مشروع أخلاقيات الترابط الحيوى عند "مارى ميدجلى" رؤية نقدية في فلسفة القيم

معتز احمد احمد احمد إبراهيم أبو الخير*
motaz.aboelkair@mans.edu.eg

ملخص

يتناول هذا البحث فلسفة "ماري ميدجلي" في بناء أخلاق شمولية تراعي الترابط الحيوي بين الإنسان والطبيعة والكائنات الأخرى. ترى "ميدجلي" أن الأخلاق التقليدية، القائمة على العقلانية المطلقة والفردية، تفتقر إلى البعد العلائقي والوجداني الضروري لفهم الحياة بشكل كامل. ومن خلال مشروعها، تدعو إلى توسيع دائرة الاعتراف الأخلاقي لتشمل الحيوانات والبيئة، مع التركيز على الطبيعة كمجال متداخل من العلاقات الأخلاقية وليس كموضوع منفصل. كما تنتقد "ميدجلي" النزعات الاختزالية التي تقلل من تعقيد الدوافع الحيوية وتهمّش الروابط بين الكائنات. ويهدف هذا البحث إلى إبراز المساهمة الفلسفية لميدجلي في إعادة تصور العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، مع تقديم أمثلة على تطبيقات هذه الأخلاق في الفهم البيئي والسلوك الإنساني، مؤكداً على ضرورة التكامل بين الأبعاد العقلية والعاطفية والبيئية في صياغة رؤية أخلاقية شمولية.

الكلمات المفتاحية : الترابط الحيوى ، قيم ، أخلاق ، مارى ميدجلى.

(*) أستاذ مساعد فلسفة القيم ـ قسم الفلسفة –ـ كلية الآداب – جامعة المنصورة.

تقول "مارى ميدجلى":

"يثار في الفكر المعاصر جدل واسع حول ما يُعرف بـ"الطبيعة الإنسانية". فمن جهة، شهدت العقود الأخيرة تزايدًا ملحوظًا في دراسات سلوك الحيوان ما أتاح مقارنات مكثفة بين البشر والحيوانات، خاصة فيما يتعلق بالعدوانية، والتملك، والغريزة. ومن جهة أخرى، لا يزال العديد من علماء النفس والاجتماع والوجوديين ينكرون وجود أية غرائز فطرية لدى الإنسان، متمسكين بما يُعرف بنموذج "الورقة البيضاء Blank Paper" الذي يرى الإنسان يتشكل بالكامل من ثقافته... وبين هذين الاتجاهين، تتأرجح المواقف الفلسفية والعلمية، مما يطرح تساؤلات جوهرية حول ماهية الإنسان، وحدود حريته، وإمكان مقارنته بالموجودات الأخرى". (١)

"ماري ميدجلى " (١٩١٩م–٢٠١٨م) Midgley, Mary

محتويات البحث :

المقدمة ...

(أولاً): نقد "مارى ميدجلى " للأخلاق التقليدية :

(أ) : موقف " ميدجلى " من الأخلاق النفعية ونظرية الواجب الكانطى.

(ب): نقد "ميدجلى " للفردية Individualism" و"الأنانية الأخلاقية Moral selfish".

(جـ): نقد "ميدجلى " للنزعة " العقلانية المفرطة Hyperrationalism".

(د): نقد "ميدجلى " للنزعة " الإختزالية Reductionism ".

(ثانيًا): مبادئ أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى "

(أ) :" القيمة الذاتية Intrinsic value" لكل الكائنات الحية.

(ب): " الاخلاق الشمولية " : بحيث تشمل كل الكائنات الحية.

(جـ): رفض "ميدجلى لـ "مركزية الإنسان " Athropocentrism .

(ثالثًا): التزامات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى " :

(أ): قيمة التعاطف (sympathy) وعلاقتها بأخلاقيات الترابط الحيوى.

(ب) : واجبات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى .

(جـ): واجبات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى .

الخاتمة ونتائج البحث.

- **توصيات البحث والمآخذ (مالها وما عليها)**

المقدمة ...

عرفت الفلسفة الأخلاقية، منذ بداياتها مع الفكر اليوناني وحتى تطوراتها الحديثة والمعاصرة(*) ، ميلًا واضحًا نحو التركيز على الإنسان بوصفه مركزًا للكون، وصاحب الامتياز الأخلاقي الوحيد. فقد سادت تصورات ترى أن الموجودات غير البشرية، بل والطبيعة عمومًا، لا تملك قيمة في ذاتها، وإنما تكتسب قيمتها من مدى نفعها للإنسان. وبهذا المعنى، تم تناول الطبيعة بوصفها موضوعًا خارجيًا ، منفصلاً، وأداة يُعاد تشكيلها وفقًا لحاجات البشر ومصالحهم. وقد عزز هذا التوجه كل من الفلسفة الدينية التقليدية، والفكر العلمي الحديث، والنظريات الأخلاقية الكبرى مثل النفعية Utilitarianism وأخلاق الواجب الكانطية Kantian Ethics (**)، التي أقصت المشاعر، والعلاقات، والترابط البيولوجي، من بنيتها المفاهيمية.

في هذا الإطار النقدي، تبرز "ماري ميدجلى " (١٩١٩–٢٠١٨م) Midgley, Mary (***) باعتبارها من أبرز الفلاسفة الذين سعوا إلى إعادة النظر في هذا الإرث الفلسفي المتحيز للإنسان، مقدّمةً منظورًا بديلًا يؤسس لأخلاق تتجاوز "مركزية الذات الإنسانية Anthropocentrism "، وتتجه نحو "أخلاق شمولية " Holistic Ethics(*) ، تحتفي بالترابط الحيوي والوجودي بين الموجودات. وقد عملت ميدجلي على تفكيك مسلمات العقلانية المجردة، والفردية المتطرفة، والنزعة الاختزالية، مؤكدة أن الموجودات الحية ليست كيانات معزولة، بل هي جزء من شبكة الحياة، تتحدد هويتها ووظيفتها من خلال علاقاتها الحيوية.

وفى هذا الاطار يقوم فكر "ماري ميدجلي "على مزيج متنوع من المصادر الكلاسيكية والحديثة؛ إذ أعلنت انتماءها للتقليد التجريبي البريطاني وبخاصة فلسفة " جون لوك (١٦٣٢م ـ ١٧٠٤م) Locke,J ، " وديفيد هيوم (١٧١١م ــ ١٧٧٦م) Hume,D...الخ، مؤكدة أن المعرفة لا تقوم على العقل وحده ولا على الخبرة وحدها، بل على تداخلهما معًا، وأن الانقسام القديم بين العقلانية والتجريبية ليس إلا مسألة تركيز. كما استندت إلى فلسفة "ويليام جيمس (1842–1910) William James, " التي ترى أن الموقف العلمي يتواصل مع نظرة ذات طابع ديني للعالم المادي، وهو ما

دفعها إلى تبنّي ما أسمته "التجريبية المعتدلة" التي تعترف بالخبرة الإنسانية الكاملة، العقلية والعاطفية معًا. وإلى جانب ذلك، ارتكزت ميدجلي على الطبيعية الأرسطية (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ق.م) Aristotle، وعلى البيولوجيا الداروينية Charles Darwin,(1809–1882)التي وجدت فيها نموذجًا للتواضع والاحترام تجاه مجمل الحياة، بل ورأت في فكرها امتدادًا أرسطيًا–داروينيًا مع نزعة وحدوية ؛ وتعنى أن كل الموجودات ليست إلا تعبيرات مختلفة لجوهر واحد فقط ، وهو الله أو الطبيعة بمعنى آخر: لا يوجد شيء مستقل عن هذا الجوهر، وكل ما نراه في العالم—الجماد، النبات، الحيوان، الإنسان، الأفكار—هو مجرد وضع أو تعبير من هذا الجوهر الواحد. وهى في ذلك متأثرة " بسبينوزا. (Baruch Spinoza, 1632–1677) وبفضل هذه الخلفية الفكرية المتنوعة، حازت ميدجلي مكانة بارزة في الفلسفة المعاصرة، واعتُبرت من أبرز فلاسفة الطبيعة الإنسانية والعلم والأخلاق. وقد وصفت بأنها صوت نقدي نزعة مركزية الإنسان ، ووصفت كذلك بأنها جمعت بين جمهورين: المجتمع العلمي والثقافة العلمانية العامة. ومن خلال وضوحها الفكري، وجدليتها، وانخراطها الاجتماعي، أصبحت واحدة من الأسماء البارزة التي أثرت في النقاشات الأكاديمية والعامة على حد سواء.

وينطلق هذا البحث من فرضية مركزية مفادها: إن ميدجلي لا تقدم نقدًا جزئيًا للأخلاق التقليدية فحسب، بل تعرض مشروعًا فلسفيًا متكاملًا يتأسس على مفاهيم مثل: القيمة الذاتية للكائنات الحية، التعددية في الدوافع الأخلاقية، التداخل بين الطبيعة والأخلاق، وتوسيع نطاق الاعتراف الأخلاقي ليشمل الكائنات غير البشرية. وهو مشروع يتقاطع بعمق مع فلسفات بيئية معاصرة كفلسفة "هولمز رولستون الثالث (١٩٣٢م - ٢٠٢٥) Rolston III,Holmes[(**)]"، و"بول تايلرو (١٩٢٣م – ٢٠١٥م Taylor,P("، ويُسهم في بلورة تصور جديد للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، قائم على الاحترام المتبادل لا الهيمنة والاستغلال.

من هنا، تسعى هذه الدراسة إلى تقديم تحليل فكر "ماري ميدجلى " من خلال محورين رئيسين: أولًا، تحليل نقدها للأخلاق التقليدية، وبيان أوجه قصور الأخلاق

التقليدية وبخاصة في التعامل بين الإنسان والكائنات الأخرى .ثانيًا، إبراز معالم المشروع الأخلاقي البديل الذي تقترحه ميدجلى ، وتحديد أبعاده البيئية، وقيمته الفلسفية في مواجهة الأزمات الأخلاقية والبيئية المعاصرة.

وتتجلى أهمية هذا البحث في الكشف عن إسهام " ميدجلى " المتنوع في تجديد الفلسفة الأخلاقية من منظور بيئي شامل، يتجاوز مركزية الإنسان ويُعيد الاعتبار للترابط الحيوي بين الكائنات. فبينما عجزت الأخلاقيات التقليدية عن التعامل مع التحديات البيئية المعاصرة، يبرز مشروع ميدجلي كمحاولة فلسفية لتأسيس أخلاق بيئية تُراعي القيم الذاتية للطبيعة، وتحفز على إعادة النظر في علاقتنا بالعالم الطبيعي. وتكمن أهمية البحث أيضًا في إمداد المكتبة الفلسفية العربية بدراسة تحليلية نقدية لفكر لم يُتناول بالقدر الكافي، مما يسهم في توسيع أفق النقاش حول فلسفة القيم والأخلاق البيئية.

أما عن أبرز تساؤلات هذا البحث : يدور هذا البحث حول تساؤل رئيس : ما الأسس الأخلاقية البيئية في مفهوم التاربط الحيوى عند "ميدجلى " في ضوء نقدها للأخلاقيات التقليدية؟.

يتفرع من هذا البحث عدد تساؤلات فرعية :

١.ما النقد الذى وجهته "ميدجلى " للمذاهب الأخلاقية التقليدية وعلى رأسها: النفعية والكانطية؟.

٢.ما مبادئ أخلاقيات البيئة عند "ميدجلى " ، وكيف استطاعت توظيف "مفهوم الترابط الحيوى" لتقديم أخلاق بديلة أكثر شمولية وواقعية؟.

٣.ما واجبات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى "؟.

أما عن المناهج المستخدمة في هذه الدراسة فيقوم : على المقاربة التحليلية النقدية، مستعينًا بنصوص "ميدجلى " الأصلية، وبأعمال فلاسفة مقارنين، مع استحضار السياقات التاريخية والفكرية التي تشكل فيها خطابها الأخلاقي. كما يسعى إلى إبراز الإمكانيات النظرية التي تتيحها فلسفة ميدجلي لبناء نموذج أخلاقي شامل

يُدمج الإنسان في نسيج الحياة لا فوقه، ويعيد التوازن بين العقل والعاطفة، وبين الذات والآخر، وبين الإنسان والطبيعة.

<u>وبناءً على ذلك قسمنا البحث إلى ثلاثة موضوعات رئيسة:</u>

الموضوع الأول؛ نقد "مارى ميدجلى " للأخلاق التقليدية:

نحاول فيه التعرف على موقف "ميدجلى " من الأخلاق التقليدية مثل : النفعية والكانطية ، علاوة على أوجه القصور التي توجد في تلك النظريات من خلال تركيزها على الاختزالية ، والافراط في العقلانية، والانحياز إلى الاتجاه النظرى ، والبعد كل البعد عن المنحى التطبيقى أو الممارسة . فضلاً عن تجاهلها لمشاعر ورغبات الإفراط أثناء السلوك الأخلاقى.

الموضوع الثانى؛ مبادئ الأخلاقيات البيئية القائمة على الترابط الحيوى عند "ميدجلى" :

نحاول فيه التعرف على مبادئ الأخلاق البيئية التي وضعتها " ميدجلى ، وإبراز القيمة الذاتية لجميع الكائنات الحية التي توجد في الطبيعة بخلاف الإنسان ، فضلا عن رفضها لفكرة التمركز حول الإنسان وانتصارها لفكرة الترابط الحيوى بين جميع الكائنات الحية.

الموضوع الثالث؛ التزامات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى":

نحاول فيه التعرف على التزامات الإنسان في طور أخلاقيات الترابط الحيوى ، وكيفية حدوث ذلك التاربط من خلال الإعلاء من قيمة التعاطف والاحترام ، علاوة على التعرف على واجبات الانسان تجاه الكائنات الأخرى مثل : واجب عدم الاضرار ، وواجب عدم التدخل ، وواجب العدالة التعويضية.

ومن الصعوبات التي واجهت هذا البحث هو ندرة المصادر العربية أو الأجنبية الموجودة في المكتبات العربية باستثناء ترجمة إحدى كتبها :

وهى ترجمة : زينب صلاح : مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية ، والمنشور في مركز دلايل بالسعودية عام ٢٠٢١م . ويُعدّ مقدمة مبسطة لأبرز الإشكالات في الفلسفة الأخلاقية، من خلال أسلوب سؤال وجواب يسهل على القارئ

غير المتخصص متابعة الأفكار المعقدة. يناقش الكتاب قضية ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية موضوعية أم نسبية، وهل من حق الإنسان إصدار أحكام أخلاقية على سلوك الآخرين؟ كما يعرض مواقف فلسفية متباينة بإنصاف، دون فرض رؤية واحدة، ما يجعله دليلًا تمهيديًا مهمًا لفهم القيم. أما بحثنا الحالي فيقدّم تحليلًا نقديًا لفكر ميدجلى ، يُظهر كيف شكّلت رؤيتها بديلاً فلسفيًا للأخلاق التقليدية، من خلال تأصيل أخلاق بيئية قائمة على الترابط الحيوي والتكامل مع الكائنات الأخرى. فضلا على واجبات الانسان تجاه هذا الترابط وهذا ما سنحاول تفصيله في ثنايا البحث الحالي.

(أولاً): نقد "مارى ميدجلى " للأخلاق التقليدية :

ترى " ماري ميدجبلي" أن الأخلاق التقليدية، مثل: "النفعية Utilitarianism، وأخلاق الواجب الكانطى [*]"...الخ، تَفشل في مراعاة الجوانب الإنسانية الواقعية مقل المشاعر ، والعلاقات، والرغبات ، والسياق الاجتماعي،. وذلك بسبب اعتمادها على أنظمة عقلانية صارمة. وهي تنتقد هذا النهج المجرد، وتدعو بدلًا منه إلى أخلاق متكاملة تنبع من التجربة اليومية، وتقوم على فهم الطبيعة الإنسانية وعلاقتها بالعالم الأكثر رحابة.

(أ): موقف " ميدجلى " من الأخلاق النفعية ونظرية الواجب الكانطى:

بصورة عامة ترى " ميدجلي " أن " الأخلاق النفعية Utilitarianism " تنطوى على مفارقة أخلاقية. ففي الوقت الذى تحقق فيه " أكبر منفعة "، يمكنها كذلك تبرير أفعال وحشية خاطئة.

وللتدليل على ذلك تقول " أليس كرارى (١٩٦٧م -....) " Crary, Alice [**]نقلا عن "ميدجلى ":

"**إذا ثبت أن معاملة الحيوانات بقسوة معينة تؤدي إلى زيادة تعاطفنا في التعامل مع البشر، فإن هذا المنطق قد يفضي إلى نتيجة عبثية، وهي اعتبار إيذاء الجراء والقطط الصغيرة دون مبرر أمرًا مشروعًا من أجل تعزيز الإنسانية في علاقاتنا مع الآخرين**". [٢]

تحاول "ميدجلى " من خلال هذا الطرح الساخر كشف مواضع الخلل فى منطق بعض النظريات الأخلاقية التي تنكر أن الحيوانات قيمة ذاتية، وتربط قيمتها فقط بتأثير معاملتها فى الإنسان. فهي تُظهر عبثية هذا المنطق ببيان أن الاعتماد على النتائج فقط قد يبرر أفعالًا غير إنسانية، كتعذيب الحيوانات بلا سبب، ما دام ذلك يؤدي إلى منفعة بشرية. (*) وهذا يقوّض مبدأ الرحمة، ويجعلها تابعة للنتائج ، لا لقيمتها الأخلاقية الثابتة.

كما تنتقد "ميدجلي" نتيجة الفعل النفعى للأخلاق ، وبالأخص عند "ستيورت مل (1806–1873) Mill, John " (**)والتي تشير إلى أن الفعل الخاطئ هو ما يستحق العقاب من المجتمع، سواء كان عقابًا قانونيًا أم معنويًا. بعبارة أخرى ـ عند مل ـ "الخطأ" لا يُعرّف بمبادئ أخلاقية ثابتة، بل بحسب ما يقرره المجتمع بوصفه جديرًا بالعقاب. فعلى سبيل المثال : معاقبة مدمنى الخمر بالإشمئزاز ، هذا لا تعده "ميدجلى " عقابًا بالمعنى الأخلاقى. (٣)

ومن هنا تشير "ميدجلى " إلى أن بعض الإجراءات التصحيحية، كعلاج الإدمان بالنفور، لا تُعد عقابًا أخلاقيًا حقيقيًا، لأن العقاب الأخلاقي يفترض وجود مبدأ أخلاقي سابق للفعل، لا مجرد نتائج. ومن هنا، تنتقد النفعية لربطها الأخلاق بالعقاب المجتمعي والرأي العام، مما يُفقد الأخلاق معناها العميق ويختزل مفهوم "الخطأ" إلى مجرد آثار اجتماعي ، وهنا ما يتفق معها الباحث.

كذلك " أخلاقيات الواجب الكانطى " التي تُعلى من أهمية الواجبات الأخلاقية التي يتحملها الإنسان تجاه نفسه مثل: احترام الذات كقيمة أخلاقية أولى ، وتحذر من فقدان هذا الاحترام الداخلي الذى يُقوّض القدرة على التصرف الأخلاقي في العالم ، وتقول "ميدجلى " نقلاً عن "كانط " :

" **نعم ؛ واجباتنا نحو أنفسنا لها الأهمية الأساسية ولا بد أن تحتل المكانة الأسمى... لا يُتوقع شيئًا من الإنسان الذي يسيء لشخصه الخاص**".(٤)

لكن بالرغم من الجوهر المثالى للأخلاق الكانطية ، إلا أنها سرعان ما تتناقض مع مبادئها وأصولها . وتدلل "ميدجلى " على ذلك من خلال رؤيتها أن "

كانط" كان يعد الرفق بالحيوان ليس واجبًا أخلاقيًا مباشرًا، بل مجرد "وسيلة" لحماية إنسانيتنا من الانحدار. فتنقل "ميدجلى" عن " كانط" :

" **إنه ليست لدينا واجبات مباشرة تجاه الحيوانات [...] ولكن ينبغي أن نُعاملها بشكل لائق بسبب "واجبات غير مباشرة" تجاه إنسانيتنا نحن. وهذا يعني أن إساءة معاملتها قد تقودنا إلى إساءة معاملة البشر [...] لكن أي شخص يمتنع عن القسوة فقط لتجنّب تلويث شخصيته سيكون سطحيًا ونرجسيًا**".(٥)

يتّضح من نقد " ميدجلي " أن الأخلاق الكانطية، رغم ما تتسم به من مثالية في احترام الكائنات العاقلة واعتبارها غايات في ذاتها، تُخفق – من وجهة نظرها – في تطبيق هذه المبادئ على غير الإنسان، وبخاصة الحيوانات. فكانط لا يراها جديرة بالاحترام لذاتها، بل يعد الرفق بها وسيلة لصون أخلاق الإنسان. وترى " ميدجلي " أن هذا التبرير يُفرغ الفعل الأخلاقي من مضمونه، ويحوّل الحيوانات إلى أدوات لاختبار الفضيلة. ومن ثم، تدعو إلى تصور أخلاقي يتجاوز الإنسان، ويعترف بقيمة الكائنات الأخرى في ذاتها، محذّرة من انغلاق الأخلاق على الذات باعتباره تناقضًا مع مبادئها الأصلية.

وفي هذا السياق النقدي، يتقاطع طرح " ميدجلى " مع ما عبّر عنه الفيلسوف الانجليزى "برنارد ويليامز(١٩٢٩م ـ ٢٠٠٣م) Williams,Bernard" (*) من تشكيك في جدوى النماذج الأخلاقية التجريدية، التي تُعلي من النمط النظرى للنظرية الأخلاقية وتفصلها عن الممارسة الفعلية. فيقول "ويليامز":

" **هناك توتر دائم بين الفكر والممارسة... حيث يشترك معظمها في تصور خاطئ عن كيفية ربط التفكير بالممارسة، وذلك من خلال وجود صورة نظرية فـقط**" (٦)

فكلا الفيلسوفَين ـ ومن ثم يظهر اتفاق الباحث ـ يعارضان اختزال الأخلاق في مبادئ صورية جامدة أو في نتائج محسوبة، كما هو الحال في النفعية والكانطية. فـ"ويليامز" يرى أن "الأخلاقية" بالمعنى الضيق، بما تحمله من صرامة مفاهيمية، تعجز عن استيعاب الواقع الأخلاقي المتغيّر، وتُنتج نموذجًا يتجاهل تعقيد الحياة الفعلية. وهو

يؤكد أن بناء النظرية يجب ألا يكون معزولًا عن الخبرة والممارسة، لأن الجمود النظري يفصل الإنسان عن مسؤوليته الأخلاقية الحيّة.

وقد وضّح "ويليامز" هذا النقد تفصيليًا في كتاب:" الأخلاق وحدود الفلسفة "، حيث بيّن أن النظرية الأخلاقية التقليدية تفرض على الإنسان نسقًا من القيود الصارمة التي تحوّله إلى آلة تُنفذ التزامات جاهزة، دون اعتبار للصراعات الأخلاقية الواقعية ، أو لتعدد الدوافع والقيم. ومن بين هذه القيود: افتراض وجود التزام يمكن تطبيقه دومًا، وإنكار إمكان وجود صراعات أخلاقية حقيقية، والإصرار على تعميم الأحكام، والنظر إلى الالتزام كضرورة لا فكاك منها، واستبعاد الاعتبارات غير الأخلاقية، وتبني مبدأ النقاء الأخلاقي، وتوظيف اللوم كأداة معيارية. ويرى ويليامز أن مثل هذه الرؤية تُفرغ الأخلاق من بعدها الإنساني والواقعي، لأنها تتجاهل التوترات والتعقيدات التي تُشكّل التجربة الأخلاقية الحقيقية. (٧)(**)

وتتفق "ميدجلى " مع هذا الموقف حين ترفض التبريرات النفعية التي قد تتيح أفعالًا لا إنسانية ما دامت تحقق منفعة أكبر، وكذلك حين تنتقد أخلاقيات الواجب الكانطى التي تُسقِط الاحترام على الإنسان وحده ، وتُسخّر بقية الكائنات في خدمة "الفضيلة البشرية". فكلاهما يدعو، بطرق مختلفة، إلى أخلاق تتأسس على الواقع، لا على صورة مثالية مستقلة عن العالم المحيط، وتعترف بقيمة الكائنات الحية لذاتها، لا بوصفها وسائل لخدمة الانسانية فقط.

بمعنى أوضح تُبرز "ماري ميدجلي" تناقض المنظور النفعي حين يُسخِّر الكائنات الحية في سبيل منفعة الإنسان فقط، دون الاعتراف بقيمتها الذاتية. فبحسب المنطق النفعي عند " جيرمي بنثام وجون ستيوارت مل" ، يمكن تبرير ممارسات لا إنسانية، مثل: إجراء التجارب المؤلمة على الحيوانات في المختبرات، ما دامت تؤدي إلى منفعة كبرى للبشرية، كاكتشاف دواء جديد. غير أن ميدجلي ترى أن هذا التبرير يكشف قصورًا أخلاقيًا جوهريًا، لأنه يحوّل الحيوان إلى مجرد "وسيلة"، ويقوّض مبدأ الرحمة الذي يُفترض أن يكون قيمة ثابتة في الأخلاق، لا تابعًا للنتائج وحدها .

وهكذا، يتضح من نقد "ميدجلى " للأخلاق التقليدية السابقة أنها ترفض اختزال الأخلاق في مبادئ مجردة أو نتائج نفعية، وتدعو إلى إعادة بناء التفكير الأخلاقي على أسس أكثر واقعية وإنسانية، تراعي التجربة اليومية وتُعطي قيمة ذاتية لجميع الكائنات. ومن هذا المنطلق، تفتح " ميدجلى " الباب على مصرعيه نحو تصور أخلاقي جديد يقوم على التكامل والارتباط بالعالم الطبيعي. ولاحقًا، سنتناول بشكل أكثر تفصيلًا رؤية "ميدجلي " للأخلاق البيئية، بوصفها امتدادًا طبيعيًا لهذا التصور الأخلاقي الشامل.

(ب): نقد "ميدجلى " للنزعة الفردية Individualism" و"الأنانية الأخلاقية Moral selfish"[(*)]:

رغم ما يبدو من تقارب بين مفهومي النزعة **الفردية** (Individualism) والأنانية (Egoism)، إلا أن الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية تميّز بينهما تمييزًا دقيقًا. فالنزعة الفردية تشير إلى المبدأ القائل بأن للفرد قيمة ذاتية مستقلة، وأن له الحق في تقرير مصيره وتحقيق ذاته بحرية ضمن إطار اجتماعي أو سياسي. أما الأنانية، فهي نظرية أخلاقية ترى أن الفعل الصائب هو ما يحقق مصلحة الفرد الذاتية فحسب، ولو كان ذلك على حساب الآخرين. وبهذا، فإن النزعة الفردية لا تفترض بالضرورة تجاهل الآخر أو إلحاق الضرر به، بل قد تتكامل مع المسؤولية الاجتماعية. بينما تقوم الأنانية على تمجيد الذات ونفي التزام الفرد تجاه غيره من البشر. وقد عبّرت " ميدجلى " عن هذا الفرق بوضوح في " القرد الأخلاقى The Ethical Primate" حين قالت : **"لقد أصبحنا نتخيل الإنسان كفرد منعزل، يسعى لتحقيق مصالحه الخاصة... هذه الصورة مضللة بيولوجيًا، وكارثية أخلاقيًا".**[(٨)]

وتُعَدُّ "ميدجلي" من أبرز الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الحادى والعشرين الذين تصدّوا للنزعة الفردية في الفكر الأخلاقي الغربي. فقد وجَّهت نقدًا حادًا للنزعتين الفردية والأنانية الأخلاقية بوصفهما رؤيتين قاصرتين في فهم الإنسان وعلاقاته بالآخرين. ومن خلال تحليلاتها أكدت أن تصوير الإنسان ككائن مدفوع فقط بالمصلحة الذاتية والتنافس لا يعكس الواقع الإنساني كما تصوره العلوم، وخصوصًا نظرية

التطور. بل شددت على أهمية الروابط الاجتماعية، والتعاون، والتعاطف، بوصفها عناصر أساسية في تكوين الطبيعة البشرية والأخلاق المشتركة.

ويتجلى نقد "ميدجلي" للنزعة للفردية: "**في أنها تعزل الأفراد بشكل غير واقعي ، وتهدد بتفتيت فهمنا للذات والمجتمع ومكاننا في الطبيعة**". [٩] وتستمر في نقدها قائلةً : "**ولكن الأهم، يعترينا الذهول من الطريقة التي ينبغي أن ننظر بها إلى أنفسنا. فالفكر الراهن يميل إلى حصرنا في بؤرة صغيرة وضيقة... تؤسس للنزعة الفردية الفجة عديمة الجدوى crude and arid اليوم**".[١٠]

وفي هذا السياق، تضيف "ميدجلي" أن: "**هذه الدراما المبهرة ــ وتقصد بها النزعة الفردية ــ تحرف فهمنا للمشهد الاجتماعي، فتقدم وهمًا بأننا أقل ارتباطًا واعتمادًا متبادلاً مما نحن عليه فعلاً**"[١١]، مؤكدة أن الفكر الفردي المعاصر[*] لا يُشوّه فقط تصورنا للذات، بل يُضللنا بشأن طبيعة العلاقات التي تشكّل وجودنا الإنساني، فيجعلنا نغفل عن الروابط الأساسية التي تجمعنا بالآخرين وبالعالم الطبيعي من حولنا.

تعكس عبارات "ميدجلي" هنا نقدًا عميقًا وجوهريًا للنزعة الفردية المعاصرة، فهي لا تكتفي برفضها كخيار اجتماعي أو أخلاقي، بل تفضح الأسس الفلسفية والمعرفية التي تقوم عليها؛ فقولها إن الفردية "تعزل الأفراد بشكل غير واقعي" يشير إلى أن هذه النزعة تتجاهل البُعد البنيوي للعلاقات الإنسانية، وتتعامل مع الإنسان باعتباره وحدة مستقلة بذاتها، مما يؤدي إلى تفكيك تصورنا الشامل للذات، لا بوصفها كيانًا قائمًا بذاته، بل كنتاج لسياق اجتماعي وثقافي وتاريخي وطبيعي متداخل . كما إن وصف الفردية بـ "الفجة وعديمة الجدوى" إنما يوحي بأن هذه النظرة تُضعف من إمكانيات التعاطف والتعاون بين البشر، وتحرم الإنسان من مصادر غنى وجوده الإنساني — مثل الانتماء، والهوية الجمعية، والعلاقة مع الكائنات الأخرى ، والطبيعة.

ويزداد نقد "ميدجلى " للنزعة الفردية وضوحًا عند النظر في سياقها التاريخي، حيث سعت الليبرالية[*] الحديثة منذ عصر النهضة إلى تحرير الفرد من القيود الاجتماعية. ورغم أهمية هذه الجهود في تعزيز الحرية والمسؤولية الفردية، فإنها أسهمت في ترسيخ تصور الفرد ككيان مستقل ومنعزل، قادر على اتخاذ قراراته بمعزل

عن الآخرين، كما يظهر في مفهوم "العقد الاجتماعي social contract [**]. [١٢]"، وهو ما تراه "ميدجلى " تصورًا مبالغًا في تبسيطه لطبيعة الإنسان وعلاقاته بالآخرين والمجتمع.

رغم وجاهة فكرة العقد الاجتماعي وأهميته، ترى "ميدجلى " أنه يظل محدودًا، إذ يستثني حقوق البشر خارج العالم المتقدم، ويتجاهل حقوق الحيوانات والبيئة لافتقاره إلى مفهوم شامل للحقوق. وبهذا، تتحول المصلحة الذاتية من أداة نفع إلى مصدر ضرر. وتدل الدراسات العلمية الحديثة، في علم البيئة وسلوك الحيوان، على الترابط العميق بين الإنسان والموجودات الأخرى[*]،كما تؤكد العلوم الاجتماعية على أهمية الروابط المجتمعية والقيم المشتركة واعتماد الإنسان على سياقه الثقافي والاجتماعي.[**][١٣][***]

فالبشر كما تقول "ميدجلى" :

" **ليسوا رخويات ملتصقة او حتى تماسيح ، إنهم مخلوقات اجتماعية للغاية ... فإنهم يجب ان يتفاعلوا بصورة عادلة باستمرار إذا أرادوا التمتع بحياة مُرضية ، وتكون هذه التفاعلات ممكنة فقط عندما يوجد قدر من الاتفاق على الأنماط الأساسية ، تلك الأنماط التي تتوفر جزئيًا من خلال الميول الطبيعية العالمية وجزئيا من خلال كل ثقافة بعينها**". [١٤]

يعكس ما سبق ذكره نقدًا فلسفيًا متماسكًا توجهه "ميدجلى " للنزعة الفردية الحديثة، لا بوصفها خيارًا اجتماعيًا معيبًا فحسب، بل باعتبارها تصورًا معرفيًا قاصرًا عن طبيعة الإنسان وعلاقاته؛ فهي تكشف الأساس الفلسفي الذي يعزل الفرد عن سياقه الثقافي والاجتماعي والطبيعي، وتربط بين هذا العزل وبين فقدان التعاطف والانتماء الجماعي. ومن خلال نقدها لفكرة "العقد الاجتماعي"، تُظهر محدودية هذا النموذج في احتواء حقوق الآخرين، سواء من البشر المهمّشين أم من الكائنات غير البشرية، مشيرة إلى أن المصلحة الذاتية تصبح خطرًا حين تنفصل عن إدراك الترابط الكوني. كما يُبرز النص تميز مشروع "ميدجلى " في اعتماده على نتائج علمية من سلوك الحيوان والعلوم الاجتماعية لتأكيد الطابع العلائقي للوجود الإنساني، مقابل التصورات الليبرالية

الاختزالية. وتُعد استعاراتها البلاغية، مثل نفي تشبيه الإنسان بالرّخويات أو التماسيح، أدوات نقدية توضح أن البشر لا يمكن فهمهم إلا من خلال شبكات التفاعل والمعايير الثقافية التي تشكلهم وتمنح حياتهم المعنى.

