثال : «إذا ضرب رجل كلباً بالرصاص فإنه لم يخطئ في واجبه نحو الكلب ، لأن الكلب لا يستطيع أن يحكم ، ولكن فعله (أي القتل) غير إنساني ويدمر في نفسه أو ذاته تلك الإنسانية التي من واجبه أن يبيدها نحو البشر»⁽³²⁾ . وهناك من يستشهد بهذه العبارة لإثبات تحيز الأخلاق عند كانط وتمركزها حول الإنسان . وما لاشك فيه أن هذا الرأي صحيح إلى حد كبير ، فالأخلاق الكانطية هي ذروة النزعة المركزية

الإنسانية التي يعارضها هذا البحث ، حتى لو انتهت عنده بما يوحي بأنه إرهاصات بأخلاق بيئية فهذا ما لم يقصده كانط صراحة أو بشكل مباشر (على الإطلاق) . وإيمانه بأن واجباتنا تجاه الحيوانات هي واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية لم يكن إلا من منطلق هذه المركزية الإنسانية التي لم يحاول إخفاءها أو الالتفاف حولها . فالأخلاق الكانطية هي بلورة لأفكار عصر التنوير كله ، وإن كان هذا الموقف لم يمنع من الوقوف من الطبيعة موقف التواضع والاحترام . وإذا كان هذا الموقف الذي نسعى إليه في تأسيس أخلاق بيئية ، فلا نزع من أن كانط كان معنياً بتأسيس تلك الأخلاق التي ننشدها ؛ لأنه لسبب بسيط لم تكن في زمنه مشكلة للإنسان مع بيئته ، إذ لم تظهر بوادر هذه الأزمة إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلى أن تفجرت في العقود الأخيرة منه . وأيا كان الرأي في الأخلاق الكانطية تجاه الكائنات غير العاقلة ، فلا يمكننا أن نتغافل عن شعور كانط بالهبة والإجلال أمام الطبيعة ، وليس أدل على ذلك من العبارة المحفورة على قبره⁽³³⁾ ، والتي تعني أن الطبيعة لها قيمة باطنة في ذاتها ، وإن كانت واجباتنا ناحيتها غير مباشرة لأننا إذا دمرنا الطبيعة فهذا يعني تدمير طبيعتنا البشرية ذاتها التي هي جزء من الطبيعة ككل .

والواقع أن التاريخ قد أثبت صدق فكرة كانط - بدون أن نشغل أنفسنا بالحاملين للاعتبار الأخلاقي عنده - عما يعنيه تدمير البيئة الطبيعية من تدمير للطبيعة البشرية ذاتها . ومما لاشك فيه أن المشكلات البيئية المعاصرة التي نجمت عن سوء استغلال الإنسان للبيئة ومواردها الطبيعية قد تمخض عنها تدمير مقومات الحياة الإنسانية نفسها . أضف إلى ذلك المخاطر التي أصبحت تهدد كوكب الأرض ، وهو ما يتطلب إعادة النظر في علاقتنا بهذا الكوكب الذي نتوقف عليه حياتنا ؛ لأن البشرية «منذ فجر التاريخ تواجه حقيقة مفادها أننا نعيش على الكوكب الوحيد الذي يستطيع أن يعول الحياة»⁽³⁴⁾ . ويفسر هذا علاقة التبعية المتبادلة بين البشر وكوكب الأرض ، وكيف انعكست عواقب النشاط البشري على البيئة الطبيعية ، وكيف أثرت التغيرات الطبيعية بدورها على المجتمع البشري .

يبدو مما سبق أن إدراك القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ينصب على كوكب الأرض ، ربما لأن الأنظمة الأرضية لها نوع من التميز والتفرد لارتباطها بالحياة الإنسانية التي نشأت فوقها ، وربما لاثكون الأرض هي الكوكب الوحيد الذي يحتوي على أشياء لها قيمة ، ولكنها بغير شك الكوكب الوحيد الذي نعلم حتى الآن أن به بيئة ومجالاً حيوياً وحياة عضوية تسمح بالحياة عليه . ولكن تقييم الإنسان للأرض عادة ما يكون تقييماً أدائياً وفق مصلحته الذاتية ، ومن منطلق أن الأشياء والأحداث الطبيعية تسهم في إشباع الرغبات والمصالح الإنسانية . ولذلك فإن الاعتقاد بأن للأرض قيمة باطنة يبدو كأنه نوع من البرهنة على المحال ؛ فالأرض ليس لها قيمة في حد ذاتها ، ولكنها استمدت هذه القيمة من اندماجها في نظام بيئي متكامل سمح بنشأة الإنسان العاقل . كما أنها - أي الأرض - لم تستمد قيمتها من ارتباط تاريخها الطبيعي بالتاريخ البشري الذي جاء متأخراً عنها بآلاف السنين . بهذا المعنى فإن البرهنة على القيمة الباطنة للأرض ونظامها البيئي ليس نوعاً من البرهنة على المستحيل . لكن ماذا بعد أن أثبت العلم أن الكونيات الحديثة برهنت على أننا نحيا في كون لانتهائي لامركز له أو محيط؟ وبعد أن أصبح واضحاً «أننا لانسكن في مركز متميز من الكون بل في كوكب ضئيل على أطراف مجرة متواضعة تضم مئة ألف مليون مجرة على الأقل في القطاع الذي نسكنه من الكون ، أو مايعرف بالكون المنظور أو المرصود ، إذ لايمكننا أن نلم بحجم الكون كله»⁽³⁵⁾ . فهل يحق لنا الآن أن نعطي كل هذه الأهمية لكوكب الأرض ، وهو مجرد جزء ضئيل من الكون اللانتهائي؟ وهل يوجد في الكون جزء له أهمية أكثر من أي جزء آخر؟ إذا صح ماسبق قوله بأن كل ما يوجد لذاته ، وينشأ ويستمر بشكل مستقل وبدون الاعتماد على شيء آخر ، له قيمة باطنة ، فكل ما في الكون ينطوي على قيمة داخلية أو كامنة فيه .

