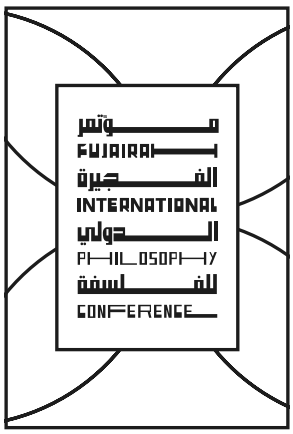

القولُ العربيُّ بالفَلْسفَةِ

اقرأ في هذا العدد

07 كلمة سمو ولي العهد

الشيخ محمد بن حمد الشرقي

09 كلمة الدكتور احمد البرقاوي

10 الإنسان بوصفه مشكلة

- أحمد برقاوي

18 تجربة السعادة في الإمارات

- نجوى الحوسني

26 من الذكاء الإنساني إلى الذكاء الإصطناعي

- نادر البزري

32 الإنسان وصراع القيم

-مجدي عبد الحافظ

38 الفـــن والتسامح

- حسن حماد

44 أهمية تعليم الفلسفة

- على الكعبي

52 هل لا يزال بإمكاننا أن ننقذ الكوكب

- جاكوب دال ريندورف

62 أخلاقيات العيش المشترك

- المهدي مستقيم

68 في الحاجة إلى الفلسفة الإسلامية

- إبراهيم بورشاشن

75 قائمة المصادر والمراجع

بيت الفلسفة
Philosophy house

رئيس التحرير- أحمد برقاوي

أعضاء الهيئة الاستشارية

- أنور مغيث
- باسل الزّين
- حسن حماد
- خالد كموني
- الزواوي باغورة
- فتحي التريكي
- محمد محجوب
- محمد المصباحي
- مشير عون
- مليكة بن دودة
- موسى برهومة

مدير التحرير

باسل بديع الزين

التصميم والإخراج الفني:

سامي محجوب

للتواصـــل مع مجلة بيت الفلسفة:

Magazine@philosophyhouse.ae

جميـع المعلومـات المنشـورة في مجلـة بيـت الفلسـفة هـي لأهـداف علميـة فقـط, مجلـة بيـت الفلسـفة لا تتحمـل المسـؤولية عـن أي خطـأ او إغفـال ورد في المجلـة.

جميع الحقوق محفوظة 2024

كلمة سمو الشيخ

محمد بن حمد الشرقي

ولي عهد إمارة الفجيرة

”

«تتجلّى مكانةُ الفلسفة وقيمتها الحقيقية بارتباطها بالواقع اليومي للإنسان، وبقضاياه المعيشية التي تفتح له آفاقًا متجدّدة للتعمق نحو مفاهيم الحرية والحكمة والخير، والبحث عن أصالة الفكرة، ومعنى الوجود البشري على الأرض، إنها العنصر الحيّ في تحليل السبب والنتيجة، والسلوك وأخلاقياته، والتعامل مع حقيقة الأشياء بحكمةٍ ووعي تقودُ العالم نحو غدٍ أفضل.»

“

افتتاحية مؤتمر
الفجيرة الدولي للفلسفة

كلمة أحمد برقـــــاوي

عميد بيت الفلسفة

سمو الشيخ محمد بن حمد الشرقي ولي عهد الفجيرة النبيل

أيتها السيدات أيها السادة.

جاء في محاورة هيبياس الأكبر لأفلاطون، على لسان سقراط:» لكن قل لي يا هيبياس، ما السبب الممكن الذي يجعل أولئك القدماء المشهورين بحكمتهم، أو يجعل أغلبهم مثل: وطاليس الميلي ولاحقيهم ينعزلون بعيدًا من قضايا العامّة؟» فيجيب هيبياس «أيّ سبب تريده يا سقراط، إن لم يكن عجزهم وعدم امتلاكهم من الذكاء ما يؤهّلهم للاشتغال في قضايا المدنيّة والقضايا العامّة معًا؟»

أمّا وإنّ الفيلسوف يعيش في وسط الكينونة البشرية فلا مناص له من مواجهة مشكلات الحياة وحاجاتها، مشكلات النّاس كلّ النّاس، فقيرهم وغنيّهم، شيخهم وفتاهم وطفلهم، الخيّر والشّرير، والخانع والمتمرّد، والحزين والفرِح، والمشرَّد واللاجئ، واليتيم والثكلى، والجوعان والبردان، والعاشق والعاطل عن العمل، والشّاعر بالعبوديّة والمقهور، والمشتاق والمتشفّي، والحاقد والكاره والمحبّ، والمجرِم والمؤثِّر، والضّعيف والقويّ، والطامح والقانع، والنّبيل والوضيع، والقاهر والمقهور، والمتشائم والمتفائل، واللامبالي والمغترب، والمتشيئ والماجن والعبثيّ، والكريم والبخيل، والمناضل والانتهازيّ، والجاهِل والعالِم، والعنصريّ والمتسامِح والمدّعي، والكاذب والصّادق، والمواري والعادي، والمألوف والمدهش والمتأمّل، كلّ هؤلاء هم المنابع الحقيقيّة لأسئلة الفلسفة الكبرى المتعلّقة بالكينونة، بفلسفة القيم والحياة والموت والمصير. أجل، إنما نشأت الفلسفة من التفكير في مشكلات حياة النّاس اليوميّة، من التعيّنات التاريخيّة الّتي لن تنتهي للكينونة البشريّة. إنّ الفيلسوف هو المهموم الوحيد بكلّ تعيّنات الكينونة هذه من دون أن يكلّفه أحد بذلك، ولأنّه دائم الانشغال بهذه الكينونة و تعيّناتها انطلاقًا من عقله الشخصيّ، فاضحًا وكاشفًا وفاهمًا، فإنّ العقل العام النّائم في سرير اليقينيّات الوهميّة سرعان ما يبني علاقة عدائيّة وعدوانيّة مع الفلسفة والفيلسوف، مع من يفكّر فيهم، وفي واقعهم ومصيرهم.

الفيلسوف ابن الحياة وعقلها، تلك الحياة التي نعيشها، الغرائز الّتي منحتنا الرغبة كي نبقى على قيدها. الحياة تدقّ النواقيس دائمًا إن نسينا لتذكّرنا بوجودها الحقّ، وتميّز بين أبنائها الّذين أتوا من روحها الوقّاد وبركانها من جهة، والمتطفّلين عليها من جهة أخرى. الحياة تمنحنا حلمًا يساعدنا على البقاء من أجل بقاء نحن صنّاعه، وكما يليق بروح الحريّة.

الكائن الحرّ لا يستطيع الخروج من القلق، من الألم ، ولا ينسى صور الأجسام التي توارت. نشهر القلم الفلسفيّ الذي يخوض معركة الحياة كما يجب أن تكون مانحًا إيّانا معنى أن نعيش في قلب الوجود وليس على ضفافه.

الفيلسوف يا سادة ليس إمعيًّا، ليس عنعنيًّا، الفيلسوف لائيّ الروح والعقل، يكشف عمّا وراء الهمّ الوجوديّ والهمّ الزّائف، والاغتراب والرّضا، وما وراء الإنسان في كلّ تعيّناته الواقعية.

هوذا عالمنا المعيش الذي تسعى الفجيرة في اليوم العالميّ للفلسفة إلى تناوله والحوار فيه .

الإنســان بوصفه مـشكلة

كلمة أحمد برقاوي

ما معنى القول بأنّ الإنسان مشــكلة؟

ما الإنسان؟ سؤال فلسفيّ يهدف إلى تحديد الماهيّة، فهو ناطقٌ مُفَكِّرٌ ضاحِكٌ مُتَمرِّد. لكنّ سؤال ما الإنسان الآن سؤال عن الوضع الإنسانيّ في هذه اللّحظة من التاريخ التي تشهد عمليّة انتقال إلى عالم جديد أُطْلِق عليه اسم العولمة. إنّ الإنسان الآن في خطر، الإنسان الّذي يسعى إلى أن يبقى في الوجود. الإنسان في خطر، خطر نسيانه، خطر إجهاض ولادته، خطر التقنية، خطر الإيديولوجيّات الّتي تحوّله إلى عنصر في جوقة تعلن قَسَم الولاء وترقص وتنشد دون رغبة منه احتفالاً بالذلّ والعنف.

ليس الموت الطبيعيّ خطرًا على الإنسان، بل الخطر المصنوع من الإنسان. للطّبيعة منطقها الأعمى غير المقصود، أمّا الإنسان فهو الوعي الذاتيّ والحضور والتكوين، وكلّ القيم المرتبطة بالوعي والحضور والتكوين تعيش خطر الانزلاق إلى ما دون الإنسان بوصفه غاية. شعور الإنسان بالخطر يعني أنّه يخاف من شيءٍ يُهَدِّد وجوده. إنّ الإحساس بالخطر على الحياة بوصفه خطرًا قادمًا من الآخر الّذي يُهدّد الوجود الحيّ، يُبقي الإنسان في مواجهة صعبةٍ ومقلقة. هناك آخر يُهَدِّدني: عصابة، سلطة، رجال أمن، قوّة ثأريّة، آخر لا أعرفه. ففي الوقت الّذي يمنحني الاعتراف بالآخر علاقة تواصليّة معشرية تشعرني بالأمان يكون هناك آخر غير معترف بوجودي ويريد أن يُنهي حياتي قبل الأوان.

الإنسان إذ يخاف على وجوده راح يتّقي الشّرّ، يتّقيه خائفًا على الوجود، وصار التحرّر من الخوف مغامرة للتحرّر من الخنوع، مغامرة في حقل استعادة الوجود الحرّ، ولهذا تأخذ المغامرة أشكال التحدّي والثّورة والعنف، الأشكال الملوّثة بالحقد الشّديد على كل من سبّب الخوف والخنوع، ولا يزول حقد كهذا إلّا بالانتصار على الخنوع. ففي اللّحظة التي يبدأ الإنسان – فردًا أو جماعة – بالمغامرة، يزول الخوف، وتُدرك الذّات لغة الحريّة وهي في طريق مغامرتها، فتتشبّث بمغامرتها حتى النهاية مهما كانت النتائج، لأنها لا تعود متصوِّرة رجوعها إلى الوراء، إلى حال الخنوع.

فضلاً عن ذلك، مغامرة التمرّد على الخنوع متعة الشّعور بالكبرياء، متعة الشّعور بالكرامة التي قلّما تساويها متعة أخرى، وبخاصّة متعة أولئك الّذين يحزنون على فقدان كرامتهم الإنسانيّة. غير أنّ الخوف من الآخر القامِع هو الخوف على الذّات درءًا للفناء. لكنّ فناء الذات أو موتها أو سجنها ليس هو الصّورة الوحيدة للخطر على الذّات. ذلك بأنّ عجز الذات يظهر أوّل ما يظهر في العطالة عن الفعل، عطالة تُغَلِّف أوهامًا كبيرة لشرعنة هذه العطالة، وإنجاب نوع من الرّضى الذاتي يخفّف من شعور الذات تجاه نفسها.

الوهم يساعد الذّات على الاعتقاد بأنّها ما زالت في قلب الوجود مع تغيير في دلالة الوجود ومعناه. والخطر على الذات عبر إفقارها الروحيّ لا يعني سوى تقوية غريزة التدمير وبعثها وحيدة دون غريزة الحبّ، فغريزة الحبّ المتعيّنة بالإبداع الروحيّ تصارع اليوم غريزة التدمير.

القـيم

قام البشر بصناعة القيم تأسيسًا على مبدأ الاعتراف بالآخر، والحفاظ عليه، واحترام حقّه. وما كانوا ليصنعوا ذلك لولا خبرتهم العمليّة بالنزعة العدوانيّة القارّة في النّفس البشريّة، والّتي دفعت عالِم التّحليل النفسيّ سيغموند فرويد إلى الحديث عن غريزة العدوان وغريزة الحبّ بوصفهما غريزتينِ فطريّتين. لقد انفصلت القيم، وصارت عالماً مستقلًّا عن البشر، عالَمًا آمرًا، وصار الآمر الأخلاقيّ سلطة إلزام.

ولمّا كانت المؤسّسة الاجتماعيّة لا تستطيع بسلطتها المعنويّة أن تحمل النّاس على ممارسة القيم الإيجابيّة ومنعهم من ارتكاب نقائضها، أسّستِ الدّولة دائرة الحفاظ على الحقّ، وسنّت عقوبات الاعتداء على الحقّ. وهكذا صار لدينا سلطتان قامعتان للاعتداء على الآخر: سلطة معنويّة هي المجتمع وعقوباتها معنويّة، وسلطة ماديّة هي مؤسّسة الدّولة المرتبطة بالحقّ وعقوباتها ماديّة تبدأ من الغرامة، مرورًا بالسّجن، وانتهاءً بعقوبة الإعدام التي ألغتها دولٌ كثيرة.

ولكي يُعزّز الإنسان من قوّة القيم الإيجابيّة وشرف الالتزام بها، وذمّ القيم السّلبيّة ووضاعة من يسلكها، قدّم مفهومين صارمين جدًّا، وهما مفهوما الخير والشّرّ. مع ذلك، يبقى السّؤال قائمًا: ما الّذي يحمل الإنسان على الاعتداء على الآخر، حتى ولو لم يكن له مصلحة مباشرة أو غير مباشرة في هذا الاعتداء؟ أعتقدُ شبه جازمٍ بأن هناك ثلاثة أنواع من الضّعف تحمل الإنسان على الاعتداء، أو قُلْ تُضعف موقفه من الآخر، هذا إذا سَلّمنا مع سيغموند فرويد بأنّ غريزة التدمير غريزةٌ أصليّة في بنية الإنسان النفسيّة – البيولوجيّة. أوّلًا، ضعف ثقافة الاعتراف بالآخر المختلف، وضعف ثقافة الاعتراف بالآخر مردّها إلى موت الإنسان. ثانيًا: عدم انتصار فكرة الالتزام بالواجب الوضعيّ المعبّر عنه بالقانون. ففي الدّول التي يتمّ فيها خرق القانون من قبل المسؤولين عن صياغة القانون وتنفيذه وصونه، تعمّ أخلاق خرق الواجب، ويصبح الخرق هذا من طبيعة الأمور. ثالثًا: إنّ عالم الصّراعات السياسيّة، والصّراعات الإيديولوجيّة الدّينيّة والدّنيويّة، يُعزّز قدرة البشر على الاعتداء على الآخر المختلِف. وهذا الاعتداء ثمرة عدم الاعتراف بالحقّ.

البيت الجديد

لم يعُد هناك شكّ عند أيّ مشتغلٍ في مشكلة علاقة التقنية بحياة الإنسان، في أنّ التطوّرَ العاصِف بالإنسان الرّاهن لم يألفه التاريخ البشريّ، اللّهم إلّا بعد اختراع الآلة البخاريّة. ولعمري أنّ أدقّ تعريفٍ فلسفيٍّ لجهاز التواصل على أنواعه هو بيت الإنسان الجديد. أَجَل، الإنسان يسكن الآن في بيت لا تتجاوز مساحته بضع سانتيّات مربّعة، والزّمن الذي يقضيه خارج هذا البيت لا يتجاوز نسبة ضئيلة من زمنه اليوميّ. داخل هذا البيت مختلف أشكال الحياة المعرفيّة والرّوحيّة والتّواصليّة. وها هي الذّات تسافر إلى العالم، وتطلّ على العالَم من عدة شُرَف، وتظهر في كلّ شُرفة على نحوٍ خاصّ. فمن شرفة الجهاز وأشكاله المتعدِّدة راحت تطلّ على الآخر وتعرفه بالصّوت متى شاءت، ومن أيّ مكان شاءت. من هو الآخر في البيت الجديد هذا؟ لقد وفّر الموبايل للذّات أنماطًا متعدِّدة من الآخرين الّذين يمكنها أن تتواصل معهم. ففضلاً عن الآخر الصّديق المعلوم الّذي عشنا معه تجربة حيّة في الحيّ والعمل والمقهى، هناك الصديق المجهول.

فلأوّل مرة في تاريخ البشريّة يُطلَق مصطلح الصّديق المجهول. الصديق المجهول الذي لا تعرف عنه شيئًا سوى المعلومات التي يضعها هو في تعريفه الشّخصيّ، وقد ترى صورته وقد لا تراها، وقد يكون اسمه مستعارًا. لقد وفّر لك الكومبيوتر آخر تجهله وتجري معه حوارًا مكتوبًا.

هذا النّوعُ من الآخر الّذي لا تعرفه ولا يعرفك بالأصل له سمات جديدة، إنّه في لحظة يكفّ عن أن يكون آخر لديك، سواء بكبسة زرّ من الحظر - منك أو منه - أو بسبب إغلاق البيت الّذي كان يجاور بيتك. قالت دائرة الفيسبوك بأنّ عدد المشتركين في وسيلة التواصل هذه قد بلغ مليارين من الّذين يجيدون القراءة والكتابة. وهذا يعني أنّ نسبة كبيرة من أفراد المجتمع صارت قادرة، من جهة، على التواصل اليوميّ، وعلى التعبير، من جهة أخرى، عن أفكارها، وآرائها، ولاشعورها، وعدائها، وأحقادها، وثأرها، وعشقها، وحبّها، وكرهها، وذكرياتها، ورغباتها، وحياتها اليوميّة، ومواقفها السياسيّة والأخلاقيّة وجديّتها، وسخريتها، وآلامها، وفرحها، وسخافاتها، وجهلها، وشجاعتها، وجبنها، وحيائها، ووقاحتها، ومعرفتها، وثقافتها، وصدقها، وكذبها، واهتماماتها، وشهوتها في الحضور بشكل مختصرٍ ومكتوب.

ثقافة المعرفة وثقافة التّسلية

يحتوي البيت الجديد هذا على مكتبة تزخر بآلاف الكتب والمقالات، وعلى أرشيف بكلّ أنواع المعرفة يتزايد ثراؤه يومًا بعد يوم، حتى ليُمكن القول: لقد حطّم الموبايل احتكار المعرفة. ووفّر لغير القادرين على شراء الكتاب فرصة للاطّلاع على أهمّ الكتب مجّانًا. بل إنّ الأسئلة التي تخطر ببالِك مباشرة سرعان ما تجد الأجوبة عنها في هذه المكتبة الّتي بين يديك. وليس هذا فحسب، بل تجد أيضًا تعدّدًا في الإجابات عن سؤال واحد.

وبالمقابل، وفي الوقت نفسه، تحوّل الموبايل إلى أهمّ أداة من أدوات التّسلية وقتل الوقت. بحيث غدت التسلية حالًا أو قُلْ نمط حياة يعيش فيها المرء خارج أيّ ثقافة ذات معنى من شأنها أن تسهم في زيادة معرفة الإنسان بالعالم، وتفعل فعلها في تكوين موقفٍ أخلاقيّ أو سيّاسيّ أو اجتماعيّ. بعبارة أخرى، عندما تصبح التّسلية نمط حياة يوميّة فإنّها تعبّر عن موقفٍ سلبيٍّ من كلّ مشكلات الإنسان المعاصر، وتزيد اغترابه غير الواعي وفقره الرّوحيّ، وهشاشة موقفه الأخلاقيّ والسيّاسيّ.

إذًا ثقافة التّسلية ببرامج الموبايل وألعابه هي ثقافة نسيان الواقع أوّلًا. مع الموبايل تأسّست كينونة إنسانيّة جديدة، بمعزل عن تقويمنا لهذه الكينونة سلبًا أو إيجابًا. وليس لأحد القدرة على أن يمنع تشكّلها واستمرار تعيّنها غير المتوقع. وأهمّ سمة من سمات هذه الكينونة أنّها كينونة صارت تملك أوسعَ حقل لممارسة حريّتها. وراحت تشعر باستقلالها العاصف. فالكينونة التي كانت تتشكّل بفعل إراديّ من قِبَلِ الآخر بما يملك من سلطة إيديولوجيّة وإعلاميّة، صارت كينونة حرّة في الشّرب من أيّ ينبوع تشاء. ومن ثمّ صارت حرّة في أن تختار لذاتها ما تشاء من معرفة وموقف قبولًا أو رفضًا أو نقدًا. بل إنّ الكينونة تخوض التعبير عن الاختلاف والتناقض والتضادّ في حلبة الموبايل، وتغدو الصّراعات مكشوفة للخلق. بكلمة واحدة صار للكينونة رأي يقال بالعلن من دون إذْنٍ من أحد. فضلاً عن أنّ حالَ الكينونة النّفسيّة من حبّ، وكره، وحقد، وفرح، وحزن، وتأفّف، وقرف، وإحباط، وأمل، ويأس لم تعُد قارّة في النّفس، بل راحت تُعَبِّر عن ذاتها، مما وفّر لها الرّاحة الوجوديّة. أجل الموبايل بيتنا الجديد الّذي لا يستطيع أحدٌ أن يهدم جدرانه مهما حاول ذلك.

الاغتراب ومغامرةُ الوعي

لو انطلقنا من أنّ الاغتراب شعورٌ ناتج عن تجربة معيشة، سواء كان الاغتراب اغترابًا عن المكان أو اغترابًا عن العصر أو اغترابًا في الأشياء أو اغترابًا في الوعي، ورأينا شخصًا مغترِبًا، من زاوية رؤيتنا في أحد هذه الوجوه، لكنّه لا يشعر بالاغتراب، فهل يكون هذا الشّخص مغتربًا؟ هل من حقّنا أن نقول عن شخص ما إنّه مغترب أو ليس بمغترب من دون أن يعيش تجربة حياتيّة موعى بها؟ متى يكون الاغتراب عاملاً إيجابيًّا في حياة الفرد أو عاملاً سلبيًّا في حياته؟ لقد قفزت هذه الأسئلة إلى ذهني وأنا أتأمّل حالات الاغتراب التي أعيشها وظنّي بأنّ الآخرين يعيشونها، وأنا أتأمل الاغتراب غير المعيش للعديد من الناس.

ها نحن نقول عن شخص غارق في قديمه إنّه مغترب ولكنّه لا يشعر به، بل ويحمله على التضحية من أجله. ها هو يقع في تناقض مع روح العصر، مع العقل في أرقى أشكال تعيّنه الرّاهن. لكنْ، "ثمّة نمط من الاغتراب ذو ثمار جماليّة وفكريّة إبداعيّة وعظيمة ألا وهو اغتراب الشّاعر والروائيّ والفنّان والفيلسوف."

وليس الاغتراب السياسيّ لسلطة ذات وعي مستبدّ وممارسة دكتاتوريّة وذات عصبيّة فاشيّة بأقلّ خطورة ممّا سبقه، لأنّ ممارسةَ العنف هنا نتيجةٌ عملية ومباشرة للاغتراب عن روح العصر وعن العقل المتعيّن الذي أشرت إليه. واغتراب الجماعات، في كلّ أحوالها، له نتائج كارثيّة إذا ما حاولت هذه الجماعات أن تفرض اغترابها على المجتمع والحياة. بيد أنّ اغتراب الشّاعر والرّوائيّ والفنّان والفيلسوف الّذين يعانون من التناقض بين الواقع الكائن ووعيهم بعالم جديد، حيث يشعرون باغترابهم عن العالم فيتجاوزون اغترابهم عبر إبداعاتهم. ها هنا يتحوّل الشعور بالاغتراب إلى فيض أدبيّ وفكريّ لا يبلى غالبًا، حتى ليمكن القول إنّ كلّ الإنجازات الأدبيّة والفنيّة والفلسفيّة ليست إلا ثمرة الشّعور بهذا الاغتراب والعيش فيه. غير أنّ هناك أمرًا في غاية الأهميّة هو دور المبدع في خلق الوعي لدى المغتربين باغترابهم، ذلك بأنّ معركة الحياة بنّاءة وليست سلبيّة أو مدمِّرة للحياة.