وفي ضوء نقدها للنزعة الفردية ، ترى "ميدجلي" أن الأنانية الأخلاقية تمثل امتدادًا لهذا التصور المختزل للإنسان أي الفردية الإنسانية ، إذ كلاهما يفصل الفرد عن سياقه الاجتماعي والأخلاقي يل مجيطه بأسره، ويختزل السلوك الإنساني في إطار المصلحة الذاتية. وبهذا، تُنتَج رؤية سطحية للطبيعة البشرية تتجاهل الروابط الاجتماعية، والتعاطف، والمسؤولية المشتركة التي تؤكد " ميدجلي " على مركزيتها في فهم الإنسان.

ومن ثم يرى الباحث أن **الأنانية الأخلاقية** مذهبًا يرى أن الدافع الأساسي والوحيد للسلوك البشري هو تحقيق المصلحة الذاتية، وأن كل ما يبدو سلوكًا غيريًّا أو يتسم بالتضحية إنما يُفسَّر في النهاية على أنه امتداد للمصلحة الشخصية في صورة غير مباشرة. وفى هذا الشأن يفيد د.توفيق الطويل أن هذا الاتجاه يقوم على فرضية مفادها أن "كل إنسان يسعى بطبيعته إلى تحقيق مصلحته الخاصة، ولا يُعنى إلا بما يعود عليه بالنفع" ، بل إن أنصار هذا المذهب مثل : توماس هوبز "يعتقدون أن الإنسان لا يمكنه أن يعمل إلا بدافع المصلحة الذاتية، وأن كل ما يبدو غيريًّا في السلوك، ليس إلا مصلحة ذاتية متنكرة في صورة أخرى". كما إن تعميم الأنانية كمبدأ أخلاقي يؤدي إلى صراع دائم بين الذوات، ويقوّض الأساس الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية القائمة على التعاون والتضامن، حيث يُطرح التساؤل المحوري: "إذا ساغ لنا أن نعتبر الأنانية مبدأً أخلاقيًا عامًا، فكيف يمكننا أن نحل التناقض بين شعورى بالأنانية وشعور الآخر بأنانيته ؟"[١٥]

ومن ثم تنقد "ميدجلى " بشكل خاص التفسيرات الأحادية للدوافع البشرية [*] ، كما في النظرية المعروفة بـ" الجين الأناني The Selfish Gene "[**] عند ريتشارد داوكينز(١٩٤١م ـ ...) Richard Dawkins "[*] ، معتبرة أن مثل هذه التصورات، وإن كانت تحمل بعض الأبعاد التفسيرية، إلا أنها غير واقعية ومضلّلة؛ لأنها تغفل

التعقيد الأخلاقي والعاطفي والاجتماعي للتجربة البشرية. [١٩]وفي هذا السياق، ترفض "ميدجلى " ما تراه تجسيمًا مجازيًا مضللًا للكيانات الطبيعية مثل الجينات، حين تُوصف بأنها "أنانية" أو "غير أنانية"، قائلة:

"**لا يمكن للجينات أن تتسم بالأنانية أو بغير الأنانية، تمامًا كما لا يمكن للذرات أن تغار، أو للأفيال أن تكون تجريدية، أو للبسكويت أن يكون غائيًا**".[٢٠]

وترى "ميدجلي" أن هذه العبارة، رغم ظاهرها الإصلاحي، إلا أنها قد تُستخدم كذريعة لتكريس تصور سوداوي عن الطبيعة البشرية، وتُضفي على الأنانية صفة الحتمية البيولوجية، مما يُضعف من دور التربية والأخلاق في تهذيب السلوك الإنساني وتطويره.

وفي مقابل هذا التبسيط الذى تلعبه الأنانية، تُذكّرنا "ميدجلي" بأن الإنسان لا يُفهم إلا ضمن سياق علاقات الدعم الاجتماعي ، والقيم المشتركة والثقافة الموروثة. فكل هذه النظم الواسعة والمعقدة قد شكّلتنا كما نحن اليوم، ولا تزال ترعانا .**لا يوجد إنسان صنع نفسه بنفسه؛ فنحن جميعًا نتاج التفاعل المعقد بين البيولوجيا والبيئة** [*] **، وبين الغرائز والأفكار، أو بين الأدمغة والثقافات.** [٢٢]

وإذا شئنا الإمعان في التدليل على صعوبة تواجد الأنانية في الطبيعة ، فأوراق الشجر، على سبيل المثال، لا تتصل ببعضها فقط، بل ترتبط أيضًا بالثمار والأغصان والفروع وبالشجرة ككل. وبالمثل، لا يُنظر إلى الإنسان باعتباره فردًا مستقلًا فحسب، بل عضوًا في أسرته، وجماعته، وقبيلته، ونوعه البشري، والنظام البيئي الذي يعيش فيه، وفي الغلاف الحيوي الأكثر شمولاً. ويترتب على هذه الانتماءات علاقات أخلاقية تربطه بهذه الكليات التي يشكّل جزءًا منها. [٢٣]

وبصفة عامة يتمثل نقد " ميدجلي " اللاذع للنزعة للفردية وللأنانية الأخلاقية، فى أنهما يعكسان تصورًا مشوَّهًا لطبيعة الإنسان؛ إذ يصورانه ككائن مستقل مدفوع فقط بالمصلحة الذاتية. وترى أن هذا النموذج يتجاهل الترابط الاجتماعي والعاطفي والثقافي الذي يشكّل الإنسان، ويُضعف من قدرته على التعاطف والتعاون. وهى تتفق في ذلك مع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل في نقده لمفهوم الأنانية الأخلاقية المطلقة بوصفها

نزعة تهدد الأسس الأخلاقية والاجتماعية. ففي مؤلفه: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، يرفض بوضوح اعتبار الأنانية مبدأً أخلاقيًا قابلاً للتعميم، مؤكّدًا أنها لا يمكن أن تؤدي إلى عدالة أو سعادة عامة... إنها تهدم التضامن الأخلاقي الذي يحتاجه المجتمع للبقاء" ، ويضيف أن "الأنانية المطلقة لا يمكن الدفاع عنها فلسفيًا، لأنها تفضي إلى العدمية الأخلاقية Ethical Nihilism [*]حيث يغيب أي التزام تجاه الآخر " . [٢٥]

كما ترفض "ميدجلى " الرؤى التبسيطية، مثل نظرية "الجين الأناني"، لأنها تُحوّل أوصافًا مجازية إلى حقائق بيولوجية حتمية تُهمّش من دور الأخلاق والتنشئة. وبدلاً من ذلك، تدعو إلى فهم الإنسان ضمن شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والبيئية والثقافية، مؤكدة أن هويتنا الأخلاقية تتكوَّن من خلال انتمائنا إلى الجماعة، وليس من خلال العزلة والمصلحة الفردية.

(ج): نقد "ميدجلى " للنزعة " العقلانية المفرطة Hyperrationalism"[**]:

تُعدّ " ميدجلي " من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين تصدّوا للنمط العقلاني المهيمن في الفلسفة الغربية، لا سيما ذلك المستمد من تقاليد التنوير. فقد سعت إلى زعزعة التصور السائد الذي يفصل فصلاً صارمًا بين العقل والعاطفة، ويمنح العقل سلطة معرفية وأخلاقية مطلقة. وفي هذا الإطار، **تُعتَبَر "ميدجلى " لا-عقلانية بالمعنى الذي نقصده ؛ إذ إنها ترفض واحدةً على الأقل من الأطروحتين المركزيتين للعقلانية. فهي ترفض أطروحة "PT"[*]، أي الفرضية القائلة بوجود قدرة تُدعى "العقلانية" مستقلة عن العواطف، وتمتلك وحدها القدرة على تزويدنا بصورة دقيقة عن البنية الموضوعية للعالم، دون أن تتأثر بتجربتنا الذاتية. وتُسمي ميدجلي هذا التصور بـ"الصورة الاستعمارية" للعقلانية ، حيث يُعامَل العقل كما لو كان حاكمًا يفرض النظام على النطاق الغريب من العاطفة. وهي ترفض النظر إلى العقلانية على أنها "قدرة واحدة موحّدة لدى الإنسان".**[٢٨]

وانطلاقًا من هذا النقد، تؤكد "ميدجلى " أن العقل والعاطفة ليسا في علاقة خصومة أو تنافر، بل هما جزءان متكاملان في فهم الإنسان لنفسه وللعالم. إن

مشروعها يمثل دعوة لإعادة الاعتبار للتجربة الإنسانية الكاملة، بما فيها من مشاعر وحدس وانفعالات، في مواجهة التجريد العقلي المُفرط.

وفي هذا السياق، تبرز أهمية " التكامل Integration "بين وظائف النفس الإنسانية المختلفة(**)، حيث تؤكد الباحثة البريطانية " ايلى روبسون Elie Robson" (***) نقلا عن "ميدجلي" أنه :"**في الكائن العقلاني، التكامل شرط ضروري للذكاء... ولا يمكن وصف الفعل بالعقلاني إلا إذا نشأ عن مبدأ متماسك تحدده طبيعة الكائن ، ويُحافظ عليه من خلال التكامل**".(٢٩) فالعقل لا يعمل في عزلة عن سائر قوى الإنسان الداخلية، بل يكتسب معناه ووظيفته من خلال انسجامه مع البنية الكلية للذات.

ويأتي هذا التوجه التكاملى للعقل والعاطفة ليمتد إلى نقد "ميدجلى " للمنظومة العقلانية الأخلاقية المفرطة، خاصة في تعاملها مع قضايا حقوق الحيوانات. ففي أعمالها الأخلاقية، انتقدت "ميدجلى " بشدة المواقف العقلانية التي تهمل مظاهر الرعاية والتعاطف والعلاقات التي نبديها تجاه الآخرين — من بني الإنسان وغيرهم من الكائنات. واعتبرت أن هذا الإهمال امتداد للعقلانية المفرطة التي كرّست تهميش الحيوانات، بل وبعض الفئات البشرية أيضًا. واذا شئنا التدليل على ذلك وبخاصة المواقف العقلانية التي تُهمل مظاهر الرعاية والتعاطف هو النفعية الكلاسيكية عند جيرمي بنثام وجون ستيوارت ميل في صورتها الصارمة، حيث تُقيَّم الأفعال وفقًا لمعادلة حسابية بحتة للمنفعة أو اللذة مقابل الألم. ففي هذا المنظور، لا يُنظر إلى العلاقات الإنسانية أو مشاعر التعاطف كجزء جوهري من الفعل الأخلاقي، بل يتم اختزالها في قيمتها النفعية فقط. هذا ما يجعل مثل هذه المواقف تُتهم بأنها "باردة" أو "مجردة" تتجاهل الروابط العاطفية والرعوية التي تربط البشر بعضهم ببعض، أو تربط الإنسان بالكائنات الأخرى. وقد أشارت ميدجلي إلى أن مثل هذا التصور يُفرغ الأخلاق من بعدها العاطفي والعلاقي، ويحوّلها إلى عملية عقلانية جافة لا تُنصف التجربة الإنسانية الكاملة

وقد استهدفت "ميدجلى " بالتحديد " الفئات المفهومية Conceptual Categories"(*) التي صاغتها العقلانية الحديثة، كفئات الواجب، والحقوق،

والمساواة، والعدالة، والتفكير العقدي، وطرحت تساؤلات حول مدى صلاحيتها في تناول العلاقة مع الحيوانات. وبيّنت أن هذه المفاهيم، بسبب أصولها القانونية والتقنية، تنزع إلى تغطية جوانب ضيقة من الأخلاق، ولا يمكن لها أن تدّعي الشمولية، حتى وإن تم تقديمها بهذا الشكل. ولهذا ترى أن استمرار الاعتماد على هذه المفاهيم قد يكون معيقًا لفهم أعمق وأكثر اتساعًا للمجال الأخلاقي.

وفي هذا السياق، تقول " ميدجلي": " **كلّما سلّطنا الضوء على جانب معيّن من الأخلاق مثل (الحقوق) بوصفه محوريًا، فإن ما يقع خارجه ينزلق بسهولة إلى الظل ويُنسى. والمصطلحات، التي طُوّرت لأغراض مركزية، تصبح عاجزة عن التعبير عنها بوضوح. وفي مثل هذه الحالات، يجب على الفلسفة ألا تكتفي بتسجيل وتتبع استخدامات النظريات السائدة، بل أن تكون ناقدة لها أيضًا**".(٣١)

وفي هذا الإطار الشامل، تبرز أهمية الأساطير والرموز في فلسفة "ميدجلى "، حيث لم تعتبرها خرافات باطلة، بل أدوات رمزية قوية تُشكّل تصوراتنا عن العالم وتمنح الحياة معناها. تقول: "**الأساطير**(*) **أنماطٌ تخييلية، شبكات من الرموز القوية التي تقترح طرقًا معينة لتفسير العالم. وهى تشكّل معناه**".(٣٣) هذا الموقف أثار جدل، لا سيما لدى الفلاسفة مثل : "ريتشارد داوكنز" الذين يقدّسون التفسير الموضوعي ويعتبرون التوجّه الرمزي نوعًا من الابتعاد عن المعايير العلمية الصارمة. غير أن ميدجلي كانت ترى أن الاقتصار على المفاهيم المجردة واللغة العقلانية يُضعف قدرتنا على فهم الواقع الأخلاقي المركب، لأن الرموز والأساطير تُعبّر عن جوانب عميقة من التجربة الإنسانية يصعب اختزالها في معادلات منطقية أو صيغ قانونية.

وبناءً على ذلك، ترى "ميدجلى " أن مفاهيم مثل **الحقوق والمساواة والعدالة،** رغم فاعليتها في سياقات قانونية أو سياسية معينة، قد تحد من تفكيرنا الأخلاقي ، وتُغلق أمامنا أبوابًا لفهم أعمق لمشاعرنا، وعلاقاتنا المتشابكة، وكذا العلاقات المتبادلة مع الموجودات الأخرى. (٣٤)

لكن لا ينبغي أن يُفهم هذا النقد للعقلانية المُفرطة بوصفه رفضًا للعقل نفسه. فبالنسبة لـ "ميدجلى " ، يُعَدُّ العقل عنصرًا جوهريًا في التفكير الأخلاقي، ولا ينبغي

التخلّي عنه. ومع ذلك، فهي تنقد أولئك الذين يُبالغون في إعلاء شأن العقل على حساب متغيرات أخرى مهمّة في الحياة البشرية والأخلاق، بما في ذلك العواطف. فالعواطف – عند " ميدجلى " – تشمل "طيفًا كاملاً من مشاعرنا، ودوافعنا، وتعاطفنا" التي تدعم قدراتنا الأخلاقية وتُنعشها، وتسهم في "الإيمان الراسخ بالقضايا المهمة". وبعبارة أخرى، فإنها تمثل "محرك الطاقة الذي يُبقي المنظومة كلّها تعمل."(٣٥)

وهكذا، تعد فلسفة "ميدجلى " محاولة جادة لإعادة التوازن إلى الفكر الأخلاقي الغربي، عبر تفكيك هيمنة النموذج العقلاني التجريدي، والدعوة إلى إدماج الأبعاد العاطفية والعلائقية في فهمنا للأخلاق والعالم. فهي تُذكّرنا بأن الإنسان ليس كائنًا عقلانيًا صرفًا، بل كائنًا مركبًا تحكمه شبكة من المشاعر والدوافع والانتماءات التي لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها. ومن خلال نقدها المتعدد الأبعاد للعقلانية المُفرطة، تُعيد "ميدجلى " الاعتبار لمفاهيم: الرعاية ، والتعاطف ، والعلاقات المتبادلة، داعية إلى أخلاق تتجاوز التصورات العقلية البحتة سعيًا إلى ثراء التجربة الإنسانية. إن مشروعها الفلسفي لا يقتصر على نقد عقلانية بعينها، بل يشكّل نداءً لفلسفة أكثر تواضعًا وإنسانية، تأخذ بعين الاعتبار الكائن الحي بكلّيته، وتفتح أفقًا أوسع لفهم الذات والآخرين ضمن نسيج الحياة المشتركة. (*)

(د): نقد "ميدجلى " للنزعة " الإختزالية Reductionism "(**):

قدّمت " ميدجلي " نقدًا عميقًا للنزعة الاختزالية، معتبرةً إياها أكثر من مجرد خطأ منهجي، بل أيديولوجيا فكرية تنزع إلى تبسيط الظواهر المعقدة وتجاهل أبعادها المتعددة. ورفضت هذا المنهج لاستبعاده الخبرات الفلسفية والإنسانية المتراكمة، ولأنه يُفضي إلى فهم سطحي للواقع بدلاً من تعميقه، كما يُفرط في التفسير حتى يفقد المعنى والاتصال بتعقيد الطبيعة الإنسانية.

وترى "ميدجلى " أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن اختزالها في مبدأ تفسيري واحد .فهي ترفض الافتراض القائل بوجود إجابة واحدة نهائية لفهم الإنسان، معتبرة أن هذا النوع من الطرح يُنتج نظريات شاملة أحادية البُعد تعجز عن الإحاطة بالحقيقة، بل تثير من المشكلات أكثر مما تحلّ. وتضرب "ميدجلى " مثالًا على ذلك بمحاولات

وصف الطبيعة الإنسانية بأنها: "**أساسًا جنسية**"، **أو** "**أنانية**"، **أو** "**استحواذية**"، **أو** "**شريرة في جوهرها**"، **أو** "**خيّرة بطبيعتها**" "[٣٨]، معتبرة أن هذه المقاربات ليست سوى تبسيطات مخلّة .فاختزال هذا التنوع الإنساني الغني في تفسير وحيد لا يُعدّ بالنسبة لها تفسيرًا علميًا أو عقلانيًا، بل نوعًا من السذاجة الفكرية التي تُقصي التعقيد وتُقصّر عن إدراك الأبعاد المتشابكة للطبيعة الإنسانية.

وفي هذا الإطار، توضّح " ميدجلي "، في مقالتها " الاختزالية ، والحتمية ، وعلم الاحتماع البيولوجى "Reductivism, Fatalism and Sociobiology" (1984)، أن الاختزال قد يبدو في بعض صوره غير ضار —مثل ربط علم بآخر لتفسير ظاهرة معينة — لكنه يتحوّل إلى أداة للتحقير والتقليل مما هو قيّم عندما يتحقق فيه شرطان اثنان: أولًا، عندما يُعامل النهج الاختزالى على أنه يُقصي سائر التفسيرات الممكنة؛ وثانيًا، عندما يُستخدم هذا النهج بصورة غير مشروعة أخلاقيًا لتمرير رسالة قِيَمية أو أيديولوجية فعلى سبيل المثال لا الحصر عند القول بأن التفاوت الطبقي أو اضطهاد النساء أمر "طبيعي" أو "حتمي" لأنه ناتج عن جينات الذكور المهيمنة أو عن "غريزة البقاء للأقوى. وترى "ميدجلى " أن الشرط الأول غير مشروع دائمًا، لأن أنواع التفسيرات المختلفة لا تتنافس، بل تتكامل .أما الشرط الثاني، فهو الأكثر خداعًا، إذ يظهر حين يتم تسخير التفسيرات العلمية — خاصة البيولوجية منها — لتبرير أفكار حتمية أو قدرية، كما يحدث عند بعض علماء الأحياء الاجتماعيين مثل : "ريتشارد داوكنز" الذين يصورون الإنسان باعتباره مجرد "آلة للبقاء" تخدم الجينات. [٣٩]

وتعنى عبارة " آله للبقاء" تخدم الجينات عند ريتشارد داوكينز أن الكائن الحي يُنظر إليه كوسيلة لضمان بقاء جيناته عبر الأجيال، وليس كهدف بحد ذاته. فكل سلوكياته—سواء التعاون، الإيثار، أو العدوان—يمكن تفسيرها على أنها استراتيجيات تطورية للجينات للبقاء. وميدجلي ترى أن هذا التفسير، إذا أُخذ حرفيًا، قد يُستخدم لأغراض أيديولوجية، مثل تبرير سلوكيات بشرية أو نظم اجتماعية معينة على أنها "طبيعية" أو "حتمية"، ما يُغفل المسؤولية الأخلاقية والحرية الإنسانية.

ومن ثم ترى "ميدجلى " أن المشكلة ليست في علم الأحياء ذاته، بل في استخدامه كأداة خطابية أيديولوجية .فبينما تُعد الأسباب البيولوجية للسلوك الإنساني مادة علمية مشروعة تمامًا لعلوم الاجتماع، إلا أن تحويلها إلى مبررات حتمية أخلاقية —كفكرة التنافس الشامل، أو الطبيعة الأنانية المطلقة — هو ما يُمثل "علمًا مضللاً"، مختلطًا بخطاب غير مشروع. فالخطر لا يكمن في الفيزياء أو البيولوجيا، بل في الطريقة التي يُستخدم بها العلم لاختزال الإنسان ونفي تعدديته. (٤٠)

وانطلاقًا من ذلك، تقترح "ميدجلى " أن تصور " الكُليّة أو الشمول **wholeness** "(*) —أي القناعة بأن التجربة الإنسانية لا يمكن فهمها من خلال عزل أي جزء من أجزائها أو تحليلها في ضوء عنصر واحد فقط — يجب أن يظل حاضرًا في الذهن عند النظر في التفسيرات المتعددة التي تُقدَّم لتعريف الإنسان. فبدلًا من تبنّي تفسير أحادي، تدعو "ميدجلى " إلى مقاربة تعددية وشاملة تعترف بتراكيب الطبقات المعرفية — (العلمية، والأخلاقية، والنفسية، والرمزية) — التي تتكوّن منها حقيقة الإنسان. (٤٢)

من هنا يُبرز بدقة جوهر النقد الفلسفي العميق الذي وجّهته " ميدجلي" للنزعة الاختزالية، ويعكس رؤيتها الكلية للإنسان بوصفه كائنًا معقدًا لا يمكن فهمه أو تفسيره من خلال مبدأ واحد أو منظور أحادي.

إن أهم ما يُميّز طرح "ميدجلي" هو انتقالها من نقد المنهج إلى نقد البنية الأيديولوجية التي تقف خلف هذا المنهج؛ فالاختزالية ليست مجرد تبسيط مفرط ، بل هي نمط تفكير يفرض رؤية ضيقة للواقع تستبعد البعد الإنساني المتعدد، وتنزع إلى التعامل مع الإنسان وكأنه مجرد معادلة بيولوجية أو نفسية. من هنا، فهي تقاوم كل تفسير يدّعي القدرة على "حسم" مسألة الطبيعة الإنسانية من خلال تصنيف واحد (كالأنانية أو الغيرية أو الشرّ أو الغريزة الجنسية)، لأن هذه التصنيفات تُمثّل إقصاءً للعناصر المتنوعة التي تشكّل التجربة الإنسنية.

وجدير بالذكر أن "ميدجلى " لا تكتفي بالنقد، بل تطرح بديلًا يتمثل في مفهوم "الكُليّة" ، وهي رؤية تعترف بتعقيد الإنسان وتداخل أبعاده: البيولوجية، والنفسية،

والاجتماعية، والأخلاقية، والرمزية. وهذا الاقتراح لا ينطلق من رفض للعلم أو العقل، بل من دعوة إلى تجاوز التبسيط إلى تركيب أكثر انفتاحًا وثراءً.إن هذا الموقف الفلسفي يعكس دفاعًا حيويًا عن إنسانية الإنسان، ويرتبط في العمق برؤية وجودية تعتبر أن الإنسان ليس موضوعًا محايدًا قابلاً للقياس فحسب، بل هو كائن مُتجذّر في سياق تاريخي وثقافي وأخلاقي لا يمكن عزله أو تحليله كليًا بمنأى عن هذا السياق. وبالتالي، فإن نقد "ميدجلي" ليس مجرد رفض للاختزال، بل هو دعوة إلى إعادة التفكير في منهجيتنا كلها في فهم الإنسان: من منظور يدمج لا يفصل، ويعمّق لا يُسطّح، ويُضيء لا يُقصي.

ومن السمات اللافتة في مشروع " ميدجلي "، والتي تشاركها فيها الفيلسوفة "آيريس ميردوخ(١٩١٩م -١٩٩٩م) Murdoch, Iris" [(*)] ، هو الاعتراض على النزعة التحليلية الأنجلوساكسونية[(**)] التي تفضّل تفكيك الظواهر إلى مكوّناتها الأولية، وتغفل العلاقات الكلية. فالفلسفة، كما ترى " ميدجلي "، كثيرًا ما تتعامل مع الواقع وكأنه تركيب من أجزاء منفصلة، متجاهلةً الطريقة التي تنشأ بها الكلّيات من ترابط الأجزاء وتفاعلها. وقد وصفت هذا بقولها:

"**أعتقد أنني (أنا وآيريس) نتشارك الفكرة القائلة بأن من المهم للغاية رؤية الكل، وأن المرء غالبًا ما يخدع نفسه إذا قال إن (س) هو فقط (ص). أحيانًا يكون هناك سبب وجيه للتركيز فقط على (ص)، لكن الوهم الذي يميل بعض العلماء إلى الوقوع فيه هو الاعتقاد بأن تخصّصهم قد فسّر كل شيء تفسيرًا كاملًا**".

وتُجسد هذه المقولة جوهر اعتراض "ميدجلى " على الاختزال المفرط، وعلى الفصل المصطنع بين العقل والعاطفة، حيث ترى أن الإنسان لا يُفهم كليًا إلا إذا نُظر إليه بوصفه كائنًا تشكل فيه المشاعر والعقل والأخلاق بنية واحدة مترابطة[(٤٥)].

***صفوة القول مما سبق ، يتّضح من نقد "ميدجلى " المتعدد الأبعاد — سواء للأخلاق النفعية والكانطية، أم للنزعة الفردية والأنانية، أو للنزعة العقلانية والاختزالية — أنها تسعى إلى تفكيك الأسس التي قامت عليها أنماط التفكير الأخلاقي السائدة في الفلسفة الغربية الحديثة. فهذه النظريات، في نظرها، تُقصي الجوانب

الأساسية من التجربة الإنسانية، كتأثير العاطفة، والعلاقات الاجتماعية، والانتماء للكلّ بمعناه الشامل، وتختزل الإنسان إلى كائن عقلاني أو نفعي أو بيولوجي صرف. غير أن مشروع "ميدجلى " لا يقف عند حدود هذا النقد، بل يتجاوزها إلى طرح بديل أخلاقي شامل يُعيد الاعتبار للطبيعة المركبة للإنسان، ويُؤسس الأخلاق على مفاهيم التداخل، والتكامل، والاعتمادية المتبادلة. ومن هذا المنطلق، تُمثّل الأخلاق البيئية عند "ميدجلى " امتدادًا طبيعيًا لرؤيتها الكلية، إذ تنتقل من تفكيك التصورات الفردية والمستقلة إلى الدفاع عن رؤية تُدرِك ترابط الحياة ووحدة المصير بين الإنسان والكائنات الأخرى. وبدلًا من النظر إلى الطبيعة بوصفها مجرد "بيئة خارجية" أو "موارد للاستغلال"، ترى "ميدجلى " أن الإنسان جزء لا يتجزأ من شبكة الحياة، وأن أي تفكير أخلاقي حقيقي لا بد أن ينبع من هذا الإدراك العميق بالترابط الحيوي.

في هذا الإطار، تتلاقى فلسفة "ميدجلى " مع رؤى عدد من المفكرين الذين انتقدوا محدودية الأخلاق التقليدية ، وسعوا إلى توسيع نطاقها ليشمل الكائنات غير الإنسانية والطبيعة. فمثلاً، رأى "**أرثر شوبنهاور(١٧٨٨م ـ ١٨٦٠م)** SCHOPENHAUER, ARTHUR[(*)]" أن "الرحمة الشاملة هي الضمانة الوحيدة للأخلاق"، فدافع عن حقوق الحيوانات على أساس قدرتها على المعاناة،[(٤٧)] في انسجام مع ميدجلي من حيث البُعد العاطفي الشامل، لكنه اختلف عنها لاعتماده مبدأً أخلاقيًا مجردًا أحادي البعد، دون الاعتراف ببنية العلاقات الاجتماعية والأخلاقية التي تؤكدها ميدجلى . أما" **بول تايلور (١٩٢٣م ــ ٢٠١٥م)**Taylor,P" [(**)] ، فقد طوّر مفهوم "المساواة البيولوجية" في كتابه (1986) Respect for Nature، معتبرًا أن جميع الكائنات الحية تمتلك قيمة جوهرية تستوجب احترامًا أخلاقيًا، [(٤٩)]وهو ما يلتقي مع ميدجلي في رفض النزعة التفضيلية تجاه البشر، لكنه يظل أقرب إلى التنظير الطبيعي المحض، دون أن يتبنى نهج ميدجلي التكاملي الذي يربط البيولوجي بالوجداني. وعلى الجانب النفعي، دعا "**بيتر سينجر(١٩٤٦م ـ ....)**Singer,P "[(***)] في Animal Liberation (1975)إلى اعتبار المعاناة معيارًا أخلاقيًا، مناهضًا لما أسماه "العنصرية النوعية"،[(٥٠)] في تقاطع واضح مع ميدجلي من حيث توسيع دائرة الاعتبار،

غير أن اختلافًا جوهريًا يظهر في اعتماد سينجر على منهج نفعي حسابي(*)، بينما تدعو ميدجلي إلى أخلاق متجذرة في التجربة الحية والشعور بالتعاطف الطبيعي.

أما" **توم ريغان(١٩٣٨م ـ ٢٠١٧م)** Regan,Tom "(**) ، فتبنى في The Case for Animal Rights (1983)موقفًا قائمًا على الحقوق الجوهرية للكائنات بوصفها "موضوعات حياة" لها قيمة ذاتية(٥٢)، مما يلتقي مع ميدجلي في رفض تحويل الحيوان إلى وسيلة لمصلحة الإنسان، لكنه يختلف معها في تأسيسه الأخلاقي الصارم على حقوق فردية مطلقة لا تراعي دائمًا السياق التفاعلي والعلاقات المعقدة التي تؤمن بها ميدجلى .

وهكذا، يرى الباحث أن فلسفة " ميدجلى " تمثل محاولة جادة لإعادة التوازن إلى الفكر الأخلاقي الغربي، من خلال تفكيك هيمنة النموذج العقلاني التجريدي، والدعوة إلى إدماج الأبعاد العاطفية والعلائقية في فهمنا للأخلاق والعالم. فهي تُذكّرنا بأن الإنسان ليس كائنًا عقلانيًا صرفًا، بل كائنٌ معقّد تحكمه شبكة من المشاعر والدوافع والانتماءات التي لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها. ومن خلال نقدها المتعدد الأبعاد للعقلانية المُفرطة، تُعيد "ميدجلى " الاعتبار لصوت الرعاية ، والتعاطف ، والعلاقات المتبادلة، داعية إلى أخلاق تتجاوز الحسابات العقلية البحتة لتحتضن غنى التجربة الإنسانية. إن مشروعها الفلسفي لا يقتصر على نقد عقلانية بعينها، بل يشكّل نداءً لفلسفة أكثر تواضعًا وإنسانية، تأخذ بعين الاعتبار الكائن الحي بكلّيته، وتفتح أفقًا أوسع لفهم الذات والآخرين ضمن نسيج الحياة المشتركة.