ولكن الأرض ومجالها الحيوي هي الكوكب الوحيد الذي يوفر أو تتوافر فيه بيئة صالحة للحياة ، وهذه البيئة ليست مجرد نظام بيئي ، بل مجموعة ضخمة من النظم البيئية التي تتداخل فيها الطبيعة الحية وغير الحية . ولاتبدو الطبيعة «كركام

تنتشر داخله أنواع عديدة منهمكة في التنافس بضراوة ؛ أو يلتهم بعضها البعض الآخر ، بل كمكان رمزي منظم بعناية ، وعامر بالمعاني التي تتيح لكل نوع إمكانية الحياة في أحسن ظروف ممكنة⁽³⁶⁾ - من هنا تأتي أهمية تأسيس أخلاق بيئية مرتبطة بالأرض . ولابد أن تكون هذه الأخلاق هي الركيزة الأساسية في النموذج المعرفي الذي أصبح مطلباً ملحاً يستحق أن تضافر الجهود لوضعه .

إن مفهوم البيئة Environment باعتبارها الوسط أو المحيط الذي ينشأ فيه الكائن ، يشير إلى «المجال الذي يضيف على حياتنا الدلالة والمعنى a field of Significance ، كأن يشعر شخص ما (أو حيوان) بالألفة والانتماء إلى الوطن أو إلى موضع معين من البيئة»⁽³⁷⁾ . ويفرض هذا المفهوم على الإنسان التزاماً أخلاقياً تجاه بيئته التي تمثل له ميداناً ذا دلالة ومعنى . ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب ، بل يفرض علينا أيضاً الالتزام الأخلاقي نفسه تجاه المجالات الأخرى التي تحمل دلالة ومعنى للكائنات الأخرى ، من أجل توفير بيئة ملائمة للعيش ، بعد أن غدت البيئة ملكاً مشتركاً لجميع أعضائها ، مما جعل صيانة المحيط البيئي أو المجال الحيوي مطلباً أساسياً لاستمرار الحياة الإنسانية ، لاسيما بعد أن أصبحت البشرية تواجه مشكلات حرجة مع بيئتها كاتساع ثقب الأوزون ، وتركز ثاني أكسيد الكربون في الجو ، وارتفاع درجة حرارة الأرض ، وجرف التربة وما ترتب عليه من تدهور الأراضي الزراعية ، وما نتج عنه من مجاعات في أنحاء كثيرة من المعمورة ، وتغير المناخ الذي أدى إلى فيضانات عارمة في أنحاء من العالم يقابله الزحف الصحراوي أو التصحر في أماكن أخرى ، وفناء العديد من الأنواع والسلالات النباتية والحيوانية ، وتدمير الغابات ، واستنفاد موارد الطاقة ، والتلوث الذي طال الماء والهواء على السواء ، والنمو السكاني المتزايد الذي يهدد التوازن الطبيعي وغيرها من كوارث بيئية عديدة .

إن هذه الكوارث البيئية العديدة والمتنوعة التي حدثت في أنحاء متفرقة من العالم خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين بفضل التقدم العلمي والتقني . هذه الكوارث قد لفتت الانتباه إلى أهمية المسؤولية الأخلاقية عن البيئة ، لأنه عندما تخلى الإنسان عن مسؤوليته تجاه الطبيعة أصبح قوة مدمرة لها بدلاً من أن يكون قوة

معمرة . ومن ثم فإن «اتخاذ القرار بشأن صيانة المحيط الحيوي لا يمكن تأجيله أو تجاهله أمام هذه المشكلات»⁽³⁸⁾ . والمعايير التي نحتاجها لإنقاذ الجنس البشري هي المعايير المطلوبة نفسها لإنقاذ بقية المجال الحيوي ، إذا لا يوجد قارب نجاة يمكن أن ينقذ الجنس البشري وحده . فالبشر ليسوا أسمى من الكائنات التي تشاركهم البيئة نفسها . ولذلك نجد أنه من الضروري الأخذ بالمبادئ الأربعة الأساسية التي أقرها تيلور في هذا الشأن ويستحق أن نعود لتأكيدنا بشيء من التفصيل :

- 1 - الاعتقاد بأن البشر أعضاء في مجتمع الحياة الأرضية بالمعنى نفسه والظروف نفسها والشروط التي تكون بها بقية الكائنات الحية أعضاء المجتمع نفسه .
- 2 - الاعتقاد بأن أفراد النوع من الكائنات الحية الأخرى هي عناصر مكملية في نظام يعتمد كل عنصر فيه على الآخر ، بحيث إن بقاء كل كائن حي على قيد الحياة أو رضاه أو شقاءه لا يتحدد فقط بشروط البيئة الطبيعية ، وإنما يتحدد كذلك بعلاقاته بغيره من الكائنات الحية .
- 3 - الاعتقاد بأن كل الكائنات العضوية هي غايات في ذاتها ، وأن كلاً منها كيان متفرد ويسعى إلى تحقيق خيره الخاص بوسائله الذاتية .
- 4 - لا لزوم للاعتقاد بأن الجنس البشري أسمى من غيره من الكائنات الحية الأخرى⁽³⁹⁾ .