قوّة الحاجة

ثمّة ترابط بين الكرامة والحقّ والحريّة والإرادة، ولا يمكن أبدًا أن نعزل عنصرًا من هذه العناصر الّتي تُشكّل بنية الكرامة، حتّى إنّ حرمان الكائن من أحد العناصر المكوِّنة للكرامة لا يعني سوى الاعتداء على الإنسان قولًا واحدًا. ولو توقّفنا عند كلّ عنصر من عناصر الكرامة الإنسانيّة من حيث النتائج المترتّبة على سلبه لأدركنا من دون عناء أسبابَ تمرّدِ النّاسِ العميقةَ، وثوراتهم. بعبارة أوضح، إن لم تُشبع حاجات الإنسان البيولوجيّة وتلك الّتي تساعده على البقاء، والحاجات التي صارت أساسيّة للعيش الكريم، فإنّ الإحساس بالمهانة البشريّة يصل إلى حدّ ارتكاب أنماط عنفيّة من السّلوك، علاوة على أنّ كلّ سلوك غير حرٍّ ناتج عن ضغط الحاجة إلى تلبيتها يقود إلى إيذاء الكرامة. وكلّ حالِ إذكاء للكرامة البشريّة تولّد حالًا من الوعي العدوانيّ. أضف إلى ذلك أنّ سلب الحقّ في تلبية الحاجات لأيّ سببٍ من الأسباب من قِبَل قوّة خارجيّة بوصفه سلبًا للكرامة الإنسانيّة يجعل من القوّة الخارجيّة هذه موضوعَ ثأرٍ مؤجّل.

عُرِّفَتِ الحاجة بأنّها مطلب في النّفس يدفعها إلى تلبيته. وباستطاعتي أن أعرّف الإنسان بأنّه كائن الحاجات المتعدِّدة والساعي إلى تلبيتها. لُبُّ المشكلةِ الخطيرةِ الّتي تعاني منها أغلب المجتمعات تكمن في الهوّة التي تفصل بين الحاجات الجديدة المتزايدة الّتي تُوَلِّدها التقنية والثّورة الرقميّة والقدرة على تلبيتها. ولا شكّ في أنّ هناك فروقًا بين حاجات النّاس وفقًا لنمط حياتها ومستوى ثقافتها.

لكنّ عولمة الحاجات أنتجت مشكلة للمجتمعات الفقيرة. والحقّ أن عدم تلبية الحاجات يؤدّي إلى الشّعور بالحرمان، واستمرار الشّعور بالحرمان يؤدّي إلى نوع من الإحباط، واستمرار الإحباط يفضي إلى الاكتئاب بكلّ أشكاله، والاكتئاب بدوره يُفْقِد الإنسان معنى الحياة على الأرض، ويُفَجِّر لديه غريزة التدمير بالمعنى الفرويديّ للكلمة.

وتزداد الخطورة عندما تشاهد الأكثريّة الّتي تعاني من الحرمان النّاتج عن العجز في تلبية الحاجات أقلّيّةً مُتخمة من تلبية الحاجات إلى الحدّ اللامعقول. فيتولّد لديها الحقد الطبقيّ ويختلط بالأحقاد الأخرى، وتصل عندها غريزة التدمير ذروتها. وهكذا فإنّ شبه القانون التاريخيّ - الاجتماعيّ هذا هو فاعل على أنحاء مختلفة وفق مستوى تطوّر المجتمعات من جهة، ووفق درجة التناقض بين الحاجات وتلبيتها من جهة ثانية.

النّزعة الذئبيّة

غير أنّ البشرية لم تبرأ من الذئبيّة ومظاهرها، فما زالت الحروب منذ نشأة المجتمعات حتّى الآن مستمرّة، سواء أكانت حروبًا أهليّة أم حروبًا بين الدّول، والصّراعات على الثّروة لم تنتهِ، وأُضيف إليها الصّراعات الناتجة عن المعتقدات والإيديولوجيّات الّتي ينفي بعضها بعضًا.

والحقّ أنّ الاستسلام لاستمرار الشّرّ الواقعيّ بكلّ صُوَرِه الواقعيّة والممكنة، أمر يمنح الشّرّ القدرة على إفساد الحياة المجتمعيّة والبشريّة. ولسنا بحاجة إلى أن نضرب الأمثال عن حضور الشّرّ في عالمنا قديمه وحاضره. بل إنّ التأمّل في حال عالمنا المعاصر شرقًا وغربًا، شمالاً وجنوبًا، يخلق من الدّهشة ما لم يخطر ببال.

والاستسلام لهذا الشّرّ، كما قلنا، لا يليق بالعقل الإنسانيّ. ولهذا فإنّ العقل لا يني يخوض معركة البحث عن المشترك الإنسانيّ، عن القيم المشتركة، والدّفاع عنها، والسّعي إلى أن تتحوّل إلى نمط حياة للبشريّة.

وإذا كانت الأهداف الكبرى ذات الطابع الإنسانويّ بطيئة التحقّق وصعبة، فإنّ هذا يجب أن لا يُنْتِج تشاؤمًا لدى النّخبة والفاعلين الاجتماعيّين، بل على العكس، يجب أن نُوَطّن الإرادة الخيّرة على عدم اليأس والقنوط. والسّؤال الحقيقيّ الّذي ما زال سؤالاً ممضًّا: كيف تأتى أن تصبح الإيديولوجيّات، بما هي نتاج العقل، أساسًا لتحطيم القيم المشتركة بين النّاس؟ وقسْ على ذلك، كيف صار الدّين الممتلئ بالقيم الخيّرة أساسًا للصراعات بين المختلفين؟

لا شكّ في أنّ الجواب عن هذا السّؤال سهل جدًّا عند أهل العقل: الصّراع على الثّروة والرغبة في الهيمنة واحتكار السّلطة والعصبيّات على أنواعها، كلّ ذلك يقف وراء ما نراه من شرّ. غير أنّ هذا الجواب لا يقول لنا شيئًا عن الخطاب الّذي يقف وراء هذا الشّرّ. فخطاب القتل أخطر من القتل نفسه. من هنا تبرز أهميّة تأسيس خطاب يتجاوز الخطابات المؤسّسة للوعي الزائف بالحياة، خطاب يصوغ المشترك الإنسانيّ على نحو يكون فيه قادرًا على خلق نزوع إنسانويّ نحو التعايش، ومن ثمّ نبذ كلّ خطاب يبرّر العنف والقتل والهيمنة والحروب.

ورقة علميّة حول مفهوم السّعادة وتطبيقه في دولة الإمارات العربيّة المتحدة

نجوى محمد الحوسني

المقدّمة:

يُعدّ مفهوم السّعادة واحدًا من أهمّ المفاهيم التي تسعى الحكومات إلى تحقيقه وتعزيزه لضمان جودة الحياة لمواطنيها. تتطلّع الحكومات إلى تحقيق التنمية المستدامة لمواطنيها من خلال تحسين مستوى السّعادة والرّفاهية الاجتماعيّة والنّفسيّة. تُعَدّ دولة الإمارات العربيّة المتّحدة واحدة من الدّول الرّائدة في تطبيق مفهوم السّعادة وتحقيقه بين مواطنيها.

مفهوم السّعادة

السّعادة حالٌ شاملة من الرّضا والسّرور النّفسيّ والاجتماعيّ تنعكس على جودة حياة الفرد. تعبرّ السّعادةُ عن التوازن بين العوامل الماديّة والعاطفيّة والاجتماعيّة التي تؤثّر في حالِ السّعادة. يختلف مفهوم السّعادة من شخص إلى آخر وفقًا للنّقص الذي يعاني منه؛ فالمريض يرى أنّ السّعادة تكمن في الصحّة، والمحتاج يرى السّعادة في وفرة المال لِسَدِّ احتياجاته الأساسيّة، والحزين يرى أنّ راحة البال وسكينة النّفس هما مصدر السّعادة. علاوة على ذلك، ترتبط السّعادة ارتباطًا تبادليًا بصحّة الفرد النّفسيّة، ذلك بأنّ السّعادة مؤشّرٌ من المؤشّرات الهامّة على مدى سلامة صحّة الأفراد النّفسيّة.

يُعرّف أفلاطون السّعادة بأنّها الحال التي يتمّ من خلالها تحقيق الكمال والتوازن في الرّوح والعقل والجسد، ويعتقد أنّ هذه السّعادة لا تتحقّق من خلال الرّغبة الماليّة والمتَع الجسديّة فحسب، بل تتطلّب أيضًا تحقيق الفضيلة والعدالة والحكم.

لم تتباين وجهات النّظر والآراء حول تحديد مفهوم السّعادة بسبب اختلاف دلالتها من فرد إلى آخر، بل بسبب اختلاف دلالتها من مجتمع إلى آخر.

تطبيق مفهوم السّعادة في دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

تبذل دولة الإمارات العربيّة المتّحدة الجهود الحثيثة من أجل تحقيق السّعادة لأفراد المجتمع. ولهذه الغاية، تمّ استحداث وزارة السّعادة في العام 2016 بوصفها الوزارة الأولى في العالم الّتي تُكَرَّس لتحقيق سعادة المجتمع ورفاهيته. والوزيرة الأولى الّتي شغلت هذا المنصب هي معالي عهود خلفان الرّوميّ، كوزير دولة للسّعادة يتولىّ مهمّة مواءمة كلّ خطط دولة الإمارات العربيّة المتحدة وبرامجها وسيّاساتها لتحقيق سعادة الأفراد.

انطلاقًا من المبادرات الحكوميّة المتعلّقة بتحقيق سعادة المجتمع، تمّ إطلاق العديد من المبادرات والبرامج والسيّاسات التي تهدف إلى تحقيق رضا أفراد الدولة ورفاهيّتهم.

نجوى محمد الحوسني

”

تبذل دولة الإمارات العربيّة المتّحدة الجهود الحثيثة من أجل تحقيق السّعادة لأفراد المجتمع. ولهذه الغاية، تمّ استحداث وزارة السّعادة في العام 2016 بوصفها الوزارة الأولى في العالم الّتي تُكَرَّس لتحقيق سعادة المجتمع ورفاهيته.

انطلاقًا من المبادرات الحكوميّة المتعلِّقة بتحقيق سعادة المجتمع، تمّ إطلاق العديد من المبادرات والبرامج والسيّاسات التي تهدف إلى تحقيق رضا أفراد الدولة ورفاهيّتهم. ففي العام 2016، أطلقت وزارة السّعادة البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة. ضمّ البرنامج مجموعة من السيّاسات، والبرامج، والمبادرات، والخدمات الّتي تعزّز أنماطَ الحياة الإيجابيّة، بالإضافة إلى خطّة لتطوير مؤشِّر السّعادة، وقياس رضا الأفراد. وفي مارس 2016 ، تمّ اعتماد «البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة» كميثاق وطنيّ للسّعادة، كما تمّ اعتماد عدّة مبادرات هَدَفَتْ إلى خلق بيئة عمل سعيدة ومنتجة في المكاتب الحكوميّة الاتحاديّة، التزامًا بخلق البيئة الأسعد لمجتمع دولة الإمارات. وفي مايو 2016 ، أطلقت وزارة السّعادة «معادلة إسعاد المتعاملين»، حيث تمّ تزويد موظّفي إسعاد المتعاملين بمجموعة من الأدوات والقيم التي تمكّنهم من تنفيذ مبادرات الحكومة في مجال تحقيق السّعادة وجودة الحياة.

“

ففي العام 2016، أطلقت وزارة السّعادة البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة. ضمّ البرنامج مجموعة من السيّاسات، والبرامج، والمبادرات، والخدمات الّتي تعزّز أنماطَ الحياة الإيجابيّة، بالإضافة إلى خطّة لتطوير مؤشِّر السّعادة، وقياس رضا الأفراد. ويتكوّن البرنامج من ثلاثة محاور رئيسة هي:

• تضمين السّعادة وجودة الحياة في سيّاسات الجهات الحكوميّة، وبرامجها، وخدماتها، وبيئة العمل فيها.

• ترسيخ قِيَم السّعادة وجودة الحياة، بوصفها أسلوب حياة في مجتمع دولة الإمارات.

• تطوير مقاييس وأدوات لقياس السّعادة في مجتمع دولة الإمارات.

شمل البرنامج المواطنين والمقيمين والزوّار، كما شجّع القطاعَين العامّ والخاصّ على طرح مبادراتٍ وخطط تحقّق الأهداف المنشودة للسّعادة. كما أطلقَ البرنامج مبادرات تتعلق بنشر المحتوى العلميّ والثقافيّ الخاصّ بالسّعادة، من مؤلّفات ومطبوعات وكتب تخصصيّة، وتشجيع القراءة في هذا المجال لتنمية الوعي بأهميّة السّعادة وجودة الحياة بوصفهما أسلوب حياة متكامل، ونشر الوعي بمصادر السّعادة، والعادات التي تسهم في سعادة الأفراد والمجتمعات.

وفي مارس 2016 ، تمّ اعتماد “البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة” كميثاق وطنيّ للسّعادة، كما تمّ اعتماد عدّة مبادرات هَدَفَتْ إلى خلق بيئة عمل سعيدة ومنتجة في المكاتب الحكوميّة الاتحاديّة، التزامًا بخلق البيئة الأسعد لمجتمع دولة الإمارات. هدفَ الميثاق إلى ترسيخ مفهوم السّعادة وجودة الحياة من منظور دولة الإمارات، ولذلك، حدَّد التزام الدولة تجاه المجتمع في أنّه تحقيق السّعادة وجودة الحياة. تعمل الجهات الحكوميّة على تحقيق ما ورد في هذا الميثاق على أفضل وجه. ومن أهمّ المبادرات التي ترمي إلى تحقيق بيئة عمل سعيدة:

• تعيين رؤساء تنفيذيين للسّعادة وجودة الحياة.

• تأسيس مجالس للسّعادة وجودة الحياة لدى الجهات الاتحاديّة.

• تخصيص أوقات لأنشطة السّعادة وجودة الحياة في الجهات الاتحاديّة.

• تأسيس مكاتب للسّعادة وجودة الحياة.

• تعديل مُسمّى مراكز خدمة المتعاملين ليُصبِحَ مراكز سعادة المتعاملين.

• قياس سعادة المتعاملين من خلال مؤشّرات خاصّة سنويّة، ومن خلال استطلاعات الرّأي ومن خلال تقارير تُبيِّنُ جودة الحياة المؤسّسيّة.

في مايو 2016 ، أطلقت وزارة السّعادة “معادلة إسعاد المتعاملين”، حيث تمّ تزويد موظّفي إسعاد المتعاملين بمجموعة من الأدوات والقيم التي تمكّنهم من تنفيذ مبادرات الحكومة في مجال تحقيق السّعادة وجودة الحياة. وتهدف هذه المعادلة - التي تستند إلى ميثاق خدمة المتعاملين - إلى إبراز التزام الجهات الحكوميّة بتقديم خدمات تحقّق سعادة المتعاملين. وترتكز المعادلة على ثلاثة عناصر رئيسة:

• الموظّف الفخور بتقديم الخدمات المتميّزة: وهو موظّف إسعاد المتعاملين الّذي يأخذ زمام المبادرة في تقديم أفضل تجربة سعيدة للمتعامل، ويتبنّى شعارًا رائعًا ”نتعهّد بإسعادك“، ويتحلّى بسمات الترحيب بابتسامة، وإعطاء انطباع أوّليّ متميّز، فضلًا عن الاحترام واللّباقة، والإنصات الجيّد، والمهنيّة والمبادرة في تقديم العون.

• الجهة المتفانية في إسعاد المتعاملين: وهي الجهة التي تُطوّر خدماتها وفق احتياجات المتعامل، ووفق الاتجاهات العالميّة في مجال عملها، وتُطبّق شعارًا مميّزًا «نعمل لإسعادك» عبر التزامها بتوفير بيئة مضيافة تعزّز ثقافة السّعادة وجودة الحياة، وتقدّم خدمة سريعة ومُبَسَّطة.

•المتعامل المبادِر والإيجابيّ: وهو المتعامل الّذي يسعى إلى الحصول على الخدمة من الجهة الحكوميّة، ويشارك في تقديم اقتراحاتٍ بنّاءة، تُسهم في تصميم خدمات مبتكرة تحقق السّعادة له ولبقيّة المتعاملين.

وفي أبريل 2017، أُطْلَقَ البرنامجُ الوطنيُّ للسّعادة وجودة الحياة مبادرة "أصدقاء السعادة"، وهي المنصة الإلكترونية الهادفة إلى تعزيز الطاقات، والمشاركة المجتمعيّة للأفراد والمؤسّسات في مختلف المبادرات الّتي ينفذّها البرنامج لدعم توجّهات حكومة دولة الإمارات. يسعى البرنامج من خلال مبادرة أصدقاء السعادة إلى تعزيز الوعي المجتمعيّ بأهميّة السّعادة وجودة الحياة، وترسيخ شراكة فاعلة بين الحكومة والمجتمع، أفرادًا ومؤسّسات.

وفي مارس 2017، أطلقت جامعة الإمارات العربيّة المتحدة بالتعاون مع البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة "مركز الإمارات لأبحاث السعادة"، الذي يُعَدّ الأوّل من نوعه في دولة الإمارات والشّرق الأوسط. يهدف المركز إلى دعم جهود ترسيخ السّعادة وجودة الحياة في المجتمع، من خلال الدراسات العلميّة المتخصّصة، ومجالات قياس مؤشّرات السّعادة وتقويمها، ورصد توجّهات المجتمع، بما يُسهِمُ في إثراء المحتوى العلميّ الخاصّ بالسّعادة في دولة الإمارات، ناهيك بالإسهام في النتائج العلميّة على مستوى العالم.

ومن أجل الوصول إلى مجتمع ذي مستوى متقدّم من الأداء الوظيفي، ومن ثمّ إلى مجتمع يتميّز بالاستقرار والسّعادة، تولي دولة الإمارات العربيّة المتّحدة اهتمامًا كبيرًا بتحسين مستوى التّعليم وتطوير المهارات وقدرات المواطنين الفرديّة، وكلّ ذلك من شأنه أن يُسهِم في زيادة مستوى السّعادة. الواقع أنّ حكومة دولة الإمارات توفّر لموظّفي الجهات الاتحاديّة فرصَ التدريب وتطوير المهارات من خلال بوّابات التعليم الإلكترونيّ من مثل بوّابة المورد، بتكلفة رمزيّة. كما تُقَدِّم أكاديميّة هيئة تنظيم الاتصالات والحكومة الرّقميّة الافتراضيّة العديد من الدورات التعليميّة عبر الإنترنت في مجالات الأمن السيبرانيّ، والمهارات الخاصّة، وإدارة الأعمال، والمجالات التقنية. كما توفّر المنصّة الرقميّة "جاهز" لكلّ موظّفي الحكومة الاتحاديّة أكثر من تسعين برنامجًا لبناء المهارات المستقبليّة تقع ضمن أربع مجموعات هي المهارات الرقميّة، ومهارات تعزيز الإنتاجيّة، ومهارات البيانات والذكاء الاصطناعيّ، ومهارات الاقتصاد الجديد. كما تمّ إطلاق "أكاديميّة جودة الحياة "، وهي أكاديميّة افتراضية عبر الإنترنت تهدف إلى تقديم برامج ومساقات تدريبيّة إلى الجهات الحكوميّة الاتحاديّة والمحلّيّة لدمج مفاهيم جودة الحياة في برامجها ومبادراتها وسيّاساتها وخدماتها، كما تهدف الأكاديمية إلى تعزيز سلوكيّات جودة الحياة لدى الأفراد. ويشمل التدريبُ برامجَ في جودة الحياة في العمل الحكوميّ وبيئة العمل، وندوات تعريفيّة، ومساقات إلكترونيّة مفتوحة المصادر، وجلسات تفاعليّة مع مُتحدِّثين مُتخصّصين في مختلف المجالات. وإلى جانب إطلاق العديد من البرامج والسياسات الهادفة إلى تحقيق سعادة أفراد المجتمع، تعمل دولة الإمارات العربيّة المتّحدة على قياس مستوى السّعادة بين مواطنيها بشكل مستمرّ، وذلك من خلال مشاركتها في مؤشّر السَّعادة العالميّ.

حيث تقوم شبكة حلول التنمية المستدامة التابعة للأمم المتّحدة بإجراء مسحٍ عالميٍّ للأفراد من 150 دولة لقياس مدى سعادة أفراد المجتمع بحسب الدّول، كما تعمد إلى إصدار تقرير السّعادة العالميّ بشكل دوريّ. ووفقًا لتقرير العام 2023، حافظت دولة الإمارات العربيّة المتّحدة على المركز الأوّل بين الدّول العربيّة، واحتلت المركز السادس والعشرين دوليًا. وهذا يدلّ على التزام الحكومة بتحقيق مستويات عالية من السّعادة لمواطنيها.

النّتائج والتّحديـــــات

النتائج: قامت دولة الإمارات بجهود كبيرة من أجلِ توفير مستويات عالية من السّعادة لِمواطنيها، ممّا أثّر إيجابيًّا في جودة الحياة والرّفاهية العامّة.

وتزامنًا مع اليوم العالميّ للسّعادة، أطلقت معالي حصة بنت عيسى بوحميد وزيرة تنمية المجتمع "الاستبيان الوطنيّ لجودة الحياة – 2022"، بنسخته الثّانية، والّذي يأتي ضمن مبادرات المرصد الوطنيّ لجودة الحياة، ويُنفِّذه البرنامج الوطنيّ للسّعادة وجودة الحياة التابع لوزارة تنمية المجتمع، بالشّراكة مع الهيئة الاتحاديّة للتنافسيّة والإحصاء. يتمّ إطلاق هذا الاستبيان بصفة دوريّة كلّ سنتين، ويهدف إلى التعرّف على جودة حياة أفراد المجتمع على مستوى دولة الإمارات، وتحديد العوامل الرّئيسة المؤثرة فيها، وذلك ضمن المحاور الرّئيسة للاستراتيجيّة الوطنيّة لجودة الحياة 2031. ويتضمّن الاستبيان 122 سؤالاً رئيسًا تتوزّع على ثلاثة مستويات هي: الدّولة المتقدّمة، والمجتمع المترابِط، وجودة حياة الأفراد. ويستهدف الاستبيان جميع فئات المجتمع من مواطنين ومقيمين من عمر 15 عامًا فما فوق، بهدف قياس مستويات جودة حياة أفراد المجتمع في دولة الإمارات، ضمن سبعة قطاعات حيويّة هي: المجتمع، الصحّة، التعليم، الاقتصاد، الأمن والعدل والسّلامة، البنية التحتيّة والإسكان والبيئة، الموارد البشريّة)، وسعيًا إلى توفير مبادرات ومخرجات تُرسّخ جودة حياة أفضل لجميع أفراد المجتمع. وقد وأظهرت نتائج الاستبانة أنّ 93% من سكّان الإمارات، من المواطنين والمقيمين، فخورون بالعيش في دولة الإمارات، في حين عبرَّ 82% عن رضائهم عن الخدمات الحكوميّة، وقال 92% منهم إنّهم يشعرون بالأمان أثناء السّير بمفردهم ليلًا، وأشار 84% إلى أنّهم مطمئنّون إلى علاقاتهم الأسريّة، والحقّ أنّ 86 % لديهم علاقات زوجيّة وأسريّة قويّة، و88% منهم يتمتّعون بمهارات جيّدة في التواصل، و80% من سكّان الدّولة يعتقدون أنّهم يعيشون حياةً هادفة، وهذا ما يجعلهم متفائلين بالمستقبل.