(ثانيًا): مبادئ أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى " :

دعمت " ميدجلى " نظرية " جايا Gaia"(*) بقوة، واعتبرتها أكثر من مجرد فرضية علمية، بل إطارًا فلسفيًا وأخلاقيًا ضروريًا لفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة. ففي كتابها Gaia: The Next Big Idea، أوضحت أن هذه النظرية تُعد بديلًا عميقًا للرؤية الميكانيكية التي سادت في الفكر الحديث، والتي تفصل الإنسان عن بيئته، وتتعامل مع الكائنات الحية بوصفها وحدات مستقلة متنافسة. في المقابل، رأت ميدجلي في "جايا" تصورًا شموليًا يؤكد على الترابط الجوهري بين جميع الكائنات

الحية، ويبيّن أن رفاهية الإنسان لا يمكن فصلها عن سلامة النظام الكوكبي بأكمله، بل إننا جزء عضوي من هذا الكلّ، نُسهم فيه ونتأثر به. (٥٣)(*)

انطلاقًا من هذا الأساس الفلسفى تقدّم "ميدجلى " نقدًا للفلسفات الأخلاقية التقليدية التي تحصر القيم الأخلاقية في الإنسان، وتدعو إلى أخلاقيات شمولية قائمة على الترابط الحيوي بين جميع الكائنات. فهي ترى أن الكائنات جزء من شبكة حياتية مترابطة، ولكل منها قيمة ذاتية. وتنتقد النظرة الاختزالية للطبيعة كمورد للاستغلال، مؤكدة على ضرورة توسيع دائرة الأخلاق لتشمل غير البشر، وترسيخ مسؤولية الإنسان الأخلاقية تجاه البيئة.

وفي هذا السياق، تؤكد " ميدجلي " أن الخير لا يُفهم إلا في ضوء الخصائص الطبيعية للكائن الحي واحتياجاته الفعلية، بوصفها معطيات موضوعية. وتقول في هذا الصد: "**إذا قلنا إن شيئًا ما جيد أو سيئ للبشر، فعلينا أن نأخذ احتياجات النوع الإنسانى كحقائق، كأشياء معطاة. وينطبق الأمر ذاته إذا كنا نتحدث عن أي نوع آخر من الكائنات. ومن الصعب أن نفهم ما المقصود بوصف شيء ما بأنه "جيد" إذا لم يكن مرغوبًا فيه أو مطلوبًا بأي شكل من الأشكال من قِبل أي مخلوق حي.فهل ينبغي إذن أن نقول إن كل ما نريده هو شيء جيد؟ في الحد الأدنى، هذا صحيح؛ فكل ما نرغبه لا بد أن يكون فيه شيء من الخير، وإلا لما تمكّنا من أن نرغب فيه أصلاً. لكن بالطبع لا يمكن أن نتوقف عند هذا الحد، وإلا فإن "الخير" سيصبح مرادفًا لـ"المرغوب فيه". لا بد أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بسبب وجود الصراع، بسبب التضارب والتنافس بين رغباتنا المختلفة. فـ"الخير" بالمعنى الأقوى والأكثر تعقّلًا يجب أن يكون مرغوبًا فيه، لا بناءً على نزوة عابرة لشخص ما، بل بناءً على رغبته الكاملة ككائن متكامل في هذا الحيز، وعلى أسس يمكن إيصالها وفهمها من قِبل من حوله.**"(٥٥)

وُشدّدت كذلك على ضرورة أن تمتلك المفاهيم الأخلاقية مضمونًا واقعيًا يمنحها معناها، لذلك تقول الباحثة "إيلى روبسون " "نقلاً عن " ميدجلى :" **إذا أثنيت على الصخور النارية فقط لأنها نارية أو مدمّرة، فلن تصل إلى شيء... أنت بحاجة**

إلى خلفية تُعطي المعنى للكلمات".وتشرح "روبسون ذلك قائلةً :" إذن ولا بد من وجود صلة ضرورية بين مفهوم "الخير" ومجموعة من الحقائق المتعلقة بالعالم — وهي: "الرغبات والاحتياجات الخاصة بالكائنات الحية، لا سيما الكائنات الواعية، وبشكل أخص الكائنات البشرية."(٥٦)

من منظور الباحث، يمثل هجوم ميدجلي على المركزية الإنسانية خطوة مهمة نحو إعادة تصور الأخلاق في إطار شامل يربط الإنسان بالطبيعة، ويؤكد على أن الاعتراف بالقيمة الذاتية لجميع الكائنات ليس خيارًا فلسفيًا فحسب، بل ضرورة أخلاقية وبيئية. إن محاولة ميدجلي الجمع بين القيم الأخلاقية والمعطيات الواقعية تجعل أخلاقها أكثر صلةً بالحياة اليومية وبالتفاعلات البيئية الحقيقية، بعيدًا عن التجريد النظري البحت. كما تضيف رؤية روبسون قيمةً إضافية عبر التركيز على السياق والمعنى، ما يسمح بفهم أن الأخلاق ليست مجرد قواعد ثابتة، بل ممارسات متحركة تتشكل وفق علاقات الإنسان بالعالم. يرى الباحث أن هذا الموقف يقدم نموذجًا متكاملًا لأخلاق شمولية تتجاوز التركيز على الإنسان وحده، وتؤسس لمسؤولية عملية تجاه الطبيعة والكائنات الأخرى، ما يجعله أساسًا خصبًا للتطوير الفلسفي والتطبيقي للأخلاق البيئية المعاصرة.

(أ): " القيمة الذاتية Intrinsic value"(*) لكل الكائنات الحية:

ترى " ميدجلي" أن أحد المظاهر الجوهرية للقصور في الفكر الأخلاقي الحديث هو قصر الاعتراف بـ"القيمة الذاتية (Intrinsic value) "على الإنسان وحده، وحرمان الكائنات الأخرى والطبيعة من هذا التقدير. وهي بذلك تنقد النموذج التعاقدي الذي يجعل الأخلاق مبنية على اتفاق بين أفراد مستقلين، مؤكدة أن هذا النموذج غير صالح للتطبيق فى النظم البيئية والكائنات غير الإنسانية:

وتوضح أن "هذا النموذج يعجز عن تفسير التزاماتنا الأخلاقية تجاه كائنات لم "توقع معنا عقدًا مثل الغابات أو الأنهار أو المحيطات، ورغم ذلك نشعر تجاهها بواجب عميق." (٥٧)

ومن ثم تنقد " ميدجلى " تلك الفكرة السائدة والمعيبة التي تُقصر القيمة الذاتية على الحياة الإنسانية فقط، وتطرح بدلًا من ذلك تصورًا أوسع يعترف بأهمية النظام الكلي للطبيعة، بما في ذلك الكائنات غير الإنسانية، بغض النظر عن قيمتها الأداتية أو نفعها للإنسان .وفي هذا السياق، تُعدّ "ميدجلى " من أبرز من دافعوا عن هذا التوسيع الأخلاقي، حيث تُجسّد جوهر مشروعها في عبارتها الشهيرة" :نحن لا نشبه الحيوانات فحسب؛ نحن حيوانات." ويشكّل هذا الافتراض البسيط ـ لكنه بالغ الأثر ـ محورًا أساسيًا في أعمال "ميدجلى " حول الطبيعة الإنسانية، وله انعكاسات عميقة على رؤيتها الأخلاقية. فالإنسان، في نظرها، كائن اجتماعي متجسّد، يعيش ضمن عالم أخلاقي معقّد مليء بالصراعات بين القيم والمصالح، ويتقاسم في الوقت نفسه سياقات اجتماعية وبيئية مع عدد هائل من الكائنات الأخرى .ومن هذا المنطلق، تؤكد "ميدجلى " أن صلة الإنسان بالعالم الطبيعي، وبالكائنات الأخرى المشاركة له في هذا الوجود. وغالبًا ما تُهمّش أو يتم إعفالها، رغم أنها جانب مركزى في أي نقاش أخلاقي معاصر.وتُبرز "ميدجبلي" هذه الفكرة عبر مفهومها المحوري "المجتمع المختلط" Mixed Community" بوصفه إطارًا يضمّ الإنسان والحيوان فى مجتمع أخلاقي واحد متعدد الأنواع، تُنظّمه علاقات التفاعل والتعايش، لا الهيمنة والاستغلال. فالعلاقة بين الإنسان والحيوان، من هذا المنظور، ليست علاقة تفاضل أو سلطة؛ بل علاقة انتماء وتبادل أخلاقي واجتماعي داخل نسيج مشترك من الحياة، يجب الاعتراف به وإدراجه في تفكيرنا الأخلاقي. (٥٨)

وانطلاقًا من هذا الأساس ترى " ميدجلى " أن لدى الكائنات الحية قيمة ذاتية نابعة من طبيعتها واحتياجاتها، لا من فائدتها للإنسان، فهى تقدر الطبيعة لذاتها وليس من أجل مصلحة أو منفعه. هذا التقدير يصل عندها إلى درجة "**التبجيل الفطرى Natural piety**"(*) (٥٩)،استنادًا إلى ما تحمله الطبيعة **من** قيم أصيلة ومتجذرة في بنيتها الكلية.. فالانسان ليس كائنًا منفصلًا عن الطبيعة، بل هو "جزء من نسيج حيّ واسع" وهى بذلك تدعو إلى تبني منظور قائم على "الواجبات العضوية" لا العقود،(٦٠) قائلة" :

النفور الأخلاقي" الذي يمنعنا من استخدام لغة التبجيل تجاه غير الإنسان، مشيرة إلى أن مفهوم "القداسة" تم احتكاره لصالح الإنسان وحده".(٦١)

لا تقوم هذه الرؤية على أساس ديني تقليدي، إذ إن " ميدجلى " لا تهتم بإثبات وجود إله، بل ترى أن التبجيل يجب أن يُوجَّه إلى أعلى ما يمكن أن يتعلق به الإنسان غير المؤمن، وهو النظام الكوني للطبيعة فهي لا تسعى إلى تأليه العناصر الفردية في الطبيعة، بل تدعونا إلى تبجيل البنية الكلية والتناغم العميق الذي ينتظم الكون الطبيعي، لما فيه من ترابط وتكامل يجعل منه كيانًا يستحق الاحترام في ذاته، لا بوصفه أداة نفعية. وبهذا الطرح، توفّق "ميدجلى " بين الاعتراف بالقيمة الذاتية للكائنات الفردية، بوصفها كائنات حية واعية، وبين تبجيل المنظومة الطبيعية ككل . وتؤكد أن هذا الشعور بالتقدير لا يتطلب إيمانًا دينيًا، بل يمكن أن ينبع من رؤية علمانية وجدانية تتسم بالدهشة ، والانفتاح الأخلاقي على العالم الطبيعي.

وفي هذا السياق، تدعو "ميدجلى " إلى توسيع دائرة "المقدّس Sacred" بحيث لا تنحصر في الحياة الإنسانية وحدها، بل تشمل مظاهر أخرى من الطبيعة. (٦٢) (*) وترى **أن** اللغة التبجيلية، بما تحمله من شحنة وجدانية، تُسهم في بناء رؤية أخلاقية توحّد بين البُعد العلمي والروحاني، وتُوفّر أساسًا أخلاقيًا غير ديني لكنه لا يقل عمقًا أو تأثيرًا عن الأسس الدينية التقليدية. (٦٣) فبهذا النوع من الخطاب، يصبح من الممكن إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، على نحو يُرسّخ الاحترام والتقدير لا الهيمنة والاستغلال.

يرى الباحث أن أفكار "ميدجلى " حول "المقدس" و"التقوى" تعمل على إعادة تأطير العلاقة بين الإنسان والطبيعة بحيث يتحول الإدراك الأخلاقي للطبيعة من مجرد أداة للمنفعة إلى كيان ذي قيمة ذاتية. فالمقدس هنا لا يقتصر على الإنسان بل يشمل جميع الكائنات الحية والأنظمة البيئية، مما يجعل الاعتراف بحقوقها واحتياجاتها أمرًا جوهريًا وليس اختياريًا. ومن خلال مفهوم التقوى أو "التبجيل الفطري"، يكتسب الإنسان شعورًا وجدانيًا يحفزه على التقدير والاحترام الفعلي للطبيعة، بدل رؤية الطبيعة كوسيلة للاستغلال. بهذا، يصبح السلوك الأخلاقي مرتبطًا بالوعي بالترابط الحيوي والواجبات

العضوية تجاه الكائنات الأخرى، ويُستبدل مبدأ الهيمنة بمبدأ المسؤولية المشتركة والاعتناء المتبادل .باختصار، المقدس والتقوى يشكلان إطارًا يجعل الاحترام ممارسة يومية وطبيعية، بينما الهيمنة تصبح سلوكًا مرفوضًا أخلاقيًا لكونه يتعارض مع القيم الجوهرية للطبيعة.

وتُعمّق "ميدجلى " هذا التصور من خلال التأكيد على أن :

"**المنظومة الأرضية التي نحن جزء منها تعنينا بشكل مباشر، حتى وإن خُيّل إلينا أننا قادرون على الإفلات من تبعات استغلالها. وتوضح أن هذا النوع من الارتباط لا يمكن فهمه ما دمنا نحاول تفسيره على غرار الالتزام المدني بين المواطنين، لأن الواجبات تجاه الكل الذي ننتمي إليه تختلف من حيث طبيعتها عن الواجبات الموجهة إلى أفراد مستقلين .فهي ليست التزامات تبادلية قائمة على التعاقد، بل واجبات عضوية تنبع من انتمائنا العميق لمنظومة الحياة ذاتها، التي لا يمكن فصلنا عنها دون أن نمسّ أنفسنا في جوهر وجودنا**".(٦٤)

ومن ثم يمكن القول أن رؤية " ميدجلى " بخصوص القيمة الذاتية للكائنات الحية تتماهى مع موقفها الراسخ ضد النزعة الاختزالية التي تقلّص الكائنات الحية إلى أدوات نفعية في خدمة الإنسان. وفي هذا السياق، يلتقي طرح ميدجلي مع ما ذهب إليه الفيلسوف الأمريكي "هولمز رولستون، الذي يرى:" **أن الطبيعة ليست مجردة من القيمة بل "مالكة لها؛ أى مالكة لقيمة تُحد من الدور الذى يفترض أن نقوم به نحن البشر، وتُعظم من شأننا فى الوقت نفسه**".(٦٥) فبالنسبة لرولستون، تمتلك الكائنات الحية والنظام البيئي ككل نوعًا من القيمة الجوهرية المتأصلة التي لا تعتمد على منفعتها للبشر. ويوضح أن: "**الكائنات الحية تُقيّم موارد الطبيعة بشكل أداتى، بينما يقيمون شيئًا آخر بشكل جوهرى: فذاتهم وصور حياتهم يتم الدفاع عنها بصفة أساسية دون الحاجة إلى شىء آخر**".(٦٦) هذا التصور، الذي يسعى إلى "تطبيع القيمة(**Naturalizing Value**) " (٦٧)، يتكامل مع دعوة "ميدجلى " إلى تقدير الطبيعة والكائنات الحية بوصفها غايات في ذاتها، لا أدوات نفعية، ويُعزز مشروعها

الأخلاقي في بناء رؤية بيئية قائمة على التبجيل الفطري والانتماء إلى نسيج الحياة المشترك.

وفي نقدها للفردية والأنانية الأخلاقية، لا تكتفي "ميدجلى " بالمطالبة بالاعتراف بقيمة الحيوانات الفردية، بل تدعو إلى إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة في ضوء مفهوم "المجتمع المختلط" الذي يضمّ البشر وغيرهم في نسيج أخلاقي مشترك. وتجد هذه الرؤية الأخلاقية صداها المباشر في قراءتها لأفكار لداروين (١٨٠٩م - ١٨٨٢م) "Darwin,Charles"(*) ، حيث تشير إلى أن "الغرائز الاجتماعية" ليست حكرًا على البشر، بل تمتدّ إلى الحيوانات الأخرى، مما يفتح الباب أمام الاعتراف بتقاطع القيم بين الأنواع المختلفة. وتصرّ على أن الفارق بين الإنسان والحيوان "فرق في الدرجة لا في النوع" (٦٨)، بل إن داروين نفسه لم يكن يرى حرجًا في الاعتراف بصلة أخلاقية بين النوع البشري وباقي الكائنات.(٦٩)

وبهذا المنظور، يصبح للكائنات الحية، كما تشير" ميدجلى ، " غايات باطنية ذاتيةIntrinsic purposes " ذاتية أو مستقلة عن منفعتها للإنسان، وتكتسب الطبيعة في مجملها بنية ذات طابع غائي وتكاملي تستحق التقدير. (٧٠)

لذا، تدعو إلى "إنسانية متواضعة Humble humanism" تُقدّر هذا التشابك، وتؤمن باستمرارية الإنسان في محيطه الحيوي، لا بعلوّه عليه.(٧١)وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في تصوّرها للأرض "مسكنًا مشتركًا" لكل الكائنات، لا كأداة استغلال بشري. (٧٢)

إن تأكيد " ميدجلي " على أن هذا النوع من التقدير لا يتطلب مرجعية دينية، بل يمكن أن ينبع من رؤية وجدانية علمانية، يجعل طرحها محوريًا في سياق بناء أخلاق بيئية حديثة تتأسس على الاعتراف بالقيمة الذاتية لجميع أشكال الحياة، بعيدًا عن التمركز البشري والتفكير النفعي.

(ب): " الاخلاق الشمولية " : بحيث تشمل كل الكائنات الحية:

طوّرت " ميدجلي " تصورًا فلسفيًا شموليًا للأخلاق يتجاوز الحدود التقليدية التي فصلت بين الإنسان والطبيعة، وبين الثقافات المختلفة، وبين القضايا الأخلاقية

المتناثرة. فهي من أبرز المفكرين الذين سعوا إلى تجاوز الانعزال الأخلاقي سواء في المجال الثقافي أو البيئي، وبلورة ما يمكن تسميته بـ"الأخلاق الشمولية"، وهي أخلاق تشمل جميع الكائنات الحية ، وتستند إلى فهم متداخل للعلاقات والروابط التي تجمع بين الإنسان والعالم الطبيعي.

ففى مقالها الشهير " تجريب سيفه الجديد "Trying Out One's New Sword تنتقد فكرة "العزلة الأخلاقية (Moral isolationism) " التي تزعم أنه لا يحق لنا إصدار أحكام أخلاقية على ثقافات أخرى. وترى أن هذا الموقف ينطوى على تناقض منطقى، لأنه يعوق الفهم النقدي، ويمنع الحكم الأخلاقي حتى على أفعال بالغة الوحشية . "وتضرب مثالًا: " **بعادة "تسوجيجيري (Tsujigiri)** "[*] **في اليابان الإقطاعية، وهي قتل عابر سبيل لاختبار سيف جديد، متسائلة" :هل مُنع النقد الأخلاقي بين الثقافات في الاتجاهين؟ أي، إذا كنا لا نملك الحق في الحكم على ثقافات الآخرين، فهل هم بدورهم لا يملكون الحق في الحكم على ثقافتنا؟ ، تسوق مثالًا آخر لرجل من السكان الأصليين في أمريكا الجنوبية خضع لعملية جراحية في مدينة برازيلية أنقذت حياته، ثم عاد إلى قريته وأبدى نقدًا لاذعًا لطريقة حياة البيض هناك. علّق أحد علماء الأنثروبولوجيا على هذا النقد واعتبره "إدانة قاطعة للحضارة الغربية". لكن ميدجلي تتساءل: هل يُعقل أن شخصًا قضى أسبوعين فقط في بيئة غريبة يستطيع إصدار حكم نهائي عليها؟ وهل كنا سنعتبر أنفسنا مؤهلين لإدانة حضارة الساموراي بعد زيارتها لأسبوعين فقط؟**".[٧٣]

يرى الباحث لقد كانت "ميدجلي" موفّقة في اختيار أمثلتها في مقالها "تجريب سيفه الجديد"، إذ جمعت بين نموذجين متباينين يكشفان تناقض فكرة العزلة الأخلاقية. فمثال "تسوجيجيري" يبرز بشكل صارخ أن الامتناع عن الحكم الأخلاقي على ثقافة أخرى قد يؤدي إلى تبرير ممارسات وحشية لا يمكن قبولها إنسانيًا، وهو ما يبرهن على الحاجة إلى معايير نقدية عابرة للثقافات. وفي المقابل، يقدّم مثال الرجل من السكان الأصليين الذي انتقد الحضارة الغربية بعد تجربة قصيرة تنبيهًا إلى خطورة التسرع في إصدار أحكام قطعية على ثقافة معقدة من خلال خبرة سطحية. وبهذا التوازن، أظهرت

"ميدجلي" أن الموقف السليم لا يكمن في العزلة ولا في التسرع، بل في ممارسة نقد أخلاقي مسؤول يجمع بين الانفتاح والتقييم الرصين.

ومن هنا، تنتقد "ميدجلى " منطق العزلة الأخلاقية، لأنه يمنع التقييم الأخلاقي المتبادل، وترى أن الحكم الأخلاقي المسؤول يتطلب فهمًا عميقًا ومعرفة بالسياق، وليس مجرد انطباعات سطحية. وتدعو إلى أخلاق شمولية تستند إلى قيم إنسانية مشتركة مثل: العدل ، والرعاية ، والتعاطف، تتيح لنا الحكم على الأفعال دون الوقوع في التعميم أو التعالي، بل انطلاقًا من فهم مسؤول ، وتضامن إنساني مشترك. بمعنى أخرى لا ترى ميدجلي أن الفهم العميق ومعرفة السياق يشكّلان عائقًا أمام إصدار الأحكام الأخلاقية، بل تعتبرهما شرطًا ضروريًا لضمان عدالتها وإنصافها. فالحكم السطحي أو المتسرع يقود غالبًا إلى التعميم والتحامل، في حين أن التعمق في فهم الظروف التاريخية والثقافية يتيح إدراك أبعاد الفعل ودوافعه الحقيقية. ومن هذا المنطلق، يصبح الحكم الأخلاقي أكثر مسؤولية واتزانًا، لأنه يستند إلى معرفة واعية لا إلى انطباعات عابرة، مما يعزز إمكانية نقد الأفعال بإنصاف مع تجنّب التعالي أو التحيّز.

ويمتد هذا المنظور الشمولي إلى نظرتها البيئية، حيث تمثل فلسفة "ميدجلى " نقلة نوعية من الأخلاقيات الفردية الليبرالية، إلى نهج قيمي قائم على العلاقات والاعتماد المتبادل، متجاوزة بذلك الأخلاقيات العقلانية الصارمة التي طالما همّشت هذه الأبعاد. ويتجلى هذا التوجه بوضوح في مفهومها لـ "المجتمع المختلط"، الذي جذب اهتمام الفيلسوف البيئي "جي. بيرد كاليكوت (١٩٤١م ـ ...) Callicott,J.B" [(*)] ، في سياق محاولته لصياغة "أخلاقيات بيئية موحدة". وقد رأى في فكر " ميدجلى " فرصة لتجاوز الفجوة بين أخلاقيات الحيوان وأخلاقيات البيئة، غير أن كاليكوت قد أخطأ في تفسير هذا المفهوم، إذ اختزله في ثنائيات حادة بين الحيوان البري والأليفى، وبين الفرد والجماعة، مستندًا في ذلك إلى أخلاقيات الأرض كما طوّرها "ألدو ليوبولد.(١٨٨٧م ـ ١٩٤٨م)Leopold, Aldo " [(**)]ورغم ذلك، تظل " ميدجلى " من أوائل الفلاسفة الذين سعوا إلى بناء الجسور بين أخلاقيات الحيوان والبيئة، واضعين

الأساس لتقاطع أخلاقي شامل يراعي الترابط بين الإنسان، والحيوان، والبيئة في إطار من التفاهم الأخلاقي المشترك. (٧٤)

وفي هذا السياق، تؤكد "ميدجلى " أن كرامة الإنسان لا تنبع من تميّزه عن باقي الكائنات أو انفصاله عن الطبيعة، بل من انتمائه إليها واندماجه في نسيجها. فهي تدعو إلى تجاوز النزعة الإنسانية الاختزالية، التي تختزل "الإنسان" في العقل أو السيطرة، لصالح رؤية أكثر شمولًا تعترف بتعدد أشكال الإشباع والتوافق في الحياة. وتتساءل " ميدجلى " :لمَ لا تنطوي عظمتنا على طبيعتنا كلها؟"، مشددة على أن : "كرامتنا Dignity تنشأ من داخل الطبيعة، لا في مواجهتها". (٧٥)

وفي هذا الإطار الشمولي، يتّضح كيف أن نقد "ميدجلى " للنزعة العقلانية المفرطة، واهتمامها العميق بالمشاعر والعلاقات في البناء الأخلاقي، يشكّل ركيزة أساسية في إسهامها في أخلاقيات الحيوان .فإلى جانب نقدها للفصل الصارم بين الإنسان وغيره من الكائنات. ومن ثم تطرح "ميدجلى " تصورًا بنّاءً من خلال تطويرها لمفهوم "المجتمع المختلط"، الذي ينطلق من تأملاتها في النوع البيولوجي، والعلاقات، وحدود المجتمعات الأخلاقية. فهي ترى أن حاجز الأنواع (Species Barrier)، وإن كان واقعيًا ومهمًا، إلا أنه ليس فاصلًا مطلقًا، بل هو حاجز شبه نافذ يسمح بقيام علاقات بين كائنات من أنواع وتصنيفات متعددة، بما في ذلك البشر، بما يجعل التعايش الأخلاقي والوجداني ممكنًا. وتشير " ميدجلى " إلى أن جميع المجتمعات البشرية ضمّت في بنيتها الحيوانات، وتعتبر أن من سمات الإنسان الفريدة قدرته على استيعاب الكائنات الأخرى ، وترويضها ، والتعايش معها ضمن تنوع مذهل، وتقول : " لا يوجد نوع حيواني آخر يحقق هذا على نطاق واسع كما يفعل الإنسان".وتُعزى هذه القدرة، في نظرها، إلى التماثل في البنية الاجتماعية بين الإنسان وبعض الحيوانات، مما يجعلها قادرة على تكوين روابط وفهم الإشارات الاجتماعية، وبالتالي الانخراط في شبكة أخلاقية وعاطفية مشتركة(٧٦).

وإذا شئنا التدليل على التماثل في البنية الاحتماعية بين الانسان وبعض الحيوانات نجد خير مثال على ذلك " الذئاب" ـ كما تقول ميدجلى ـ فالذئاب تعيش في

جماعات مترابطة تقوم على التعاون وتقسيم الأدوار والولاء المتبادل، إذ يعتمد أفراد القطيع على التعاون في الصيد، ورعاية الصغار، وحماية الأعضاء الأضعف. هذه الروابط القائمة على الثقة والانضباط والتراتبية الاجتماعية تجعل مجتمع الذئاب شبيهًا من نواحٍ كثيرة بالمجتمع البشري الذي يقوم بدوره على شبكات من التعاون، والدعم، والسلطة المشتركة. وقد أشارت ماري ميدجلي نفسها في أن "التشابه في الأنساق الاجتماعية بين الإنسان والحيوانات الاجتماعية الكبرى، مثل الذئاب والشمبانزي، يفسّر قدرتنا على إدماجها في حياتنا اليومية وفهم سلوكها".(٧٧)

ننتهى مما سبق إلى نهج أخلاقي متكامل، تتداخل فيه قضايا الحيوان والبيئة ضمن إطار أوسع من التفكير الأخلاقي المرتبط بطبيعة الإنسان ومكانته في العالم. وفي هذا النموذج الأخلاقي العلائقي relational والتعددي pluralistic والبراجماتي pragmatic، لا توجد إجابات جاهزة ، أو نظام أخلاقي واحد قادر على احتواء كل هذا التنوع والتغير المستمر. فالأجزاء مترابطة فيما بينها وفي علاقتها بالكُلّ، وتتغير القيم والأولويات بتغير السياقات الاجتماعية والبيئية، وتُعاد صياغة القواعد باستمرار. كما تتداخل قضايا الحيوان، سواء أليفة أم برية، مع قضايا أخرى مثل النوع الاجتماعي، والاقتصاد، والسياسة، والعدالة الاجتماعية، لأنها كلها عناصر جوهرية تشكّل حياتنا وتستحق أن تدخل ضمن نطاق الاهتمام الأخلاقي.

وفي قلب هذا المشروع الأخلاقي الشمولي، ترفض "ميدجلى " الرؤية الاختزالية التي تنزع عن الطبيعة وقائعها القيمية، وترى أن الفصل بين الإنسان والعالم الطبيعي لم يكن مجرد خطأ معرفي، بل خطأ أخلاقي أيضًا. فهي تؤمن بأن الطبيعة ليست مجرد خلفية صامتة لدراما الإنسان، بل كيانٌ زاخر بالقيمة في ذاته، لا مجرد وسيلة لغايات بشرية. وفي هذا السياق، تقول ميدجلى

: "**نحن بحاجة ماسّة للتخلّص من الفكرة القائلة إن كل الأشياء الطبيعية لا قيمة لها في حد ذاتها، وأنها مجرد إضافات جميلة، يمكن الاستغناء عنها، فهى إما تابعة للأغراض البشرية أو ضارة فعليًا**".(٧٨)

وفي هذا السياق، تلتقي رؤية "ميدجلى " بعمق مع موقف الفيلسوف الأمريكي "هولمز رولستون الثالث" الذي شدد على أن القيمة البيئية ليست مجرد إسقاط إنساني، بل هي كامنة في الكائنات والأنظمة الطبيعية نفسها. إذ يرى أن الطبيعة تحمل في داخلها "قيمة مولدة ذاتيًا"، وأن الكائنات الحية تسعى للحفاظ على وجودها بطرق تُعبّر عن مصلحتها البيولوجية الخاصة، حتى وإن لم تكن واعية بذلك. ويرى أن البشر لا يخلقون القيم، بل يكتشفونها في العالم الطبيعي، كما يُصرّح: "نحن بحاجة إلى التخلّص من الفكرة القائلة إن جميع القيم محصورة في العقل البشري... فالضوء في الثلاجة لا يظهر فقط عندما نفتح الباب". (٧٩)

وهذا الموقف يشكّل امتدادًا طبيعيًا لرؤيتها في "الأخلاق الشمولية"، والتي لا تقف عند حدود العلاقات الإنسانية، بل تشمل كل الكائنات الحية والعناصر الطبيعية. فميدجلي لا تكتفي بالدفاع عن حقوق الحيوان أو نقد الاستغلال البيئي، بل تؤسس لمنظومة أخلاقية تنظر إلى العالم بوصفه شبكة معقدة من العلاقات التي تتداخل فيها القيم، وتتحرك الأولويات فيها بحسب السياق، بعيدًا عن التراتبية البشرية أو التصنيفات الصارمة.

وبذلك، فإن الطرح السابق يُجسّد إحدى الركائز العميقة في فلسفتها الأخلاقية: ضرورة الاعتراف بأن الطبيعة —بكائناتها وبيئاتها— ليست هامشًا جماليًا يمكن التضحية به، بل جزءًا من نسيج القيم الذي يشكّل معنى الحياة الأخلاقية ذاتها. وهذه الدعوة تتسق تمامًا مع نقدها للعزلة الأخلاقية، ومع إيمانها بإمكانية التفاهم الأخلاقي بين الثقافات والأنواع، ضمن رؤية أكثر تواضعًا، وأكثر ترابطًا، وأكثر إدراكًا لقيمة كل ما هو حي.

ومن بين أبرز الجوانب التي تُثري هذه الرؤية الشمولية للأخلاق، إدراك "ميدجلى " للطبيعة المعقّدة والمتعددة للدوافع البشرية. فهي ترى أن الدافعية الإنسانية ليست أحادية أو ثابتة، بل هي تعددية بطبيعتها، لأن الحياة والتطور أوجدا بيئات واحتياجات متنوعة تتطلب استجابات مختلفة. وتُحذّر من اختزال الدوافع البشرية في نموذج واحد مسيطر، مؤكدة أن الكائن الذي تحكمه دافعية واحدة بشكل دائم ـ كالهوس

بالقوة أو الرغبة الجنسية فقط ـ لن يكون قادرًا على التكيّف والبقاء. ولذلك، تنتقد "ميدجلى " التصورات الاختزالية مثل النموذج الفرويدي الذي يختزل الإنسان في الغريزة الجنسية، أو النموذج النيتشوي الذي يصوره ككائن يسعى دون انقطاع إلى مزيد من العلو بالحياة وبقيمة الحياة. وتشدد على أن البقاء والاستمرار يتطلبان "ترسانة أوسع من المشاعر"، أي تنوعًا وجدانيًا يواكب تعددية المواقف والتحديات التي يمر بها الإنسان. (٨٠)

وهذا الفهم التعددي للدوافع لا ينفصل عن رؤيتها في "الأخلاق الشمولية"، بل يُعدّ امتدادًا ضروريًا لها. فكما لا يمكن اختزال الإنسان في دافع واحد، لا يمكن اختزال العلاقة الأخلاقية في نوع واحد من الكائنات ، أو في نمط واحد من القيم. فالحياة الأخلاقية، كما تراها "ميدجلى "، تتأسس على شبكة من الروابط المعقّدة بين الإنسان والطبيعة، وبين الكائنات المختلفة، وتتطلب قدرًا عاليًا من المرونة والتعاطف والفهم السياقي. ولهذا، فإن تعددية الدوافع تعكس الحاجة إلى تنوّع في الاستجابات الأخلاقية، وإلى إطار قيمي يستوعب هذا التنوع ويحتفي به، لا يقمعه أو يختزله.

