

فلسفة النهايات

The Philosophy of the Ends

أ.فاطمة صياد

أستاذة مساعدة «أ» كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة - الشلف-

ملخص

تعددت الآراء التي تتحدث اليوم عن خطاب النهايات ، هذا الخطاب الذي ينتمي زمننا و معرفة و تاريخا الى النسق الفكري الغربي و الذي يعبر عن موجة من الكتابات المتتالية و المتراكمة التي تصنف على حقول و ميادين مختلفة و لذلك حملت هذه المقولة (مقولة النهايات) دلالات و معان متعددة ، بين ذروة الاكتمال تارة وبين هاجس الأفول تارة أخرى. و لعل أبرز أنواعها اليوم ما يعرف بنهاية الايديولوجيا ، نهاية العلم ، نهاية الفلسفة ، نهاية التاريخ، و نهاية العلوم الاجتماعية، وصولا إلى نهاية الانسان و نهاية الدولة... الى غير ذلك من قضايا و موضوعات يبدو أنها لن تقف عند حد معين و ذلك أمام زحف العولمة التي تشكل اليوم أبرز ملامح القرن الحادي و العشرين. ويمكن القول بالتالي أنه في ظل الاستعمال الواسع لهذه المقولة و تعدد مجالاتها يصبح الاعلان عن كل نهاية هو في حد ذاته اعلان عن بداية.

الكلمات الدالة: النهاية، الموت، المصير، المستقبل، التاريخ، البداية.

Abstract

Many are the opinions that talk nowadays about the speech of ends; this speech belongs in the time, science and history of occidental thinking and expresses a wave of consecutive and accumulated writings that are classified in different domains. That's why the present article took various and numerous meanings, by completion in a way and declination in another way, and perhaps the very important types evoked nowadays are those called the end of ideology, of science, of philosophy, of history , of social science, until the end of the human being and the end of the country... in addition to other subjects and cases that seem not to be stood in a determined point considering the globalization, which consists nowadays one the major aspects of the eleventh century, and we can say that as part of the wide use of this saying and its various domains, the announcement of any end becomes it self an announcement of a beginning.

Keywords: End, Death, Fate Future, History, Beginning.

مقدمة

إن فكرة الدراسات الاستشرافية قائمة على أساس إيجاد تصورات علمية أو فكرية للتوجهات الإنسانية في المستقبل، وهذه الفكرة قديمة قدم الإنسان نفسه ففكرة إيجاد الإجابات للتساؤلات الإنسانية كانت محرك العقل على الدوام، ففي كل مراحل التفكير شكل المستقبل الهدف المركزي للفكر الإنساني، وهو ما قد يكون أسس للتصور الديني فحياة الإنسان والقوى التي تتحكم فيه ومطالبها جعلت معظم المجتمعات

لقد شكلت الدراسات الاستشرافية أو المستقبلية جانبا مهما من مجال البحث العلمي الحديث عند مختلف مجالاته سواء أكانت طبيعية أو إنسانية، لذا تعددت الآراء التي تتحدث اليوم عن فلسفة النهايات كنهاية الإنسان الفلسفية، ونهاية الايديولوجيا، وكذا نهاية التاريخ على حد سواء، أمام زحف العولمة التي تشكل اليوم أبرز ملامح القرن الحادي والعشرين⁽¹⁾.