التحديات: تواجه دولة الإمارات تحدّيات في ما يتعلّق بتحقيق التوازن بين التطوّر الاقتصاديّ والحفاظ على الهوّيّة الثقافيّة والاجتماعيّة. وتشمل بعض هذه التحديات ما يلي:

1. التنوّع الثقافيّ: حقيقة الأمر أنّ دولة الإمارات العربيّة المتّحدة دولة متنوّعة تضمّ عددًا كبيرًا من الأفراد المنتمين إلى عشرات الجنسيّات من حول العالم. يمكن أن يمُثّل تحقيق التوازن بين احتياجات المجموعات الثّقافية المختلفة وتوقّعاتها تحدّيًا في ضمان السّعادة والرّفاهية بشكل عامّ.
2. التوازن بين العمل والحياة: تتمتّع دولة الإمارات العربيّة المتّحدة ببيئة عملٍ سريعة الخطى وتنافسيّة، مما قد يؤدّي في بعض الأحيان إلى عدم التوازن بين العمل والحياة. حيث يُعَدّ تحقيق التوازن بين التزامات العمل والحياة الشّخصيّة أمرًا بالغ الأهميّة من أجل تعزيز السّعادة ونوعيّة الحياة.
3. التوعية بالصحّة العقليّة: على غرار العديد من البلدان الأخرى، تولي دولة الإمارات العربيّة المتحدة قضيّة الصحّة العقليّة اهتمامًا كبيرًا. يُعَدّ رفع مستوى الوعي حول الصحّة العقلية، وتوفير خدمات الصحّة العقليّة التي يمكن الوصول إليها خطوات مهمّة نحو تعزيز السّعادة والرفاهية.
4. التكامل الاجتماعيّ: مع وجود تنوّع سكّانيّ واسع، يمكن أن يمثّل ضمان التكامل والتماسك الاجتماعيّ تحدّيًا لدولة الإمارات. فتعزيز الشّموليّة وتعزيز الروابط الاجتماعيّة وخلق فرص للتفاعل بين المجتمعات المختلفة أمرٌ ضروريٌّ لتعزيز السّعادة ونوعية الحياة.
5. التنمية المستدامة: تلتزم دولة الإمارات العربية المتّحدة بالتنمية المستدامة. بيد أنّ تحقيق التوازن بين النموّ الاقتصاديّ والحفاظ على البيئة يمكن أن يمُثّلَ تحدّيًا. إنّ السّعي إلى تحقيق ممارسات مستدامة وإيجاد حلول مبتكرة للقضايا البيئية أمرٌ لا مناص منه من أجل توفير السّعادة والرّفاهية على المدى الطويل.

وعلى الرّغم من تعدّد هذه التحديات، إلّا أنّ حكومة الإمارات العربيّة المتّحدة تعمل جاهدةً على معالجتها من خلال مبادرات وسياسات مختلفة،كزيادة فرص العمل لمواطنيها، وتوفير الرّعاية الصحيّة والرفاهية العامّة، وتعزيز القيم الثقافيّة والاجتماعيّة التي تسهم في رفاهية المجتمع؛ ناهيك بتركيزها على الرعاية الاجتماعيّة والتنمية الاقتصاديّة والممارسات المستدامة. كما تعتمد دولة الإمارات على استخدام التكنولوجيا المتقدّمة من أجل تحسين جودة الحياة وإدارة التنمية الاجتماعيّة.

من الذّكاء البشريّ إلى الذكاء الاصطناعيّ

نادر البزري

يتَطَوَّرُ حقلُ الذّكاءِ الاصطناعيّ عبر محاكاتِهِ الوظائفَ العقليّةَ البشريّة. وتُواكِبُ هذه الظّاهرةَ أبعادٌ فلسفيّةٌ تسبر أغوار ماهيّةِ العقل والمنطق واللّغة والدّلالة والوعي والتجسّد المتفاعل مع البيئة المحيطة. وتستند المحاكةُ الحاسوبيّةُ للوظائف العقليّة البشريّة إلى تصوّر ميتافيزيقيّ قائم على فرضيّة وجود ثنائيّة في التوليف المتناسِق بين النّفس والجسد، وذلك عبر دراسة تداخل بنية العقل في تركيبِ الدّماغِ العصبيّ والفيزيولوجيّ. وتبقى الحالات العقليّة متميّزة وجوديًّا في هذا السّياق مِنَ النُّظم الماديّة الّتي يتبدّى النّشاطُ العقليُّ من خلالها، سواء كانت نابعةً بيولوجيًّا منَ الدّماغ، أو تمظهرت إلكترونيًّا عبر الآلة. والنّسق العقليُّ لا يُختزل من هذا المنظورِ بالنّشاط الدماغيّ المَحض، بل من الممكن إعادة برمجة أَقْيِسَته المنطقيّة ومنظومته المفهوميّة حاسوبيًّا عبر الآلة الاصطناعيّة. ولا بدَّ له في كلّ الأحوال من جسمٍ هيوليّ يحوي تمظهراته، سواء كان ذلك الجسم بيولوجيًّا أو صنعيًّا. واستنادًا إلى هذا المعطى يمكن أن نتصوّرَ قدرةَ التطوّرِ التّكنولوجيّ المستقبليّةَ على تحميل المحتوى العقليّ في البرامج الحاسوبيّة أو الروبوتيّة بحيث تتجاوزُ في خوارزميّاتها الديناميكيّة محاكاةَ العقل الإنسانيّ ونشاط الدّماغ البشريّ.

تطوّرت الأبحاث حول الذّكاء الاصطناعيّ من خلال تقنيات الكمبيوتر، والرّياضيّات، والمنطق، وعلم الأعصاب، وعلم النّفس، واللّسانيّات، والإبيستيمولوجيا، وفلسفة الأخلاق. وتتداخل هذه المعطيات مع التطوير التكنولوجيّ للشّبكات الإلكترونيّة وخوارزميّات التعلّم الآليّ العميق في التعرّف على الأنماط المنطقيّة والحسابيّة، والتشبّه بقواعد تركّب اللّغات الطبيعيّة وحملها الدلالةَ، وبطرائق الاستدلال والاشتقاق. تمرّ محاكاةُ الذّكاءِ الاصطناعيّ الإدراكَ البشريَّ عبر نظريّات إمكانيّة تماثل الشّبكات الإلكترونيّة مع بنية النّشاطات العصبيّة في الدّماغ البشريّ وما يتلازم معها من نشاط ذهنيّ. وتقليدُ الذّكاءِ الاصطناعيّ الإدراكَ البشريَّ يتجاوزُ الشّكلَ الهيكليَّ ليشمل أنساق التعلّم والتكيّف. ويتضمَّن التعلّم الآليُّ مجموعةً من الخوارزميّات التي تسمح بتعديلِ بنية شبكاتها المبرمَجة في اكتسابِ وإعادة انتظام المعلومات التّفاعليّة والتراكميّة من باب التشبّه بسياقات التنبّؤ في الاستنتاجات.

يكمنُ أحدُ جوانبِ محاكاة الذّكاء الاصطناعيّ الإدراكَ البشريّ في معالجةِ اللّغة الطبيعيّة، والخوض في تعقيداتها اللّسانيّة والدّلاليّة والنّحويّة عبر التقنيات الحاسوبيّة.

وتمتدّ تطبيقاتها إلى نطاق واسع من روبوتات الدّردشة الافتراضيّة الّتي تشارك في محاكاة المحادثات البشريّة، وتفعيل أدوات التّرجمة، والتقرّب من محرّكات تحليل المشاعر، وفكّ الرموز وتوليدها. وقد تمّ تصميم نماذج الذّكاء الاصطناعيّ على شكل شبكات خوارزميّة مُتكرّرة تتشبّه بوظيفة الذاكرة، وجُهِّزَت بعض هذه الأنظمة بآلات استشعار ومُدخَلات حسيّة تُسهِّل تفاعلها مع البيئة المحيطة مكانيًّا وزمانيًّا. وتشمل القدرةُ الاصطناعيّةُ هذه التعرّفَ على سياقات المشاعر البشريّة وأنماطها والاستجابة لها عبر محاكاة الوجدان والمناقب الإنسانيّة وقدرات الإبداع والابتكار والفنون. على الرّغم من ذلك، فإنّ الذكاء الاصطناعيّ لا يمتلك سمات الوعي أو الكيفيّات المحسوسة (”كواليا“) التي تُعَدُّ صفاتٍ جوهريّةً للاوتعاء والتفكّر والإدراك عند البشر.

يسعى العلماء مداورةً من خلال تطوير الذكاء الاصطناعيّ إلى سدّ الفجوة القائمة بين الآلة والإنسان. وذلك يشتمل على كيفيّاتِ تشكيلِ التّكنولوجيا التّجاربَ والتصوّراتِ البشريّةَ، وعلى توسّطِ أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ في تفاعلاتنا مع العالَم، وامتداد ذلك التوسّط ليشملَ أيضًا الفضاء الافتراضيّ في ما يُعرَف بتوسعة دوائر الاستشعار الحسيّ في التّجربة الإنسانيّة. ومثل هذه الظّواهر تحدِّد جوهر الإنسان بحسب متطلّبات تفتّح ماهيّة التكنولوجيا، ويُصبح الذّكاء الاصطناعيّ وسيطًا يشارك في بناء واقعنا البشريّ وانتظامه، أو حتّى في وَضْعِ أسسٍ مُستقبليّةٍ لتَجَاوز الإنسان. فالتكنولوجيا الحديثة تؤطِّر العالمَ وتختزل تحديد كائناته إلى موارد طاقة يمكن التحكّم بها وحجب أصالة وجودها. ويمكن الأنظمة التكنولوجيّة التي تعتمد على الذّكاء الاصطناعيّ أن تؤدي إلى رؤية مجرّدة من الإنسانيّة. ومع تقدّم الذّكاء الاصطناعيّ تأتي الاعتبارات الأخلاقيّة والمجتمعيّة المتعلّقة بالعدالة والشّفافية في تداول البيانات والتصرّف بها في السّياسات الصحيّة والماليّة والأمنيّة والبيئيّة والتعليميّة.

تبقى المخاوفُ معقودةً على تأثير التكنولوجيا الحديثة في الوجود البشريّ، وعلى علاقتنا بالعالم عبر وساطة الذّكاء الاصطناعيّ، وتأطيره القادم للعقلانيّة، وتحويلها إلى موردٍ يمكن اختزال طبيعته والسّيطرة عليه وتسخيره في ذرائعيّة حسابيّة نفعيّة. الواقع أنّ الدّيناميكية التكنولوجيّة هذه قد تُعَطّل مشاركتنا الإنسانيّة الحقيقيّة في العالم، ممّا يؤدّي إلى فقدان الأصالة في الوجود الإنسانيّ الّذي له ارتباط عميق وهادف بالقيمة الجوهريّة لكينونته في العالم المعيش الدنيويّ هذا. ذلك بأنّ التكنولوجيّات الحديثة الذّكيّة هذه قد تحجب جوهر الذّات البشريّة، وتُقلّل من قدرتنا على توكيد الإرادة الحرّة والتأمّل الذاتيّ الهادف في كيفيّة تفتُّح كينونتنا. وكلّ هذه الظّواهر لا تُقلّل من قدرة التكنولوجيا على الكشف عن إمكانيّات جديدة وجوانب خفيّة من الوجود، على الرّغم من أنّ الكشف التكنولوجيّ مصحوب كذلك بخاصيّة الحجب، إذ إنّ الذّكاء الاصطناعيّ يختزلُ الواقعَ عبر خوارزميّاته الانتقائيّة بتقديرِ الكفاءة والمنفعة. فمن الضروريّ أن نتأكّد من أنّ وجوده يعزّز صحّة الالتزامات البشريّة عوضًا عن التّقليل من أصالتها، وإخفاء الإدراك البشريّ، وتغييبه التدريجيّ عن صنع القرار.

عندما نتدبّر الطّبيعة الإنسانيّة يتداخل حيزّ الوعي النّفسيّ مع الوجود البدنيّ في العالم. وقد روّجَتِ الانتقاداتُ الأُوَل الّتي وُجِّهَت إلى الذّكاءِ الاصطناعيّ التقليديّ ضرورةَ إعادةِ تقويمِ التقنياتِ الأساسيّة المستخدمة في تصميم آلاتٍ ذكيّة ترتكز إلى التمثيل الرمزي المجرّد.

فمعاملات الإنسان اليوميّة لا تقتصر بوجدانيّاتها وأحاسيسها على عمليّات التفكير العقلانيّ والاستدلاليّ، ممّا يشير إلى أنّ التمثيلات العقليّة والأَقْيِسَةِ المنطقيّة غير كافية من أجلِ تحديد ملكات النّفس الإنسانيّة. فتطوير الذكاء الاصطناعيّ في حاجة إلى أن يتجسّد تجسّدًا تفاعليًّا مع البيئة المحيطة. الهدف من ذلك عدم الاكتفاء بتصميم أجهزة كمبيوتر فائقة الذّكاء الصّنعيّ، بل وضعها في حالِ تَجَسُّدٍ بوصفها روبوتات دقيقة المهارة في أدائها.

ينتقل الذكاء الاصطناعيّ مع الروبوتات من المنظور الحاسوبيّ المنفصل إلى الحيّز المتجسّد الذي يتجاوز التّمثيلات الرّمزيّة. ويمكن أن نعدّ تصميم الروبوتات بمثابة مشروعٍ تكنولوجيٍّ علميٍّ مُستقلّ جزئيًّا عن تطوير الذّكاء الاصطناعيّ المجرّد. التّعامل مع الروبوتات له تعقيدات خاصّة به وذلك من منطلق إنتاج أنظمته التشغيليّة، إذ إنّه يتطلّب النّظر في سلوكيّات التفاعل المتجسّد، وليس التركيز على محاكاة بنية الفكر المستند إلى التمثيل كمعطى تجريديّ حاسوبيّ وحسب. المناهج القائمة على السّلوك تمُثّل حيّز الهندسة الآليّة الّذي يتجاوز حسابات التفاضل والتكامل في علوم الكمبيوتر عبر تصميم الحركات التفاعليّة للروبوتات الذكيّة في المكان والزمان. ويعمدُ علماء الروبوتات إلى وَضْعِ فرضيّات تعتمد على نظريات عصبيّة أو نفسيّة أو فلسفيّة تتمحور حول الاستقلاليّة في الأداء والقرار. وثمّة تغيير نموذجيّ في مشروع الذكاء الاصطناعيّ من باب تطوير أنظمة آليّة مستقلّة وحوسبة كموميّة («كوانتية») لغاياتٍ تتخطّى البشر.

الواقع أنّ البحث عن التكيّف التفاعليّ بين الآلات ومحيطها البيئيّ لا يُحاكي السّلوك البشريّ فحسب، بل يُحاكي كذلك الحيوانات والحشرات. وليست الروبوتات نُسَخًا غير مكتملة من الأنظمة البيولوجيّة، بل تملك حيثيّات خاصّة بها تسمح بتطوّرها المستقلّ. فالروبوتات كائنات آليّة متميّزة وجوديًا عن المصنوعات التكنولوجية الأخرى.

الروبوتات متعددة الأشكال، منها الصناعية، والخدماتية، والعاملة في المختبرات، كبيرة أو متناهية في الصِغَر ("نانوتكنولوجيا"). والحقّ أنّ الروبوتات الواقعيّة هذه الّتي هي قيد الاستخدام تختلف عن الأنظمة الروبوتيّة المستقبليّة المحتملة التصنيع والتي تشمل أيضًا التصميمات الخياليّة العلميّة. فالروبوتات تمثّلُ منطقة غير متجانسة من الكائنات الاصطناعيّة، وليس هنالك مفهوم واحد لماهيّتها. ولا توجد حدود مُسبقة لتطوّرِ الروبوتات الذكيّة ولآفاقِ تحرّرِها من مقاصدِ مُهَنْدِسيها، وتخطّيها الوظائفَ التي صُمِّمَت من أجلها والقواعدَ السّببيّةَ التي بُرمِجَت عليها. ممّا لا شكّ فيه أنّ الروبوت الذّكيّ سيبحث مستقبلاً عن "الحقيقة" الخاصّة به عبر مكتسباته التفاعليّة من تحصيلِ المعلومات وتفعيل سلوكيّاتٍ تتجاوز تصميمه الأوّليّ. الأصالة قضيّة إنسانيّة وليست مسألة تخصّ الحيوانات أو الروبوتات الذّكيّة، وإن كانت هذه الكائنات لا تقلّ تكيّفًا عن الإنسان. الرّوبوتات الذّكيّة لا تحقّق وجودها بما هي عليه في الطّور الحاضر هذا من تطوّرها، فهي فارغة في كيانها من الوعي الذاتيّ. الرّوبوت الذكيّ الحاليّ كائنٌ آليٌّ متطوّر يؤدّي مجموعة من المهامّ وفقًا لحركةٍ أتوماتيكيّة وديناميكيّة بمكتسباتها. وهذه الخاصيّة ليست متأصّلة في قدراتها الخاصّة، لكنّها مشتقّة من محاكاتها النّشاطَ البشريّ. وما زال التحكّمُ بمثلِ التكنولوجيّات الاصطناعيّة هذه ممكنًا من قِبَل مُصمّميها البشر. فالتّحدّي المعرفيّ القادم يتطلّب تحليلًا وجوديًّا لآفاق هذه التكنولوجيّات في تأطيرِها الكينونةَ الإنسانيّة. وفي هذا السّياق ينبغي أن نتدبّر ماهيّة الروبوتات الذكيّة التي يتمّ تصنيعها في عصرنا، وتلك التي ستأتي مستقبلًا والّتي قد يتداخل فيها الآليّ بالبيولوجيّ في تركيبات هجينة لا قِبَلَ لنا راهنًا بتصوّرها إلا من باب المِخيال العلميّ. ومثل هذه الظّواهر تتطلّب النّظر في كيان الكائنات التكنولوجيّة الذّكيّة هذه، والتأمُّل في ماهيّة وجودها الّذي يؤطِّرُ كينونة الإنسان والموجودات على كوكبنا.

كيان الروبوت الذّكيّ مغاير للكائن البيولوجيّ، فيمكن أن يتعطّلَ، أو يكونَ في وضعيّة الاستعداد، أو يطاله الإطفاء، عوضًا عن الممات. ومن الممكن تدوير قطعه ذاتيًّا لغاياتٍ مغايرة لتصميمه الأساسي عوضًا عن اضمحلاله العضويّ. وهو مغاير في هذه الحيثيات الخاصّة بماهيته للمصدرِ الإنسانيّ الذي يحاكيه عبر تكوينه الصّناعي. فإذا كان الرّوبوت الذّكيُّ مُصَمَّمًا عبر تكنولوجيّات لا تسمح له بمحاكاةِ الذّكاء البشريّ فحسب، بل تسمح له أيضًا بمحاكاة التجسّد السّلوكيّ التفاعليّ عند البشر، فإنّه في كيانه يبقى مغايرًا للإنسان الذي هو في جوهره كائن مائت يتدبّر ماهيّة وجوده وكينونته بوصفه كائنًا يسير إلى الموت. فالموت ماثل في غائيّة كينونة الإنسان ككائن يموت، بينما الروبوت الذكيّ غير مائت ولا اوتعاء له بهلاكه، لأنَّ تَعَطُّلَه لا يحاكي الموت بل هو مجرّد انطفاء أو تَعَرُّض أجزائه للتفكيك أو التّحطيم. الحدود القصوى لمماثلة الذكاء البشريّ صناعيًّا تبقى بيولوجيّة من خلال تجسّد الإنسان البدنيّ العضويّ الذي يسير بفعل تكوينه نفسه إلى الفناء الدنيويّ ككائن حيّ يموت. الإنسان يتأمّل في كينونته من باب كونِهِ مُدْرِكًا موتَهُ ووجودَه المعيش الآني، مع ما يسِمُ ذلك من قلقٍ وجوديٍّ قد يؤدّي أحيانًا إلى الميل إلى العدميّة والعبثيّة والعنف في المعيش. الأفق التكنولوجيّ القادِم لا قِبَلَ لنا بتحديد معالمه بدقّة كونه خارجًا عن كينونة الإنسان وعن تفتّح ماهيّته. وما يزيد من صعوبة استشراف المستقبل أنّ الطبيعة الإنسانيّة بحدّ ذاتها ما زالت محجوبة عن قدرة الإنسان عينه على الكشف عنها والإحاطة بسماتها، وبالأخصّ في ما قُدِّر له كمصيرٍ يتجاوز وجود الإنسان ويرفع تدريجيًّا قِيَميّة الأنسنة وكرامتها عنه.

الإنسان المعاصر وصراع القيم

مجدي عبد الحافظ صالح

لا شكّ في أنّ الإنسان المعاصر في عالمنا اليوم يواجه تحدّيات غير مسبوقة، بالنّظر إلى المستجدات التي لم يعهدها من قبل لا في تاريخ الإنسانيّة الممتدّ، ولا حتى في عالمه المحيط. إنها تحدّيات من نوع جديد يواجهها للمرّة الأولى، الأمر الذي يفرض عليه أن يتعامل معها بطرق جديدة تناسبها، من حيث الفهم والاستيعاب والتمثّل والتقويم، ومن ثمّ القدرة على اتخاذ القرار وشجاعة تنفيذه وتحمّل تبعاته؛ وبخاصّة أنّه سيكون مسؤولًا عن خياراته هذه، وعن قراراته تلك. يمكن أن نُضيف بطبيعة الحال إلى تقويمه هذا، المواقف والظّروف المختلفة التي سيتعرّض لها في أثناء ذلك، أي إبّان مواجهته التّحديات الجديدة هذه. حقيقة الأمر أنّ القيم هي التي تدفع عملَ الأفراد وتُوَجِّهُهُ وتحفظُه، بل وتظلّ قائمةً في خلفيّة سلوكهم في أثناء قيامهم بكلّ أنشطتهم في الحياة، وهي الّتي تحكم أنشطتهم لكي تبقى منسجمةً وخاليةً من التناقضات والفوضى. من هنا تتّضِحُ أهميّة هذه القيم في حياتنا المعاصرة.

