الإيكولوجيا العميقة عند أرني نيس:
دراسة في فلسفة البيئة المعاصرة

د/ وجدي خيري نسيم*

ملخص

شهد القرن العشرين زخما كبيرا في الاهتمام بالفلسفات البيئية، ولم يكن هذا الزخم نتاجا لترف فكري، بل كان نتاجا لتحديات واقعية، وكوارث طبيعية، فرضت نفسها وبقوة على البشرية. ومن أبرز هذه الكوارث: التلوث العالمي، والاحتباس الحراري، وانقراض كثير من الأنواع الحية.

وسعى الفلاسفة لوضع تصورات للخروج الآمن من هذه الأزمات، لكن ما تتميز به أطروحة نيس الفلسفية عن غيرها هو أنها حاولت التوفيق بين متطلبات الحياة الإنسانية من جهة، والحفاظ على الطبيعة والكائنات الأخرى من جهة ثانية. ويتجلى هذا بوضوح في قاعدتين طرحهما نيس كمعيار لتفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي وهما: قاعدة الاحتياجات الحيوية، وقاعدة القرب.

وبالفعل، تتسم إيكولوجيا نيس العميقة بتقديم نظرة كلية لأزمة البيئة، ومعالجة كل أبعادها: الاقتصادية، والسياسية، والدينية، والفلسفية.

الكلمات المفتاحية: نيس، القيمة الغريزية، الإيكولوجيا العميقة، الفاشية الإيكولوجية، قاعدة الاحتياجات الحيوية، قاعدة القرب، سبينوزا.

مقدمة:

نشرت عالمة الإحياء الأمريكية راتشل كارسون Rachel Carson (١٩٠٧ ـ ١٩٦٤) في عام ١٩٦٢ كتابها الملهم لمعظم الحركات البيئية: **الربيع الصامت**، وقد دقت كارسون في هذا الكتاب ناقوس الخطر المبكر الذي تتعرض له الكائنات الحية غير الإنسانية من جراء الأفعال الإنسانية غير الحصيفة. والأطروحة الأساسية التي تعرض لها كارسون في هذا الكتاب هي أن استخدام المبيدات الحشرية السامة لمحاربة الآفات الزراعية قد أدى إلى مقتل آلاف الطيور والكائنات الحية الأخرى، فأتى الربيع

* أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد ـ كلية الآداب ــ جامعة بورسعيد

صامتا خاليا من التغريدات التي تبعث في النفس شعورا بالبهجة والسعادة، كما تضمنت أطروحتها أيضا أن تهديد الإنسان للكائنات الحية الأخرى سيؤثر بالسلب ليس على هذه الكائنات فحسب، بل على الإنسان نفسه.

إن تطاول الإنسان على الطبيعة سوف يقضي على التنوع الحيوي، ويخل بالتوازن الإيكولوجي، وبحقوق الكائنات الأخرى في الحياة والازدهار، كل هذا ينذر، من وجهة نظر كارسون، بأفول الحياة برمتها على كوكب الأرض، ولهذا تطلبنا بتوخي الحذر، وتنهينا عن التمادي في استخدام قواتنا لأن العواقب ستكون وخيمة، تقول كارسون:" اكتسب الإنسان قوة هائلة مكنته من تغيير طبيعة عالمه (...) لكن سلسلة الشرور التي بدأها في العالم المفعم بالحياة لن يمكن معالجتها أو التخلص منها بسهولة " (١).

في الحقيقة، ذاعت شهرة كتاب **الربيع الصامت** في معظم أنحاء العالم، وتُرجم إلى العديد من اللغات، ونال بالفعل اهتمام كثيرين من الفلاسفة والمفكرين، للدرجة التي جعلت فيلسوف البيئة النرويجي أرني نيس* (١٩١٢ – ٢٠٠٩) يؤرخ لبزوغ الفلسفة الإيكولوجية بداية من صدور هذا الكتاب " إننا نبدأ بإعلان حركة الإيكولوجيا العميقة على المستوى الدولي انطلاقا من صدور كتاب الربيع الصامت" (٢).

وقد شهدت العقود التي تلت صدور كتاب **الربيع الصامت** زخما كبيرا في الاهتمام بالدراسات البيئية، إذ ألف نيس أولى مقالاته في هذا الشأن سنة ١٩٧٣ بعنوان: **الضحل والعميق: حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى**، وتلاه العديد من الفلاسفة الآخرين، إذ ظهر كتاب **مبدأ المسئولية** للفيلسوف الألماني هانز يوناس(١٩٠٣ ـ ١٩٩٣) سنة ١٩٧٩، وظهر كتاب **الاحترام للطبيعة** للفيلسوف الأمريكي بول تايلور (١٩٢٣ ـ ٢٠١٥) سنة ١٩٨٦، وتوالت المؤلفات بكثرة في هذا المجال تباعا.

لم يكن هذا الزخم نتاجا لترف فكري أو مواكبة لموضة فلسفية كالوجودية أو الماركسية اللتين انتشرتا في ستينات القرن الماضي، بل كان نتاجا لتحديات واقعية، وكوارث طبيعية، فرضت نفسها وبقوة على أجندة التفكير الفلسفي، ومن أبرز هذه التحديات والكوارث: ارتفاع نسبة التلوث العالمي، والاحتباس الحراري، والأمطار

الحمضية، وانقراض كثير من الأنواع الحية، ونضوب الموارد الطبيعية، وما ترتب على ذلك من حروب استعمارية بين دول الشمال والجنوب للسيطرة على هذه الموارد ...

دفع هذا الشعور المتزايد بتهديد الحياة على كوكب الأرض العديد من الفلاسفة إلى تغيير توجهاتهم الفلسفية، فلم يعد من المعقول، بالنسبة لهم، في ظل هذه الأزمات أن تحتل مشكلات المعرفة، والمنطق، والميتافيزيقا أولوية التفكير والعمل. فالحياة واستمرارها وما يتعلق بهما من قيم يجب أن تحتل الصدارة. فقد اهتم نيس، على سبيل المثال، لأكثر من ربع قرن بالسيميوطيقا، وفلسفة العلم، لكن دفعه تهديد الكوارث البيئية إلى ترك هذه المشروعات الفكرية، وتوجيه أنظاره صوب الفلسفات الإيكولوجية، لالتماس سبل النجاة، وقد عبر نيس عن هذه الضرورة الملحة لإعادة حشد الجهود العقلية بما يساعدنا على تجاوز هذه الأزمات قائلا:" إن اهتمام الفلسفة الغربية في القرن العشرين بفلسفة اللغة بدلا من الكون، وبالمنطق بدلا من الخبرة والحياة، هو حالة من حالات العماء الشامل " (٣).

ليس نيس وحده هو من اضطرته التحديات الجديدة إلى تغيير مجال اهتمامه، بل حدث هذا أيضا مع يوناس الذي كان مهتما بدراسة الديانة الغنوصية، لكنه تحول عنها بحكم الظرف الجديدة، يقول يوناس في هذا الصدد :" كان ينبغي علي أن أوقف العمل في المشروع الغنوصي، لأن شيئا ما أكثر أهمية قد حدث وهو الانهيار الذي يهدد العالم " (٤).

على أية حال، قدم الفلاسفة المهتمون بالشأن البيئي على تنوعهم واختلاف مشاربهم إسهامات شتى لوضع تصورات للخروج الآمن من هذه الأزمات ومحاولة التغلب عليها، ورغم هذا التنوع، إلا أن هناك الكثير من القواسم المشتركة بينهم، وخاصة فيما يتعلق بتشخيصهم لأسباب المشكلات، إذ يبدأ الكثير منهم مثل: يوناس، وكابرا، وتايلور، وسنجر...، بنقد الحداثة الفلسفية والعلمية في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر، وتحميلها مسئولية الأزمات والشرور الموجودة في عصرنا الراهن. فيستهلون فلسفتهم بنقد الثنائية الديكارتية، ونقد المنهج العلمي الجديد عند بيكون ونيوتن، ونقد الأخلاق الكانطية، فضلا عن نقد فلسفة الأنوار ودورها في التجرد من

الأساطير. فما يأخذونه جميعا على هذه الفلسفات هي أنها تكرس لسمو العقل، ومركزية الذات الإنسانية، وتدعو إلى السيطرة على الطبيعة. لكن تختلف فلسفة نيس عن هذه الفلسفات من حيث المقدمات والنتائج.

مزايا فلسفة نيس: **

يختلف نيس عن الفلاسفة السابق ذكرهم اختلافا كبيرا، ويتجلى هذا الاختلاف في نقطتين جوهريتين، أولا: أنه لا يتعرض من قريب أو من بعيد بالنقد للحداثة ومنظريها في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر. صحيح أنه ضد الثنائيات، وضد النظرة النفعية للطبيعة، لكننا لا نجد لديه نقدا لديكارت أو بيكون أو نيوتن، بل إنه لا يذكر أسماء هؤلاء الفلاسفة في كتاباته، كما أنه لا يُحمل تطور العلوم الطبيعية والرياضية ومناهجهما أي قدر من المسئولية عما آل إليه وضعنا الحالي. إنه فيلسوف واقعي يدرك أن مشكلاتنا وليدة القرن العشرين، وأن السبب الرئيس في حدوث هذه المشكلات هو التقدم التكنولوجي الهائل، والتطور الاقتصادي الذي تحدد هدفه الأوحد في تحقيق المزيد من الأرباح والفوائد. ولذلك يقترن حل هذه المشكلات لديه بتغيير النظام الاقتصادي، وتعديل السلوك البشري في المقام الأول، وليس بنقد تصور فلسفي وتبني آخر. ولا يعني هذا أن نيس يلغي دور الفلسفة أو يقلل من أهميتها في مواجهة الأزمات، لا، بل تحظى الفلسفة لديه بمكانة كبرى في نشر الوعي وتغيير الثقافة الراهنة، لكنه يدرك في الوقت نفسه إن حل المشكلات الإيكولوجية سيغدو مستحيلا دون إحداث تغيرات جوهرية في البنية التحتية " فمن غير الحكمة افتراض تحسنا يمكن أن يتحقق دون حدوث تغيرات عميقة في الأنظمة الاقتصادية، فالقيم يجب تعزيزها اقتصاديا واجتماعيا " (٥).

النقطة الثانية التي يمتاز بها نيس، من وجهة نظرنا، عن فلاسفة البيئة الآخرين هو أنه لا يقلل من قيمة الذات الإنسانية العاقلة، بل يعلى من قدرها على باقي الكائنات الحية عامة، وعلى الحيوانات العليا خاصة، وذلك على كافة المستويات: العقلية والبيولوجية، هذا التفرد للذات هو ما يبرزه نيس قائلا:" لا يجب أن نقلل من

تفرد الموجودات البشرية، إذ يخبرنا علم الحفريات عن انقراض ملايين الأنواع، لكن يعد الموجود المفكر فريد بيولوجيا بسبب امتلاكه للعقل، وفريد ماديا بسبب استخدامه لآلاف الوسائل والأدوات" (٦).

لكن في الوقت الذي يعلي فيه نيس من تفرد الذات الإنسانية، نجد كثيرا من فلاسفة البيئة أمثال: سنجر وتايلور، في معرض نقدهم لغطرسة مركزية الذات الإنسانية Anthropocentrism في تعاملها مع عالم الموضوعات يستندون على نظرية التطور الداروينى، التي تؤكد أن الإنسان ينحدر من أصول حيوانية، فهو نتاج لتطور بيولوجي طويل، وينطلقون من هذه النظرية لإلغاء أي سمو عقلي أو بيولوجي أو حتى لغوي للإنسان على باقي الحيوانات. فامتلاك العقل، واستخدام الأدوات، واللغة، وحتى الشعور بالزمان، هي خواص مشتركة بين الإنسان وبعض الحيوانات من وجهة نظر بيتر سينجر، إذ يرى " أن بعض القردة تستطيع أن تتواصل معنا باستخدام اللغة الإنسانية (...) وتستخدم بعض القرود أيضا أشارات لتشير إلى أحداث الماضي والمستقبل " (٧).

لا يقف سنجر وحيدا في صف القائلين بالمساواة بين البشر والحيوانات وإلغاء الأمتيازات بينهما، بل ينضم إليه تايلور قائلا:" تقف العلوم البيولوجية الحديثة في وجه الانفصال الكلي بين البشر والحيوانات، فالثدييات لا تعرض فقط أدلة الشعور باللذة والألم، لكن سلوكها الخارجي وبنية المخ والجهاز العصبي يشير إلى أنها تمتلك العديد من المشاعر مثل: الخوف، والغضب، والقلق، إنها تمتلك أيضا قوى للذكاء والتفكير " (٨). بالتأكيد، لا يعد غرض تايلور وسنجر هو التقليل من شأن الإنسان، بل تحذيره من مغبة التطاول على الأصول التي أنحدر منها، ومن تطاوله على الأنظمة الإيكولوجية التي يعيش في كنفها، وأصبح يهدد توازنها واستقرارها، لأن هذا سيعصف به وبها في نهاية المطاف. فهدفهما هو الحد من الشعور بالتفوق والتعالي ضمانا لاستمرارية الحياة، والعيش في انسجام مع الطبيعة وباقي الموجودات الحية.

إذن، ينطلق الفلاسفة والمفكرون الذين يدعون للمساواة بين البشر والحيوانات من تقدم علوم البيولوجيا وما تذهب إليه من وجود تشابهات كبيرة بينهما في البنية

والوظيفة، وكذلك من تقدم العلوم السلوكية التي تدعي مقدرة بعض الحيوانات على التعلم، وامتلاكها لغة للتواصل، واستخدام الأدوات. لكن امتلاك اللغة واستخدام الأدوات ليس مسوغا كافيا، من وجهة نظر جيمس تريفل James Trefil، لإلغاء التمايزات بين البشر والحيوانات " فهناك فرق شاسع جدا في صنع الآلات بين حالات الشمبانزي الذي يستخدم عصا لجمع النمل الأبيض، وحالة الإنسان الذي يخترع طائرة نفاثة أو ناطحة سحاب (...) فمن قمة سلمنا، سننظر نحو الأسفل عبر امتداد الأفرع، وسنرى أنفسنا كنتيجة فريدة للتطور العضوي، تشبه، وفي الوقت نفسه تختلف عن كل ما عداها من أشكال الذكاء والوعي في هذا الكون " (٩).

ويضيف نيس بعدا جديدا إلى تريفل يؤكد فيه تفرد الإنسان على باقي المخلوقات، ليس من منظور بيولوجي فحسب، بل من المنظور القيمي والأخلاقي، وهذا البعد هو الأهم من وجهة نظره" فالموجودات البشرية وحدها على هذا الكوكب هي من تصيغ معاييرا أخلاقية عن الحقوق المتساوية " (١٠). نقول نعم، يمتاز الإنسان بالفعل عن باقي المخلوقات، وكون بعض الحيوانات تتمتع بقدر من الذكاء أو لديها بعض المهارات، فقد يسهم هذا في الحفاظ على حياتها وليس تطويرها أو الارتقاء بها كما هو الحال لدى الإنسان. فالإنسان وحده هو صاحب رسالة العقل والعقلانية، وهو وحده، عمن سواه، القادر على تجاوز الأزمات وحلها بفضل امتلاكه للعقل والحكمة.

رغم أن الإنسان يحظى بمزايا لا تحظى بها غيره من الموجودات الأخرى، لكن لا تعد هذه المزايا، بالنسبة لنيس، معيارا للأفضلية والسمو، أو مبررا للانفصال عن المملكة الحية واستغلالها وتسخيرها لتحقيق مصلحته، فامتلاك الإنسان للعقل، أو النفس الخالدة، وارتقائه في السلم التطوري لا يمنحه حقوقا أسمى من الكائنات الأخرى، بل يفرض عليه الكثير من الواجبات تجاهها، وهذا ما يؤكده نيس قائلا:" لا يمكن للإنسان أن يقتل الموجودات الأخرى لأن قيمته أعظم من قيمتها " (١١). يشدد نيس في هذا النص على رفض الهيراركية بين الكائنات الحية، فالكائنات جميعها، بما فيها الإنسان، تتساوي من حيث المبدأ في الحق في الحياة، وفي تأكيد ذاتها، وفي امتلاكها للقيمة الغريزية Intrinsic Value، وهو ما سنعرض له بالتفصيل لاحقا.

على أية حال، أن اختلاف نيس عن فلاسفة البيئة الآخرين، وخاصة فيما يتعلق بموقفه من الحداثة وتفرد الإنسان، لا يلغي وجود تشابهات كثيرة بينهم، قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التطابق في الكثير من التصورات الخاصة بنقد الأنظمة الاقتصادية الحالية، وعزو القيمة الغريزية لكل الكائنات الحية، وضرورة تأسيس مجتمعات قابلة للبقاء، ووضع حقوق أجيال المستقبل في الاعتبار...، وسوف نوضح فيما يلي أبرز ملامح فلسفة نيس الإيكولوجية، لنعرف مدى جدة إسهاماته ومدي اختلافه واتفاقه عن الآخرين في هذا المجال.

الإيكولوجيا والحكمة الإيكولوجية:

يميز نيس بين الإيكولوجيا والحكمة الإيكولوجية، فالإيكولوجيا علم له منهج محدد مثله مثل باقي العلوم الطبيعية، ويقوم هذا المنهج في جوهره على الملاحظة والوصف والتفسير. أما الحكمة الإيكولوجية فهي أسلوب وسلوك جديد في الحياة، وفي التعامل مع الموجودات الحية غير الإنسانية. فعلم الإيكولوجيا لدى نيس معني بدراسة " الظروف الحيوية المؤثرة في تفاعل الكائنات الحية مع بعضها البعض، ومع عالم الأشياء المحيطة بها (...) كما أنه معني أيضا بدراسة العلاقات بين الموجودات باعتبارها مكونا جوهريا في بقاء هذه الموجودات " ([١٢]). نلاحظ هنا أن نيس لا يخرج في تعريفه لعلم الإيكولوجيا عن التعريف الذي صكه الفيلسوف وعالم البيولوجيا الألماني أرنست هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) بأن علم الإيكولوجيا يهتم بدراسة التأثير المتبادل بين الكائنات الحية وبعضها، وعلاقتها بالوسط المحيط.

لكن لا يقتصر الأمر مع جون بيتي John Beatty عند اختزال وظيفة علم الإيكولوجيا في رصد علاقة التأثير والتأثر بين الكائنات الحية وبعضها، وبينها وبين بيئتها فحسب، بل يعطي بيتي للإيكولوجيا دورا جديدا يتجاوز هذا الرصد إلى التنبؤ بالظروف الحيوية التي تؤدي إلى ظهور أنواع محددة واختفاء أنواع أخرى ([١٣]). وهنا يضع بيتي على عاتق علم الإيكولوجيا مهمة توضيح العوامل الموضوعية والظروف الحيوية الأمثل لنمو وتنوع الأنواع الحية، بل وانقراضها حال استمرار عدم التوازن الحادث داخل المجال البيئي.

ورغم الأهمية العظمى للعلوم الإيكولوجية في التأكيد على أن علاقة الكائنات الحية ببيئتها تعد عاملا حاسما في استمرار الحياة من عدمه، إلا أن هذه العلوم لا تقدم معاييرا أخلاقية لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني تجاه هذه الكائنات وتجاه البيئة، فالسائد أن مهمة العلم هي تقديم الحقائق والوقائع الموضوعية بعيدا عن التقييمات الموضوعية. ورغم ذلك لا يستطيع أحد أن ينكر أن التقدم المطرد في أدبيات وفلسفات الأخلاق البيئية ما كان ليحدث لولا النتائج الهامة التي يقدمها هذا العلم، فنتائجه وتوصياته تحمل بين طياتها الكثير من الصيحات التحذيرية تجاه الأزمات الحيوية الراهنة، وهذا ما يؤكده نيس قائلا:" تعتمد الحركات الإيكولوجية على نتائج الأبحاث في علم الإيكولوجيا"(١٤).

ليس نيس وحده من يقر بفضل علم الإيكولوجيا على تطور فلسفات البيئة، بل تتفق معه أيضا كريستين فريشيت Kristin Frechette، فرغم تحفظها على فكرة أن الإيكولوجيا علم يتسم بالدقة واليقين المطلق كباقي العلوم، إلا أنها ترى " أن هناك طرق مهمة يمكن أن يقدم فيها علم الإيكولوجيا الدعم لفلسفات البيئة " (١٥).