ومن بين أبرز الجوانب التي تُثري هذه الرؤية الشمولية للأخلاق، إدراك "ميدجلى " للطبيعة المعقّدة والمتعددة للدوافع، ليس فقط لدى البشر، بل أيضًا لدى الحيوانات الأخرى، الأمر الذي يُكسب رؤيتها بُعدًا تطبيقيًا وأخلاقيًا فريدًا ؛ فهي ترى أن الدوافع ليست أحادية أو متسلسلة بشكل آلي، بل تعمل أحيانًا في شكل صراعات داخلية حقيقية، تتجلى بوضوح في سلوك الحيوانات الاجتماعية كحال الذئاب. ففي لحظات التوتر أو التنافس، لا يُستبدل دافعٌ بدافعٍ آخر ببساطة، بل تُلاحظ حالات من التردد والتضاد، حيث يظهر كل من دافع السيطرة ودافع التعاطف في الوقت نفسه. الذئب المُنتصر قد يمتنع عن التهام الفريسة، لكنه يظل يزمجر ويؤدي حركات هجومية رمزية، رافضًا تمكين خصمه من النهوض بسهولة. هذه المفارقة السلوكية تعبّر عن صراع داخلي بين دوافع متعارضة، وهو ما ترى "ميدجلى " أنه بمثابة "نواة الشخصية الأخلاقية" لدى الكائن، حيث يتوجب عليه أن يختار أي دافع سيوجه أفعاله. (٨١)

ومن هنا، يتّضح أن هذا التعقيد ليس طارئًا، بل أساسي في تطور الكائنات الحية، وهو ما يجعل من فكرة "الأخلاق الشمولية" ضرورة واقعية وأخلاقية في آن واحد. فإذا كانت الكائنات الأخرى قادرة على التردد الأخلاقي، والموازنة بين الانفعالات، وبناء روابط وجدانية واجتماعية معقدة، فإن من واجب الإنسان أن يعترف لها بذلك، وأن يُدرج هذه القدرات ضمن نطاق التقدير الأخلاقي. وهذا الفهم ينسجم تمامًا مع رؤية "ميدجلى " للعالم الطبيعي باعتباره فضاءً حيًا متشابكًا من الدوافع والعلاقات، وليس مجرد خلفية ساكنة تُستغل لتحقيق الأهداف البشرية. (٨٢)

هكذا، تؤسس "ميدجلى " لأخلاق شمولية تنبع من إدراك عميق لتنوع الدوافع والاحتياجات، سواء عند الإنسان أم الكائنات الأخرى، وترى في هذا التنوع مصدرًا للزخم الأخلاقي لا تهديدًا له. فالاختلاف ليس دليل فوضى، بل هو انعكاس للتعدد الحيوي والوجداني الذي يستحق أن يُحترم ويُفهم ضمن بنية أخلاقية أكثر مرونة وشمولًا.

وتتجلى الجوانب العميقة في تصور " ميدجلى " للأخلاق الشمولية في إدراكها للطبيعة المتعددة والمعقّدة للدوافع، لا لدى البشر فحسب، بل لدى الكائنات الأخرى كذلك. فهي ترفض النماذج الاختزالية التي تُرجع السلوك إلى دافع واحد مهيمن، كغريزة البقاء أو الرغبة في الهيمنة، مؤكدة أن الكائن الحي كائنٌ مركّب الدوافع، تتعايش في داخله رغبات متباينة قد تتصادم. وتُشير في هذا السياق إلى أن" :**الدوافع لدى الكائنات الحية لا تختزل في قوة أساسية واحدة، حتى ولا في غريزة حفظ الذات، بل هي نمط معقّد من العناصر المنفصلة، المتوازنة بصورة تقريبية في تكوين النوع، ولكنها دائمًا عرضة للتعديل**". (٨٣)

إن هذا التعدد الدافعي يجعل من الصراع الداخلي أمرًا شائعًا، لا استثناءً، ويُظهر أن الحياة الأخلاقية ليست رفاهية بشرية، بل جزءًا من البنية التطورية للكائنات الاجتماعية. فكما أن الإنسان لا يُولد خاليًا من التوتر، كذلك الحيوان؛ إذ يتخذ الذكاء لدى النوع البشري وظيفة الفصل بين الرغبات، لا وظيفة إقصائية لصالح دافع واحد، ومن هنا تنشأ الأخلاق باعتبارها استجابة منظمة لهذا التعقيد. وكما تقول "ميدجلى " :

"لم يَنتج عن تطورنا استيلاءٌ نهائيًا من أحد الدوافع الكبرى، مثل الرغبة في اللذة المستقبلية، بحيث يُقصي جميع الرغبات الأخرى، بل ما تطوّر لدينا هو الوعى – وهذا من بعض الوجوه زاد الأمر تعقيدًا؛ إذ كشف لنا عن أمور كثيرة مرغوبة فيها نكن لنفكّر فيها لولاه... لكنّه، في المقابل، يمنحنا القدرة على الفصل بين الرغبات".(٨٤)

تُسهم هذه الرؤية في ترسيخ فكرة "الأخلاق الشمولية" عند "ميدجلى "، إذ يُفترض أن لا تقتصر الاعتبارات الأخلاقية على الكائن العاقل وحده، ما دام التعدد الدافعي والصراع الداخلي سِمةً مشتركة في بنية الحياة الاجتماعية للكائنات. وبذلك، يصبح من المشروع أخلاقيًا احتواء جميع الكائنات الأخرى ضمن نطاق الاعتراف القيمي، ليس بوصفها وسائل، بل كذوات تملك حيوات معقدة من الرغبة والتفضيل والاستجابة. ومن هنا، تتماسك أطروحة "ميدجلى " في تجاوز الحدود التقليدية للفكر الأخلاقي، ساعية إلى بناء منظومة أخلاقية أكثر شمولًا، تحتفي بالتنوع البيولوجي والديناميكية الشعورية كأساس للقيمة، لا كحواجز دونها.

وفي هذا السياق ذاته، عارضت "ميدجلي" الفكرة الديكارتية القائلة بأن الحيوانات مجرد آلات(*)، وهي فكرة استمرت في بعض الأوساط العلمية المعاصرة. فقد رأى "رينيه ديكارت (١٥٩٦م - ١٦٥٠م) Descartes,R " أن الحيوانات ليست كائنات عاقلة أو واعية، بل " آلات طبيعية (natural automata) " تعمل وفق قوانين ميكانيكية بحتة، دون وعي أو شعور حقيقي. فالحيوانات – بحسبه – تفتقر إلى "الروح" غير المادية التي تميز الإنسان، وبالتالي فإن سلوكها ليس نتيجة إدراك أو تفكير، بل مجرد استجابات فيزيائية ناتجة عن تركيبها الجسدي، كما تعمل الآلات. وقد شبّه ديكارت صرخات الحيوانات – مثلًا عند الألم – بأنها تشبه صوت آلة تتفاعل مع عطل ميكانيكي، دون أن يكون خلفها تجربة شعورية.(٨٥)

وعلى النقيض صرّحت "ميدجلى " بوضوح :"**الحيوانات ليست آلات؛ أحد اهتماماتي الرئيسية هو محاربة هذا المفهوم. في الواقع، الآلات فقط هي آلات**". وانطلاقًا من هذا الموقف، دافعت ميدجلي عن الاعتراف بالحيوانات ككائنات واعية

قادرة على الإحساس والتفاعل، وهو ما يتطلب تغييرًا جذريًا في الطريقة التي تُعامل بها الحيوانات في الفكر والممارسة الإنسانية. (٨٦)

وهكذا، يتجلّى من مجمل مشروع " ميدجلي " للأخلاق شمولية أن القيمة الأخلاقية لا تُبنى على التفوق أو التمايز، بل على الانخراط في شبكة حيّة من العلاقات المتبادلة بين الإنسان والكائنات الأخرى. هذا المشروع يُعيد تعريف الحياة الأخلاقية بوصفها ممارسة متجددة للتعاطف، والتقدير، والتجاوب مع تعددية الرغبات والحاجات في الطبيعة، بما يتجاوز الأنظمة الصارمة والمعايير المتعالية. إن ما تقدّمه "ميدجلى " ليس فقط نقدًا للفكر الاختزالي والعقلانية ، بل أيضًا دعوة لتوسيع المخيلة الأخلاقية نحو ما هو أكثر تواضعًا، وانفتاحًا، وتواصلًا مع الواقع البيولوجي ، والنفسي ، والاجتماعي للكائنات. ومن هذا المنطلق، يكتمل مشروع "ميدجلى " في الأخلاق الشمولية برفضها الجذري لنزعة "مركزية الانسان(Anthropocentrism) "، التي طالما صوّرت الإنسان ككائن مستقل عن بقية المخلوقات، ومنوط به وحده تحديد القيم وفرضها. هذا الرفض لا ينبع من إنكار للخصائص الفريدة لدى الإنسان، بل من وعيٍ عميق بأن الكرامة ليست استثناءً عن الطبيعة، بل جزءًا من نسيجها .ومن هنا، تسعى "ميدجلى " إلى تقويض المواقف المتعالية التي تبرّر الهيمنة والاستغلال، منادية برؤية أخلاقية أكثر واقعية، تُعيد الإنسان إلى موقعه الطبيعي ضمن منظومة الحياة بدلًا من موقع السيادة والانفصال.

(ج) رفض "ميدجلى لـ "مركزية الإنسان " Athropocentrism :

لقد ساد في الفكر الغربي، منذ بداياته، تصور مفاده أن الإنسان هو الكائن الأسمى والأكثر قيمة بين الموجودات، وهو تصور دعمه كل من الفلسفة والدين والعلم عبر العصور. فقد عبّر بروتاجوراس (٤٩٠ ق.م ـ ٤٢٠ ق.م) Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد عن هذا الاتجاه بقوله: "الإنسان هو مقياس كل الأشياء"، ما منح الإنسان موقعًا مرجعيًا وحيدًا لتحديد قيمة الموجودات. وعلى النهج ذاته، ركّز سقراط على مركزية الذات الإنسانية، معتبرًا أن معرفة النفس هي الغاية القصوى، بينما لا تمثل الطبيعة سوى موضوعًا ثانويًا أو مهملًا معرفيًا. وأكد أفلاطون (٤٢٧ ق.م ـ

٣٤٧ ق.م)Plato هذا التصور حين رأى أن الطبيعة لا تُقدّم معرفة حقيقية، بل تُعدّ مجرد انعكاس زائل لعالم المثل الثابت. [٨٧] أما أرسطو(٣٨٤ ق.م ـ ٣٢٢ ق.م) Aristotle ، فقد نظّر لتراتب هرمي للكائنات، اعتبر فيه أن الكائنات الأدنى وُجدت لخدمة الأعلى، حيث سُخّرت النباتات للحيوانات، والحيوانات للإنسان، كما بيّن ذلك في كتابه السياسة حين قال: "الثمار والحيوانات مادة طبيعية يعرف الناس جميعًا أن يستغلوها"[٨٨]. [٨٩]

وقد انعكست هذه النظرة المركزية على تعامل الإنسان مع البيئة، إذ وضع نفسه خارج إطار منظومتها الطبيعية، وتعامل معها بوصفها ملكية خالصة، ينظّمها ويعيد تشكيلها وفقًا لذوقه. ومع سعي الإنسان المتزايد لتلبية حاجاته، وارتفاع معدلات الاستهلاك والنمو السكاني، تصاعدت الضغوط على الموارد الطبيعية، وتجاوزت البيئة قدرتها على استيعاب النفايات، مما أدى إلى اختلالات خطيرة، كاستنزاف الموارد، وتآكل طبقة الأوزون، وارتفاع نسب التلوث، وهو ما تسبب في تغيرات مناخية تهدد توازن الغلاف الحيوي بأسره. [٩٠]

وامتدادًا لهذا المسار الفلسفي والديني الذي رسّخ مركزية الإنسان على حساب باقي الموجودات، يقدّم بول تايلور نقدًا أخلاقيًا جذريًا لهذا التصور، مبينًا أن الإعلاء من شأن العقل البشري هو الذي كرّس هذا التمايز القيمي بين الإنسان والكائنات الأخرى. ففي السياق اليوناني، يرى تايلور أن الفلاسفة "دعوا إلى قمع كل ما هو حيواني في الإنسان"، معتبرين أن "العقل هو الذي يجب أن يتحكم في المشاعر والرغبات (...) فهو السيد على طبيعتنا الحيوانية"، مما أدى إلى احتقار كل ما يربط الإنسان بالكائنات الأخرى. وقد نتج عن هذا التصور أن العقل أصبح مبررًا لـ"تحقيق سعادة الإنسان ومصلحته وخيره ورفاهيته ولو على حساب باقي الموجودات"، إذ تُستبعد المفاهيم الأخلاقية عن غير الإنسان "لأنها لا تمتلك هذا الجوهر الذي يمكنها من تحقيق خيرها". ويعترض تايلور على هذا الامتياز العقلي بوصفه غير مبرر أخلاقيًا قائلًا: "إذا سألنا لماذا يعطينا العقل استحقاقًا أعظم ، فلا نجد إجابة شافية."[٩١]

أما في التقليد اليهودي–المسيحي(*) ، فيُظهر تايلور كيف أسهم تصور "السلسلة العظمى للوجود the great chain of being " في ترسيخ التراتب الوجودي الذي يضع الإنسان في القمة، باعتباره "المخلوق الوحيد المصنوع على صورة الله ومثاله"، وهو ما عمّق الفجوة بين البشر والعالم الطبيعي. بل يدفع تايلور نقده إلى مداه الأخلاقي حين يسائل هذا التصور لاهوتيًا ساخرًا: "لو أننا تبنينا مواقف النباتات والحيوانات، سنرى أن الله غير رحيم وغير عادل لأنه تحيز لنوع على حساب باقي الأنواع الأخرى". وبهذا، يرفض تايلور المبررات الفلسفية والدينية التي تُضفي على الإنسان تفوقًا أخلاقيًا، ويُحمّلها مسؤولية ما يسميه "الفجوة الكارثية" بين الإنسان والعالم الطبيعي، داعيًا إلى إعادة بناء علاقة أخلاقية قائمة على احترام الحياة البرية في ذاتها، لا بوصفها وسائل لخدمة المصالح البشرية. (٩٢)

وفى مواجهة هذا الإرث الفكرى والاتجاه ذاته أيضا، توجه " ميدجلى " نقدًا حادًا لفكرة **مركزية الإنسان (الأنثروبوسنتريّة)**، معتبرة إياها ليست نتاجًا لعلم رصين، بل استمرارًا لبقايا أساطير فكرية حديثة ما تزال تؤثر في تصورنا للعالم. وهي ترفض بوضوح الرؤية التي تُصور التطور كحركة تصاعدية تنتهي إلى الإنسان بوصفه ذروة الخلق، وتصفها بأنها "خيال اجتماعي" لا يستند إلى واقع علمي، بل يُعزز أوهام التفوق البشري. (٩٣)

وتوضح ميدجلي أن ما تسميه بـ "الأساطير الفكرية الحديثة" ليست نابعة من صلب العلم بقدر ما هي بقايا سرديات اجتماعية أُلبست ثوبًا علميًا، أبرزها أسطورة التقدم التطوري الخطي التي تُصوّر التطور كمسار صاعد ينتهي بالإنسان في قمة الهرم، وهو ما تعتبره "أسطورة اجتماعية" تعكس نزعة ثقافية نحو تمجيد التفوق البشري أكثر مما تعكس حقيقة داروينية علمية . (٩٤) كما تنتقد أسطورة الإنسان كحاكم مطلق للطبيعة، وهي صورة موروثة عن النزعة الديكارتية والفيزياء النيوتونية، ترى فيها استمرارًا لوهم السيطرة البشرية الكاملة، لا ثمرة لعلم رصين. (٩٥) وبهذا المعنى، تكشف ميدجلي أن هذه الأساطير الفكرية ما تزال تؤثر في وعينا الحديث وتعيد إنتاج مركزية الإنسان بوصفه سيدًا ومنتهى الخلق.

وتشير "ميدجلى " إلى أن مثل هذه التصورات تعيق إدراكنا الموضوعي لموقعنا ضمن شبكة الحياة، وتؤدي إلى تجاهل حقيقة أننا لسنا سوى نوع واحد بين عدد لا يُحصى من الكائنات الحية.وفي هذا الإطار، تنتقد "ميدجلى " النزعة الإنسانية بوصفها نوعًا من الثقة المفرطة في قدرات البشر، وهي ثقة لا يمكن تبريرها لا من منظور ديني أصيل ولا علمي سليم.(٩٦) بل إن بعض أشكال "الدين الزائف" تكرّس هذه النزعة حين تُصوّر الإنسان على أنه تاج الخليقة ومتفوق في كل جوانب الوجود من عقل وإبداع ومشاعر. وبالمثل، ترى "ميدجلى " أن هناك ما يُسمّى بـ"العلم الزائف" أو " العلم الزائف scientism "، وهو خطاب يدّعي العلمية بينما يعتمد على نبوءات وخرافات، ويُكرّس صورة الإنسان ككائن فريد ومهيمن، دون مبرر عقلاني أو أخلاقي.(٩٧)

وفى سياق رؤية "ميدجلى " للمركزية الإنسانية، نجدها تتجاوز تلك التصورات الاختزالية لما يجعلنا "بشرًا"، فترفض اختزال الطبيعة الإنسانية في خاصية واحدة مثل الذكاء أو السير على قدمين ، أو استخدام الأدوات. وتنتقد النظريات التي تدّعي أن جوهر الإنسان "أساسه الجنس sexual " أو "الأنانية selfish" أو "الشر evil" أو حتى "الخير good"، وترى أن هذه التفسيرات الكلية تفرغ التجربة الإنسانية من تعقيدها وغناها. ومن هنا تعتبر "ميدجلى " أن مثل هذه الرؤى لا تعدو أن تكون ضربًا من "السذاجة الفكرية"، التي تعجز عن إدراك التعدد البنيوي في الحياة البشرية ، وتتعامل معها بسطحية لا تليق بعمقها.

وهذا التبسيط، في رأيها، ليس إلا امتدادًا لمركزية الإنسان التى تصور الإنسان كغاية التطور البيولوجي، ويضعه في قمة الهرم الطبيعي. وهي رؤية ترى "ميدجلى " أنها لا تنبع من المعرفة العلمية، بل من بقايا الأساطير الحداثية التي تُعيد إنتاج وهم تفوق الإنسان على سائر الكائنات. وبالتالي، فإن تجاوز هذه الرؤية يتطلب ليس فقط نقد "مركزية الإنسان"، بل كذلك تفكيك المحاولات التفسيرية التي تسعى لاختزال الإنسان في مبدأ واحد، سواء كان حسيًا أم نفسيًا أو ثقافيًا، والدعوة إلى تصور أكثر

تواضعًا وتعددية وإنصافًا للطبيعة البشرية، بوصفها جزءًا من شبكة الحياة لا مركزها المطلق. (٩٨)

ومن أبرز الأمثلة على بقايا الأساطير الحداثية التي تنتقدها ميدجلي ما يُعرف بـ "سلم الطبيعة(Great Chain of Being) "، وهو التصور القديم الذي أعيد إحياؤه في ثوب حديث مع نظرية التطور، بحيث صُوّر التطور كخط تصاعدي ينتهي بالإنسان في القمة باعتباره ذروة الخلق. فبدل أن يُفهم التطور الداروينى كتفرع متعدد الاتجاهات قائم على التنوع والتكيف، جرى تبسيطه إلى "هرم طبيعي" يضع الإنسان على القمة ويجعل بقية الكائنات درجات أدنى في طريقها إليه. هذا التبسيط – كما توضح ميدجلي – لا يعكس العلم، بل يكرّر أسطورة التفوق البشري ويعيد إنتاج نزعة مركزية الإنسان في صورة علمية زائفة. (٩٩)

لقد أسهمت الفلسفة الغربية، خاصة منذ عصر التنوير، في ترسيخ هذا التمركز من خلال تمجيد العقل البشري واعتباره جوهر الإنسان ومصدر تفوقه. تقول "ميدجلى ": إن العقل قد حلّ محل الروح في الفكر المسيحي، بوصفه "المشغّل الأعلى" الذي يُفترض أن يتحكم في جميع الوظائف الأخرى، من الفكر إلى الشعور إلى الحركة. لكن هذه النزعة أهملت الكائنات الأخرى، وخاصة الحيوانات، واعتبرتها "آلات" بلا وعي أو إدراك، كما فعل ديكارت حين وصفها بأنها "الات" تحكمها قوانين ميكانيكية فقط. وترى "ميدجلى " أن هذه الفكرة قد عززت رؤية اختزالية للوجود الحي، تقوم على التقسيم الثنائي بين الإنسان "الروحي" أو "العاقل"، والحيوان "المادي" أو "الآلي"، مما أدى إلى تغييب البعد الأخلاقي تجاه غير البشر.(١٠٠)

تشير ميدجلي أيضًا إلى أن الفكر الغربي، بمؤسساته اللاهوتية والفلسفية، لم يُولِ مسألة الحيوان اهتمامًا جادًا إلا في حدود ما يخدم تأكيد مركزية الإنسان. فقد تم تجاهل الحيوانات أخلاقيًا، ونُفي عنها الوعي، بل وحتى "الروح" في التصور المسيحي السائد، باستثناء بعض الحالات النادرة مثل: القديس فرنسيس. وعلى الرغم من أن بعض اللاهوتيين اهتموا بالسؤال عن طبيعة الجسد البشري في القيامة، وهل ستبقى فيه

وظائف مثل الهضم أو التكاثر، إلا أن ذلك كان يهدف أساسًا إلى فهم الطبيعة البشرية لا إلى منح قيمة أخلاقية للكائنات الأخرى. (١٠١)

وفي هذ الصدد، تُصر "ميدجلى " على أن الإنسان ليس "موجهًا Point of direction" لمسار التطور كما يُشاع في العديد من الأوساط الفكرية. فمثل هذا الادعاء يعكس تمركزًا بشريًا يُشوّه فهمنا الحقيقي للتطور، ويعطي للعقل البشري سلطة زائفة لتحديد ما هو العالم، وما ينبغي أن يكون عليه. وهي تعتبر هذا الموقف تعبيرًا عن غطرسة فكرية تمجّد الإنسان دون مبرر، وتُفرغه من تواضعه الطبيعي ككائن بين كائنات كثيرة تتقاسم معه الوجود والاعتماد المتبادل. (١٠٢)

وفي هذا السياق، تبيّن "ميدجلى " أن الخطاب اللاهوتي الحقيقي لا يُعزّز هذه المركزية الإنسانية، بل يقرّ بأن العالم هو كما يشاء الله، لا كما يرغب فيه الإنسان، وأنه موجود لغايات إلهية، لا لمآرب بشرية محددة. وترى أن أحد العوامل التي عززت المركزية الإنسانية في الفكر الحديث هو شيوع مفهوم "العقد الاجتماعي" منذ عصر التنوير، والذي تسميه "أسطورة العقد الاجتماعي". فكما صاغه روسو(١٧١٢م - ١٧٧٨م) Rousseau,J وآخرون، كان هذا المفهوم محاولة للعودة إلى الطبيعة وتأكيد خيرية الإنسان الفطرية، لكنه جاء أيضًا كردّ فعل على الحضارة الحديثة المهووسة بتقدّم الجنس البشري عبر العلم والتكنولوجيا. ومع ذلك، فقد رافقت هذا التوجه أيضًا مقاومة مبكرة للعلم الآلي، نتيجة لما بدا من تقليل لقيمة الطبيعة وتشويه لقدسيتها. (١٠٣)

غير أن هذا النموذج الفكري، رغم توجهه "الطبيعي"، ظلّ محصورًا في أفق إنساني ضيق، إذ افترض أن الإنسان وحده هو موضع الاهتمام، دون أي اعتبار لبقية الكائنات التي تشاركه الوجود. وهكذا، غاب عن خطاب العقد الاجتماعي أي شعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الحيوانات أو عناصر الطبيعة غير البشرية، ولم يُمنح لها أي موضع أو حتى تفكير جاد ضمن رؤيته للعدالة أو رؤيته للعدالة أو التنظيم الاجتماعي . فكل شيء كان يُنظر إليه من زاوية الحاجات البشرية فقط، وكانت الأخلاق محصورة ضمن حدود العلاقات بين البشر، دون أن تُطرح حتى فكرة وجود

التزامات أو مسؤوليات أخلاقية تجاه غير البشر من الكائنات الحية أو العالم الطبيعي.(١٠٤)

وترى "ميدجلى " أن هذا التصور لا يزال حاضرًا في وعينا الثقافي المعاصر، وكأننا ما زلنا نحمل على كاهلنا عبء إرثٍ فكري يكرّس المركزية الإنسانية ويمنحها صلاحية تحديد قيمة كل ما عداها. لقد أصبح في هذه المركزية فضيلة ضمنية في الثقافة الحديثة، تقوم على وهم أن الإنسان هو المرجع الوحيد لما له قيمة. ولهذا، تؤكد "ميدجلى " الحاجة الماسة إلى مراجعة هذا الموروث والانفكاك عنه، داعية إلى تجاوز الفكرة التي تعتبر أن كل ما هو طبيعي عديم القيمة في ذاته، لا يزيد عن كونه زينة جميلة يمكن الاستغناء عنها، أو مجرد وسيلة ثانوية لخدمة الغايات البشرية، بل وربما يُنظر إليه أحيانًا بوصفه عائقًا أو تهديدًا. (١٠٥)

وفي سياق تجاوز هذا التصور الاستعلائي، تطرح "ميدجلى " فهمًا بديلاً لطبيعة الإنسان، لا يقوم على التفرّد أو الانفصال عن بقية الكائنات، بل على الامتداد البيولوجي والتاريخي معها. فهي ترى أن الإنسان "قرد أخلاقي(Ethical primate) "، وأن جذور أخلاقه تعود إلى اجتماعيته الفطرية، التي تطورت عبر التاريخ وورثها عن أسلافه الأوائل. وتُرجع هذه الاجتماعيّة إلى استجابات تطوّرية مبكرة ظهرت في مواجهة الصراعات داخل التجمعات البشرية الأولى، وهي دوافع معقدة، نابعة من تجربة تطورية مشابهة لما حدث في جماعات القردة الأخرى. وبهذا، تضع "ميدجلى " الأساس لفهم أخلاقي يتجاوز العلو الإنساني، ويربطنا بسياق الحياة المشتركة مع بقية الكائنات في وحدة بيولوجية وأخلاقية.(١٠٦)

وفي هذا الإطار، تبرز أهمية الفهم العلمي المعاصر لسلوك الحيوان، خاصة من خلال جهود علماء السلوك الحيواني (ethologists) وعلماء الرئيسيات (primatologists) (*) ، الذين أظهروا أن الفهم الحقيقي لطبيعة الإنسان لا يمكن أن يتحقق دون النظر المتأني في حياة الكائنات الأخرى وسلوكها ومشاعرها. وتُرجع "ميدجلى " هذا التحوّل في الإدراك إلى تجدد التقدير لإسهامات داروين في دراسة سلوك الحيوانات وعواطفها وعلاقتها ببيئاتها الطبيعية. ولأول مرة في التاريخ الحضاري،

أصبح بوسع المهتمين بالحيوانات، لا بدافع الاستهلاك أو التسخير أو الصيد أو التحنيط، بل بدافع الفهم، أن يطوّروا معرفتهم بها عبر وسائل علمية، وينقلوا هذه المعرفة إلى الجمهور المهتم. وقد ساهم الإعلام المعاصر، وإن على نحو غريب أحيانًا، في جعل "داروين يُفهَم أخيرًا"، على حد تعبير "ميدجلى "، حيث بدأت الحيوانات "تغادر صفحات الكتب" وتدخل الوعي العام، وبدأ حتى سكان المدن يلحظون وجودهم ضمن شبكة المحيط الحيوي(biosphere) (**). (١٠٧) وتقول عن ذلك :

"**لأول مرة في التاريخ الحضاري، تمكن الأشخاص الذين اهتموا بالحيوانات بدافع الرغبة في فهمها – لا لمجرد أكلها، أو تسخيرها، أو صيدها، أو تحنيطها – من تطوير هذا الفهم عبر وسائل علمية، ونقل شيء منه إلى جمهور واسع من المهتمين. لقد بدأت الحيوانات، إلى حد ما، تغادر صفحات الكتب. وبمساعدة غريبة من التلفاز، بدأ داروين يُفهَم أخيرًا. وبدأ سكان المدن يلاحظون وجود المحيط الحيوي**". (١٠٨)

وانطلاقًا من هذا التحول المعرفي، ترى ميدجلي أن تجاوز المركزية الإنسانية يتطلب تبنّي ما تسميه بـ" الإنسانية المتواضعة'humble humanism " في مقابل "الأنثروبوسنتريّة المتغطرسة". وهي ترى أن الفلسفة التقليدية والعلم الحديث يتغافلان عن قيمة الأرض والكائنات غير البشرية، ويتعاملان مع العالم الحي كما لو أنه ميدان خاص بالإنسان. لكن الحقيقة، كما تؤكد، أننا لسنا فوق النظام الطبيعي، بل جزء أصيل منه، ونتشارك في هذا الانتماء مع سائر الكائنات الحية. ومن هذا الوعي، يمكن أن ينبثق تصور تعددي وواقعي للطبيعة البشرية والعلاقات الإنسانية، يقوم على تصور موحّد لما هو "عقلاني" و"حيواني" فينا. غير أن تحقيق هذا يتطلب بالضرورة نقدًا للرؤى الاختزالية التي تفصل بين هذين الجانبين، لا سيما تلك التي ترسخت منذ عصر التنوير، حين اعتُبر العقل والحيوان نقيضين متضادين. ولذلك، تؤكد "ميدجلى " أننا نحتاج إلى كل مصادر المعرفة المتاحة – من العلم والفلسفة والدين – لبناء رؤية

متوازنة عن أنفسنا، تعترف بجذورنا الطبيعية دون أن تتنازل عن مسؤولياتنا الأخلاقية.(١٠٩)

ومن ثم يمكن القول: إن " ميدجلى " تركز في نقدها لمركزية الإنسان (Anthropocentrism)على تفكيك الأسس الفلسفية والدينية والعلمية التي كرّست هذا التمركز، مؤكدة أنه ليس نتيجة معرفة علمية دقيقة، بل انعكاسًا لبقايا أساطير حداثية صاغت الإنسان كغاية الكون. وترى أن هذا التصور يُقصي الكائنات الأخرى أخلاقيًا، من خلال تصوير الإنسان كائنًا متميزًا بالعقل والروح مقابل حيوانات "آلية"، كما عند ديكارت. في المقابل، تدعو "ميدجلى " إلى "إنسانية متواضعة" تعترف بالجذور التطورية والاجتماعية المشتركة بين البشر والكائنات الأخرى، وتبني أخلاقًا بيئية شاملة تتجاوز ثنائية العاقل/الحيواني وتُعيد وصل الإنسان بسياقه الطبيعي.

من هذا المنظور النقدي لمركزية الذات ، يرى الباحث إنه يمكن القول إن طرح "بول تايلور" يتفق مع رؤية "ميدجلى "، إذ يشتركان في تقويض الأسس الفلسفية التي تُعلي من شأن الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الجدير بالاعتبار. فبينما تركز "ميدجلى " على تفكيك الإرث المعرفي والثقافي الذي أسهم في ترسيخ هذا التمركز ـ من الأساطير الدينية إلى الرؤى الاختزالية للعقل في العصر الحديث ـ ينطلق "تايلور" من مبدأ احترام الطبيعة، داعيًا إلى مساواة أخلاقية بين جميع الكائنات ، على أساس أن لكل كائن "قيمة ذاتية" يستحق بموجبها الاحترام، لا لما يُقدّمه للإنسان، بل لكونه يسعى للحفاظ على حياته بطريقته الخاصة. وبذلك، تتلاقى دعوة "ميدجلى " إلى "الإنسانية المتواضعة" مع موقف تايلور المناهض لمبدأ السيادة البشرية، إذ يدعو كلاهما إلى إعادة دمج الإنسان في شبكة الحياة بوصفه جزءًا منها لا مركزًا متعالياً عليها، بما يمهّد الطريق أمام تصور أخلاقي شمولي جديد يعترف بكرامة الحياة في تعدديتها وتكاملها.

(ثالثًا): التزامات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى " :

ترى "ميدجلى " أن التزامات الإنسان الأخلاقية لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا إذا وُضعت في إطار الترابط الحيوي الذي يشمل الإنسان وغيره من الكائنات الحية،

باعتباره جزءًا من شبكة الحياة. فالأخلاق عندها لا تُبنى على الاستقلالية البشرية أو سيادة الإنسان، بل على الاعتماد المتبادل بين الأنواع، وعلى ما يترتب على هذا الاعتماد من علاقات مسئولة.

