الإيكو صوفيا المعاصرة بين الهموم الإيطيقية والاستغلال الإيديولوجي

Contemporary Eco Sophia between ethical concerns and ideological exploitation.

عبد الكريم عنيات

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

a.anayat@univ-setif2.dz

قرقي إيمان *

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

i.guargui@univ-setif2.dz

تاريخ الاستلام: 2026/02/20 تاريخ القبول 2026/05/24 تاريخ النشر 2026/06/08

ملخص:

يعالج هذا المقال الإيكو صوفيا المعاصرة "أو الحكمة الإيكولوجية" التي تعنى بدراسة العلاقة بين الإنسان والطبيعة من منظور فلسفي–أخلاقي، يتجاوز النظرة التقنية أو البيئية الضيقة. حيث تهدف إلى إرساء وعي جديد يتكامل فيه البعد الإتيقي " الأخلاقي" مع الوعي البيئي والسياسي، من أجل بناء علاقة أكثر توازنا واحتراما لأنظمة الإيكولوجية، غير أن هذه الرؤية لم تسلم من الاستغلال الإيديولوجي، حيث تُستخدم أحيانًا شعاراتها من قبل فاعلين سياسيين أو اقتصاديين كغطاء لتبرير سياسات رأسمالية خضراء، أو كوسيلة لتسويق المنتجات تحت مسمى "الاستدامة"، دون تغيير حقيقي في أنماط الاستهلاك أو الإنتاج. من جهة أخرى، تواجه الإيكو صوفيا تحديات أخلاقية تتعلق بضرورة صياغة أخلاق كونية بيئية تراعي ليس فقط مصلحة الإنسان، بل أيضًا حق

* المؤلف المراسل

الكائنات الأخرى في الوجود. وهنا تتقاطع مع قضايا العدالة البيئية، وحقوق الأجيال القادمة، ومخاطر التكنولوجيا الحيوية، والمناخ.

الكلمات المفتاحية: الإيكوصوفيا المعاصرة، الإيديولوجيا، الإتيقيا، التقنية، الإيكولوجيا النسوية.

Abstract:

article deals with contemporary ecosophy, or ecological wisdom, which is concerned with studying the relationship between humans and nature from a philosophical-ethical perspective, beyond a narrow technical or ecological view. It aims to establish a new consciousness in which the "ethical" dimension is integrated with environmental and political awareness, in order to build a more balanced and respectful relationship with ecosystems. However, this vision has not been spared from ideological exploitation, as its slogans are sometimes used by political or economic actors as a cover to justify green capitalist policies, or as a means to market products under the name of "sustainability", without a real change in consumption or production patterns. On the other hand, ecosophy faces ethical challenges related to the need to formulate an ecological cosmopolitan ethic that takes into account not only the interest of humans, but also the right of other beings to exist. Here it intersects with issues of environmental justice, the rights of future generations, the dangers of biotechnology, and the climate.

key words*:* Contemporary Ecosophy, Ideology, Etiquette, Technology, Feminist Ecology.

مقدّمة:

قيل عن حق أن الحركات البيئية في الآونة الأخيرة قد شكلت أقوى حركة شعبية ونخبوية وجمعوية بعد الحركات الإيديولوجية الكبرى في القرن التاسع عشر. فقد أصبح الحديث عن البيئة في كل ميدان وفي كل مستوى؛ الخطاب السياسي، والخطاب الديني، والاشهار الصناعي، والبحث العلمي والتنظير الفلسفي. وهذا يدل على أهمية الموضوع على مستوى نوعية المعيشة لدى للإنسان، وعلى مستقبل الجنس البشري ككل. بل أن الخطاب الإيكولوجي قد أحدث زعزعة قوية في التصور العريق المرتبط بالأنثروبومركزية

الذي دام قرونا طويلة. وهو في الأساس تصور ديني ارتبط بسياقات قديمة موقعت الإنسان في قلب سلسلة الموجودات الحية والجامدة. إن عقيدة مركزية الإنسان قد بلغت درجة لم تعد تحتمل الاستمرار على نفس المنوال، لذا فإنها مدعوة إلى مراجعة جدية لمجمل تصوراتها حول الكون والموجودات وحول الإنسان أيضا. والحقيقة التي يمكن إن نواجه بها نرجسية الإنسان المركز هو أن الوجود قد ظهر قبل الإنسان بألاف القرون، والأرجح أنه سيستمر في الكينونة من بعد آلافا أخرى، فأين هي مركزيتك؟ لست أيها الإنسان إلا عرضا طارئا بلا أي وزن يذكر! وجدت الأرض قبلك وستبقى دهرا من بعدك.

ليس هناك فلسفة إيكولوجية واحدة على الرغم من وحدة المشكلة البيئية، إذ نجد الإيكولوجية العميقة التي نقلت التقديس من الإنسان والمفارق إلى الطبيعة مثل نظرية "ريتشل كارنسون" و"أرنه نيس" و"جيمس لوفلوك" و"ميشال سير". وهناك الإيكولوجية السياسية التي تصورت برلمان للأشياء، على غرار برلمان الأشخاص، وهذا ما نجده عند "سيرج موسكوفيتشي" و"برونو لاتور" و"جليات غرانج". إلى جانب بروز الإيكولوجية النسوية كفرع من الخطاب النسوي الذي ظهر بقوة في الربع الأخير من القرن العشرين إلى اليوم، ونخص بالذكر كتابات "فرانسواز دوبوم" و"فاندانا شيفا" و"ماريا مياس". لكن ترسخ الفلسفة البيئية من خلال تجييشها جملة من الحجج التي تثبت حالة الضيق الطبيعي الاستثنائي، لم يمنع من ظهور فلسفات تشك في مدى صدقية هذه الحجج، وتقدم حجج مضادة تثبت أن البيئة ليست في خطر. وهذه الفلسفة المضادة تسمى بالإيكولوجية الريبية التي طرحت نظرية غلبة منطق التخويف والتهويل لدى الإيكولوجيين من خلال التأكيد على أن الطبيعة في حالة سيرورة طبيعية لا خطر عليها. وكشفت هذه الفلسفات عن المسار الإيديولوجي غير البريء الذي اتخذه الخطاب الإيكولوجي الذي يستغيث لأغراض قد تكون اقتصادية محضة، أو حتى سياسية وحضارية بالعموم. فلا توجد أي نظرية بريئة يمكن أن نعول عليها مدافعين أو مستمتين، لقد أصبحت النظريات

العلمية والفلسفية أحجبة تضرب على وعي الإنسان، جاعلة الحقيقة تتحجب أو تتلاشى وراء المصالح والأغراض، ومن المعلوم أن الحقيقة تموت عندما تمزج بالمصلحة مهما كانت.

وما يهمنا في هذا السياق، هو صدى هذا الخطاب في السياقات الثالثية، إذ أن الفكر العربي قد انساق في أثر انتشار الفلسفة البيئية الغربية، وبدأ يطرح مسلماته وبراهينه ونظرياته المؤقلمة...الخ. فهل كان التيار الإيكولوجي العربي والإسلامي على وعيّ حاد بمختلف الخلفيات الفكرية والفكرولوجية القابعة وراء فلسفة البيئة الغربية؟ هل هناك فلسفة إيكولوجية ذات هوية ثالثية؟ ما حقيقة الفلسفة الإيكولوجية بين الانهمام الإيطيقي والحجب الإيديولوجي؟ هذا ما ستحاول هذه الدراسة مباحثته من خلال المراحل أدناه. والخيط الإشكالي الناظم لهذه الدراسة هو المباحثة في الفرضية التي ترى أن حل المشكلة البيئية يمكن في توقيف مسار العقلانية الحالية التي هي عقلانية تقنية وعلمية، فهل يمكن حل المشكلات التي أفزها العقل العلمي من حلال توقيفه أو تغيير مساره؟ هل من العقلانية توقيف مسار العقلانية؟ إن توقيف مسار العقلانية الغربية، التي هي نموذج كل عقلانية ممكنة اليوم، هي الفرضية التي تطرحها العقلانيات التي تعتقد أن واقع العالم ليس قدرا بل خيارا حداثيا غربيا، وبما أن الوضعية خيار، فيمكن لنا، بالتالي، تغيير الخيارات من أجل تغير الوضعية العالمية الراهنة. إذ لا يوجد إنجاز تاريخي لا رجوع فيه.[1] فهل هذا المنطق من التحليل معقول بما فيه الكفاية؟

المبحث الأول: تاريخ المشكلة الإيكولوجية: المرحلة التقنية بين اللوغوس والإيروس.