الإنساني، وهو ما قاد الفلاسفة لوضع تصوراتهم للمستقبل الذي يجب أن يكون عليه الإنسان، وتعد أطروحات أفلاطون في كتابه «الجمهورية» هي أولى المحاولات لبناء مجتمع المستقبل المثالي الذي يقوم على معايير العدالة، والفضيلة لتجاوز سلبيات الواقع البشري، فهي في جوهرها محاولة لبناء النمط المثالي (الذي دعا إليه ماكس فيبر في فترة متأخرة) لا على مستوى الفرد فقط ولكن على مستوى المجتمع بشكله الأوسع، وهذا ما نجده أيضا مع أرسطو في دعوته للمدينة العالمية الواحدة، ذلك أن الحياة السياسية لدى الإغريق والقدماى تدور بوجه عام حول وجود المدينة La Cité التي كانت تلعب في العالم السياسي لدى الإغريق نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة على ما بين الحياتين من اختلاف. فالمدينة هي محور التفكير والتأمل عندهم ذلك أنها في أعين الإغريق تبدو وكأنها الصيغة الوحيدة الصالحة القادرة على تحدي كل المزاحمات وعلى مقاومة كل الطموحات ومن هنا شكلت المدينة لدى أرسطو محورا أساسيا في تفكيره السياسي⁽³⁾.

لقد خطط أرسطو لبناء دولة مثالية، أو مدينة عالمية واحدة، تشمل كل العالم مجسدا بذلك صورة الإسكندر في طموحه للالتصار، هذه المدينة التي هي نتاج لتطور المجتمعات الإنسانية في مراحلها المختلفة، والتي يدافع عنها أرسطو من موقعين، فعلى الصعيد الفلسفي أولا يدافع عنها كشكل طبيعي من أشكال الطبيعة الإنسانية، ومن جهة ثانية بالرغم من أنه يعرف جيدا أنها ليست إلا أسلوبا من بين أساليب الحياة الاجتماعية فقد حدد أبعاد هذه المدينة المثالية التي كان من الواجب ألا تكون واسعة جدا⁽⁴⁾. إن أرسطو في سعيه لبناء مدينة عالمية سطر مجموعة من الأسس، ووضع جملة من الشروط تجعل من هذه المدينة مثالا نموذجيا لكل المدن اليونانية السابقة والتي تؤمن حسن سير شغل المدينة وهي بصورة خاصة تتمثل في العظمة المتزنة، وأراضي صغيرة بحيث يعرف الناس فيها بعضهم بعضا، والمكان الجغرافي المفترض أن يكون قريبا من البحر لتأمين الاتصالات وجعلها سهلة، فضلا عن ذلك فقد سعى أرسطو إلى إقامة مدينة سعيدة تمثل النموذج النهائي الذي فيه كل البشر العاقلين والحكماء في عالم واحد لا تحده حدود وطنية أو سياسية، الأمر الذي حققه الإسكندر بعد أن جمع كل شعوب العالم داعيا الجميع بأن يعتبروا الأرض كلها وطنهم وجيشه كأنه قلعته الحصينة⁽⁵⁾.

وبالتالي لم يحدث تغيير في مستوى التفكير الفلسفي إلا مع بروز الفلسفة الدينية وخاصة المسيحية منها، إذ أن الفلسفة المسيحية تعد أولى محاولات الاندماج بين نمط التفكير الفلسفي والديني، فمدينة الله ومدينة الشيطان للقديس أوغسطين هي في حقيقتها إعادة إنتاج النمط المثالي نفسه بأسس دينية ورسم النقيض منه مدينة الشيطان، وهي في نفس الوقت إجابة للمستقبل الفردي والجماعي للإنسان. وعليه فإن مستوى التفكير هذا لم يقتصر على الفكر المسيحي بل انتقل إلى حد ما إلى الدين الإسلامي، فالفلاسفة الإسلاميون