على أية حال، إذا كانت وظيفة العلوم الإيكولوجية هي توضيح الحقائق، فإن مهمة الحكمة الإيكولوجية، أو كما يطلق عليها نيس الإيكوسوفي Ecosophy هي توعية البشر بالمخاطر المترتبة على فرط تدخلهم في عمل الأنظمة الإيكولوجية، وتوعيتهم بضرورة إحداث تغيرات جذرية في الكثير من القيم السائدة في المجتمعات الصناعية. إن هدفها هو وضع مبادىء للعيش في وفاق مع الطبيعة والكائنات الأخرى، يقول نيس:" أقصد بالحكمة الإيكولوجية فلسفة للانسجام والتوازن، ونوع من الحكمة يضع المعايير وقواعد السلوك والافتراضات، فليست مهمتها شجب التلوث، ونضوب المصادر، والزيادة السكانية، لكنها شغلها الشاغل هو إعلان أولوية القيم" (١٦). إذن، ليست الحكمة الإيكولوجية بالنسبة لنيس مجرد مجموعة من المعارف والمعلومات العلمية، بل حدس قَيَمي يحفز الروح والمشاعر والعقل على الاهتمام ببيئتنا ومسكننا الأرضي.

انطلاقا من الدور الهام الذي يعزوه نيس للحكمة الإيكولوجية في الخروج من المشكلات الراهنة، نجده يميز تمييزا حاسما بين تيارين للحكمة الإيكولوجية، وهذان التياران على طرفي نقيض، الأول: هو تيار الإيكولوجيا العميقة Deep Ecology وهو الاتجاه الذي يسعى لإعادة صياغة علاقة الإنسان بالطبيعة والكائنات الأخرى بما يحقق التوازن والانسجام بينهم. والثاني: هو تيار الإيكولوجيا الضحلة Shallow Ecology الذي يبحث عن حلول مؤقتة للأزمات والكوارث البيئية، وهو بعيد كل البعد عن إتباع مسالك الحكمة القويمة.

الإيكولوجيا الضحلة والإيكولوجيا العميقة:

ترى إيسي دي جوناج Eccy de Jonage أن نيس هو أول من صاغ مصطلح الإيكولوجيا العميقة سنة ١٩٧٣، وبدلا من أن يوضح الأسس الرئيسة التي ترتكز عليها حركة الإيكولوجيا العميقة، ميز الإيكولوجيا العميقة عن الإيكولوجيا الضحلة. فالإيكولوجيا الضحلة هي التي تركز على صحة البشر، والوفرة المادية في الدول المتقدمة، بينما تركز الإيكولوجيا العميقة على فكرة أن البشر لا ينفصلون عن الطبيعة (١٧).

في الحقيقة لا تقتصر ورقة نيس التي قدمها في مؤتمر " أبحاث بخصوص مستقبل العالم الثالث " ببوخارست سنة ١٩٧٢ والتي حملت عنوان: **الضحل والعميق، حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى: ملخص.** على التمييز بين الإيكولوجيا الضحلة والعميقة فحسب كما تدعي دي جوناج، بل قدم نيس الأسس والمصطلحات الفلسفية التي تقوم عليها حركة الإيكولوجيا العميقة مثل: الاحترام للطبيعة، والقيمة الغريزية للكائنات الحية، والتنوع، والتكافل، والتعقد، والمساواة في المجال الإيكولوجي ... إلخ.

رغم أن نيس هو أول من صاغ بالفعل مصطلح الإيكولوجيا العميقة، إلا أننا لا نجد في فلسفته تعريفا جامعا مانعا لهذا المصطلح، ولا حتى لمصطلح الإيكولوجيا الضحلة، لكنه يعرض لسمات كل منهما انطلاقا من رؤيتهما لكيفية معالجة المشكلات البيئية المطروحة علينا، فحركة الإيكولوجيا الضحلة تقوم في جوهرها على " مناهضة التلوث، وإيجاد بدائل لنضوب المصادر الطبيعية " (١٨). ويعبر مؤيدو هذا التوجه عن

تفاؤلهم الكبير وثقتهم المفرطة في إمكانية حل الأزمات البيئية عن طريق التقدم العلمي والتكنولوجي، فالعلم والتكنولوجيا يأتيان كل يوم بجديد، وقادران على إيجاد الحلول " فالتغلب على أزمات البيئة هو مشكلة تقنية (...) فمشكلة موت أشجار الغابات يمكن التغلب عليها بخلق أنواع جديدة من الأشجار التي تنمو على الأمطار الحمضية، بل ويمكننا إيجاد طرق نعيش فيها كلية بدون أشجار " (١٩).

نلاحظ أن دفاع أنصار حركة الإيكولوجيا الضحلة عن التكنولوجيا المتطورة ودورها في حل المشكلات البيئية يقترن بالدفاع عن الأنظمة الاقتصادية الراهنة، فهي الراعي الرسمي لتطور هذه التكنولوجيا التي تحقق مصالحها. لذا فأن الحلول التي يقترحونها أنصار هذا الاتجاه تتم داخل الإطار الاقتصادي والسياسي القائم دون التطرق إلى تغييره أو تجاوزه، فمن الممكن، بالنسبة لهم، إدخال بعض التعديلات التشريعية أو الإصلاحات الجزئية على الأنظمة الموجودة، مثل: زيادة الضرائب على التلوث، وعلى استخدام المزيد من الطاقة، دون المساس بالدعائم الأساسية التي ترتكز عليها هذه الأنظمة مثل: زيادة الإنتاج والاستهلاك، والوفرة المادية، والرفاهية. لكن ضيق الأفق، ومحدودية الرؤية لدى أنصار الإيكولوجيا الضحلة هو ما جعل نيس ينتقدهم قائلا:" تتأسس نماذج التطوير، لدى أنصار حركة الإيكولوجيا الضحلة، على فلسفات اقتصادية جامدة، تخفق في وضع السياق الإيكولوجي في اعتبارها "(٢٠).

إن ما يأخذه نيس على حركة الإيكولوجيا الضحلة هو أنها ترتكز على مركزية الذات الإنسانية التي لا تعبأ إلا بتحقيق المصالح الإنسانية الآنية، ولا تضع في اعتبارها حقوق الطبيعة والكائنات الأخرى. لقد تناسى أنصار هذه الحركة أن الإنسان جزء مكمل للأنظمة الطبيعية، وأن أي ضرر يلحقه بهذه الأنظمة سيعود بالضرر على الإنسان نفسه. بالإضافة لهذا لم يقدم أنصار هذه الحركة حلولا ناجعة للمشكلات المطروحة، بل أقصى ما يفعلوه هو تقديم حلول مؤقتة وغير جذرية " فمحدودية الإيكولوجيا الضحلة أو الإصلاحية ينبع من أنها لا تضع في اعتبارها مصالح واهتمامات وقيم العالم الطبيعي غير الإنساني " (٢١).

نخلص مما سبق إلى أن حركة الإيكولوجيا الضحلة، التي يرفضها نيس إجمالا وتفصيلا، ترتكز على التفاؤل التكنولوجي، وعلى النمو الاقتصادي، وعلى استمرار مصلحة الأنظمة الاقتصادية والسياسية الراهنة، وعلى منظومة القيم التي تصبو لما يحقق مصلحة الإنسان وحده. لكن عوضا عن هذا التوجه الضحل، يقدم نيس حركة الإيكولوجيا العميقة، ويطرحها باعتبارها فلسفة قادرة على تحقيق التوافق والتوائم بين مقتضيات الإنسان من جهة، وحقوق الطبيعة والكائنات الأخرى من جهة ثانية.

وعلى النقيض التام من الإيكولوجيا الضحلة، تشك الإيكولوجيا العميقة في قدرة التكنولوجيا بوضعها الراهن على المساعدة في الخروج من الأزمات، كما أنها ترفض التطورات الاقتصادية غير المحدودة، بل وتتخذ موقفا نقديا من منظومة القيم النفعية السائدة التي لا تنظر إلى الطبيعة إلا بوصفها مستودعا مطروحا للاستهلاك. إنها في جوهرها ثورة على كل قيم وتقاليد وأنظمة المجتمعات الحديثة، هذه الثورة لا تبغي الإصلاح التدريجي، بل التغير الجذري لبنية هذه المجتمعات، ولن يتم ذلك عن طريق العنف الثوري، لكن عن طريق إحداث صحوة في الوعي البشري، وتعميق شعور الإنسان بمسؤولياته تجاه الطبيعة والكائنات الحية الأخرى.

فالسمة الجوهرية التي يعزوها نيس لحركة الإيكولوجيا العميقة هي طرح أسئلة شديدة العمق تعكس بعد النظر في رؤيتها ومعالجتها للمشكلات الحالية، إذ أنها تفحص وتمتحن " كل قيمنا الأساسية، وأنماط حياتنا، ومكانتنا في الطبيعة، وعلاقتنا بالآخرين، سواء كانوا بشر أم كائنات حية غير إنسانية " (٢٢). ويشدد نيس على أن الرؤى والتصورات التي تقدمها الإيكولوجيا العميقة ليست مجرد تأملات فلسفية مبتورة الصلة بالواقع، بل سيكون لها دورا جوهريا حال تبنيها في تحقق تطلعات أصحاب هذه التصورات.

ويقدم نيس مشروعا فلسفيا مكونا من ثمان نقط تبلور الأهداف والرؤى الأساسية لحركة الإيكولوجيا العميقة، وهذه النقاط هي: (٢٣).

- لازدهار الحياة الإنسانية وغير الإنسانية قيمة غريزية، وأن قيمة أشكال الحياة غير الإنسانية مستقلة تمام الاستقلال عن قيمتها النفعية للإنسان.
- إن ثراء وتنوع أشكال الحياة يشكلان قيما في حد ذاتهما، ويسهمان في ازدهار الحياة البشرية وغير البشرية على الأرض.
- ليس للبشر الحق في تقليص هذا الثراء والتنوع إلا لإشباع احتياجاتهم الحيوية.
- الحد من تدخل الإنسان في المملكة غير الحية، لأن الإفراط في التدخل يجعل الموقف يسوء بقدر كبير.
- يتطلب ازدهار الحياة الإنسانية وغير الإنسانية تقليل لأعداد السكان، فهو مطلب جوهري لازدهار الحياة والثقافات.
- تتطلب جودة الحياة تغيرا في السياسات، وسيؤثر هذا بدوره على الاقتصاد والتكنولوجيا والإيديولوجيا.
- ستناصر الإيديولوجيا الجديدة التقدير لجودة الحياة بدلا من مناصرتها للرفاهية المادية ومستويات المعيشة المرتفعة.
- يلتزم كل المؤمنين بالنقاط السابقة التزاما مباشرا أو غير مباشر بالمشاركة في تحقيق التغيرات الضرورية المطلوبة.

ترسخ النقاط السابقة لمجموعة من المصطلحات التأسيسية لفلسفة الإيكولوجيا العميقة مثل: القيمة الغريزية، ومفهوما التنوع والثراء الحيويان، وحقوق الكائنات الأخرى، والاحتياجات الحيوية، وجودة الحياة، والتحديات السياسية والاقتصادية ...، وسنعرض لكل هذا بالتفصيل. لكن قبل ذلك، يجب أن نشير إلى بعض التعديلات الاصطلاحية التي أدخلها نيس ليوسع من مفهوم الحياة، ويزيد من مجالات اهتمام الإنسان بالعالم الحي وغير الحي على السواء.

يتحدث نيس في النقطة الأولى عن الحياة الإنسانية وغير الإنسانية، لكنه يوسع بعد ذلك من مجال الحياة، فلا يختزلها في الكائنات الحية فحسب، بل يمدها لتشمل المجال الإيكولوجي Ecosphere برمته ، وهو المجال الذي يضم كل الأشياء التي

يصنفها البيولوجيون على أنها غير حية مثل: الأنهار، والبحار، والثقافات. وبالتالي، فإن كل مظاهر الوجود الحي وغير الحي هي موضع للاهتمام الإنساني ([٢٤]).

أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فيوضح نيس أن التنوع والثراء يشملان كل الأنواع الدنيا للنباتات والحيوانات، فهذه الأنواع مهما كانت بدائية إلا أن لها قيمة في حد ذاتها، وتسهم بقدر كبير في تحقيق هذا الثراء، ولا يجب النظر إليها على أنها مجرد وسائل لبلوغ مرحلة أعلى من أشكال التطور العقلي ([٢٥]).

أما فيما يتعلق بالنقاط من ٣-٨ فهي لا تحتوي على أية تعديلات جوهرية أو توضيح للمصطلحات، بل هي مجرد تفسيرات شارحة للمتطلبات الضرورية التي تقوم عليها حركة الإيكولوجيا العميقة، وهو ما سنعرض له بالتفصيل.

أولا: مفهوم القيمة الغريزية:

يفرق نيكولاس بيونين Nicholas Bunnin في قاموس بلاك ويل الفلسفي بين مصطلحي القيمة الغريزية (الفطرية) Intrinsic Value والقيمة الخارجية Extrinsic Value قائلا:" يكون للشيء قيمة خارجية إذا تم اعتباره مفيدا في تحقيق منفعة أو مصلحة ما، ويكون للشيء قيمة غريزية (فطرية) إذا كان له قيمة أو خير خاص به " ([٢٦]). وبالتالي، إن ما يحمل قيمة غريزية فهو غاية في حد ذاته، ولا يمكن التعامل معه على أنه وسيلة لبلوغ غايات نفعية أخرى. ويعد مفهوم القيمة الغريزية مفهوما أصيلا في أدبيات فلسفة البيئة عامة، ولدى أنصار حركة الإيكوبوجيا العميقة خاصة، ونظرا لأهميته الجوهرية نجده أول المصطلحات التي أوردها نيس في النقطة الأولى من مشروعه الإيكولوجي.

ويعد نيس بالفعل من أوائل الفلاسفة الذين استخدموا هذا المصطلح في سبيعنات القرن الماضي، وسار على دربه كثيرون، فهو يرى أن الشيء ذو قيمة غريزة أو فطرية عندما يتم النظر إليه على أنه يمتلك قيمة في حد ذاته، بعيدا عن أي قيم نفعية أو استعمالية أو استهلاكية، وبعيدا عن تقييم الإنسان له، وكذلك يعد الشيء ذو قيمة غريزية عندما يسعى إلى تحقيق ذاته وحفظ وجوده. وتتمتع بالقيمة الغريزية، لدى نيس، الطبيعة وكل الكائنات الحية " فحضور القيمة في الطبيعة مستقل عن أي وعي أو

مصلحة "([٢٧]). ويؤكد نيس على نفس المعنى في موضع أخر، بعبارة موجزة يقول فيها :" لكل موجود حي قيمته الغريزية " ([٢٨]). إن هدف نيس من عزو قيمة غريزية للطبيعة والكائنات الأخرى هو السعي لتحريرها من القيم المبنية على مركزية الذات الإنسانية، والتي تجعل من الطبيعة موضوعا خاضعا للتقييم الإنساني المرتبط بالمنفعة والاستغلال والسيطرة، وكأن لسان حاله يقول أن القيمة متأصلة في الوجود الطبيعي والحي، وليست حكرا على الموجودات البشرية، لذا، يجب على البشر احترام هذه القيم، بل والعمل على رعايتها.

لم يتعرض نيس، كما ذكرنا سابقا، بالنقد الصريح لموقف الفلاسفة المحدثين الذين لم يعزوا للطبيعة والموجودات الأخرى قيم غريزية، لكننا نجد لديه نقدا ضمنيا لنظرية لوك في المادة وصفاتها، فهو يرى أن لهذه النظرية أثرا سلبيا كبيرا ساهم في تجريد العالم الطبيعي من أية قيمة غريزية. ففي معرض تفسيره للعالم المادي عن طريق الحواس، يعزو لوك للمادة صفتين أساسيتين هما: ([٢٩]).

- الصفات الأولية: وهي الصفات الثابتة في الشيء، بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها، أساسية فيه ملازمة له مهما حدث من تغيرات مثل: الشكل والامتداد والصلابة.
- الصفات الثانوية: وهي ليست أولية في الأشياء، بل ثانوية بمعنى أنها ليست أساسية في الشيء، ولا داخلة فيه أو ملازمة له مثل: الألوان والأصوات والطعوم والروائح.

يقوم تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية في جوهره على فكرة أنه ليس هناك شيء حقيقي في العالم الطبيعي سوى الصفات الأولية فقط، بينما الصفات الثانوية هي مجرد إسقاطات حسية على عالم الأشياء، للتمييز بينها وبين الأشياء الأخرى، ولتسهيل عملية الإدراك. وبالتالي، وفقا لتصنيف لوك للصفات، لا يمكن أن نعزو لعالم الطبيعة أي قيم غريزية، أو جمالية، أو روحية، لأنه يخلو من كل قيمة عدا الشكل والامتداد.

يأخذ نيس على التمييز السابق بين الصفات الأولية والثانوية، واعتبار الأولى موضوعية ومستقلة تمام الاستقلال عن الذات الإنسانية أنه " يحيل عالم الطبيعة

والأشياء إلى مجموعة من النقاط القابلة للوصف رياضيا " (٣٠). وفي مقابل هذا التصور، تؤمن إيكولوجيا نيس العميقة بأن الصفات الثانوية هي صفات حقيقية وموجودة في الأشياء المادية، وليست مجرد إسقاطات حسية على عالم الموضوعات، كما كان يعتقد فلاسفة القرن السابع عشر. وبالتالي فالقيم، من وجهة نظر نيس، موجودة ومتأصلة في العالم، إذ " توجد الصفات الثانوية في الطبيعة نفسها " (٣١). ويؤكد نيس على هذه الفكرة في موضع آخر قائلا:" توجد في المادة كل أنواع الصفات، لكن الموجود الحساس قادر فقط على معاينة عدد محدود منها، وفقا لحالته " (٣٢).

محايثة القيم الغريزية في العالم الطبيعي هي مسألة بديهية لدى نيس ولا تتطلب إلى أية براهين، ولا تحتاج لأكثر من الانفتاح العاطفي على العالم،وهذا ما يؤكده نيس قائلا:" بالنسبة لي، تُعد القيمة الغريزية بديهية لا تحتاج إلى برهان، إنها ليست شيء أكثر أو أقل من الحدس " (٣٣). وسينطلق نيس من مفهوم القيمة الغريزية لتأسيس حقوق أخلاقية الموجودات الحاملة لهذه القيم.

ثانيا: حقوق الموجودات غير الإنسانية:

لمفهوم الحق باع طويل في تاريخ الفلسفة، وما يضفي على هذا المفهوم قيمة كبرى هو ارتباطه بالنضال الإنساني من أجل نيل الحقوق والحريات. فالحق عند فلاسفة العقد الاجتماعي هو سمة مميزة للذات الإنسانية الحرة التي تسعى لاكتساب المزيد من الحريات السياسية والمدنية، ويعزو كانط الحقوق والواجبات للكائن العاقل وحده، ويختزل هيجل الفكرة الشاملة للحق في " الإرادة الحرة " (٣٤). وهكذا، يعد الحق لدى هؤلاء الفلاسفة خاصية لصيقة بالموجودات البشرية وحدها لا ينافسها فيه أي كائن أخر.

لكن يرفض نيس هذا التقليد الذي جعل الحقوق حكرا على الإنسان وحده، ويرى، في المقابل، أن كل الكائنات الحية يجب إدراجها ضمن فئة أصحاب الحقوق، لا فرق في ذلك بين موجود عاقل وأخر غير عاقل، فهناك حق عام تتساوى فيه كل

الكائنات الحية بحكم امتلاكها للقيمة الغريزية، وهو" الحق في الحياة، ولا يوجد نوع من الموجودات الحية يتمتع بهذا الحق أكثر من الأنواع الأخرى " (٣٥).

في الحقيقة، هناك شبه إجماع بين فلاسفة البيئة على أن للكائنات الحية عامة، وللحيوانات خاصة حقوقا لا يمكن سلبها أو انتزاعها، وقد أنبرى الفيلسوف الأسترالي بيتر سنجر في الدفاع عن هذه الحقوق في كتابيه: **تحرير الحيوانات Animal Liberation**، **وفي الدفاع عن الحيوانات in Defense of Animals** ، بل مضى لأبعد من ذلك في مؤلفاته الأخرى، حينما طالب بالمساواة بين البشر والأنواع غير البشرية قائلا:" إن قبول مبدأ المساواة كأساس أخلاقي في العلاقات مع الآخرين من نوعنا، يلزمنا لأن نقبل هذا المبدأ كأساس أخلاقي للعلاقات مع الكائنات التي لا تنتمي إلى نوعنا: الحيوانات غير البشرية " (٣٦).