من كل ماسبق يتضح أنه ليس أمام المجتمع البشري سوى طريقتين لاثالث لهما ؛ إما إنقاذ البيئة الطبيعية وحمايتها وصيانتها بوصف ذلك مطلباً لاستمرار الحياة البشرية ، وإما مواجهة الكارثة المحققة إذا أغفلنا أو تغافلنا عن إدراك الحجم الحقيقي لمشكلات البيئة . فالحفاظ عليها (أي البيئة) أصبح مسؤولية عامة ومشتركة بين الأفراد والدول والحكومات والمنظمات غير الحكومية والشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للقارات ، لأن هذه المؤسسات لاتعامل مع بيئتها التنظيمية الداخلية فحسب ، بل مع البيئة الطبيعية نفسها ، ولأن مثل هذه الأمور الداخلية والخارجية يجب التعامل معها بوصفها أموراً متعلقة «بالوعي المشترك الذي يتطلب

تخطيطاً طويل الأجل يقوم على العناصر الأخلاقية والاجتماعية التي تعتمد على العقلانية والاحترام ، وهما اللذان يؤلفان العنصرين الفلسفيين اللذين يتكون منهما الوعي المشترك . فالعقلانية عنصر أخلاقي موجه توجيهها ذاتياً تحدد أي جماعة من خلاله أهدافها وسبل تحقيق هذه الأهداف عن طريق الاختيارات العقلية المحسوبة بدقة (. . .) أما الاحترام فهو - كما رأينا من قبل - عنصر أخلاقي موجه نحو الآخرين ، ومن خلاله تحدد الجماعة علاقتها برؤى الآخرين وحاجاتهم في نطاق قدراتها التنظيمية⁽⁴⁰⁾ . ويمثل العنصران السابقان أساس المسؤولية المشتركة .

الوعي البيئي والمسؤولية الأخلاقية

إن الوعي البيئي هو الذي يحدد المسؤولية الأخلاقية المشتركة تجاه البيئة الطبيعية من ناحية ، والمجتمع البشري من ناحية أخرى . فما لاشك فيه أن الأخلاق هي أحد الأبعاد الأساسية التي لا يمكن الاستخفاف بها في مشكلة الإنسان مع بيئته الطبيعية ؛ فالأخلاق هي جزء من البيئة الاجتماعية أو النسيج الاجتماعي الذي يعمل فيه الفاعلون الأخلاقيون الذين لديهم وعي بالقواعد والممارسات الأخلاقية المسموح بها ، مما يترتب عليه أن الأخلاق جزء من المجتمع البشري ، ومرتبطة أشد الارتباط بما يفعله البشر وما ينتج عن هذا الفعل من تأثير على حياتهم البشرية من ناحية ، وعلى المحيط البيئي من حولهم من ناحية أخرى . ولكي لا تغدو البيئة الملائمة للعيش - التي تحدثنا عنها سابقاً - كلاماً نظرياً فقط بل إجراءات عملية لحماية الإنسان من الهواء الملوث الذي يتنفسه ، ومن المؤثرات السرطانية في الماء الذي يشربه . . إلخ فإن حماية البيئة من أجل بقاء الجنس البشري تتضمن «عملية إنقاذ لها ثلاثة أبعاد : البعد الأول هو إنقاذ الكوكب من الكوارث البيئية المتعددة . والبعد الثاني هو إنقاذ الجنس البشري من الأشكال المختلفة من التدمير الذاتي الذي أصبح ممكناً من خلال التطور التكنولوجي . أما البعد الثالث فهو تحقيق العدل الاقتصادي والاجتماعي الحقيقي بين كل أعضاء «العائلة البشرية»⁽⁴¹⁾ ، وما يؤسف له أن حضارتنا العلمية والتقنية قد دمرت - وما زالت تدمر - توازن البيئة الطبيعية ،

ونحن لا نقدر حتى الآن حجم الدمار الذي ألحقناه بكوكبنا ، ولم ندرك بشكل كاف أن بقاء محيطنا الحيوي الذي يستند إليه وجودنا البشري وحمايته يتطلب أن نغير قيمنا ، كما أن التغيير نفسه يتطلب تغييراً جذرياً للوعي ، إذا أردنا إيجاد مخرج لأزمة البيئة نتحمل وحدنا المسؤولية عنها ، كما يجب ألا تشمل الأخلاق البيئية فقط موقفنا من كوكب الأرض بل كذلك موقفنا من الكواكب الأخرى .