الإنسانية تكون تصوراتها المستقبلية من خلال نمط التفكير الثيولوجي الذي حاول إيجاد إجابات لمهية الحياة الإنسانية وحياة ما بعد الموت. وهذه الصفة بالذات تشترك فيها أغلب المجتمعات، فوظيفة الدين الأساسية هي إيجاد الإجابات المستقبلية للتساؤلات الإنسانية فكل المجتمعات عرفت بنمط تفكير ديني معين يعكس تصوراتها البيئية والاجتماعية. و هنا نجد ملحمة جلجامش تعبر تعبيرا واضحا عن نهاية التاريخ في تصور الإنسان الشرقي القديم حيث تعد ملحمة جلجامش أقدم ملحمة في تاريخ البشرية وجدت مسجلة على لوحات مسمارية في أربع من لغات الشرق القديم، السومرية، الأكاديمية، الجورية، الحثية، ويعود عمر النص السومري إلى 3500 سنة قبل الميلاد وتحكي لنا الملحمة قصة قلقامش حاكم مدينة أورك السومرية الذي يطمح إلى الخلود، وقد كان جبارا عنيدا، وطاغية تتحاشى جبروته حتى الآلهة، فخلقت منافسا له ويعادله في القوة «إنكيديو» ابن الطبيعة يفهم لغة الطير، والوحش، والذي كانت تأنس له الحيوانات حتى المفترسة منها، ولكن قلقامش يحتال على الآلهة ويخدعها حين يستطيع أن ينزع من «إنكيديو» قوته حين قضى على الجانب الوحشي فيه، وقام باستئناسه عبر إحدى النساء، وعندما تأكد قلقامش من فقدان خصمه لقوته، يذهب إليه ويصارع وينتهي ذلك بتعادل وتكافؤ الطرفين وبصداقة بينهما ثم يبدأ العمل معا، ويقومان بالكثير من المآثر ولما رأت الآلهة هذا الأمر حكمت على «إنكيديو» بالموت، وهذا ما كان، حينذاك بدأ جلجامش يعي موضوع الموت ولأول مرة ومنذ هاته اللحظة بدأ الوعي الذاتي لديه فيها هو يصرخ أمام موت صديقه قائلا: «ألا أموت أنا أيضا، وقد تحول صديقي إلى تراب» وهنا قرر قلقامش أن يصبح خالد، فقصده شخصا يدعى أوتونابشتم (زيوسودرا) الذي حصل على الخلود. وفي الطريق حين عودته ترفض إحدى الآلهة أن يصبح قلقامش خالدا مثلها فتتخذ شكل أفعى وتخطف منه النبتة⁽²⁾.

نجد في هذه الملحمة صدى صارخا لموضوع هامة، موضوع الوجود التراجيدي للإنسان، فالإنسان هنا يعي نهايته ومحدوديته على قاعدية خلود الآلهة وأبدية الكون، وهنا نلتقي أيضا ولأول مرة بموضوع الموت في الأدبيات التي وصلتنا مكتوبة من العالم القديم، وهكذا فإن إدراك قلقامش موته يحسن من طبعه وخلقه المتهور وجموحيه، ولكن بدون أن يفقد المبدأ الفاعل فيه ويستطيع قلقامش أن يحل لغز الأحجية وهي أن خلود الإنسان يكمن في أعماله وإبداعاته، حينذاك يبدأ بعملية عمران ونهضة في مدينته ويصبح محبوبا من طرف رعيته.

ومن هنا يتضح أن هذه الرغبة في إيجاد إجابات قد رافقت العقل الإنساني بشكل دائم وتطورت مع تطور العلوم وقد يعد التفكير الفلسفي والفلسفة بشكل خاص من العلوم التي بدأت بإيجاد تصورات أو حلول للمستقبل حيث شكلت الدراسات الاستشرافية أو المستقبلية جانبا مهما من جوانب التفكير

الإسلامي ترادفا مع الأحداث التاريخية المأساوية التي نزلت وحدثت لآل بيت النبي. وأتباعهما من الذين رأوا أن خلاصهم الدنيوي والأخروي يتمثل في الإبقاء على العهد النبوي في التاريخ (أي عدم إخراج الخلافة من آل بيت النبي) ولقد بدأ التشيع إقباعا، واعتقادا، ونصرة لعلي بن أبي طالب بوصفه الإمام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وخليفة نعتا ظاهرا وباطنا كما يعتقد الشيعة⁽⁹⁾.

ومن هنا اعتبرت هذه الفرقة أن نهاية التاريخ ستكون مع الإمام المهدي المنتظر، باعتباره في تصورها لم يمّت والذي سيخرج في آخر الزمان ويملاً الأرض عدلاً، بعد أن ملئت جوراً.