نلاحظ أن ثمة اتفاق بين نيس وسنجر على عزو حقوق للكائنات الحية غير الإنسانية، لكن يُعد نيس، من وجهة نظرنا، أقل تطرفا من سنجر الذي يمضي بمفهوم حقوق الكائنات الأخرى إلى المساواة التامة مع الإنسان. ففي حالة تعارض مصالح واهتمامات الإنسان مع حقوق الكائنات الأخرى، يقدم نيس مجموعة من الضوابط والشروط الحاكمة للفصل في الحقوق بينهما، ونجده يدعو في الحالات الضرورية التي تهدد الوجود الإنساني إلى الإعلاء من شأن مصلحة الإنسان.

ويرى نيس أن هناك قاعدتين أساسيتين حاكمتين لتغليب حقوق البشر على حقوق الكائنات الأخرى، فإن توفرت إحدى هاتين القاعدتين حسم الأمر لصالح الإنسان. وهاتان القاعدان هما: قاعدة الاحتياجات الحيوية Vital Needs، وقاعدة القرب Nearness، ويقصد نيس بالاحتياجات الحيوية " الاحتياجات البيولوجية الأساسية للإنسان، التي لا يمكنه أن يعيش بدونها مثل: الطعام، والملبس، والمأوى ... " (٣٧). وهذه الاحتياجات يجب إشباعها على نحو غير مشروط لكي يبقى الإنسان على قيد الحياة.

ولا يستفيض نيس في تحديد الاحتياجات الحيوية بالتفصيل، بل يتركها عامة وغير محددة بأي شروط، لأنه يدرك تماما مدى اختلاف هذه الاحتياجات من دولة إلى

أخرى، ومن مجموعة بشرية إلى أخرى، فالاحتياجات الحيوية للبشر في الدول الفقيرة مختلفة عن احتياجات البشر في الدول الغنية، وهذا ما دعاه إلى التفرقة بين الاحتياجات الحيوية من جهة، والاحتياج للرفاهية وتلبية الرغبات من جهة أخرى " فاستخدام الأنواع المهددة بالانقراض من أجل الحصول على الطعام تعد حيوية بالنسبة للأسر الفقيرة في المجتمعات غير الصناعية، لكن استخدامها في الدول الغنية يعد تصرفا غير مسئول إيكولوجيا " (٣٨).

إن إعطاء نيس الأولوية للاحتياجات الحيوية للإنسان، لا يعني أنه لا يضع في اعتباره الاحتياجات الحيوية للموجودات الأخرى، بل على العكس، نجده يطالب بالتخطيط العقلاني لوضع احتياجات هذه الموجودات في الاعتبار قدر الإمكان حفاظا على الثراء والتنوع الحيوي. ويضرب لنا نيس المثال التالي: لنفترض أن المصلحة الحيوية لمجموعة من الثعابين السامة تقتضي أن تبقى في مكان ما حيثما عاشت لمئات السنين، لكن بدأت تلعب مجموعة من الأطفال في هذا المكان الذي يعرض حياتهم للخطر، في هذه الحالة يكون من المصلحة الحيوية للأطفال ولوالديهم عدم وقوع حوادث، وهنا تبرر قاعدة الاحتياجات الحيوية نقل الثعابين من مكانها. لكن يرفض نيس هذا التصور، ويؤكد أنه كان من الأهمية عند تأسيس ملاعب الأطفال وضع المصالح الحيوية للثعابين في الاعتبار. نستنتج من المثال السابق أن ما يريد أن يقوله نيس هو أن المبرر الوحيد للتعدى على حقوق الكائنات الأخرى هو وجود ضرورة قصوى يتعذر معها استمرارية حياة الإنسان إن لم يفعل، أما في حالات الترف، فالتدخل مرفوض ولا مبرر لحدوثه.

وتأتي قاعدة القرب بعد قاعدة الاحتياجات الحيوية، ومفادى هذه القاعدة إننا – الموجودات البشرية – لدينا التزام أخلاقي أكبر تجاه حقوق القريب لنا، والبشر أقرب لنا من الأنواع الأخرى، ولذا " فمن المباح قتل أي حيوان لإطعام طفل جائع، فالالتزام الأقوى يجب أن يكون تجاه من هم أعضاء في مجتمعنا " (٣٩). لكن لا تعد هذه القاعدة أيضا مبررا لانتهاك حقوق الكائنات الأخرى لتحقيق رفاهية الإنسان غير الضرورية. فإخضاع الحيوانات للتجارب المؤلمة لكي نختبر الاستخدام الكيميائي في

تلوينات الطعام هو شيء غير مبرر أخلاقيا. صحيح أن الموجودات البشرية أقرب لنا من الحيوانات، لكن في مثل هذه الحالات ليس هناك احتياج إنساني حيوي وضروري يقودنا لتعذيبهم، وهنا يطالب نيس بأنه " على المرء أن يقارن كل أبعاد الاحتياجات الحيوية للبشر بالاحتياجات الحيوية للأنواع الأخرى في حالة التعارض " (٤٠).

لم ترق قاعدة الاحتياجات الحيوية لكثير من المدافعين عن منطق الرفاهية الإنسانية ويبررون اعتراضهم هذا بأنه إذا كان هناك فائض كبير في أنواع ما، فلماذا لا نستغلها لتحقيق الرفاهية الإنسانية طالما أننا لم نصل إلى الحد الذي ينذر بحدوث الانقراض؟ يرفض نيس هذا التصور، ويتهم أنصاره بالبربرية التي تريد قتل الكائنات الأخرى بذريعة حصد الفائض، فمعايير الحماية والحفاظ على الكائنات الأخرى لا تنتج من فرضية الندرة، بل تنتج من رعاية أشكال الحياة وثراءها على كوكب الأرض (٤١). إن حماية الطبيعة والكائنات الأخرى تتضمن تدخل الإنسان العمدي في عملها، لكن ألا يعد هذا التدخل بمثابة تعدي على حقوقها، بل وفي بعض الأحيان تعطيل لقدرتها على التصحيح الذاتي؟

في الحقيقة أن فرضية حماية الكائنات الأخرى عند نيس تقترن بضرورة التدخل الإنساني لتخفيف العبء والمعاناة عن هذه الكائنات، وفي هذا الصدد يقول نيس:" إننا كموجودات بشرية لدينا التزامات تجاه الموجودات التي تعاني (...) وإننا نرفض الانتظار السلبي للمعاناة غير الضرورية " (٤٢). بهذا الرأي يخالف نيس وجهة نظر تيار كبير من الفلاسفة أمثال: بول تيلور، الذي يطالب بعدم التدخل الإنساني في عمل الطبيعة وتطورها. إذ يؤسس تيلور لقاعدة أخلاقية يسميها قاعدة عدم التدخل The Rule of Non Interference ،ومضمون هذه القاعدة هو رفع يد الإنسان عن التدخل في كل ما يتعلق بعمل الأنظمة الإيكولوجية، لأن هذا التدخل بمثابة نفي لحرية الطبيعة والكائنات الأخرى، وهذا ما يبرزه قائلا:" حتي في حالة حدوث كوارث طبيعية مثل الزلازل والبراكين والفيضانات، فإننا ملتزمين بألا نتدخل لإصلاح الخسائر، إن امتناعنا عن التدخل هو تعبير عن اتجاهنا لاحترام الطبيعة، فلا شيء في الطبيعة يسير على نحو خاطيء " (٤٣). إن ما يشدد عليه تايلور في هذا النص هو فكرة أن

الطبيعة قادرة على تحقيق التوازن بنفسها، وبدون معونة من أحد، وأن تدخل الإنسان قد يعطل استعادة هذا التوازن.

لكن الخلاف بين نيس وتايلور حول التدخل الإنساني في العالم الطبيعي وموجوداته، لا يلغي وجود اتفاق جوهري بينهما حول وجود حقوق للطبيعة والموجودات الأخرى، وهذه الحقوق نابعة لديهما من امتلاك هذه الموجودات لقيم غريزية، يجب احترامها والعمل على رعايتها وترقيتها.

أن عزو حقوق للموجودات غير الإنسانية يثير حفيظة عديدين ممن يرفضون إدراج هذه الموجودات ضمن فئة أصحاب الحقوق من الأساس، إذ يذهب فيلسوف العدالة الشهير جون رولز John Rawls إلى القول:" رغم أنه من الخطأ التعامل بقسوة مع الحيوانات، إلا أن الحيوانات والعالم الطبيعي خارج إطار نظرية العدالة، ومن المستحيل أن يشملهم مبدأ العقد " (٤٤). إن ما يشدد عليه رولز هنا هو أن البشر فقط هم أصحاب الحقوق، ولا مكان للذوات غير الإنسانية في أي عقد يحدد الحقوق والواجبات.

ويتفق مع رولز ريتشارد أ. بونسر Richard A. Ponser في رفض فرضية امتلاك الحيوانات لأية حقوق، ويتساءل مستنكرا " ما معني أن يكون للحيوانات حقوقا؟! وكيف يمكن أن نطالب بمنح الشمبانزي حقوقا مساوية للموجودات البشرية بحجة أنها مشابهة لنا في بعض الجوانب؟ إنها ليست مشابهه لنا في كل الجوانب لكي نمنحها حقوقا مساوية لحقوقنا " (٤٥). لا ينبغي أن نفهم من نصوص رولز وبونسر أن الرافضين لعزو حقوق للحيوانات يتخذون موقفا عدائيا تجاه العالم الطبيعي الموجودات غير البشرية. لا، إنهم من أشد المناصرين للحفاظ على عالمنا الطبيعي، ولكن هذا الدافع للحفاظ على العالم الطبيعي ينبع لديهم من التزام إنساني أخلاقي وليس من أي افتراضات حقوقية.

إن من يعزون للحيوانات حقوقا، ويصل تطرف بعضهم إلى اعتبار حقوقها مساوية لحقوق الإنسان، يدعوننا إلى التساؤل عن جوهر هذه الحقوق، فهل تتمتع الحيوانات مثلنا بحقوق سياسية؟! أم بحقوق مدنية؟! أم بحقوق اقتصادية؟! وإذا

افترضنا جدلا أن للحيوانات حقوقا، فما الحال عند تعارض حقوق الحيوانات مع حقوق البشر؟ إيهما نُغلب؟ صحيح أن الحيوانات موجودات حساسة، وتشعر بالسعادة والألم، لكن هذا ليس مسوغا كافيا لمنحها حقوقا مساوية لحقوق الإنسان. إن مفهوم الحق لا يُعزى، في تصورنا، إلا للموجودات العاقلة التي تدرك أن لها حقوقا وتسعى لنيلها.

إن مشاعر التعاطف والشفقة تجاه الحيوانات هي ما تجعلنا نضفي عليها صفة الأعتبارية الأخلاقية، لكن في حالة تعارض الصالح الإنساني مع هذه الاعتبارية الأخلاقية يجب تغليب الصالح الإنساني، ولا نقصد بهذا الإفراط في استغلال الموجودات غير البشرية إرضاء لتلبية رغبات واحتياجات غير ضرورية، مثل: رحلات الصيد التي يتم فيها قتل الحيوانات لتحقيق التنافس والمتعة والرفاهية، وهنا تكمن أهمية الأطروحة التي قدمها نيس بخصوص قاعدتي: الاحتياجات الحيوية والقرب. وكان لسان حاله يقول ليس هناك داع للترف الزائد، وليس هناك داعي في ظل الرفاهية والوفرة المادية التي يعيشها الإنسان المعاصر للمزيد من التعدي والانتهاك، فلا يوجد مبرر لذلك.

إن غرض نيس الأساسي من القاعدتين السابقتين هو وضع استراتيجية محكمة للحد من الانتهاك المفرط وغير الضروري لحقوق الكائنات الأخرى، فهذا الانتهاك لا تفرضه علينا الضرورة القصوى، بل تفرضه السياسات الاقتصادية الطامحة إلى تحقيق المزيد والمزيد من الأرباح، فهذه الأنظمة تخلق لدى البشر احتياجات زائفة وغير ضرورية وتضعها تحت اسم رفع مستوى المعيشة، ولهذا كان من الطبيعي أن يتوجه نيس بالنقد لهذه الأنظمة.

ثالثا: نقد نيس للأنظمة الاقتصادية والسياسية المعاصرة:

يرفع نيس في كتابه **العقل والديموقراطية والعلم** شعار " كلنا آثمون " ([٤٦]). ليلخص بهذا الشعار الموقف السلبي للدول الرأسمالية في تعاملها مع المشكلات البيئية، فهو يحمل أنظمة هذه الدول المسئولية عن حدوث الأزمات، بل ويحملها أيضا مسئولية التقاعس عن تقديم حلول حقيقية وجذرية لها.

فالنظـام الرأسـمالي، مـن وجهـة نظـر نـيس، يتعـارض كليـة مـن توجهـات الإيكولولوجيا العميقة، لأنه يتعامل مع الطبيعة على أنها مستودع مطروح للاستهلاك، ومن الضروري استغلاله لتلبية احتياجات الأفراد لتحقيق المزيد من الفوائد والأرباح. في حين تغض الرأسمالية الطرف عما ينتج عن هذا الاستغلال من دمار إيكولوجي، هذا التعارض التام بين الرأسمالية والتوجهات الإيكولوجية هو ما يوضحه نيس قائلا :" لا يمكن أن يستمر الحفاظ على البيئة في ضوء هذا النموذج العالمي للإنتاج والاستهلاك (...) فهذا النموذج يراكم من تقليل معدلات استمرار الحياة على كوكب الأرض" (٤٧).

لـيس نـيس وحـده مـن يشـير بأصـابع الاتهـام للرأسـمالية ويبـرز خطورتهـا الإيكولوجيـة، بـل تحـذرنا أيضـا لـورا ويسـترا Laura Westra وباترشـيا هـ. ويرهـان Patricia H. Werhane من خطورة إفراط الرأسمالية في استنزاف الموارد الطبيعة، فـإن" لـم نغيـر نموذجنـا فـي والاسـتهلاك، فسـوف ينهـار الكوكـب بأسـره فـي المسـتقبل القريب" (٤٨).

رغم أن هناك شبه إجماع على وجود علاقة طردية بين الزيادة في الإنتاج وتدمير الطبيعة والإخلال بالأنظمة الأيكولوجية، إلا أن هناك من يتصدى لهذه الفكرة، إذ يرى عالم الاقتصاد الأمريكي الحائز على جائزة نوبل روبرت سولو Robert Solow أنه ليس هناك ما يدعو للقلق من الدفع بعمليتي الإنتاج والاستهلاك إلى حدهما الأقصى، طالما أنه بمقدورنا توفير بدائل للمصادر الطبيعية القابلة للنضوب " فمن السهل أن نستبدل بالمصادر الطبيعية مصادر أخرى صناعية، ولذلك، فليس هناك مشكلة من حيث المبدأ، ولا داعي للذعر، لأنه لا يوجد شيء كارثي " (٤٩). لكن يرفض نيس هذه التصورات التي تعرب عن تفاؤلها في قدرة التكنولوجيا على تقديم الحلول، ويرى أنها تطرح حلولا مؤقتة ستزيد الأمر سوءا على المدى البعيد.

لا يتوقف نيس عند حد النقد الشائع للرأسمالية والمتمثل في استنزاف موارد الطبيعة لتحقيق القدر الأكبر من الفوائد والأرباح، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يحلل بنية الاقتصاد الرأسمالي نفسه، ويكشف لنا عن نزوعه الكمي المحض المتحرر من أي قيم وأبعاد أخلاقية واجتماعية، فخطورته على لا تقتصر على الدمار

الإيكولوجي فحسب، بل تتوغل لتشكل خطرا على الوجود الإنساني نفسه، وهذا ما يبرزه نيس قائلا:" تعد الصياغات الكمية في الاقتصاد الرأسمالي هي الأهم والأسمى، إنها تجعل الاقتصاد علما دقيقا متحررا من أي معوقات معيارية (...) لكن التكاليف الاجتماعية المترتبة على القرارات الاقتصادية لا يمكن إدراجها داخل علم الاقتصاد " (٥٠). يقصد نيس بالتكاليف الاجتماعية غياب العدالة على المستويين: المحلي، والدولي، فالرأسمالية أوجدت تفاوتا طبقيا هائلا في المجتمعات المعاصرة، فهي نظام موسوم بالصراع والاستغلال والسيطرة ــ على الطبيعة والإنسان ــ لتحقيق أرباح الحد الأقصى. لهذا يطالب نيس بأن نستبدل بالنظام الاقتصادي الراهن نظاما جديدا يتسم بنزوعه الإنساني، فما يريده نيس هو اقتصاد يضع في اعتباره الغايات الإنسانية الضرورية، ولا يغفل الآثار الإيكولوجية الناتجة عن تحقيق هذه الأهداف، ولن يحدث هذا، من وجهة نظره، إلا بربط الاقتصاد بالأخلاق مرة أخرى، إذ يقول:" ينبغي على رجال الاقتصاد أن يضعوا القيم والأخلاق في اعتبارهم، فلا يوجد شيء أسمه الاقتصاد المحض " (٥١).

هناك جانب آخر ينتقده نيس في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وهو التقدم التكنولوجي الهائل، فهو يدرك جيدا أنه لولا هذا التقدم ما كان للرأسمالية أن تحقق الطفرات الاقتصادية الهائلة التي وصلت إليها في القرن العشرين، فالتكنولوجيا هي أداة الرأسمالية ووسيلتها في تعزيز الهيمنة والسيطرة والاستغلال الواقع على الطبيعة والإنسان، إنها بحسب توصيف نيس " تهدف للضخامة، وتقلل مساحة الحرية الفردية، وتدعم العلاقات غير الشخصية عن طريق تطور التكنولوجيات الإدارية " (٥٢).

بالفعل، لاقت التكنولوجيا في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة الكثير من الانتقادات، وكان من أبرز نقادها هيدجر، وإلول، وماركيوز، وهابرماس، وآخرون...، لكن يختلف هيدجر وإلول عن الآخرين في إنهما لا يقولان بحياد التكنولوجيا، والمقصود بالحياد هنا هو أنها قد تكون وسيلة للسيطرة والهيمنة أو وسيلة للتحرر والخلاص. فالتقنية لديهما لا تتشكل وفقا لإرادة الإنسان ورغباته، بل هي التي تشكل هذه الإرادة وتفرض طريقة عملها وتوجهاتها. فهي بحسب توصيف هيدجر لها " إرادة

الإرادة " ([٥٣]). أي الإرادة التي تشكل الإرادة الإنسانية وتتحكم فيها. ولا يختلف توصيف إلول للتقنية كثيرا عن توصيف هيدجر، فهي لديه " تنمو بواسطة قوة داخلية، ومن دون أي تدخل حاسم من الإنسان " ([٥٤]). وبالتالي، فالتقنية هي القانون الأساسي الحاكم لتطور الأفراد والمجتمعات، بل وتطور كل شيء في المجتمع.

وإذا تطرقنا إلى رأي نيس، سنجد أن له موقف مغاير لهيدجر وإلول، فهو لا يميل إلى القول بحتمية التطور التقني، لأن هذا التوجه يسلب من الإنسان كل فاعلية، وكل قدرة على التغيير، ويساهم بقدر كبير في تأخير عمليات التحرر، ويطرح مسألة هيمنة التقنية على البشر والطبيعة وكأنها قدرا محتوما لا سبيل إلى الفكاك منه. لذا يقول نيس :" أخطأ من يرون أن التقدم التقني يسير في مساره سواء أردنا أم لم نرد، فالمجتمع قادر على رفض تقنيات أكثر تقدما، مثلما رفضت الصين النظام المصرفي وأدوات زراعية محددة لأنها تشكل خطرا على بنيتها الاجتماعية " ([٥٥]). يقرن نيس في هذا النص بين التقدم التقني والبنية الاجتماعية، فلا ينبغي حدوث أي تقدم تقني بمعزل عن معرفة الأبعاد الاجتماعية المترتبة على هذا التقدم، فأي تقدم يشكل خطرا على النظام الاجتماعي يجب رفضه لصالح الاستقرار والتوازن الاجتماعيين. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن نيس لا يرفض التقدم التكنولوجي في حد ذاته، بقدر ما يريد تكنولوجيا منسجمة مع المجتمع والطبيعة، تكنولوجيا تخضع للمساءلة الأخلاقية والاجتماعية.