ويبدو مما سبق أن هناك نوعاً من التناقض والمفارقة بين العلم والأخلاق ، ففي الوقت الذي نتحدث فيه عن التقدم العلمي والتقني الهائل الذي وصل إليه العقل البشري في العقود الأخيرة من القرن العشرين ، نجد في الجانب الآخر تدنياً في السلوك البشري في التعامل مع منجزات العقل إلى الحد الذي يمكن وصفه بأنه نوع من النكوص في الناحية الأخلاقية ، مما يستدعي التوقف لتحليل العلاقة بين التطور المعرفي (العلمي والتقني) وبين التطور الأخلاقي . وقد استطاع لورانس كولبرج - الأستاذ بجامعة شيكاغو - في دراسته عن الضمير الإنساني⁽⁴²⁾ التي قام بها بين عامي 1963 - 1973 أن يكتشف نوعاً من التضاييف بين التطور المعرفي والتطور الأخلاقي ، وأظهرت العينات التي بحثها أن الأفراد يتقدمون في مراحل سلوكهم الأخلاقي عن طريق الترابط المتبادل بينه وبين مستويات الوعي المعرفي أكثر بكثير من ارتباطه بمستويات الطبقة الاجتماعية أو التقاليد الدينية والتوجهات الثقافية . والشيء المهم بالنسبة لعملية التطور الأخلاقي للضمير المشترك ، هو أن العكس من ذلك يبدو صحيحاً . فالسلوك الأخلاقي أو غير الأخلاقي المشترك يبدو أنه غير مرتبط ارتباطاً أساسياً بالمعرفة العلمية أو التقنية ، بدليل أن هناك كثيراً من المؤسسات التي تملك هذا التطور الأخير بدرجات شديدة التعقيد ، ومع ذلك فهي تمثل مستويات متدنية للأخلاق المشتركة .

وقد أثبتت دراسات كولبرج أن ضمير الفرد يتشكل من خلال عملية تطور أخلاقي في ست مراحل عبر الزمان . ففي المرحلة الأولى يقوم الفرد بالفعل الأخلاقي بدافع من الخوف من العقوبة ، أما المرحلة الثانية فيمكن أن نطلق عليها اسم أخلاق المنفعة أو النسبية الأدائية ، بمعنى أن يتصرف الشخص وفق منفعته

الخاصة ، وهي تمثل مرحلة ما قبل الأخلاق الاصطلاحية أو المتواضع عليها (وهي الأخلاق التي تمارس في دنيا المال والأعمال) . وفي المرحلة الثالثة تكون الأخلاق اجتماعية ؛ أي نابعة من قيم متفق عليها اجتماعياً . وفي المرحلة الرابعة يتصرف الفرد أخلاقياً وفق قواعد ومعايير ينظمها القانون . وتقوم المرحلة الخامسة من تطور الأخلاق على التعاقد القانوني . والسلوك في هذه المرحلة يعكس نوعاً من الأخلاقية يقوم على استعداد الإنسان للحفاظ على وعوده كما تنص عليها التعاقدات القانونية . أما المرحلة السادسة والأخيرة فتقوم على المبادئ الأخلاقية الكلية . والمبادئ الأخلاقية في هذه المرحلة متطورة إلى أقصى حد وتظهر بشكل خلاق عند أولئك الأشخاص الذين يوجهون حياتهم من خلال سلوك منظم وصارم طبقاً للمبادئ الكلية للعدل والتعاون المشترك⁽⁴³⁾ . وينتهي كولبرج من دراسته إلى أن عدداً قليلاً من الناس هم الذين يصلون إلى هذه المرحلة ، بل ينذر الوصول إليها ندرة شديدة .

نتائج تقييم العلاقة بين الإنسان وبيئته

يتضح لنا من الدراسة السابقة لماذا تتصرف بعض الدول الكبرى بلا مسؤولية من منطلق التطور المعرفي العلمي المتقدم ، بينما تكتفي من التطور الأخلاقي البيئي بمراحله البدائية ، وكيف وصلت البشرية إلى مفترق طرق يحتاج الأمر معه إلى التوقف طويلاً للتأمل فيما آلت إليه الحضارة الإنسانية . وهذا يؤكد من جانب آخر الحاجة الملحة إلى نموذج معرفي أخلاقي جديد في مقابل النموذج (الديكارتي - البيكوني) الذي أفضى بنا على مدى ثلاثة قرون إلى عقلانية أدائية خالصة . وربما يكون تغيير النموذج - بالمعنى الذي سبق أن أشرنا إليه عند «توماس كون» - هو المعنى المقصود في هذا الصدد «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته»⁽⁴⁴⁾ . وبهذا المعنى نفسه لابد أن يأتي النموذج المقترح بنظرة جديدة إلى العالم ، وقيم أخلاقية مغايرة للقيم المصاحبة للنموذج السابق ؛ نظرة وقيم تعيد التصالح بين الإنسان ومحيطه البيئي ، وتستعيد العلاقة الحميمة الآمنة بينهما بعد أن تحولت إلى

مجابهة وصراع انتهى بالسيطرة البشرية الكاذبة ، لأنها سيطرة خادعة ومدمرة لمقومات وجود الإنسان . ويرى بعض الباحثين - تعزيزاً للفكرة السابقة - أن هذه الأزمة قد أحدثتها القيم الغربية ، وأن أسبابها تعود إلى «الفروض الفلسفية الخاطئة التي سلم بها العالم الغربي الحديث ، وتمتد جذورها وخيوطها في فكر كل من فرانسيس بيكون وديكارت وهوبز ولوك وهيوم»⁽⁴⁵⁾ .