إن اندماج التيار الفلسفي والتيار الديني ربما لم يتغير إلا في الفترات المتأخرة من عصر الأنوار وعصر النهضة والذي شهد بداية ظهور التيارات الفلسفية الحديثة، وبالرغم من تعدد التيارات الفلسفية الحديثة، إلا أننا نستطيع أن نضع الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت من بين الفلاسفة الرواد في طرح النماذج المستقبلية للفكر الفلسفي فرفضه لمستوى التفكير بشكله المثالي التقليدي والمتمثل في الفلاسفة اليونان بشكل خاص من جانب ورفضه لنمط التفكير الفلسفي الديني من جانب آخر جعله يطرح نموذجاً المستقبلية للتفكير المتعلق بمنهجية عملية التحليل والتي يرى فيها ضرورة إخضاع أي ظاهرة لقواعد البحث التقليدية والمتمثلة في الملاحظة والمقارنة والدراسة التاريخية من أجل معرفة القوانين التي تحكم الظواهر وهو أسماء بالفلسفة الوضعية والتي نادى من خلالها بتحكيم الموضوعية وأن دين الإنسانية المستقبلية هو الوضعية.

لقد كانت بداية عصر النهضة والأنوار أولى المراحل التي بدأ فيها التفكير الفلسفي يأخذ أبعاداً واقعية في حياة الإنسان وتجلي ذلك بشكل واضح مع ظهور أفكار كارل ماركس والذي شكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي بشكل خاص والفكر الإنساني بشكل عام، فقد قامت أطروحات ماركس على أساس وضع نهاية لمشاكل الإنسانية من خلال دراسة الظروف والمراحل التي مرت بها أنظمة الإنتاج ومعرفة القوانين المادية التاريخية والتي ناقش من خلالها الواقع التاريخي للجنس البشري وطبيعة أنظمة الإنتاج وتأثيرها في شكل البناء الفوقي كما سماه، والمتمثل بأبعاده الفكرية والسياسية والاجتماعية ومن خلال دراسة تلك المراحل وهي مرحلة، المشايعة ومرحلة الإقطاع ومرحلة الرأسمالية، حيث توصل ماركس أن مستقبل الإنسانية سيسير نحو الاشتراكية كمرحلة أولية للوصول إلى المرحلة الحاسمة وهي الشيوعية والتي تمثل نهاية التمايز في المجتمعات البشرية.

وهكذا يتضح أن فكرة نهاية التاريخ ليست جديدة، بعد أن كان كارل ماركس أشهر الذين نشروها حيث كان مقتنعا أن التطور التاريخي يسير باتجاه تحدده القوة المادية وأنه لم يكتمل إلا بتحقيق الطوباوية الشيوعية التي ستقدم الحل

استعانوا بالعناصر العقلانية في بنية الدين الإسلامي وخاصة القرآن في إعطاء البعد الفلسفي لنهاية كل إنسان، حسب التصور الإسلامي.

فقد جاء الإسلام بمبادئ وتعاليم جديدة غيرت مجرى الحياة الإنسانية، إذ كانت تهدف إلى إرساء أسس دولة للمسلمين، سيكون لها شأن فيما بعد، وجاء الجهد النبوي يسعى لذلك، من أجل استكمال مهمة نشر رسالة الإسلام بعد انقطاع الوحي من خلال تجربة الفتوحات الناجحة التي خاضتها.

بدأت هذه الدولة صغيرة، وفتية في رقعة جغرافية متواضعة (المدينة) ثم مكة والحجاز عامة، غير أن الأسس التي أقيمت عليها منذ البداية سترسم هيكلها الإجمالي، وستجري إعادة إنتاجها لاحقاً مع تعديلات فرضها منطق التطور الاجتماعي السياسي الإسلامي في المقام الأول، وخاصة بعد اصطدام الدولة الفتية بنماذج الدول الأخرى مما أدى إلى توسيع جغرافيتها السياسية وفيضها عن نطاق الجزيرة العربية. واضطرارها إلى التكيف مع نظم إدارية أفعال وأعقد فرضها توسع نفوذ المسلمين في الأمصار⁽⁶⁾.