لهذا ليس من المستغرب أن نجده يضع مجموعة من الأسئلة الضرورية لاختبار أي تكنولوجيا قبل دخولها إلى حيز التنفيذ، ومن أهم هذه الأسئلة ما يلي: ([٥٦])

- هل هذه التكنولوجيا مفيدة أم تشكل خطرا على صحة الإنسان والطبيعة؟
- إلى أي مدى تؤدي هذه التكنولوجيا إلى تحقيق الذات وإبداعية العامل؟
- هل تعزز الانسجام والتعاون بين العمال أم تؤدي إلى شعورهم بالاغتراب؟
- هل ترقي المساواة أم التفاوت الطبقي في أماكن العمل؟
- وما هي المواد الخام التي تتطلبها؟ وهل هي متاحة محليا وإقليميا أم لا؟
- وما هي معدلات الطاقة التي تتطلبها هذه التكنولوجيات؟
- وما هي معدل النفايات الناتجة عن استخدام هذه التكنولوجيات؟

نلاحظ أن الأسئلة السابقة التي يضعها نيس أمام تمرير أي تطور تكنولوجي تنطوي على ترقية بعدين أساسيين وهما: البعد النفسي والاجتماعي الذي يركز على سلامة العلاقات الإنسانية والاجتماعية من جهة، والبعد الطبيعي الذي يهتم بسلامة وكمال العالم الطبيعي من جهة أخرى. وإننا إذا أخضعنا التكنولوجيا المعاصرة لمعايير التقييم السابقة، سنجد أنه لا يتوفر بها أي من هذين المعيارين. لذا يدعو نيس لأن نستبدل بهذه التكنولوجيا تكنولوجيا أخرى يطلق عليها مصطلح التكنولوجيا الناعمة Soft Technology. ويحدد نيس الهدف من التكنولوجيا الناعمة في " تحقيق الحد الأدنى من استنزاف الموارد الطبيعية، لكن مع السعى إلى تحقيق الاحتياجات الحيوية " (٥٧). إذن، تختلف التكنولوجيا الناعمة عن التكنولوجيا الثقيلة في أنها لا تقوم على ترقية إنتاج واستهلاك الحد الأقصى، بل أنها تهدف لإيجاد الضروري من الاحتياجات الإنسانية، إضافة إلى كونها مصممة وفقا لاعتبارات إيكولوجية، أي أنها تكنولوجيا صديقة للبيئة.

رغم أن استبدال التكنولوجيا الناعمة بالتكنولوجيا الثقيلة يعد إسهاما جادا في إيجاد نمط اقتصادي معتدل وقابل للبقاء بيئيا، ورغم دعم كثيرين لهذا النوع من التكنولوجيا مثل: يوناس، وكابرا، ونيس، اللذين رئوا إنها مطلب جوهري " للجمع بين الاقتصاد القابل للبقاء وتحقيق التطور الاجتماعي للدول والمجتمعات " (٥٨). إلا أنها لاقت من المعارضة أكثر مما لاقت من التأييد، فالمواطنون لا يقبلون بفكرة تقليل مستوى المعيشة، وفرض ضوابط على سلوك المستهلك، وكذلك فالحكومات ترى أن هذه التكنولوجيا تقف عقبة في سبيل تحقيق النمو الاقتصادي، وزيادة الدخل القومي، وقد أبرز نيس هذه المعوقات التي تقف عقبة كئود أمام وجود التكنولوجيا الناعمة قائلا:" أقترن الانتقال للتكنولوجيا الناعمة بثلاثة مخاوف أساسية وهي: الخوف من تقليل الأرباح الاقتصادية، والخوف من تقليل مستوى المعيشة، والخوف من البطالة " (٥٩).

يُعد تقليل مستوى المعيشة وتخفيض الأرباح الاقتصادية بالفعل مطلبان جوهريان لسيادة التكنولوجيا الناعمة، لكن ربط استخدام التكنولوجيا الناعمة بزيادة معدلات البطالة هي فكرة موضع شك من قبل نيس، إذ يرى أن التكنولوجيا الناعمة لن

تزيد من معدلات البطالة، لأن الجميع سوف يشارك في عمليات إنتاج بسيطة غرضها تحقيق الاكتفاء الذاتي، وذلك للحد من خطورة النزعات الاستهلاكية المتطرفة، وقد أمتدح نيس هذه الفكرة قائلا:" إن المصنوع ذاتيا مصنوع جيدا "([٦٠]).

على أية حال، يطرح نيس في مقابل مستوى المعيشة المرتفع الذي طالما احتفى به المدافعون عن منطق التنمية الاقتصادية والتقدم التكنولوجي فكرة جودة الحياة Quality of Life. فهو يرفض أن يتم اختزال الحياة في الوفرة والرفاهية المادية، ويتم إغفال جوانب أخرى أكثر أهمية ترتبط بالوجود الحسن للإنسان مثل: تحقيق الذات، وعدم الاغتراب، والسعادة، والاندماج المتكامل بين البشر وبعضهم، وبينهم وبين العالم الطبيعي بموجوداته. هذا المطلب الملح لإعادة النظر في قيمة ما هو إنساني في الإنسان هو ما عبر عنه نيس عندما قال:" إننا في أمس الحاجة لأن نحول اهتمامنا من مستوى المعيشة المرتفع إلى جودة الحياة، فجودة الحياة تقترن بنظرة كيفية للحياة " ([٦١]). إن ما يشدد عليه نيس في هذا النص هو أن المجتمع المعاصر قد نجح في تحقيق الوفرة، والرفاهية، والسعادة لأفراده، لكنها سعادة ناجمة عن تلبية الاحتياجات البيولوجية، وليست السعادة الناجمة عن تحقيق الاحتياجات الوجودية المرتبطة بالشعور بالهوية والأمان والفرح.

وهناك قضية أخرى تتعلق بحرص الدول المتقدمة على رفع مستوى معيشة مواطنيها، وهي غياب العدالة الاجتماعية على المستوى الدولي، والتي ينتج عنها صراعا كبيرا بين الدول المتقدمة والدول النامية، ويحول هذا الصراع دون تقديم حلول حقيقية للمشكلات الإيكولوجية. إذ تسعى الدول المتقدمة لاستغلال الموارد الطبيعية في الدول النامية، وتصر على تحقيق مصالحها التنموية على حساب شعوب وبيئات الدولة النامية، بل وتمضي لأبعد من ذلك عندما تطالب الدول النامية بتقليل أعداد سكانها، وتقليل التلوث، والحد من خطط التصنيع والنمو الاقتصادي حفاظا على البيئة الطبيعية.

وفي المقابل، تطالب الدول النامية بحقها في تطوير خطط التصنيع والتنمية لرفع مستوى معيشة مواطنيها بالمثل، وتطلب من الدول الغنية الحد من مستوى المعيشة

المرتفع، وتقديم مساعدات لحكومات وشعوب الدول النامية، وتزويدهم بالتكنولوجيا الحديثة لتحقيق النمو وتقليل التلوث. لكن تسعى الدول الغنية جاهدة للحيلولة دون تقدمها. لذا يرفض نيس السياسات الاقتصادية الاستغلالية للدول الغنية في تعاملها مع الدول النامية، إذ يرى أنه من غير المقبول " أن تتقاعس دولة مثل الولايات المتحدة عن تقليل مستوى معيشة مواطنيها وتقليل أعداد سكانها وتفرض ذلك على الدول الفقيرة " (٦٢). ويتساءل مستنكرا " كيف يمكن للبشر في الدول الفقيرة أن يؤمنوا بأهمية التطور القابل للبقاء إيكولوجيا عندما يرون حياة الأغنياء؟ " (٦٣).

وانطلاقا من هذا يحذر نيس من أن اتساع دائرة الصراع بين الدول المتقدمة والنامية لن يتوقف عند حد الاتهامات المتبادلة بينهما وتحميل كل طرف مسئولية الأزمات الإيكولوجية للطرف الآخر، بل سيؤدي هذا الصراع إلى حروب عنيفة يحاول كل طرف فيها الاستيلاء على ثروات الطرف الأخر " فالخلافات الموجودة اليوم بين الدول الغنية الفقيرة ربما تسبب صراعات عنيفة في المستقبل " (٦٤).

ويتفق يوناس مع نيس في أن زيادة السباق بين دول الشمال والجنوب على رفع مستوى معيشة المواطنين ينذر بحدوث حرب بينهما، إذ يقول:" إن رفع مستوى معيشة الشعوب في الدول المتقدمة يكون على حساب الدول النامية. وقد أصبح واضحا أن أمريكا التي تستهلك جزءا كبيرا من ثروات العالم لإرضاء نموذج حياة شعبها المسرف، يجب أن تعاني من خسائر ملموسة بسبب الصراع الطبقي للأمم، وينطبق نفس الشيء على أوروبا " (٦٥).

وينتهي نيس بعد قرأته التحليلية الناقدة للرأسمالية إلى رأي حاسم لا لبس فيه، وهو أن النظام الرأسمالي بوضعه الحالي لا يمكن أن يرقي نشأة المجتمعات الإيكولوجية التي سنعرف سماتها لاحقا. ولهذا فلا مندوحة لنا عن الإطاحة بهذا النظام لأنه يشكل خطرا داهما على البشر والطبيعة، يقول نيس:" إن تغيرا في نظام الإنتاج والاستهلاك غير ممكن من دون تغيير النظم الاقتصادية المدمرة " (٦٦).

لكن إذا كانت الرأسمالية نظاما جائرا في تعامله مع البشر والطبيعة، فما هي وجهة نظر نيس في الاشتراكية؟ فهل من الممكن أن تتلافى أخطاء الرأسمالية؟ أم أن جوهرها

موسوم بنفس سمات الرأسمالية، حيث الدفع بعمليتي الإنتاج والاستهلاك إلى حدهما الأقصى؟ وماذا عن مطالب الدول الاشتراكية برفع مستوى معيشة مواطنيها؟

في الحقيقة، عندما نتطرق إلى موقف نيس من الاشتراكية لا نجد لديه تصريحا مباشرا سواء بالتأييد أو بالرفض لها، بل نجده يكتفي بعرض بعض الجوانب التي تقترب فيها الاشتراكية أو تبتعد عن التوجهات الإيكولوجية.

وأولى المقاربات بين التيارات الاشتراكية والإيكولوجية هي موقفهما النقدي المتشابه إلى حد كبير من الرأسمالية وتوجهاتها القائمة على الاستغلال، وقد أبرز نيس هذا التقارب بينهما قائلا:" يستخدم مؤيدو حركة الإيكولوجيا العميقة شعارات متناغمة مع التوجهات الاشتراكية مثل: لا للنزعة الفردية، والإنتاج للاستخدام، وتقليل الفروق في الدخل، والإنتاج المحلي للاحتياجات المحلية، والتماسك، والمشاركة " (٦٧).

لكن هناك أيضا توجهات اشتراكية تقترب في جوهرها من الرأسمالية، وهو ما يجعل من المستحيل قبولها بين أنصار حركة الايكولوجيا العميقة، مثل الشعارات الاشتراكية التي تدعو إلى " الإنتاج الأقصى، والاستهلاك الأقصى، والمركزية، والنزعة المادية " (٦٨).

إذن، وفقا لنيس، ينطوي الفكر الاشتراكي بداخله على تيارين متناقضين، يميل أنصار التيار الأول إلى الاتفاق مع الاتجاهات الإيكولوجية وجماعات الخضر في ضرورة الحد من الاستهلاك المفرط، وتقليل الفوارق الاجتماعية بين الأفراد والدول، وترقية أنماط للإنتاج لا تزيد من الأعباء البيئية. بينما يميل أنصار الاتجاه الآخر، في محاولة منهم للحاق بالتقدم الرأسمالي ومستوى المعيشة المرتفع، إلى المطالبة بزيادة الإنتاج والاستهلاك دون مراعاة لخطورة هذا التقدم بيئيا واجتماعيا.

ولا يعد نيس وحيدا في إبراز هذه الرؤية المزدوجة داخل الفكر الاشتراكي فيما يتعلق بالموقف من الطبيعة، إذ يكشف لنا أيضا كريس وليامز Chris Williams عن هذا الازدواج عندما يرى أن " هناك افتراض شائع وهو أن الاشتراكية أيديولوجيا إنتاجية، مفتونة بالتقدم التكنولوجي، لكن هناك فرضية مضادة لهذا التصور وهي أن لماركس وإنجلز رؤية كلية للطبيعة " (٦٩).

وإننا إذا حاولنا وضع أيدينا على موقف الاشتراكية من الطبيعة، سنجد أن العديد من نصوص ماركس وإنجلز تقترب في جوهرها من رؤية أنصار التيار الثاني. فالطبيعة، وفقا للتصور الماركسي ليست كيانا مستقلا ذو قيمة في حد ذاته، بل تنظر الماركسية إلى الطبيعة بوصفها موضوعا للعمل والإنتاجية الإنسانيين، وهذا ما يؤكده ماركس قائلا:" إن الطبيعة بدورها إذا ما أُخذت بشكل مجرد، أي إذا ما أُخذت في ذاتها معزولة عن الإنسان، فهي ليست شيئا " (٧٠). كذلك يرى إنجلز أن السيطرة على الطبيعة هل السبيل لتحقيق التقدم ورفع مستوى المعيشة " في أرقى البلدان الصناعية روضنا قوى الطبيعة (...) وبفضل هذا زاد الإنتاج إلى ما لا قياس له " (٧١). وهكذا، لا تختلف نظرة الماركسية للطبيعة عن النظرة الرأسمالية لها، فهي في النظامين موضوعا للسيطرة والاستغلال، وليست لها قيمة في حد ذاتها، ولذا فإننا نعتقد أنه ليس ثمة تقارب بين الاشتراكية والتيارات الإيكولوجية، وهذا ما يؤكده ديلاج Deleage عندما يشن نقدا لاذعا على رؤية ماركس للطبيعة ويرى أنها رؤية متحررة من القيم " فلم يعز ماركس أي قيمة فطرية إلى المصادر الطبيعية، فالعمل وحده هو المصدر الوحيد للقيمة (...) فالاقتصاد الماركسي يستخدم نفس الاقتصاد الرأسمالي " (٧٢).

ربما بسبب نزوع الاشتراكية نحو استغلال الطبيعة والسيطرة عليها للحاق بالدول الرأسمالية في تقدمها، لم يبد نيس ميلا كبيرا نحوها، بل نجده يُعلي من قدر الفوضوية قائلا:" إن الفوضوية المعاصرة غير العنيفة هي الأقرب للاتجاه الأخضر " (٧٣).

لكن ثمة سؤال يطرح نفسه وهو: ما هي الصلة التي يوجدها نيس بين الفوضوية والتيارات الإيكولوجية؟ وهل ترفع التيارات الإيكولوجية وجماعات الخضر نفس شعارات الفوضوية " لا إله ولا سلطة "؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبماذا نفسر تعويل نيس الكبير على المسيحية في حل الأزمات الإيكولوجية ؟

في الحقيقة، يتركنا نيس دون إجابة على هذه الأسئلة، فلا نجد في كتاباته ما يشير إلى مزايا الفوضوية وأوجه التقارب بينها وبين التيارات الإيكولوجية. لكننا نرى، إن تفضيل نيس للفوضوية على الرأسمالية والاشتراكية قد يعود إلى أنها تؤيد الأشكال

السلمية وغير العنيفة للمقاومة وحدوث التغيير، وذلك عن طريق جماعات الضغط، ومؤسسات المجتمع المدني.

إن النموذج الذي يحقق البقاء الإيكولوجي الذي ينشده نيس، ليس هو النموذج الرأسمالي ولا الاشتراكي، بل يطالب نيس بوجود مجتمعات خضراء تسير فيها عملية التنمية يد بيد مع عمليات الحفاظ على البيئة، وتتحدد السمات الاقتصادية لهذه المجتمعات على النحو التالي:([٧٤])

- استخدام وسائل إنتاج بسيطة، وتجنب الوسائل المعقدة وغير الضرورية، فالهدف هو تحقيق الاعتماد على الذات.
- التقدير للمشاركة في طرق الإنتاج البدائي مثل: الزراعة، وأن تكون الوحدات الزراعية والصناعية صغيرة.
- تجنب الأنشطة الترفيهية التي لا تضع في حسابها القيم الغريزية لعالم الطبيعة والكائنات الحية.
- إن يتوجه السلوك الفردي والاجتماعي ضد النزعة الاستهلاكية.
- تجنب مستوى المعيشة المرتفع الذي يتطلب ما هو أكثر من تلبية الاحتياجات الحيوية للإنسان.
- وجود تكنولوجيا مناسبة، وأن تكون المواصلات عامة.
- ينبغي أن تكون المنازل قريبة من أماكن العمل.
- إلغاء الهيراركية الاجتماعية، وكل سبل السيطرة والتحكم.
- الحياة في الطبيعة، وعدم التدخل المتزايد في عملها، لأنه سلوك غير معقول، ولا يتسم بالاحترام.
- الاهتمام بدول العالم الثالث، ومراعاة التنوع الثقافي والعرقي بين الشعوب.

بالتالي، لن يعد مستوى المعيشة المرتفع في المجتمعات التي ينشدها نيس هو معيار الأفضلية والتمايز بين المجموعات البشرية وبعضها، أو بين الدول وبعضها، بل يضع نيس معيارا آخرا يطلق عليه معيار القابلية للبقاء sustainability وتكمن قيمة المجتمعات القابلة للبقاء في أنها " تعمل على

تحقيق الاحتياجات الحيوية للسكان الحاليين دون التعدي على حقوق أجيال المستقبل في تحقيق احتياجاتها " (٧٥).

وانطلاقا من هذا المعيار يحاكم نيس أنظمة الدول الصناعية المتقدمة التي لا تسير في هذا الاتجاه، ويصفها بأنها دول نامية مهما كانت قوتها الاقتصادية، ومهما كانت رفاهية ومستوى معيشة مواطنيها. وهنا يقلب نيس الاستخدام الشائع لمصطلح الدول النامية، فبعدما كان يشير هذا المصطلح إلى الدول الفقيرة التي لا تفي بتحقيق احتياجات مواطنيها، أصبح يشير إلى كل الدول التي لا تتخذ خطوات جادة لبلوغ المجتمعات القابلة للبقاء، هذا التغير في دلالة المصطلح هو ما يبرزه نيس قائلا:" أن نصف كل الدول غير القابلة للبقاء إيكولوجيا على أنها دول نامية حتى ولو كانت أغنى الدول الصناعية " (٧٦).

نخلص مما سبق إلى أن وجود المجتمعات الإيكولوجية التي تصبو إلى بلوغ القابلية للبقاء يتطلب ما يلي: تغيير جذري لنمطي الإنتاج والاستهلاك، وإحلال التكنولوجيا الناعمة محل التكنولوجيا الثقيلة، والحد من الرفاهية، وتقليل مستوى المعيشة، وتقليل أعداد السكان لعدم طغيانهم على حقوق الطبيعة والكائنات الأخرى. لكن ألا تشكل كل هذه المطالب قيودا على حريات الإنسان؟ وهل ينبغي التضحية بالبشر من أجل تحقيق التوازن الإيكولوجي، فمن وجهة نظر أخلاق الأرض " سيكون الموت البشري الكثيف أمرا خيرا، ومن واجبنا أن نتسبب فيه، فمن الواجب على نوعنا الحي في علاقته بالكل أن يحذف ٩٠% من عدده " (٧٧). إن التطرف في الإعلاء من شأن حقوق الأنواع الأخرى والطبيعة على حساب حقوق البشر وحرياتهم جعل بعض التيارات الإيكولوجية عرضة للاتهام بالفاشية التي تطالب بالتضحية بالبشر من أجل استمرار حياة الأنواع الأخرى.

لكن هل ينسحب هذا الاتهام على تيار الحكمة الإيكولوجية (الإيكوسوفي) لنيس؟ وهل يمكننا تصنيف نيس على أنه من أنصار الفاشية الإيكولوجية؟

رابعا: نيس والفاشية الإيكولوجية:

يقترن مصطلح الفاشية بالنظم السياسية الاستبدادية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، والتي قامت في جوهرها على تقديس الدولة، وسمو الحاكم، والإعلاء من مبدأي القيادة والبطولة، وتمجيد الحروب، وأنه لا قيمة للأفراد إلا بمقدار طاعتهم وخدمتهم للدولة، فالفرد من أجل الكل وليس العكس، وكذلك التضحية بالمصالح الخاصة للأفراد من أجل الصالح العام.