وفي هذا السياق، يلتقي طرح "ميدجلى " مع ما ذهب إليه "بول تايلور"، الذي شكّل نقدًا جذريًا للموقف المركزي الإنساني في الأخلاق البيئية. إذ رفض تايلور اختزال الكائنات الحية إلى أدوات نفعية، واعتبرها ذواتًا تسعى لتحقيق مصالحها بطريقتها الخاصة، مما يمنحها قيمة ذاتية مستقلة عن فائدتها للإنسان. وهو بذلك يؤسس لمبدأ "الاحترام المتساوي" لجميع أشكال الحياة، حيث تُعامل الكائنات بوصفها غايات في حد ذاتها، لا وسائل في يد الإنسان. ويُعد هذا التصور امتدادًا لمشروع أخلاقي شامل يشترك فيه مع ميدجلى ، يقوم على الاعتراف بترابط المصالح الحيوية داخل منظومة طبيعية متكاملة، تتطلب التزامات أخلاقية تتجاوز حدود النوع البشري. (١١٠)

ولم تكن "ميدجلى " و"تايلور" وحدهما من رفضا تأسيس أخلاقيات البيئة على أساس المنفعة البشرية، بل شاركهما في هذا النقد فيلسوف البيئة الشهير "بيتر سنجر"، الذي انتقد بحدة الأخلاق الغربية التقليدية، معتبرًا أنها جعلت من الكائنات غير البشرية مجرد أدوات نفعية تُقدّر بحسب فائدتها للإنسان. ويشير سنجر إلى أن هذا التمركز ما زال حاضرًا في قضايا بيئية معاصرة، إذ يُعارض بعض الناس التلوث أو الطاقة النووية لا بدافع حماية البيئة أو الكائنات، بل فقط خوفًا من آثارها الضارة فى الإنسان، ما يعكس استمرار المركزية الإنسانية في المنظومة الأخلاقية الحديثة (١١١)

وقد تجلّى هذا المنظور الشمولى لـ "ميدجلى " في مساهمتها البارزة في أوائل الثمانينيات، حين أدخلت بعدًا علائقيًا وجماعيًا إلى حركة حقوق الحيوان، في مواجهة النزعات الفردية والعقلانية التي ركّزت على مبادئ مجردة مثل النفعية أو الحقوق. ورأت "ميدجلى " أن هذه المقاربات، رغم نواياها، تظل قاصرة لأنها تغفل الروابط العاطفية والاجتماعية العميقة التي تربط البشر بالحيوانات، مؤكدة أن هذه العلاقات ليست هامشية، بل تشكّل أساسًا أخلاقيًا متينًا ؛ فالحيوانات ـ في نظرها ـ ليست مجرد كائنات تُستخدم أو تُراعى بدافع الشفقة، بل أعضاء فعّالون في "جماعاتنا المختلطة"،

ترتبط بنا بعلاقات وجدانية واجتماعية تجعل منها ذواتًا حقيقية لا مجرد أشياء. وهذا التصور يُعد امتدادًا طبيعيًا لرؤيتها الشمولية للأخلاق، ويؤسس لمراجعة جذرية لالتزامات الإنسان الأخلاقية بوصفه كائنًا مرتبطًا ومتداخلًا مع غيره من الكائنات الحية، ضمن صورة عضوية من الاعتماد والرعاية والمسؤولية. (١١٢)

ومن ثم يتفق الباحث مع " ميدجلى " في أن العلاقة الأخلاقية بين الإنسان والحيوان لا تُبنى على مبادئ عقلانية مجردة مثل الحقوق أو المنفعة فقط، بل على روابط وجدانية واجتماعية عميقة، يأتي التعاطف في صميمها. فالحيوانات ليست مجرد موضوعات للرعاية أو الشفقة، بل كائنات ذات مشاعر وانفعالات، نرتبط بها في جماعة حياتية مشتركة. وهذا ما تسميه ميدجلى بـ "الجماعة المختلطة" التي تشمل البشر وغيرهم من الكائنات الحية. فالتعاطف هنا لا يُعد مجرّد شعور، بل هو أداة معرفية وأخلاقية تُتيح لنا فهم معاناة الآخر، والتفاعل معها بشكل يُنتج التزامًا أخلاقيًا حقيقيًا، لا يقوم على الشفقة من موقع علوي، بل على الاعتراف المتبادل بالمشاعر والتجارب ضمن شبكة من الاعتماد والمسؤولية.

(أ) قيمة التعاطف (sympathy) وعلاقتها بأخلاقيات الترابط الحيوى :

شددت "ميدجلى " على أن الرحمة، والتعاطف(sympathy) ، والرعاية، هي عناصر جوهرية في بنية الأخلاق، لكنها غالبًا ما تُهمّش في النماذج الأخلاقية العقلانية التي سادت في الفلسفة الحديثة. وبرأيها، فإن المشاعر والعلاقات لا تقلّ أهمية عن التفكير المجرد في تشكيل الوعي الأخلاقي وتحديد الواجبات الأخلاقية تجاه الآخرين، بما في ذلك الحيوانات غير البشرية والبيئة.

ومن هنا، تنتقد "ميدجلى " ما وصفته بـ"الثنائية القطبية" التي تفصل بين العقل والشعور، وتُعلي من شأن الفكر التجريدي على حساب الدوافع العاطفية. ويمكن رؤية عيوب هذه الثنائية بوضوح عند النظر في كيفية عمل الإصلاح الأخلاقي تاريخيًا؛ إذ اعتمدت حركات التغيير على مشاعر التعاطف والرحمة في كشف مواقع الظلم، قبل أن تتدخّل الأفكار لتصوغ هذه المشاعر في أطر مؤسسية. (١١٣)

وفي هذا السياق، تُبرز " ميدجلي " جانبًا حيويًا في تطوّر التعاطف يتمثل في **التفاعل الجسمى المباشر** physical clash .فتقول : " **إن الإنسان، كغيره من الحيوانات الاجتماعية، لا يُكوّن روابط وجدانية من خلال التجريد فقط، بل من خلال الاحتكاك العملي والتجربة الجسمية المشتركة، التي تُقنعه بأن الآخرين – مثلهم مثله – يشعرون بالألم ، وقادرون على إحداثه. وهذا النوع من التفاعل، الذي يظهر منذ الطفولة في اللعب الطفولي العدواني المعتدل، يُعدّ قاعدة تطورية لتكوين الروابط الاجتماعية ولنشوء التعاطف. فحتى الكائنات غير البشرية تُمارس هذا الشكل من اللعب لبناء علاقات اجتماعية متينة**".(١١٤)

كما تلفت "ميدجلى " :"**الانتباه إلى أن لدى الإنسان قدرة نادرة ومميزة ليست فقط على الشعور بالتعاطف، بل على الدخول الفعلي إلى تجربة الآخر ــ سواء كان إنسانًا أو حيوانًا ــ وتخيل ما يعيشه من الداخل. ورغم أن هذه القدرة – التي يُشار إليها أحيانًا بـ"التعاطف الوجداني (empathy)** " **تمييزًا لها عن التعاطف التقليدي (sympathy) ــ تبدو بديهية في حياتنا اليومية، فإننا نميل إلى إهمالها أو الشكوى من ضعفها، متناسين أنها امتياز تطوري لا يتوفر بهذه الدرجة في معظم الكائنات الأخرى. فبينما نتشارك بعض الدوافع التعاطفية مع حيوانات عديدة، فإن القدرة على "الدخول في تجربة الآخر" بوعي خيالي يبدو أنها خاصية مميزة للبشر، وإنْ بدرجات متفاوتة. وتشير بعض الدراسات إلى فروق واضحة بين أنواع مثل: الشمبانزي وقردة المكاك في هذا المجال، مما يعزز فكرة أن التعاطف المتخيل هو طيف تطوري لا يتوزع بالتساوي.**" (١١٥)

وترى "ميدجلى " أن هذه القدرة – التي تمزج بين العاطفة والمعرفة – هي ما جعل من الممكن تطوير أخلاقيات معقدة تقوم على فهم مشاعر الآخرين والتفكير فيها، بل إن وجود قواعد أخلاقية أساسية كـ"القاعدة الذهبية Golden Rule" لم يكن ليُتصوَّر أصلًا دون هذه القدرة. ومن هنا، تنتقد النزعة العقلانية التي سادت في الفلسفة الحديثة، وتحديدًا الموقف الذي اتخذه " ديفيد هيوم (١٧١١م ـ ١٧٧٦م) Hume,D "

(*)، فعلى الرغم من اعترافه بأهمية التعاطف، إلا أنه اختزل هذه القدرة في جانبها الشعوري فقط، مما أبقى على الانقسام العقيم بين العقل والعاطفة. (١١٦)

وفي هذا الإطار، ترى "ميدجلى " أن تصورات الأخلاق لا يجب أن تُفصل عن سياقها الطبيعي. ومن هنا، فإنها تُثمّن قراءة داروين التي تعطي مكانة جوهرية للمشاعر الاجتماعية في تفسير نشأة الأخلاق. فهي ترفض الاختزال الداروينى الذي يركّز على الأنانية والتنافس وحدهما، كما ترفض الرؤى الغامضة التي تنكر إمكانية تفسير الأخلاق طبيعيًا(**). وتؤكد أن داروين قدّم تصورًا متوازنًا يُظهر كيف أن مشاعر مثل التعاطف والرحمة تُشكّل المادة الخام للأخلاق، التي تُصاغ لاحقًا بالتفكير واللغة. (١١٧)

ومن الجوانب العميقة في هذا التصوّر أن الإنسان – بوصفه كائنًا متخيلًا ومتجاوبًا بطبيعته – قد تكيّف ليحتفي بوجود الكائنات الأخرى ويفرح بها، لا لأنها تخدم مصالحه، بل لأنها موجودة في حد ذاتها، مستقلة عنه. فتعاطفه الطبيعي لا يتوقف عند حدود النوع البشري، بل يمتد بسهولة إلى الكائنات الأخرى، بل وحتى إلى النباتات والجمادات، حيث يبتهج الإنسان بوجودها لا لكونها أدوات لتسليته أو زينة لعالمه، بل لأنها تشاركه الوجود وتغنيه. إن هذه القدرة على الفرح بمجرد وجود الكائنات، دون حاجة إلى مبرر نفعي، تعبّر عن بُعد جمالي وعاطفي عميق في الطبيعة البشرية غالبًا ما أغفلته الفلسفات الأخلاقية المجردة. (١١٨)

كما تشير "ميدجلى " إلى مفارقة لافتة تتعلق بعلاقة البشر بالحيوانات: فحتى **القسوة تجاه الحيوانات تنطوي على نوع من التعاطف**، وإنْ كان مقلوبًا. فإيذاء الحيوان لا يتم لأنه شيء جامد، بل لأنه كائن قادر على الألم. والاعتراف بقدرته على الإحساس هو ما يتيح إمكانية استغلاله. وهنا تقول "ميدجلى " :"**الاستغلال يتطلب تعاطفًا**"، لأن الاستغلال يفترض معرفة بـ"الداخل" كما "الخارج"، وقدرة على استيعاب التجربة الوجدانية للآخر ولو من أجل إيذائه. وهذا ما يعكس الطابع المزدوج للتعاطف كقوة يمكن أن توجّه نحو الخير أو نحو القسوة، بحسب السياق القيمي والتربوي. (١١٩)

وعليه، تؤكد "ميدجلى " أن التعاطف – بوصفه قدرة معرفية وعاطفية مركّبة – هو أداة لا غنى عنها لفهم الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وشرط معرفي لفهم الأصدقاء كما الأعداء. فالنماذج التي تهمل هذا البعد الداخلي، كما تفعل بعض الاتجاهات السلوكية التي تتعامل مع الإنسان كجسم مادي فقط، تقود إلى طريق مسدود من الناحية المعرفية والأخلاقية. ولهذا، تشكّل فلسفتها دعوة إلى أخلاق متجذّرة في الحياة المشتركة، وفي تداخل الشعور بالفكر، حيث لا يُفهم الإنسان إلا ضمن سياق علائقي ممتد، ولا تُبنى الأخلاق إلا على أساس من الانتباه، والتعاطف، والانخراط الحيوي مع الكائنات الأخرى. (١٢٠)

وهكذا، تكشف فلسفة "ميدجلى " عن تصور متكامل للتعاطف، لا بوصفه مجرد ميل عاطفي عابر، بل كقوة معرفية وأخلاقية وجمالية، تمكّن الإنسان من إدراك العالم بوصفه نسيج متصلة من الكائنات الحية. فالتعاطف، في نظرها، ليس ترفًا أخلاقيًا، بل ضرورة وجودية لبناء علاقات قائمة على الفهم والمشاركة، تتجاوز ثنائية "الذات ـ الآخر"، و"الإنسان ـ الطبيعة". ومن هنا، فإن دعوة "ميدجلى " إلى ترسيخ أخلاقيات قائمة على التعاطف ، والانتباه ، والترابط الحيوي، تؤسس للانتقال من رؤية انعزالية إلى رؤية ترابطية ترى في الإنسان جزءًا من نسيج حيّ معقّد من الكائنات والعلاقات.

وبناءً على هذا الأساس، يرى الباحث أن فلسفة ميدجلى تفتح المجال لتصور جديد لمسؤوليات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوي، حيث لم يعود مقبولًا أن يُنظر إلى الكائنات الأخرى باعتبارها أدوات أو خلفية صامتة لوجوده. بل تنشأ من هذا الترابط الحيوي واجبات أخلاقية متعددة، منها واجب عدم الإضرار بالكائنات الحية الأخرى ، أو تدمير نظمها البيئية، وواجب عدم التدخل في توازناتها الطبيعية بما يؤدي إلى اختلالات كارثية، فضلًا عن واجب العدالة التعويضية إزاء ما لحق بها من أذى بسبب الممارسات البشرية الجائرة. فالتعاطف، حين يطبق كمنهج إدراكي وأخلاقي، لا يكتفي بإثارة الشفقة، بل يفرض التزامًا عميقًا بإصلاح الضرر ومنع تكراره، ويُعيد للإنسان موقعه الطبيعي ككائن مشارك ومسؤول ضمن نسيج الحياة.

(ج) واجبات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى :

ترى " ميدجلى " أن التزامات الإنسان الأخلاقية لا تُفهم إلا ضمن نسيج الترابط الحيوي التي تجمع البشر بالكائنات الأخرى في الطبيعة. وفي هذا السياق، تبرز عدة واجبات أساسية، منها : واجب عدم الإضرار، الذي يقتضي احترام الكائنات الحية وعدم إلحاق الأذى بها، إدراكًا لقيمتها الذاتية. كما تؤكد على واجب عدم التدخل غير الضروري، الذي يدعو إلى احترام حرية الكائنات الأخرى في تسيير حياتها دون فرض نمط بشري عليها. وتضيف "ميدجلى " واجب العدالة التعويضية، الذي يحمّل الإنسان مسؤولية إصلاح الأضرار التي ألحقها بالطبيعة نتيجة الاستغلال والهيمنة. وأخيرًا، تشدد على قيمة التعاطف كعنصر مركزي في الأخلاق، لأنه يمكّن الإنسان من فهم معاناة الآخرين – سواء أكانوا من البشر أم غير البشر – والاستجابة لها بشعور من المسؤلية.

ورغم اختلاف السياق الفلسفي، فإن هذه المبادئ تتلاقى بصورة لافتة مع الأوامر الأخلاقية المطلقة عند "كانط"، خاصة المبدأين الأولين: أولهما "اعمل دائمًا بحيث يمكن أن تصبح قاعدة فعلك قانونًا كليًّا"، وثانيهما "عامل الإنسانية، سواء في شخصك أم في شخص غيرك، كغاية في ذاتها، لا مجرد وسيلة".(١٢١) فرؤية ميدجلى ، وإن كانت ترفض الانغلاق الإنساني في دائرة الذات، تُعيد تأويل هذه المبادئ الكانطية في إطار أكثر شمولًا، يتجاوز الإنسان ليشمل الكائنات الحية الأخرى بوصفها غايات في حد ذاتها، ويؤسس لأخلاقيات متجذرة في الترابط والتكامل، لا في السيادة والعزلة. بل يخرج النظرية من اطارها التنظيرى إلى الإطار العملى .

ويتجلّى هذا التلاقي الأخلاقي في صياغة "بول تايلور" لأخلاقيات احترام الطبيعة، والتي تُجسد التزامات عملية دقيقة تنسجم مع المبادئ السابقة؛ إذ يرى "تايلور" أن واجب الاحترام للطبيعة يتضمن أربع قواعد رئيسية: (١٢٢)

- **قاعدة عدم الإيذاء** (the rule of non-maleficence)، التي تقتضي الامتناع عن إلحاق الضرر بالكائنات الأخرى أو تدميرها، وتُعبّر عن التزام سلبي أخلاقي بعدم الفعل المضر.

- **قاعدة عدم التدخل** (the rule of non-interference)، والتي تقوم على الامتناع عن فرض القيود على حريات الكائنات الأخرى، أو التدخل في الأنظمة البيئية حتى في الكوارث الطبيعية، باعتبار أن **الاحترام الحقيقي للطبيعة** يقتضي عدم الإخلال باستقلالها الذاتي.
- **قاعدة الإخلاص** (the rule of fidelity)، التي تؤسس لواجب الثقة في علاقتنا بالحيوانات، وتُدين الممارسات التي تقوم على الخداع أو الصيد كخيانة لروابط التفاعل المتبادل.
- **قاعدة العدالة التعويضية** (the rule of restitutive justice)، التي تفرض على الفاعلين الأخلاقيين تعويض الكائنات المتضررة جراء أفعالهم، بوصفها استعادة للإنصاف والاحترام.

(١): واجب عدم الاضرار Non-Maleficence:

تنتقد " ميدجلى " في كتابها " الحيوانات ولماذا تهم ؟ Animals and Why They Matter"، والمشور عام (١٩٨٣م) بشدة الممارسات التي تلحق الأذى بالحيوانات مثل: تربية اللحوم أو الاستغلال غير المبرر، معتبرة أن هذه الأفعال ليست محايدة أخلاقياً ، فهى ترى أن أكل اللحوم ليس مجرد فعل بيولوجي أو عادة اجتماعية، بل هو فعل رمزي مشحون بدلالات أخلاقية متباينة بعمق؛ إذ تقول :

" **أكل اللحوم ليس مسألة حيادية أو خالية من الرمزية؛ فهو فعل محمّل بدلالات متباينة جذريًا بين من يمارسه ومن يمتنع عنه. فبالنسبة للآكل، يبدو الأمر كأنه استهلاك للحياة، بينما يراه النباتي استهلاكًا للموت. هذا التباين العميق في الرؤية لا ينبع فقط من اختلاف الآراء، بل من تحوّل إدراكي شامل (gestalt-shift)** [*] **يجعل من الصعب الانتقال من موقف إلى آخر، ويحوّل أي محاولة لطرح تساؤلات حول الموضوع إلى ساحة خلاف محتدم، لا إلى نقاش هادئ.**" (١٢٣)

ويُجسد هذا التصريح فهم "ميدجلى " العميق لحقيقة أن تكرار الأفعال الضارة بالحيوانات يسهم في تطبيعها اجتماعيًا، مما يؤدي إلى تآكل الحس الأخلاقي تجاهها. إلا أن نقدها لا يقف عند حدود الممارسات، بل يتضمن أيضًا رؤية فلسفية بنّاءة تتمثل

في تصورها لما تسميه "المجتمع المختلط"، الذي ينبثق من فهمها للعلاقة الأخلاقية بين الإنسان والحيوان ضمن نسيج من الترابط البيولوجي والأخلاقي.(١٢٤)

ولا يقتصر نقدها على الممارسات، بل يتضمن أيضًا بناءً فلسفيًا إيجابيًا، يتمثل في تصورها لما تسميه "المجتمع المختلط"، والذي ينبثق من رؤيتها لعلاقة الإنسان بالحيوان ضمن نسيج أخلاقية أشمل. فـ "ميدجلى " لا تنكر وجود حاجز النوع البيولوجي بين الإنسان والكائنات الأخرى، لكنها ترى أن هذا الحاجز شبه نافذ، يسمح بالتفاعل والعيش المشترك بين كائنات من أنواع متعددة، بما في ذلك البشر. وهي تشير إلى أن: "**جميع المجتمعات البشرية قد اشتملت على الحيوانات**"، **وتضيف :** "**ومن القوى والمزايا الخاصة التي يتمتع بها جنسنا البشري أننا لا نتجاهل الكائنات الأخرى، بل نحتضنها، ونستأنسها، ونعيش مع أنواع متعددة من الكائنات. ولا يوجد أي حيوان آخر يفعل ذلك بهذا النطاق الكبير**". (١٢٥)

وتُعمّق "ميدجلى " هذا التصور الأخلاقي من خلال تأكيدها أن الحيوانات ليست مجرد أشياء أو أدوات، بل ذوات مشاركة في هذا العالم، قادرة على التفاعل الاجتماعي، وتبادل الإشارات، وبناء علاقات. وهي ترى أن تطوّر المجتمعات الإنسانية–الحيوانية عبر التاريخ كان ممكنًا بفضل السمات المشتركة بين الإنسان والحيوان، مثل القدرة على التواصل، والتعاطف، وفهم الإشارات الاجتماعية. وهذه السمات تُفند الرؤية السلوكية التي تنكر على الحيوان وجود حياة ذهنية أو شعور ذاتي، إذ ترى "ميدجلى " أن بإمكاننا الحديث عن المشاعر الذاتية لدى الحيوان استنادًا إلى أنماط سلوكية ملحوظة، وتشابه عصبي واضح، وتاريخ طويل من التفاعل الإيجابي(١٢٦)

في ضوء هذا الطرح، يتّضح أن "ميدجلى " تقدم نقدًا أخلاقيًا جذريًا يتجاوز رفض الممارسات المؤذية للحيوانات إلى بناء تصور شامل يُعيد دمج الحيوان داخل الإطار الأخلاقي للإنسان، لا باعتباره كائنًا تابعًا أو أدنى، بل كذات قادرة على التفاعل والشعور والعلاقة. ومن خلال مفهوم "المجتمع المختلط"، تسعى إلى زحزحة مركزية الإنسان، وتأكيد الترابط العميق بين الإنسان والكائنات الأخرى في نسيج حياة

واحدة، تتطلب منا إعادة التفكير في أفعالنا، وتوسيع نطاق مسؤوليتنا الأخلاقية بما يشمل غير البشر.

(٢): واجب عدم التدخل Non-Interference:

تنقد "ميدجلى " العقليات التي ترى التدخل في حياة الكائنات الحية غير البشرية كأمر عادي أو محايد، خصوصًا في سياق الإدارة البشرية للطبيعة، إذ ترى أن التدخل، حتى عندما يكون بدافع الإصلاح أو التنظيم، يحمل في طياته خطر تقويض التوازن الحيوي وحرية الكائنات. وتلفت إلى أن ما يبدو قرارًا بسيطًا – كمنع التناسل Contraception مثلًا – "**سيكون له تأثيرات سلوكية غير متوقعة... تتطلب مراقبة دقيقة. وسنضطر إلى الاستمرار في التدخل... مما يعني زيادة لا مفر منها في التدخل في حياة الحيوانات.**" (١٢٧)

فبدلًا من تقليل الضرر، يصبح التدخل المتكرر جزءًا من دورة من السيطرة والمراقبة المستمرة التي تنتهك استقلالية الكائنات وتخلّ بالنظام الطبيعي، مما يعكس وجهة نظرها الأخلاقية الرافضة لفكرة الهيمنة البشرية المتزايدة على الكائنات الأخرى.

وفي هذا الإطار، تُذكّر " ميدجلي " بأننا "حتمًا جزء من الكتلة العظمى من الحيوانات المفترسة والمدمِّرة"، إلا أن هذا الانتماء إلى الطبيعة لا يبرر "القتل العبثي"؛ بل يفرض علينا مسؤولية أخلاقية تجاه أفعالنا. فهي تدعو إلى الامتناع عن التدخلات غير الضرورية التي تُلحق الضرر بالكائنات الأخرى(*) ، حتى لو كانت تحت ذريعة التنظيم أو الحماية. (١٢٨)

ومن ثم، يُجسد هذا الموقف ما يمكن وصفه بـ "الاحترام الوقائي " (precautionary respect)، الذي يقوم على الاعتراف بالترابط الحيوي، والتعامل مع الكائنات الأخرى بتواضع أخلاقي لا يفرض السيطرة المنهجية باسم العقل أو السلطة.

ومع ذلك، فإن "ميدجلى " لا تنزلق إلى التبسيط المرفط over-simplification أو الأحكام المطلقة في هذا السياق، بل ترفض المواقف التي تنادي بحظر جميع أشكال التدخل دون تمييز، وترى أن مثل هذا الموقف" :

لا يمكن تبنّيه إلا من قبل أشخاص لا يدركون واقعيًا مدى سوء البدائل المطروحة علينا حاليًا ".فهي تعي تمامًا تعقيد الواقع البيئي، وتُدرك أن بعض التدخلات قد تكون ضرورية أخلاقيًا أو بيئيًا لتقليل الأذى الأكبر، لكن المهم – في نظرها – هو التحلي بالوعي والتمييز، وعدم الانجرار وراء منطق التدخل بوصفه الحل الافتراضي. (١٢٩)

وإذا شئنا التدليل على التدخل الضرورى وغير الضرورى ، فنرى أنه يُعد التدخل الضروري في صورة برامج إعادة توطين الأنواع المهددة بالانقراض في محميات طبيعية آمنة، خطوة حيوية للحفاظ على التنوع البيولوجي. أما التدخل غير الضروري فيتجلى في حملات الصيد الترفيهي أو قتل الذئاب والضواري بدعوى الحماية، رغم أن الدراسات البيئية تُظهر أن وجود هذه الكائنات ضروري لتحقيق التوازن الطبيعي.

وبذلك، يجمع طرح "ميدجلى " بين النقد المبدئي للهيمنة البشرية على الطبيعة، والوعي العملي بتعقيدات الواقع، رافضةً كلاً من الاستسلام الكامل لمنطق السيطرة، ومنطق الامتناع المطلق عن أي تدخل، ما يميز موقفها بنزعة أخلاقية وسطية متزنة، قائمة على المسؤولية والاحترام.

(٣): واجب العدالة التعويضية Restitutive Justice:

على الرغم من أن "ميدجلى لا تستخدم صراحة مصطلح "العدالة التعويضية" بشكل مباشر، إلا أن طرحها يُعبّر، في مضمونه، عن هذا المفهوم من منظور أخلاقي أوسع. فانتقادها للأطر الأخلاقية التي تُفضي إلى تهميش الحيوانات أو إخضاعها، إلى جانب تأكيدها على مبدأ الترابط الحيوي بين جميع الكائنات، يُشير ضمنيًا إلى وجود التزام أخلاقي بمعالجة الأضرار والاختلالات التي تسببت فيها الأفعال البشرية. ويمكن فهم هذا الطرح بوصفه صيغة من العدالة البيئية، تقوم على الاعتراف بمسؤولية الإنسان التاريخية تجاه الكائنات الحية الأخرى والأنظمة البيئية، والسعي إلى استعادة التوازن الأخلاقي عبر سُبل من التعويض أو الإصلاح .وكما تؤكد "ميدجلى " نفسها: "**علينا... أن نفكّر في كيفية إصلاح ما قمنا بإخلاله..**"(١٣٠)

وفى سياق سابق كنا قد نوهنا إلى رؤية "ميدجلى " للعقلانية المفرطة التي تُهمل قيم الرعاية والتعاطف والعلاقات التي نقيمها مع الكائنات الأخرى التى أسهمت في خلق بنية أخلاقية غير عادلة، وخصوصًا في تعاملها مع غير البشر. وهي توجه نقدًا جذريًا لما تصفه بـ"العقلانية المفرطة(hyperrationalism) "، معتبرة أن هذا التوجه قد أدى إلى تهميش الحيوانات ، ووضعها في موقع خاضع، لا من خلال العنف فقط، بل من خلال صيغ فكرية اختزلت الأخلاق في مفاهيم ضيقة كالحقوق، والواجبات، والعدالة القانونية، والعقد.

فهى بذلك تشكك في فعالية هذه الفئات العقلانية، التي – رغم فائدتها المحدودة – لا تُعبّر عن النطاق الكامل للأخلاق، بل تحصر الاهتمام في منطقة مألوفة وتُهمّش ما خارجها. ولهذا تدعو إلى تجديد خطابنا الأخلاقي واللغوي، قائلة:

"**كلما سلطنا الضوء على منطقة معينة من الأخلاق مثل [الحقوق] وجعلناها مركزية، فإن الأمور التي تقع خارجها تنزوى بهدوء إلى الظلال وتُنسى... يجب على الفلسفة ألا تكتفي بتسجيل استخدامات النظريات الحالية واتباعها، بل ينبغي أن تكون ناقدة لها.**" (١٣١)

ففي هذا السياق، تبرز لدى "ميدجلى " فكرة "العدالة التعويضية" باعتبارها التزامًا أخلاقيًا جوهريًا يفرض على الإنسان الاعتراف بما سببه من ضرر تاريخي للكائنات الأخرى، والعمل على تصحيحه، لا بمجرد الامتناع عن الأذى، بل بإعادة بناء العلاقة الأخلاقية على أسس من الاحترام والرعاية والمسؤولية.

فالعدالة التعويضية (Restitutive Justice) هي شكل من أشكال الاستجابة الأخلاقية التي تسعى إلى استعادة التوازن الأخلاقي، ومعالجة آثار الإقصاء والتهميش الذي كرسته منظومات فكرية سابقة.

وهكذا، تتجلى في فلسفة "ميدجلى " رؤية شاملة لالتزامات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوي، حيث تتأسس العلاقة مع الكائنات الأخرى على التعاطف والمسؤولية والرعاية. فواجبات مثل عدم الإضرار، وعدم التدخل، والعدالة التعويضية تنبع من وعي الإنسان بموقعه داخل نسيج الحياة. وتُعدّ العدالة التعويضية، رغم عدم

تسميتها صراحة، امتدادًا طبيعيًا لهذا التصور؛ إذ ترى "ميدجلى " أن على الإنسان مسؤولية أخلاقية ليس فقط في تجنّب الأذى، بل في إصلاح ما أخلّ به من توازن، عبر الاعتراف بالضرر ، والسعي إلى معالجته ضمن علاقة تقوم على الاحترام المتبادل لا الهيمنة.

الخاتمة:

سنتناول في هذه الخاتمة أهم ما توصلنا إليه من نتائج في ضوء التساؤلات المحورية التي طرحناها في بداية البحث وهي علي النحو التالي:

(أولاً): ما النقد الذى وجهته "ميدجلى " للمذاهب الأخلاقية التقليدية وعلى رأسها: النفعية والكانطية؟.

تنتقد " ميدجلي " الأخلاق التقليدية مثل: " النفعية ، والكانطية ، والفردية الأخلاقية " لكونها تهمل الجوانب الإنسانية الواقعية، كالمشاعر والعلاقات والدوافع المتعددة، وتعتمد بشكل مفرط على العقل والتجريد، كما تستبعد الكائنات غير العاقلة من دائرة الاعتراف الأخلاقي. وترفض " ميدجلي " النظرة الاختزالية التي تحوّل الكائنات الحية إلى أدوات نفعية في خدمة الإنسان، وتنتقد الفردية والأنانية الأخلاقية التي تفصل الإنسان عن نسيج الحياة. في المقابل، تطرح أخلاقًا بديلة ترتكز على الترابط الحيوي بين الكائنات، وتدعو إلى الاعتراف المتبادل بين الإنسان وغيره من الكائنات، وتؤمن بأن القيم الأخلاقية تنبع من الواقع البيولوجي والاجتماعي المشترك، لا من مبادئ عقلانية مجردة.

(ثانياً): فيما يتعلق بالتساؤل الثانى: ما مبادئ أخلاقيات البيئة عند "ميدجلى " ، وكيف استطاعت توظيف "مفهوم الترابط الحيوى" لتقديم أخلاق بديلة أكثر شمولية وواقعية؟

(أ) بخصوص مبادئ أخلاقيات البيئة:

ترتكز أخلاقيات البيئة عند " ميدجلي " على مجموعة من المبادئ الجوهرية المستمدة من رؤيتها للطبيعة كنسيج مترابط من الكائنات، وليست ساحة لصراع الأفراد أو تسلط الإنسان. وأهم هذه المبادئ:

١. **مبدأ الترابط الحيوي** :ترى ميدجلي أن الكائنات الحية – بما فيها الإنسان – تتشارك في شبكة معقّدة من العلاقات البيئية والتطورية، ولا يمكن فهمها ككيانات معزولة، ومن ثمّ فإن الأخلاق لا تُبنى على الاستقلالية، بل على العلاقة والاعتماد المتبادل.
٢. **الاعتراف بالقيمة الذاتية للكائنات الأخرى** :ترفض ميدجلي النظرة الأداتية للطبيعة، وتؤمن أن للحيوانات والكائنات غير البشرية قيمة أخلاقية في ذاتها، لا فقط من خلال نفعها للإنسان.
٣. **رفض المركزية الإنسانية** :تؤسس أخلاقياتها على تجاوز التحيز لصالح الإنسان بوصفه مركز الكون الأخلاقي، وتدعو إلى أخلاق أكثر شمولًا تنفتح على غير البشر.
٤. **أولوية التجربة الحية على التجريد العقلي** :تنتقد ميدجلي التصورات الأخلاقية التي تبالغ في الاعتماد على العقل وتُهمل الواقع البيولوجي والمشاعر والعلاقات، وتدعو لأخلاق نابعة من الواقع المعيشي للكائنات.
٥. **التكامل بين العقل والعاطفة** :لا ترى ميدجلي تعارضًا بين العقل والمشاعر في بناء الأخلاق، بل تعتبر المشاعر الإنسانية مثل:التعاطف والرعاية ضرورية لتأسيس التزامات أخلاقية حقيقية تجاه الطبيعة.
٦. **المسؤولية البيئية المشتركة** :تؤمن بأن على الإنسان واجبًا أخلاقيًا في حماية البيئة والحفاظ على التنوع الحيوي، لأن ذلك نابع من كونه جزءًا منها لا سيدًا عليها.