إن شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، صنعت له شروطاً فعاليته السياسية والأهم من ذلك أنها مكنته من أن يقدم للعرب على الأقل أول دولة حقيقية في تاريخ جزييرتهم وأن يحولهم من قبائل إلى أمم عن طريق فكرة التوحيد التي كانت أساس دعوته والتي برزت الحاجة بالتدريج إلى أن تنتقل من الحيز الديني (وحدانية الله، والعبودية له) إلى الحيز السياسي (السلطة أو الدولة الواحدة والولاء لها). وكل ذلك بغية تحصيل الولاء السياسي، وتأمين المصالح الاقتصادية، فرض سيادة الدولة وهيبتها، توسيع النفوذ، وكل ممارسة سياسة كانت ممارسات قائد دولة المسلمين، ملتزمة أحكام وواجبات تدبير المصلحة⁽⁷⁾.

لقد كانت دولة المدينة بهذا المعنى دولة مواطنين يجمعهم الانتساب إلى كيان سياسي اجتماعي مشترك، ولم تكن دولة المؤمنين حصراً، والدليل على ذلك ما ورد في دستور هذه الدولة (الصحيفة)، حيث جرى التعاقد المكتوب بين محمد صلى الله عليه وسلم والذين معه، وبين سائر الجماعات، والملل المكونة للاجتماع السياسي في المدينة، ولم يجري التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام فالولاء هنا ولاء سياسي مدني، وولاء للدولة لا للدين⁽⁸⁾.

إن هذه الدولة الشمولية التي أسس لها الإسلام هي في نظر المسلمين النموذج الأعلى، والمثال الأسمى الذي يضمن السعادة وتحقق وفقه الفضيلة. غير أن هذا النموذج المثالي للدولة المثالية الذي جاء به الإسلام، لم يبق هو النموذج الوحيد للمجتمع الإسلامي آنذاك وذلك بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، إذ نجد وبظهور الفرق الكلامية تنظيرات أخرى لفلسفة نهايات جديدة، ومن بين هذه الفرق «الشيعة» فالشيعة كفرقة كلامية تشكلت تدريجياً في الصدر الأول من التاريخ

إليها في إطار مجتمع آني، في حين أنها نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي⁽¹⁴⁾. وقد تعرضت الايديولوجيا لما لا حصر له من الانتقادات والمآخذ، إبستيمولوجية، وفلسفية وإيديولوجية أيضا أي من منطلقات إيديولوجية تقول بنهاية الايديولوجيا ذاتها فالانتقادات الابستيمولوجية للايديولوجيا تنطلق من مسلمة التعارض المطلق بين العلم والايديولوجيا وما دام العلم في جوهره وصفا وتشريحا لبنيات مختلف الظواهر من خلال مناهج وطرائق تتوخى أكبر قدر من الموضوعية وتحاول بأقصى ما يمكن إختزال وتقليص العوامل والمؤثرات الذاتية، فإن الايديولوجيا كخطاب تقيمي وحديث لما يجب أو يمكن أن يكون، تبدو في تعارض مطلق على الأقل في لحظة الوصف والتحليل مع العلم. وبالتالي فإن هذا التعارض الموجود بين العلم والايديولوجيا يعني أن العلم هو كل ما ليس إيديولوجيا، والايديولوجيا هي كل ما ليس علميا. والعكس أيضا صحيح نظرا لكون كل منهما يساهم ويساعد على تحديد الآخر، وكأن تعريف العلم ذاته لا يتحدد إلا بتحديد ما هو إيديولوجي.