إننا إذا ما حاولنا، انطلاقا من السمات السابقة للفاشية، أن نحاكم فلسفة ما للحكم عليها بأنها ديكتاتورية أم لا، فلن نجد فيلسوفا من فلاسفة البيئة يطالبون بتقديس الدولة، ولا بسمو الحكام على المحكومين، ولا بتمجيد الحروب، رغم أن هناك من يرى أننا لن نتمكن من مواجهة التهديدات الكارثية التي تهدد الوجود الكلي إن لم تتدخل الدول لفرض ضوابط على حريات الأفراد في تعاملهم مع العالم الطبيعي، وهذا ما نجده عند يوناس الذي يزاوج بين الديكتاتورية وحل المشكلات الإيكولوجية، إذ يرى أن الحلول الجذرية لمشكلة البيئة لن تتم إلا عن طريق وجود حكومة أبوية قوية تفرض على المواطنين شكلا من أشكال الوصاية لتحد من حرياتهم في الفعل والملكية، وهو بهذا يريد أن يوسع من سلطات الدولة لتتدخل في توجيه سلوك الأفراد وأفعالهم. فالشعوب، من وجهة نظره، مثل الأطفال الصغيرة التي تفتقد إلى الرشد، وتتصرف بطيش وتهور ولا تعرف مصلحتها الحقيقية. وبالتالي، يضع يوناس فكرة الحفاظ على حقوق الطبيعة والكائنات الأخرى في تعارض مع الحرية الإنسانية، ويختار التضحية بهذه الحرية من أجل الحفاظ على المنظومة الإيكولوجية، فهو يرى أن تبني شكلا من أشكال الفاشية ربما يقودنا إلى تجاوز المشكلات الإيكولوجية، يقول يوناس في هذا الصدد:" مثل هذا الطغيان ربما يكون أفضل من الدمار الكلي، ولهذا فإنني أوافق عليه باعتباره بديلا " (٧٨).

بالتأكيد لا تعني الديكتاتورية التي يقصدها يوناس تقليص حريات الأفراد السياسية والمدنية، فليس المقصود بها قمع المعارضة، وإلغاء حريات الرأي والتعبير والاعتقاد، بل أن ما يريده يوناس هو تقليص الحريات الاقتصادية التي من فرط

استغلالها للعالم الطبيعي لتحقيق المزيد من الفوائد والأرباح باتت تهدد استمرار الحياة على كوكب الأرض. وبالتالي، فالديكتاتورية التي يقصدها يوناس لا تتطابق مع الديكتاتوريات السياسية كالنازية والفاشية، بل هي أقرب إلى الاستبداد المستتير الذي يهدف للحد من تهور واندفاع الرأسماليين، وإننا لا نجد في فلسفة يوناس دعوة للتدخل العسكري، أو استخدام القوة ضد هؤلاء، بل أن ما يقصده هو فرض قوانين صارمة تحد من هذا الاستغلال وعواقبه الإيكولوجية، وهذا ما يسود بشكل كبير في سياسات الكثير من الحكومات التي تحاول الحد من الانتهاك للأنظمة البيئية، فتتجه لزيادة الضرائب على استخدام الطاقة، وتتدخل لمنع استغلال أماكن بعينها، وتحريم الصيد في المحميات الطبيعية.

وإذا تطرقنا لفلسفة نيس لنعرف مدى قربها أو بعدها من التصورات الفاشية، سنجد أنه يعبر عن عدم ثقته في قدرة الأنظمة السياسية المعاصرة على إيجاد حلول، ولهذا يتخذ موقفا نقديا من الديموقراطيات المعاصرة، ومن النزعات الفردية الليبرالية التي تتمسك بحق الأفراد في الملكية والفعل، وعدم التضحية بالمصالح الخاصة، وبالتالي، فهو في المقام الأخير لا يعرب عن تفاؤله بأن حل المشكلات الإيكولوجية سيتم عن طريق الأنظمة الديموقراطية الحالية " فالمثال الديموقراطي للأغلبية غير مجدي وقد تعرض للتصدع " (٧٩). يشدد نيس في هذا النص على أن الديموقراطية التمثيلية التي تقوم على تنفيذ رغبات المحكومين لن تفيدنا في شيء، فالمحكومون يبحثون دائما عن البرامج الانتخابية التي تحقق مصالحهم وتعدهم بالمزيد من الرفاهية.

لكن عزوف نيس عن الديموقراطية التمثيلية واعتبارها غير مجدية في حل الأزمات البيئية، لا يعني أنه يميل مثل يوناس إلى تأييد شكل من أشكال الديكتاتورية " فالسلطوية أو الديكتاتورية لن تكون لديها الفرصة في تحقيق العدالة البيئية " (٨٠). وإذا أضفنا إلى هذا موقف نيس الذي أعلنه منذ البداية عن تفرد الإنسان عن باقي الموجودات، وكذلك إذا وضعنا في اعتبارنا قاعدة القرب التي تحسم الأمر في حالة تعارض المصالح البشرية مع مصالح الموجودات الأخرى لصالح الإنسان، سنصل إلى نتيجة حاسمة وهي أن نيس أبعد ما يكون عن تأييد الفاشية الإيكولوجية.

وهناك العديد من الشواهد التي تنفي عن إيكولوجيا نيس العميقة تهمة الفاشية. فعلى سبيل المثال، تُعد مشكلة الزيادة السكانية من أكثر المشكلات التي تؤرق نيس، ويعتبرها معضلة أمام حل المشكلات الإيكولوجية، وهو بالفعل من أشد المتحمسين لتقليل أعداد السكان لخطورتها على استقرار واستمرار ظروف الحياة على ظهر الكوكب، إلا أنه لم يطالب بتقليل أعداد السكان عن طريق الإبادة أو الحروب أو السماح بحدوث المجاعات في دول بعينها، بل أنه يرى " أن خطة تقليل أعداد السكان أو تثبيتها يجب أن تكون متسقة مع الحقوق الأساسية للبشر، ولا تلجأ أبدا إلى الضغط والإجبار " (٨١).

ليس هذا فحسب، بل إننا إذا نظرنا إلى النقاط الثمانية التي تشكل جوهر مشروع الإيكولوجيا العميقة عند نيس لن نجده يعزو أي قيم للطبيعية أو الكائنات الحية دون أن يعزوها للإنسان؛ فحياة الإنسان والحياة غير الإنسانية يتمتعان بامتلاك نفس القيمة الغريزية، ولهذا " ليس للموجودات البشرية حقوقا أقل من حقوق أي شكل آخر من أشكال الحياة " (٨٢). وهكذا، يوجد الإنسان في القلب من فلسفة نيس، فهو ليس على الهامش بل أنه في المركز من هذه الفلسفة. وفي الأخير ينفي نيس عن مشروعه الإيكولوجي الاتهام بالفاشية قائلا:" إن النقاط الثمانية لحركة الإيكولوجيا العميقة ضد الفاشية " (٨٣). إن حكمة نيس الإيكولوجية (الإيكوسوفي) لا تقوم على تمجيد الحروب والعنصرية، بل تقوم على تأكيد أواصر القربى بين البشر وبعضهم، وبينهم وبين الطبيعة، وتدعو إلى ضرورة التلاحم والاعتماد المتبادل بين الإنسان وعالمه.

ليس نيس وحده من ينفي تهمة الفاشية عن الإيكولوجيا العميقة، بل نجد أن مايكل زيمرمان Michael E. Zimmerman يقيم أيضا واختلافا حادا بينهما يبرزه قائلا :" تعدنا الفاشية بتجديد السمو والامتياز لبعض الأجناس المتفردة، إنها تقدم فهما للمجتمع في ضوء المصطلحات العسكرية والحربية (...) في حين لا تتضمن الحكمة الإيكولوجية (الإيكوسوفي) هذه السمات " (٨٤).

ولا يقف نيس وزيمرمان وحيدان في نفي الصلة بين الإيكولوجيا العميقة والفاشية، بل ينضم إليهما شارلز س. براون Charles S. Brown الذي يضيف بعدا آخرا وهو

أن اتهام الإيكولوجيا بالفاشية لا مبرر له طالما أن العلاقة بين الإنسان والطبيعية، وفقا للرؤية الإيكولوجية، ليست علاقة عداء وصراع. فهذا الاتهام يروج له أنصار مركزية الذات الإنسانية الذين يروا أن الإنسان فوق الطبيعة والكائنات الأخرى، ومن حقه استغلالهما والسيطرة عليهما لتحقيق مصالحه، وبالتالي " فاتهام الإيكولوجيا بالفاشية يكون ذو معنى فقط لو أن هناك تعارض جوهري بين البشر والطبيعة (...) فالمركزية الحيوية تعزو قيمة غريزية واستحقاق أخلاقي للبشر بالمثل " (٨٥).

وثمة سؤال يطرح نفسه وه إذا كانت الأنظمة الديموقراطية والديكتاتورية عاجزة عن التصدي للمشكلات الإيكولوجية، فما هو النظام السياسي الأمثل الذي يقترحه نيس ويرى فيه طريقا للخلاص؟ يجيب نيس عن هذا السؤال قائلا:" إننا يجب أن نتجه نحو الديموقراطية المباشرة القائمة على الاستقلال المحلي، واللامركزية، وتدعيم الحكم الذاتي، وتحقيق الاكتفاء الذاتي " (٨٦).

إن ما يريده نيس هو أن تبدأ عملية التغيير من أسفل، حيث مشاركة جميع المواطنين في اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية، وعدم وجود سلطة أعلى تفرض إرادتها على المواطنين وتزيف وعيهم، ويرتبط هذا لدى نيس بالتحرر من المركزية التي تعمل على تجميع كل السلطات في أيدي مجموعة من الخبراء والبيروقراطيين. أما اللامركزية فتعطي مساحة أكبر من الحرية والمسئولية للأفراد لتقرير ما يرونه مناسبا.

ولكي نصل إلى اللامركزية ويكون لها دورا فعالا في حل المشكلات المعاصرة، فلابد من إيقاظ الوعي الإيكولوجي لدى الأفراد، أي، يجب أن يعي الأفراد أنهم جزء من كل، وأن وجودهم مقترن بسلامة وبقاء هذا الكل والمحافظة عليه، كما يجب أن يعي الأفراد أيضا أن الوجود الحسن للإنسان أهم بكثير من مستوى للمعيشة المرتفع، وأن يعوا أن الأنظمة السياسية والاقتصادية الراهنة لا تبالي بالصحة العقلية والنفسية للإنسان المعاصر، بل تسعى إلى تحقيق مصالحها، وهو ما ولد شعورا متزايدا بالاغتراب لدى الإنسان المعاصر.

لكن إذا كان للأنظمة السياسية والاقتصادية الراهنة دورا سلبيا في تزييف الوعي، فهل يمكن أن يلعب الدين والعلم والفلسفة دورا مهما في إيقاظ هذا الوعي وتعميق الشعور بأهميته لدى قطاعات كبيرة من البشر؟

خامسا: الدين ودوره الإيكولوجي عند نيس

عندما نتعرض لمسألة الدين وعلاقته بالمشكلات الإيكولوجية ونتساءل هل تساهم النصوص الدينية في إيجاد حل لهذه المشكلات عن طريق توعية معتنقيها بأهمية وقيمة الموجودات الحية غير الإنسانية، أم إنها تفاقم من هذه المشكلات، وخاصة عندما يتم تأويل العديد منها على أنها تدعو إلى السيطرة على الطبيعة واستغلالها لصالح الإنسان المخلوق الوحيد على صورة الله ومثاله، نجد أنفسنا أمام توجهين على طرفي نقيض، يرى أنصار التوجه الأول أن للدين دورا ملهما في حل هذه المشكلات، بينما يُرجع أنصار التوجه الثاني جذور هذه المشكلات للتقاليد الدينية، ويرون أنه لا أمل في حل هذه المشكلات إلا بالتخلي عن المعتقدات الدينية التي تكرس لمركزية الذات الإنسانية، وتعلو من قدرها على حساب باقي المخلوقات.

وإذا حاولنا معرفة موقف نيس، سنجده ينضم إلى أصحاب التوجه الأول الذي يرى أن الكتاب المقدس يحتوي بالفعل على العديد من الآيات التي تعلو من قدر الإنسان على حساب باقي الخليقة، لكن إذا تجاوزنا ظاهر هذه الآيات، وحاولنا تقديم قراءة تأويلية أكثر دقة وشمولا سنصل إلى أن هذه الآيات لا تدعو إلى سيطرة الإنسان وهيمنته على باقي الخليقة.

فقد ورد في الإصحاح الأول من سفر التكوين (تكوين ١: ٢٦ . ٢٨) " 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. فخلق الله الإنسان على صورته (..) وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض ". إن القراءة السريعة لهذه الآيات تجعلنا نصل إلى أنها ترسخ لمفهومين أساسيين كان لهما أثرا كبيرا في تعزيز مركزية الذات الإنسانية، وهذان

المفهومان هما: التسلط والإخضاع، التسلط على الطبيعة والكائنات الأخرى وإخضاعها للإنسان، ذلك المخلوق الوحيد على صورة الله ومثاله.

لكن يقدم نيس قراءة مغايرة لهذه الآيات، إذ يرى أن هذه الآيات تتحدث بالفعل عن السيطرة، لكن الله لم يمنح الإنسان سيطرة مطلقة، تطلق العنان للحرية الإنسانية، في أن يفعل بالمخلوقات ما يشاء، فالسيطرة التي تتحدث عنها الآيات السابقة هي سيطرة محدودة ومقرونة بتحقيق إرادة الله في المحافظة على العالم الذي خلقه (٨٧).

ولهذا لا ينبغي، من وجهة نظر نيس، أن نقرأ هذه الآيات بمعزل عن الآية التي وردت في الإصحاح الثاني من سفر التكوين، الآية ١٥ (تكوين ٢: ١٥) والتي جاء فيها " وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها "، وفقا لهذه الآية، يرى نيس أن وظيفة الإنسان ليست هي التسلط والسيطرة على الطبيعة والكائنات الأخرى، بل الحفاظ عليهما ورعايتهما، فآدم هنا لديه الحق في الاستخدام، وليس الحق في الملكية، ولا ينبغي أن يتعارض هذا الاستخدام مع المحافظة على الطبيعة، وهذا ما يتماشى مع توجهات الإيكولوجيا العميقة (٨٨).

في الحقيقة أنطلق كثيرون ممن يرون أن آيات الكتاب المقدس تتوافق مع الحركات الإيكولوجية والحفاظ على البيئة من هذه الآية ليؤسسوا لمفهوم الوكالة أو الاستخلاف Stewardship، ويقصدون به أن الإنسان لا يمتلك الأرض ولا الكائنات الحية التي تعيش عليها " للرب الأرض وملؤها، والمسكونة وكل الساكنين فيها " وبالتالي، لا يحق للإنسان التصرف فيهما أو تبديدهما، أنه وكيلا لله على الأرض ينفذ وصاياه وينبغي أن يكون مسئولا مسئولية كاملة أمام الله عن الأرض وما عليها، هذا المعنى هو ما توضحه هافا تروش صامويلسون Hava Trosh Samuelson قائلة:" المقصود بالمعنى الديني للوكالة هو أن الله قد أمر البشر للعناية بالأرض، وإنهم مسئولين عن أعمالهم أمام الله " (٨٩).

أما ديفيد إهرنفيلد David Ehrenfeld فيقدم تفسيرا قريبا من التفسير الذي قدمه نيس، حيث يرى أن غرض الله من فكرة الوكالة هو تحقيق التوافق بين الأقتضاءين: تلبية الاحتياجات الإنسانية والحفاظ على العالم، فهذه الفكرة لديه بمثابة

الوسط الذهبي الذي يمنع من الإفراط في استغلال الطبيعة، وفي الوقت نفسه لا يدعو إلى التفريط في المحافظة عليها على حساب متطلبات الإنسان، فهدف الكتاب المقدس هو الاستخدام الحكيم للطبيعة والكائنات، يقول إهرنفيلد:" إن المصطلح التوراتي للوكالة لا يرقي تطرف الدمار، ولا التطرف في حفظ الطبيعة، فالوكيل يعتني بالموجودات التي تقع في نطاق سلطته ولا يسيء استخدامها"([٩٠]).

وننتقل من فكرة الوكالة إلى فكرة العناية الإلهية بالمخلوقات، فالعناية، حسبما يرى نيس، ليست مقصورة على الموجودات البشرية فحسب، بل أن الله يعتني بجميع مخلوقاته حتى من قبل خلق آدم، وهو ما يعني أن عناية الله بالكائنات الحية سابقة على عنايته بالإنسان. ويستشهد نيس بالإصحاح الأول من سفر التكوين (تكوين ١: ٢١، ٢٢) الذي ورد فيه " فخلق الله التنانين العظام وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها المياة كأجناسها، وكل طائر ذي جناح كجنسه، ورأى الله ذلك أنه حسن. وباركها الله قائلا أثمري وأكثري وأملأي المياه في البحار، وليكثر الطير على الأرض ". نلاحظ في هذه الآية أن الله يبارك مخلوقاته ويدعوها إلى التكاثر والازدهار، ونلاحظ أيضا أن الله في دعوته لتكاثر وازدهار الكائنات الحية يستخدم نفس المفردات التي استخدمها مع البشر عندما قال لهم أثمروا وأكثروا، ولم يستخدم أي مفردات أخرى تدل على التمايز. وهو ما يعني أن الإنسان والموجودات الأخرى يقفان على قدم المساواة فيما يلي: إنهما مخلوقين لله، ومشمولين بعناية الله وبركته، إنهما مدعوين إلى تعمير المسكونة عن طريق التكاثر والازدهار، وهذا ما حدا بنيس إلى الاعتقاد بأن " لا شيء مما خلقه الله يوجد لمصلحة الموجودات البشرية، ولا شيء يوجد كوسيلة فقط" ([٩١]).

إذ يؤكد نيس على أن الموجودات الحية في العهد القديم تحظى بقيمة في حد ذاتها وبعيدا عن تقييم الإنسان النفعي لها، وينطلق نيس لتأكيد وجهة نظره من المزمور ١٠٤، فقد ورد فيه " (...) الجبال العالية للوعول، الصخور ملجأ للوبار، صنع القمر للمواقيت والشمس تعرف مغربها، تجعل ظلمة فيصير ليل، فيه يدب كل حيوان الوعر، الأشبال تزمجر لتخطف ولتلتمس من الله طعامها (...) لوياثان هذا خلقته ليلعب فيه،

كلها إياك تترجى لترزقها قوتها في حينه ... " يشير هذا المزمور إلى أن كل شيء خلقه الله يوجد لتحقيق غاية محددة، وليس لتحقيق غايات الإنسان، ويرى نيس أن هذه الغائية تشكل عصب هذا المزمور" فلا تتضمن آيات هذا المزمور المشهور إيكولوجيا والذي يؤكد على التنوع الحيوي أن الموجودات البشرية ينبغي أن تستفيد من أرانب جبال الألب، فالتلال العالية قد وجدت لتحقيق أغراض الأرانب " (٩٢). نستنتج مما سبق، أن نيس يحتفي بكثير من مواضع وآيات العهد القديم، فهي بالنسبة له مقالات لاهوتية في الإيكولوجيا العميقة، فالكل مخلوق لله، وموجود لتحقيق الغرض الإلهي المتمثل في سلامة وكمال العالم المخلوق.

وإذا انتقلنا من نصوص وآيات العهد القديم إلى العهد الجديد لنعرف هل ما زالت الطبيعة والكائنات الأخرى تحظى بنفس التقدير والاهتمام الذي كانت تحظى به في العهد القديم، سنجد نيس يؤكد على تراجع وانحسار قيمة الطبيعة والموجودات الأخرى في العهد الجديد، ويعلل ذلك بأن الخلاص الإنساني أصبح هو القضية المحورية التي يجب على الإنسان أن يضعها نصب عينيه " لقد زاد الحديث في العهد الجديد عن اقتراب نهاية الأيام، والخلاص الروحي للبشرية، ولم يعد هناك وقت لنضيعه في حفظ الطبيعة " (٩٣).

ووفقا لنيس، لا يقف الأمر في العهد الجديد عند اللامبالاة تجاه الطبيعة فحسب، بل أمتد لاعتبار العالم الطبيعي معوقا من معوقات تحرر الروح وبلوغ خلاصها، لذا يجب على المؤمنين كراهية هذا العالم ومقاومته واتخاذ موقف عدائي تجاهه عملا لأقوال السيد المسيح " لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم "، " ومملكتي ليست من هذا العالم "، هذه الدعوة لنبذ العالم في العهد الجديد هي ما أبرزها نيس قائلا:" في العهد الجديد تم تشجيع التأملات الروحية لوضع نهاية للشيء المسمى الوجود الخارجي المتمثل في: الطبيعة، والجسد، والمجتمع، فهي معوقات لعمل الروح"(٩٤).