وتمثل أهم هذه الفروض الفلسفية التي أصبحت موضع شك في العصر الحديث في ستة فروض :

- 1 - النزعة الذرية التي نظرت إلى الواقع على أنه أجزاء أو ذرات صغيرة غير مترابطة ولم تنظر إليه على أنه كل عضوي موحد ، مما ترتب عليه تحطيم مشاعر الارتباط بالأرض خاصة بعد الثورة الصناعية ، والإعلاء من الشعور بالنزعة الفردية على حساب الدفء والمشاعر والعاطفة والألفة بين الكائنات البشرية ، وانهيار التعاطف بين البشر والحيوانات .
- 2 - النظر بعين الاعتبار إلى الوضع الاقتصادي على حساب البيئة ، وهو مابداً مع التصنيع ، ونشأة الرأسمالية ، وتقديس الربح ، وتشجيع الحركة الاستهلاكية ، وتضليل الرأي العام ، وخلق «حاجات» اصطناعية .
- 3 - نبذ الأرض وهي الفرضية التي تنظر للأرض على أنها مصدر للموارد الطبيعية فحسب ، وأن للبشر حق السيطرة عليها واستغلالها .
- 4 - انتصار الجشع على مستوى الأفراد والمجتمعات على حد سواء .
- 5 - سوء فهم السعادة الذي يسود المجتمعات الصناعية للعالم الأول على وجه الخصوص وتمثل في فكرة خاطئة ومضللة عن أن النقود والممتلكات المادية هي التي تجلب السعادة للبشر .
- 6 - تدعيم السيطرة ، وهو الموقف الذي ساد وكان له أكبر أثر تدميري في العصر الحديث بفعل السيطرة التقنية على الكائنات الحية ومحيطها الحيوي ، بل على كل شيء على سطح الأرض أو تحتها⁽⁴⁶⁾ .

سبل مواجهة الأزمة

هذا الوضع غير المتوازن بين الإنسان وبيئته يفرض علينا أن نتساءل : ما المخرج إذن من هذه الأزمة وكيف يمكن تصوره؟ إن الخروج من الأزمة البيئية لابد أن يكون في رأي البعض من خلال نظام جديد وقيم جديدة ، أو فيما نطلق عليه الآن اسم النزعة الكوكبية Globalism ، لأن هناك احتياجاً شديداً إلى «أخلاقيات كوكبية تتعلق بالتغيير الجذري لطريقتنا في التفكير والإحساس ، وعلاقتنا بكوكب الأرض ، وعلاقة بعضنا ببعض ، كما تتطلب إعادة تقييم موقفنا من الطبيعة واستهلاك الموارد غير القابلة للتجديد . . . والشخص المؤمن بالكوكبية هو الذي يشارك في صنع التغيير الثوري للوعي»⁽⁴⁷⁾ .

هذه الأخلاقيات الجديدة تتطلب - كما ذكرنا من قبل - تنمية الوعي البيئي الكوني ، الذي يركز على تضافر العنصر البيئي والعنصر الإنساني ، على أن يكون الاحترام هو العلاقة القائمة بينهما : احترام الأرض وكل الكائنات الحية بشرية أو غير بشرية . أي أننا نحتاج إلى الوعي بأننا أفراد مشاركون في دراما كونية هائلة ، أو كما يقول هوايتهد «نحن في العالم والعالم فينا» فليس هناك ما يدعو إلى ابتلاع الكائنات الأخرى أو السيطرة عليها ، لأن هذا الوعي البيئي الكوني الجديد يولد لدينا الإحساس بجماعية المصير ، ويفرض علينا شكلاً جديداً من المسؤولية ناحية البيئة ، بحيث نتخذ إزاءها موقف الاحترام ؛ هذه القيمة الأخلاقية التي تلاشت أو كادت تتلاشى في القرن العشرين ! وهكذا تتطلب «الجوهرية المشتركة» للإنسان والبيئة الطبيعية فهماً جديداً للعالم ، وعلماً آخر وتقنية أخرى يعتمدان على طريقة الإنسان في النظر إلى البيئة الطبيعية والإحساس بها .

نعم . . نريد علماً آخر وتقنية أخرى ، علماً يتعد عن فلسفات الذات ، وتقنية يتعد عما يمكن أن نسميه بتقنية السيطرة والعنف ، وهما - أي العلم والتقنية - اللذان أفرزهما العلم الحديث بوصفهما محصلة نهائية لنظرتيه إلى البيئة الطبيعية من الناحية الكمية فحسب ، وإغفال جوانبها الكيفية . وكثيراً ما ينظر إلى الكوارث

البيئية كالفيضانات والجفاف والأوبئة . إلخ على أنها نوع من الكوارث الطبيعية «كما لو لم يكن هناك أناس يمكن أن يكون لهم دخل أو دور في صنعها . والحقيقة أن الطبيعة تعتبر بصفة عامة هي المانع أو المسكن لهذه الكوارث ، وأن زيادة أعداد الفيضانات وحدتها وانحباس الأمطار وغيرها من المآسي المشابهة تحدث أو تتفاقم عادة نتيجة أسلوب العنف والقسوة الذي يتبعه الإنسان في حق بيئته الطبيعية»⁽⁴⁸⁾ . لذلك أدرك الإيكولوجيون خطورة تدهور المحيط الحيوي ، وسيادة تقنية العنف في العقود الأخيرة من القرن العشرين هي التي يمكن أن تفسر لنا أصالة المشروع الإيكولوجي الذي ينظر إلى البيئة الطبيعية نظرة مختلفة ويضعها في موضع مساو لوضع الإنسان بحيث يستعيد التعاطف معها في محاولة للتخلص من التطورات الشاذة للمشروع التقني .