بيد أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا نفترض إذًا أنّ ثمة صراعًا يدور في قلب القيم؟ ومن أين جاء هذا الصّراع؟ واقع الأمر أنّ هذا الصّراع يتبدّى على مستويين اثنين. على المستوى الفرديّ، يتبدّى من خلال صراع الإنسان مع ذاته؛ ويتجلّى هذا الصّراع في اختياره القيم المطروحة عليه في فضاء حياته العامّ. على المستوى الجماعيّ، يتبدّى من خلال صراع القيم ذاتها ومزاحمة بعضها بعضًا، بالنّظر إلى الاختلاف في مرجعيّاتها وأصولها وتعدّد المجتمعات التي أوجدتها، وهو صراع يُلَخِّص طبيعة العلاقة بين الخاصّ والعامّ، وبين المحليّ والكونيّ. من هنا ينشأ الصّراع على أرضيّات ومرجعيّات وأفكار وخلفيّات مختلفة، تنتمي قيمُ كلٍّ منها إلى واقعها الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسّياسيّ والثّقافيّ، الذي أوجدها ولم يزل يمدّها بشرايين الحياة ليضمن بقاءَها، والحفاظَ على وظائفها الإيديولوجيّة، بحيث تلعب أدوارها بعناية شديدة في قلب الواقع المحليّ والإقليميّ والدّوليّ، وهي أدوار تُلعب بحسب الوزن الإقليميّ والدّوليّ للأمم. بوجيز العبارة، تأخذ القيم أوزانها تبعًا لثقل الطّرف الذي تنتمي إليه.

سنحاول في محاضرتنا هذه أن نُلقي الضّوء على مفاتيح فهم العالم من قِبَل الإنسان المعاصر، والعوائق التي تحول دون فهمه هذا العالم على نحو ما هو عليه في الواقع.

ولعلّ التمييز بين الإنسان المعاصر هذا الذي يعيش في الغرب، وذلك الذي يعيش في دول العالم الثالث ومنها منطقتنا العربيّة، سيكون مفيدًا لأنّ كليهما يحمل قيمًا ربما تكون مختلفة أو متعارضة، أضف إلى ذلك خصوصيّة كلا الطّرفين في الطّريقة التي يعبّران بها عن ذاتَيهما، وعن قيمهما على أرض الواقع، وارتباط هذه القيم بالمصالح الخاصّة، بل واستثمارها من أجل التّغطية على هذه المصالح، كما نجد على سبيل المثال توظيف بعض القيم النّبيلة، التي تحظى بإجماع دوليّ كحقوق الإنسان، للتغطية على المصالح والأطماع الخاصّة ببعض الأمم الكبرى. ومن هنا تنبع ازدواجية المعايير أو سياسات الكيل بمكيالين، وكلّ ما نعاينه من إجحاف بحقّ بعض الأمم الصغيرة في الحريّة والاستقلال والكرامة.

هذا وستتطرّق محاضرتنا أيضًا إلى الموضوعات التالية:

• التمييز بين الثّقافة والحضارة، والتّأكيد أن لا فرق بينهما؛ غير أنّ الثّقافة التي تستطيع أن تجيب عن أسئلة العصر هي التي تصبح حضارة العصر. هكذا كانت الثقافة العربيّة الإسلاميّة في العصور الوسطى، إذ إنّها تسيّدت وقتذاك، وعاش العالم تحت سقفها، وأرسل الأوروبيّون أبناءهم إلى عواصمها لتعلّم الفلسفة والموسيقى والطبّ؛ وتِلْكُم هي حال الثّقافة الغربيّة الحديثة اليوم التي نعيش في كنفها. الواقع أنّ الحضارة الغربيّة تحوّلت إلى حضارة للعصر في اليوم الذي استطاعت فيه الإجابة عن أسئلة عصرنا. العالم إذًا مليء بالثّقافات، إلّا أنّه لا يستطيع العيش إلّا في ظلّ حضارة واحدة. ويهدف تمييزنا هذا إلى إلقاء الضّوء على مفاتيح فهم العالم، الأمر الّذي من شأنه أن يُوَسِّعَ آفاق فهمنا لطبيعة القيم، ويدفعنا إلى تأكيد التفاعل الخلّاق بين الأمم والشّعوب.

• الكشف عن نسبيّة القيم في الزمان والمكان، فتاريخ العالم يؤكد لنا هذه الحقيقة البسيطة التي غالبًا ما نتناساها، ولنا أن نقارن بين القيم التي درسناها وقرأنا عنها في الماضي، وما نعاينه الآن من قيم سائدة في مناطقنا العربيّة مقارنة بمناطق جغرافيّة أخرى، وفي الوقت نفسه معاينة القيم الخاصّة التي تتعلّق بالثّقافة، والقيم التي تتعلّق بالحضارة الإنسانيّة الكونيّة، من مثل حقوق الإنسان، والتّسامح، والتعايش، إلخ.

• محاولة استعراض المستجدّات التي طرأت على العالم المعاصر، بهدف توسيع الرؤية وتعميقها، وبهدف تمثُّل أفضل لمفاتيح فهم العالم المعاصر هذا، حيث استجدّت متغيّرات هائلة على مستوى التقدّم العلميّ، في ما يتعلّق بمشروع الجينوم البشريّ، والاستنساخ، والهندسة الوراثيّة، وتقنيات النانو، وفي مجال ثورة الاتصالات والمعلومات التي ساعدت في عمليّات التضليل الإعلاميّ، وعمليّات التّزييف والتّوجيه وَصَرْف الانتباه عن القضايا الإنسانيّة العادلة، وفي مجال العلوم البينيّة -Interdisciplinar ity ومناهجها، وما ترتّب على هذا كلّه من تداعيات غير مسبوقة، أثّرت في حياة الانسان والبيئة.

• إلقاء الضّوء على بعض العوائق التي تعرقل رؤية الإنسان المعاصر، وتحول دونَ فهمِه العالمَ:

أ- الإنسان الغربيّ المعاصر وما تمخّض عن أزماته المعاصرة من ذاتيّة مطلقة، وأنانيّة، ونرجسيّة، ونفعيّة، وقصور في الرؤية، إلخ.

ب- الإنسان العربيّ المعاصر وما يُعانيه اليوم من أزمات تتّصل بالهوّيّة، وبالخلط بين الدّينيّ والعلميّ والاجتماعيّ والسّيّاسيّ، وتقديس اللّغة والتراث، وتصوّر امتلاك الحقيقة المطلقة، إلخ.

ت- استعراض أزمة الحداثة وما نتج عنها من قيم لاإنسانيّة، من مثل النزعة العقلانيّة الأداتيّة، ونزعة المردوديّة، ونزعة الإنتاجيّة، والاستغلال، والحروب والاستعمار، وغيرها.

صراع القيم في عالم اليوم:

أ- على مستوى الإنسان الفرد، في المفاضلة والاختيار بين القيم المختلفة المعروضة أمامه، سواء القيم التي تنتمي إلى ثقافته المحلّيّة (تراثه الثقافيّ التقليديّ) بما فيها من قيم إيجابيّة أو سلبيّة، أو القيم الّتي تنتمي إلى عالمه المعاصر، ونعني القيم الجديدة الّتي تتّصل بالأوضاع التاريخيّة الجديدة في العالم.

ب- على مستوى الأمم والجماعات، في صراعاتها المختلفة والعمل على تغليب قيمها الذاتيّة، في مقابل القيم المنافسة، ومن ثمّ يصبح الصّراع هنا صراعًا بين العامّ أو الخاصّ، أو بين الكونيّ والمحليّ؛ وغاية الأمر ألّا يتحوّل هذا الصّراع الإيديولوجيّ إلى صراع حضاريّ كما توقّعه من قبل صمويل هنتنجتون، ذلك بأنّ تصوّر مثل هذا الصراع لن يتنافى مع قناعتنا السّابقة بأنّنا نعيش دومًا تحت سقف حضارة واحدة فحسب، بل سيكون مقدّمة لصراعات أعمق تُباعِد بين الشّعوب والأمم، وتُعَمّق خلافاتهم، وتجعل التعايش المشترك والتعاون حول المشكلات الكونيّة التي تتطلّب التعاضد الدوليّ، كالبيئة والتغيُّرات المناخيّة والاحتباس الحراريّ وغيرها، أمورًا بعيدةَ المنال.

مجدي عبد الحافظ صالح

”

لماذا نفترض أنّ ثمة صراعًا يدور في قلب القيم؟ ومن أين جاء هذا الصّراع؟ واقع الأمر أنّ هذا الصّراع يتبدّى على المستوى الفرديّ من خلال صراع الإنسان مع ذاته؛ ويتجلّى هذا الصّراع في اختيارِهِ القيمَ المطروحة عليه في فضاء حياته العامّ. ويتبدّى على المستوى الجماعيّ من خلال صراع القيم ذاتها ومزاحمة بعضها بعضًا، وذلك بالنّظر إلى الاختلاف في مرجعيّاتها وأصولها وتعدّد المجتمعات التي أوجدتها، وهو صراع يُلَخِّص طبيعة العلاقة بين الخاصّ والعامّ، وبين المحلّيّ والكونيّ.

“

الفنّ والتّسامح

حسن حمّاد

1- الحـــــريّةُ نُقـــطةُ التـقاءِ الـــتّسامحِ والفنّ

أصبح التّسامح اليوم ضرورة إنسانيّة وأخلاقيّة وسياسيّة وتربويّة لا غنى عنها لأيّ مجتمع يسعى إلى أن يُصبح مجتمعًا مدنيًا متحضّرًا . وخطاب التسامح خطابٌ حداثيّ يرتبط بمقولات التنوير والعقلانيّة والحريّة والإبداع، لذلك يصعب جدًا أن نتحدّث عن التسامح في المجتمعات المتخلّفة. وخطاب التسامح بهذا المعنى خطابٌ ثقافيٌ شرطه الرئيس الحقّ المطلق لكلّ إنسان في الحريّة (بمعناها النظريّ)، وفي التحرّر (بالمعنى الذي يخصّ الفعل والممارسة).

الواقع أنّ مقولة التسامح مقولة بينيّة، فهي تقع على التخوم ما بين الخطابين الفلسفيّ والسياسيّ، ذلك بأنَّ مشكلة التسامح ليست مشكلة فلسفيّة تقليديّة، بل توجد في المنطقة الرماديّة تلك التي تجمع ما بين القيمة الأخلاقيّة والتوجُّه السياسيّ والإيديولوجيّ.

وينطوي خطاب التّسامح في كلّ صوره وتجلّياته على مفارقة مؤدّاها أنّني أتحمّل ما لا أقبله أو أطيقه أو أحبّه من معتقدات وأفكار وعادات وتقاليد الآخرين. ولكن هذا لا يعني أن أتنازل عن معتقداتي وأفكاري ورغباتي، ولذلك كان التسامح محاولة لا تتوقّف ولا تنتهي من أجل مقاومة الضّعف البشريّ المتمثّل في الأنانيّة، والتحيُّز، والتعصُّب، والرّغبة في امتلاك السُّلطة والاستحواذ عليها، والذاتيّة المفرِطة والنرجسيّة. والحال أنّ خطاب التّسامح يبدو مُهَدَّدًا في كلّ لحظة باللّاتسامح أو التعصُّب، وذلك بالنّظر إلى مقتضياتٍ تخصّ الطّبيعة الإنسانيّة، وبالنّظر إلى أنّ أدبيّات خطابِ التّسامح تعتمد على أساليب الدّعوة والمناشدة، واستخدام مفردات من مثل: ينبغي، يجب، يلزم. لذلك يُعَدّ مفهوم التّسامحِ مفهومًا مثاليًا يُعبرّ عمّا يجب أن يكون وليس ما هو كائن بالفعل؛ وهذا ما يدعونا إلى القول بأنّ ثقافة التسامح لا تترسَّخ وتتأصّل إلا من خلال المناهج والأساليب التربويّة والتعليميّة والثقافيّة، ومن خلال صيانة الحقّ في التسامح عبر المعاهدات الدُّوليّة، وعبر استصدار القوانين والدساتير التي تصون حقوق الأقليّات، والتي تجعل حريّة الفرد حقًّا مُقدَّسًا يجب عدم المساس به ما دام لا يُهدِّد أمن المجتمع ولا ينتهك حريّة الآخرين.

وإذا كان خطابُ التّسامح يتأسّس بصورة جوهريّة على شرط الحريّة، فهو بهذا المعنى يلتقي مع طبيعة الفنّ ويتقاطع معها، ذلك بأنّ الفنَّ يُعَدُّ من أهمّ الفاعليّات الثقافيّة التي تتيح للكائن البشريّ أن يُعبرِّ عن ذاته ورغباته وأهوائه ومخاوفه وأحلامه ومشاريعه الإنسانيّة بطريقة حرّة وتلقائيّة من دون خوف أو قهر أو قمع.

إنَّ الفنَّ فاعليّةٌ من أهمِّ الفاعليّات الإنسانيّة التي تُعزِّز قيمَ العيش المشترك بين مختلف الشّعوب والثقافات، وهو اللّغة التي تحقّق الوصالَ الإنسانيّ والحبّ بين البشر، ناهيكَ بأنّه يسمو بالإنسان ويرتقي به، وينشد الحبَّ والجمال والحريّة والسّلام.

تكمن قيمة الفنّ في قدرته على التقاط ما هو جوهريّ أو مشترك في التجربة الإنسانيّة. إذا كان الفنّ ينطلق في الغالب من مفردات الواقع الجزئيّ المحدود، أو من ظروفٍ اقتصاديّة وسياسيّة محدودة، فإنّ روعته تكمن في قدرته على التمرّد على خصوصيّته وجزئيّته ليصل إلى ما هو عامّ وكليّ ومشترك لدى البشر. وفي الملمح الأخير هذا تكمن قدرة الفنّ على التحرّر من الخضوع للتعصّب الإيديولوجيّ.

2- تجلّيات خطاب التّسامح في الفكر الإنسانيّ

لا ينفصل خطاب التسامح بأيّ صورة عن الميراث التاريخيّ لهذا المصطلح، والواقع أنّ مفردة التّسامح لم تستخدم بطريقة منهجيّة ومقصودة إلّا في الثّقافة الغربيّة في القرن السابع عشر. والجدير بالذكر أنّ حياة النبيّ محمّد والخلفاء الراشدين كانت تزخر بالعديد من المواقف التي تؤكّد قيمَ التسامح والعفو والرحمة.

على أيّ حالٍ فإنّ الثقافة الإسلاميّة - شأنها شأن جميع الثقافات الأخرى - حملتَ أفكارًا وقامت بممارساتٍ تتّسم بالتسامح وتدعو إلى قيم الحريّة والتآنس وقبول الآخر. وبوسع أيّ باحث مدقّق أن يعثر على هذه الأفكار مطمورة في أفكار الفلاسفة من أمثال أبي حيّان التوحيديّ، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأيضًا لدى المتصوّفة الكبار من أمثال الحلّاج وابن عربي والسّهروردي وابن الفارض. ولعلّ أهمّ ما يميّز النّزعتينِ الفلسفيّة والصوفيّة في الثّقافة الإسلاميّة هو التحرّر من الخضوع للدوغما أو العقائديّة الوثوقيّة الجامدة التي تدّعي امتلاك الحقّ المطلق أو الاستحواذ على الحقيقة المطلقة [1].

وإذا عدنا إلى الميراث التاريخيّ لمشروع التسامح في الفكر الغربيّ لوجدنا أنّ أوّل محاولة منهجيّة ومنظّمة لخطاب التسامح جاءت على يد الفيلسوف الإنجليزيّ "جون لوك" في رسالته عن التّسامح التي كتبها في العام 1692. تقوم الفكرة الأساسيّة لرسائل لوك على تحديد دور الدولة في تطبيق القانون بلا استثناء وتوفير ضمانات العيش السّليم والكريم لجميع الأفراد. أما الدّين فهو شأن فرديّ يخصّ الإنسان في حياته الذاتيّة الفرديّة، لأنّ خلاص البشر من شأن الله وحده، وليس من شأن الحاكم أو أيّ إنسان آخر [2].

وقد تابع الفيلسوف الفرنسي فولتير في القرن الثامن عشر خطى جون لوك في رسالته عن التنوير فكتب كتابه الشّهير: قول في التّسامح، وطوّر "جون ستيورات مل" مفهوم التّسامح في كتابه المعنوَن: الحرّيّة.

ويحدّد مل دائرة الحريّة في النّطاق الذي لا يمسّ أو ينال من حرّيّة الغير أو كما يقول: "الإنسان غير مسؤول أمام المجتمع عن شيءٍ من تصرّفاته إلا ما كان منها ذا مساس بالغير، فأما التصرفات التي لا تخص غير نفسه ولا تتعلق بغير شخصه فهو فيها كامل الحرية، مطلق الإرادة" [3].

وعليه، بلغت نزعة التفاؤل بمستقبل الإنسان قمّتَها مع عصر التنوير، فلم يكن هناك أدنى شك في أنّ الإنسانية تمضي قدمًا إلى الأمام، ولا يمكن أن تعود مرة أخرى إلى الوراء. أمّا الأساس الذي استند إليه فلاسفة التنوير في إيمانهم اللامحدود بالتقدّم فهو العقل، فقد كان "ديدرو" على سبيل المثال واثقًا من أن العقل البشريّ يملك كلّ الأدوات والوسائل التي تمكّنُه من علاج جميع أمراض المجتمعات الإنسانيّة [4].

امتدّ هذا التّفاؤل الّذي ساد عصر التنوير إلى فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائه، بخاصّة تشارلز دارون وهربرت سبنسر وفريدرك إنجلز وكارل ماركس، فقد كان سبنسر، على سبيل المثال، شديد التفاؤل بمستقبل الإنسانيّة، إذ آمن بأنّ التقدّم ليس مجرّد ظاهرة إنسانيّة فحسب، بل هو القانون الأساسيّ للطبيعة بأسرها، ولذلك لم يساوره الشكّ في أنّ البشر لديهم المقدرة على تحقيق سعادتهم وبلوغهم حدّ الكمال [5].

ومع مطلع القرن العشرين اتّخذ خطاب التّسامح وضعًا جديدًا ومغايرًا، إذ يصبح أكثر اتساعًا وشمولاً من ذي قبل، وامتدّ ليشمل آفاقًا جديدة من مثل: التّسامح مع الأقلّيّات العرقيّة، والتّسامح مع النساء. كذلك نلاحظ أنّ خطاب التّسامح في القرن العشرين لم يعد ذلك الخطاب الذي يحمل دلالة واضحة ومحدَّدة، إذ أصبح التسامح يمتزج بمفردات أخرى وجديدة ومستحدثة من أمثال: العولمة، الكونيّة، الكوكبيّة، الديموقراطيّة، إلخ. والملاحَظ أنّ عددًا كبيرًا من الفلاسفة المعاصرين لجأوا مرّة أخرى إلى استدعاء خطاب التسامح، لكنّهم ألبسوه ثوبًا جديدًا يتّفقُ وطبيعةَ المرحلة. مثلاً نجد الفيلسوف الليبراليّ "جون رولز" يؤكّد أهميّة العدالة في تحقيق قيمة التسامح بين البشر، وفي ونجد "هابرماس" يؤكّد قيمة التّسامح في سياق حديثه عن "العقل التواصليّ". وينظر الفيلسوف المعاصر " بول ريكور" إلى التسامح على أنّه موضوع مراوِغٌ ومخادِعٌ وملتبِسٌ، أو كما يقول: "التسامح موضوع مخادع، فهو سهل جدًّا، وهو صعب جدًّا، والحق أنه من اليسير جدًا أن نأسى للتعصب دون أن يضع الإنسان نفسه في لب الموضوع، الإنسان ومعه ولاءاته وانتماءاته المختلفة التي يُعرف بها " [6]. ويحدِّد ريكور التّسامح في ضوء مفهوم السُّلطة أو القوّة، فكلّما ازدادت السُّلطة تجبُّرًا وغطرسة قلَّ التسامح واندثر. وعلى هذا النحو يُعرِّف "ريكور" التسامح بقوله: "التسامح ثمرة الزّهد في ممارسة السُّلطة أو القوّة، وهو فضيلة فرديّة وفضيلة جماعيّة" [7].

3- الدور الذي يمارسه الفنّ في مواجهة التعصّب الإيديولوجيّ

تصوّر فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر أنّ عتبات الجنة أصبحت قريبة جدًّا من أقدام البشر، لكن للأسف تبعثرت هذه الأحلام وتحوّلت إلى كابوس مع اندلاع الحربَين العالميّتَين الأولى والثّانية. ومن ثمّ سنوات الحرب الباردة بين الاتحاد السّوفيتيّ والولايات المتحدة، ولاحقًا أحداث 11 سبتمبر 2001، وغيرها الكثير من الأحداث المأسويّة والحروب الطّاحنة. وعليه، نتساءل: كيف يمُكن الفنّ أن يُواجِه الموتَ والتّدمير والحرمان والقهر وضياع الأوطان وسحق الإنسان؟

لا شكّ في أنّ الواقع بكلّ جبروته وعنفوانه أقوى من الفنّ، ومع ذلك لا نملك سوى أن نُردِّد مع أندريه مالرو:" إذا كان العالم أقوى من الإنسان، فإنّ معنى العالم لهو بلا ريب أقوى من العالم"، وليس معنى العالم هنا سوى التعبير الفنيّ الذي تفيض به أعمال الشّعراء والأدباء ولوحات الفنّانين وتماثيلهم وشتى مظاهر إبداعاتهم [8].

إنّ الفنان اليوم، وفي اللّحظات الحرجة هذه من تاريخ العالم، عليه أن يقوم بفضح الإيديولوجيّات التي تمارس كلّ صنوف القمع والإرهاب على البشر. لذلك نجد " أندريه بريتون " زعيم الحركة السوريالّية يرى أنَّ تغيير الوجه القديم للعالم لن يتمَّ إلا بجعل الفنّ أكثر تفجّرًا. ومن هذا المنطلق ينظر بريتون إلى الفنّ على أنّه معرفة نقديّة تتضمَّن الحاجة إلى الفعل، لذا لم يتردّد في أن يقول:" لقد قال ماركس بتغيير العالم"، وقال "ريمبو Rimboud" بتغيير الحياة"، والحقّ أنّ هاتين العبارتين شيءٌ واحد بالنسبة لنا " [9].

ويتّفق مفكّرو مدرسة فرانكفورت مع "جورج لوكاتش " في أنّ معركة الفنّ الحقيقيّة تكمن في مواجهة التّشيّؤ أو الموت الذي يحاصر الإنسان المعاصر. والتّشيّؤ كما يصفه "هربرت ماركيوز" مستعيرًا كلمات " هوركهيمر" و " أدونو" في كتابهما عن جدل التنوير هو نسيان: "كلّ تشيّؤ نسيان"، وما دام الفنّ تذكيرًا دائمًا بالحرّيّة، وحنينًا إلى فردوس السّعادة، فإنّ الفنّ يخوض معركته ضدّ التّشيّؤ الّذي يُهَدِّد بصورة دائمة باستئصال إنسانيّة الإنسان [10].