في بعض الأحيان يتبدى لنا أن المشكلة البيئية أكثر بكثير من أن تكون مشكلة أخلاقية، بل أنها مشكلة حيوية بالأساس. ونحن نعلم أن الأخلاق القائمة على مفهوم الفضيلة تدل على الزيادة سواء في السياق العربي أو الإغريقي. فقط ترتبط دلالة الفضيلة بالرجولة في القاموس اللاتيني، في حين تدل على الوفرة التي تجعل الحياة أحسن وأجمل

وأكثر انسجاما. لكن المعلوم أن المشكلة البيئية تطرح استمرار وجود الإنسان كفرضية مُفزعة. إذ أن استمرار النمط العقلاني والاقتصادي الحالي، سينتهي بأن يدمر النظام البيئي الطبيعي، الذي يمثل الحاضنة الحيوية والضرورية للحياة ككل بما في ذلك حياة الإنسان، فانقراض أبسط الحشرات، وليكن النحل مثلا، بسبب المبيدات الكيميائية التي أصبحت ضرورية لتغذية الملايير من الأفواه الجائعة، سيؤدي إلى انهار حلقة في هذا النظام، ومن المعلوم أن تضرر أبسط وأهون الحلقات سيؤدي حتما إلى انهيار كل النظام، مما يعني انقراض أنواع عليا حتى تصل سلسلة الانهيارات إلى الإنسان ذاته. لذا فعندما يطرح "يوناس" سؤال تركِتنا المطلوبة للأجيال اللاحقة من أبنائنا المباشرين أو غير المباشرين، فإنه يطرح مشكلة استمرار النوع البشري ككل، ويرفض المقامرة بالكينونة البشرية.[2] لذا تغدو المشكلة البيئية مشكلة حياة وليس مشكلة أخلاق، وعندما نقرر ذلك، فهذا يعني أن المعالجة تكون في مستوى قاعدي وأساسي وهو حياة الإنسان وليس في مستوى أعلى يتمثل في تنظيم حياة الإنسان، لأن المسألة الأخلاقية تمثل وضعية الحياة المريحة اجتماعيا ولا تمثل وضعية الحياة الأساسية فقط. أي أن الإنسان يمكن أن يعيش بلا أخلاق، لكن الأخلاق لا يمكن أن تكون بلا حياة. فالحياة أهم من الأخلاق، إذ يمكن أن نثبت، حتى من الناحية الدينية، أسبقية حفظ النفس على حفظ الدين مثلا. ومختلف الملتقيات البيئية العالمية، بما في ذلك آخر ملتقى في باريس، يعكس هموما حيوية واقتصادية، أكثر مما يستهدف أخلاقيات معينة. لذا فنحن نميل إلى تصنيف المشكلة البيئية ضمن المشكلات الحيوية وليس المشكلات الأخلاقية، والفرق بين الحياة والأخلاق كالفرق بين الوجود وترف الوجود أو الوجود المحسن. عندما يكون وجودنا موضع تساؤل أو على محك الانعدام، فلا يمكن أن نفكر في صياغة أي نظرية أخلاقية. لأن ضرورة الأخلاق تأتي بعد ضمان الوجود واستمراره أولا.

أحدث تحقيب لمراحل الفكر الغربي، هو التصنيف الذي قدمه الدكتور "الطيب بوعزة" في مختلف كتبه التي تؤرخ للفلسفة الإغريقية القديمة. فهو يعتقد، من منطلق استغرابي ذكي، أن الفكر الغربي مر بثلاثة محطات كبرى هي:

المطلب الأول: المرحلة اللوغوسية.

ممثلة في الفتح الإغريقي القديم، حيث كان العقل الخالص هو المنطلق والحقيقة الكلية هي الغاية. ومن المعلوم أن مختلف مؤرخي الفكر يعتقدون أن أهم ميزة للحضارة الإغريقية، مقارنة ببقية الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، هي الاحتكام إلى العقل المنطقي المستقل عن مختلف العقلانيات الأسطورية والسحرية والصوفية والإحيائية القديمة. ويمكن أن نثت ذلك من خلال تصنيف العلوم عند أرسطو، حيث عدّ العلوم النظرية، التي تستعمل العقل لا الإرادة، مستهدفة الحقيقة لا المنفعة، أعلى وأشرف العلوم البشرية عل الإطلاق.

المطلب الثاني: المرحلة التقنية.

دام النموذج الإغريقي قرابة العشرين قرنا، حيث سيطرت العقلانية الأرسطاليسية بكل نجاحاتها وإخفاقاتها. إذ لم تستمر فزيائه ونظريته البيولوجية والمنطقية فحسب، بل أيضا نظريته الميتافزيقية القائمة على الغائية والمركزية الإنسانية.[3] ولم تفعل العقلانية الحديثة، في نسختها الديكارتية أو البيكونية، إلا أن استثمرت العقلانية الإغريقية القديمة لمصلحة الإنسان العملية من خلال توجيه أورغانون العقل لإخضاع الطبيعة لأغراض الإنسان باعتباره سيد الكون. وبذلك أصبحت المعرفة قوة تترجم في أفعال محسوسة لها أثر نفعي وليس مجرد تعقيل يستهدف الحقيقة المجردة الثابتة هناك. وقد اتفقت الحداثة الفرنسية والحداثة الإنجليزية على ضرورة تسخير الطبيعة لرفاهية الإنسان. لقد اعتقد ديكارت أن بوسع الإنسان، باعتباره عاقلا، أن يمتلك الطبيعية ويخضعها، وبالتالي يكون سيدا بعدما كان خاضعا لها في السابق.[4] وهو في هذا الاعتقاد متوافقا مع بيكون تمام الوفاق، وقد

سعي "أندري لالاند" لأن يثبت نقول ديكارت عن بيكون. لهذا أُعتبرت الحداثة بداية من القرن السابع عشر حتى عصر هيدغر في نهاية القرن العشرين، مرحلة تقنية خالصة، حيث تم إخضاع الطبيعة الكبرى والصغرى، لصالح الإنسان، وبالتالي جسدت هذه الحداثة استمرارية العقلانية الإغريقية اللوغوسية، لكن من منظور المصلحة وليس الحقيقة.

المطلب الثالث: المرحلة الإيروسية.

تمثل عتبة ما يسمى بما بعد الحداثة أو الحداثة الفائقة، إذ تفطن العقل الغربي، بأن وعود الحداثة، وبعد ثلاثة قرون كاملة أو أكثر بقليل، لم تتحقق بالوجه المطلوب، وأن عقل الإنسان الذي كان قد قدم نفسه كمنقذ للإنسان، أصبح يهدد كينونته جذريا. لذا تخلى العقل الأوروبي عن وهم الكمال والسيادة والنعيمية والحقيقة، لصالح وضعية بلا نموذج مثالي أو كمالي. لم يعد العقل الغربي يؤمن بمقولة الحقيقة والغائية والتقدم. وعندما تسقط هذه المثل اللوغوسية، لا يبقى للإنسان سوى التلذذ الجمالي بالوجود. والأكثر من ذلك، فإن العقل الذي يهدد البيئة، يجعل الإنسان يستشعر ضرورة اغتنام الكينونة قبل نفاذها. لذا سميت هذه المرحلة ما بعد الحداثة بالمرحلة الإيروسية، حيث يتم استبدال العقل الإغريقي التي انفجر في الحداثة، بالعاطفة والإحساس واللحظية.[5] بعيدا عن أي هدف غائي وراء الوجود الآن. أصبح الإنساني الحالي يبحث عن اللذة الراهنة بدلا من الحقيقة الدائمة. ولعل الاهتمام بالرياضة والمتعة والجمال واللعب بمختلف أشكاله، حيث ترصد ميزانيات مذهلة لذلك، مظهر من مظاهر إيروسية الوجود المابعد حداثي. إذ نجد ما يخصص للعب في بعض البلدان المتقدمة يفوق ميزانيات عدة بلدان متخلفة.

ولئن كان التقسيم أعلاه يغري الرؤية الشمولية، إلا أنه لا ينطبق كل الانطباق على واقع التاريخ الغربي ولا على راهن العقل الإنساني. فمرحلة ما بعد الحداثة لم تشكل قطيعة حقيقة مع مرحلة الحداثة، بل هي استمرار ومراجعة. وهذا يدل على أن مقولة الحقيقة لم تسقط كلية، ولا جزئيا، من قاموس اللوغوس والروح الغربيين. وهاجس السيطرة على

الطبيعة لا زال مستمرا حتى يوم الناس هذا. فما زالت كل استثمارات الإنسان في كبريات مراكز البحث موجهة لإحكام السيطرة على الطبيعية أكثر فأكثر. والتلذذ ذاته، الذي طرحه "الطيب بوعزة"، باعتباره خاصة الإنسان الغربي الحالي، لن يتحقق إلا بإخضاع الطبيعة أكثر فأكثر. فمعيار اللذة الوجودية مرتبط بقدار الاستهلاك، ولا استهلاك بدون استنفاذ الطبيعة. ولعل اللغة العربية قد نجحت في التعبير عن المدلول السلبي لكلمة "الاستهلاك" التي تعني الهلاك، فاستهلاكي أنا أبسط منتوج يكون بإهلاك الموجودات الأخرى الجامدة والحية معا. والظاهر أن الإنسان لن يتوقف عن الضغط على الطبيعة إلا عندما تهاجمه ظواهرها العمياء. وبالتالي فحُب الإنسان للطبيعة، المجسد في شعارات صداقة البيئة، ليست إلا حبا مصلحيا، بل هو ضرب من مغازلة ناجمة عن علم المستقبليات الإنذاري.[6] نحن لا نعتقد أنه ستقوم صداقة بين الكائن العاقل الذي هو الإنسان والطبيعة المغْفلة، والصداقة بمدلولها اللفظي، هي تبادل الصدق بين طرفين، وليس من المعقول أن نطلب الصدق من كينونة حيوية غير عاقلة. وبالتالي فإن تفكير الإنسان في الطبيعة هو تفكير في نفسه أولا وأخيرا، بل هي هواجس الإنسان من استمرار نسله لا غير. ولو وجد الإنسان المستقبلي موارد خارج الأرض، وهو ما تعد به علوم الفلك، لأحجم عن حب الطبيعة أو صداقته. إن شعار صداقة الطبيعة، يسير جبنا إلى جنب مع مواصلة استنزافها حد التعديم.