إن النظر إلى البيئة الطبيعية باعتبارها ذاتاً أو آخر يمكن اعتباره من جهة محاولة لإعادة السحر إلى العالم ، كما يمكن اعتباره من جهة أخرى محاولة لاستعادة النظرة الحيوية إلى الأرض (أو جايا Gaia بالمعنى الديني القديم عند الإغريق) ، بوصفها الأم التي تحتضن كل الكائنات الحية أكثر منها مصدر موارد تستغل فحسب . وهي نظرة تفضي إلى الاحترام والتبجيل ، والاستعاضة عن النزعة الذرية Atomosim بالنزعة الكلية Holism . . وقد يبدو من كل هذا أن تلك الرؤية هي رؤية رومانسية إلى البيئة الطبيعية ، مما يطرح السؤال عن مشروعية الخطاب الإيكولوجي ، وهل هو صورة يوتوبية خيالية أم مشروع جاد للمستقبل؟ إن الخطاب الإيكولوجي يمكن أن يتصوره البعض «مجرد تعبير عن رغبات أو آماني لا يمكن تحقيقها ، أو عن خيالات (فانتازيا) . ولكنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون برنامجاً معبراً عن التصميم على اكتشاف طبيعة جديدة نضفي عليها الروح والمعنى»⁽⁴⁹⁾ .

ولكن يجب أن يحذر هذا المشروع الضخم من الوقوع في خطرين متطرفين : «الوقوع في الهيمنة الوحشية على القوى الطبيعية والوقوف في نوع من الروحية أو الصوفية الجوفاء»⁽⁵⁰⁾ .

خاتمة

نخلص من كل ماسبق إلى أن الإنسان والبيئة الطبيعية يمثلان قطبين في متصل واحد (مع وجود مستويات أخرى بطبيعة الحال من العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتوسط المسافة بين هذين القطبين) . وقد بدأ هذا المتصل بخوف الإنسان من قوة البيئة الطبيعية وبطشها ، عندما نظر إليها على أنها شيء آخر مختلف عنه يثير فيه الرعب ، فتحوّلت الخيرة وعدم فهم ما يحدث حوله من ظواهر طبيعية تهدد حياته وبقائه (من برق ورعد وأعاصير وفيضانات وبراكين . . إلخ) تحوّلت إلى خوف مدمر للبيئة الطبيعية ذاتها ، وذلك لحماية نفسها من أهوالها . وقد انتهى هذا المتصل - كما رأينا إلى تدمير الإنسان للبيئة الطبيعية إلى الحد الذي أصبح يهدد حياته وبقائه أيضاً ، مما جعل الإيكولوجيين يبذلون المزيد من الجهد في محاولة لإنقاذ البيئة الطبيعية من قوة الإنسان وبطشه .

صحيح إن الإنسان هو الكائن الذي كتب عليه أن ينظم هذا العالم باعتباره الكائن العاقل الوحيد على هذا الكوكب ، ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس سوى نوع واحد بين أنواع وكائنات أخرى عديدة ، وإذا كان العقل هو الملكة التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات ، فإنها قد تحوّلت (أي ملكة العقل) من نعمة ممنوحة إلى نقمة عليه ، منذ أن رفع ديكارت لواء العقل ، ووضع أسس نموذج معرفي قائم على الثنائيات المتضادة ، مما أدى في نهاية الأمر إلى السيطرة الكاملة على البيئة الطبيعية وتدميرها ، فكيف يكون المخرج؟ أي كيف نعود إلى البيئة ونعود البيئة إلينا؟ بعبارة أخرى كيف نحقق التوازن والتوازي بين إمكانات البيئة الطبيعية وقدراتها وبين احتياجات الإنسان الراشدة بما يسهم في استدامة التنمية من ناحية ، وحماية البيئة الطبيعية وصيانتها من ناحية أخرى؟

لن يكون المخرج إذن إلا بالتخلي عن نموذج الثنائيات الضدية ، أي لا بد أن تحوّل الثنائيات والازدواجيات المتضادة والحاسمة إلى قطبين في داخل نسق أكبر لا يكون التفكير فيه قائماً على هذا أو ذاك بل يكون هذا وذاك . ولا يتأتى هذا -

كما بينا في هذا البحث - إلا من خلال نموذج معرفي جديد يجمع بين المتقابلات ، ويقضي على التوتر القائم بين الثنائيات المتضادة التي تفصل بين العقل والجسم ، الطبيعة والحضارة ، القيم الباطنة والقيم الأداتية . . . إلخ . نموذج يعلمنا أن نرى المفارقات والاختلافات بوضوح ، وأن ننظر إلى هذه الاختلافات لا على أنها مجرد متعارضات ، بل على أنها أقطاب متناقضة في تفاعل داخل ميادين معقدة من العلاقات . وقد لا يرى البعض في مثل هذا النموذج الحل القاطع والسريع لمشكلة تفاقم آثارها بشكل مرعب ومخيف ، لأن تغيير النموذج المعرفي في مجالات النظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لا يكون ثورياً ولا يؤتى بشمار سريعة كما هو الحال عند «توماس كون» في مجال النظريات العلمية ، وغالباً ما يستغرق التغيير المصاحب للنموذج الجديد زمناً إن لم يكن طويلاً فهو ليس بالقصير . ولكن هذه من ناحية أخرى ليست بالحجة القوية بدليل أنه قد تمت بعض التحولات في النظم الفكرية بشكل ثوري وفجائي ، ولم تمر بتلك التطورات البطيئة ، بل أخذت طفرة معرفية كالماركسية على سبيل المثال وغيرها .