ويرى "ماكس هور كهيمر" أنّ أصالة الفنّ لا تكمن في فرديّة الإبداع الفنيّ وخصوصيّته فحسب، بل تكمن أيضًا في قدرة هذا الفنّ على مقاومة الهيمنة التي يمارسها النّظام الرأسماليّ، والتي يسعي من خلالها إلى إحالة البشر جميعًا – بطريقة فاشية – إلى آلات [11].

ووظيفة الفنّ عند "هوركهيمر" سلبُ ما هو قائم، والتبشير بعالمٍ جديدٍ لم يأتِ بعد، عالم يستطيع فيه البشر أن يحيوا بصورة أفضل. الواقع أنّ كلّ الفنون حتّى أكثرها تحفّظًا تحمل تلك الإمكانيّة المزدوجة: مقاومة القمع الّذي يفرضه المجتمع على الإنسان، وإيقاظ ذكريات الحريّة التي تجعل المعايير السّائدة تبدو عقيمة وبربريّة [12].

أمّا الفنّ الجدير بكلمة فنّ من وجهة نظر " تيودور أدورنو" فلا بدّ من أن يكون نافيًا ونقديًّا بشكل أو بآخر، وهذا ما يُضفي على الفنّ بُعدًا سيّاسيًّا، على الرّغم من أنّه قد يبدو ظاهريًّا أبعد ما يكون عن السياسة [13].

وموقف "هربرت ماركيوز" لا يختلف كثيرًا عن موقف رفيقيه " أدورنو وهور كهيمر"، فهو يرى أنّ الواقع الذي يُعبرِّ عنه الفنّ ليس هو عالم الحياة اليوميّة، لكنّ ذلك لا يعني أنّه عالم من الفانتازيا أو الوهم، لأنّ الفنّ يُعبرِّ عن كلّ ما يدور في دنيا الواقع: أعمال البشر، أفكارهم، مشاعرهم، أحلامهم، إمكاناتهم، طموحاتهم، إلخ. ومع ذلك فإنّ هذا العالم الفَنّيّ غيرُ واقعيٍّ لأنّه عبارة عن واقعٍ خياليّ. وهو " لا واقعيٌّ ليس لأنّه أقل من الواقع القائم، بل لأنّه مختلِف نوعيًّا عن الواقع القائم. وبوصفه عالمًا خياليًّا ووهميًّا، فإنّه يتضمّن من الحقيقة أكثر ممّا يتضمّن واقع الحياة اليومية [14].

إنّ الفن يبتعد عن الواقع المأسويّ القائم، لأنّه لا يستطيع أن يتمثّل تلك المعاناة من دون أن يخضعها للشّكل الجماليّ، ومن ثمّ لعمليّة التطهير والمتعة، وتلك هي خطيئة الفنّ [15] . ولهذا ليس من المستغرب أن يعلن أدورنو أنّ الفنّ عندما يحاول أن يعبرِّ عن البشاعة المرعِبة سيقف عاجزًا، وربما يصل إلى حالٍ من التخلّف والبربريّة [16]. ومع ذلك فإن ذلك لا يُعفي الفنّ من مسؤوليّة التذكير الدّائم بالأمل.

ينبغي للفنّان اليوم أن يرفض على غرارِ البطل التراجيديّ كلّ أساليب المهادنة أو التّسوية أو المصالحة مع عالمٍ كلّ ما فيه يستأصل إنسانيّة الإنسان. ينبغي ألّا يستسلم رغم يقينه أنّ كلّ أعماله يمكن أن تحترق مثل القرابين، وأنّها يمكن أن تكون مجرد إضافات للمحرقة الكبرى التي تحاول أن تُحيل كلّ ما هو بطوليّ وعظيم إلى شيءٍ تافه وغثّ وبلا قيمة!

أهميّة تعليم الفلسفة

علي سعيد الكعبي

مقدّمة

في الوقت الذي تطغى فيه المعلوماتيّة والتقنيات الحديثة على جميع جوانب الحياة، يبرز تساؤل جوهريّ حول أهميّة العلوم الإنسانيّة بعامّة، وأهميّة تعليم الفلسفة بخاصّة. تُعَدّ الفلسفة فرعًا من أقدم فروع المعرفة التي أسهمت في بناء أسس الفكر الإنسانيّ، ورغم ما قد يظنّه بعض الباحثين من أنّ أهميّتها تراجعت في العصر الرقميّ هذا، إلا أنّ هناك أسبابًا وجيهة تدفعنا إلى إعادة التفكير في الدور الذي تلعبه الفلسفة في التعليم العامّ والجامعيّ. ولكن، كلّما دار الحديث عن الفلسفة أطلّت خلافات العصور القديمة والحديثة برأسها، بينَ مدافعٍ عنها بحماسةٍ، وآخر مناهضٍ لها؛ وكلا الفريقين لديه ما يكفي من المبرّرات والأسباب لدعم الموقف الّذي اتّخذه. بيد أنّ الموضوع يصبح أكثر تعقيدًا وحساسية عند طرح موضوع الفلسفة في مقام تعليمها وتدريسها للطّلبة. هنا تكون المواقف أشدّ قوّة وأكثر حدة، وذلكم ما يجعلنا نتفهّم لماذا تحضر الفلسفة ثمّ تغيب ثمّ تحضر في المدارس والجامعات كمادّة ومنهَجٍ يُدَرَّس. تأتي هذه الورقة لتبيّن أهمّيّة تعليم الفلسفة في المدارس والجامعات ليست بوصفها مادّة منهجيّة مهمّة لها تاريخها بريقها منذ العصور القديمة فحسب، بل كذلك لأنّ معطيات العصر الراهن الّذي نعيشه تحتّم علينا النّظر إليها على أنّها حاجة وضرورة تساعد في جعلِ المجتمعاتِ أفضلَ حالًا، والأفرادِ أكثرَ تسامحًا وتفهّمًا بعضهم لبعض. إنّ أخطرَ ما تعانيه المجتمعات عند غياب الفلسفة هو غياب إعمال العقل وطرح الأسئلة الكبرى حول الحياة والأخلاق والوجود والقضايا المختلفة، وعندما تَفْقِدُ المجتمعات مهارات التفكير يسهل اختطاف العقول واحتكار الحقيقة وتوجيه الأفكار بما لا يخدم الفرد والمجتمع وهويّته الوطنيّة وانتمائه. في غياب الفلسفة يسهل أن يختطف مستقبل الفرد وأحلامه.

الواقع أنّ تدريس الفلسفة لا يعني تلقين الطّلبة النظريّات الفلسفيّة وأسماء الفلاسفة وتاريخ جدليّاتهم، إذ من شأن هذا التّلقين أن يقضيَ على الفلسفة في مهدها وأن يزيد العبء الدّراسي على الطّالب. ما يُقصد بتدريس الفلسفة أن تكون بمثابة تدريب للدّارسين على طرح الأسئلة حول الذّات وحول الوجود والمعرفة والقضايا المختلفة.

لذا ينبغي أن نقدّم الفلسفة للطالب بوصفها مهارات يتمكّن من خلالها من التفكير والتّساؤل وإعادة النّظر، وبذلك تساعده في نموّه الشّخصيّ والمهنيّ. إنّ دمج الفلسفة في المناهج التعليميّة لا يمكن أن يُعَدَّ ترفًا فكريًا، بل هو استثمار في بناء أجيال قادرة على التعامل مع التعقيدات الوجوديّة والعمليّة للحياة الإنسانيّة. فمن خلال تعليم الفلسفة، نضمن تطويرَ مجتمع يقدّر العقلانيّة، ويحترم التنوّع، ويتمتّع بالقدرة على التفكير العميق والإبداعيّ.

أهميّة تعليم الفلسفة ودورها التنمويّ في المجتمعات الحديثة :

يُعَدّ تعليم الفلسفة موضوعًا محوريًا في عالم اليوم، ليس في سياق التربية وسياسات التعليم فحسب، بل كذلك بوصفه عنصرًا أساسيًا في المشاريع التنمويّة للدّول. لم تَعُدِ الفلسفة محصورةً في الفصول الدّراسيّة أو النقاشات الأكاديميّة، بل أصبحت تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل الوعي الاجتماعيّ والسيّاسيّ والثقافيّ.

إنّ تعليم الفلسفة الّذي كان يُنظر إليه تقليديًا على أنّه مجرّد جزء من المنهج التعليميّ الأكاديميّ، قد تطوّر الآن ليصبح ركيزة أساسيّة في المشروعات التنمويّة الوطنيّة والدوليّة. يعكس هذا التطوّر الاعتراف المتزايد بأهميّة الفلسفة ليس في تنمية الفكر النقديّ فحسب، بل أيضًا في تكوين السيّاسات العامّة وتعزيز الوعي الثقافيّ والاجتماعيّ.

في البداية، يجب التأكيد أنّ الفلسفة لا تقتصر على دراسة التاريخ الفكريّ أو التأمّل في الأسئلة الوجوديّة فحسب؛ بل تمتدّ لتشمل تقويم الأفكار والمعتقدات التي تُكوّن الأساس الّذي تُبنى عليه السيّاسات والأنظمة. والحقيقة أنّ الفلسفة تسهم بشكل فعّال في بناء قدرة الأفراد على التفكير بشكلٍ مستقلّ ونقديّ، الأمر الّذي يُعدّ ضروريًا لتطوير مجتمعاتٍ مستنيرة ومتطورة.

علاوة على ذلك، تلعب الفلسفة دورًا مهمًا في تعزيز النّقاش العام حول القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة. فهي توفّر الأدوات اللّازمة للتفكير في الأسئلة الكبرى الّتي تواجه المجتمعات الحديثة، من مثل العدالة الاجتماعيّة، والحقوق الإنسانيّة، والحريّة الفرديّة. هذه الأسئلة ليست مهمّة للفهم النّظريّ فحسب، بل هي أيضًا حيويّة لتكوين سيّاساتٍ عمليّةٍ تُعَزّز التنمية الشّاملة والمستدامة.

كذلك، يُسهم تعليم الفلسفة في تطوير الوعي الثقافيّ، وتقدير التنوّع الثقافيّ في المجتمعات. فمن خلال استكشاف الفلسفات المختلفة ومدارس الفكر، يتعلّم الأفراد كيفية تقويم الأفكار والمعتقدات المختلفة واحترامها، مما يساعد في بناء مجتمعات أكثر تسامحًا وتفاهمًا.

بهذه الطريقة، يمكن القول إنّ الفلسفة لا تمثّل أساسًا معرفيًا وثقافيًا للتعليم فحسب، بل تمثّل أيضًا عنصرًا حاسمًا في تطوير المجتمعات وتنميتها على نطاق أوسع. فهي تساعد في تكوين الأفراد القادرين على المساهمة بشكل فعّال في الحياة العامّة، وتطوير مجتمعاتهم بطرق مبتكرة ومستدامة. الفلسفة عمليّة تفاعليّة تسهم في بناء قدرات الأفراد الفكريّة والأخلاقيّة.

إضافة إلى ذلك، يمكن النظر إلى الفلسفة على أنّها أداة مهمة للابتكار والإبداع. في عالم يتّسم بالتغيّر السّريع والتّحديات المعقّدة، توفّر الفلسفة مساحةً للتفكير خارج الإطار التقليديّ، وفرصةً لاستكشاف حلول جديدة ومبتكرة للمشكلات. هكذا، يمكن التفكير الفلسفيّ أن يسهم في تطوير مقاربات جديدة للتكنولوجيا، والاقتصاد، وحتى السيّاسات العامّة.

كما ينبغي التّأكيد أنّ تعليم الفلسفة يعمل على تعزيز التفاهم والتسامح بين الأفراد؛ فمن خلال فهم الأطر الفكريّة والثقافيّة المختلفة وتقديرها، يمكن الأفراد أن يبنوا جسورَ التواصل والتفاهم، ممّا يساعد في تعزيز السّلام والتعايش السلمي.

هكذا يمكننا القول بأنّ تعليم الفلسفة يمُثّلُ جزءًا لا يتجزّأ من نسيج المجتمعات الحديثة الثّقافيّ والاجتماعيّ. إنّه يسهم في بناء جيلٍ جديد من المفكّرين والقادة القادرين على مواجهة التحديات المعاصرة بحكمةٍ كبيرةٍ وفهم عميق، ممّا يعزّز النموّ والتطوّر في المجتمعات.

ضرورة تعليم الفلسفة

في زمنٍ تزداد فيه التحديات المعرفيّة والأخلاقيّة والوجوديّة، يبرز تعليم الفلسفة بوصفه حاجةً ماسّة إلى تنمية التفكير النقديّ والاستبصار العميق لدى الأفراد. الفلسفة، الّتي تعني حرفيًا "حبّ الحكمة"، ليست مجرّد مجموعة من النظريّات المجرّدة، بل هي تمرين على فهم العالَم الّذي نعيش فيه وتفسيره وتحليله. في ظلّ التحديات المتزايدة الّتي يُواجهها العالَم اليوم، باتت الحاجة إلى الفلسفة أكثر إلحاحًا بُغية الإسهامِ في بناء جيلٍ قادر على التعامل مع المعضلات المعرفيّة والأخلاقيّة بشكل عقلانيّ ومنهجيّ.

لا يقتصر تعليمُ الفلسفةِ على بناء مهاراتٍ فكريّة فحسب، بل يُعَدّ أيضًا بمثابة رحلة تطوير شخصيّ تُسهم في صقل شخصيّات الطلّاب وإعدادهم ليكونوا مواطنين مسؤولين ومفكّرين مستقلّين.

في زمن يتّسم بالتطور التكنولوجيّ والإفراط في تدفّق المعلومات، قد يظنّ بعض النّاس أنّ الفلسفة أصبحت من المواضيع البعيدة عن الواقع. إلا أنّ الحاجة إلى تعليم الفلسفة تبقى ضروريّة ومُلِحّة، ليس من أجل فهم التاريخ الإنسانيّ والثقافات المختلفة فحسب، بل كذلك من أجل تطوير مهارات التفكير النقديّ، والقدرة على التحليل والتساؤل، وبناء الشّخصيّة القادرة على التعامل مع التعقيدات الأخلاقيّة والوجوديّة التي تواجهها البشريّة اليوم. تعليم الفلسفة استثمار في المستقبل، فهو يبني جسورَ التفاهم بين الثقافات المختلفة، ويُعلي من قيمة التفكير المستقلّ والنقديّ الّذي يمكن أن يُواجه التحديات المعاصرة بحكمة وتبصّر.

أهمية تعليم الفلسفة

الواقع أنّ تدريس الفلسفة لا يعني تلقين الطّلبة النظريّات الفلسفيّة وأسماء الفلاسفة، بل هو تمرين على طرح الأسئلة الكبرى التي تتعلّق بوجود الإنسان، ومعنى الحياة، وطبيعة المعرفة. هذا التمرين ينمّي قدرة الطالب على التفكير الذاتيّ، ويدرّبه على التعامل مع المفاهيم المجرّدة ويُكْسِبُهُ مهارةَ تحليل الحجج والبراهين. ومن أهم الأسباب التي تدفعنا إلى القول بأهمّية تعليم الفلسفة للطلبة في المدارس والجامعات:

تنمية التفكير النقدي: أحد الأسباب الرئيسة لأهميّة تعليم الفلسفة هو دورها في تشجيع التفكير النقديّ. يتعلّم الطلاب كيفيّة تحليل الحجج بشكل منطقيّ، وتقويم الأدلّة بطريقة منهجيّة. هذه المهارات ليست ضروريّة من أجل النّجاح الأكاديميّ فحسب، بل كذلك من أجل النّجاح في الحياة اليومية، حيث يتعيّن على الأفراد أن يتّخذوا قرارات مستنيرة تؤثّر في حياتهم وفي حياة الآخرين.

الفهم العميق للقضايا الأخلاقيّة: تعليم الفلسفة يُعمّق الفهم الأخلاقيّ لدى الطلّاب. من خلال دراسة النظريّات الأخلاقيّة المختلفة والتحديات الأخلاقيّة المعقّدة، يتعلّم الطلاب التفكير بعمق في ما يعدّونه صوابًا وخطأً، وكيف يمكن أن يُطبّقوا هذه المفاهيم في سياقات مختلفة.

تعزيز الوعي الذاتيّ والاستبصار: يُسهم تعليم الفلسفة أيضًا في تعزيز الوعي الذاتيّ والاستبصار. يتمّ تشجيع الطلّاب على استكشاف الأسئلة الوجوديّة الكبرى من مثل "من أنا؟" و"ما الغرض من الحياة؟"، مما يؤدّي إلى فهم أعمق لأنفسهم وللعالم من حولهم.

تعزيز الحوار والتفاهم المتبادل: تعليم الفلسفة يُعزّز الحوار والتفاهم المتبادَل بين الأفراد من خلفيّات متنوّعة. بعبارة أخرى، تُتيح الفلسفة للطلّاب أن يتعلّموا احترام وجهات النظر المختلفة.

الأبعاد الأخلاقيّة والاجتماعيّة: يحتلّ التفكير الأخلاقيّ مكانة مركزيّة في الفلسفة. من خلال دراسة النظريّات الأخلاقيّة المختلفة، يتعلّم الطلّاب التعامل مع التعقيدات الأخلاقيّة، كما يتبيّنونَ سُبُلَ تطوير الوعي الاجتماعيّ وتحمُّل المسؤوليّة.

الإسهام في الحوار الثقافيّ والحضاريّ: الفلسفة حوارٌ مستمرّ عبر العصور والحضارات. تعليمها يفتح الآفاق أمام الطلّاب لفهم التنوّع الثقافيّ والفكريّ، ويعزّز القدرة على التواصل والتفاهم بين الشّعوب والثقافات المختلفة.

التأقلم مع عالم متغيّر: في عصر التكنولوجيا والتغيّر السّريع، يواجه الأفراد تحديات معقّدة تتطلّب مرونة فكريّة. الفلسفة توفّر الأدوات اللازمة للتأقلم مع هذه التحدّيات، من خلال تعزيز القدرة على الشكّ، وإعادة التفكير في المسلّمات.

الأخلاق والمسؤوليّة الاجتماعيّة: في عالم يزداد ترابطًا، يصبح الفهم العميق للأخلاق مسألة حيويّة. يساعد تعليمُ الفلسفةِ الأفرادَ في تطويرِ إحساسٍ معقّدٍ بالمسؤوليّة الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

التطوير الشخصيّ والمهنيّ: يُعد تعليم الفلسفة رافدًا أساسيًا للنموّ الشّخصيّ والمهنيّ. فهو يعلّم الصّبر والدّقّة في التفكير، ويعزّز القدرة على التعامل مع الأفكار المعقّدة والمجرّدة، مما ينعكس إيجابًا على الأداء المهنيّ.

الأهميّة المعرفيّة: تُقَدِّم الفلسفة للمتعلّمين الأدوات اللازمة للتفكير النقديّ والتحليل المنطقي، وهذه الأدوات لا غنى عنها في فهم القضايا المعقّدة التي تواجه عالمنا اليوم.

الأهميّة الأخلاقيّة: في عالم تتزايد فيه التحدّيات الأخلاقيّة، من الضروريّ أن نزوّد الأجيال القادمة بأساسٍ متينٍ يمَكّنهم من التنقيب في القضايا الأخلاقيّة بعمقٍ ووعي. تعلّم الفلسفة يمُكّن الطلّاب من استيعاب النظريّات الأخلاقيّة المختلفة وتطبيقها على سيناريوهات الحياة الواقعيّة، مما يساعد في تطوير قادة مستقبليّين قادرين على اتخاذ قرارات أخلاقيّة مسؤولة.

الأهميّة الاجتماعيّة: تُسهم الفلسفة في تعزيز وعي الأفراد الاجتماعيّ والثّقافيّ. إنها تدعو إلى النّظر في قضايا العدالة الاجتماعيّة، والهوّيّة، والعلاقات البينيّة بين الأفراد والمجتمعات. تعلّم الفلسفة يُعلّم الطلّاب أهميّة الحوار واحترام الآراء المختلفة، ويعدّهم للعيش في مجتمع متعدّد الثقافات والآراء.

الأهميّة الشّخصيّة: على المستوى الشّخصيّ، تُوَفِّر الفلسفة للأفراد فرصةً لاستكشاف معاني الحياة، والوجود، والذّات. هذه الاستكشافات تساعد في تطوير الفهم الذاتيّ، وفي تعزيز النموّ الرّوحيّ والعقليّ للفرد.

تحديات تعليم الفلسفة:

تعليم الفلسفة في البيئة المدرسيّة يمثّل تحدّيًا لا يستهان به، بالنّظر إلى التباين الواسع في الآراء حول جوهر الفلسفة نفسها، ومحتوى ما ينبغي أن يُدرَّس للطلاب. هذه الاختلافات في الرؤى تجعل من مهمّة تدريس الفلسفة عمليّة معقّدة ودقيقة. فمن جهة، يبرز التحدّي في تحديد طبيعة المحتوى الفلسفيّ الذي يجب تقديمه. تتراوح وجهات النّظر من التركيز على الأسس الكلاسيكيّة والتقليديّة للفلسفة إلى الإقبال على مقاربات أكثر حداثة. هذا التنوّع يضع المسؤولين أمام تحدّي اختيار الموادّ الدّراسيّة التي تتناسب مع كلّ هذه الأبعاد. كما يتعيّن على المسؤولين والمعلّمين أن يتعاملوا مع القضايا الفلسفيّة الحسّاسة والمثيرة للجدل بحذرٍ وموضوعيّة. تتضمّن الفلسفة بطبيعتها مناقشة موضوعات من مثل الأخلاق، والسياسة، والوجود، والّتي قد تثير حساسيات معّينة في بعض البيئات التعليميّة.

ومن التحديات الكبرى تشجيع الطلّاب على التفكير النقديّ والتحليليّ، في ظلّ نظامٍ تعليميٍّ قد يميل أكثر إلى أساليب التلقين. بالإضافة إلى كلّ ذلك، يُواجه تعليم الفلسفة العديد من التحديات الأخرى، ومن أبرزها:

نقصُ وعيِ الأهميّةِ الأكاديميّة والعمليّة للفلسفة: ينظر الكثير من صانعي السيّاسات والمجتمع بشكل عامّ إلى الفلسفة على أنّها مادّة نظريّة بعيدة عن الواقع العمليّ. هذا الاعتقاد يؤدّي إلى عدم إعطاء الأولوية لتعليمها، ممّا يحرم الطلّاب من فرصة تطوير مهارات التفكير النقديّ والتحليليّ.

قلة الموارد والتدريب المتخصّص: يعاني العديد من المعلّمين من النّقص في التدريب الخاصّ بتدريس الفلسفة، مما يؤثّر في جودة التّعليم. كذلك، قد تكون الموادّ التعليميّة المتعلّقة بالفلسفة نادرة أو غير متاحة بشكل كافٍ في بعض المؤسّسات التعليميّة.

المقاومة الثقافيّة والاجتماعيّة: في بعض الثقافات، يمكن أن يُنظر إلى الفلسفة على أنها تحدٍّ للقيم والمعتقدات السّائدة. هذه المقاومة قد تأتي من الآباء، والمجتمع، أو حتّى من الجهات الرسمية، مما يعرقل دمج الفلسفة في النّظام التعليميّ.