استمرار لوغوس الإنسان، وهذا قدره في كل الأحوال باعتبارها كائنا عاقلا، يجعل الطبيعة مرهونة بذكائه. وهذا يجعلنا نقارب الخيط الإشكالي لهذه الدراسة منذ الآن، قائلين بأن الإنسان عاجز عن توقيف قوته العاقلة ونزوعه التقني. فلا يمكن حل المشكلة البيئية من خلال إعادة تقييد بروميثوس من جديد. أي لا يمكننا حل المشكلة الإيكولوجية من خلال توقيف مسار العقل العلمي. بل أن حل مشكلات البيئة يكون بدفع العقل العلمي إلى حدوده القصوى. وحده العلم قادر عل حل المشكلات التي

أفرزها النمو العلمي، ولا يمكن للأخلاق أو الخطاب الديني أن يقدما أي حل، ما عدا التنبيه إلى مخاطر التكبر أو التضخم اللوغوسي. ثم أن الكشف عن مخاطر العلم على الطبيعة يكون بالعقل العلمي قبل العقل الأخلاقي أو الديني، فرجل الدين ينقل من رجل العلم مخاطر العلم ذاته، مما يجعله عاجزا عن فهم العقل العلمي وعجزه من ثمة عن تقديم أي اقتراح عملي ومفيد للتقليل من أخطار العقل على الطبيعة. يجب أن نميز بين الخطاب المعياري حول البيئة والتقرير العلمي الذي يستند على لغة أكثر تقنية وأكثر إجرائية. ثم أن الخطاب الأخلاقي حول أثر العقل على الطبيعية لم يتخلص من ثنائية الخير والشر، وهما قطبا الأخلاق المتنافرين أبدا. إذ يمكن أن نلاحظ إن الأخلاقيات التقليدية، بما هي أخلاقيات ماوجبية مثالية متعالية، تفصل فصلا حادا بين الخير والشر، في حين أن علم الأخلاق الوصفي، الذي يستند على لغة أكثر علمية وأكثر واقعية، يعرف تماما أن في الخير شر وفي الشر خير.[7] فالبداهة الأخلاقية التقليدية قد تزعزعت نظرا لتعقد الوضعية الحالية للإنسان، بل أن وضعية الإنسان معقدة منذ القديم، لكن بساطة العقل جعلته يعتقد بساطة الواقع والتاريخ. فما يحسبه البعض، بما فيه المتخصصين، ضررا على الطبيعة، قد يشكل فوائد جانبية أخرى لا ندركها لقصورنا. فهل يمكن الجزم بأن الاحتباس الحراري شرٌ كله على الأرض والكائنات الحية؟ يجيب أحد علماء الاجتماع قائلا: "لم يقتصر الأمر على التشكيك الجدي في شأن شدة الخسائر المفترضة من الإحترار العالمي، إنما طرحت أيضا مؤشرات على فوائد الإحترار، مثل ارتفاع الإنتاج وأوضاع الحياة في أجزاء من المناطق الأكثر برودة، وفائدة زيادة تركيز ثاني أكسيد الكربون في الجو للتسميد الزراعي...الخ".[8] وسنتطرق أدناه، في العنصر الثالث إلى ما أطلقنا عليه اسم الريبية الإيكولوجية التي تنسف كلية أطروحة هلاك الأرض الوشيك. فمثلما أن التغيرات المناخية تقصي كائنات من الوجود، فإنها تفتح المجال لكائنات أخرى للظهور والسيطرة والانتشار. إذ ليس هناك قيمة واحدة لأي ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو الاجتماع الإنساني، ولعل

أحسن مثال على ذلك هو ظاهرة الرأسمالية الحديثة، فلئن كان ماركس يرى فيها الوجه السلبي والشنيع للأنانية البشرية، فإن سوسيولوجيا معاصرا له، هو ماكس فيبر، كان يرى فيها أعلى درجات العقلنة الإنسانية المتجسدة في الغرب.[9] والحق يقال أنه ليس من السهل تقدير الوضعية الحقيقة للأرض، في إطار جهل تاريخ الأرض الكلي ومجمل المراحل التي مرت عليها من حرارة وتجمد وتلوث بركاني...الخ. فوضعية الأرض الحالية، رغم فرادة خصائصها، تمثل حلقة ضمن سلسلة طويلة لا نعرف منها إلا القليل، بل أن مجمل معرفتنا بتاريخ الأرض هي معرفة غير مباشرة مستندة على مخلفات خاضعة لتأويل العقل العلمي. لذا حق التأكيد على أن الفلسفة الإيكولوجية التي انطلقت من تقارير العلم الوصفي والوضعي، قد انتقلت إلى وضعية إنتاج خطاب غير علمي، حيث يتم تضخيم الأرقام وتهويل الوضعية وتفعيل التأويل السلبي والسوداوي. وهذا ما يمكن أن نسميه بال "الإيكولوجاوية".[10] التي تفهم نسبة إلى كلمة الأخلاقوية مثلا أين يتم تضخيم قيم الأخلاق على حساب القيم الأخرى. يمكن القول أن الخطاب الإيكولوجي المغالي هو الذي يأخذ نتائج العلم النسبية والاحتمالية، لكي يؤسس أطروحة أخلاقية أو سياسية أو دينية تدين نتائج العقل التقني بلغة مطلقية. وهذا لا يبدو مستقيما، فلا يمكن تشكيل خطاب مطلق ومتعالي من نتائج نسبية قابلة للتأويلات المختلفة. ومن بين فروع الإيكولوجية نجد من يتهم العقل ويطلب من البشرية الرجوع إلى المرحلة ما قبل الحديثة، حيث كان العقل خاضعا للدين أو للأخلاق أو إلى وضعة عقل بلا أي سلطة قادرة. وفي تقديرنا فإن هذه النزعة تنتج خطابات بلا أي سند علمي أو تاريخي، إذ أن العقل تراكمي ولا يمكن أن يتوقف في منتصف الطريق، ويعود إلى وضعية سابقة. كما لا يمكن له أن يتقدم بقفزات لا وساطة لها. بل أن حلول إفراط العلم لا تكون إلا بإضافة العلم الجديد. يقول "توكفيل" معبرا من موقفنا، في سياقاته المخصوصة تاريخيا وموضوعاتيا: «قد يصلح الإفراط في الحرية من سوء استخدام الحرية، وأن الديمقراطية المفرطة قد

تتحاشى أخطار الديموقراطية.[11] Il arrive quelquefois que l'extrême liberté corrige les abus de la liberté, et que l'extrême démocratie prévienne les dangers de la démocratie.الإفراط في العلم هو الحل لأخطار العلم ذاته، لكن الأفراط هنا يفهم على أساس أنه تكييف العقل العلمي مع الوضعيات التي أفرزها العلم ذاته. أي إنتاج علم يصحح انزلاقات العلم ذاته. العلم وحده هو الكفيل بحل المشكلات البيئية التي أفرزها العلم، ولا يمكن للحل أن يكون خارج أطر ومقاييس ومصطلحات ومناهج العلوم التقنية.

المبحث الثاني: النظريات الإيكولوجية بين الوحدة والتعدد.