(ب) وكيف استطاعت توظيف "مفهوم الترابط الحيوى"، لتقديم أخلاق بديلة أكثر شمولية وواقعية؟:

وظّفت " ميدجلى " مفهوم "**الترابط الحيوي** "بوصفه حجر الأساس في مشروعها لتأسيس أخلاق بديلة تتجاوز حدود التصورات التقليدية المجردة. فهي ترى أن الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، ليست كيانات مستقلة أو معزولة، بل هي أطراف متداخلة في نسيج من العلاقات البيولوجية والاجتماعية والوجدانية. ومن هذا المنطلق،

تنتقد الفلسفات الأخلاقية التي تفترض استقلالية العقل الأخلاقي (كالكانطية)، أو تلك التي تحوّل الفعل الأخلاقي إلى حساب منفعي بارد (كالنفعية)، معتبرة أن هذه التصورات تُقصي الواقع المعيش والتجربة الحيّة للأفراد.

في مقابل ذلك، تؤكد ميدجلي أن **الروابط البيولوجية والعاطفية والمجتمعية** التي تربط البشر ببعضهم وبالكائنات الأخرى، تُعدّ أساسًا للفهم الأخلاقي، وأن **الطبيعة المشتركة للكائنات**، بما تحمله من مشاعر ورغبات واحتياجات، تستدعي أخلاقًا تراعي هذه الصلات بدلاً من تجاهلها. وهي تدعو إلى الاعتراف بالقيمة الذاتية للكائنات الأخرى، لا لأننا نستفيد منها، بل لأنها تشاركنا في الحياة والتطور.

ومن خلال هذا الإطار، تطرح ميدجلي **أخلاقًا أكثر واقعية** لأنها تنبع من فهم دقيق للطبيعة البشرية وسياقها الحيوي، و**أكثر شمولًا** لأنها لا تقصر الأخلاق على الإنسان العاقل فقط، بل تمتد لتشمل الحيوانات والطبيعة عمومًا. وهكذا، يصبح الترابط الحيوي ليس فقط توصيفًا للواقع، بل مبدأً أخلاقيًا يرشد السلوك ، ويوسّع دائرة المسؤولية والاعتراف الأخلاقي.

*** ولكن رغم القيمة الفلسفية لرؤية "ميدجلى " في إبراز الترابط الحيوي بين الإنسان وبقية الكائنات، يرى (الباحث) إنه يمكن تسجيل مأخذ أساسي عليها يتمثل في النزعة التعميمية المفرطة التي قد تقع فيها. فهي أحيانًا تميل إلى قراءة الطبيعة البشرية باعتبارها استمرارًا مباشرًا للأنماط الاجتماعية والسلوكية في عالم الحيوان، ما قد يقلّل من أهمية البعد الثقافي والتاريخي الفريد للتجربة الإنسانية. فعلى سبيل المثال، عندما تقارن "ميدجلى " بين الترابط الاجتماعي عند الذئاب أو الشمبانزي وبين المجتمعات البشرية، فإنها تبرز التماثلات في السلوك التعاوني أو التراتبية الاجتماعية، لكنها قد تُغفل التعقيدات الأخلاقية والمؤسساتية التي تميز الإنسان، مثل نشوء القوانين والدساتير، أو تطور النظم الاقتصادية والسياسية، التي لا نجد لها نظيرًا مباشرًا عند الحيوانات.

ومن ثم، فإن مشروعها – على الرغم من أهميته في تفكيك المركزية البشرية – قد يواجه خطر التقليل من الفوارق النوعية بين الإنسان وغيره من الكائنات. فبينما

يمكن أن نلحظ سلوكيات "الإيثار" عند بعض الحيتان أو القرود (مثل قيام قردة بمشاطرة الطعام أو حماية الصغار جماعيًا)، إلا أن تحويل هذه الأمثلة إلى أساس شامل للأخلاق الإنسانية قد يؤدي إلى **إفقار البعد الرمزي والثقافي** الذي يشكل بدوره جزءًا لا يتجزأ من تطور القيم البشرية.

(ثالثاً): فيما يتعلق بالتساؤل الثالث: ما واجبات الإنسان في إطار أخلاقيات الترابط الحيوى عند "ميدجلى "؟

في إطار أخلاقيات الترابط الحيوي، تطرح " ميدجلى " تصورًا بديلًا عن الواجبات الأخلاقية، يقوم على إدراك الإنسان لمكانته داخل نسيج الحياة، ولا يتجاوزها. ووفقًا لهذا التصور، فإن واجبات الإنسان لا تنبع من امتيازات عقلانية أو حقوق حصرية، بل من موقعه ككائن بيولوجي وأخلاقي يتقاسم الوجود مع كائنات أخرى ذات قيمة. وتحدد "ميدجلي "أربعة واجبات رئيسة تُشكّل جوهر الالتزام الأخلاقي في هذا السياق: أولًا، واجب التعاطف مع الكائنات الأخرى، بوصفه امتدادًا طبيعيًا للمشاعر الإنسانية المرتبطة بالقرابة والتشابه، مما يعكس فهمًا مشتركًا للمعاناة والاحتياجات. ثانيًا، واجب احترام خصوصية الكائنات الأخرى، ورفض النظر إليها كأدوات نفعية، وهو ما يعكس تجاوزًا جذريًا للنزعة الاختزالية. ثالثًا، واجب عدم التدخل غير الضروري في حياة الكائنات الأخرى، إدراكًا للتوازن الطبيعي الدقيق، واعترافًا بحق تلك الكائنات في الاستمرار وفق منطقها الحيوي الخاص. وأخيرًا، واجب العدالة التعويضية تجاه ما لحق بالكائنات الأخرى من أذى بسبب الأفعال البشرية، سواء عن طريق التدمير البيئي أم الاستغلال الحيواني، وهي عدالة لا تستند إلى العقاب بل إلى استعادة التوازن والانصاف. بهذه الواجبات الأربعة، تؤسس ميدجلي لأخلاقيات بيئية قائمة على التداخل، والرعاية، والمسؤولية، بدلًا من السيطرة والتجريد.

- **توصيات البحث والمآخذ (مالها وما عليها)**

(أولاً) : مالها : (ما لمشروع ميدجلى):

١. قدّمت "ميدجلي" نقدًا عميقًا وشاملًا للأخلاق التقليدية (النفعية والكانطية خصوصًا) وأبرزت قصورها في التعامل مع الطبيعة والكائنات غير البشرية.
٢. أعادت الاعتبار للأبعاد العاطفية والوجدانية في التجربة الأخلاقية، مؤكدة أن العقل وحده غير كافٍ لفهم الإنسان أو توجيه سلوكه.
٣. فتحت مجالًا جديدًا في الفلسفة الأخلاقية من خلال ربطها بالفلسفة البيئية والعلوم الطبيعية (البيولوجيا، سلوك الحيوان)، وهو ما جعل مشروعها يتمايز عن الطرح التجريدي الكلاسيكي.
٤. أبرزت قيمة الترابط الحيوي والاعتماد المتبادل بين الإنسان والكائنات الأخرى، وطرحت بديلًا يقوم على الأخلاق الشمولية التي تتجاوز مركزية الإنسان.
٥. أكدت على مفهوم القيمة الذاتية لجميع الكائنات، ووسّعت دائرة الاعتراف الأخلاقي ليشمل الحيوان والطبيعة ككل، ما يجعل فلسفتها ذات راهنية في ظل الأزمات البيئية المعاصرة.

(ثانيًا) : ماعليها : (ما على مشروع ميدجلى– المآخذ):

١. يظل خطابها أقرب إلى الطابع النقدي والتأملي منه إلى صياغة نسق منهجي متماسك وقابل للتطبيق العملي؛ أي أن مشروعها يُفتقد أحيانًا إلى نظام أخلاقي مؤسسي واضح المعالم.

٢. اعتمادها على اللغة الرمزية والأسطورية في بعض المواضع قد يضعف قوة حججها أمام الاتجاهات العقلانية الصارمة، خصوصًا عند من يرون الفلسفة الأخلاقية علمًا معياريًا لا مجال فيه للتأويل الرمزي.

٣. رغم دعوتها إلى تجاوز الاختزالية، قد يُؤخذ عليها أنها لم تحدد بوضوح آليات عملية لكيفية تحقيق التكامل بين الأبعاد العقلانية والوجدانية والاجتماعية في الأخلاق.

٤. بقي مشروعها، على غناه، متأثرًا إلى حد كبير بالإطار الثقافي الغربي، مما يجعل الحاجة قائمة لإعادة تأويله وتكييفه في سياقات ثقافية وفلسفية أخرى، مثل الفكر العربي والإسلامي.

(ثالثًا) : توصيات البحث:

١.ضرورة تطوير مشروع ميدجلي ، بحيث يقدّم حلولًا عملية للتشريعات البيئية وحقوق الحيوان.

٢.الاستفادة من رؤيتها النقدية في إعادة صياغة العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الفكر العربي المعاصر، بما ينسجم مع المرجعيات الفلسفية واللاهوتية المحلية.

٣.تعميق الحوار بين فلسفة ميدجلي والفلسفات البيئية الأخرى (مثل رولستون، تايلور، وسينجر) لاستخلاص أرضية مشتركة لبناء أخلاق بيئية عالمية.

٤.الدعوة إلى ترجمة أوسع لأعمالها إلى العربية، نظرًا لندرة المصادر المتاحة، مما يسهم في إثراء النقاش الفلسفي المحلي حول قضايا البيئة والأخلاق.

الهوامش:

[1]Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, NY: Cornell University Press,١٩٧٨,p. 3

(*) تجدر الإشارة إلى أنّ إرهاصات التفكير الأخلاقي لم تكن حكرًا على الفلسفة اليونانية، بل برزت أيضًا في تقاليد الشرق القديم، ومنها الفكر المصري القديم الذي قدّم تصورًا كونيًا متكاملاً تجسّد في مفهوم ماعت(Maʿat) ، بوصفه نظامًا للعدالة والانسجام يشمل الإنسان والطبيعة معًا، لا الإنسان وحده. وقد بيّنت الدراسات الحديثة أنّ المصريين رأوا أنفسهم جزءًا من شبكة كونية متوازنة، على خلاف التصور الغربي الحديث الذي همّش الطبيعة وعدّها مجرد أداة لخدمة مصالح البشر. ومن ثمّ، فإنّ موضوع المكانة الأخلاقية للموجودات غير البشرية يستحق دراسة مستقلة تقارن بين هذه الإرهاصات الشرقية والنماذج الفلسفية الغربية اللاحقة.

-(Cp; Assmann, Jan: Ancient Egyptian Response to the Natural World, Macquarie University Research,2005,Pp,15-18).

(**) الأخلاق النفعية (Utilitarianism) كما صاغها " جيريمي بنثام Jeremy Bentham (1748–1832)وطوّرها جون ستيوارت ميل(1806–1873) John Stuart Mill ، تقوم على مبدأ المنفعة، حيث يُعد الفعل صائبًا أخلاقيًا بقدر ما يحقق أكبر قدر من السعادة أو اللذة لأكبر عدد من الناس، بغضّ النظر عن طبيعة الفعل نفسه. وفي المقابل، تقوم الأخلاق الكانطية (Kantian Ethics)التي وضعها إيمانويل كانط (1724–1804) Immanuel Kant على مبدأ الواجب والعقل العملي، إذ تُقاس قيمة الفعل بمدى التزامه بـ"الأمر المطلق(Categorical Imperative) "، أي أن يكون الفعل قابلاً للتعميم الكوني، وأن يُعامل كل إنسان غيره دائمًا كغاية لا مجرد وسيلة.(الباحث)

(***) مارى ميدجلي (١٩١٩–٢٠١٨) فيلسوفة إنجليزية بارزة، عُرفت بنقدها الحاد للنهج الاختزالي (reductionism)والاشادة المفرطة بالعلم(scientism) ، ودفاعها القوي عن القيم الأخلاقية والحياة الشعورية لدى الإنسان والحيوان على حدٍ سواء. منذ منتصف السبعينيات، نشرت العديد من الكتب والمقالات التي سلطت الضوء على ضرورة فهم الموجودات بما يتجاوز أجزاءها، مشددةً على الاعتماد المتبادل بين الأجزاء والكل. عرف عنها أسلوبها الساخر والحاد في الطرح، ومحاججتها ضد تبسيط الصلة بين العلم والإنسان، ومن أبرز أعمالها "الوحش والإنسان (1978) "Beast and Man" والحيوانا ولماذا هي مهمه(1983) "Animals and Why They Matter"، حيث لمست جذور القيم الإنسانية في الطبيعة وأكدت على أصالة علاقاتنا البيئية.

–(CP; https://www.theguardian.com/education/2018/oct/12/mary–midgley–obituary)

تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٧

(*) يشير مصطلح مركزية الذات الإنسانية (Anthropocentrism)إلى الرؤية التي تجعل الإنسان محور الكون وصاحب القيمة الأخلاقية العليا، بحيث تُقاس قيمة الطبيعة والكائنات الأخرى بمدى نفعها له، وهو ما انتقدته الفلسفات البيئية المعاصرة. وفي المقابل، يُستخدم مصطلح الأخلاق الشمولية (Holistic Ethics)للدلالة على اتجاه أخلاقي يرى أن القيمة لا تنحصر في الفرد الإنساني، بل تشمل النظم البيئية والكيانات الحية مجتمعة ضمن شبكة الحياة، بما يتضمنه ذلك من ترابط وتكامل بين الإنسان والطبيعة.

-(Cp; Norton, Bryan G: Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism, Environmental Ethics, vol. 6, no. 2, 1984,P.123).

(**) هولمز رولستون الثالث (١٩٣٢م–٢٠٢٥م) فيلسوف أمريكي وُلد في فرجينيا، وشكّلت زياراته الصيفية لمزارع ألاباما مصدر إلهام مبكر لاهتمامه بالطبيعة. درس الفيزياء والرياضيات، ثم اللاهوت theology، وحصل على دكتوراه فى جامعة إدنبرة، ولاحقًا ماجستير علوم ف جامعة بيتسبرج. عمل أستاذًا للفلسفة بجامعة كولورادو، واشتهر بمقالته "هل توجد أخلاق إيكولوجية؟" (١٩٧٥م) التي رسّخت مكانته كأحد أبرز رواد الأخلاق البيئية، حيث دافع عن وجود قيم موضوعية في الطبيعة. نال جائزة "تمبلتون" في عام ٢٠٠٣م، ولُقّب بـ"أبى الأخلاق البيئية"، ومن أهم أعماله :الأخلاق البيئية، والحفاظ على القيمة الطبيعية، والعلم والدين: دراسة نقدية.

-(Cp, DARRELL J. TURNER: Holmes Rolston Ill,(In), Encyclopedia Britannica, Chicago, 2004,P.92).

-(Cp. https://sites.google.com/a/rams.colostate.edu/rolston-csu-website/) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٧م

(*) ترجع جذور المذهب النفعي إلى ما قبل العصور الحديثة، وتحديدًا إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤١–٢٧٠ ق.م)، الذي ربط بين **اللذة** والمنفعة، لكنه حصرها في الإطار الفردي، حيث رأى أن الخير يتمثل في اللذة الشخصية وغياب الألم. وقد أعاد توماس هوبز(1588–1679) Hobbes,T، في العصر الحديث، طرح هذا المفهوم من خلال رؤيته الأنانية الصريحة، التي أثارت جدلًا واسعًا بين الأخلاقيين في عصره وما بعده. ومع تطور الفكر النفعي، تحوّلت المنفعة من كونها شأنًا فرديًا إلى هدف جماعي، فغلب على الخطاب النفعي مصطلح "السعادة "بوصفها غاية أخلاقية. ووفقًا لهذا التوجه، يُعد الفعل نافعًا بقدر ما يُحدث لذة أو يدفع ألمًا أو يحقق السعادة لأكبر عدد من الناس، وهو ما عبّر عنه شعارهم الشهير" :اعمل على تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الأشخاص".

في المقابل، يتأسس **أخلاق الواجب** في الأخلاق الكانطية على فكرة مغايرة تمامًا، إذ يُصاغ في هيئة : "**ينبغي أن أفعل كذا**"، لا لأن الفعل يحقق نتائج محمودة، بل لأنه واجب في ذاته. ويُولي إيمانويل

كانط أهمية قصوى لما يُسميه "**الإرادة الخيرة**"، التي يرى أنها الشيء الوحيد الذي يُعد خيرًا في ذاته، بصرف النظر عن نتائجه أو علاقته بأي غاية خارجية. فخيرية الفعل لا تستمد مشروعيتها من النتائج التي يُفضي إليها، بل من كونه نابعًا من إرادة خيّرة تلتزم بالواجب من أجل الواجب ذاته. وتظل الإرادة الخيّرة أخلاقية، حتى وإن لم تحقق أهدافها، لأن معيارها يكمن في النية الخالصة لا في النتائج المشروطة.

-(انظر؛ توفيق الطويل:فلسفة الأخلاق ـ نشأتها وتطورها ط٤، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،٢٠٠٦م، ص ص٤١٧- ٤١٨).

(*) أليس كراري (١٩٦٧م-) فيلسوفة أمريكية معاصرة متخصصة في الأخلاق، وفلسفة اللغة، والنظرية النسوية. تُدرّس في جامعة ذا نيو سكول في نيويورك، وسبق أن عملت في أكسفورد. تشتهر بكتابها داخل الأخلاق (2016)، حيث تدعو إلى أخلاق أكثر شمولًا تشمل البشر والحيوانات، وتنتقد الفصل التقليدي بين الوقائع والقيم.

(CP;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%84%D9%8A%D8%B3_%D9%83%D8%B1%D8%A7%D8%B1%D9%8A تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٦)

(2)Alice Crary: Minding What Already Matters: A Critique of Moral Individualism, Philosophical Topics , SPRING 2010, Vol. 38, No. 1, Ethics (SPRING 2010),P.19.

(*) تبرز قضية **تعذيب الحيوانات** مفارقة أساسية بين القيم الدينية والفلسفية من جهة، والممارسات الواقعية من جهة أخرى. فالأديان الكبرى ـ اليهودية ، والمسيحة ، والإسلام تؤكد جميعها قيمة الرحمة والإحسان إلى الحيوان. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قال البخاري :حدّثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله قال: «بينما رجل يمشي بطريق، اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا فنزل فيها فشرب، ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب مثل الذي بلغني. فنزل البئر فملأ خفّه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقي، فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له». قالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجرًا؟ قال: «في كل كبد رطبة أجر «(صحيح البخاري، كتاب المساقاة، حديث رقم ٢٣٦٣). وأيضا قال مسلم : حدّثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء؛ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة، وليُحدَّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته « (صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، حديث رقم ١٩٥٥).غير أنّ الواقع يكشف استمرار صور الإيذاء في المختبرات والصناعات الترفيهية، وهو ما انتقدته ماري ميدجلي باعتباره نتاجًا لمركزية إنسانية ترى في الحيوان مجرد أداة للنفع. وقد قدّم الفلاسفة المعاصرون مثل

بيتر سنجر وتوم ريجان بدائل أخلاقية تنطلق من الاعتراف بقدرة الحيوان على المعاناة وقيمته الذاتية. ومن هنا، يصبح تجاوز هذه المفارقة رهينًا بتفعيل تشريعات رادعة، وتضمين قيم الرفق بالحيوان في التعليم، وتطوير بدائل علمية تقلّل من استغلال الكائنات الحيّة.

(*) تقوم النفعية عند **جون ستيوارت مل** على مبدأ أن الصواب والخطأ يُقاسان بنتائج الأفعال، أي بمدى إسهامها في زيادة السعادة أو تقليل الألم لأكبر عدد ممكن من الناس. غير أن مل يميّز بين نوعين من العقاب: العقاب القانوني الذي يفرضه المجتمع رسميًا، والعقاب الاجتماعي أو المعنوي الذي يتمثل في اللوم والاستهجان. ففي كتابه المذهب النفعى (1861) Utilitarianism، يوضح أن ما يُعَد فعلًا "خاطئًا" هو ما يستوجب أحد هذين النوعين من العقاب وهنا ترى "ميدجلى " أن ربط الخطأ الأخلاقي حصريًا بردّ فعل المجتمع يُضعف من البعد المعياري الثابت للأخلاق، ويجعلها رهينة للأعراف المتغيّرة.

-(Cp; Mill, John Stuart: Utilitarianism, Edited by George Sher, Hackett Publishing, 2001,Pp,47-49).

(3)Alice Crary: Minding What Already Matters,P.42.

(4)Midgley, Mary: "Duties Concerning Islands." Encounter, vol. LXI, Feb. 1983, P. 36

(5)Ibid,Pp.40-41.

(*)**برنارد ويليامز** (1929–2003) فيلسوف إنجليزي بارز، وُلد في "ويست كليف" بأسكس، وتوفي في روما. تخصّص في الأخلاق وتاريخ الفلسفة الغربية، وتولى مناصب أكاديمية مرموقة في أكسفورد وكمبردج وكاليفورنيا – بيركلي. ترأس لجانًا عامة كمجلس الرقابة على الأفلام، وكان مديرًا لدار الأوبرا الإنجليزية، وحاز لقب فارس عام ١٩٩٩م. من أبرز مؤلفاته :الحظ الأخلاقي (1981)، والأخلاق وحدود الفلسفة .(2006)

(Cp;TomasNagel:(In),BritannicaAcadenic,(on),http://08107zo5g.1105.y.https.academic.eb.com.mplbci.ekb.eg/levels/collegiate/article/Sir-Bernard-Williams/439053)تاريخ الدخول١٦/٧/٢٠٢٥م

(6) Williams,Bernard: Ethics and The Limits of Philosophy, Routledge: Taylir&francis e-Library,England, 2006. Pp,197-198.

(7) Ibid. Pp,177-195.

(**) ولتفصيل نقد "ويليامز" للأطر النظرية الصارمة في الفلسفة الأخلاقية، يعرض برنارد ويليامز في *كتابه* الأخلاق وحدود الفلسفة (**Ethics and the Limits of Philosophy**)تصورًا نقديًا لما تفرضه النظرية الأخلاقية التقليدية من قيود صارمة على الفاعل الأخلاقي، بحيث تحوّله إلى مجرد

منفّذ خاضع لقواعد جامدة، ولا تترك مجالًا للتعقيد الواقعي أو التعدد القيمي. ويمكن تلخيص أبرز هذه القيود التي ينتقدها ويليامز في النقاط الآتية:

١. **الطابع العملي الصارم للالتزامات الأخلاقية** :ترى النظرية الأخلاقية أن كل التزام أخلاقي يمكن – بل يجب – أن يطبق عمليًا. وإذا لم يطبق، فذلك لا يكون إلا لوجود التزام أخلاقي "أقوى"، مما يفترض نسقًا صارمًا من الأولويات الأخلاقية لا يتغير. فعلى سبيل المثال، إذا حال حادث طارئ دون الوفاء بوعد زيارة صديق، يصبح الالتزام الأقوى هو إنقاذ ضحايا الحادث، وليس مجرد الالتزام العاطفي بالزيارة.

٢. **إنكار وجود الصراعات الأخلاقية** :بموجب البناء النظري، تُفترض العلاقات بين الالتزامات على نحو يجعلها غير قابلة للتضارب، الأمر الذي يتجاهل التوترات الأخلاقية المعقدة التي تواجه الأفراد في الحياة الواقعية.

٣. **الطابع التعميمي** :**Generalization** تُدرج كل حالة أخلاقية جزئية ضمن التزام عام أوسع، مما يجعل الفعل الأخلاقي محكومًا ببنية منطقية مجردة. فمثلًا، الوفاء بوعد زيارة مريض يُستمد من قاعدة أوسع هي "الوفاء بالعهود"، لا من طبيعة العلاقة الخاصة أو السياق الشخصي.

٤. **اللزوم الأخلاقي المطلق** :**Absolute Moral Inescapability** يُعد الالتزام الأخلاقي – خاصة في النموذج الكانطي – ضرورة لا مفر منها، تُقدَّم على الاعتبارات الشخصية أو العاطفية، كأن تُفضل رعاية الأبناء على مصلحتك الخاصة لا بوصفها خيارًا شخصيًا، بل باعتبارها واجبًا مطلقًا.

٥. **استبعاد الاعتبارات غير الأخلاقية** :ترفض النظرية الاعتراف بأي اعتبار لا يمكن صبّه في قالب التزام أخلاقي، وتُقصي ما لا يُمكن تأطيره أخلاقيًا، حتى لو كان ذا أهمية إنسانية أو وجودية.

٦. **نقاء الأخلاق وحيادها** :**Purity and Neutrality of Morality** تتكر النظرية التقليدية وجود "الحظ الأخلاقي(Moral Luck) "، معتبرة أن الانحراف الأخلاقي ناتج فقط عن غياب الإرادة أو العدالة، لا عن ظروف خارجية أو تعقيدات واقعية.

٧. **مركزية اللوم** :**Blame** يعدّ اللوم رد الفعل المناسب تجاه أي إخفاق في الالتزام الأخلاقي، مما يُضفي على النظرية طابعًا عقابيًا صارمًا.

وبالرغم من الاتساق المنطقي الظاهر لهذه القيود، إلا أن ويليامز يرى فيها قدرًا من الصرامة يُفرغ الأخلاق من بعدها الإنساني الواقعي ، فهو ينتقد بشكل خاص القيدين الأول والثاني، حيث تتكر النظرية إمكان وجود صراعات أخلاقية حقيقية، في حين أن التجربة اليومية مليئة بحالات يتقاطع

فيها الواجب مع واجب آخر، دون أن يكون أحدهما دائمًا أقوى أو أوضح. ومن ثم، يرفض ويليامز الرؤية التي تسعى إلى تسوية هذه الصراعات نظريًا، لأنها تتجاهل التوترات الوجودية والمعنوية التي تُشكّل نسيج الحياة الأخلاقية.

-(انظر؛ معتز أبو الخير: ضد النظرية الأخلاقية النسقية " قراءة جديدة في نظرية القيم المعاصرة عند " برنارد آرثار أوين ويليامز، مجلة سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولى "كيف نقرأ الفلسفة " ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، ٢٠١٨، الإسكندرية ، ص ص ١٠٥٨-١٠٥٩).

(*)**النزعة الفردية**(Individualism) : **تشير** إلى المبدأ الفلسفي والاجتماعي الذي يعتبر أن للفرد قيمة أصيلة وحقًا مستقلًا في تقرير مصيره وتحقيق ذاته بحرية. فهي تؤكد على استقلالية الفرد، لكنها لا تنفي مسؤوليته تجاه الجماعة. وقد ارتبطت هذه النزعة بتطور الفكر الليبرالي الحديث، وكان من أبرز ممثليها: جون لوك (1632–1704) John Locke الذي شدّد على الحقوق الطبيعية للفرد (الحياة، الحرية، الملكية). كذلك جون ستيوارت مل (1806–1873) John Stuart Mill الذي دافع عن حرية الفرد ما لم يضر بالآخرين في كتابه الحرية On Liberty.

أما الأنانية(Egoism) :نظرية أخلاقية ترى أن الفعل الصائب هو ما يحقق مصلحة الفرد الذاتية، حتى ولو كان على حساب الآخرين. وتقوم على تمجيد الذات بوصفها الغاية النهائية للأخلاق. وتُقسم عادة إلى أنانية نفسية (Psychological Egoism) وأنانية أخلاقية .(Ethical Egoism) ومن أبرز ممثليها: توماس هوبز (1588–1679) Thomas Hobbes الذي رأى أن الإنسان يسعى طبيعيًا لمصلحته الخاصة بدافع حب البقاء. كذلك آين راند (1905–1982) Ayn Rand التي أسست فلسفة "الموضوعية (Objectivism) "ودافعت عن "الأنانية العقلانية" بوصفها فضيلة (The Virtue of Selfishness).

-(Cp, https://iep.utm.edu/egoism/?) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٩/٢٣
-(Cp; https://plato.stanford.edu/entries/egoism/?) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٩/٢٣

(8)Midgley, Mary :The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality (London: Routledge, 1996),Pp,٢٣-٢٤.

(9)McElwain ،Gregory S: Relationality in the Thought of Mary Midgley, Royal Institute of Philosophy Supplements, 87: A Centenary Celebration: Anscombe, Foot, Midgley, Murdoch,2020,P.236.

(10)Midgley, Mary: Individualism and the Concept of Gaia. Review of International Studies, 26,٢٠٠0,P.29.

(11)Ibid,P,237.

(*) من أبرز ممثلي النزعة الفردية المعاصرة فريدريش هايك(1899–1992) Hayek, Friedrich ، الذي دافع في عن أولوية حرية الفرد بوصفها شرطًا لمجتمع مزدهر، محذرًا من مخاطر تدخل الدولة في توجيه الاقتصاد. كما يُعد روبرت نوزيك(1938–2002) ك Nozick, Robert من أبرز المدافعين عن الفردانية السياسية ، حيث أكّد أن "الدولة الحدّ الأدنى" هي الإطار الشرعي الوحيد لحماية حقوق الأفراد دون فرض غايات جماعية عليهم. كذلك قدّمت آين راند(١٩٨٢م –١٩٠٥م) Rand, Ayn في فلسفتها "الموضوعيةObjectivism "، تصورًا للفرد باعتباره الغاية الأخلاقية العليا، ممجدةً "الأنانية العقلانية" كفضيلة. وتشترك هذه الاتجاهات، رغم تباينها، في جعل الفرد هو وحدة القيمة الأساسية، وتأسيس الأخلاق والسياسة على مبدأ استقلالية الفرد وحقه في تقرير مصيره.

تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٩/٢٣م(?https://mises.org/library/book/road-serfdom; Cp)-

(*) ترتبط النزعة الفردية ارتباطًا وثيقًا بتطور الفكر الليبرالي الحديث منذ عصر النهضة والتنوير، حيث اعتُبرت الحرية الفردية حجر الزاوية في التنظيم الاجتماعي والسياسي. فقد شدّد جون لوك(1632–1704) Locke, John في على الحقوق الطبيعية للفرد (الحياة، الحرية، الملكية) بوصفها أساس الشرعية السياسية. ثم عمّق جان جاك روسو مفهوم " العقد الاجتماعي "الذي صاغ علاقة الأفراد بالجماعة على أساس الإرادة العامة. كما دافع جون ستيوارت مل عن الحرية الفردية باعتبارها شرطًا لازدهار المجتمع. وبهذا، فإن الليبرالية في صيغتها الكلاسيكية أسهمت في ترسيخ صورة الفرد كفاعل مستقل، رغم تباين تصوراتها حول حدود هذه الحرية.

(**) يمثل العقد الاجتماعى عند لوك، وهوبز، وروسو ـ على سبيل المثال لا لحصر ـ تصورًا فلسفيًا تأسيسيًا لنشأة المجتمع المدني، يقوم على اتفاق إرادي بين الأفراد يتنازلون بموجبه عن حريتهم الطبيعية غير المقيدة مقابل الحصول على حرية مدنية محكومة بالقانون .لا يُعد هذا التنازل خسارة، بل "مبادلة نافعة"، حيث يتحول الإنسان من حالة طبيعية غير مستقرة إلى وضع قانوني يضمن له أمنًا وحرية أوسع من تلك التي يتمتع بها في عزلة الطبيعة. وبذلك، يُضفي العقد الاجتماعي طابعًا أخلاقيًا وسياسيًا على السلطة، حيث تُصبح السيادة تعبيرًا عن الإرادة العامة، لا عن القوة الفردية أو الامتياز الوراثي.

-(Cp; Rousseau, Jean-Jacques: The Social Contract, Translated by Ian Johnston, Early Modern Texts, 1762, p. 7).

(12)Midgley, Mary: "Toward a New Understanding of Human Nature: The Limits of Individualism," How Humans Adapt: A Biocultural Odyssey, ed. Donald J. Ortner (Washington, D. C.:Smithsonian Institution, 1983),Pp,519-520.

(*) تُظهر الدراسات البيئية الحديثة أن صحة الإنسان مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصحة الأنظمة البيئية؛ فمثلاً يبيّن تقرير Millennium Ecosystem Assessment (2005)أن تدمير الغابات والتنوع البيولوجي يزيد من انتشار الأوبئة التي تهدد الإنسان، مما يكشف عن اعتماد بقاء الإنسان على توازن

النظم الطبيعية. كما تؤكد العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية أن الهوية الإنسانية لا تتشكل في عزلة، بل عبر شبكة من القيم والعادات الثقافية.