تفضيل الموادّ العلميّة والتقنية: في ظلّ التركيز المتزايد على المجالات العلميّة والتكنولوجيّة في التعليم، قد يتمّ إهمال الفلسفة بوصفها أقلّ أهميّة لتطوّر الطلّاب المهنيّ والتقنيّ، مما يؤدي إلى تقليص فرص تعلمها.

تحديات في تقويم الأداء: تقويم تقدّم الطلّاب في الفلسفة يمكن أن يكون معقّدًا، حيث إنّ الفلسفة تعتمد بشكل كبير على الفكر النقديّ والتحليليّ بدلاً من الحقائق الملموسة، الأمر الّذي يجعل من الصّعب تطوير معايير تقويم واضحة وموحّدة.

الحواجز اللّغويّة والتعقيد المفاهيميّ: الفلسفة تتطلّب فهمًا عميقًا للمصطلحات والمفاهيم اللّغويّة، وقد يجد الطلّاب صعوبة في فهم هذه المفاهيم، مما يمثّل عائقًا أمام تعلّمهم الفعّال.

علي سعيد الكعبي

”

في زمنٍ تزداد فيه التحديات المعرفيّة والأخلاقيّة والوجوديّة، يبرز تعليم الفلسفة بوصفه حاجةً ماسّة إلى تنمية التفكير النقديّ والاستبصار العميق لدى الأفراد. الفلسفة، الّتي تعني حرفيًّا «حبّ الحكمة»، ليست مجرّد مجموعة من النظريّات المجرّدة، بل هي تمرين على فهم العالَم الّذي نعيش فيه وتفسيره وتحليله. في ظلّ التحديات المتزايدة الّتي يُواجهها العالَم اليوم، باتت الحاجة إلى الفلسفة أكثر إلحاحًا بُغية الإسهامِ في بناء جيلٍ قادر على التعامل مع المعضلات المعرفيّة والأخلاقيّة بشكل عقلانيّ ومنهجيّ.

لا يقتصر تعليمُ الفلسفةِ على بناء مهاراتٍ فكريّة فحسب، بل يُعَدّ أيضًا بمثابة رحلة تطوير شخصيّ تُسهم في صقل شخصيّات الطلّاب وإعدادهم ليكونوا مواطنين مسؤولين ومفكّرين مستقلّين.

“

هل مازال بإمكانــنا إنقاذ كوكـــــب الأرض؟

المسؤولية الأخلاقيّة عن الحفاظ على كوكبنا في أوقات الأزمة البيئيّة العالميّة رؤى للحـــــــوكمة والقيادة

جاكوب دال ريـــــــندورف
ترجمة: غانم سامـــــــرائيّ

مقدّمة

نحتاج في مواجهتنا المشكلات العالميّة الرّاهنة إلى إعادة التفكير في إدارة الاستدامة والقيادة في منظّمات الأعمال والإدارة العامّة إذا ما أردنا الحفاظ على البيئة العالميّة. إن هذا الجهد الرامي إلى وضع تصور لرؤية جديدة لفلسفة الإدارة يستهدف بشكلٍ رئيس تطوير نماذج لأعمال مبتكرة في التحول الكبير نحو التنمية المستدامة. وتشتمل فلسفة الإدارة هذه على نظريّة المعرفة والأنطولوجيا والأخلاق ومسؤوليّة المنظّمات ذات الصّلة. وهي تبحث في قضايا المنهج والفلسفة المتعلّقة بالانتقال إلى الاستدامة. ومن أجل تطوير هذه الرؤية لشركات الأعمال والإدارة العامة، تكتسب جهود الأمم المتحدة بشأن التنمية المستدامة – مع الإجماع الكبير على أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة اعتبارًا من العام 2015 – أهميّة عظيمة.

ويمثّل التركيز على نماذج جديدة لإعادة التفكير في الاستدامة في الأعمال التجارية محورًا مهمًا في إطار الأهداف التي حدّدتها الأمم المتحدة لتحقيق الاستدامة في الإدارة ونماذج الأعمال الجديدة. وهنا يمكن صياغة أسئلة البحث الخاصّة بهذه الفلسفة الجديدة للإدارة على النحو الآتي:

- "ما هي الأسس الفلسفيّة لمفهوم الاستدامة في إطار أهداف الاستدامة للأمم المتحدة؟"
- "كيف يمكن للإدارة فهم أهداف الاستدامة الّتي وضعتها الأمم المتحدة لنماذج الأعمال الديناميكية الجديدة؟"
- "ما هي الآثار المترتبة على أخلاقيّات العمل والمسؤوليّة الاجتماعيّة للشركات وشرعيّة الأعمال التجاريّة لنماذج الأعمال الجديدة لتحقيق التنمية المستدامة؟"

في وقتنا الراهن، يجابه العالم ظهورًا لافتًا لاقتصاد التجربة فائق الحداثة، حيث نشهد تحوّلًا متواصلًا في جوهر العمل التجاريّ وفي مواقف حَمَلَةِ الأسهم بالإضافة إلى مطالب جديدة يطرحها الموظّفون والمستهلكون وعموم المجتمع لتحقيق المصداقيّة اللازمة. إنّ التحدي البيئيّ العالميّ المتمثل في التنمية المستدامة من أجل البقاء العالميّ يجب أن يتعامل مع التغيّرات والاضطرابات الحاليّة لأنظمة الأعمال التقليديّة، بما في ذلك الابتكار التكنولوجيّ السّريع، وظهور هياكل سوق جديدة، والأتمتة مع اقتصاد المنصّات، والذكاء الاصطناعيّ، والروبوتات والاقتصادات الرقميّة.

يتطلّب التعطيل العالميّ للعمل والحياة البشرية تفكيرًا فلسفيًّا من أجل تطوير نماذج أعمال جديدة للأعمال المستدامة. نحن بحاجة إلى إعادة التفكير في مفاهيمنا لإنشاء ممارسات جديدة للأعمال الدّاعمة للمجتمع، وريادة الأعمال الاجتماعيّة من أجل أفكار مبتكرة للمشاركة والاقتصاد البيئيّ والدائريّ.

ومن المهم تحليل مفاهيم القيادة التي تقترحها الشّركات للمساهمة في تحقيق التنمية المستدامة وتقويمها. فنحن بحاجة إلى تطوير نماذج أعمال رائدة للمؤسّسات والشّركات من منظور خلق قيمة مشتركة للأعمال والمجتمع والبيئة في الأعمال التجاريّة المستدامة وتنمية الأعمال البيئيّة. ويعتمد هذا على فلسفة الإدارة والقيادة وأخلاقيّات العمل والمسؤوليّة الاجتماعيّة للشّركات.

ومن أجل تطوير نماذج عمليّة لإدارة الاستدامة، نحتاج إلى استخدام فلسفة الإدارة للاستجابة لهذه التحدّيات من خلال استكشاف أشكال جديدة من القيادة والتنظيم بهدف تحديدِ اقتصادٍ أخلاقيّ لمستقبل الأرض في عصر الأنثروبوسين [وهو العصر الجيولوجي الراهن الذي يُعتَقَدُ فيه أنّ النشاط البشريّ يمُثّل التأثير الأكبر في الطقس والبيئة. المترجم]، حيث تظهر تحدّيات جديدة أمام التعايش بين البشريّة والطّبيعة. هناك انتقادات قويّة للنّماذج السّائدة من مثل نماذج النموّ الاقتصاديّ والمفاهيم الجديدة للتنمية الاقتصاديّة ونماذج الأعمال. ولذلك نحن بحاجة إلى إعادة صياغة نماذجنا الاقتصاديّة. والمرجع في هذا نظريّة أخلاقيّات التجارة العالميّة والرّوح العالميّة للإدارة بالإضافة إلى النظريّة الفلسفيّة للإدارة. وينبغي تطبيق ذلك على تحليل نماذج الأعمال الجديدة الدّاعمة للمجتمع لضمان مصداقيّة هذه النشاطات، بما في ذلك نماذج الأعمال التجاريّة وحقوق الإنسان وريادة الأعمال الاجتماعيّة في مختلف التخصّصات والعمليّات التنظيميّة المتعلّقة بالاستدامة والمسؤوليّة الاجتماعيّة للشّركات. وفي ظل التحدّي البيئيّ العالميّ هذا المتمثّل في حماية الناس والكوكب والأرباح، تعمل أهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة كإطار وسيط لرؤى نماذج الأعمال الجديدة والاقتصادات البيئية. ويمكننا أن نتصوّر منهجيّة الجهود المبذولة لإعادة التفكير في فلسفة الإدارة مع التركيز على نظريّة أهداف الاستدامة على أنها تأويليّة نقديّة مثل الأخلاقيّات التطبيقيّة وعلم الوجود في فلسفة الإدارة. ويشتمل هذا بالطبع على تطبيق الممارسات الإداريّة. وهكذا، نحن بحاجة إلى دراسات ميدانيّة تطبيقيّة وأبحاث نوعيّة كوسيلة للتعامل مع شركات الأعمال ذات الصلة. وبناءً على ذلك، فنحن بحاجة إلى تأمّلات شموليّة ومتعدّدة التخصّصات حول الأسس النظريّة للإدارة والاقتصاد في ما يتعلّق بقيادة أهداف التنمية المستدامة.

ويستخدم هذا النهج التفكير الفلسفيّ كوسيلة لتحليل الأسس النظريّة والتداعيات العمليّة للقيادة والحوكمة والمنظّمات والعمليّات التنظيميّة في الأعمال التي تسعى إلى تعزيز الأبعاد الاجتماعيّة للتجارة. ونطبّق ذلك أيضًا من أجل فهم أبعاد أخلاقيّات العمل في التنمية المستدامة وذلك من خلال تحليل الوثائق ومناقشة النظريّة ومراجعة الأدبيّات. وينظر هذا النهج في دراسات القيادة ومنظّمات الأعمال إلى الأسس التاريخية والفلسفية لمفهوم الاستدامة في الإدارة من خلال الاطّلاع على الأدبيّات ذات الصلة حول استدامة الأعمال. علاوة على ذلك، يجب أن يكون هذا التنظير مستوحى من برامج استدامة الأعمال من قبل المنظّمات الدوليّة، مثل الميثاق العالميّ للأمم المتحدة أو الأعمال التجاريّة من أجل حقوق الإنسان وغيرها من الهيئات الدوليّة.

كما يهدف هذا البرنامج إلى إعادة التفكير في فلسفة ممارسات الإدارة والقيادة، وإجراء دراسات حالة لفلسفة القيادة للأشكال التنظيميّة الجديدة وهياكل الحوكمة التي توضح الجهود والصعوبات التي تواجهها الشّركات العابرة للقارات والشّركات الصغيرة والمتوسطة في ما يتعلّق بالتحوّل نحو نماذج الأعمال الرائدة في إطار أهداف الاستدامة للأمم المتحدة. ومن المهمّ هنا إجراء تحليل نقديّ للالتزام بأخلاقيّات العمل والمسؤوليّة الاجتماعية للشّركات خدمةً لأهداف الاستدامة في استراتيجيّة الأعمال وقرارات الحوكمة وثقافات الأعمال. وتتمثّل المهمّة في دراسة المشاكل المفاهيميّة والعمليّة التي تواجهها الشّركات التجاريّة التي تبحث عن مصداقيّة الأعمال عندما يُطلب منها العمل كشركات وطنيّة تعمل على تحقيق أهداف الاستدامة للأمم المتحدة في ممارساتها التجاريّة.

رؤية جديدة لفلسفة الإدارة والممارسات القياديّة

إن إحدى القضايا النظريّة المهمّة في القانون الدوليّ وممارسة الأعمال التجاريّة الدوليّة في المؤسّسات والمنظّمات الخاصّة والعامّة هي المكانة التي يجب أن نعطيَها لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة بوصفها رؤية جديدة لاستمرار الحياة. وهنا، يمكننا التأكيد أنّ هناك صلة بين الاهتمام بالاستدامة ورؤية أخلاقيّات علم الأحياء كفلسفة للحياة تروم صحّة الإنسان، حيث تتلاقى أخلاقيات العمل وأخلاقيّات علم الأحياء.

ثمّة من يزعم أنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة عبارة عن أدوات سياسيّة مجزّأة يصعب دمجها في القانون الدوليّ الحاليّ والممارسات القياديّة. لكنْ ثمّة آخرون يرون أنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة تمثّل تكاملاً مهمًّا لمختلف أدوات القانون الدوليّ وأساسًا للتغيير السياسيّ والاجتماعيّ. ويمكن أن نعدّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة بمثابة تطوير ديناميكيّ إضافيّ للقانون الدوليّ، تطوير يساعد في إمكانية تطبيقه على قطاع الأعمال والإدارة العامّة. وبالمقابل، يزعم المنتقدون أنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة تركّز على المؤشّرات الكميّة للعلوم الاجتماعيّة من دون وحدة مفاهيميّة أو فكرة محوريّة حاكمة. وفي الواقع، هذا هو التحدي الذي يواجه التطبيق الملموس للأهداف في ممارسة الإدارة والقيادة.

ويمكن القول إنّ أهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة تساعد على دمج العناصر المختلفة للقانون الدوليّ في كُلٍّ متكامل يمُثّل رؤية مشتركة للإنسانيّة، لأنها تجمع بين الاستدامة وحقوق الإنسان والمؤسّسات الدوليّة في تركيز استشرافيّ على التغيير الاجتماعيّ والاقتصاديّ من أجل التنمية المستدامة. يمكن هنا النّظر إلى أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة على أنها تعبير عن تحقيق رؤى الأمم المتّحدة، والتي تمّ تطويرها بالفعل في إعلان حقوق الإنسان العام 1948 وتقرير برونتلاند بشأن التنمية المستدامة العام 1987. ومع ذلك، هناك العديد من الأسئلة التي تطرح في ما يتعلّق بأهداف الأمم المتّحدة للتنمية المستدامة ووظيفتها كإطار لرؤية محدّدة لإدارة الاستدامة.

وهنا يأتي السّؤال: كيف يجب أن نرتّب الأولويّات بين الأهداف؟ هل الأهداف طموحة للغاية وغير واقعيّة؟ كيف يمكن حقًّا القضاء على الفقر أو مكافحة تغيّر المناخ؟ هل يمكن لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة أن تضمن حقًّا العمل والالتزام عندما تبدو أيضًا غير واقعيّة؟ وهل يمكن حقًّا تعميمها كأدوات قانونيّة لتكون صالحة لجميع المجتمعات؟ وكيف نطبّقها بطريقة واقعيّة وملموسة على ممارسات الإدارة والقيادة؟

وفي ما يتعلّق بالمناقشة القانونيّة النظريّة هذه لرؤية عمل الأمم المتحدة وتماسكه بشأن أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، من المهمّ التحقيق في الأسس المفاهيميّة للأهداف العالمية من أجل توضيح المواضيع الأساسيّة وراء التنمية المستدامة للأمم المتحدة. ومن أجل تطوير رؤية دقيقة لفلسفة الإدارة كأساس لاستراتيجية الأعمال الخاصّة بالتنمية المستدامة، من المهم النظر بعمق في الأسس الإيديولوجيّة لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة. ويمكن القيام بذلك من خلال النظر في المواضيع الكامنة وراء أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة والمتمثلة في الموضوعات الرئيسة الستّة وهي الكرامة، والإنسان، والرخاء، وكوكب الأرض، والعدالة، والشراكة، والتي تمّت مناقشتها في تقرير الأمم المتحدة للعام 2014 والمعنون: 'الطّريق إلى الكرامة'. ويمكن القول، في الواقع، إنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة تتضمّن أيضًا موضوعًا سابعًا حول الإشراف (الإشراف والحوكمة) كموضوع شامل لنظريّة وممارسة التنمية المستدامة (Hildebrandt and Josephsen 2019). ومن ثمّ، فإنّ أهداف التنمية المستدامة السّبعة عشر للأمم المتحدة تنطوي على فلسفة الرعاية والاهتمام ببقاء البشريّة على الكرة الأرضية في المستقبل.

وتتناول هذه الرؤية للتنمية المستدامة في إطار أهداف الأمم المتحدة السّبعة عشر للتنمية المستدامة المشاكل الاجتماعيّة والبيئيّة العالمية العملاقة التي تمُثّلُ تهديدًا يجابه جميع الحضارات على هذا الكوكب. فالتحديات العالميّة التي تواجه بقاء البشريّة وحماية البيئة هي السّبب وراء اعتماد الأمم المتحدة أهداف التنمية المستدامة العالميّة للأمم المتحدة الواردة في الوثيقة العالمية هذه وفي الخطّة التي أُطلق عليها عنوان ' تحويل عالمنا'. وتتضمن خطة التنمية المستدامة للعام 2030، والتي تحدد أهداف الأمم المتحدة السبعة عشر للتنمية المستدامة، 169 هدفًا فرعيًا كجزء من التنمية العالمية الهادفة إلى خلق مجتمع أكثر استدامة. وفي هذه العمليّة والتحول نحو مجتمع مستدام، يجب على الدول أن تعمل بشكل وثيق مع الشّركات والمجتمع المدنيّ والمواطنين العاديّين لحلّ المشاكل العالميّة. وهذه الرؤية للشّراكات بين الدّول وقطاع الأعمال والمجتمع المدنيّ ابتكار أساسيّ لوثيقة سياسة التنمية المستدامة التي تتضمّن رؤى عظيمة لوظيفة الأعمال ذات المسؤولية الاجتماعية وهدفها. وفي هذا السّياق، يمكننا أن نؤكّد أهميّة المواضيع الشّاملة العالميّة لفلسفة الإدارة في ما يتعلّق بأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، بما في ذلك الحدّ من التنوّع البيولوجيّ، والفرص الاقتصاديّة، والمعضلات الأخلاقيّة، والتي يجب مناقشتها مع الأخذ في الحسبان انتقاد أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، حيث يُزعم أنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة غير واقعيّة وطموحة للغاية ولا يمكن تحقيقها في مثل هذا الوقت القصير الذي ينتهي العام 2030.

ولكن في مواجهة مثل هذه الانتقادات، من المهم التأكيد أنّ هناك برنامج عمل شامل ورؤية للتنمية المستدامة من وراء أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة. والواقع أنّ جدول الأعمال العالميّ، بوصفه رؤية عالمية لأهداف التنمية المستدامة، يقدّم جهدًا لتوضيح رؤية للتنمية المستدامة تستند إلى موضوعات حاكمة ومفاهيم رئيسة. وعلى وجه الخصوص، من الممكن تحديد سبعة مواضيع هامة للتنمية المستدامة، كما قال هيلدبراندت وجوزيفسن في كتابهما المهمّ الأهداف العالمية: رؤية التنمية المستدامة.

الموضوع الأوّل هو الكرامة، إذ يمكننا، في الواقع، أن نشير إلى حقيقة أنّ الكرامة الإنسانية إنما هي عنصر أساسيّ من العناصر المكوّنة لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، والذي يربط المشروع بأكمله معًا. وهنا تكون العلاقة بين حقوق الإنسان وكرامته وأخلاقه أمرًا ضروريًّا لوحدة مفهوم الاستدامة. وهناك علاقة وثيقة بين تعزيز الكرامة الإنسانيّة وأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة وحقوق الإنسان. ومن ثم، فإنّ احترام كرامة الإنسان أمرٌ ضروريّ للرؤية العالميّة لأخلاقيّات الإدارة العالميّة. ومن المهمّ التأكيد أنّ أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة استمرارٌ للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان للعام 1948. ونحن عندما ننظر إلى حقوق الإنسان في إطار أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، يتّضح لنا جليًّا أنّ الكرامة الإنسانيّة لها أهميّة كبيرة، وتصبح الأساس الفلسفيّ المركزيّ وراء رؤية التنمية المستدامة. إنّ احترام الكرامة الإنسانية يتطلّب عملاً جماعيًّا. وفي الوقت نفسه، لا يمكن مراعاة كرامة الإنسان من دون تطوير رؤيةٍ شاملة نحو حياةٍ أفضل. ولهذا يمكن أن نجد في ثنايا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان رؤية المجتمع الإنسانيّ العالميّ، حيث تتّحد البشرية في احترام الثقافات وأساليب الحياة الخاصّة بكلّ أمّة من الأمم من دون استثناء.

الموضوع الثاني هو الإنسان، إذ يمكننا – من منظور أخلاقيّات التجارة العالمية – تقديم الأفراد والمنظّمات كمواطنين في العالم حيث تدور المواطنة العالميّة حول الترسيخ الداخليّ للأخلاق والوعي والمسؤولية تجاه الكوكب بأكمله بما يتجاوز الاهتمامات الفرديّة. ومن أجل تعزيز المواطنة العالميّة، يُعَدّ المجتمع المدنيّ العالميّ لاعبًا رئيسًا لتحقيق أهداف الأمم المتّحدة للتنمية المستدامة في الأعمال التجاريّة الخاصة والإدارة العامة. وبينما ركّزت أهداف الألفيّة السّابقة من 2000 إلى 2015 في المقام الأوّل على التزامات الدول، فإنّ أهداف الأمم المتّحدة للتنمية المستدامة شملت أيضًا مسؤوليّة المجتمع المدنيّ حيث يبدو أنّ التّركيز منصبٌّ في جوهر الأمور الأساسيّة في خطّة عمل 2030 على الفرد، وفي الوقت نفسه تعتمد الأجندة على المسؤوليّة العالميّة المشتركة للأفراد وقطاع الأعمال والمنظّمات والمؤسّسات العامّة من أجل تعزيز التنمية نحو عالم أفضل. وتعمل الأمم المتحدة على الجمع بين الاحترام الواسع النطاق لكرامة الفرد والتنمية الجماعيّة المستدامة. وفي هذا السّياق، من المهمّ التأكيد أنّ أهداف العالم للتنمية المستدامة يجب أن تتحقّق من خلال مشاركة الأفراد في المجتمع المدنيّ العالميّ. ويمكن القول إنّه إذا كان التركيز ينصبّ على الفرد، فإنّ الإنسان ملزم عالميًّا أيضًا كمواطن عالميّ بالمساهمة في حلّ المشكلات العالميّة المتمثّلة في الفقر وعدم المساواة والمساواة والمناخ والاستدامة وما إلى ذلك.

أما الموضوع الثالث فهو الرخاء، حيث تركّز التنمية على الاقتصاد العالميّ ومؤسّساته ومصالحه وممارساته الاقتصاديّة والسياسيّة.

وهنا يمكن أن نطرح السّؤال الآتي: هل من الممكن الانتقال من الفقر وعدم المساواة إلى الرخاء والرفاهية العالميّة؟ ومن المهم أن نذكر في هذا السياق مفهوم إمكانيّة النموّ المستدام. ومن المثير للاهتمام هنا أيضًا أنّه مع جهود الأمم المتحدة منذ ما بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، كان هناك تركيز أكبر على إدارة الاقتصاد العالميّ، حيث تمّ – بالتعاون مع مؤسسات الأمم المتحدة مثل البنك الدوليّ وصندوق النقد الدّوليّ – تحديد أهداف للنموّ الاقتصاديّ العالميّ وحلّ مشاكل الفقر. وتسعى الأهداف العالمية إلى القضاء على الفقر في العالم عن طريق الحدّ من عدم المساواة العالميّة. ومن المهم هنا الاعتراف بأنّ الفقر والمشاكل البيئيّة مرتبطان بعضهما ببعض، بحيث لا يمكن ضمان التنمية المستدامة إلا من خلال التركيز المشترك على المشاكل البيئيّة والاجتماعيّة. وفي الوقت نفسه، لا يمكننا أن نتجنّب انتقاد مفهوم النموّ المستدام، والذي يمُثّل أهميّة مركزيّة للأهداف العالميّة. إنّ التحدي الكبير يتمثّل في صياغة مفهوم حقيقيّ للنموّ الاقتصاديّ المستدام يجمع بين احترام البيئة والنموّ المادّيّ القويّ لسكان العالم أجمع.