تعودنا على فكرة تطابق الحقيقة والوحدة إلى درجة أنه كلما صادفنا تعددا ما أثبتنا البطلان والخطأ. وفي سياق تحليلنا، فإننا نميل إلى الاعتقاد أن اتفاق علماء البيئة والبيولوجيين، كل بتخصصه، حول وجود أزمة بيئية، هذا الاتفاق هو علامة وجود مشكلة حقيقية. لكن، وفي المقابل، فإن عدم اتفاق المتخصصين، حول وجود الأزمة الإيكولوجية من عدمها، هو دالة على أن هذه الكينونة موضوع تساءل حقيقي. ومثلما ألمحنا في المقدمة، فإن النظريات الإيكولوجية متعددة بطريقة ملفتة للنظر، فبين من يؤكد الأزمة ومن ينفيها حجج متعادلة ومتقاربة المنطق والقوة. وفي الأطروحة التي تؤكد وجود أزمة بيولوجية وبيئية، نجد اختلافات كثيرة أيضا. كل هذا يجعلنا نميل إلى عدم الحسم في المشكلة البيئية. لكن عدم الحسم هذا، الذي يعبر عن موقف لا أدرى مفتوح، لا يدل على إنكار تأزم الوضع البيئي العالمي، بل يعبر عن عدم التسرع في إدانة العلم والترويج للأطروحات التي تدعونا للعودة إلى الوضع ما قبل الحداثي، على الرغم من استحالة تحقق ذلك عمليا، فالعقل لا يعود إلى الوراء لأنه محكوم بخبراته المتراكمة، وكلما جرب العقل وضعية ما، فلا يمكنه أن يستمر في الكينونة وكأنه لم يجرب إطلاقا. فتراكم خبرات العقل الكلي، يجعله يتشكل بطريقة تمنع عنه إسقاط أي خبرة أو أي مرحلة ما مراحله. إذ نجد

البعض مثلا يعتقد بأن مرحلة العصور الوسطى، التي امتدت نحو عشرة قرون، أي من القرن السادس إلى القرن الخامس عشر، هي مرحلة مهدورة في تاريخ العقل الإنساني، وكأنها مرحلة كان من المفروض أنها لم تكن بتاتا. لكن الحقيقة أن كل مرحلة مر بها العقل، تشكل رصيد يساعده على تشكيل ذاته باستمرار. وبالتالي فإن المرحلة التي نعتقد أنها قد كبحت نمو العقل لدرجة أنها سلبية وتهديمية، هي في الحقيقة مرحلة أساسية وضرورية في مجمل نمو العقل البشري. والمرحلة الحالية، مرحلة سيادة التقنية التي يعتبرها البعض خديعة كبرى،[12] هي مرحلة ضرورية لاكتمال وعي العقل بمنتجاته ووضعيته وقيمته وحدوده. ولو أن هناك من يقول أنه ليس من الضروري أن نشرب كل مياه البحر لكي نقتنع أنها مالحة، فإن العقل البشري يحتاج كل المدة لكي ينضج نضجا حقيقيا، مثلما أن الثمار تحتاج إلى الوقت الضروري لكي تنضج طبيعيا، فإن مواقف العقل تحتاج أيضا إلى الوقت الطبيعي الكافي لكل تنضج وتتحدد بالطريقة المناسبة. إذ يجب ترك الوقت للوقت كما يقال في لغتنا اليومية. فسيادة العصور الوسطى عشرة قرون بدل قرن واحد أو خمسون قرنا، يعود إلى التراكم الطبيعي الضروري لاكتمال وعي العقل بذاته وتاريخه. وبالتالي فإن مرحلة العقل التكنولوجي تحتاج إلى فترة طبيعية لكي يتجاوزها العقل ذاته. ثم يجب علينا الاعتراف أن العقل التكنولوجي، لم يكن عقلا ساكنا متزمتا منخرطا في لعبة المصالح الزائلة والبغيضة، بل أنه يسعى قدر الإمكان لتجاوز عيوبه ونقائصه تجاه البيئة والإنسان معا. إذ أن رأسمالية القرن الواحد والعشرون ليست هي رأسمالية القرن التاسع عشر، فقد استطاعت تحسين أدائها رغم طبيعتها الثابتة والمعروفة. فمقارنة ما تفرزه المصانع والآلات في منتصف القرن العشرين، بما هو عليه اليوم في بداية العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين، أي في فترة سبعين سنة فقط، يمكن أن نلاحظ بوضوح النمو الإيجابي المتتالي للتقنية لتحسين أدائها تجاه البيئة. وشيوع عبارة "تقنية صديقة للبيئة"،

وعلى الرغم من طابعها التجاري والإشهاري، ففيها نصيب من الحقيقة على المستوى التقني، فمعظم المحركات أنقصت نسبة إعدامها الخارجي.

مثلما أنه يجب علينا التسامح مع كامل الفترة التي حكم فيها العقل الديني، فيجب أيضا ألا نُسارع في إدانة العقل التقني في تجربة الأربعة قرون التي تلت الحداثة منذ القرن السابع عشر. والتأسيس للنزعة الإنسانية يدل على التسامح تجاه أخطاء الإنسان، والتقنية من بينها. فما يحتاجه العقل الفردي من زمن وخبرات ومواقف لكي ينضج ويفهم بعض الحقائق والقيم، هو ما يحتاجه العقل العلمي الجمعي لكي يستوعب كل أخطاءه ويتجاوزها، والفارق الوحيد هو أن العقل العلمي يحتاج إلى قرون كثيرة فيما يحتاج العقل الفردي إلى سنوات معدودات فقط. كما إن مرحلة ما بعد الحداثة ليست ثورة جذرية على مرحلة الحداثة العقلانية، بقدر ما تمثل تكملة تصحيحية لها، لكن هذا التصحيح لا يمثل الحل النهائي لمشكلات الحداثة. فهي تصحيحات تولد أخطاء جديدة وهكذا دون نهاية. "ما بعد الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظل حداثة على الرغم من ذلك".[13] لا يجب أن نطلب من الإنسان وضعية مثالية خالية من كل عيوب ونقائص، فالحياة الأرضية ليست نعيمية، بل هي محصلة تجارب الإنسان التي لا تنتهي، تجارب الإنسان على الطبيعة وتجارب الإنسان على نفسه. سنتأكد لاحقا أن جحيم العقل التكنولوجي، ليس إلا مرحلة تمهيدية لتجارب قد تكون أكثر مرارة وأكثر تدميرية. لا يمكن أن نحدد بدقة وضعية الأرض، إلا في منظور يشمل الماضي والمستقبل معا، وهذا ما لا يمكن للعلم وتاريخ العلم أن يحدده بالدقة المطلوبة اليوم.

يمكن أن نلاحظ تنوع شديد، وفي بعض الأحيان صراع خفي أو ظاهر، بين مختلف النظريات البيئية، وهو الاختلاف الذي قد يمهد للريبية الإيكولوجية وفق المنطق القائل بأن الوحدة دالة الحقيقة والصراع دالة الزيف. وقد استطاع الدكتور "مداح رزقي"، الأستاذ بجامعة تيزي وزو بالجزائر، في رسالته الجامعة والممتازة بعنوان "الفلسفة الإيكولوجية من

المنطلق الأكسيولوجي إلى المنعرج الإيديولوجي" أن يستجمع كبريات النظريات الإيكولوجية وفق التقسيم التالي:

المطلب الأول: الإيكولوجيا العميقة.

وقدم بالتحليل نظريات كل من "ريتشل كارسون" بوصفه المؤسس العلمي لهذا النوع من الإيكولوجيا، إلى جانب نظرية "أرنة نيس" الذي نقل المركزية من الإنسان إلى الطبيعة، وفرضية غايا (الأرض) عند "جيمس لوفلوك" وأخيرا نظرية العقد الطبيعي المصاغة على منوال العقد الاجتماعي عند الإبستمولوجي الفرنسي "ميشال سير".[14] والقاسم المشترك بين هذه النظريات المختلفة هو التركيز على الإصلاح العميق للنموذج الثقافي الغربي بدل الوعظ الأخلاقي الذي لا يمس إلا أعراض المشكلة. ففي اعتقادهم أن سبب الأزمة الأخلاقية هو النموذج الحداثي الذي انتهى إلى نمط وجود عدواني تجاه الطبيعة والحيوان والإنسان. لذا فإنه، ومن أجل إنقاذ الكوكب وتفادي تهديدات الكوارث الإيكولوجية المتتابعة والتي تترقب البشرية حدوثها كل مرة، يجب "تغيير النموذج الثقافي الإرشادي السائد واستبداله بنموذج ثقافي آخر يكون مبنيا على مبدأ التمركز على الطبيعة".[15] وكما هو ظاهر، فإن مجهود هذه النظريات مكرس للانقلاب على المشروع الحداثي الغربي الذي نقل المركزية من الإله إلى الإنسان مما يسمى بالنزعة الإنسانية، وهذا النقل هو سبب الكوارث البيئية التي لا يمكن إحصائها نظرا لكثرتها. لذا فمعرفة علة الأزمة، سيسمح لنا بتقديم علاج جذري وعميق من خلال إعادة تقديس الطبيعة الأم. لذا فإن الإيكولوجيا العميقة قائمة على تقديم حل جذري لنمط الوجود الغربي والعالمي ككل، لأنه قائم على النموذج التقني الذي يسعى لرفاهية الإنسان ولو على حساب البيئة الطبيعية ومختلف الموجودات الأخرى. لكن لو تعمقنا في نظرية كل فيلسوف على حدى، ممن يصنفون ضمن الإيكولوجيا العميقة، لكشفنا مدى الاختلاف والتناقض الموجود بينهم. هذا ما جعل البعض ينتقد هذا المشروع قائلا: "الإيكولوجية العميقة:

تتصدى بشكل طقوسي للمركزية البشرية للعلم الحديث المسمى ديكارتيا لاستبدالها بـ مركزية بيولوجية مزعومة (حقوق الحيوان...تجنب أكلها)".[16] لماذا يستخدم "لوكور" عبارة "المركزية البيولوجية المزعومة"؟ لأن محاولة الإنسان إنقاذ الكوكب موجه للإنسان ذاته، وبالتالي فإن الذي يدعيّ أنه يهمش الإنسان لصالح مركزية الأرض، يكون مواريا ومتحجبا خلف الطبيعية لتحقيق مصالح الإنسان. لذا فإن الإيكولوجيا العميقة تمثل ضربا من النفاق الإيكولوجي الذي يدعي محبة الطبيعة، لكن الغرض هو إنقاذ وجود الإنسان أولا وأخيرا. لذا أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى أن المشكلة البيئية مشكلة حيوية أكثر مما هي أخلاقية. فكل مخاوف الإيكولوجيين موجهة لمخاطر زوال الحياة، بمعنى زوال وجود الإنسان في النهاية. والحقيقة أن كل المشاريع التي افترضت نقل المركزية من الإنسان إلى الطبيعية، تعمل في نفس الوقت على إحياء النموذج الثقافي الما قبل حداثي، وهو النموذج الديني الذي يجعل الطبيعة خلق إلهي مقدس وجب الحفاظ عليها. لكن لو نظرنا بالتدقيق المطلوب، لوجدنا أن النموذج العلمي الحداثي، ولو أنهّ أحدث قطيعة مع النموذج الديني السابق عليه، إلا أنه أخذ منه مبدأ استغلال الطبيعة لصالح الإنسان بوصفه المكرم الوحيد في هذا الوجود. لذا يقول "وائل حلاق" موضحا الخيط الممتد من الاتجاه الديني إلى الاتجاه العلماني: "زعم المتخصصون في علوم البيئة وفلاسفة الأخلاق البيئية أن هذا الفهم الديني (الحق الإلهي في إخضاع الطبيعة) يعد مسؤولا–على الأقل جزئيا–عن الاتجاهات الحديثة تجاه البيئة. فعندما دشن الإلهيون ومن بعدهم العلمانيون–مشروعهم الحداثي، أصبح لهم حق "إخضاع" العالم باعتبارهم القائمين عليه، اعتقدوا أن لهم حق تقرير الأحسن والأصلح".[17] هنا نعثر على الخطي الواصل بين النموذج الديني والنموذج التكنولوجي، على الرغم من الصدامات المعروفة بينهما، وهو مركزية الإنسان في الوجود. ففي النموذج الديني نجد الإنسان ممركزا، مباشرة بعد القداسة الإلهية، لذا تقول المسيحية أن يسوع هو ابن الله مثلا.

المطلب الثاني: الإيكولوجيا السياسية.

قدم الدكتور "رزقي مداح" ثلاثة نماذج لهذا النوع من النظريات الإيكولوجية، حيث ابتدأ بعرض أفكار الفرنسي "سيرج موسكوفيتشي" حول سوسيولوجيا التاريخ الطبيعي، حيث أظهر في كتابه "المجتمع ضد الطبيعة" المنشور سنة 1994 أن الأزمة الإيكولوجية اليوم وليدة تقسيم قديم جدا يضع الإنسان باعتباره مركزا ومقدسا من جهة والطبيعة باعتبارها مُسخرة من جهة ثانية، ومن هنا نشأ صراع بين الإنسان والطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية انتهت إلى تدجين الإنسان وتدمير الطبيعة.[18] ثم انتقل إلى تحليل وشرح نظرية "برونو لاتور" حول ميتافيزيقا الطبيعة وبرلمان الأشياء، حيث عمل على تأسيس ما يسميه بالإيكولوجيا المناضلة التي تدل على ضرورة توجيه الفعل السياسي أولا وأخير إلى حماية الطبيعة.[19] ونحن نعلم اليوم الوزن السياسي للخضر في البرلمان الأوروبي حيث استطاعوا موقعة مشروعهم في قلب السياسات الأوروبية بعامة، وقد نجحوا إلى درجة كبيرة في إعادة رسم السياسات الاقتصادية والصناعية في سياق التخفيف على الطبيعة. وأخيرا نظرية "جوليات غرانج"، في مؤلفاها "من أجل فلسفة إيكولوجية" 2012، حول النزعة الجمهورية الإيكولوجية التي تستهدف إنقاذ الإنسان والطبيعة بدل إدانة الفكر البشري الحديث، وهي الإدانة التي لا يمكن أن تكون بناءة في أي جانب من الجوانب. وقد أشرنا أعلاه أن تفهم خبرات الإنسان التقنية المضرة أمر لا مفرد منه، فلا يمكن للعقل العلمي، الذي شق طريقا غير معروفة إطلاقا، أن يتعلم إلا من أخطائه، وفي بعض الحالات من الكوارث المضنية التي يسببها. فكره العقل العلمي ليس صوتا للعقل الحِكمي.

المطلب الثالث: الإيكولوجيا النسوية.

من الواضح جدا أن التيار النسوي يُحمل مسؤولية تخريب الطبيعة للكوجيتو الذكوري الذي أخضع كل شيء بما في ذلك النساء والطبيعة وما بعد الطبيعة. وفي سياق إعادة تثمين الأنثوي، تقوم التيارات النسوية بالتذكير بالطبيعية الأنثوية للبيئة مما يعني حتمية

التمركز على الطبيعة الأنثى خلافا للمشروع الحداثي الذي تمركز على الإنسان – الذكر. ومن المعلوم أن الأدلة الألسنية التي توحد بين الإنسان والمذكر في كلمة homme كفيلة بالكشف عن السطوة الذكورية الذي يمتد في التاريخ البشري إلى أبعد الحدود. فقد كاد الإنسان أن يكون ذكرا، مع العلم أن أكثر من نصف الإنسانية أنثوية الجنس. بل أن كلمة الأنثوي أو أنثى fe- melle ، في اللسان الذكوري أي الذي صاغه العقل الرجولي، ليس من الناحية البنيوية سوى ذكورية مشوه.[20] ولا تُفرق التيارات النسوية بين استغلال الرجل للنساء واستغلاله للطبيعة، فالهيمنة الذكورية اجتاحت كل شيء حتى أنها جنست المقدس بجنسها. لذا فإن التخفيف من وطأة الاستغلال لا يكون إلا بنقل المركزية من المذكر إلى المؤنث، وتحرير النساء هي الخطوة الأولى لتحرير الطبيعة. إن الرأسمالية هي التي شكلت النموذج الاستغلالي للأنثوي والطبيعي معا، لذا عملت "ماريا مياس" و"فاندانا شيفا" في مؤلفيهما الإيكولوجيا النسوية على نقد الرأسمالية بوصفها السبب في كل الشرور الموجودة اليوم.[21] فقد ألغت الرأسمالية المتوحشة التنوع الطبيعي بسبب غلبة منطق الشهوة والسيطرة والمنفعة، كما ألغت التنوع الثقافي بدعوى وحدة المستهلك.

المطلب الرابع: حقوق الحيوان.

ولأن الإنسان حيوان ناطق فقد استطاع الدفاع عن نفسه وإعلانه لميثاق حقوق الإنسان الشهير، فمن يدافع عن الحيوان؟ سؤال كان قد طرحه الفيلسوف الفرنسي "ميشال سير" عندما طرح فرضية العقد الطبيعي حيث يتحتم تنصيب ممثلي للطبيعة باعتبارها كينونة غير عاقلة. كذلك يجب تنصيب أطراف مُحامية للحيوان العاجز عن التعبير على معاناته المتمثلة في القتل والانقراض والأمراض وصعوبة التكيف مع التغيرات التي استحدثها الإنسان على الطبيعة في سياق التغير المناخي. لقد أصبح الحيوان في الحضارة التكنولوجية الحالية مجرد رقم بلا أي قيمة معنوية أو وجودية، وكأنه بلا إحساس وبلا روح مثلما اعتقد بعض الديكارتيين، حيث تولد الكثير من الحيوانات في المصانع

وتموت دون أن ترى نور الشمس أو تقف على التراب الحقيقي مثل الحيوان الطبيعي في البرية. فمن يتقاسم هذه الآلام مع الحيوانات سوى الإيكولوجية المدافعة عن حق الحيوان؟![22] فمقارنة بسيطة بين المنظور الحداثي والمنظور الما قبل حداثي في كل الحضارات سواء الشرقية أو الإغريقية والرومانية، تكشف عن تراجع جذري في حقوق الحيوان. فقد كانت ترتبط التضحية بالحيوان طقوس من الخوف والأسف والتقديس منقطعة النظير، مما يعكس اعتبار الحيوان في قيمته الوجودية الحقيقة. إن الدفاع عن الطبيعة هو دفاع عن الحيوان أيضا، لذا فإن نقد النموذج الحداثي والتكنولوجي يصب في استرجاع كرامة كلا الطرفين.