لكن اعتقاد نيس بأن ثمة قطيعة بين العهدين: القديم والجديد في موقفهما من الطبيعة والموجودات الحية، هو افتراض خاطيء بالنسبة لروبن أتفيلد Robin

Attfield الذي يؤكد على وجود حبل موصول بين العهدين في هذا الخصوص، ويدلل على ذلك بوجود العديد من الآيات التي تشير إلى عناية السيد المسيح بالحيوانات في العهد الجديد، فقد ورد في إنجيل متي الإصحاح الثاني عشر (متى ١٢: ٩- ١٣) ما يلي " وإذ إنسان يده يابسة، فسألوه قائلين هل يحل الإبراء في السبوت، فقال لهم أي إنسان منكم يكون له خروف وسقط يوم السبت في حفرة أفما يمسكه ويقيمه، فالإنسان كم هو أفضل من الخروف " هذه الآيات التي تدعو للعمل في يوم السبت لإنقاذ الخراف هي ما اعتبرها أتفيلد تعاطفا لإغاثة الحيوانات الأليفة حتى في اليوم الذي حُرم فيه العمل. وينتهي أتفيليد إلى أن " هذا الموقف للسيد المسيح تجاه الحيوانات يوضح أن العهد الجديد مثله مثل العهد القديم يدعوا للرفق بالحيوانات، وعدم معاملة البشر لها بطرق قاسية " (٩٥).

ليست هذه الآيات فقط هي التي تشهد لعناية الله بالموجودات الحية، بل يأتي أتفيلد بالآية التي وردت في إنجيل (متى ٦: ٢٦) " أنظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد وأبوكم السماوي يقوتها، ألستم أنتم بالحري أفضل منها "، ليدلل على وجهة نظره بأن تعاليم العهد الجديد هي استكمال لما ورد في العهد القديم.

ومن جهتنا نرى أن الآيات التي يستند إليها أتفيليد تشير ضمنا إلى عناية الله بالحيوانات والطيور، لكن الغرض الأساسي من هذه الآيات هو، وبدون شك، أبراز أهمية الإنسان ومنحه السمو والأفضلية على باقي الموجودات. وإننا لا نجد في هذه الآيات سندا قويا يؤكد وجهة نظر أتيفيلد بالعناية المتساوية، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن هناك العديد من الآيات التي يتبدى فيها موقف السيد المسيح العنيف تجاه الحيوانات والنباتات. فقد جاء في الإصحاح الثامن من إنجيل متى (متى ٨: ٣٠- ٣٢) إن السيد المسيح قد أخرج الشياطين والأرواح الشريرة من المجانين ووضعها في الخنازير" فخرجوا ومضوا إلى قطيع الخنازير، وإذا قطيع الخنازير كله قد أندفع من على الجرف إلى البحر ومات في المياه " وهنا تتأكد وجهة نظرنا بأفضلية وسمو الإنسان على باقي الموجودات، إذ ضحى السيد المسيح بحياة الخنازير من أجل سلامة الإنسان. وإذا أضفنا إلى هذا أيضا لعنة السيد المسيح لشجرة التين لأنها لم تكن مثمرة

(مرقس ١١: ٢١، ٢٢) " وفي الصباح إذا كانوا مجتازين رئوا التينة قد يبست من الأصول، فتذكر بطرس وقال له يا سيدي أنظر التينة التي لعنتها قد يبست ". لتوصلنا إلى نتيجة فحواها أن الطبيعة عندما لا تحقق نفعا أو فائدة للإنسان، فلا قيمة لها، بل إنها تُلعن من قبل الله.

ينسحب نقدنا لأتفيليد على احتفاء نيس بكثير من آيات العهد القديم، والتي يعتبرها متناغمة مع الإيكولوجيا العميقة، إذ نجده يغض الطرف عن آيات أخرى كثيرة وردت في العهد القديم وتدل على أن مفهوم التسلط الذي ورد في سفر التكوين يقترن بهيمنة وسيطرة الإنسان على باقي الموجودات الحية، ونستشهد على ذلك بما ورد في الآية الأولى من الإصحاح التاسع من سفر التكوين (تكوين ٩: ١) " وبارك الله نوحا وبنيه وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض، ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض وكل طيور السماء، مع كل ما يدب على الأرض وكل أسماك البحر قد دفعت إلى أيديكم، وكل دابة حية تكون لكم طعاما، كالعشب الأخضر دُفعت إليكم جميعا " في هذه الآية نجد تصريحا إلهيا واضحا للإنسان بالانتفاع والاستخدام غير المشروط، وهو ما يتكرر في مواضع كثيرة في العهد القديم مثل المزمور الثامن الذي يتحدث عن عناية الله الفائقة بالإنسان " تنقصه قليلا عن الملائكة وبمجد وبهاء تكلله، تسلطه على أعمال يديك، جعلت كل شيء تحت قدميه، الغنم والبقر جميعا وبهائم البر أيضا ".

الآيات السابقة يستند إليها من يرون أن الكتاب المقدس هو المصدر الأول للمشكلات الإيكولوجية، لأنه يعطي ترخيصا للإنسان باستغلال واستعمال الطبيعة والكائنات الأخرى دون وضع ضوابط للحد من الاستغلال، إذ يصرح لين وايت Lynn White بأنه لا أمل في الحل إن لم نتخل عن المعتقدات المسيحية، فيقول:" ستستمر المشكلات الإيكولوجية إلى أن نرفض البديهية المسيحية بأنه ليست للطبيعة قيمة سوى خدمة الإنسان (...) فالمسيحية هي الديانة الأكثر تأسيسا لمركزية الذات الإنسانية في العالم " ([٩٦]).

لكن ينبري المدافعون عن الدور الإيكولوجي للمسيحية في نفي التهمة عنها، ويؤكدون على أن هذه الاتهامات ما هي إلا محاولة لإخفاء الجوانب الحقيقية للأزمات، إذ يقول أتيفيلد:" ليس المسيحيون وحدهم من يلوثون العالم (...) فالأزمات نتاج للأمنيات العامة لأن نعيش حياة أفضل " (٩٧).

هكذا، نجد تباينا تجاه القيمة الإيكولوجية للمسيحية، ويترتب على هذا التباين تباينا آخرا بخصوص السؤال الذي طرحناه في البداية وهو: هل يمكن أن تساهم الأديان في تقديم حلول ناجعة للخروج من الأزمات الإيكولوجية؟

يشير المؤيدون لوجود تناغم بين الكتاب المقدس والإيكولوجيا إلى قدرة الدين على التأثير في آراء البشر، وأن الدين يلعب دورا مهما في إيقاظ الوعي الإيكولوجي للإنسان، ويعزو نيس قدرا كبيرا من الأهمية للدين في هذا الشأن قائلا:" لا يمكن الاستغناء عن الخلفية الدينية في صحوة الوعي الإيكولوجي " (٩٨). ليس نيس وحده من يشدد على أهمية الدين في حل هذه الأزمات، بل يتفق معه أيضا ماكس أوليشليجر Max Oelschaeger الذي يرى " أنه لن يكون هناك حل لأزمات البيئة بعيدا عن الدين " (٩٩).

لكن في الوقت الذي يعرب فيه نيس عن تفاؤله بخصوص دور الدين في حل الأزمات، نجد آخرين يؤكدون عدم قدرة الدين على تأدية هذا الدور، فقد توارى دور الدين في الأزمنة الحديثة إلى الظل لعدة أسباب أهمها: ظهور العلمانية، والتقدم العلمي والتقني، وتحرر الإنسان من التفكير الديني، ومن سلطة رجال الدين. ففي العصر الحديث لم تعد توجد سلطة تعلو على سلطتي العقل والعلم، وهذا ما يؤكده هارفي كوكس Harvey Cox قائلا:" تحرر الإنسان الحديث من الدين، وبعد ذلك من تحكم الميتافيزيقا على عقله ولغته " (١٠٠).

لكن تراجع دور الدين، من وجهة نظر، إرنست أم. كونراد Ernst M. Conradie ليس مبررا لاستبعاده من الحسابات عند البحث عن حلول، بل يطالب كونراد بإعادة دمجه في الحياة الاجتماعية، وذلك عن طريق صياغة خطاب ديني تقدمي يتواكب مع التطورات الحادثة في العلوم والتكنولوجيا، فليس هناك ما يمنع من

وجود علم اللاهوت البيئي Ecotheology، الذي يدمج قضايا البيئة ومشكلاتها في الفكر الديني المعاصر، لكن هذا يتطلب " إعادة اكتشاف وتجديد التقاليد المسيحية في ضوء التحديات المفروضة بسبب الدمار البيئي " (١٠١).

ومن جانبنا نعتقد أن أزمات البيئة أزمات كونية وعامة، لا تخص أمة بعينها ولا أصحاب ديانة بعينها، بل أنها تخص البشر جميعا لا فرق في ذلك بين المؤمنين وغير المؤمنين، وأصحاب الديانات السماوية وغير السماوية، كذلك فإن الخطاب الديني يتوجه إلى أتباع دين محدد ويقل تأثيره عندما يتوجه إلى أصحاب الديانات الأخرى، فضلا عن أن رجال الدين أنفسهم سيجدون صعوبة بالغة في قبول العديد من تصورات فلاسفة البيئة وخاصة فكرة أن للطبيعة نفس حية أو أن لها قيمة غريزية مساوية لقيمة الإنسان، فكثير من النصوص ستحول دون استيعاب وقبول هذه التصورات.

ومما يزيد الأمر صعوبة هو أن النصوص الدينية نفسها لم تحسم الأمر بوضوح لصالح العالم الطبيعي والكائنات الأخرى، بل إننا نجد أن النصوص الدينية تدعم فكرة أن الإنسان هو تاج الخليقة ودرتها، وأن الأديان لم تنزل لتخاطب غير الإنسان، وهذا ما سيصعب المهمة على رجال الدين في إقناع أتباعهم بقداسة العالم والموجودات، فالنصوص والآيات الدينية الكثيرة ستحول دون ذلك. ويضاف إلى ما سبق أن ثقة الإنسان المعاصر في العلم والتكنولوجيا وقدرتهما على تجاوز الأزمات، تفوق بكثير ثقته في رجال الدين الذين لا يقدمون حلولا عملية، بل ستنحصر وظيفتهم في الوعظ والإرشاد، وبناء على كل ما سبق نرى أن تأثير الدين سيكون محدود جدا في فئة قليلة من المؤمنين، وينعدم تأثيره لدى أصحاب الديانات الأخرى وغير المؤمنين.

لكن إذا كان دور الدين يتسم بالمحدودية، فماذا عن دور العلم وهو المتهم كثيرا بأنه السبب في حدوث هذه الأزمات؟

سادسا: العلم والتعليم ودورهما الإيكولوجي عند نيس

أخذت العلوم الطبيعية والرياضية منذ القرن السابع عشر منحى جديد، وهو الاتجاه لتفسير الكون ومعرفة قوانينه للتحكم فيه واستغلاله لتحقيق مصالح الإنسان. فهذه العلوم تواجه عالم الأشياء ليس بواسطة أفكارها، لكن بواسطة أفعالها، وما زال هذا الاتجاه مسيطرا حتى اليوم " فالكون الضخم تم تصوره داخل العلوم الطبيعية والرياضية على أنه مجال للكتل غير الحية، ويعمل وفقا لقوانين القصور الذاتي، ويتم الكشف عن خصائص المادة فيه عن طريق القياس الكمي والتحليل الرياضي " (١٠٢). يصادق نيس على هذا التوصيف، إذ يرى أن بنية العلوم الحديثة قائمة على استجواب وإخضاع العالم الطبيعي " فعلوم الرياضيات قائمة على البراهين التي تستجوب الطبيعة لتحقيق منفعة الإنسان ومصلحته " (١٠٣).

ولا يقتصر الأمر مع نيس عند توجيه النقد لبنية العلوم الرياضية والطبيعية فحسب، بل يمتد بهذا النقد إلى العلوم الإنسانية أيضا، فهو يرى أن هذه العلوم تكرس لمركزية الذات الإنسانية، ولا تضع في اعتبارها أي قيمة لعالم الأشياء. فعلم التاريخ، على سبيل المثال، يهتم بسير القادة، والزعماء، وثورات الشعوب، وتاريخ الحرية، لكنه يغفل التاريخ الإيكولوجي والتنوع الطبيعي. وإننا إذا أردنا صحوة حقيقية في الوعي بالمشكلات الإيكولوجية وضرورة حلها " فينبغي أن ندرج المواد الإيكولوجية ضمن المقررات الدراسية، وينبغي أن يتم التركيز في هذه المقررات على تاريخ الكوكب وتاريخ الحياة برمتها " (١٠٤). إن ما يريد أن يقوله نيس هو أن النظرة العلمية للعالم والإنسان أثرت بقدر كبير في تشكيل الثقافة الغربية المعاصرة التي أعلت من قيمة عالم الذات في مقابل عالم الموضوعات، وأن تغيير هذه الثقافة أمرا ليس باليسير، وخاصة بعد أن نجحت في إتمام عملية تكيف الإنسان المعاصر مع الأنظمة الراهنة.

وهنا تكمن قيمة الأطروحة التي يقدمها نيس والتي تعطي دورا جوهريا للتعليم، فالتعليم ينبغي أن يلعب دورا هاما في تغيير هذه الثقافة، فتنشئة الأجيال الصغيرة على الوعي الإيكولوجي، وعلى إدراك المخاطر الناجمة حال استمرار هذه الثقافة، يعد بادرة أمل في طريق التحول إلى ثقافة أخرى أكثر عقلانية، ثقافة تعي أن السيطرة

والاستغلال قد يحققان رفاهية آنية، لكنهما يحملان بداخلها دمارا آجلا ستتحمل آثاره أجيال المستقبل.

إن الغرض من نشر الوعي الإيكولوجي عن طريق التعليم هو إعداد أجيال مقبلة تعي مسئولياتها تجاه العالم الطبيعي وموجوداته، تعي أن التكامل بين الإنساني والطبيعي هو السبيل الوحيد لاستمرار الحياة وإنقاذ الحضارة. ورغم الأهمية الكبرى لهذه العملية، إلا أنها قد تؤتي ثمارها على المدى البعيد، لذا لابد من نشر هذا الوعي بين الشباب، والترويج له عبر وسائل الإعلام ليصل إلى قطاعات كبيرة من البشر، فهذا سيكون أكثر فاعلية على المدى القريب.

ويرى نيس في فلسفة سبينوزا نموذجا فريدا يمكن استلهامه والانطلاق منه لتأسيس هذا الوعي الإيكولوجي الفلسفي القادر على تحقيق المزواجة والتعايش بين ما هو إنساني وما هو طبيعي، إذ يقوم النموذج الأسبينوزي في جوهره على تقديس وتوقير الطبيعة.

سابعا: سبينوزا والإيكولوجيا العميقة

تحظى فلسفة سبينوزا بتقدير كبير بين أنصار الحركات الإيكولوجية، ويرى نيس أنه رغم الفارق التاريخي بين القرنين السابع عشر والعشرين، إلا أن فلسفة سبينوزا ضمت بين طياتها العديد من المباديء التي قامت عليها حركة الإيكولوجيا العميقة، ويعترف نيس بفضل سبينوزا في هذا المجال قائلا:" تقدم فلسفة سبينوزا في عصرنا الراهن مصدرا هائلا للإيحاء، فحضوره هائل وعام بين كل دارسي الفلسفة " (١٠٥).

وأول ما تمتاز به فلسفة سبينوزا، من وجهة نظر نيس، هي أنها نجحت في إلغاء ثنائية الله والطبيعة من جهة، وثنائية الإنسان والطبيعة من جهة أخرى. فلا يوجد لدى سبينوزا جوهران متمايزان ومتباينان كما هو الحال لدى ديكارت، بل أن هناك جوهر واحد فقط ، إذ " لا يوجد في الطبيعة سوى جوهر واحد لا متناه على الإطلاق هو الله " (١٠٦). بحسب هذا النص، الله يوجد في الطبيعة، فلم يعد الله داخل النسق الأسبينوزي جوهرا متعاليا ومنفصلا عن الطبيعة، بل أصبح محايثا في الطبيعة، فهو

علة مباشرة لحدوث الأشياء جميعا، وهو حاضر أيضا في الأشياء جميعها " فالله علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء " (١٠٧).

ويرى نيس أن حضور الله في الطبيعة يجعل منها مكانا مقدسا يليق بالحلول الإلهي فيها، وبالتالي، ينتج عن وجود الله في الطبيعة إضفاء صفتي الكمال والقداسة على العالم الطبيعي وموجوداته، وهذا ما يبرزه نيس قائلا: " توسم الطبيعة عند سبينوزا بالقداسة والكمال " (١٠٨). إن ما يريد أن يقوله نيس في هذا النص هو أن سبينوزا قد رد للطبيعة اعتبارها وقيمتها بعدما جردتها الديكارتية من أي قيمة خاصة بها، وأحالتها إلى آلة صماء يجب قهرها وإخضاعها واستغلالها.

نصوص سبينوزا لا تجعل من الطبيعة مجالا للفاعلية الإلهية المقدسة فحسب، بل تساوي بين الله والطبيعة، فسبينوزا يستخدم في أكثر من موضع مصطلحي الله أو الطبيعة Deus Savi Natura على أنهما مترادفين، إذ يقول:" إن القوة التي تسمح للأشياء الجزئية، وبالتالي للإنسان، بالمحافظة على كيانها هي قوة الله ذاتها، أي قوة الطبيعة " (١٠٩). إن مطابقة قوة الله بالطبيعة، تعني أن الله والطبيعة، وفقا لنص سبينوزا، وجهان لعملة واحدة. وبالتالي، فالصفات التي نعزوها إلى الله يمكن أن تنسحب على الطبيعة أيضا، فليس هناك ما يمنع انطلاقا من فكرة التطابق هذه أن تكون الطبيعة خالقة، ولا متناهية، وأزلية أبدية، شأنها شأن الله، طالما أن الاثنين متساويين ومترادفين. فالله، من جهة، يمثل الطبيعة الطابعة Natura Naturans، ومن جهة أخرى، يمثل الطبيعة المطبوعة Natura Naturata ولا يعني هذا انقساما في الجوهر الإلهي اللامتناهي، بل أن الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، صفتان لنفس الجوهر الواحد، وبذلك " تكون الطبيعة مصدرا للخلق والإبداع " (١١٠).

يمتد نيس بالتطابق الذي يقيمه سبينوزا بين الله والطبيعة إلى مداه الأقصى، إذ يعتقد أنه من الممكن أن نستبدل بمصطلح الله مصطلح الطبيعة في كل نصوص سبينوزا دون حدوث أي إخلال بالمعنى طالما أنهما مترادفان ويحملان نفس الصفات. فعلى سبيل المثال، قد ورد في نصوص سبينوزا في القضية الثامنة عشر من الجزء الخامس أنه " لا أحد يمكنه أن يكره الله "، وكذلك قد ورد في القضية الرابعة والعشرين

من نفس الجزء " كلما ازداد فهمنا للأشياء الجزئية، ازداد فهمنا للذات الإلهية " ([١١١]). لكن يضع نيس مصطلح الطبيعة محل الله في النصوص السابقة لتصبح " لا أحد يمكنه أن يكره الطبيعة "، " وكلما ازداد فهمنا للأشياء الجزئية ازداد فهمنا للطبيعة"([١١٢]).

إن ما يريد نيس إبرازه من النصوص السابقة لسبينوزا هو تأكيد أواصر القربى بين فلسفة سبينوزا وحركة الإيكولوجيا العميقة، إذ يرى أن بينهما قواسم مشتركة كثيرة فيما يتعلق بالنظرة إلى الطبيعة، فهي ليست موضوعا ميتا خاليا من الروح والقداسة، وهي ليست موضوعا متحررا من القيم، بل أنها توصف في الفلسفتين بالكمال، والقداسة، والقدرة المتجددة على الخلق، والوفرة، والحياة، والكلية، والفاعلية ...، ويبلور نيس هذا التقارب بين الرؤيتين قائلا: " إن الهدف الفلسفي لحركة الإيكولوجيا العميقة يمكن صياغته بطريقة مشابهه لطريقة سبينوزا عندما يتحدث عن الله أو الطبيعة"([١١٣]).

إن كثيرين من فلاسفة البيئة المعاصرين الذين يستلهمون فلسفة سبينوزا ويدمجونها ضمن تصوراتهم الأخلاقية غالبا ما يتطرقون إلى فكرة أن الطبيعة عند سبينوزا لها قيمة في حد ذاتها، وأنها لا تعمل لتحقيق الأغراض الإنسانية، وأنها أوجدت ارتباطا كبيرا بين عالم العقل وعالم المادة، وأن وحدة الوجود عند سبينوزا تجعل من الطبيعة كيانا مقدسا " فوفقا لسبينوزا ما يشير لكلية العقل الواعي يشير لكلية الجسد والطبيعة " ([١١٤]).