-(Cp; https://www.millenniumassessment.org/en/Reports.aspx?

(**) يطرح كلِفورد جيرتز (١٩٢٦م ــ ٢٠٠٦م) Geertz, Clifford فكرة أساسية مفادها: أن الإنسان لا ينفصل عن الثقافة، بل الثقافة تشكّل الإنسان بذاته؛ فالإنسان هو "كائن معلّق في أنسجة دلالة صنعها بنفسه ... الثقافة هي تلك الأنسجة. هذا يدعم نقد ميدجلي لفكرة الإنسان المنعزل، ويبيّن أن النزعة الفردية تتجاهل هذه الأنسجة التي تُشكّل الحالة الإنسانية من الداخل والخارج.
-(Cp; Geertz, Clifford: The Interpretation of Cultures, Basic Books, 1973,P.5).

(13)Midgley, Mary: "Toward a New Understanding of Human Nature,P.٥٢١.

(***) يتفق (الباحث) مع ما آلت إليه "ميدجلى "من أن مفهوم العقد الاجتماعي، رغم أهميته في تنظيم العلاقات داخل المجتمعات الغربية، يظل محدودًا لأنه يتجاهل أبعادًا أخلاقية أساسية، مثل علاقة الإنسان بالحيوانات، بالطبيعة، وبالأجيال القادمة، وكذلك بالناس في المجتمعات الأخرى. فالعقد الاجتماعي يقوم على تصور ضيق للحق يُقصره على الأفراد المتعاقدين داخل المجتمع، مما يعزز نزعة فردية قد تتحول من أداة لتحقيق النفع إلى مصدر للضرر البيئي والاجتماعي. وتدعم العلوم البيئية وسلوك الحيوان هذا النقد، بإظهارها الترابط العميق بين الإنسان والكائنات الأخرى، كما تؤكد العلوم الاجتماعية أهمية السياق الثقافي والروابط المجتمعية في تشكيل القيم الإنسانية.

(١٤) مارى ميديجلى : الأحكام الأخلاقية ــ مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية ، ترجمة :زينب صلاح، مركز دلايل ، السعودية ، ٢٠٢١م ، ص١١١.

(١٥) توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ط١ ، نهضة مصر ، مصر ، ١٩٥٣م ، ص ص ٦٤- ٦٦.

(*) يتفق الباحث مع نقد "ميدجلى " لمفهوم الجين الأناني والتفسيرت الأحادية للدوافع البشرية، إذ يرى أن هذه التفسيرات تختزل السلوك الإنساني في بُعد واحد ـ سواء كان أنانيًا، أو إيثاريًا، أو اقتصاديًا، أو بيولوجيًا ـ متجاهلةً التعدد المعقّد الذي يطبع التجربة الإنسانية. فالدوافع البشرية لا يمكن ردّها إلى نمط واحد ثابت، بل تتشكل عبر تداخل أبعاد بيولوجية، ونفسية، وأخلاقية، واجتماعية، وثقافية. ومن ثم، فإن التبسيط المفرط ـ كما في خطاب دوكينز عن "أنانية الجينات" ـ يؤدي إلى تشويه فهمنا للعلاقات الإنسانية والطبيعية، ويهمّش ما يحمله الإنسان من إمكانات للتعاون، والتضامن، والتضحية. ومن هنا يؤكد الباحث أن أي مقاربة علمية أو فلسفية جادة يجب أن تتبنى منظورًا تعدديًا وشموليًا، يستوعب التنوع الفعلي للدوافع البشرية بدلًا من الانغلاق على تفسير أحادي يظل قاصرًا عن تفسير الواقع المعقّد.

(**) يرى "ريتشارد داوكينز " في كتابه The Selfish Gene (1976) أن الجينات تُعد الفاعل الأساسي في عملية التطور، إذ " تسلك كما لو كانت تسعى لتعظيم فرص نسخها"، حتى وإن لم يكن هذا السعي واعيًا أو مدركًا. فداوكينز لا يفترض أن للجينات نوايا أو أهدافًا واعية، بل يستخدم استعارة "الأنانية" لتوصيف آليات عملها البيولوجي، مشيرًا إلى أن "**نحن آلات بقاء – مركبات روبوتية مبرمجة بلا وعي للحفاظ على الجزيئات الأنانية المعروفة بالجينات**".

وفي هذا السياق، يؤكد " داوكينز" أن "السمة السائدة المتوقع وجودها في الجين الناجح هي الأنانية القاسية ruthless selfishness"، مما يعني أن الجينات التي تُفضّل بقاءها على حساب غيرها هي الأقدر على الاستمرار، وأن هذه "الأنانية الجينية" تُترجم غالبًا إلى أنماط سلوكية أنانية على مستوى الكائن الحي .ومن هذا المنطلق، يجادل داوكينز بأن أي نظام أخلاقي قائم على الإيثار الخالص يظل غير مستقر من الناحية التطورية، لأنه يظل معرضًا للاستغلال من قِبل الأفراد الذين يتصرفون بأنانية، فيقول: "**أي نظام إيثاري بطبعه غير مستقر، لأنه مفتوح للاستغلال من قبل الأفراد الأنانيين**".

بهذا، يربط "داوكينز" بين البيولوجيا والسلوك الإنساني، موضحًا أن البنية الجينية قد تفرض شروطًا أولية على الأطر الأخلاقية والاجتماعية، دون أن يبرر بها تلك السلوكيات أخلاقيًا، بل يوضح أصولها وتناقضاتها المحتملة.

(CP; Dawkins, Richard:The Selfish Gene,Oxford University Press,1976,P.xxii,P.2,P.166).

(CP; https://www.azquotes.com/quotes/topics/selfish-gene.html?) (تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/٥م)

(*)ريتشارد داوكينز (١٩٤١م – ...) هو عالم أحياء تطوري ومفكر بريطاني بارز، اشتهر بطرحه لنظرية "الجين الأناني" في كتابه The Selfish Gene (1976)، حيث أعاد تفسير التطور الداروينى من منظور أن الجين هو الوحدة الأساسية في الانتقاء الطبيعي، لا الكائن الحي، ما أثار جدلاً واسعًا بشأن طبيعة الأنانية والإيثار في السلوك البشري والحيواني. يُعد داوكينز من أبرز المبسطين للعلوم في العصر الحديث، كما أنه من أشد المنتقدين للدين، وعبّر عن ذلك بوضوح في كتابه The God Delusion (2006)، عمل أستاذًا في جامعة أوكسفورد، وكان أول من تولّى "كرسي سيموني لفهم الجمهور للعلوم"، وأسهمت مؤلفاته في ربط علم الأحياء التطوري بالنقاشات الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية.

(CP;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D8%AF_%D8%AF%D9%88%D9%83%D9%8A%D9%86%D8%B2) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٦

[19]Midgley, Mary:The Solitary Self:Darwin and the Selfish Gene,Acumen,England,2010, P. 2.

[20]Midgley, Mary: "Gene-Juggling.", Philosophy, vol. 54, no. 210, 1979,P,439.

(*) يرى الباحث أن القول بأننا جميعًا نتاج التفاعل بين البيولوجيا والبيئة هو طرح واقعي وعميق، لأنه يجمع بين ما هو طبيعي/وراثي وما هو ثقافي/اجتماعي. فلا يمكن اختزال الإنسان إلى مجرد كائن بيولوجي تحكمه الغرائز والجينات، ولا إلى مجرد نتاج ثقافة أو بيئة اجتماعية مستقلة عن الجسد. من الناحية الفلسفية، هذا الموقف يقاوم الاختزالية :فلا البيولوجيا وحدها تكفي لتفسير إنسانيتنا، ولا الثقافة وحدها. نحن دائمًا نتشكل عبر جدلية معقدة بين الوراثة والوسط، بين القدرات الفطرية والفرص المتاحة، بين تكوين الأدمغة والرموز الثقافية التي نتداولها. إجرائيًا، هذا الفهم يجعلنا أكثر تواضعًا ومسؤولية: تواضعًا لأننا ندرك أننا لسنا "مشاريع ذاتية مكتفية"، بل نحيا بفضل شبكات الدعم البيولوجي والاجتماعي والبيئي .ومسؤولية لأن أي إضرار بالبيئة أو تفكك اجتماعي أو تدمير للثقافات ينعكس مباشرة على تكويننا كبشر. وباختصار: نرى أن الاعتراف بأن الإنسان نتاج تفاعل البيولوجيا والبيئة هو المدخل الضروري لفهم الطبيعة البشرية فهمًا متوازنًا، ولتأسيس أخلاق أكثر شمولية تحترم كل هذه الأبعاد.

[22]Ibid,Pp,440-441.

[23]GREGORY S. McELWAIN: MIDGLEY AT THE INTERSECTION OF ANIMAL AND ENVIRONMENTAL ETHICS, Centre de recherche en éthique (CRÉ), Volume 13, Number 1, Winter 2018,P.150.

(*)تُعرَّف العدمية الأخلاقية Ethical Nihilism : بوصفها الموقف الفلسفي الذي ينكر وجود أي حقائق أو التزامات أخلاقية موضوعية. ووفقًا لهذا الاتجاه، لا توجد أفعال يمكن وصفها بالصواب أو الخطأ في ذاتها، بل تُعد جميع الأحكام الأخلاقية مجرد أوهام أو اصطلاحات بشرية نسبية. وقد أوضح سايمون بلاكبيرن (١٩٤٤م ـ ...) Blackburn أن "العدمية الأخلاقية هي الرأي القائل بعدم وجود حقائق أخلاقية، وبالتالي لا توجد حقائق أخلاقية يمكن الحديث عنها؛ فالجمل الأخلاقية لا تصف أي جانب من جوانب العالم "ومن ثم، فإن العدمية الأخلاقية تختلف عن النسبية الأخلاقية؛ فهي لا ترى الأخلاق متغيرة بين الثقافات، بل تنكر وجودها من الأساس، مما يفضي إلى غياب الالتزام تجاه الآخر، وإلى ما وصفه بعض المفكرين بـ"الفراغ القيمي."وفي السياق التاريخي، كان فريدريك نيتشه Nietzsche (1844–1900) من أبرز من نبهوا إلى "موت الإله" وما يترتب عليه من انهيار الأسس الميتافيزيقية للأخلاق، الأمر الذي يؤدي إلى فراغ قيمي يعكس ملامح العدمية

الأخلاقية أما في الفكر ما بعد الحداثي، فقد عبّر مفكرون مثل : ريتشارد رورتي (١٩٣١م ـ ٢٠٠٧م) Rotryعن مواقف قريبة من العدمية الأخلاقية من خلال نفي أي مرجعية أخلاقية مطلقة، مؤكدين نسبية القيم وانحصارها في أطر ثقافية ولغوية متغيرة .ومن ثم، فإن العدمية الأخلاقية، كما يشير كل من النقد الفلسفي الكلاسيكي والحديث، تقوّض إمكان قيام التزامات مشتركة، وتفتح الباب أمام نزعات أنانية أو فردية مفرطة كتلك التي انتقدتها ميدجلى .

-(Cp; Blackburn, Simon: "Nihilism." A Companion to Ethics, edited by Peter Singer, Blackwell, 1991, p. 324.).

-(Cp; Rorty, Richard: Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge UP, 1989,P, xiv–xv).

(٢٥) توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ص ص ٦٦- 70.

(**)النزعة العقلانية المفرطة (Hyperrationalism): مصطلح يُقصد به الإفراط في الاعتماد على العقل والمنطق المجرد وحدهما بوصفهما المصدر الأوحد للحقيقة والمعيار الأعلى للحكم الأخلاقي، مع تهميش الخبرة الإنسانية، والعاطفة، والسياق الاجتماعي والثقافي. يرى منتقدو هذا الاتجاه أنّه يؤدي إلى اختزال الطبيعة البشرية في نموذج حسابي جامد، ويغفل تعقيد العلاقات الإنسانية وتشابكها. ومن أبرز من ارتبطت بهم هذه النزعة " رينيه ديكارت (René Descartes,)الذي جعل العقل أداة مركزية للمعرفة واليقين، وإيمانويل كانط (Immanuel Kant, 1724–1804) الذي قدّم "أخلاق الواجب" على أسس عقلية صِرفة. وقد ناقش الباحثون المعاصرون خطورة هذا التوجّه في تقليص أبعاد الأخلاق إلى معايير عقلانية خالصة، وهو ما تنتقده ميدجلي باعتباره إغفالاً للبُعد العاطفي والبيولوجي في التجربة الأخلاقية.

-(Cp; Blackburn, Simon: Think: A Compelling Introduction to Philosophy, Oxford University Press, 1999, pp. 102–105).

(*) المقصود بالرمز (PT) : الفكر الخالص Pure Thought ، ويعنى هناك قدرة عقلانية خالية من التأثر بالعواطف أو الخبرات الذاتية"، وأن هذه القدرة قادرة وحدها على فهم العالم الموضوعي كما هو، دون تشويه أو تحيّز ناتج عن المشاعر أو السياق الإنساني . وهذا ما ترفضه " ميدجلي "، لأنها ترى أن العقل ليس كيانًا مستقلًا عن سائر أبعاد النفس، بل يتفاعل بالضرورة مع العاطفة والتجربة. (الباحث).

[28]Konstantin Eckl&Konstantin Deininger: A Tempered Rationalism for a Tempered Yuck Factor—Using Disgust in Bioethics, Asian Bioethics Review ,(2024), 16,P.586.

[**]في إطار الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الحديث، تُقسَّم وظائف النفس الإنسانية إلى أبعاد متمايزة لكنها متكاملة، مثل :العقل (Reason) بوصفه أداة للتفكير والتحليل، والعاطفة (Emotion) باعتبارها مصدرًا للتقييم القيمي والدافعية، و**الإرادة** (Will) باعتبارها قدرة على اتخاذ القرار والتحكم في الأفعال، إضافة إلى **الخيال** (Imagination) الذي يفتح المجال للإبداع والتصورات الجديدة. ويشير عالم النفس جوناثان هايدت(١٩٦٣م ـ ...) Jonathan Haidt إلى أن الفعل الإنساني هو نتاج تفاعل دائم بين هذه الوظائف؛ إذ يشبّه العقل بالفارس الذي يركب فيلًا ضخمًا (العواطف والدوافع)، مبينًا أن التوازن بينهما هو ما يمنح الإنسان قدرته على الفعل الأخلاقي والتواصل الاجتماعي.

-(Cp; Haidt, Jonathan: The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom, Basic Books, 2006,Pp,3-5).

[***] إيلي روبسون (Dr. Ellie Robson) باحثة أكاديمية معاصرة متخصصة في فلسفة الأخلاق، وتشغل حاليًا منصب محاضرة في قسم الفلسفة بجامعة كينجز كوليدج لندن (King's College London). حصلت على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بيركبيك (Birkbeck, University of London) بين عامي ٢٠١٩ و٢٠٢٣، وتُركز في أبحاثها على الأخلاق النظرية، والمباحث الما بعد أخلاقية(Meta-Ethics) ، وتاريخ الفلسفة في القرن العشرين. وتشغل مناصب أكاديمية حتى تاريخه.

(Cp; https://www.kcl.ac.uk/people/ellie-robson.) تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥م

[29]Ellie Robson: Mary Midgley's meta-ethics and Neo-Aristoteliannaturalism, BRITISH JOURNAL FOR THE HISTORY OF PHILOSOPHY,2024,P.21.
(https://doi.org/10.1080/09608788.2024.2389863)

[*] ترى "ميدجلى " أن ما يسمى بـ"الفئات المفهومية" مثل: الواجب والحقوق والمساواة والعدالة والتفكير العقدي، رغم أهميتها في بناء الأخلاق الحديثة، فإنها تظل ضيقة الأفق لأنها نشأت في سياق قانوني واجتماعي بالأساس، يركّز على تنظيم العلاقات بين البشر داخل المجتمعات الغربية. فهي صالحة لمعالجة قضايا العدالة بين الأفراد، لكنها تفشل حين نوسع الدائرة لتشمل الحيوانات أو البيئة، إذ لا تستطيع هذه الفئات التعبير عن مظاهر الرعاية أو التعاطف أو الارتباط التي تُشكّل جزءًا أساسيًا من التجربة الأخلاقية. ولهذا تنتقد "ميدجلى " العقلانية الحديثة لادعائها أن هذه الفئات كافية وحدها لتغطية المجال الأخلاقي كله، بينما هي في الواقع تحجب الكثير من أبعاده الأوسع المرتبطة بالطبيعة والكائنات الأخرى

(31)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter, : A Journey Around the Species Barrier, University of Georgia Press, 1983.p. 63

(*) من أبرز الأمثلة التي تطرحها ميدجلي عن أثر الأسطورة هو نقدها لأسطورة "**الإنسان بوصفه سيدًا على الطبيعة**"، وهي رواية ثقافية متجذرة في التراث الغربي والديني والعلمي، تُقدّم صورة الإنسان ككائن منفصل عن بقية الموجودات ومخوّل بالسيطرة عليها. ترى ميدجلي أن هذه الأسطورة ليست مجرد فكرة عابرة، بل إطار تخييلي قوي أعاد تشكيل علاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، وأسهم في تبرير الاستغلال البيئي المعاصر. وتوضح أن مثل هذه الأساطير تؤثر في سلوكنا الجماعي لأنها تغرس في المخيال الجمعي رؤية أحادية للطبيعة باعتبارها موردًا، لا شريكًا في الحياة. لذلك دعت إلى إعادة بناء أساطير بديلة أكثر اتزانًا، مثل أسطورة "الأرض بوصفها أمًا" أو "الكوكب الحي" المستوحاة من نظرية غايا، لتشكيل وعي أخلاقي جديد يعترف بالترابط الحيوي.

-(Cp; Midgley: The Myths We Live By, pp. 1–5)

(33)Midgley, Mary :The Myths We Live By. London, Routledge, 2003,P.1.

(34)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter , P.٨٣.

(35)Ibid,P.٣٥.

(*)يرى الباحث انه يمكن الربط بين **تصور ميدجلي للرعاية والتعاطف والعلاقات المتبادلة** وبين ما طرحه **مارتن هايدجر** Martin Heidegger (1889–1976) في عمله الأساسي الوجود والزمن Being and Time (1927)، حيث يبرز مفهوم الرعاية (Sorge) بوصفه البنية الوجودية الأساسية للإنسان(Dasein) ، والتي لا تنفصل عن الوجود–مع–الآخرين (Mitsein) والتأثير الوجداني المشترك. يرى هايدجر أن وجود الإنسان يتحدد ضمن شبكة من العلاقات والرعاية، وليس كفرد منعزل يمتلك عقلانية مجردة، وهو ما يلتقي مع دعوة ميدجلي إلى إعادة الاعتبار للبعد العاطفي والاجتماعي في الأخلاق. ومن هنا يمكن القول إن مشروعها الفلسفي، وإن لم يُصرَّح بتأثر مباشر، يتحرك في أفق هايدجري يرفض النزعة الاختزالية العقلانية ويعيد تأسيس الفهم الأخلاقي على المشاركة والعاطفة والعلائقية.

-(Cp; Heidegger, Martin: Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row, 1962, pp. 149–153.).

(**) الاختزالية (Reductionism) هي خطوة منهجية في فينومينولوجيا "هوسرل" يسعى إلى تبسيط الظواهر المعقدة من خلال إرجاعها إلى مكوناتها أو عناصرها الأولية، ويُستخدم هذا المفهوم في مجالات متعددة مثل الفلسفة والعلم وعلم النفس. فبحسب قاموس Merriam–Webster، تشير الاختزالية إلى "تفسير الظواهر والعمليات المعقدة من خلال قوانين الفيزياء والكيمياء"، كما تعني أيضًا "إجراءً أو نظرية تختزل البيانات والظواهر المعقدة إلى مصطلحات بسيطة" . ويضيف قاموس

Cambridge Dictionaryأن هذا النهج يقوم على تقديم الأمور المعقدة بطريقة مبسطة، وغالبًا ، تكون مفرطة في التبسيط إلى حد التشويه أحيانًا وتذهب موسوعة Oxford Referenceإلى اعتبارها مبدأً عامًا يُفترض أن الظواهر المعقدة يمكن شرحها من خلال تقليلها إلى مجموعة من المتغيرات البسيطة. وهكذا، يُنظر إلى الاختزالية كأداة تحليلية مفيدة، لكنها قد تتعرض للنقد عندما تُغفل الأبعاد الكلية للظاهرة المدروسة.

-(Cp; https://www.merriam-webster.com/dictionary/reductionism)

-(Cp; https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/reductionism).

-(Cp; https://www.dictionary.com/browse/reductionism).

-(Cp;
https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20111013143903341).

تاريخ الدخول لجميع هذه المواقع ٢٠٢٥/٧/١٦

(38)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature,P. ٤٠

(39)Midgley, Mary :reductivism, Fatalism and Sociobiology, J. Applied Philosophy, Journal of Applied Philosophy 1, (1),1984,Pp,107-114.

(40)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature,P.٣٥.

(*) يشير مصطلح **الشمول** أو **الكلية** (Wholeness)إلى حالة الاتساق والتكامل وعدم التجزؤ، سواء على المستوى الجسمى أم النفسي أو المفهومي. وتُعرّف Dictionary.comهذا المصطلح بأنه "السلامة أو الصحة أو العافية في الجسم أو العقل أو الروح"، كما يدل على "الحالة التي لا تكون فيها الموجودات مكسورة أو متضررة أو منقوصة".أما Cambridge English Dictionary فيُقدّم تعريفًا مشابهًا ؛ إذ يربط الكلية بـ"الإحساس الاكتمال، وعدم الانقسام أو الضرر".وتُؤكد Collins Dictionaryهذا المعنى، معتبرةً أن المصطلح يدل على "جودة كون الشيء مكتملًا أو وحدة واحدة غير مجزأة".ومن الناحية الاشتقاقية، يعود أصل الكلمة إلى الإنجليزية القديمة halnes، وهي مشتقة من الجذر wholeمع اللاحقة ness–، بما يعكس مفهومًا عميقًا للتماسك والتكامل البنيوي، سواء في الكائنات أم في الأفكار. وهكذا، فإن مفهوم الكلية يتجاوز مجرد الاكتمال الظاهري، ليعبّر عن حالة من الانسجام الشامل بين مكونات الكيان أو الظاهرة، بما يمنحها معناها ووظيفتها المتكاملة.

-(Cp; https://www.dictionary.com/browse/wholeness).

-(Cp; https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/wholeness).

-(Cp; https://www.collinsdictionary.com/us/dictionary/english/wholeness).

-(Cp; https://www.etymonline.com/word/wholeness).

تاريخ الدخول لجميع هذه المواقع ٢٠٢٥/٧/١٦

[42]Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature,P.١٠٧.

(*) **بريس ميردوخ** هي: فيلسوفة وروائية بريطانية بارزة، اشتهرت بأعمالها التي جمعت بين العمق الفلسفي والتحليل النفسي، وركزت في فلسفتها على قضايا الأخلاق، والنية، والفضيلة، وتأثير الفن والدين في تشكيل الحياة الأخلاقية. وقد تأثرت بالفكر الأفلاطوني ؛ حيث رأت أن الخير هو أعلى القيم، وأنه لا يمكن فهم السلوك الأخلاقي إلا في ضوء محبة الحقيقة والسعي نحو الخير، لا من خلال الإرادة أو الاختيار وحده، كما ترى النزعة الكانطية أو الوجودية. رفضت ميردوخ الفردية الحديثة والنزعة الاختزالية التي تُقزّم الحياة الأخلاقية إلى قرارات عقلانية، مؤكدةً أن "الرؤية الناقدة" للعالم، أي كيفية إدراكنا للآخرين ورؤية تعقيدهم الأخلاقي، أهم من الأفعال في حد ذاتها.

-(CP; https://philosophynow.org/issues/129/Iris_Murdoch_1919-1999).

تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٦

(**) في سياق اعتراض "ميدجلى " على النزعة التحليلية الأنجلوساكسونية، تشير إلى تيار فلسفي نشأ في أوائل القرن العشرين في بريطانيا والولايات المتحدة، حيث سعى الفلاسفة إلى تحليل اللغة والمفاهيم إلى مكوناتها الأساسية، مما قد يؤدي إلى تجاهل العلاقات الكلية والتفاعلات بين الأجزاء. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه :جوتلوب فريجي(Gottlob Frege, 1848–1925) ، مؤسس التحليل المنطقي؛ ج. إ. مور(G. E. Moore, 1873–1958) ، الذي ركز على الوضوح المنطقي؛ برتراند راسل (Bertrand Russell, 1872–1970)، مطوّر المنطق الرياضي في الفلسفة؛ لودفيج فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein, 1889–1951)، الذي قدّم رؤى حول العلاقة بين اللغة والعالم؛ ورودولف كارناب(Rudolf Carnap, 1891–1970) ، من رواد الفلسفة الوضعية المنطقية.

هذه النزعة غالبًا ما تركز على التفكيك والتحليل الدقيق، مما قد يؤدي إلى إغفال السياقات الكلية والتفاعلات بين الأجزاء.

-(CP;
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D9%86%D8%AC%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AC%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%83%D8%B3%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٩/٢٣م

[45]https://archive.philosophersmag.com/midgley-on-murdoch/ (تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٨/٧م)

(*) **أرثر شوبنهاور**: فيلسوف ألماني بارز، عُرف بتشاؤمه الفلسفي واعتقاده أن جوهر العالم هو "إرادة عمياء" تدفع الكائنات نحو المعاناة. أبرز أعماله "العالم إرادة وتمثلاً"، حيث رأى أن العالم

كما نعرفه مجرد تمثُّل ذهني، وأن الحقيقة الكامنة وراءه هي إرادة غير عقلانية. دافع عن الشفقة كأصل للأخلاق، مما جعله ناقدًا للعقلانية الأخلاقية التقليدية. تأثر بالفكر الشرقي، وترك أثرًا عميقًا في فلسفة نيتشه وتولستوي.

(CP;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%B1%D8%AA%D9%88%D8%B1_%D8%B4%D9%88%D8%A8%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%88%D8%B1 تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥م)

(47)SCHOPENHAUER, ARTHUR: THE BASIS OF MOKALITY, SWAN SONNENSCHEIN & CO., LIMITED PATERNOSTER SQUARE, LONDON,1903,P.213.

(**)**بول تايلور (1923–2015)** فيلسوف أمريكي بارز في الفلسفة البيئية، اشتهر بدفاعه عن **البيوسنتريّة**، أي مبدأ المساواة الأخلاقية بين جميع الكائنات الحية. في كتابه "**احترام الطبيعة** " (1986)، دعا إلى الاعتراف بالقيمة الذاتية لكل كائن حي، ورفض اعتبار الإنسان مركزًا للكون الأخلاقي. رأى أن جميع الكائنات تسعى لتحقيق أهدافها بطريقتها الخاصة، ويجب احترامها لأجل ذاتها، لا من منطلق منفعتها للبشر.

(Cp;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%A7%D9%88%D9%84_%D8%AF%D8%A8%D9%84%D9%8A%D9%88._%D8%AA%D8%A7%D9%8A%D9%84%D9%88%D8%B1 تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥.)

(49)Paul W. Taylor : RESPECT FOR NATURE A Theory of Environmental Ethics, PRINCETON UNIVERSITY PRESS PRINCETON, NEW JERSEY,1986,P.267

(***)**بيتر سينجر (١٩٤٦م ـ ....) Singer, P.** فيلسوف أسترالي معاصر، يُعَد من رواد الأخلاق التطبيقية، واشتهر بدفاعه عن حقوق الحيوان والنفعية الحديثة. في كتابه "تحرير الحيوان" (١٩٧٥)، دعا إلى توسيع نطاق الاعتبار الأخلاقي ليشمل جميع الكائنات القادرة على المعاناة، منتقدًا التمييز القائم على النوع .(Speciesism) كما ناقش في أعماله قضايا الفقر العالمي، والبيئة، والعدالة، مؤكدًا على التزامات الأفراد الأخلاقية تجاه الآخرين بما يتجاوز حدود المجتمعات والدول.

(Cp;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D9%8A%D8%AA%D8%B1_%D8%B3%D9%86%D8%AC%D8%B1 تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥م)

(50)Peter Singer: Animal Liberation, Avon Books, New York,1990,P.9.

(*)يطبق بيتر سينجر المنهج النفعي الحسابي لتقييم معاملة الحيوانات في مزارع الدواجن الصناعية. يُظهر أن معاناة الدواجن في هذه المزارع تفوق الفائدة التي يحصل عليها الإنسان من استهلاك

لحومها، مما يجعل هذه الممارسات غير مبررة أخلاقيًا. سينغر يرفض "العنصرية النوعية " (speciesism)ويؤكد على ضرورة مراعاة مصالح الحيوانات بشكل متساوٍ مع مصالح البشر، استنادًا إلى قدرتها على الشعور بالألم.

هذا التقييم يعتمد على مقارنة كمية المعاناة التي تتحملها الحيوانات مع الفوائد التي يجنيها الإنسان، وهو ما يُعد تطبيقًا مباشرًا للمنهج النفعي الحسابي الذي يركز على تقليل المعاناة وزيادة السعادة.

(**) توم ريجان(١٩٣٨م - ٢٠١٧م): أستاذ الفلسفة بجامعة نورث كارولاينا ،ولد بولاية بنسلفانيا الأمريكية عام ، تخرج فى جامعة "ثيل" عام ١٩٦٠م ،ثم حصل على درجتى الماجستير والدكتوراه فيما بين عامى ١٩٦٢م - ١٩٦٦م من جامعة فرجينيا . ظهرت شهرته من خلال اهتماماته بحقوق الحيوان مما أثر تأثيرًا مباشرًا فى المحدثين المهتمين بحركة حقوق الحيوان ، وذلك من خلال رؤيته التى تساوى بين حقوق الانسان والحيوان. ومن بين مؤلفاته فى هذا الشأن :"قضية حقوق الحيوان The Case For Animal Rights" ، ويعد هذا الكتاب كتابًا رئيسًا ولا غنى عنه عند تناول الحديث عن حقوق الحيوان نظرًا لما يحويه من قضايا هامة تخص الحيوان . وكذلك كتابه " الأقفاص الفارغة - مواجهة تحدى حقوق الحيوان The Empty Cages:Facing The Challenge of Animal Rights (٢٠٠٤م).

-(CP;https://regan.animalsvoice.com/tom-regan/about-tom-regan/curriculum-vitae/) تاريخ الدخول 16/7/2025

(52)Tom Regan: The Case for animal Rights, Berkeley and los angeles, University of California Press,2004,P.193.

(*)نشأت نظرية جايا في الستينيات من القرن الماضي على يد العالم البريطاني جيمس لوفلوك، الذي كان يعمل في وكالة ناسا على مشروع يهدف إلى البحث عن الحياة على كواكب أخرى. أدرك لوفلوك أن الغلاف الجوي للأرض يختلف بشكل كبير عن أغلفة الكواكب الأخرى مثل المريخ والزهرة، حيث يحتوي على مزيج غير مستقر من الغازات التفاعلية (مثل الأكسجين والميثان) التي لا يمكن أن توجد في حالة توازن كيميائي دون تدخل مستمر من الكائنات الحية. هذا الاختلاف قاده إلى فكرة أن الحياة على الأرض لا تتكيف ببساطة مع بيئتها، بل تشارك بنشاط في تشكيل وتنظيم هذه البيئة للحفاظ على الظروف الملائمة لوجودها.

في عام ١٩٧٠، انضمت عالمة الأحياء "لين مارجوليس" إلى "لافلوك"، وقدمت مساهمات حاسمة في تطوير النظرية، خاصة فيما يتعلق بدور الكائنات الدقيقة في تنظيم العمليات الجيوكيميائية على نطاق الكوكب. اقترحت مارجوليس أن الكائنات الحية، وخاصة الكائنات الدقيقة، لا تتفاعل مع بيئتها فحسب، بل تتطور معها بشكل مشترك، مما يؤدي إلى نظام متكامل ذاتي التنظيم. أطلق لافلوك

على هذه الفرضية اسم 'جايا' بناءً على اقتراح من صديقه الروائي "ويليام جولدينج"، تيمنًا بالإلهة اليونانية القديمة التي تجسد الأرض.

واجهت نظرية جايا في البداية الكثير من الانتقادات من المجتمع العلمي، خاصة فيما يتعلق بمفاهيم مثل 'التنظيم الذاتي' والغائية (teleology)، والتي قد تتعارض أحيانًا مع مبادئ الانتقاء الطبيعي الداروينى. ومع ذلك، تطورت النظرية بمرور الوقت، وأصبحت أكثر قبولًا في مجالات مثل علم نظام الأرض (Earth System Science) والكيمياء الحيوية الجيولوجية (Biogeochemistry)، حيث يتم التركيز على التفاعلات المعقدة بين المكونات الحيوية وغير الحيوية للكوكب.

-(Cp;Jon Turney, Lovelock and Gaia: Signs o f Life, New York: Columbia UP, 2004, especially, 1-49).