وكما هو ظاهر، من خلال العرض المختصر لأكبر الاتجاهات الإيكولوجية، فإن تعددها يدل على الاختلاف في التشخيص والعلاج والأدوات. بل الأكثر من ذلك، نشب صراع ونقد ونقد مضاد بين هذه التيارات، ووصل الخلاف إلى حد تنكر تيار للتيار الآخر الذي يستهدف نفس النتيجة وهي الدفاع عن الطبيعة ضد الهجمة التكنولوجية الشرسة. والحق يقال أن هذا الاختلاف لا يدل على بطلان مشروع الإيكولوجيا ككل، بقدر ما يدل على اختلاف الطريقة في الدفاع. وهو اختلاف يمكن فهمه فهما إيجابيا، أي أن اختلاف طرق تدمير البيئة، ينتج عنه اختلاف في طرق الدفاع عنها، واختلاف في طرق تشخيص وقياس هذه الأضرار. لكن البعض من ناقدي الفلسفة الإيكولوجية، يستغلون هذا الاختلاف من أجل التقليل من شأن هذا المشروع ككل. ومن أجل إثبات تحول التخوف الإيكولوجي المشروع إلى إيديولوجيا جديدة لا تختلف عن إيديولوجية العلم والتقنية والحزبية. وهي الإيديولوجية التي تستعبد كل من الإنسان والطبيعة من خلال تحويلهما إلى مجرد أدوات أو وسائل.[23] وقد أثبت "هربرت ماركوز" وكل أجيال المدرسة النقدية في فرانكفورت هذا التوجه الجديد للعقل العلمي الذي وقع في فخ الأداتية. وهذا أمر طبيعي على أساس أن المصلحة تدجن المعرفة، كل

معرفة، من أجل تعزيز موقعها وتثبيته. لذا فإن التجديد في التفكير والمناهج أمر ضروري لكل المعارف لكي لا تقع في مستنقع الإيديولوجيا الضيقة والمصلحة المؤقتة.

المبحث الثالث: الاستغلال الفكرولوجي (الإيديولوجي) للمسألة البيئية.

ليس هناك براءة في ميدان الفكر الاقتصادي، فكل نظرية قد تحتوي على ما يهدم منظومات حضارية بأكملها. وبما أن المسألة البيئية مرتبطة بالاقتصاد بصورة مباشرة وظاهرة، فإن النظريات الإيكولوجية ليست شفافة بما فيه الكفاية. وعندما طرحنا في المقدمة مسألة وعي الفكر البيئي الإسلامي أو العربي أو الثالثي بخفايا المشكلة الإيكولوجية العالمية، فمن أجل الكشف عن مختلف التلاعبات الفكرية والفلسفية التي قد تكون غطاء لمسائل اقتصادية بحتة. عندما تدخل لغة المصلحة حلبة الفكر، لا يجب أن نثق حتى في أقرب الأطراف، فكلها مشكوك في نواياها وأهدافها.

الحق يقال أن أي فكرة إنسانية، تكون عند ظهورها صادقة وشفافة ونزيهه، لكن ومع مرور الوقت، سواء القليل أو الكثير، تتعرض هذه الفكرة للاستغلال والابتزاز من طرف أصحاب المصالح الوقتية والدنيوية والطبقية. فالفكرة الجديدة، سواء كانت دينية أو نقابية أو إصلاحية أو ثورية، ولأنها جديدة، فإنها تعرض مصالح المحافظين والتقليديين إلى الخطر، مما يجعلهم يعملون، بكل فعالية وإتقان، على تحريف هذه الفكرة من خلال تأويلها التأويلات المختلفة، بل التأويلات المناقضة لروحها، ويسحبونها لأرضيتهم التقليدية من أجل نهبها واغتصابها وإعادة تشكيلها وفق مصالح محددة. وشيئا فشيئا، تتخلى الفكرة عن خصائصها السابقة وفضائلها الأصلية، فتكون أقل شفافية، وتنخرط في لعبة المصالح والمواقع والسلطة...الخ. وسنحاول أن نثبت قدر الإمكان، أن الفلسفة البيئية قد تعرضت لمثل هذا الابتزاز الذي جعلها إيديولوجيا أكثر مما هي حقيقة علمية محايدة بعيدة عن أي مصلحة.

وقد عمل الدكتور "مداح رزقي"، في سياق أقلمة المشكلة البيئية في السياقات العربية والإسلامية، على الدفاع عن أطروحة تقرر أن الإيكولوجية العربية قد وقت في الوعي المزيف، إذ عمل ممثلوها على نشر المشكلة البيئية مثلما نظّر لها الغرب، في حين أن متطلبات الوضعية الحضارية والاقتصادية لمعظم البلدان الإسلامية تختلف كليا عن وضعية البلدان الغربية أو ما يطلق عليه بلدان العالم الأول أو المتقدم. سنفحص مدى وجاهة أطروحته، من خلال الكشف عن الخلفيات غير الظاهرة لهذا الموضوع.

يجب أن نعلم أولا أن الأبحاث التي يقوم بها علماء البيئية، كل في اختصاصه، ممولة من مؤسسات جامعية، التي بدورها لا تنفصل عن المؤسسات الاقتصادية والصناعية الكبرى التي لا يستبعد أن تؤثر في نتائج الدراسات وسياساتها، وفي أحسن الأحوال تؤثر في تأويل هذه النتائج. وقد لاحظ المفكر الكندي آلان دونو Alain Deneault ، صاحب الدراسة المهمة الموسومة بـ نظام التفاهة la médiocratie أن العديد من الجامعات تخضع لإغراءات مرتبطة بالعلاقات التجارية والتموينية. وكمثال على ذلك، "فقد أشار استراتيجيو إيليدمان على شركة تراز كندا (البترولية) بتمويل إحدى جامعات كيبيك التي كان باحثوها سيقومون من ثم بتقديم وصف للمشروع باعتباره "آمنا بيئيا".[24] وهذا يثبت فساد الجامعة الذي يعني صعوبة الثقة من المجالات العلمية المتخصصة التي تنشر الأبحاث في مجال البيئة أو الدواء أو المناخ...الخ. بل أن الأستاذ "إليكساندر أفونسو" في قسم الاقتصاد السياسي في لندن قد شبه نظام التمويل الجامعي بعصابات المخدرات التي تنشر المال الفاسد وترشي أشرف رجال الشرطة للتورية عن الجرائم.[25] ومن المؤكد أن هناك مخابر بحث قد تورطت في لعبة المصالح على حساب الحقيقة، لكن من المؤكد أيضا أن هناك مخابر بحث، لها من الاستقلالية ما يجعلها بمنأى عن الخضوع لسلطة المال المغرض. ولكن بمجرد وجود أثر للفساد العلمي فيما يخص البيئة، فمن المشروعية إثارة سؤال مصداقية التقارير التي تنجز حول الحالة الحقيقة للبيئة في الكرة الأرضية. أي

أن وجود تقارير علمية إيكولوجية مشكوك في مصداقيتها، ولو بنسبة قليلة، كفيل بإثارة الشك في مجمل المنشورات العلمية حول الموضوع، ما يجعل الباحث يلجأ إلى فرز الحَب عن الكرفة قبل أن يخوض في أي تقرير حقيقي.

إلى جانب تأثير المال الاقتصادي والتجاري على النتائج العلمية من أجل الحجب عن أضار الشركات الكبرى، نجد أيضا ذيوع خطاب التخويف والتهويل الذي لا يعكس الحقيقة على حالها. إذ من المفروض أن نتائج العلم تكون دقيقة بعيدا عن أي تضخيم أو تقزيم. لذا نجد بعض الحكومات، وهي محقة في ذلك، تلزم بضرورة التقليل من خطاب التخويف الذي لا يعكس الوضعية الصحيحة للبيئة. أي ضرورة "مقاومة قرارات السياسة المستندة إلى الذعر لا التقويم العقلاني في مسألة الاحترار العالمي".[26] إذن هناك سياسات علمية تتعمد التخويف، ولئن كان لهذه السياسات عذر في ذلك، بغرض الدفاع المستميت عن البيئة، إلا أن التعمد في نشر الصيحات المفرطة لا يتماشى والروح العلمي. يذكر لنا الدكتور "مداح" مثال على هذه الظاهرة قائلا: "يقدم الصندوق العالمي للطبيعة في تقاريره معلومات غير يقينية عن الوضعية البيئية لكوكب الأرض، ولا يُشرف المسؤولون عنه، بأنفسهم، عن جمع المعلومات الخاصة بكل التقارير التي ينشرونها، بل يكتفون بإعادة إنتاج تقارير منظمات أخرى، ولا يلتزمون بالأمانة في نقل المعلومات، ويركزون فقط على الأنباء التي تثير المخاوف".[27] ويظهر عدم دقة المعلومات المقدمة من طرف هذه المنظمة، في أن بعض تقاريرها لا تتوافق مع التقارير الجديدة التي تنشرها منظمة الأمم المتحدة التي تؤكد تقاريرها حول الحرائق في الغابات مثلا، أن هناك تقلص ملحوظ ومريح.