نقول نعم، هناك بالفعل العديد من النصوص التي تؤكد على قيمة وقداسة الطبيعة عند سبينوزا، إنها لديه الوجه الآخر لله كما ذكرنا. لكن إضفاء صفة القداسة على الطبيعة لم يمنع سبينوزا من تأكيد حق الإنسان في استغلالها لتحقيق مصالحه، يقول سبينوزا :" إن قاعدة المنفعة الخاصة لا تقتضي منا أن نحافظ على ما يوجد في الطبيعة، باستثناء البشر، إلا أن هذه القاعدة تخول لنا المحافظة على الكائنات الحية من أجل استغلالها بشتى الطرق أو تحطيمها أو تسخيرها لصالحنا بكل الطرق الممكنة " ([١١٥]). ينوه سبينوزا في نصه هذا على أن الإنسان هو الكائن الأسمى الذي بفضل امتلاكه للعقل يحق له استغلال كل الموجودات وتسخيرها لتحقيق مصلحته، وهي

الفكرة التي أكدها مرارا عندما تحدث عن علاقة الإنسان بالحيوانات قائلا :" ... يتضح أن القانون الذي يحرم التضحية بالحيوانات يقوم على معتقد باطل وعلى شفقة أنثوية لا على العقل السليم، ذلك أن قاعدة البحث عما ينفعنا تعلمنا حقا أنه من الضروري أن نتحد بغيرنا من الآدميين، لا بالحيوانات أو الأشياء التي تختلف طبيعتها عن الطبيعة الآدمية (...) بيد أنني لا أنكر أن البهائم تشعر، لكن ما أنكره هو أن يصبح ذلك حائلا دون التفكير في مصلحتنا الخاصة، ودون استخدام هذه البهائم ومعاملتها حسب مرامنا " ([١١٦]). لا يمنح سبينوزا في هذا النص حقوقا للحيوانات مساوية لحقوق الإنسان، كما يعتقد أنصار حركة الإيكولوجيا العميقة، وحتى اعترافه بكونها كائنات حساسة وتشعر بالألم والسعادة لم يجعله ينأى عن المطالبة باستخدامها واستغلالها لتحقيق الغايات الإنسانية، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن فلسفة سبينوزا لا تختلف من حيث الهدف عن الفلسفات التي تؤيد مركزية الذات الإنسانية.

ولهذا نرى أن فلسفة سبينوزا وإن اختلفت من حيث المظهر في رؤيتها للطبيعة والكائنات الحية عن الفلسفة الديكارتية الآلية، إلا أنها لم تختلف عنها من حيث الجوهر، فالغاية الجوهرية في الفلسفتين هو الإنسان وتحقيق منافعه. لقد آمن فلاسفة القرن السابع عشر عامة بأن الإنسان هو القيمة العليا التي تسبغ على سائر القيم كل ما لها من قيمة، ومن المباح له استغلال كل ما في الطبيعة، ولا يمكننا استثناءا سبينوزا من هذا الإطار.

إن صورة الطبيعة في القرن السابع عشر تختلف عن صورتها في القرن العشرين، فهي في القرن السابع عشر الطبيعة البكر، المليئة بالخيرات، والتي يجب فض أسرارها ومعرفة قوانينها واستغلالها لتحقيق التقدم المادي للإنسان، وهذا التصور هو ما دعمه معظم فلاسفة القرن السابع عشر بمن فيهم سبينوزا، ولا يمكننا أن نلومهم أو ننتقدهم على هذا، لأن الأزمات المادية والاقتصادية الطاحنة التي عانى منها البشر في هذا القرن كانت باعثا قويا للبحث عن طريق للخلاص، ووجد العلماء والفلاسفة بغيتهم في السيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها. أما الطبيعة في القرن العشرين فهي الطبيعة المسلوبة والمُستغلة التي يتم تهديد بقاءها وتوازنها بسبب إفراط الإنسان

في سلبها، ولهذا ليس من المستغرب أن نجد العديد من الفلاسفة يحذرون من التمادي في هذا الاستغلال لما يشكله من خطر. إن ما نريد أن نقوله هو أننا لا يجب أن نغض الطرف عن الفارق التاريخي بين مقضيات القرنين السابع عشر والعشرين، ولو كان ديكارت وسبينوزا معاصرين للكوارث الإيكولوجية الراهنة لكان أول من تصدا لها.

في الحقيقة، يدرك نيس جيدا أن وجود بعض التشابهات بين فلسفة سبينوزا وحركة الإيكولوجيا العميقة في رؤيتهما لفاعلية الطبيعة، وقدرتها المتجددة على الخلق والتطور، لا تلغي وجود اختلافات جوهرية بينهما حول مكانة الإنسان وحقوقه في الطبيعة، وقد أشار نيس إلى اختلافهما في الموقف من الحيوانات قائلا:" للموجودات البشرية لدى سبينوزا حقوقا أكثر من الحيوانات، في حين يرى مؤيدوا حركة الإيكولوجيا العميقة أن الحيوانات تمتلك نفس الحقوق التي يمتلكها البشر " (١١٧). ورغم ذلك، يبقى سبينوزا، بالنسبة لنيس، نبعا لا ينضب، ينهل منه دائما ويحاول الاسترشاد بفلسفته في عصرنا الراهن. وليس سبينوزا وحده من يحوز على إعجاب نيس، بل أننا نجده يعلى أيضا من قدر بعض الأفكار لدى كانط.

ثامنا: كانط والإيكولوجيا العميقة

يلتقي نيس وكانط في فكرتين أساسيتين، يأخذهما نيس ويعدلهما بما يتوافق مع مباديء الإيكولوجيا العميقة، وهاتان الفكرتان هما: قواعد الفعل الأخلاقي، والأفعال الجميلة. أما فيما يتعلق بقواعد الفعل الأخلاقي، فقد وضع كانط في كتابيه نقد **العقل العملي، وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** مجموعة من القواعد الأخلاقية الحاكمة للسلوك الإنساني الذي يجب أن يخضع لمبدأ الواجب في كل أفعاله، ووفقا لهذه القواعد لا ينبغي على الإنسان أن يعامل رفاقه على أنهم وسائل يمكن استغلالها، لأن هذا يتنافى والسلوك الأخلاقي الحقيقي، بل لابد من النظر إلى البشر على أنهم غايات في حد ذاتهم، هذه القاعدة الأخلاقية يبلورها كانط قائلا:" إن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي يقتضي ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبدا، بل أن تكون معاملته لهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها " (١١٨).

يستلهم نيس من هذه القاعدة الكانطية معيارا لما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام تجاه الكائنات الأخرى غير الإنسانية، لكنه يوسع من مجال عمل هذه القاعدة، لتصبح متلائمة مع مباديء الإيكولوجيا العميقة. إذ يطالب نيس بضرورة تجاوز هذه النظرة المحدودة والمختزلة في الإنسان وحده، وأن نمتد بها إلى آفاق أوسع عندما لا ننظر الكائنات العاقلة وحدها على أنها غايات في حد ذاتها، بل ننظر إلى كل الكائنات الحية نفس النظرة، يقول نيس: " يجب أن يتم مد المقولة الكانطية لا ينبغي أن تستخدم الأشخاص كوسائل، لتصبح لا ينبغي أن تعامل أي موجود حي كوسيلة"([١١٩]).

البعد الآخر الذي يستقيه نيس من فلسفة كانط ويحاول دمجه في الإيكولوجيا العميقة هو تصور كانط للأفعال الجميلة، والتي تحدث عنها في كتابه **نقد ملكة الحكم**. ويرى نيس أن الأفعال الجميلة عند كانط تختلف اختلافا جوهريا عن الأفعال الناجمة عن الالتزام بالواجب الأخلاقي، فالفعل الأخلاقي النابع عن الالتزام بالواجب هو فعل عقلي محض، يطلب لذاته، ولا يطلب لنتائجه، أنه فعل مجرد من الشعور بالحب والرغبة، أنه يُفعل احتراما للعقل والقانون الأخلاقي فقط " فالواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون (...) ولا تكمن القيمة الأخلاقية للفعل في الأثر الذي ينتظر من ورائه " ([١٢٠]). وفقا لهذا النص يُعد الفعل الذي لا يحدث طبقا للمعايير السابقة غير أخلاقي على الإطلاق، فالواجب عند كانط منزه عن الهوى.

وإننا إذا انتقلنا بمبدأ الواجب الكانطي إلى مجال فلسفة البيئة، لنمتحن مدى صلاحيته وشرعيته في تأسيس تصورات ومفاهيم إيكولوجية تمكننا من تجاوز الأزمات، سنجد نيس يقر بعدم جدوى هذا المبدأ في التعامل مع الطبيعة والكائنات الأخرى، لأنه يلغي أي شعور بالحب، أو التعاطف، أو التضامن، أو التطابق مع هذه الموجودات. إذ يرفض نيس الواجب الكانطي مؤكدا على أن ما ينبغي ترقيته هو الرغبات، والميول الذاتية والشخصية التي تقوم على التعاطف مع الكائنات الأخرى والشعور بمعاناتها([١٢١]).

لكن البديل الأفضل لمبدأ الواجب عند نيس هو الأفعال الجميلة كما يطرحها كانط، والجميل بحسب تعريف كانط لوظيفته " يُمتع مباشرة (...) ومن دون أي مصلحة، ويتم تمثيل المبدأ الذاتي للحكم على الجميل بوصفه كليا، أي صالحا لكل شخص " ([١٢٢]). يشدد كانط هنا على أن الجميل مصدر للمتعة واللذة الخالية من المصلحة. لكن تتميز الأفعال الجميلة عند كانط، بميزة أخرى من وجهة نظر نيس، وهي أنها تجمع بين الإرادة والعقل، فالفعل الجميل يشكل مزيجا من الرغبة الشخصية المتوافقة مع القانون العقلي. ويوضح نيس مضمون الفعل الجميل بمثال قائلا:" لنفترض أنك فعلت واجبك لكن ليس فقط بسبب الاحترام للقانون الأخلاقي، بل لأنك ميال لأن تفعل هذا، أو لأن لديك الرغبة، في هذه الحالة يُسمى الفعل فعلا جميلا. أنه فعل أخلاقي بامتياز " ([١٢٣]).

إذن، يتميز الفعل الجميل عن غيره من أفعال الواجب بأنه قد يحدث نتاجا للحب أو التعاطف أو المشاركة، دون أن يتعارض في مضمونه مع القانون العقلي، لذا يُعلي نيس من قدره قائلا:" تسمو الأفعال التي تحدث انطلاقا من الرغبة على الأفعال التي تحدث انطلاقا من الواجب " ([١٢٤]). وتكمن الدلالة الإيكولوجية للأفعال الجميلة في كونها أفعال تنتج على نحو طبيعي دون إكراه أو إلزام مفروض على الإرادة، ولا تتعارض مع العواطف والمشاعر الإنسانية، وستوسع من دائرة حبنا لكل أشكال الحياة انطلاقا من تعاطفنا معها.

إن محاولة نيس لإدخال بعض العناصر من فلسفة كانط ضمن فلسفات الإيكولوجيا العميقة، يمثل من وجهة نظرنا، رد الاعتبار لكانط داخل إطار فلسفات البيئة المعاصرة، وخاصة بعد أن أشار كثيرون من فلاسفة البيئة إلى كانط بأصابع الاتهام، إذ يرى الفيلسوف الأمريكي هولمز رولستون الثالث Holmes Rolston iii أن كانط من أشد المناصرين لمركزية الذات الإنسانية، فهو لم يعر أي اهتمام للطبيعة والكائنات الأخرى، فهما، من وجهة نظره، مجرد وسائل لخدمة الغايات الإنسانية، ويستشهد رولستون بنص لكانط يذكر فيه " أن الإنسان الذي يمتلك فكرة الأنا، يرتفع فوق كل الكائنات الحية الأخرى على الأرض، لأنه بهذا يعد شخصا، أي موجود

مختلف في الوضع والكرامة عن الحيوانات غير العاقلة التي يمكنه استخدامها كيفما يشاء " (١٢٥).

ولا يقف رولستون وحيدا في إقصاء فلسفة كانط خارج دائرة أخلاقيات البيئة، بل يتفق معه يوناس الذي يأخذ على أخلاق الواجب الكانطي، ليس صوريتها وخلوها من أي نزوع بالتعاطف أو الرغبة كما يرى نيس، بل ينتقدها أيضا لأنها لم تشرع إلا لحقوق الذوات الإنسانية الموجودة هنا والآن، وتغفل حقوق الطبيعة والموجودات الأخرى، وأجيال المستقبل. ويضع يوناس في مقابل الأمر الأخلاقي المطلق مبدءا أخلاقيا آخرا يتجاوز الاهتمام الضيق بالإنسان ويدعونا إلى الاهتمام بالحياة بمعناها الأكثر شمولا، يقول يوناس :" أفعل الفعل بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة للإمكانيات المستقبلية للحياة " (١٢٦).

على أية حال، إذا كانت بعض الأطروحات الفلسفية لسبينوزا وكانط ملهمة لنيس في تأسيس مباديء الإيكولوجيا العميقة، فإن مصطلح الذات الإيكولوجية Ecological Self يعد ابتكارا جديدا خاص بنيس وحده. ويعرف نيس الذات الإيكولوجية بأنها " الذات الكونية التي ينبغي علينا بلوغها، فمن خلالها يرتبط الموجود الإنساني بكل الموجودات الأخرى " (١٢٧). إن ما يقصده نيس بالذات الإيكولوجية هي ذات كبرى تعانق الكون في كليته وشموله، ذات تشعر بالقرابة والاتصال مع كل الموجودات، ذات ترى نفسها جزء من كل أعظم، وكل بين الأجزاء الأصغر، فلا انفصال ولا تمايز في بنية هذه الذات بين الكل والأجزاء.

بهذا المعنى تختلف الذات الإيكولوجية اختلافا جوهريا عن الذات الفردية أو الأنا بمعناها الديكارتي الحداثي، فالأنا الحداثية مكتفية بنفسها في الوجود والمعرفة، وهي أسمى من كل الكائنات الأخرى، ومن المباح لها أن تسعى إلى تحقيق مصالحها على حساب باقي الكائنات. إنها مدفوعة، على حد تعبير هوبز، بالأنانية والتنافس والصراع من أجل البقاء. وبالتالي، فالارتكاز على الأنا بمعناها الحداثي لا يمكن أن يفيدنا في إيجاد شكل من أشكال التوازن والانسجام بين الإنسان وعالمه الطبيعي، لأن " الذات في الحداثة محصورة في الأنا الفردي، إنها لا تتطابق مع الأرض والموجودات

الأخرى " ([١٢٨]). لذا يطالبنا نيس بأن " نذهب فيما وراء الأنا الضيقة " ([١٢٩]) من أجل التعايش السلمي مع الطبيعة.

إن غرض نيس من تعظيم الشعور بمكانة الذات الإيكولوجية هو بلوغ مرحلة التطابق Identification مع الطبيعة والكائنات الأخرى. وبالتأكيد، لا يقصد نيس بالتطابق تماهي الذات الإنسانية وذوبانها في الكائنات الأخرى، بل أن ما يقصده بالتطابق هو شعورنا بالاتحاد والقرابة مع مسكننا الأرضي، ومع الكائنات الأخرى، وشعورنا بالحب والتعاطف تجاهها، وشعورنا بمعاناتها التي توجب علينا التدخل لحمايتها.

ويرى نبس أن الشعور بالتطابق مع الطبيعة والكائنات الأخرى لا يحتاج إلى قوانين أو نظريات أخلاقية ولا لبراهين أو أدلة عقلية، أنه بديهية عملية تسمو فوق أي اعتبارات نظرية. ويوضح نيس المقصود بالتطابق بمثال مستمد من الواقع، يعكس مدى الحب والتعاطف الذي يبديه الإنسان تجاه عالمه الطبيعي، يقول نيس :" في بداية عام ١٩٨٠ كانت هناك حركة احتجاج قوية ضد مشروع لتوليد الكهرباء على نهر التا شمال النرويج، وعندما سألت الشرطة أحد الأشخاص المقبوض عليهم عن سبب احتجاجه أجاب أن النهر جزء مني " ([١٣٠]). إن شعور المرء بأنه يعيش وسط أشياء قريبة منه وعزيزة عليه كفيل بتوليد الخوف عليها والتطابق معها.

ويرى نيس أن الشرط الجوهري لتحقيق التطابق وبلوغ الإنسان مرحلة الذات الإيكولوجية الكلية هو الإعلاء من شأن المشاعر " فلا تغير بدون المشاعر " ([١٣١]). فالمشاعر، حسبما يرى نيس، هي الدافع للفعل والمحفز للسلوك، وهي القيمة العليا التي تضفي على الحياة كل ما لها من قيمة، ويصف نيس دورها الفعال قائلا:" لا انتقال من الظلام إلى الضوء بدون المشاعر " ([١٣٢]).

إن تشديد نيس على دور المشاعر في عملية التطابق ما هو إلا محاولة منه للتقليل من غلو العقلية العلمية والتكنولوجية التي لا تنظر إلى العالم إلا بعيون نفعية واستغلالية. ولا يعني هذا أن نيس يرفض العقل والعقلانية، إن ما يرفضه نيس هو العقلانية الأداتية المعاصرة التي اختزلت الإنسان في العقل وحده، وجردته من أي نزوع

عاطفي أو وجداني، يقول نيس:" اعتبر المشاعر نوع من التيار المضاد للمكانة المبالغ فيها للعقل، ولا يعني ذلك إنني أقدم الواحد باعتباره نقيضا للآخر " (١٣٣). إن العقل الذي يريده نيس هو العقل الممتزج بالمشاعر، العقل الذي يصغي إلى صوت الضمير والوجدان، العقل الذي لا يتعارض مع ما يشعر به الإنسان في قلبه، فالعقل والوجدان يجب أن يسيرا بجوار بعضهما للتغلب على أزماتنا الراهنة.

وفي الأخير نرى أن ما قدمه نيس لأدبيات فلسفة البيئة يشكل إسهاما فريدا وجديدا من نوعه. إذ نجده في معرض معالجته لهذه الأزمة لا يركز على بعد واحد فقط من أبعادها، بل ينظر إلى المشكلة من كل جوانبها، في كليتها وشمولها، فنجد لديه تأزر البعد القَيمي مع الأبعاد الاقتصادية، والسياسية، والدينية، والفلسفية، ليُخرج لنا في النهاية تصورات فلسفية أقرب إلى الرؤية البانورامية التي لم تهمل بعدا من الأبعاد.

كذلك نرى أن القواعد التي قدمها نيس لتحقيق التوافق بين احتياجات الإنسان والكائنات الأخرى مثل: قاعدة الاحتياجات الحيوية، وقاعدة القرب، والقابلية للبقاء ... هي بمثابة قواعد عامة للاسترشاد، لكنه لم يخض في التفصيلات الجزئية لتطبيقها، بل ترك مسألة التطبيق مفتوحة بما يتناسب مع المجموعات البشرية المختلفة، فالبشر الذين يعيشون في الدول النامية يختلفون عمن يعيشون في الدول الصناعية المتقدمة، وبالتالي، تختلف معايير التطبيق لهذه القواعد وفقا لظروف كل مجموعة بشرية.

كذلك نرى أن استلهامه لبعض الجوانب الفلسفية من سبينوزا وكانط، ودمجها في فلسفته لمواجهة الأزمات الراهنة، لهو خير دليل على استمرارية الحوار المتواصل بين الفلاسفة عبر القرون، فلقد اختفى لديه التمايز بين القديم، والحديث، والمعاصر.

كما أن عدم تحميله مسئولية الأزمات الراهنة لفلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يدل على وعيه الفائق بأن لكل عصر مشكلاته وأزماته، فلو كان الفلاسفة المحدثون موجودون الآن، لكانوا أول من تصدوا لمواجهة هذه الأزمات.

لكن يبقى تصوره عن دور الديموقراطية المباشرة في حل الأزمات أقرب إلى التأملات الطوباوية بعيدة المنال، وخاصة في ظل الزيادات الهائلة لأعداد السكان،

إضافة إلى أنه لم يقدم تصورا عن الآليات التنفيذية لتحقيق الديموقراطية المباشرة على أرض الواقع.