(Cp;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9_%D8%BA%D8%A7%D9%8A%D8%A7 تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/٢١)

(انظر جيمس لفلوك : وجة غايا المتلاشى تحذير أخير، ترجمة : سعيد الدين خرفان ، عالم المعرفة ، العدد ٣٨٨ ، الكويت ، ٢٠١٢ ، ص ١٢٩ – ١٤٩).

(53)Midgley, Mary: Gaia: The Next Big Idea, Demos,London, 2001Pp,7-9.

(*)توظف "ميدجلى " نظرية "جايا" لتقديم إطار أخلاقي يركز على الترابط الحيوي بين جميع الكائنات، معتبرة أن رفاهية الإنسان مرتبطة بشكل جوهري بصحة وسلامة النظام البيئي الكوكبي. فهي تنتقد الرؤية الميكانيكية الحديثة التي تفصل الإنسان عن البيئة، وتُظهر أن التعامل مع الكائنات الحية كوحدات مستقلة متنافسة يؤدي إلى أضرار بيئية وأخلاقية. ومن منظور ميدجلى ، إن إدراك الإنسان لكونه جزءًا عضويًا من هذا الكلّ يعزز شعوره بالمسؤولية تجاه الكائنات الأخرى والطبيعة، ويؤسس لأخلاق قائمة على التعاطف والتفاعل العميق مع البيئة، لا على مجرد قواعد مجردة أو حسابات منفصلة. هذا النهج يربط البعد الفلسفي بالوجداني والعملي، حيث أن القيم الأخلاقية تتجسد في تجارب الحياة اليومية وفي إدراك الترابط الشامل الذي تصفه "جايا"

–(Cp; Midgley, Mary: Gaia,P.42.).

(55)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, p. 126

(56)Ellie Robson: Mary Midgley's meta-ethics and Neo-Aristoteliannaturalism,P.5.

(*) غالبا ما يتم ترجمة Intrinsic value، إلى القيمة الذاتية أو القيمة الغريزية الفطرية ، ولكنى أفضل ترجمتها لالقيمة الذاتية . وبخصوص التعريف فقد ورد في قاموس بلاك ويل الفلسفي (The Blackwell Dictionary of Philosophy)تعريفٌ للقيمة الغريزية مفاده أن "الشيء يُعد ذا قيمة غريزية إذا كان يمتلك قيمة خاصة به، لا تُختزل في نفعٍ أو استهلاك" (...). كما يُوضح مارك رولاندز (Mark Rowlands) في كتابه أزمة البيئة (The

(Environmental Crisis)أن لمفهوم القيمة الغريزية عدة دلالات. يتمثل أولها في أن الشيء يكتسب هذه القيمة بفضل سماته الفطرية وصفاته الجوهرية. أما المعنى الثاني فيتحدد من خلال التمييز بينها وبين القيمة الذرائعية Instrumental Value، إذ تُمنح الأشياء قيمة نفعية عندما تكون وسيلة لتحقيق غاية، بينما تُعد ذات قيمة غريزية إذا كانت غاية في ذاتها. ويضفي المعنى الثالث طابعًا موضوعيًا ومستقلاً على هذه القيمة، بحيث لا تكون مستمدة من آراء أو مشاعر أو مواقف الكائنات الأخرى. ويُلاحظ أن المعنيين الثاني والثالث هما الأقرب إلى مفهوم القيمة الغريزية في سياق فلسفة البيئة، إذ يرتبط هذا المفهوم ارتباطًا وثيقًا بأخلاقيات البيئة بوصفه تعبيرًا عن الاعتراف بقيمة الكائنات والموجودات الطبيعية في ذاتها، بعيدًا عن منظور المنفعة البشرية فقط.

-(انظر، وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور، مجلة بحوث الشرق الأوسط ، العدد ٤٢ ، ص)١٨٨.

(57)Midgley, Mary: Gaia: The Next Big Idea,p.27.

(58)GREGORY S. McELWAIN: MIDGLEY AT THE INTERSECTION OF ANIMAL,P.147.

(*) ترى ميدجلي أن مفهوم القداسة يجب أن يتجاوز المركزية الإنسانية، ليشمل القيمة الذاتية لكل كائن حي .ف"التبجيل الفطري (Natural piety) "عندها ليس شعورًا دينيًا رمزيًا، بل موقف أخلاقي عملي ينبع من الوعي بالترابط الحيوي للنظام البيئي .ومن هنا تنشأ فكرة الواجبات العضوية، التي تعني أن الإنسان ملزم أخلاقيًا بأن يتصرف بما يحافظ على سلامة وتوازن البيئة والكائنات الحية، ليس بناءً على عقود أو قواعد اجتماعية مجردة، بل بسبب طبيعة علاقته المتبادلة بالكل البيئي .قيمة هذه الواجبات تكمن في أنها توفر إطارًا عمليًا ومسؤولًا للتفاعل مع الطبيعة والكائنات الأخرى، وتحول الأخلاق من مجرد قواعد نظرية إلى ممارسات ملموسة تعزز استدامة الحياة على الكوكب. أما أهميتها فتظهر في قدرتها على توسيع دائرة الاعتبار الأخلاقي لتشمل جميع الكائنات الحية، ما يسهم في حماية البيئة، الحفاظ على التنوع الحيوي، وضمان رفاهية الإنسان من خلال انسجامه مع النظام البيئي .ومن هذا المنظور، تصبح التقوى والقداسة ممارسات عملية: الاعتراف بالقداسة الجوهرية للطبيعة يعني الالتزام بسلوك يحمي الترابط الحيوي ويعزز رفاهية جميع الكائنات، ما يحوّل الأخلاق عند ميدجلي من مجرد تنظير فلسفي إلى موقف عملي تجاه العالم الطبيعي.

-(Cp; Midgley, Mary: Gaia: The Next Big Idea,p.45).

(59)Midgley, Mary: Science and Poetry, Routledge, London and New York, 2001,P184.

(60)Midgley, Mary: Gaia: The Next Big Idea,p.١٩.

(61)Ibid,p.١٢.

(62)Ibid,P.25.

(*) من منظور الباحث، تشكل دعوة ميدجلي لتوسيع مفهوم "المقدّس" خطوة مركزية نحو أخلاق شمولية متجذرة في الترابط الحيوي للطبيعة .فاعتبار مظاهر الطبيعة الأخرى ذات قداسة يخرج الأخلاق من دائرة المركزية الإنسانية الضيقة، ويجعل التقدير والاحترام معيارًا عمليًا للتفاعل مع العالم الطبيعي، وليس مجرد شعور رمزي أو تنظير نظري. كما أن استخدام اللغة التبجيلية، بحسب الباحث، يمثل جسرًا بين البُعد العلمي والوجداني، حيث يدمج المعرفة الواقعية عن الطبيعة مع التقدير الأخلاقي العميق لها. هذا الموقف يُظهر أن الأخلاق عند ميدجلي ليست مجرد قواعد، بل التزام حيّ وعملي يحوّل الاحترام والتقدير إلى ممارسة فعلية تجاه البيئة والكائنات الأخرى، ما يحدّ من السلوك الاستغلالي ويعزز التفاعل المسؤول مع العالم الطبيعي.

(63)Ibid,P.21.

(64)Ibid,P.29.

(65)Rolston III,Holmes: Does Nature have Intrinsic Value ? Biocentric and Ecocentric Ethics and Deep Ecology,(in), Louis Pojman (ed): Environmental Ethics – Reading in Theory and Application, 2nd, Wadsworth Publishing Company, Toronto, 1998,P.80

(نقلا عن ؛ معتز أبو الخير : إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية فى فلسفة "هولمز رولستون" الإيكولوجية، مجلة كلية الأداب جامعة الفيوم ، المجلد رقم ١٣ ، العدد١ ، ٢٠٢١ ، ٩٧٢).

(66)Rolston III,Holmes: Environmental Ethics-Duties to and Values In Natural World, , Temple University Press, Philadelphia, U.S.a,1988,Pp,186-187.

(نقلا عن ؛ معتز أبو الخير : إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية فى فلسفة "هولمز رولستون" الإيكولوجية،ص٩٧٢).

(67)Rolston III,Holmes: Naturalizing Value :Organism and Species,(in), Louis Pojman (ed): Environmental Ethics – Reading in Theory and Application, 7nd, Cengage Learning, U.S.A,2015,P.130.

(نقلا عن ؛ معتز أبو الخير : إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية فى فلسفة "هولمز رولستون" الإيكولوجية،ص٩٧٣).

(*)تشارلز داروين (١٨٠٩م – ١٨٨٢م) عالم طبيعة إنجليزي، وضع نظرية التطور عبر الانتقاء الطبيعي، مؤكدًا أن الكائنات الحية تتغير تدريجيًا عبر الزمن. في كتابه أصل الأنواع، بيّن أن الفروق بين الإنسان والحيوان فروق في الدرجة لا في النوع، وهو ما أثّر بعمق في الفلسفة والأخلاق، ومهّد لتوسيع دائرة الاعتراف الأخلاقي لتشمل غير البشر.

(Cp;https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%84%D8%B2_%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%8A%D9%86

تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥)

(68)Nicholas, Jeffery: Review of The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene by Mary Midgley, and The Earth is Our Home by Nelson Rivera. Philosophy in Review, vol. 32, no. 3, 2012,P.207.

(69)Ibid,Pp,206-207.

(70)Ibid,,P.٢٠٨.

(71)Ibid,,P.٢٠9.

(72)Ibid,,P.٢10.

(*)عادة "تسوجيجيري":كانت ممارسة يقوم بها الساموراي في اليابان الإقطاعية، وتعني حرفيًا "قتل عند مفترق الطرق" فقد كان بعض الساموراي، بعد الحصول على سيف جديد أو تطوير تقنية قتال، يختبرون فعالية حدته من خلال مهاجمة شخص عابر—عادةً ما يكون مدنيًا غير مسلح—في الليل على الطرقات للتأكد من جودة السيف وقوته .

تاريخ الدخول (Cp; https://en.wikipedia.org/wiki/Tsujigiri?utm_source)-

١٦/٧/٢٠٢٥

(73)Midgley, Mary:"Trying Out One's New Sword," (In); Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience, Routledge, 1981,P,161.

(*)جي. بيرد كاليكوت(J. Baird Callicott, 1941 م ـ (... هو فيلسوف أمريكي بارز يُعد من الرواد في مجال الفلسفة البيئية المعاصرة، وخصوصًا في تطوير الأخلاقيات البيئية القائمة على الإرث الفكري لألدو ليوبولد. شغل كاليكوت مناصب أكاديمية مرموقة، وأنتج عددًا كبيرًا من الأعمال التي تناولت العلاقة الأخلاقية بين الإنسان والطبيعة، داعيًا إلى تجاوز النموذج الإنساني المركزي (Anthropocentrism)نحو رؤية أكثر شمولًا تؤكد على القيمة الجوهرية للكائنات الطبيعية وأنظمة البيئة. ويُعرف بدفاعه عن "أخلاقيات الأرض(Land Ethic) "، التي يرى أنها تُقدّم أساسًا معيارياً جديدًا يرتكز على الانتماء إلى "مجتمع بيئي شامل" يشمل الإنسان وغير الإنسان. كما ساهم في التأسيس الفلسفي العميق لحركة الحفظ البيئي من خلال نقده للمقاربات النفعية والحقوقية التقليدية في التعامل مع الطبيعة.

تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥ (https://en.wikipedia.org/wiki/J._Baird_Callicott ;Cp(-

(**)ألدو ليوبولد هو عالم بيئة أمريكي وفيلسوف ومهندس غابات يُعدّ من أبرز المؤسسين للفكر البيئي الحديث. تُعرف إسهاماته بكونها جمعت بين المعرفة العلمية العميقة بالأنظمة البيئية ورؤية أخلاقية إنسانية تحثّ على احترام الطبيعة بوصفها كيانًا له قيمة ذاتية. ويُعدّ كتابه الشهير "تقويم رملي(A) Sand County Almanac، ١٩٤٩ (من الأعمال الكلاسيكية التي أرست أسس "أخلاقيات الأرض "

(Land Ethics)، وهي رؤية أخلاقية تدعو إلى توسيع دائرة الاعتراف الأخلاقي لتشمل التربة والمياه والنباتات والحيوانات، معتبرًا أن "الشيء الصائب هو ما يحفظ سلامة المجتمع البيئي واستقراره وجماله". وقد مثّلت فلسفته نقطة انطلاق لعدد من فلاسفة البيئة المعاصرين، وعلى رأسهم جي. بيرد كاليكوت، الذين سعوا إلى تطوير نظرياته إلى نظام أخلاقي بيئي متكامل.

-(Cp; https://www.wisconsinhistory.org/Records/Article/CS529) تاريخ الدخول ١٦/٧/٢٠٢٥

(74)GREGORY S. McELWAIN: MIDGLEY AT THE INTERSECTION OF ANIMAL,P.14٣.

(75)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, p. ١36.

(76)GREGORY S. McELWAIN: MIDGLEY AT THE INTERSECTION OF ANIMAL,P.14٧.

(77)Midgley, Mary :Beast and Man,p.١٢٧

(78)Midgley, Mary :The Myths We Live By,P.174.

(79)Rolston III,Holmes: Environmental Ethics-Duties to and Values In Natural World,P.112.

(Cp;Rolston III,Holmes: Philosopher Gone Wild, (IN), David D. Karnos & Robert G. Shoemaker, (eds): Falling in Love with Wisdom: American Philosophers Talk About Their Calling,Oxford University Press, New York , 1993,P.187).

(نقلا عن ؛ معتز أبو الخير : إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة دراسة تطبيقية فى فلسفة "هولمز رولستون" الإيكولوجية، ص ص ٩٦٩ – ٩٧٠).

(80)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, P. ١١٧.

(81)Ibid,,P.١٩٩.

(82)Ibid,,Pp,199-200.

(83)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter,p. ١٠٠.

(84)Ibid,,P.١٠٢.

(*)شبَّه ديكارت الحيوانات بالساعات أو الآلات التلقائية التي تتحرك بفعل نوابضها، مؤكدًا أنها "آلات طبيعية" بلا إدراك. كما أعاد تأكيد الفكرة في *تأملات ميتافيزيقية* حين قال إن الحيوانات ليست إلا "آلات بلا وعي"، وأن سلوكها ليس صادرًا عن تجربة شعورية بل عن آلية ميكانيكية صمّاء. وبهذا وضع ديكارت الأساس لفكرة مؤثرة في الفكر الغربي مفادها أن الإنسان وحده يمتلك روحًا ووعيًا، بينما الحيوان لا يتجاوز كونه آلية طبيعية فاقدة للإحساس.

-(CP; Descartes, René: Treatise on Man, Translated by Thomas Steele Hall, Harvard University Press, 1972,P.46).

-(Cp; Descartes, René: Meditations on First Philosophy. Translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1996,P.59).

[85]Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals. 9lib.net, https://9lib.net/document/ozlr75rz-descartes-account-of-feeling-of-pain-in-animals.html.

تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/٢٤.

(86)https://www.independent.co.uk/news/obituaries/mary-midgley-dead-philosopher-science-and-poetry-richard-dawkins-a8587151.html

تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/٢٤.

(٨٧)أفلاطون: فايدروس: عن الجمال، ترجمة وتقديم :/ أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠، صـ ص ٣٨، ٣٩..

(٨٨) أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة : أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠٠٠، صـ ١١٦.

(٨٩) وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور، ص ١٦٦.

(٩٠) راشد الحميد ، محمد سعيد صبارينى : البيئة ومشكلاتها ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٢ ، الكويت ،١٩٧٨، ص ١٠٨.

(٩١) وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور، ص ١٦٩.

(*)تُظهر العديد من النصوص الدينية، وخاصة في التقليد اليهودي–المسيحي، تصورًا راسخًا لتمايز الإنسان وعلو مكانته فوق سائر الكائنات. وقد عبّر عن هذا التصور بوضوح ما ورد في سفر التكوين، الإصحاح الأول، الآية ٢٦" وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض". وهو ما يتكرر أيضًا في الآية ٢٨ "وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض، وأخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى كل حيوان يدب على الأرض". تُقدّم هاتان الآيتان مفهومين رئيسيين أسهما في ترسيخ مركزية الإنسان: الأول هو أن الإنسان مخلوق "على صورة الله"، والثاني هو منحه سلطة "التسلط" و"الإخضاع" لكافة الكائنات الطبيعية من أجل خدمته. ويرى عدد من فلاسفة البيئة، وعلى رأسهم المفكر الأمريكي لين وايت (١٩٠٧م ـ ١٩٨٧م) Lynn White، أن مثل هذه النصوص كانت من أبرز الأسباب الفكرية والدينية التي مهّدت الطريق للأزمة البيئية الحديثة. وقد اعتبر وايت في مقاله الشهير "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" أن المسيحية هي الديانة "الأكثر ترسيخًا لمركزية الذات الإنسانية"، إذ نقلت صورة الإنسان بوصفه مركز الخليقة وسيدها، مما عزّز موقف السيطرة على الطبيعة بدلاً من التعايش معها.

–(Cp; Lynn White Jr, " The Historical Roots of Our Ecological Crisis " in Science, Vol. 155,1967, pp: 1203 – 1210).

(٩٢) وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور ، ص ص ١٧٠ –١٧٣.

(93)Midgley, Mary: Science and Poetry,P.150.
(94)Midgley, Mary:: Evolution as a Religion, p. 4.
(95)Midgley, Mary: Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning, Routledge, 1992, P.٢.
(96)Midgley, Mary: Evolution as a Religion, Strange Hopes and Stranger Fears,revised ed.; London: Routledge, 2002, P.74.
(97)Ibid,,P.٧٥.
(98)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, P. 40.
(99)Midgley, Mary: Evolution as a Religion, P.٤.
(100)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter,p. ١٠.
(101)Ibid,,Pp.١٠-١٥.
(102)Midgley, Mary: Evolution as a Religion, P.٧9.
(103)Midgley, Mary :The Myths We Live By,P.171.
(104)Ibid,,Pp.١٧٢-173.
(105)Ibid,,P.٧٤.
(106)Midgley, Mary :The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality,Pp,172-178.

(*)علماء الرئيسيات (Primatologists) هم المتخصصون في دراسة الرئيسيات، أي الرتبة الحيوانية التي تضم القردة والقرود العليا والليمورات والإنسان، ويهتمون بتحليل السلوك الاجتماعي، والتطور، وطرق التواصل، والعلاقات البيئية لهذه الكائنات. ويُنظر إلى هذا العلم باعتباره نافذة أساسية لفهم جذور السلوك الإنساني، حيث تكشف دراساتهم عن أنماط التعاون، والرعاية، والصراع، والتواصل التي تشترك فيها الرئيسيات مع البشر، مما يتيح قراءة أعمق لأصول الأخلاق والاجتماع الإنساني في سياق تطوري أوسع.

(**)شبكة المحيط الحيوي (biosphere network) هو التصوّر الذي يرى أن جميع الكائنات الحية (نباتات، حيوانات، ميكروبات، إنسان) مترابطة داخل منظومة واحدة متكاملة، حيث تتبادل الطاقة والمواد والعلاقات البيئية عبر دورات معقدة (كالكربون والنيتروجين والماء). أي أن الحياة لا تقوم على كائن منفرد أو نوع معزول، بل على شبكة من التفاعلات الحيوية التي تجعل كل كائن جزءًا من الكل، ولا يمكن فهمه أو بقاؤه إلا في إطار هذه الشبكة.

هذا المفهوم يُستخدم في الفلسفة البيئية للدلالة على وحدة الحياة، وأن الإنسان ليس كيانًا مستقلاً أو متفوّقًا على بقية الكائنات، بل عنصر داخل هذه الشبكة الكونية التي تربطه بكل ما هو حي.

(107)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter,Pp, 12-14.
(108)Ibid,,P.١٤.
(109)Midgley, Mary :Beast and Man The roots of human nature, Pp. 219-220.
(١١٠) وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور ، ص ص ١٨٣-١٨٥.(بتصرف).
(١١١) المرجع نفسه : ص ١٨٣.(بتصرف).
(112) Gregory McElwain: Mary Midgley and The Necessity of Philosophy,(IN) Blog of APA,29May2025, (https://blog.apaonline.org/2025/05/29/mary-midgley-and-the-necessity-of-philosophy/?) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٧/١٥
(113)Midgley, Mary :The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality,P١٤٨.
(114)Midgley, Mary :Wickedness, Routledge & Kegan Paul, London ,1984,P.90.
(115)Midgley, Mary :The Ethical Primate,P.١٤٢.
(*)تشير ميدجلي إلى أن ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) قد أولى الانفعالات دورًا مركزيًا في نظريته الأخلاقية، معتبرًا أن "العقل عبدٌ للانفعالات" ولا يمكنه أن يحرك الفعل الإنساني بذاته، بل يقتصر دوره على خدمة الأهواء بتوجيهها نحو وسائلها المناسبة. ورغم أنه اعترف بوجود عاطفة التعاطف (sympathy)كأساس للأخلاق، إلا أنه اختزلها في بعدها الشعوري، وأبقى بذلك على الانقسام التقليدي بين العاطفة والعقل، دون إدراك البعد التكاملي الذي تشير إليه ميدجلي.
-(Cp; https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD8Hume.html?) تاريخ الدخول ٢٠٢٥/٩/٢٤
(116)Midgley, Mary :The Ethical Primate,P.١٤٣.
(**) تقصد "ميدجلي" بالرؤى الغامضة التي تنكر إمكانية تفسير الأخلاق طبيعيًا الاتجاهات التي تعامل الأخلاق وكأنها شيء متعالٍ تمامًا على الطبيعة، لا يمكن ربطه بالتطور أو بالجذور البيولوجية. من أبرز الأمثلة:

- التصور الكانطي للأخلاق :عند إيمانويل كانط، الأساس الأخلاقي قائم على "العقل الخالص" و"الواجب المطلق(Categorical Imperative) "، بمعزل عن المشاعر الطبيعية أو الجذور الحيوانية والاجتماعية للإنسان. أي أن الأخلاق عنده ليست نتاجًا طبيعيًا، بل نابعة من استقلالية العقل العملي الحر.
- الرؤية اللاهوتية التقليدية :حيث يُنظر إلى الأخلاق باعتبارها أمرًا إلهيًا مفروضًا من خارج الطبيعة، وبالتالي فهي ليست قابلة للتفسير الطبيعي أو التطوري، بل مفهومة فقط كوصايا إلهية.
- النزعات المثالية Idealism : في الفلسفة الأوروبية (مثل هيغل في بعض قراءاته)، التي ربطت الأخلاق بالروح المطلقة أو العقل الكلي، بعيدًا عن أي تفسير طبيعي أو بيولوجي

(117)GREGORY S. MCELWAIN:Mary Midgley - An Introduction, Bloomsbury Publishing Plc, London,2020,P.47.

(118)Midgley, David: the essential MARY MIDGLEY, Routledge, New York,2005,P.٣٧٦.

(119)GREGORY S. MCELWAIN:Mary Midgley - An Introduction, P.٨٢.

(120)Midgley, David: the essential MARY MIDGLEY,P.٣٤٥.

(١٢١) امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق : عبد الغفار مكاوي، مراجعة : عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، صـ ٦٣، ٧٣.

(١٢٢) وجدى خير نسيم : مفهوم المركزية الحيوية التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور ، ص ١٩٥.(بتصرف).

(*)التحول الإدراكي (Gestalt–shift) هو مفهوم مستمد من علم نفس الجِشْطَلت، ويعني تغيّرًا مفاجئًا في طريقة إدراكنا للظواهر أو الصور، بحيث يظهر المعنى الكامن نفسه في صورة مختلفة تمامًا دون أن يتغير الموضوع الخارجي. من أشهر الأمثلة صورة **البطة/الأرنب** التي يمكن رؤيتها بقراءتين متبادلتين، وهو ما استثمره "فيتجنشتاين" أيضًا في تحليلاته حول الفهم اللغوي.

– (CP; Köhler, Wolfgang. Gestalt Psychology. New York: Liveright, 1947, p. 193).

(123)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter, A Journey Around the Species Barrier, University of Georgia Press, 1983,P.29

(124)Gregory s. Mcelwain: Midgley At The Intersection Of Animal, P.١٤٧.

(125)Ibid,,P.١٤٨.

(126)Ibid,,P.١٥٠.

(127)Midgley, Mary: Beasts Versus the Biosphere?" Environmental Values, vol. 1, no. 2, 1992,P,119.

(*)تُذكّر "ميدجلى " بأننا "حتمًا جزء من الكتلة العظمى من الحيوانات المفترسة والمدمِّرة"، إلا أن هذا الانتماء إلى الطبيعة لا يبرر "القتل العبثي"؛ بل يفرض علينا مسؤولية أخلاقية تجاه أفعالنا. فهي تدعو إلى الامتناع عن التدخلات غير الضرورية التي تُلحق الضرر بالكائنات الأخرى، حتى لو كانت تحت ذريعة التنظيم أو الحماية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك حملات الصيد الترفيهي (Trophy hunting) التي تُمارس ضد الحيوانات البرية النادرة، أو عمليات القتل الجماعي للدلافين والحيتان بذريعة التقاليد أو "تنظيم المخزون السمكي"، وهي تدخلات لا تمليها الحاجة البيئية الحقيقية، بل دوافع اقتصادية أو ثقافية أو ترفيهية يمكن الاستغناء عنها.

(128)Ibid,,P.١٢٠.

(129)Ibid,,P.١٢١.

(130)Midgley, Mary: "Sustainability and Moral Pluralism," Ethics and the Environment, vol. 1, no. 1, 1996,P.50

(131)Midgley, Mary: Animals and Why They Matter, P.63.

قائمة المصادر والمراجع

(أولاً): المصادر الأصلية لـ "مارى ميدجلى " : (الكتب)

1. Midgley, Mary. Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier. University of Georgia Press, 1983.
2. ———— .Beast and Man: The Roots of Human Nature. NY: Cornell University Press, 1978.
3. ———— *:* The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality. London: Routledge, 1996.
4. ———— .Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears. Rev. ed., London: Routledge, 2002.
5. ———— .Gaia—The Next Big Idea. London: Demos, 2001.
6. ———— *:* The Myths We Live By. London: Routledge, 2003.
7. ———— *:* Science and Poetry. London and New York: Routledge, 2001.
8. ———— *:* The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene. England: Acumen, 2010.
9. ———— *:* Wickedness. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

(ثانيًا): المصادر الأصلية لـ "مارى ميدجلى " : (مقالات)

1. Midgley, Mary. "Beasts Versus the Biosphere?" Environmental Values, vol. 1, no. 2, 1992.
2. ———— *:* "Duties Concerning Islands." Encounter, vol. LXI, Feb. 1983.
3. ———— .: "Gene-Juggling." Philosophy, vol. 54, no. 210, Apr. 1979.
4. ———— .: Individualism and the Concept of Gaia. Review of International Studies, vol. 26, 2000.
5. ———— *:* "Reductivism, Fatalism and Sociobiology." Journal of Applied Philosophy, vol. 1, no. 1, 1984.
6. ———— *:* "Sustainability and Moral Pluralism." Ethics and the Environment, vol. 1, no. 1, 1996.
7. ———— *:* "Toward a New Understanding of Human Nature: The Limits of Individualism." In How Humans Adapt: A Biocultural Odyssey, edited by Donald J. Ortner, Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 1983.
8. ———— *:* "Trying Out One's New Sword." In Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience, Routledge, 1981.

(ثالثًا): المصادر الثانوية لأهم الفلاسفة:

1. Dawkins, Richard**:** The Selfish Gene. Oxford University Press, 1976.
2. Regan, Tom**:** The Case for Animal Rights. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2004.
3. Rolston III, Holmes**:** "Does Nature Have Intrinsic Value? Biocentric and Ecocentric Ethics and Deep Ecology." In Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, edited by Louis Pojman, 2nd ed., Wadsworth Publishing Company, Toronto, 1998.
4. ——————**:** "Naturalizing Value: Organism and Species." In Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, edited by Louis Pojman, 7th ed., Cengage Learning, U.S.A., 2015.
5. ——————: "Philosopher Gone Wild." In Falling in Love with Wisdom: American Philosophers Talk About Their Calling, edited by David D. Karnos and Robert G. Shoemaker, Oxford University Press, New York, 1993.
6. Rousseau, Jean-Jacques**:** The Social Contract. Translated by Ian Johnston, Early Modern Texts, 1762.
7. Schopenhauer, Arthur**:** The Basis of Morality. Swan Sonnenschein & Co., Paternoster Square, London, 1903.
8. Singer, Peter**:** Animal Liberation. Avon Books, New York, 1990.
9. Taylor, Paul :W**.** Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.
10. Williams, Bernard**:** Ethics and the Limits of Philosophy. Routledge: Taylor & Francis e-Library, England, 2006.

(رابعًا): المراجع الأجنبية (كتب):

1. Jon Turney, Lovelock and Gaia: Signs o f Life, New York: Columbia UP, 2004.
2. McElwain, Gregory S: Mary Midgley: An Introduction. Bloomsbury Publishing Plc, London, 2020.
3. Midgley, David: The Essential Mary Midgley. Routledge, New York, 2005.

(خامسًا): المراجع الأجنبية (مقالات):

1. Crary, Alice: "Minding What Already Matters: A Critique of Moral Individualism." Philosophical Topics, vol. 38, no. 1, Spring 2010, Ethics Issue.
2. McElwain, Gregory S: "Mary Midgley and the Necessity of Philosophy*."* Blog of the American Philosophical Association (APA), 29 May 2025. https://blog.apaonline.org/2025/05/29/mary-midgley-and-the-necessity-of-philosophy/
3. ————————: "Midgley at the Intersection of Animal and Environmental Ethics." Centre de recherche en éthique (CRÉ), vol. 13, no. 1, Winter 2018.
4. ————————: "Relationality in the Thought of Mary Midgley." *Royal* Institute of Philosophy Supplements, vol. 87, A Centenary Celebration: Anscombe, Foot, Midgley, Murdoch, 2020.
5. Nicholas, Jeffery**.** "Review of The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene by Mary Midgley, and The Earth is Our Home by Nelson Rivera." Philosophy in Review, vol. 32, no. 3, 2012.
6. Robson, Ellie**.** "Mary Midgley's Meta-Ethics and Neo-Aristotelian Naturalism." British Journal for the History of Philosophy, 2024.
7. White Jr., Lynn**.** "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." Science, vol. 155, 1967.

(سادسًا): المصادر الفلسفية الأجنبية المترجمة للعربية " لمارى ميدجلى "(كتب):

١. مارى ميدجلى : الأحكام الأخلاقية ـ مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية ، ترجمة :زينب صلاح، مركز دلايل ، السعودية ، ٢٠٢١م.

(سابعًا): المصادر الفلسفية الأجنبية المترجمة للعربية لأهم الفلاسفة(كتب):

٢. أرسطو طاليس: السياسة ، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣. أفلاطون: فايدروس: عن الجمال .ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٤. كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق .ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

(ثامنًا): المراجع العربية(كتب):

١. **الطويل، توفيق:** مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق .ط١، نهضة مصر، مصر، ١٩٥٣م.

(تاسعًا): المراجع العربية(مقالات):

١. أبو الخير، معتز :إشكالية القيم بين الإنسان والبيئة: دراسة تطبيقية في فلسفة 'هولمز رولستون' الإيكولوجية "مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، المجلد ١٣، العدد ١، ٢٠٢١.

٢. نسيم، وجدي خيرى:" مفهوم المركزية الحيوية: التأسيس لأخلاقيات البيئة لدى بول تيلور ".مجلة بحوث الشرق الأوسط ، العدد ٤٢.

٣. راشد الحميد ، محمد سعيد صبارينى : البيئة ومشكلاتها ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٢ ، الكويت ،١٩٧٨.

٤. جيمس لفلوك : وجة غايا المتلاشى تحذير أخير، ترجمة : سعيد الدين خرفان ، عالم المعرفة ، العدد ٣٨٨ ، الكويت ، ٢٠١٢ .

"Mary Midgley's Project of the Ethics of Biological Relatedness: A Critical Vision in the Philosophy of Values"

Abstract

This study examines Mary Midgley's philosophy in developing a holistic ethics that recognizes the vital interconnectedness between humans, nature, and other living beings. Midgley argues that traditional ethics, grounded in absolute rationality and individualism, lack the relational and emotional dimensions essential for a comprehensive understanding of life. Through her project, she advocates expanding the circle of moral consideration to include animals and the environment, emphasizing nature as an interconnected domain of ethical relationships rather than a separate object. Midgley also critiques reductionist tendencies that oversimplify the complexity of living motives and marginalize the bonds among beings. This study aims to highlight Midgley's philosophical contribution to reimagining the relationship between humans and the natural world, providing examples of the application of her ethics in environmental understanding and human behavior, while stressing the necessity of integrating cognitive, emotional, and ecological dimensions in formulating a holistic ethical vision.

Keywords: **Vital interconnectedness, values, Ethics, Mary Midgley.**