يعتقد الدكتور "مداح رزقي" في أطروحته السالفة، أن ممثلي التيار الإيكولوجي العربي والإسلامي، لم يستطيعوا الكشف عن زيف أطروحتهم التي تهول وتكرر الأطروحات الغربية دون وعي للفارق الحضاري والوضعية التكنولوجية والاقتصادية عامة. لم يتفطن

ممثلي هذا التيار في سياقاتنا إلى أن هناك نوايا خلفية غير بريئة للإيكولوجيا الغربية التي تعمم دون وجه حق، على الأقل في تقارير بعض المنظمات والعلماء الذين تلقوا ضغوطات من أجل نشر تقارير تهول وضعية الكون وتصوره على أنه على صفيح ساخن. فهل هناك تطابق بين الوضعية البيئية في المجال الغربي (الشمال) والمجال الإسلامي (الجنوب)؟ هل استطاع العقل التكنولوجي الإسلامي أن يشكل تهديدا حقيقيا على بيئته الطبيعة مثلما فعل العقل التكنولوجي الغربي؟

الحقيقة أن فضيحة بيع حقوق التلوث المشهورة، حيث تلقت دول العالم الثالث أموالا معتبرة من دول العالم الأول، كتعويض عن حق التلوث الذي لم تستطع الحكومات المتخلفة إحداثه، بسبب ضعف صناعاتها، لهو أكبر دليل على زيف أطروحة الإيكولوجيين العرب الذين ينقلون التقارير دون أي أقلمة أو حتى انطلاق من الواقع الثالثي المخصوص. وعندما ينشر مفكرين وباحثين مثل "ثامر الصفار" و"أسامة الخولى" دراساتهم حول المشكلة البيئية، فإنهم لم يكلفا نفسيهما بأي نقد للأطروحات الإيكولوجية الغربية، بل سلموا بلا فحص بكل التقارير دون تمحيص أو مقاربتها بالواقع العربي.[28] وهذا يثبت أنهم لم يطلعوا بما فيه الكفاية على الريبية الإيكولوجية الغربية التي كشفت عن زيف بعض التقارير العلمية التي تهول أكثر مما تقرر. ونشر هذا التهويل في السياقات العربية يؤدي إلى شل النشاطات الاقتصادية الكبرى التي تحتاج إليها هذه الشعوب أكثر من أي وقت مضى من أجل التنمية المحلية. لكن يمكن أن نلاحظ أن الدكتور "مداح" قد تحامل بصورة عمدية على تقديم تأويل اقتصادي للمشكلة البيئية العربية، وكأن بيئة العالم العربي غير معنية بالأزمة الإيكولوجية وما عليها سوى أن تستثمر في الصناعات الكبرى من أجل تلويث المحيط. يبدو أن محيطنا ملوث في الظاهر والأعماق، ولئن كانت هناك مشكلات بيئية خاصة بكل منطقية، فالأكيد أن هناك مشكلات أخرى عالمية لا تعرف الحدود ولا القوميات ولا الديانات. فالإحترار مثلا مشكلة عالمية تأثرت به حتى

المناطق الصحراوية الحارة في أصلها. لقد فهم الدكتور مداح المشكلة البيئة في بعدها التنموي فقط، في حين أن لها بعدا إيكولوجيا حقيقيا وجديا لا يمكن إهماله.

خاتمة:

استعملنا في العنوان لفظة "الحكمة البيئية" للدلالة على أن علم البيئة أو الإيكولوجيا لا يمكن أن يقدم لنا حقيقة الوضعية البشرية الراهنة في الكوكب الأزرق الذي له تاريخ طويل ومجهول إلى حد بعيد. وهذا يعود إلى قصور المناهج العلمية ومحدودية منظورها، في حين أن الحكمة، التي تدل على النظرة الأكثر سعة والأكثر شمولا، هي التي يمكن أن تحدد علاقتنا مع الطبيعة. والحق يقال بأن وضعية الإنسانية الحالية ليس وضعية طبيعية بالمطلق، فنسبة سكان المعمورة، ومستوى المعيشة وطرق الإنتاج ومحدودية الموارد الظاهرة والباطنة...الخ هي وضعية صنعها العقل الحداثي، وبالتالي فإن "نهب" الطبيعة نتيجة حتمية لكل المقدمات السابقة، مع العلم أن الاقتصاد الرأسمالي لم ينفصل في نشأته عن الموقف الحداثي في القرن السادس عشر، فنحن نعلم، مع أطروحات ماكس فيبر الشهيرة أن هناك علاقة واضحة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. إن علم البيئة ومختلف العلوم التي ولدت الوضعية الإشكالية الحالية، وحدها القادرة على حل مختلف الانحرافات التي سببت الأذى للإنسان والحيوان والبيئة. فيجب أن نعلم أن الطبيعة والحيوان ليسا هما المتضرران الوحيدان من الهجمة التكنولوجية الحالية، فحتى الإنسان أصابته الآثار السلبية للنمو التقني مثل التلون والأمراض وضيق المكان والنتائج الكارثية للأزمات الاقتصادية...الخ. لذا نكرر التأكيد على أن العلم وحده هو من يخلصنا من المآزق التي ولدتنا العلوم وليس نمط معرفي آخر مثل المعرفة الدينية أو الأسطورية...الخ. فكما يقال "اليد التي تسبب لنا الجرح هي ذاتها اليد التي تشفيه".[29] والحقيقة المهمة تكمن في القول التالي: وداوني بالتي كانت هي الداء. وحده السلاح الذي يسبب الجرح، يشفيه. ويكمن دور الحكمة في توسيع منظور تاريخ الإنسان لكي نموقع وضعيتنا الحالية في منظور أشمل

بعيدا عن التهويل الذي ينشره بعض الإيكلوجيين وعن التهوين الذي يعلنه أصحاب الشركات الكبرى التي تلوث الأرض. ومثلما بيّنا أعلاه، فإن تلوث الطبيعة اليوم ليس حدثا غير مسبوق، بل أن تاريخ الأرض مرتبط بالعديد من اللوثات الكبرى، وهناك أحداث بيولوجية وجيولوجية هزت النظام البيئي هزا عنيفا، يفوق ما يحدث الآن، لكن لم تحدث القيامة الكبرى. فانقراض الديناصورات والتجمد الكبير...الخ كلها أحداث جسام في تاريخ الأرض، رغم ذلك فقد تولدت الحياة من جديد، وأعاد النظام البيئي تشكيل نفسه مرة أخرى لكي تستمر الحياة.

يستغل كراهي الحداثة من العالم الإسلامي، الذي يمثل وضعية المنفعل والمهزوم حضاريا، الأزمات التي ولدها العلم الغربي للهجوم الشرس على العقل والنموذج الحداثي كما تحقق في التجربة الغربية، ومن ثمة يقدمون البديل الإسلامي باعتباره مخلصا للبشرية. لكننا نعتقد أن الإيكولوجيا الإسلامية ليست بقادرة على إحداث الشيء الكثير. وهذا لا يدل على تقزيم دور الإسلام كرسالة دينية عالمية، بقدر ما يدل على أن المشكلة جديدة خرجت عن نطاق الفكر الديني ككل. فلا يمكن أن يكون الإسلام مجسدا في القرآن أو في السيرة النبوية استباقا للمشكلة البيئية كما يعتقد البعض، بل أن المشكلة المناخية اليوم أعمق بكثير من الموقف الديني، لأنها نتجت عن موقف حداثي لا ديني. وهذا الموقف الحداثي، باعتبارها تجديدا، شكّل لاحقا تقاليد راسخة، وأصبحت للحداثة تقاليد. وتماشا مع موقفنا أعلاه، فإننا نعتقد بأن الحل للمشكل الذي سببه التطور الكبير للعلم، سيأتي من العلم ذاته، والأزمة التي افتعلها العقل الحداثي الغربي، ستفك من الغرب ذاته. وكما يقول فاغنر في بارسيفال: "لا مرهم للجرح سوى السلاح الذي أوجده".[30]

فالحرج والسلام بيد الغرب اليوم، ليس لأنه أفضل من الكل أو أكثر عبقرية، بل لأنه هو الذي فتح صندوق "بندورا" كما يقال، وبالتالي فهو المخول للتصريف فيما نتج عن ذلك من مساوئ. ثم أن محاسن العصر التكنولوجي من المسائل التي لا يجب التغافل

عنها، فمعظم نقاد الحداثة قد استفادوا ولو مرة واحدة على الأقل من خدمة أساسية من خدمات العلم بمختلف تخصصاته. فليس العقل التكنولوجي الجديد شر أسود كلية، فله من الإنجازات العظيمة التي يجب على الإنسان أن يفتخر بها.