لقد حاولنا نحسس الطريق إلى نموذج معرفي جديد لإعادة تقييم موقفنا من البيئة الطبيعية ، وهي محاولة أولية تحتاج إلى تكاتف جهود العلماء من مختلف الميادين والتخصصات لكي يتحقق لها المزيد من التنسيق والوضوح ، كما بينا أن هذا النموذج المعرفي يأخذ في الاعتبار القيم البيئية ؛ لأن المشكلة التي تتعلق بالمأزق البيئي - كما رأينا - هي في المقام الأول مشكلة أخلاقية ، فلا بد إذن أن يحاول النموذج المعرفي الجديد تأسيس أخلاق بيئية جديدة تقوم على عناصر أساسية ، يمكن أن نوجزها فيما يأتي :

- 1 - دحض النزعة المركزية الإنسانية التي تجعل الإنسان مصدر القيمة وموطنها ومنبعها الوحيد .
- 2 - الإيمان بمفهوم القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية .
- 3 - أن يكون «احترام البيئة الطبيعية» هو القيمة الأخلاقية الأساسية التي تركز عليها الأخلاق البيئية .

- 4 - تنمية الوعي الجمالي والوعي الكوني المشترك بأهمية عودة العلاقة الحميمة بين الإنسان والبيئة الطبيعية .
 - 5 - النظرة الحيوية إلى البيئة باعتبارها الأم أو «الوطن» الذي تتوافر فيه مقومات الحياة البشرية .
 - 6 - تنمية الإحساس بمبدأ المسؤولية المشتركة تجاه البيئة ومحيطها الحيوي وما يستلزمه ذلك من التركيز على فكرة الضمير البيئي ، وإحيائها بالمعنى الشامل الذي يضع «المصير الجماعي» نصب عينيه .
 - 7 - سن قوانين أخلاقية لحماية البيئة الطبيعية ، فالبيئة الملائمة للعيش باعتبارها حقاً مشروعاً هي مطلب أساسي من أجل البقاء والاستمرار للجنس البشري وسائر الكائنات الأخرى .
 - 8 - تحمل الشركات الكبرى مسؤولية أفعالها ، لأنها مسؤولة عما تنتجه ، وعن آثار إنتاجها على الجنس البشري وبقية الكائنات الحية .
 - 9 - الاحتياج إلى تكاتف جهود العلماء في جميع التخصصات المختلفة لتنمية التكنولوجيا وإنتاج ما يمكن أن نطلق عليه تكنولوجيا نظيفة لا تدمر البيئة .
- ولكي يتحقق مثل هذا النموذج لابد أن يتوقف العلم عن أن يكون عبداً تجره التقنية والمصالح الأثنية من رقبته ، وألا يقتصر دوره على خدمة الإنتاج والسلع المادية التي تتجه إلى الربح فقط ، بل لابد أن يعود العلم كما كان معرفة بالحقيقة ؛ أي معرفة غير مرتبطة بمنفعة محدودة . ولابد أيضاً أن يصاحب التطور العلمي تطور أخلاقي مماثل حتى لا يتحول - كما حدث في العقود الأخيرة - إلى فأس يحفر يديه قبر الكائنات البشرية وغير البشرية على السواء . وإذا لم نسرع بالسيطرة على أزمة البيئة فرمياً يرى العالم نهاية التاريخ البشري في وقت أقرب بكثير مما نتصور .
- ولعل الأبيات التالية للمتصوفة الألمانية هيلد جاردفون بنجين⁽⁵¹⁾ أن تكون تعبيراً صادقاً عما سيلحق الجنس البشري من جراء سوء استخدامه لبيئته الطبيعية ، ومع أنها تؤكد النزعة الإنسانية التي رفضناها ، فهي من ناحية أخرى تنبهنا إلى

العلاقة الحميمة التي يجب أن تسود بين الإنسان والبيئة ، وهي العلاقة التي دعت إليها جميع الأديان السماوية والأرضية ، كما حثت عليها الفلسفات الكبرى في الشرق والغرب قبل الميلاد : إن الأعلى والأدنى / والخلق جميعاً / أعطاه الله إلى الجنس البشري وأودعها بين يديه لكي يتصرف فيها / فإذا الإنسان أساء استخدام عطيته / سمح العدل الرباني لخلقه / بمعاذرة الإنسان . . .

ومن هذا المنطلق فإن النموذج المعرفي الجديد ينبغي أن يركز - إلى جانب كل الأسس التي سبق ذكرها - على أخلاقيات الأديان السماوية التي علمتنا أننا لم نخلق العالم ولا نملكه حتى نعطي لأنفسنا حق التصرف فيه وفق إرادتنا ورغباتنا ، ولكننا نستمتع بثماره هدية أو هبة لا يحق لنا امتلاكها ، وبشرط أن نتركه - أي العالم - في حالة جيدة للآخرين ، وأن تكون عقيدتنا الحقيقية هي الرحمة والرفق بالكائنات الطبيعية الأخرى ، والتواضع أمام البيئة الطبيعية التي نخضع وإياها لإله واحد ، وأن نحقق العدل بالشكل الذي يحفظ علاقة التوازن بين الإنسان وبيئته بما يحقق مصلحة طرفي العلاقة ، صيانة البيئة وحمايتها من ناحية ، وتحقيق احتياجات الإنسان الأساسية بصورة متوازنة من ناحية أخرى .