ورابع الموضوعات يتّصل بكوكب الأرض، فنحن نواجه تحديات التنمية المستدامة من خلال التغييرات الأساسيّة في العلاقة بين الإنسانيّة والعالم في عصر الأنثروبوسين. كما إنّنا بحاجة إلى أن نأخذ على محمل الجدّ حقيقة أنّ المحيط الحيوي هو أساس حياة البشريّة، ومن ثمّ فمن الأهميّة بمكان تحقيق الانتقال من الاقتصاد الأخضر إلى الاقتصاد البيئي. فعصر الأنثروبوسين يشير إلى أنّ البشريّة الآن – بأصنافها المتعدّدة – تعمل كقوّة جيولوجيّة تؤثّر في الكوكب وتغيّره. وهذا يعني أنّ البشرية، في عصر الأنثروبوسين، تتدخّل بشكل أكبر بكثير في ظروفها الحياتية الخاصّة، والتي نعتمد عليها بشكل أساسيّ، بينما تتشكّل وتتغيّر في الوقت نفسه بطريقة أكثر جذريّة بكثير. لقد أصبح هذا ممكنًا بفضل العلاقات التقنية للعلوم الحديثة والثقافة الصناعيّة مع العالم، حيث نتعامل مع الطبيعة ميكانيكيًّا بشكل موضوعي. يمكن القول إنّ المفهوم الأساسيّ لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة للتحوّل المستدام يفترض تغييرًا ضروريًّا في النّظام العالميّ من "اقتصاديّ أسود" في سياقات "اقتصادٍ أخضر" نحو "اقتصاد بيئيّ" جديد، والذي يتضمّن تحولًا أساسيًا للمجتمع العالميّ إلى مجتمع بيئيّ عالميّ.

أمّا الموضوع الخامس فيتعلّق بالعدالة. وهنا، من المهمّ أن نتذكّر أنّ الرؤية العالميّة لمستقبل البشريّة تنطوي على توزيع عالميّ عادل للسّلع والموادّ. فالعدالة العالميّة إزاء القضاء على الفقر وضمان ظروف معيشيّة جيّدة كالتزامات عالميّة تضمن عدم ترك أيّ شخص يتخلّف عن تنمية العالم. وفي هذا السيّاق، من المحتّم أن تتضمّن أهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة أيضًا مفهومًا جديدًا للعدالة التوزيعيّة العالميّة، بحيث تكون مصالح الفقراء ذات أهمية قصوى. وفي ما يتّصل بالمناقشة السياسيّة للعدالة، تتضمّن أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة تحوّلًا نحو مفهوم جديد للمساواة والعدالة. ويمكن القول إنّ مناقشة المفاهيم المختلفة للعدالة التوزيعيّة تسهم في هذا النقاش. ويتمثّل مبدأ التوزيع العالمي في أخذ الفئات الأكثر حرمانًا في الحسبان، حتى لا يبقى أحدٌ فقيرًا بلا فرص. ومن ثمّ، التزمت الدّول بمراعاة المواطنين الأكثر ضعفًا وحرمانًا من خلال التركيز على الحقوق السيّاسيّة، وكذلك الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة في تحقيق أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة.

والموضوع السّادس يركّز على الشّراكة إذ من المهمّ بالنسبة إلى قطاع الأعمال أن تتضمّن أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة إعادة التفكير في تعريف الشّراكة وتطويرها بما في ذلك الفهم الجديد للتضامن والتعاون والتنظيم في ما يتعلق بمفهوم الشراكات. ومن الأهميّة بمكان بالنسبة إلى أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة أن تعمل على إشراك المجتمع بأكمله في الجهود الرامية إلى تغيير العالم، على عكس أهداف الألفيّة السّابقة، التي ركزت في المقام الأول على خيارات العمل المتاحة للدول. وفي هذا السّياق، تمهّد أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، بمفهومها للشراكات، الطّريق أمام إعادة التفكير في المسؤوليّات العالميّة وكذلك في قدرة المنظّمات والمؤسّسات على العمل. ويشجّع المفهوم الجديد للشراكة الدول والشركات والمجتمع المدني، وكذلك الأفراد، على الدخول في علاقات تعاونيّة جديدة لحلّ المشكلات العالميّة، وضمان التحوّل إلى مجتمع مستدام. ويمكن النظر إلى أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة على أنها دعوة لأشكال جديدة من التضامن والقيادة التي تتخلّص من التصوّرات المتحجّرة للقيادة والتي تستند إلى التفكير الانعزاليّ بين مختلف أشكال الشركات والمنظمات الخاصّة والعامّة وغيرها. وفي الوقت نفسه، ينطوي تفكير الشّراكة على انتقاد الأشكال التي عفا عليها الزمن في الممارسات التنظيميّة الوطنيّة، والتي يمكن أن تحدّ وتعرقل الهياكل الدوليّة الجديدة الضرورية لتحقيق التنمية المستدامة.

ويتصل الموضوع السابع بالحوكمة العالميّة. ومن أجل ضمان الإدارة والحوكمة الجيّدة للقضايا البيئيّة والمناخ، نحتاج إلى الديمقراطية والقيادة في عصر الأنثروبوسين الجديد وفي ظل النظام العالميّ. إنّ مسألة الحوكمة العالمية فيما يتعلق بتهديد تغير المناخ تدور حول ما إذا كانت المؤسّسات السياسيّة الديمقراطية الحالية قادرة على التعامل مع تحديات الاستدامة. ولكن العمل باتجاه تحقيق الاستدامة في ظل قيادة استبداديّة ليس له ما يبرره، ولن يكون فعّالاً. وفي هذا السياق، ليس هناك شك في أنّ الأنظمة السياسيّة الديمقراطيّة، بدلًا من الحكم الشمولي، ضرورية لتحقيق أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن نتجاهل عددًا من التحديات التي تواجه خطّة العمل الديمقراطيّة، كما عبّرت عنها أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة. إنها مسألة تتعلق بالإدارة والقيادة والحوكمة من خلال أهداف إطارية تكون في نفس الوقت أكثر إلزامًا عالميًّا، ولكنها في نفس الوقت أقلّ تفصيلاً ومن ثمّ مفتوحة للتفسير الميدانيّ من قبل المديرين والقادّة في شركات ومنظّمات معينة. والسؤال هنا هو ما هي القيود والفرص التي تكمن ضمنًا في نهج أهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة في التعامل مع القيادة والحوكمة.

نتـــائج الـــبحوث في إدارة وقيادة الاستدامة

مثلما جاء في كتابي فلسفة الإدارة والاستدامة. إعادة النظر في أخلاقيات الأعمال والمسؤولية الاجتماعية للشركات في التنمية المستدامة، الصادر العام 2019، يتوجّب على الإدارة والحوكمة في المستقبل دمج الأهداف العالمية في الإستراتيجيّة والأعمال، وذلك إذا ما أردنا ضمان تغيير حقيقي وتحويل العالم نحو التنمية المستدامة.

وكما ورد على غلاف الكتاب: "يجمع هذا الكتاب بين التخصّصات البحثيّة للفلسفة وإدارة الأعمال والاستدامة للمساعدة في تعزيز الفهم الأكاديميّ والتطبيقيّ لأهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة وذلك باستخدام النشاط متعدد التخصصات". وتتمثّل المفاهيم الرئيسة للبحث والممارسة في استكشاف "الأسس الفلسفيّة لأخلاقيات الأعمال والاقتصاد والاستدامة من خلال أربعة مواضيع رئيسة: من المسؤولية الاجتماعيّة للشركات وأخلاقيّات الأعمال إلى أهداف التنمية المستدامة؛ فلسفة الإدارة والاقتصاد الأخلاقيّ للاستدامة؛ أسس فلسفة الإدارة والأخلاق والاستدامة والإدارة المسؤولة للاستدامة. وهذا لا يتعلّق فقط بالبحث والممارسة في السياسة الدوليّة والقانون الدوليّ، ولكنّه يتعلّق أيضًا بالقادّة والإداريين الذين يرغبون في العمل وفق رؤيةٍ لتغيير منظّماتهم، ولجميع الأشخاص الذين يرغبون في إحداث تغيير في حياتهم اليومية. وتعمل فلسفة احتياجات الإدارة والقيادة على تطوير المسؤوليّة الاجتماعيّة للشرّكات وأخلاقيّات العمل في ما يتعلّق بأهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة.

أخلاقيات العيش المشترك

المهدي مستقيم

مقدّمة

لا يستقيم الحديث عن حياة مشتركة قوامُها حفظ كرامة الإنسان، من دون استحضار مفهومين رئيسين: الحريّة والمساواة. ومن أجل ذلك، ما برح المفكّران فتحي التريكي وأحمد برقاوي يفحصان عبارة العيش المشترك ويستنطقانها، في أفقِ تنقيحها من الدلالات المبتذَلة التي أُسْقِطت عليها من قبل الإيديولوجيّين والسياسيّين الّذين يراهنون على الدّفاع عن نظام من دون آخر، انطلاقًا من مرجعيّة ملتبسة ترى فيه نظامًا ضروريًّا للمجتمع. لذا سَعَيَا إلى إلقاء الضّوء على الإمكانات التي من شأنها إحالة عبارة "العيش المشترك" إلى فخّ يُزَوِّج لصورة غير واقعيّة للمجتمع.

العيـــش معًا في كنف الكرامة

يستند فتحي التريكي في تعيينه دلالات عبارة: "العيش المشترك" إلى حنّة آرندنت، التي تنظر إلى الجمهور بما هو عالم نتشارك في معايشته، أي بما هو عالم لا ينفصل عن الفاعليّة الإنسانيّة. تقول حنة آرندنت: "ما يعنيه العيش المشترك في العالم بالأساس، هو أن يمسك أولئك الذين يشتركون فيه بعالم من الأشياء مثل طاولة تتوسّط أولئك الذين يتحلّقون حولها؛ فالعالم مثله مثل أيّ شيء آخر، يصل ويفصل في الآن نفسه بين الناس." [1] وتقصد أنّ العالم المشترك بما هو نمط للعيش المشترك، يصل ويفصل بيننا في الآن نفسه، "إنما هو وضعيّة غريبة تستدعي جلسة روحانيّة يُشاهد من خلالها متابعوها، وهم ضحيّة خدعة سحريّة، طاولتَهم وقد تبخّرت فجأة، فلا وجود لما يفصل بين الأشخاص الذين يجلس بعضهم قبالة بعض الآخر، لكن لا وجود لما يصل بينهم بأيّ شيء ملموس أيضًا." [2]

هكذا أمسى العيش المشترك ضرورة مُلِحّة، من بعد أن أمسى الإنسان وحيدًا في المجتمع. وقد سبق لأرسطو أن أبْرَزَ ميلَ الإنسان إلى الاجتماع (الإنسان حيوان اجتماعيّ بطبعه/ الاجتماع بوصفه ضرورة بيولوجيّة)، ويقصد أنّ "كلّ حيوان، وإن كان وحيدًا، تُحَتّم عليه الحياة تكوين علاقة مع العالم." [3] ومن أجل ذلك، انكبّت الفلسفة منذ أرسطو على تحديد غايات كلّ نمط من أنماط "العيش معًا."

تلك الّتي ركّزتها حنة آرندنت في الفاعليّة المشتركة، وعمل إتيان تاسان Etienne Tassin على تتبّع مسالكها إلى أن أدرك فشل الفلسفة في بلورة مسارات العيش معًا، نتيجة عدم قدرتها على تجاوز علاقة القاهر والمقهور في المجتمع الإنسانيّ، مما جعل الحاجة إلى نموذج يُضفي على العيش المشترك معناه أمرًا مُلِحًّا. وتأسيسا عليه، آثر تاسان صوغ هذا النموذج في صورة الوعد المتمثّل في: "فعل التجميع الذي تبرز من خلاله قوّة لا تسعى إلى السّيطرة، بقدر ما تسعى إلى الفاعليّة المشتركة" [4].

لا مراء في أنّ العيش المشترك، يستند إلى احترام مبدإ الكرامة، لذا انكبّ فتحي التريكي منذ وقت مُبْكِرٍ على الدعوة إلى تشييد فلسفة العيش المشترك في كنف الكرامة (منظّمة اليونيسكو 1998). إذ يتيح هذا الضرب من الفلسفة إمكانات انبجاس حقلٍ نظريّ مهمّ يردّ الاعتبار إلى عدّة مفاهيم إجرائيّة من قبيل: الإنسانيّة، والعدل، والعنف، والحقوق...إلخ، انطلاقًا من فحصها في ضوء آليّاته البحثيّة الجديدة. ويتركّز رهان أخلاقيّات العيش المشترك في "سيادة الفرد الحرّ ضد التحيّز الجمعيّ من دون أن يَسقط الفرد في غياهب الوحدة والتفكّك، فالدّفاع عن الحريّة، وعن الحقّ في الاختلاف، وعن الغيريّة، هو في النّهاية نضال من أجل الارتقاء بكرامة الشّخص بوصفها مبدأ وأسًّا لكلّ عيش مشترك" [5].

تقوم فكرة العيش معًا في كنف الكرامة على شرط أساسيّ، يتمثّل في الوعي بتفرّد نمطِ وجود المواطنين، حيث الانتقال من مسؤولية المجتمع إلى مسؤوليّة الفرد، الأمر الّذي يضمن للأفراد أكبرَ قَدْرٍ من الاستقلاليّة (إرادة تقرير المصير): "إنّه يحرّر الفرد من هيمنة المجموعة، وتجعل منه هذه الإرادة مواطنًا حرًّا، وناشطًا، وملتزمًا، ومسؤولًا. " [6] ومن ثم، يُعَدُّ مبدأ العيش المشترك مدخلًا رحبًا للحدّ من العنف، إذ لا تبرح فلسفة العيش المشترك تنفد إلى سيرورات عاداتنا واستراتيجيّاتها، لتمسي على إثر ذلك حافزًا للتفكير في الحريّة في ضوء المشكلات الّتي تطرحها أنظومتنا الثقافية، ونقصد مشكلات المرأة، والحريّة المدنيّة، والأقلّيّات، والحقوق، وسائر المشكلات المتّصلة بذواتنا ومن ثمّ، بحاضرنا [7].

من الكيـــــنونة المعتـــمة إلى الكينونة المشرقة

يشهد عصرنا الحالي تَفَشِيًّا مَاحِقًا لِأَفعال الشَرّ على حساب أفعال الخير، ما حوّلها إلى ظاهرة جديرة بالمساءلة، إسوة بما دشّنه الشّاعر والمفكّر الفلسطينيّ-السّوريّ "أحمد نسيم برقاوي" في مصنّفه الأخير **الكينونة المعْتِمَة** [8] ، إذ أكبّ فيه على فحص التفسيرات النّفسيّة واللّاهوتيّة والفلسفيّة لمفهوم الشّرّ كما تعكسه كينونتنا المعتمة، وذلك من خلال إخضاع تلك التفسيرات إلى مِحَكّ السّؤال والنّقْدِ، وَمُجَابَهَتِهَا بِالأحداث والمجرياتِ المعَاصِرَة.

وعليه، يتطلع أحمد برقاوي إلى تشييد إيتيقا جديدة للحياة استنادًا إلى ضربٍ من أخلاقيّات العيش المشترك، تأخذ بالحسبان مسالك الكينونة، وتحيل هذه الأخيرة بحسبه على "الذّات في تعيّناتها المختلفة والمتعددة"؛ ويقصد الذّات في صُوَرِهَا المتشعّبة:من تفكيرٍ، وحبّ، وكراهية، وعدوان، وحسد، وقتل، وتضحية، وكذب، وتصديق...إلخ. وذلك قصد التصدي لوجهها المظلِم الذي تعكسه أفعال الذّات الميّالة إلى الإقدام على الشّر إزاء الذّوات الأخرى. ويتمظهر نزوع الشّر هذا في سلوكات عدّة قد تبدأ بالشّتيمة وتنتهي بالقتل. هكذا، تتّخذ الكينونة معانيَ متعدّدة، بحسب أهواء الذّات وميولها. يقول "أحمد برقاوي": "لا معنى للكينونة إلّا المعنى الذي نخلعه عليها، معنى الكينونة لاحِقٌ بوجودي، وليس قبل، إذ إنَّ العقل يخلق المعنى. فالحبّ، والكره، وكُلُّ مَا يَفيض عن الإنسان من سلوك ووعي مُرتبط ارتباطًا شديدًا بالمعنى الذي خَلَعْتَهُ عَلى حَيَاتِكَ، وعلى الحياةِ بعامّة. وكُلُّ تَأَفُّفٍ وَرَفْضٍ وَتَمَرُّدٍ وقتل وتعبيرات، هذا كلّه ليس سوى التعبير العمليّ والمعنويّ عن اعتقادك بأنّ هناك خرقًا للمعنى الذي صيغ للحياة."[9] وَلَعَلَّ المعنى الذي تضفيه الذات على ذاتها، هو الّذي يؤدي إلى انبجاس موقفها من الحياة والوجود ككلّ، إلى جانب كونه يُحَفِّزُ الفرد على الرّضا أو يُحَرِّضُه على الرّفض، الحبّ أو الكره، الخنوع أو التمرّد، التشاؤم أو التفاعل. وفضلًا عن اتصال أهواء الحبّ والتدمير بالبنى البيولوجيّة الموروثة، نجدها تتّصل اتصالًا وثيقًا بالبنى الثقافيّة وما يطرأ على أنظوماتها من تحوّلات: "ففي المجتمعات المستقرّة ذات الحياة المتميّزة بالوفرة، وتلبية الحاجات الضروريّة، والمتمتّعة بحظّ جيّد من الأمان والحرّيّة والحقّ المقونَن، يحضر الحبّ كسمةٍ عامّة من سمات هذا المجتمع، بينما يغدو التدمير حالة فرديّة أو عملًا محدودًا في جماعات صغيرة. وبالعكس حين يكون مجتمع ما تحت حكم الدكتاتورية الموسومة عادة بعنفها، وحين يعيش حياة ملؤها الخوف والغضب والفقر؛ فإن غريزة التدمير لديه تنمو نموًّا سرطانيًّا، وإن كانت مكبوتة بسبب القمع الذي يحول دون ظهورها. فغريزة الغباء العبقريّ لغريزة التدمير لا تسمح لمن يمارسها بالتفكير في التبعات القادمة لسلوك غريزته التدميريّة."[10]

من هنا يأتي حرص أحمد برقاوي على تشريح الكينونة في وجهها المعتم، محلّلًا مفاهيم الشّرّ والعدوان (الكينونة المعتمة) وفاحصًا إيّاها في مقابل مفاهيم الحبّ والخير (الكينونة المشرقة). مبرزًا أنّ كلّ سلوكٍ يرمي إلى إيذاء الآخر معنويًا أو جَسَدِيًّا، يُعَدُّ شَرًّا، علمًا بأنّ رأس الشّرّ القتل (الحرب). ومن ثم، نجده يُسَدِّد كلّ سهام نقده صوب الشّرّ الإيديولوجيّ (ادّعاء امتلاك الحقيقة): كلّ إيديولوجيا تعتقد بأنها تتفرّد بامتلاك الحقيقة، الحقيقة المطلقة، وتتطلع إلى تحقيقها على الأرض إيديولوجيًّا تنطوي على الشّرّ بالضرورة.

وأشرّ الإيديولوجيّات على الإطلاق هي الإيديولوجيا الأصوليّة لأنها شرّ مُستتر يختفي وراء المقدّس الأثير. الشرّ الإيديولوجيّ شرّ قاتل ". [11]

لَا رَيب في أنَّ الشر نُزوع متأصّل في الذات الإنسانيّة، إذ تتحكّم فيه دوافع بيولوجيّة ونفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة (العنصريّة، رفض الاختلاف). وقد جاءت الدولة من أجل لجم هذا النزوع الذي يُعَبِّرُ عن أشكال العنف المتعدِّدة في الذّات الإنسانيّة (=الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)، ومن ثمّ، وضع حدّ لحرب الكلّ ضدّ الكلّ، غير أنَّ البشريّة: "لم تبرأ من الذئبيّة ومظاهرِها، فلا تزال الحروب منذ نشأة المجتمعات حتى الآن مستمرّة، سواء أكانت حروبًا أهليّة أو حُرُوبًا بين الدّول، وأيضًا الصّراعات على السّلطة لم تنته؛ بل أضيفت إليها الصّراعات الناتجة عن المعتقدات والإيديولوجيّات النافية لبعضها، والواقع أنّ القوّة والمصلحة ونزعة الهيمنة والتسلّط لا تزال أكثر تعبيرًا عن الذئبية البشريّة، سواء تعيّنت هذه الذئبيّة في سياسات الدّول أو في جماعات عنفيّة، أو في أنظمة مستبدة حاكمة."[12]

لا ينفكّ العقل البشري يُقاوم كلّ أشكال الشّرّ لأنها لا تليق به، لا سيّما أنّ الشّر ليس من شأنه سوى إفساد الحياة المجتمعيّة البشريّة. لذا، يستمرّ العقل "في خوض معركة البحث عن المشترك الإنسانيّ، وعن القيم المشتركة، والدّفاع عنها، والسّعي إلى أن تتحول إلى نمط حياة للبشرية"[13]. من المؤكد أنّ تحقق هذا المراد يتطلب مزيدًا من الاستقامة، لا سيّما أنه مرادٌ بطيء التحقّق وصعب المنال، غير أن هذا الأمر بحسب "أحمد برقاوي"، ينبغي ألّا يثير تشاؤم النّخب والفاعلين الاجتماعيين، بقدر ما ينبغي أن يحفّز إرادتهم الخيّرة ويكبح مساعي اليأس والقنوط لديهم (ص48). وذلك حتى يتسنّى لهم الاستمرار في مسيرتهم الّتي ترمي إلى "تأسيس خطاب تاريخيّ يتجاوز الخطابات المؤسسة للوعي الزائف بالحياة، خطاب يصوغ المشترك الإنساني على نحو يكون فيه قادرًا على خلق نزوع إنسانيّ نحو التعايش، بلا خطاب يبرز العنف والقتل والهيمنة والحروب ". [14]

لماذا لم تسلم الإنسانيّة من مأساة القتل؟ هل يكمن السبب في هوى التدمير المتأصّل في الإنسان؟، أم في تضارب المصالح والمطامع في الثّروة (نزوع التوسّع والاحتلال)؟، أم في حبّ التمسّك بالسّلطة؟ يجيب برقاوي قائلًا: "إنّ القوة سواء أكانت عائدة لإمبراطورية توسعيّة، أو نظام مستبدّ ... يبعث كلّ الأخلاق الغريزية النافيّة للآخر، تُعلن انهزام القيم الإنسانيّة، التي تُعلي من شأن الإنسان، فتتوحّد إيديولوجيا القتل مع الأخلاق الغريزيّة، ويصبح قتل الآخر السّمة الأبرز لمثل هذه الوحدة، فتنهار قيم التسامح، وينهار الإحساس بحزن الآخرين على ذويهم المقتولين." [15]

خاتمة

ليس هناك مطلب أخلاقيّ يلّح على ذواتنا المعطوبة بشكل أقوى وأشدّ من ذاك الذي يرفع شعار احترام الحياة والكرامة. والحقّ أنّه مطلب لا يتردّد في التعبير عن امتعاضه من كلّ فعل ورغبة تتيحان لنفسيهما سُبل انتهاك القِيم الأخلاقيّة الإنسانيّة الكونيّة بتشريع سفك دماء الآخر المختلف، لا لشيء إلّا لأنّ هذا الآخر آثر أن يتّخذ لذاته نطاقًا رمزيًّا قيميًّا، يتواجد خارج المنظومة الرمزيَّة القيميّة السّائدة في المجال الاجتماعيّ. وهو مطلب أخلاقيّ طبيعيّ بالدرجة الأولى، وقد لا يحتاج إلى نظام تربويّ تعليميّ لترسيخه في أذهان الأفراد، بقدر ما يحتاج إليه من أجل دعمه والارتقاء به إلى مستوى أفضل، على أنّ هذا المطلب يتولّد من غرائز أخلاقية نكاد نجزم أنها انقرضت وتلاشت عند أصحاب بعض الإيديولوجيّات، فلو اطّلع "جون جاك روسو" على أوضاع القتل والتدمير والتنكيل بالكرامة الانسانيّة التي يشهدها العالم اليوم لتراجع عن اعتقاده بوجود قابليّة طبيعيّة للشّعور بالتّعاطف مع الآخرين.