ومن المسائل التي ينبغي الإشارة إليها، في الختام، قضية أثر الإنسان على البيئة قبل الحداثة. إذ أن الأغلبية من منتقدي مآلات الحداثة الغربية وواقعها على السواء، يعتقدون أن تغير البيئة تغيرا أساسيا هي أهم ما أنجزته الحداثة. لكن الحقيقة أن الإنسان، ومنذ القديم، قد تصرف في الطبيعة بما يخدم مصالحه. لم يكن الإنسان السابق للحداثة، في كل التراثات الدينية الوثنية والتوحيدية على السواء، يشك ولو لحظة بأن الطبيعة وجدت من أجله، وأنه هو المستهدف في كل صغيرة وكل كبيرة من ظواهر وموجودات الطبيعة الأم. وقد اعتقد المؤرخان "لويس مونكريف" و"ريتشارد غروب" بأن "الشعوب غير المسيحية السابقة على الحداثة دأبت على تدمير بيئتها الطبيعية أو الاستهانة بها بطريقة تسبب غالبا في "تغيرات" غير طبيعية هامة في بيئة الإنسان. مثلا: الإغراق الدوري لحوض نهر النيل، أسلوب الصيد القائم على استخدام النار، الإزالة السريعة للغابات في حوض نهر الغانغس في شمال الهند قبل عصر الكولونيالية وأثناء القرن السادس عشر".[31] إذن، يمكن أن نلاحظ، بأن تدمير البيئة الطبيعة ليس حكرا على الحداثة، أي ليس منجزا حداثيا حصرا. حقيقة أننا نعترف بأن تدمير الحداثة للبيئة كان ولا زال أكثر عدوانية وأكثر عمقا، إلا أن فكرة تسخير الطبيعة لصالح الإنسان ليس ابتكارا رأسماليا أو حداثيا أو غربيا حصرا، بل له أصول دينية معلومة. التدمير ما قبل الحداثي للبيئة كان محدودا ونسبيا، نظرا لقصور التقنية البشرية، لكن الحداثة الحالية، وللأسف، مؤسسة على التدمير البنيوي للبيئة. أي أن قيام الصناعات الكبرى والصغرى، مرهون بإلحاق الأذى، ولو بطرق غير مباشرة وبعيدة الأمد، بالطبيعة الميكروسكوبية والماكروسكوبية. العقل السابق للحداثة أساء للبيئة، "لكن الإساءة للبيئة في عصر ما قبل الحداثة محدودة للغاية وتتعلق

بأوضاع محلية وظروف محددة (...) ولا يمكن أن تتماثل نوعية هذه المشروعات السابقة على الحداثة مع نظيرتها الحداثية؛ فإغراق بعض أحواض الأنهار من حين لآخر، أو حرق بعض الغابات على نطاق محدود للغاية لا يستوي أبدا مع الإبادة الممنهجة للغابات، أو طمر النفايات السامة في التربة، أو التسبب في تلوث الهواء الشامل".[32] هناك فرق كمي ونوعي بين التدميرين، وهذا هو المقلق حقا في التقنية الحداثية التي امتد عبثها إلى بنية الطبيعة العميقة. وإزاء هذا المسار الخطير للمنظور الرأسمالي المتوحش، اقترح الحكماء والفلاسفة منظورية التنمية المستدامة، بدل التنمية المقصورة أو المبتورة أو المؤقتة، وهي القائمة على مبدأ استغلال الطبيعة بطريقة إستنفاذية. وهو ما يعكس الأنانية بين الأجيال وليس بين الأفراد فقط. لذا اقترحت بعض الحكومات، سواء في الدول المتقدمة أو المتخلفة، مبدأ ترك نصيب الأجيال المقبلة من مختلف الثروات، سواء الأحفورية أو المائية أو الغابية...الخ. تظهر أهمية الإيكوصوفيا، باعتبارها حكمة في تصريف استغلال البيئة بطريقة عقلانية بما يحقق مبدأ العدالة والمساواة بين الأفراد والأجيال والدول، في تكريس مبدأ التنمية المستدامة باعتبارها، وفق تقدير "أمرتيا صن" Amartya Sen الذي كرس الكثير من فكره للمشكلة الهندية والثالثية عموما، "التنمية التي تلبي حاجات الحاضر دون أن تهدد قدرة أجيال المستقبل على تلبية حاجاتها".[33] ففكرة العدالة يجب أن تكون جيلية، أي زمانية وعمودية، وليست جغرافية وأفقية فحسب. والعدالة هنا تأخذ مفهوما سياسيا، مثلما تأخذ أيضا بُعدا أخلاقيا، فليس من الأخلاقي استحواذ جيل واحد فقط، أو مجموعة أجيال معدودة، على ثروات، كان مقدرا أن تكفي كل الأجيال الممكنة. فالأخلاق المستقبلية مهما كان شكلها تكون في ظل المنحى الحداثي والتقني الذي وشمل كل العالم تقريبا.[34] مما يعني أنه مثلما تحتاج التكنولوجيا إلى أخلاق تُقومها وتحدد لها المعالم الكبرى، تحتاج الأخلاق إلى التكنولوجيا، ولطالما ارتبط الأخلاق في الماضي بالعقل التقني لذلك الزمان. وهذه حقيقة يغفلها أصحاب الأخلاق التتريثية

اللذين ينتقدون العلم الحالي باعتباره متحررا من الأخلاق. والحقيقة أن العلم، أي علم وفي أي زمان، يؤثر في الأخلاق مثلما الأخلاق تؤثر في العلم. فالعلاقة بينهما جدلية وليست من طرف واحد فقط.

كما إن الإنسان الحداثي الحالي قد شن هجمة شعواء ضد الطبيعة من أجل تحقيق منافعه أو توسيعها، أو تضخيمها، فإن الطبيعة قديما قد أحكمت قبضتها، ولئن بلغة استعارية أنثروبومورفية، على الإنسان. الطبيعة التي شكلت الإنسان وفق ما هو عليه، قد أعاد هو بدوره تشكيل الطبيعة بما هي عليه اليوم. هناك علاقة جدلية بين الإنسان والطبيعة، ولو أن الطبيعة بلا وعي أو غاية تدركها، فإن تفوق الإنسان الأساسي يكمن في الخاصيتين المذكورتين.

---

[1] Edgar Morin: Leçons d'un siècle de vie, éditions Denoël, Paris, 2021, p 93.

[2] Hans Jonas: le principe responsabilité- une éthique pour la civilisation technologique, traduit Jean Greisch, les éditions du CERF, Paris, 1991, p 62.

[3] هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 25.

[4] René Descartes: Discours de la méthode suivi d'extraits da la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, édition GF Flammarion, Paris, 1966, p 84.

[5] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية–الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 25.

[6] Hans Jonas: Pour une éthique du futur, traduit Sabine Cornille et philippe Ivernal, Rivage poche – Petite Bibliothèque, Paris, 1998, p 71.

[7] Edgar Morin: la Méthode- tome 6 éthique, éditions Seuil, Paris, 2008, p 87.

[8] أمرتيا سن: العقلانية والحرية، ترجمة شهرت العالم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 620.

[9] كارل لوفيث: ماكس فيبر وكارل ماركس، ترجمة عبد الله حداد، المركز العربي للأبحاث ودارسة السياسات، قطر، الطبعة الأولى، 2020، ص 42. أيضا:

Max Weber: l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, édition Plon, Paris, 1967, p p 29-42.

[10] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 251.

[11] Tocqueville: de la Démocratie en Amérique, tome 1, édition Flammarion, Paris, 1981, p 281.

[12] Jacques Ellul: le bluff technologique, édition Hachette, Paris, 1988, p 438.

[13] وائل ب حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2014، ص 49.

[14] رزقي مداح: الفلسفة الإيكولوجية من المنطلق الأكسيولوجي إلى المنعرج الإيديولوجي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، 2018/2017، ص ص 86-128.

[15] المرجع نفسه، ص 86.

[16] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، مدرع سابق، ص 251.

[17] وائل حلاق: قصور الاستشراق–منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 152.

[18] رزقي مداح: الفلسفة الإيكولوجية من المنطلق الأكسيولوجي إلى المنعرج الإيديولوجي، مرجع سابق، ص 165.

[19] المرجع نفسه، ص 170.

[20] غيردا ليرنر: نشأة النظام الأبوي، ترجمة أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص ص 404-411.

[21] رزقي مداح: الفلسفة الإيكولوجية من المنطلق الأكسيولوجي إلى المنعرج الإيديولوجي، مرجع سابق، ص 184.

[22] المرجع نفسه، ص 187.

[23] يورغن هابرماس: العلم والتقنية ك "ايديولوجيا"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، الطبعة الأولى، 2003، ص 5.
تشمل هذه الدراسة حول التقنية والعلم بوصفها إيديولوجيا على جدال مع الأطروحة التي طورها هربرت ماركوز، والتي مؤداها أن "القوة المحررة للتكنولوجيا تحول الأشياء إلى أدوات. تنتقل إلى قيد على التحرير، وتحول الإنسان إلى أداة." على أن الموضوع ذاته مهدى إلى هربرت ماركوز بمناسبة بلوغه السبعين من عمره. 1968.

[24] آلان دونو: نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 97.

[25] المرجع نفسه، ص 122.

[26] أمرتيا سن: العقلانية والحرية، ترجمة شهرت العالم، مرجع سابق، ص 621.

[27] رزقي مداح: الفلسفة الإيكولوجية من المنطلق الأكسيولوجي إلى المنعرج الإيديولوجي، مرجع سابق، ص 239.

[28] المرجع نفسه، ص 339.

[29] داريوش شايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 34، ص 70.

[30] داريوش شايغان: هوية بأربعين وجها، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد–دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 144.

[31] وائل حلاق: قصور الاستشراق–منهج في نقد العلم الحديث، مرجع سابق، ص 150.

[32] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[33] أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 362.

[34] Hans Jonas: Pour une éthique du futur, Op.cit, p 111.