الهوامش والمراجع

- (1) Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy. London, Macmillan Publishers. 1972. V.5. Article Nature P. 454.
- (2) Crystal, David (Ed): The Cambridge Paperback Encyclopedia-Cambridge University press. New up dated edition, 1994, p.253.
- (3) Ibid: p. 240.
- (4) كولنجود ، د : فكرة الطبيعة ، ترجمة د . أحمد حمدي محمود ، مراجعة د . توفيق الطويل . القاهرة : الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ، مطبعة جامعة القاهرة 1968 ، ص 40 .
- (5) فكرة الطبيعة ، ص 11 .
- (6) ديكرات ، رينيه : المقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضير ، راجعها وقدم لها الدكتور محمد مصطفى حلمي ، القاهرة : وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، 1968 ص 119 .

- (7) ماركوز ، هوبرت : الإنسان ذو البعد الواحد ، الطبعة الثانية ، ترجمة جورج طرايبيشي ، بيروت : منشورات دار الأدب ، 1971 ، ص 184 .
- (8) Arenilla, Louis: Ecology, A Different Perspective, Translated by Jeanne Ferguson. Diogenes, Volume 104, 1978. P.20.
- (9) الإسراء ، آية 70 .
- (10) Midgley, Mary: "The End of Anthropocentrism", in **Philosophy and the** : ورد نص كانط في **Natural Environment** edited by Robin Attfield & Andrew Belsey, Cambridge, 1994.p. 104 The Royal Institute of Philosophy Conference, on "**Philosophy and the Natural Environment**", held at the University of Wales in Cardiff from 20 to 22 July, 1993.
- (11) Ibid, p. 105.
- (12) Ibid, p. 104.
- (13) الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 184 .
- (14) فرانكلين - ل - باومر : الفكر الأوربي الحديث (القرن السابع عشر) ، ترجمة د . أحمد حمدي محمود ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987 (ألف كتاب الثاني) ص 93 .
- (15) Midgley, Mary: The End of Anthropocentrism. p. 106 - 107.
- (16) كون ، توماس : بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقي جلال ، الكويت : عالم المعرفة ، عدد 168 ديسمبر 1992 ، ص 244 .
- (17) بنية الثورات العلمية ، ص 165 .
- (18) James, William: The Varieties of Religious Experience. New York: Longmans, Green. 1925. p. 150.
- (19) Rolston, Holmes III: Value in Nature & the Nature Of Value, in: Philosophy and the Natural Environment.p. 13.
- (20) Lee, Keekok: Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature, Beyond an Earthbound Environmental Ethics, In **Philosophy & the Natural Environment**. p. 92.
- (21) Ibid, p 92.
- (22) Ibid, p. 93.
- (23) Ibid, p. 93.
- (24) عبدالمعظم حقني : المعجم الفلسفي ، الطبعة الأولى ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت : لبنان ، 1992 ، ص 152 .
- (25) Eliot, Robert: Ecology and the Ethics of ENvironmental Restoration. In: **Philosophy & the Natural Environment** p. 26.
- (26) Taylor, Paul w: Respect for Nature, Princeton, NJ: Princeton University press 1986. p. 73.
- (27) Ibid, p. 75.
- (28) Ibid, p. 169.

- (29) - Lee, Keekok: Awe and Humility. p. 94.
- (30) - Hayward, Tim: "Kant & the Moral Considerability of Non-Rational Beings". In: **Philosophy & N. Environment** p. 129.
- (31) Ibid, p. 129.
- (32) وردت نصوص كانط في المرجع السابق ص 132 .
- (33) وهي العبارة المنقوشة على قبر كانط في كنيسة كوخسبرج : هناك أمران يبعثان الإعجاب والإجلال في نفسي : القانون الأخلاقي في صدري ، والسماء ذات النجوم من فوقني .
- (34) ألين ، روبرت : كيف تنقذ العالم ، الطبعة الأولى ، تقديم السير بيتر سكوت ، تعريب د . علي البنا ، ود . زين الدين عبدالمقصود ، الكويت ، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ، 1986 ، ص 29 .
- (35) جلال عبدالفتاح : الكون ذلك المجهول ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، 1998 ، ص 68 .
- (36) برا . لي هارفييه : العالم وحدوده ، الأساطير الشائعة حول الطبيعة والسكان ، ترجمة حليم طوسون ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، 1997 ، ص 190 .
- (37) - Dower, Nigel: The Idea of Environment. In: **Philosophy the Natural Environment**. P. 143 - 144.
- (38) كيف تنقذ العالم ، ص 25 .
- (39) - Taylor, Paul w: Respect for Nature p. 99 0 100.
- (40) Guerrette, Richard. H: Environmental Integrity and Corporate Resporate Responsibility. **Journal of Business Ethics** 5. 1986. p. 412.
- (41) - Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the Conflict Between Gloalism and Antiglobalism. p. 232.
- (42) وردت هذه الدراسة في : Guerrette, Richard H: Environmanal Integrity and Corporate Responsibility. p.413.
- (43) - Ibid, p. 411 - 412.
- (44) بنية الثورات العلمية ، ص 165 .
- (45) - Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the Conflict Between Globalism and Antiglobalism. p. 234.
- (46) - Ibid, p. 235 - 236.
- (47) - Ibid, p. 233.
- (48) كيف تنقذ العالم ، ص 97 - 98 .
- (49) - Arenilla, Louis: Ecology: "A Different Perspective". p.22.
- (50) - Ibid, p.22.
- (51) وردت هذه الآيات في. Cadwallader, Eva: Ibid, p. 244.

* * *