كذلك، لا نجد في معرض حديثه عن الفوضوية كنظام بديل للرأسمالية والاشتراكية ما يقارب بين الفوضوية والتوجهات الإيكولوجية.

أما موقفه من فلسفة الأخلاق وعدم اعتبارها مجدية لتخوف البشر من فرض قيود أخلاقية على سلوكهم، وتعويله على المشاعر والوعي فقط، فهو في تصورنا، يعد قيدا على زيادة الوعي الإيكولوجي، إذ تُعد فلسفة الأخلاق البيئية مصدرا هاما لنمو الوعي الإنساني بالأزمات وطرق معالجتها، فهي تضع أمام القارىء معاييرا لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، وما ينبغي أن يتجنبه حتى لا تتفاقم الأزمات. لكن هذا الموقف لا يقلل بالطبع من قيمة إسهامات نيس الجادة والمبتكرة داخل حقل الفلسفات الإيكولوجية.

الهوامش

[1]- Rachel Carson, *Silent Spring*, London, Crest Book, 1962, p:12

* ولد أرني ديك إيد نيس Arne Dekke Eide Naess في ٢٧ يناير سنة ١٩١٢ في هولمينكولين Holmenkollen بالقرب من أوسلو، وكان الابن الرابع لوالديه، توفى والده قبل أن يتم عامه الأول. وفي السنة العاشرة ظهرت لديه الرغبة العميقة في تسلق الجبال، وكانت الجبال بالنسبة له رمزا للارتفاع والشموخ الذي يذكره بوالده، وبعدما أكمل نيس تعليمه الثانوي التحق بجامعة أوسلو، ودرس فيها الفلسفة والرياضيات والفلك، وتخرج منها سنة ١٩٣٣، وحصل على الماجستير في الرياضيات والعلوم، ونال درجة الدكتوراه سنة ١٩٣٦ عن أطروحته في العلم كسلوك، ، وذهب إلى بركلي من سنة ١٩٣٧إلى سنة ١٩٣٨ لإتمام أبحاث ما بعد الدكتوراه، وهناك تحول عن دراسة سلوك الفئران إلى دراسة سلوك العلماء الذين يدرسون ويجربون على الفئران، وعند عودته إلى أوسلو عُين رئيسا لقسم الفلسفة في جامعة أوسلو، وظل رئيسا لهذا القسم حتى سنة ١٩٦٩، واستقال بعدها حتى يكرس نفسه لدراسة الموضوعات الإيكولوجية. له كتابات عديدة في المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة السياسة، لكنه منذ سنة ١٩٧٣ كرس كل مجهوداته لدراسة فلسفة سبينوزا وغاندي والإيكولوجيا العميقة، وتوفي سنة ٢٠٠٩ بعد حياة حافلة بالإنتاج الفلسفي الغزير. له العديد من المؤلفات التي تُرجمت إلى العديد من اللغات مثل: **التأويل والدقة، النزعة الشكية، أي العوالم هو العالم الحقيقي؟، غاندي وجماعة الصراع، الاتصال والحجاج، الحس المشترك والمعرفة والحقيقة، العقل والديموقراطية والعلم، وحكمة الإيكواوجيا العميقة.**

[2] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture*, in Harold Glasser, Alan Drengson (eds), *Selected Works of Arne Naess*, Vol:x, Netherlands, Springer,2005, p: 191.

[3] - ibid., p:xxx

[4] - Levy David J. *The Integrity of Thinking*, Columbia, University of Missouri Press, 2002, p:3

** **نود أن نشير إلى وجود دراسة سابقة عن نيس، وهي عبارة عن رسالة دكتوراة سنة ٢٠١٤ بعنوان " أرني نيس وفلسفته " بجامعة أسيوط، وهي رسالة جيدة عرضت لمجمل فلسفة نيس، وتعرضت في الفصل الأخير فقط لفلسفة البيئة عند نيس. لكن لم تشر الباحثة في عملها إلى الأزمات والتحديات الراهنة التي فرضت نفسها على جدول أعمال فلاسفة البيئة، كما أنها لم تتطرق إلى أهمية فلسفة نيس وما يميزه عن فلاسفة البيئة الآخرين، إنها لم تضعه في حوار مع الفلاسفة المهتمين بالشأن البيئي وحقوق الطبيعة والكائنات الأخرى، بل عزلته عن مشاهير فلاسفة البيئة. كذلك لم تتعرض الباحثة إلى مناقشة المحاور والأطروحات الأساسية التي ارتكزت عليها حركة الإيكولوجيا العميقة مثل: النقد المفصل للأنظمة الاقتصادية والسياسية المعاصرة التي ورد لديها في صفحة واحدة، ولم تعرض لدفاع نيس عن الإيكولوجيا العميقة ضد اتهامها بالفاشية الإيكولوجية، كما غاب عن رسالتها تناول دور الدين في حل المشكلات الإيكولوجية، كما أنها لم تتعمق في عرض أثر فلسفتي: سبينوزا وكانط على نيس، فأغلفت دور الأفعال الجميلة في المساهمة في تجاوز الأزمة. وجاء هذا البحث ليملىء جوانب الفراغ التي تركتها الباحثة دون مناقشة بالعروض التحليلية والمقارنة والنقدية.**

[5] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy*, Translated by: David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p: 24

[6] - ibid., p:169

[7] - Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p:111,112

[8] - paul Taylor, *Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p:145

[٩] - جيمس تريفل، **هل نحن بلا نظير؟: عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري**، ترجمة/ ليلى الموسوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٢٣، ٢٠٠٦، صـ ١٥، ٢١٦

[10] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture*, op.cit., p:186

[11] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy*, op.cit., p:168

[12] - ibid., p:36

[13] -John Beatty, *Ecology*, in Edward craig (ed), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

[14] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy*, op.cit., p: 26

[15] - Kristin Shrader Frechette, *Ecology*, in Dale Jamieson (ed), A Companion to Environmental Philosophy, Oxford, BlackWell Publishers Ltd, 2000, p: 312

[16] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom*, Berkeley, Counterpoint,2003, p:32

[17] - Eccy de Jonage, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, London, Routledge, 2004, p:1

[18] - Arne Naess, " The Shallow, The Deep, Long Range Movements: A Summary " in *Inquiry*, Vol:16, 1973, pp:95- 100

[19] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy*, op.cit., p:96

[20] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom*, op.cit., p:26

[21] - Eric Katz, Andrew Light, David Rothenber (eds), *Beneath The Surface: Critical Essays in The Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, MIT Press, 2000, p: xii

[22] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom*, op.cit., p:27

[23] - Nina Witoszek, Andrew Brennan (eds), *Philosophical Dialogues: Arne Naessand The Progress of Ecophilosophy,* New York, Rowman& Littlefield Publishers, 1999, p: 23

[24] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p:29

[25] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:39

[26] - Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy,* Oxford, Blackwell, 2004, p:245

[27] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:38

[28] - Arne Naess, *Life's Philosophy: Reason, Feeling in a Deeper World,* Transalted by: Roland Huntford, London, The University of Georgia Press, 2002, p:65

[٢٩] - عزمي إسلام، **جون لوك**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، صـ ٧٣، ٧٤.

[30] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:48

[31] - ibid., p:52

[32] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p:71

[33] - Arne Naess, *Life's Philosophy: Reason, Feeling in a Deeper World,* op.cit., p:65

[٣٤] - ميخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠، صـ٤١٦

[35] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:166

[36] - Peter Singer, op.cit., p:55

[37] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:163

[38] - ibid., p:67

[39] - ibid., p:69

[40] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:171

[41] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:318,330

[42] - ibid., p:412

[43] - paul Taylor, *Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics,* op.cit., p:176

[44] - John Rawls, *A Theory of Justice,* Harvard, Harvard University Press, 1971, p:448

[45] - Richard A. Ponser, *Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives,* in Cass R. Sunsteien, Martha C. Nussbaum (eds), *Current Debates and New Directions,* Oxford, Oxford University Press, 2004, p:56

[46] - Arne Naess, *Reason,Democracy,and Science:Understanding Among Conflicting Worldviews* , in Harold Glasser, Alan Drengson (eds), *Selected Works of Arne Naess,* Vol:ix, Netherlands, Springer,2005, p:321

[47] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:604

[48] - Laura Westra, Patricia H. Werhane, *The business of Consumption: Environmental Ethics and The Global Economy,* New York, Rowman& Little Field Publishers, 1998,p:2

[49] - John Bellamy Foster, *Ecology Against Capitalism,* New York, Monthly Review Press, 2002, p:10

[50] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:110, 107

[51] - ibid., p:107

[52] - ibid., p:92

[٥٣] - مارتن هيدجر، **التقنية – الحقيقة – الوجود،** ترجمة/ محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، صـ٤٣

[54] - Jacques Ellul, *The Technological System,* Translated by: Joachim Neurgroschel, New York, The Continuum Publishing Corporation, 1980, p:208

[55] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:94

[56] - ibid., p:96

[57] - ibid., p:98

[58] - Zhouying Jin, *Global Technological Change: From Hard Technology to Soft Technology,* Translated by: Kelvin w. Willoughby, Bristol, Intellect, 2005,p:13

[59] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:99

[60] - ibid., p:208

[61] - Arne Naess, *Life's Philosophy: Reason, Feeling in a Deeper World,* op.cit., p:167

[62] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 601

[63] - ibid., p: 596

[64] - ibid., p: 600
[65] - Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for The Technological Age,* Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p: 161
[66] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p: 25
[67] - ibid., p: 157
[68] - ibid., p: 157
[69] - Chris Williams, *Ecology and Socialism: Solution to Capitalist Ecological Crisis,* Chicago, Haymarket Books, 2010, p: 170
[٧٠] - كارل ماركس، **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، ترجمة/ محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤، صـ١٥٤
[٧١] - كارل ماركس، فردريك إنجلس، **منتخبات في ثلاثة مجلدات: المجلد ٣، الجزء ١**، ترجمة/ إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١، صـ٥٧
[72] - David Pepper, *Eco – Socialism: From Deep Ecology to Social Justice,* London, Routledge, 2003, p: 60
[73] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:157
[74] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 106
[75] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p: 294
[76] - ibid., p: 295
[٧٧] - مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية**، الجزء الأول، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦، صـ١٧٨
[78] - Hans Jonas, *Mortality and Morality: a Search for The God after Auschwitz,* Edited by: Lawrence Vogal, Evanston, Northwestern Univrsity Press, 1996, p:112
[79] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p: 123
[80] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:602
[81] - ibid., p:202
[82] - ibid., p: 187
[83] - ibid., p:93
[84] - Michael E. Zimmerman, " The Threat of Ecofascism " in *Social Theory and Practice ", Vol:21, No:2,1995, Special Issue: The Environmental Challenge to Social and Political Philosophy,* pp:207-238

[85] - Charles S. Brown, " Ecofascism and The Animal Heritage of Moral Experience " in *Dialogue and Universalism,* No:7-8, 2005, pp: 35- 48

[86] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:157

[87] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:183

[88] - ibid., p:185

[89] - Hava Trosh Samuelson, *Jewish Environmental Ethics: The Imperative of Responsibility*, in John Hart (ed), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology,* Hoboken, John Wiley&sons, 2017, p:180

[90] - Eric Katez, *Judism,* in Dale Jamieson (ed), A Companion to Environmental Philosophy,op.cit., p:85

[91] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:184

[92] - ibid., p:184

[93] - ibid., p:185

[94] - ibid., p:189

[95] - Robin Attfield, *Christianity,* in Dale Jamieson (ed), A Companion to Environmental Philosophy,op.cit., p: 97

[96] - Lynn White Jr, " The Historical Roots of Our Ecological Crisis " in Science, Vol. 155, 1967, pp: 1203- 1210

[97] - Robin Attfield, Andrew Belsey, *Philosophy and The Natural Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p: 115, 125

[98] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p:187

[99] - Douglas J. Moo, " Nature in The New Creation : New Testament and The Environment " in *Journal of The Evangelical Theological Society*, Vol. 49, 2006, pp: 449- 488

[100] - Robin Attfield, *God and Secular: a Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant,* England, Cardiff Press, 1978, p:10

[101] - Ernst M. Conradie, *Christianity: An Ecological Critique of Christianity and a Christian Critique of Ecological Destruction,* in Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim (eds), *Routledge Handbook of Religion and Ecology,* London, Routledge, 2017, 72

[102] - Hans Jonas, " Life, Death, and The Body in The Theory of Being ", in *The Review of Metaphysics, 1965, Vol:19, No:1, pp:1-23*

[103] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p:285
[104] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p:584
[105] - ibid., p:383
[١٠٦] - سبينوزا، **علم الأخلاق،** ترجمة / جلال الدين سعيد، مراجعة / جورج كتورة، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، صـ ٦٤
[١٠٧] - نفس المرجع السابق، صـ ٥٤
[108] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 383
[١٠٩] - سبينوزا، مرجع سبق ذكره، صـ
[110] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 402
[١١١] - سبينوزا، مرجع سبق ذكره، صـ ٣٣٠، ٣٣٦
[112] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 384
[113] - ibid., p: 386
[114] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p: 127
[١١٥] - سبينوزا، مرجع سبق ذكره، صـ ٣٠٨، ٣٠٩
[١١٦] - المرجع السابق، صـ ٢٦٦
[117] - Arne Naess, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* op.cit., p: 411
[١١٨] - امانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،** ترجمة/ عبد الغفار مكاوي، مراجعة/ عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، صـ ٧٩
[119] - Arne Naess, *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* op.cit., p: 174
[١٢٠] - امانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،** صـ ٢٧، ٢٨
[121] - Arne Naess, " Beautiful Action: Its Function in The Ecological Crisis " in *En*vironmental *Value*, vol:2, No: 1, 1993, pp: 67-71
[١٢٢] - إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم،** ترجمة/ سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠٠٩، صـ ٢٨٩
[123] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p: 134
[124] - Arne Naess, " Beautiful Action: Its Function in The Ecological Crisis " in *En*vironmental *Value*, vol:2, No: 1, 1993, pp: 67-71
[125] - Holmes Rolston iii, *Environmental Ethucs: Duties to and Values in The Natural World,* Philadelphia, Temple University press, 1988, p:62
[126] - Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for The Technological Age*, op.cit., p:11
[127] - Arne Naess,*The Ecology of Wisdom,* op.cit., p: 90
[128] - ibid., p:37

[129] - Arne Naess, *Life's Philosophy: Reason, Feeling in a Deeper World*, op.cit., p: 113
[130] - ibid., p: 106
[131] - ibid., p: 76
[132] - ibid., p: 1
[133] - ibid., p: 4

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر الأجنبية:

1- Naess Arne, " The Shallow, The Deep, Long Range Movements: A Summary " in *Inquiry,* Vol:16, 1973.

2- Id., *Ecology, Community, and Life Style: Outline of Ecosophy,* Translated by: David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

3- Id, " Beautiful Action: Its Function in The Ecological Crisis " in *En*vironmental *Value*, vol:2, No: 1, 1993.

4- Id., *Life's Philosophy: Reason, Feeling in a Deeper World,* Transalted by: Roland Huntford, London, The University of Georgia Press, 2002.

5- Id., *The Ecology of Wisdom,* Berkeley, Counterpoint,2003.

6- Id., *Reason,Democracy,and Science: Understanding Among Conflicting Worldviews* , Netherlands, Springer,2005.

7- Id., *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Culture,* Netherlands, Springer,2005.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1- Attfield Robin, *God and Secular: a Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant,* England, Cardiff Press, 1978.

2− Attfield Robin, Belsey Andrew, *Philosophy and The Natural Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

3− Brown Charles S., " Ecofascism and The Animal Heritage of Moral Experience " in *Dialogue and Universalism,* No:7-8, 2005.

4− Bunnin Nicholas, Yu Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2004.

5- Carson Rachel, *Silent Spring*, London, Crest Book, 1962.

6- craig Edward (ed), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

7- David Levy J. *The Integrity of Thinking*, Columbia, University of Missouri Press, 2002.

8- Ellul Jacques, *The Technological System*, Translated by: Joachim Neurgroschel, New York, The Continuum Publishing Corporation, 1980.

9- Foster John Bellamy, *Ecology Against Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 2002.

10- Jamieson Dale (ed), A Companion to Environmental Philosophy, Oxford, BlackWell Publishers Ltd, 2000.

11- Jenkins Willis, Tucker Mary Evelyn, Grim John (eds), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London, Routledge, 2017.

12- Jin Zhouying, *Global Technological Change: From Hard Technology to Soft Technology*, Translated by: Kelvin w. Willoughby, Bristol, Intellect, 2005.

13- Jonage Eccy de, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, London, Routledge, 2004.

14- Jonas Hans, *The Imperative of Responsibility: in Search of an Ethics for The Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

15- Jonas Hans, *Mortality and Morality: a Search for The God after Auschwitz*, Edited by: Lawrence Vogal, Evanston, Northwestern Univrsity Press, 1996.

16- Jonas Hans, " Life, Death, and The Body in The Theory of Being ", in *The Review of Metaphysics, 1965, Vol:19, No:1*

17- Katz Eric, Andrew Light, David Rothenber (eds), *Beneath The Surface: Critical Essays in The Philosophy of Deep Ecology,* Cambridge, MIT Press, 2000.

18- Moo Douglas J., " Nature in The New Creation : New Testament and The Environment " in *Journal of The Evangelical Theological Society,* Vol. 49, 2006.

19- Pepper David, *Eco – Socialism: From Deep Ecology to Social Justice,* London, Routledge, 2003.

20- Rawls John, *A Theory of Justice,* Harvard, Harvard University Press, 1971.

21- Rolston Holmes iii, *Environmental Ethucs: Duties to and Values in The Natural World,* Philadelphia, Temple University press, 1988.

22- Samuelson Hava Trosh, *Jewish Environmental Ethics: The Imperative of Responsibility, The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology,* Hoboken, John Wiley&sons, 2017.

23- Singer Peter, *Practical Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

24- Sunsteien Cass R., Nussbaum Martha C. (eds), *Current Debates and New Directions,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

25- Taylor paul, *Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics,* Princeton, Princeton University Press, 2011.

26- Westra Laura, Werhane Patricia H., *The business of Consumption: Environmental Ethics and The Global Economy,* New York, Rowman& Little Field Publishers, 1998.

27- White Lynn Jr, " The Historical Roots of Our Ecological Crisis " in Science, Vol. 155, 1967.

28- Williams Chris, *Ecology and Socialism: Solution to Capitalist Ecological Crisis*, Chicago, Haymarket Books, 2010.

29- Witoszek Nina, Brennan Andrew (eds), *Philosophical Dialogues: Arne Naessand The Progress of Ecophilosophy*, New York, Rowman& Littlefield Publishers, 1999.

30- Michael E. Zimmerman, " The Threat of Ecofascism " in *Social Theory and Practice ", Vol:21, No:2, Special Issue: The Environmental Challenge to Social and Political Philosophy*, 1995.

ثالثا المراجع العربية:

١- أنوود ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠

٢- تريفل جيمس، **هل نحن بلا نظير؟: عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري**، ترجمة/ ليلى الموسوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٢٣، ٢٠٠٦

٣ – سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة / جلال الدين سعيد، مراجعة / جورج كتورة، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩

٤- زيمرمان مايكل، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية**، الجزء الأول، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦.

٥- كانت امانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة/ عبد الغفار مكاوي، مراجعة/ عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

٦- كانط إمانويل، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة/ سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠٠٩.

٧ - كارل ماركس، **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، ترجمة/ محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤.

٨ - ماركس كارل، إنجلس فردريك، **منتخبات في ثلاثة مجلدات: المجلد ٣، الجزء ١**، ترجمة/ إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١

٩- هيدجر مارتن، **التقنية – الحقيقة – الوجود**، ترجمة/ محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥

Deep Ecology in Arne Naess Philosophy
A Study in Environmental Contemporary Philosophy

Abstract

In Twentieth Century appeared much Environmental Philosophical Studies, and This Affluent Studies were not a product of intellectual luxury, but were a product of real challenges and catastrophes imposed on humanity, like: increasing global pollution, green house effect, and the extinction of many spices.

So philosophers tried to introduce conceptions to save humanity from these catastrophes, but the Norwegian philosopher Arne Naess introduced a new thesis combines between the achievement of human needs, and the preservation of nature and the living organisms. And this appeared brilliantly in his two rules: the rule of vital needs, and the rule of nearness.

Naess's Deep Ecology introduced a holistic view to the environmental problems and its economic, political, religious, philosophical dimensions.

Key words : Naess, Deep Ecology, Ecological fascism, Intrinsic Value, Spinoza