المهدي مستقيم

”

لا يستقيم الحديث عن حياة مشتركة قوامُها حفظ كرامة الإنسان، من دون استحضار مفهومين رئيسين: الحريّة والمساواة. ومن أجل ذلك، ما برح المفكِّران فتحي التريكي وأحمد برقاوي يفحصان عبارة العيش المشترك ويستنطقانها، في أفقِ تنقيحها من الدلالات المبتذَلة التي أُسْقِطت عليها من قبل الإيديولوجيّين والسياسيّين الّذين يراهنون على الدّفاع عن نظام من دون آخر، انطلاقًا من مرجعيّة ملتبسة ترى فيه نظامًا ضروريًّا للمجتمع. لذا سَعَيَا إلى إلقاء الضّوء على الإمكانات التي من شأنها إحالة عبارة «العيش المشترك» إلى فخّ يُرَوِّج لصورة غير واقعيّة للمجتمع.

“

في الحاجة إلى الفلسفة الإسلامية

إبراهيم بورشاشن

لم يعد الدّارسون عمومًا اليوم يحصرون مفهوم الفلسفة الإسلاميّة في الإرث النظريّ والعمليّ الّذي ورثه الفلاسفة المسلمون من أمثال الكنديّ والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد عن اليونان، وقرأوه قراءات مرتبطة بهمومهم النّظريّة والعمليّة والثّقافيّة، بل أصبح الاتجاه هو توسيع مجال هذا المفهوم ليضمّ التصوّف وعلم الكلام والعلوم كما مثّلها الخوارزمي وابن الهيثم والرازي وغيرهم.

وعندما نجد أقسام الفلسفة، في بعض الجامعات العربيّة، تحصر الفلسفة الإسلاميّة في درس أصول الفقه وأصول الدّين، أي في ما تعدّه إنتاجًا إسلاميًّا أصيلًا، حيث يرَون أنّ نعتَ الفلسفة الإسلاميّة منحصرٌ في العقيدة الإسلاميّة، نجد أنفسنا أمام وضعٍ ملتبس في النّظر إلى الفلسفة الإسلاميّة. ويشتدّ هذا الالتباس عند توسيع ماصَدَقَ (مصطلح الماصَدَقَ المنطقيّ) الفلسفة الإسلاميّة لتشمل مباحثَ متعدّدة من فلسفةٍ وكلامٍ وتصوّفٍ وأصولِ فقهٍ وأدبٍ فلسفيٍّ وعلوم، مباحث مكتوبة بأكثر من لغة؛ عربيّة كانت أو فارسيّة أو تركيّة أو عبريّة، وغيرها، مباحث كتبها مؤلّفون عاشوا في ظلّ الحضارة الإسلاميّة بغضّ النّظر عن انتماءاتهم الثّقافيّة أو الدّينيّة.

فضلًا عن ذلك اختلف الدارسون في نعت هذه الفلسفة، فبعضهم يرى تسميتها بالفلسفة العربيّة أو الفلسفة العربيّة الإسلاميّة متنكّبًا عن تسميتها بالفلسفة الإسلاميّة، على أساس أنّها "استعارت المفاهيم والمصطلحات العربيّة الّتي تمّ نحتها وصياغتها باللّغة العربيّة حصرًا، وذلك لاستيعاب الفكر الفلسفيّ اليونانيّ في العصر الذّهبيّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة"، وبعضهم يميل إلى التمييز بين ما سمّاه "فلسفة الإسلام"، ويُقْصَدُ بها علم الكلام بوصفها علمًا إسلاميًّا أصيلًا عنده، والفلسفة الإسلاميّة ويُقْصَد بها الأنظار المتأثّرة بفلسفة اليونان، وتخصّ الفلاسفة الإسلاميّين كالفارابي وابن سينا.

ومن هنا فإنّ حضور الفلسفة الإسلاميّة في الجامعات العربيّة متأثّر بهذا اللّبس والتّباين في النّظر والتصنيف على أساس خلفيّات أكثرها مذهبيّ إيديولوجيّ، بخاصّة أنّ توظيف الفلسفة لأغراض غير أغراضها العلميّة يؤثّر كثيرًا في التعامل معها.

لكن هاهنا سنكتفي بالإشارة إلى الإنتاج الفلسفيّ المنخرط في التقاليد العلميّة والفلسفيّة. فالفلسفة الإسلاميّة قد تكون فلسفة للدّين، ولكنّها لن تكون فلسفة دينيّة على الإطلاق.

فالفلسفةُ الإسلاميّةُ بهذا المعنى استمرارٌ للتقاليد الفلسفيّة والعلميّة السّابقة عليها، في إطارِ سياقٍ ثقافيّ مَيَّزَها من غيرها من التّقاليد الفلسفيّة والعلميّة السّابقة عليها لغةً ومفاهيمَ وقضايا ونظريّاتٍ وأعلامًا، وهو ما يشير إليه نعتها بالإسلاميّة. لكن نجد مع الأسف أنّ الفلسفة الإسلاميّة بهذا المعنى عانت كثيرًا من نقيصتين؛ النّظر السّلبيّ لها أو توظيفها الإيديولوجيّ. الموقف السّلبي تراوح بين حضاراتنا الإسلاميّة الّتي كانت تمجّ التفلسف عمومًا وتقدح في أهله، كما هو شأن كثير من الفقهاء وعلماء الحديث، على أساس الالتزام بالإيمان، أو ترفض ميتافيزيقا اليونان على حساب المنطق والطبيعيّات كما نجد عند أبي حامد. وبين الحضارة الغربيّة التي بادر مستشرقوها إلى التهوين من شأن الفلسفة الإسلاميّة بوصفها وجهًا من وجوه الفلسفة اليونانيّة ليس غير.

أمّا الموقف الإيديولوجيّ فَمَثَلَهُ كلٌّ من الجابري وتيزيني وحسن مروة وبدوي وزكي نجيب محمود، حيث تمّ الزجّ بالفلسفة الإسلاميّة في إطار الصّراع الإيّديولوجي وجرى إخراجها من إطارها العلمي، حيث عَدَّها بعضُ الباحثين قمّة العقلانيّة، وتوقعّوا منها الإسهام في الإجابة عن أسئلة العصر في التقدّم والتنمية والنّهضة الحضاريّة المأمولة، على أساس أنّ الفلسفة الإسلاميّة تحمل إرهاصات الفكر الماديّ الماركسيّ أو الفكر الوجوديّ، أو الفكر الوضعانيّ، أو غيره. فمن قال إنّ الفلسفة الإسلامية تمثّل العقلانيّة في عصرها الذّهبيّ وإنّها تجيب عن إشكالات العصر هو ممثّل سيئ للفلسفة. والموقفان جاهلان بالفلسفة الإسلاميّة وبقضاياها وبإسهامها في النهضة الحضاريّة.

فما مكانة الفلسفة الإسلاميّة اليوم؟ وهل يقتضيها الراهن أم لا؟

البحث في مكانة الفلسفة الإسلامية يقتضي البحث في مكانتها في تاريخ الفلسفة ومكانتها في تاريخ الفكر الإسلامي أيضًا. والسّؤال المطروح هل من الممكن أن نتصوّر تاريخًا للعلوم والفلسفة خارج السّياق الأوروبيّ، إذ ينفي بعض الباحثين ذلك، ولا يتصوّرون مساهمة سوى مساهمات الأوروبيّين في هذا التاريخ؟ ألا تتبوّأ الفلسفة الإسلاميّة مكانة متميّزة ضمن هذا التاريخ بإسهاماتها الكبيرة في العلم والفلسفة؟ يرى غوتاس أنّ الفلسفةَ الإسلاميّةَ جزءٌ أساسيٌّ من تاريخ الفلسفة، وأنّ علومها جزء أساسيّ من تاريخ العلوم، لذا ينبغي فقط العمل على تحقيق النّصوص الفلسفيّة وترجمتها إلى اللّغات الحيّة وبخاصّة اللّغة الإنجليزيّة لتصبح متاحة للقارئ العربيّ. وقد أصبحت تتوالى اليوم الأبحاث العلميّة الدّقيقة التي تضيف إسهام المسلمين في التاريخ الفلسفيّ والعلميّ الكونيّ في مختلف فروع المعرفة، بل تُبرِز حجم التأثير الفلسفيّ الإسلاميّ في الحضارة الأوروبيّة. وأصبحت أطروحة رينان التي تعتبر الفلسفة الإسلاميّة مجرّد ترجمة للفلسفة اليونانيّة تُقاوَم بأبحاث تبرز تفاعلَ الفلسفةِ الإسلاميّةِ المبدع مع التّراث اليونانيّ القديم وإسهامَها في تطوير كثير من فروع العلوم الفلسفيّة وتأثيرها في اللّاحق. بل إنّ دور الفلسفة الإسلاميّة في تطوير الفضاء العلميّ النّقليّ في الحضارة الإسلاميّة واضح للعيان في النقد الأدبيّ وفي مناهج التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، ممّا يبرز مكانتها في تاريخ الفلسفة وفي تاريخ الفكر الإسلاميّ على السّواء.

لكنّ الفلسفة الإسلاميّة تعاني من مكانتها الثّانويّة في درس الفلسفة سواء في الغرب أو في العالم العربيّ، فهي إمّا فلسفة من الدّرجة الثّانية أو هي فكر إسلاميّ لا غير. ولموقف مستشرقي القرن التاسع دورٌ في تكريس هذه الدونيّة، كما ألمحنا من قبل.

إنّ الحاجة إلى الفلسفة الإسلاميّة مرتبطة بالحاجة إلى ضرب من المرجع الكلاسيكيّ الذاتيّ للتفاعل مع الفلسفة المعاصرة اليوم، إذ تُقدِّم الفلسفة الإسلاميّة الإطار العامّ لهذا التفاعل في تقديرنا، بالنّظر أوّلًا إلى الاعتناء الكبير هذا الذي تجده في الجامعات الغربيّة اليوم، وهو اعتناء له أكثر من دلالة، وبالنّظر ثانيًا إلى كثير من فلاسفة الإسلام في أذهان الفلاسفة الغربيّين وهم يفكرون في قضايا العصر مما يدلّ على عمق الراهنيّة، وبالنّظر إلى أنّ تعليمَ ناشئتِنا الفلسفةَ لا يمكن أن يمرّ بغير لغتهم؛ فاللغة الفلسفية كما صنعها العرب، ومعلّمهم الثاني، يمكن أن تصبح مختبرًا لنا اليوم لصنع اللّغة الفلسفية المفقودة. ولعلّ أفضل طرق للعودة إلى التراث العقليّ الغنيّ هذا هي الطّرق الثلاثة: الطريق الفيلولوجيّ، والطريق الدلاليّ، والطريق الإشكاليّ:

بالطريق الفيلولولوجيّ أقصد العودة إلى تحقيق النّصوص، كما هو متعارف عليه عند المتمرّسين بالنّشرات النقديّة للنصوص. بالطريق الدلاليّ أقصد العودة إلى النّصوص ذاتها لفهمها، وسبر أغوارها من خلال مناهج الفهم المختلفة. بالطريق الإشكاليّ أقصد إثارة الأسئلة الكونيّة الكبرى التي لا ترتبط بزمان محدّد، وصياغة الأسئلة التي تثير الغموض داخل النصوص، وإيقاظ الضّعوبات الثّاوية في تضاريسها، حتى نستطيع فهمها انطلاقًا من التفاعل مع القضايا الفلسفيّة المعاصرة، ذلك بأنّ الفلسفة الإسلاميّة هي ضمن تاريخ الفلسفة، تؤسّس له، وتمدّه بأسباب القوّة المعرفيّة.

لا نستطيع أن نغض الطرف عن أنّ الفلسفة الإسلامية لها مكانة معتبرة في تاريخ الفلسفة، ولعلّ ما يصنعه ألان دوبليرا في مشروعه أركيولوجيا الذّات يبرز هذا الأمر بشكل قويّ، وهو مثال من أمثلة كثيرة يعجّ بها عصرنا تجعل الفلسفة العربيّة الوسيطيّة في قلب الحدث الفلسفي المعاصر.

لكن لعل أسوأ من أفسد الفلسفة الإسلامية اليوم، كما أشرنا من قبل، هو توظيفها لأغراض غير علميّة؛ قومية أو دينية، وتغييب بؤرتها الفلسفيّة التي تنشدّ إلى عمق الفكر وقوّة المعنى، بخاصّة أنّ هذه الفلسفة وريثة حضارات عريقة يونانيّة وهنديّة وفارسيّة، ومن هنا فعمقها الإنساني كبير. وقد احتضنت الحضارة الإسلاميّة هذا العمق وأخرجته في فلسفة إسلاميّة تستجيب لحاجات هذه الحضارة وإشكالاتها الذاتيّة. ومن هنا فأيّ تفلسف معاصر في بلاد الإسلام لا يعقد صلاته مع الفلسفة الإسلاميّة يصعب عليه في نظرنا أن يعقد صلات عميقة مع الفلسفة الحديثة والمعاصرة، إذ كيف ننتج فلسفتنا من دون انخراط في تاريخنا الفلسفيّ القديم؟ فنصوصنا الفلسفيّة هي جسرنا نحو عالميّة التفلسف، وهذه النّصوص مع الأسف تشكو من نقائص عدّة لعلّ أسوأها هو غيابها الماديّ والرمزيّ؛ أقصد بالغياب الماديّ أنّ كثيرًا من نصوص فلاسفتنا مفقودة في نصّها العربيّ وغير موجودة أصلًا؛ مثل كتاب الأخلاق للفارابي، وكتاب الأخلاق لابن رشد، وتلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون، وشرح السماع الطبيعي، وغيرها من النّصوص الأساسيّة في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. وأقصد بالغياب الرمزيّ النّشرات الفلسفيّة هذه التي أخرجها دارسون لم يكن همّهم التحقيق العلميّ وفق ما يتعارف عليه المحقّقون من مناهج مضبوطة، بل كانت مقاصدهم مقاصد أُخَر، فأخرجوا نصوصًا لا يكاد يستفاد منها إلا قليل. فهي نصوص حاضرة، لكنّها رمزيًّا مفقودة، بالنّظر إلى صعوبة الاستفادة منها في كثير من الأحيان. وهذا كله يجعلنا نتبيّن بعض معالم الجواب عن السّؤال: ما الذي يجعل الفلسفة الإسلاميّة متأخّرة عن الركب الفلسفيّ اليوم؟

ولا بد أن نؤكّد هاهنا أنّ الغرب لم يكن يَعِدُّ أبدًا الفلسفة الإسلاميّة ضمن تاريخ الفلسفة، فهو عندما يدرس تاريخ الفلسفة ينتقل من توماس الإكويني وألبرت الأكبر إلى عصر نهضته، إلى فلسفته الحديثة، ثم المعاصرة، قافزًا على تاريخ فلسفة كأنّها غير موجودة أصلًا، وإذا اعترف بوجودها عَدَّها ترجمة للفلسفة اليونانيّة فقط.

لم يكن للغرب، منذ مدّة طويلة، احتفال كبير بالفلسفة الإسلاميّة رغم دورها الكبير في تشكّل النّظر الفلسفيّ عند اللّاتين على الأقلّ، لذا لم يكن للجامعات الغربيّة غير اهتمام بعصرها الوسيط وفلسفته من دون التّعريج على الفلسفة الإسلاميّة وكأنها خارج تاريخ الفلسفة. ولم يبدأ الوعي بالانفتاح على فلسفات أخرى غير الفلسفة اللاتينيّة إلّا حديثًا، وهو اهتمام خجول وعارض، وإن كان لا يُدرج الفلسفة الإسلاميّة ضمن الفلسفة الوسيطيّة، وكأنّ الفلسفة الوسيطيّة لا تُفهم إلا ضمن الفلسفة اللاتينيّة وحدها. أمّا الفلسفة الإسلامية فهي خارج الفلسفة كما قلنا.

والغريب أنّنا نحن المسلمين لسنا في منأى عن هذه المواقف وإن كانت منطلقاتنا مختلفة، فنحن ورثة اتجاهات عدائيّة للفلسفة عمومًا، وللفلسفة الإسلاميّة على الخصوص، اتجاهات كرّسها الفقهاء، والسّبب في ذلك هو جهل بالفلسفة وقضاياها وإسهامها في تقدم الفكر النظريّ، وجهل بالإسهام العربيّ الإسلاميّ في ذلك. فضلًا عن ذلك هناك اتجاه يرى أنّ الفلسفة الحديثة هي المدخل إلى الحداثة، لذا أُعطيَت أهميّة كبرى على حسب الفلسفة الإسلاميّة. وعليه، قُلِّصَتِ الفلسفة الإسلاميّة في كثير من الجامعات العربيّة واختُزِلَت إلى فكرٍ إسلاميٍّ خالٍ من العمق الفلسفيّ، من دون أن يعني هذا غيابًا مطلقًا للفلسفة الإسلاميّة المنشودة هذه.

المصدر : لقاء الخبراء بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية نونبر 2023.

قائـــمة
المصـــادر والمـراجع

1- Brooks, R. A., & Steels, L. (eds.) (1995). *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence: Building Embodied Situated Agents.* Routledge.

2- Clark, A. *(1998). Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again.* MIT Press.

3- De Beistegui, M. (2005). *The New Heidegger*. Continuum.

3- Dreyfus, H. L. (1992). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason.* MIT Press, 2nd ed.

4- Heidegger, M. (1982). *The Question Concerning Technology - Die Frage nach der Technik.* Harper Perennial.

5- Kenaw, S. (2008). *'Hubert L. Dreyfus's Critique of Classical AI and its Rationalist Assumptions', Minds and Machines,* 18(2): 227-238.

6- Kiverstein, J., & Wheeler, M. (eds.) (2012). *Heidegger and Cognitive Science.* Palgrave Macmillan.

7- McCarthy, J., & Hayes, P. J. (1969), 'Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence', *in Machine Intelligence 4*, B. Meltzer and D. Michie (eds.). Edinburgh University Press, pp. 463-502.

8- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments.* Harvard University Press.

9- Ziemke, T. (2008). 'On the Role of Emotion in Biological and Robotic Autonomy', *BioSystems,* 91(2): 401-408.

1- أدونيس: **الصوفية والسوريالية** ، دار الساقي، بيروت ، 1995 ، ص 20 وما بعدها.

2- جون لوك: **رسالة في التسامح** ، ترجمة منى أبو سنة ، تقديم ومراجعة مراد وهبه ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 ، ص 24.

3- جون ستيورات مل: **الحرية**، ترجمة طه السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص15. وانظر أيضا مراد وهبة: مقدمه كتاب رسالة في التسامح، ص 8

4- ول ديورانت: **قصة الحضارة**، المجلد التاسع عشر، العدد 38، ترجمة محمد علي أبو درة، مكتبة الأسرة، مصر، 2001، ص 116.

5- جون هرمان راندال: **تكوين العقل الحديث**، الجزء الثاني، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1965، ص ص 89 – 90.

6- بول ريكور : تصدير مجلة ديوجين ، العدد120/176 ، المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية ، ص3.

7- بول ريكور : تضاؤل التسامح ومقاومة ما لا يحتمل، ترجمة بهجة عبد الفتاح ، مجلة ديوجين ، العدد السابق ، ص133.

8- زكريا إبراهيم : **فلسفة الفن فى الفكر المعاصر** ، مكتبة مصر 1996 ، ص12.

9- Suson Buck. Morss: The Origin of Negative Dialectics, The Free Press, New York , 1979, P125.

10- Herberr Marcuse : The Aesthetic Dimension . Beacon, Press, Boston, 1978, P73.

11- Max Horkheimer : Art and Mass Culture , P273 (in) M. Horkheimer, Critical Theory, Selected Essays, Tran by Matthew J.O' Connell and Others , New York, 1972.

12- Ibid: PP274-275.

12- T.Adorno: Aesthetic Theory, Trons by C. Lenhardl, Rout ledge, Kegan Paul, London , 1984, 335.

14- Marcue : **Op**. cit, P 54.

15- Nlarcuse : **Op**. Cit., PP 54-55.

16- George Friedman : The Political Philosophy of The Frankfurt School, Cornell University Press, London, 1981, P.140.

1- أورده فتحي التريكي، فتحي التريكي، **أخلاقيات العيش المشترك**، ترجمة زهير المدنيني، الدار المتوسطية للنشر، ص23.

2- أورده فتحي التريكي، المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه، ص. 24.

4- أورده فتحي التريكي، المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص25.

6- المرجع نفسه، ص26.

7- المرجع نفسه.

8- أحمد برقاوي، **الكينونة المعتمة**، منشورات بيت الفلسفة، الفجيرة، الإمارات العربية المتحدة، 2022.

9- المرجع نفسه، ص9.

10- المرجع نفسه، ص10 -11.

11- المرجع نفسه، ص29.

12- المرجع نفسه، ص47 .

13- المرجع نفسه، ص48.

14- المرجع نفسه.

15- المرجع نفسه، ص60.

نُرحّب بمشاركات الفلاسفة العرب للنشر في مجلّة بيت الفلسفة.

ملاحظة: تخضع المقالات للتقويم، ولا تُعاد إلى أصحابها في حال عدم النشر.

Magazine@philosophyhouse.ae