وفضلا عن ذلك نجد هناك انتقادات ضمنية للايديولوجيا نجدها عند دعاة «نهاية الايديولوجيا» وهي الفكرة التي انبثقت في صيغتها الاولى في منتصف الخمسينات من هذا القرن لدى علماء الاجتماع في أمريكا، ففي مؤتمر ضخيم عقد في ميلانو بإيطاليا عام 1955 حول مستقبل الحرية تم الإعلان عن اختفاء أسباب الصراع الايديولوجي في العالم وإعلان نهاية عصر الايديولوجيا⁽¹⁵⁾. ثم ظهرت بعد ذلك مجموعة مؤلفات تنظيرا لهذه الفكرة لمجموعة من الكتاب مثل: بيل BELL، وليبيست Lipset، وواكسمان، ووالتر روستو⁽¹⁶⁾.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لا يوجد مكان للايديولوجيا في النظامين الرأسمالي والاشتراكي ويميزون بين نوعين من المجتمعات، مجتمعات ضعيفة التطور من حيث التصنيع، حي لازالت الحاجة قائمة للجدل السياسي النشيط، والايديولوجيا، والمجتمعات الصناعية المتطورة حيث سيستمر الصراع الطبقي الديمقراطي دون ايديولوجيا⁽¹⁷⁾.

وهكذا دخلت الإيديولوجيات الشمولية في تعارض مع التنظيم العقلاني الجديد للمجتمع ولم تعد الايديولوجيا قادرة على فهم ما يجري من أحداث ولم تعد تشكل إطارا معرفيا ملائما كما يقول أحد المفكرين: «لقد انتهت هذه الإيديولوجيات اليوم، وفقدت الإيديولوجيات القديمة قدرتها على الاقناع» وهذا ما يضع نهاية للحماس الايديولوجي⁽¹⁸⁾.

غير أنه وعلى نحو آخر، تم إحياء فكرة نهاية الايديولوجيا من منظور ليبرالي بعد ظهور دراسة للباحث الأمريكي «فرانسيس فوكوياما» بعنوان نهاية التاريخ في صيف 1989، الفكرة الأساسية فيها هي أن حدثا سياسيا أساسا قد حدث في التاريخ العالمي، وهو الحدث المتمثل في الحركات الإصلاحية في الاتحاد السوفياتي، وفي أوروبا الشرقية، وما صاحبه من انتشار للنموذج

النهائي لكل التناقضات السابقة، ولكن مفهوم التاريخ كمسار جدلي له بداية ووسط ونهاية فإن ماركس قد استعاره من هيجل، إذ يرجع أصل فكرة نهاية التاريخ إلى هيجل الذي اعتبر أن هذه الأخيرة تبدأ تحديدا من الفلسفة.

إن نهاية التاريخ هي شعار السليبي الاطلاقي الذي ختم به هيجل عقله الديالكتيكي وديالكتيك العالم معه لكنه في الوقت ذاته الشعار السليبي الذي أراد هيجل ذروة التحقق النهائي الذي فيه يتم تطابق إمكانات التاريخ كروح مع الواقع، وقد جاءت عبارة «الدولة الشمولية المتجانسة أو المنسجمة» لتدل على الثمرة الأخيرة لذروة هذا التطابق بين العقل والواقع⁽¹⁰⁾.

ومن هنا يمكن أن نقول أن ايديولوجيا نهاية التاريخ لم تستطع أن تجد لنفسها فلسفة جاهزة إلا لدى هيجل نفسه الذي كان مصدر ماركس، ومرجع اللود⁽¹¹⁾.

وفي سياق الحديث عن فلسفة النهايات دائما، نجد أن خطاب النهاية في الفلسفة يحيل على الأسس الفلسفية التي أسست لما يمكن تسميته بالقيامة الحديثة (موت الإله، موت الإنسان، نهاية الفلسفة)، وقد وضع هذه الأسس فلاسفة أمثال: ماركس كما سبق وأشرنا، نيتشه، وهيدغر، وغيرهم، فعلى سبيل المثال، حين يتحدث هيدغر عن نهاية الفلسفة، فلا يعتبر هذه النهاية توقفا لمسار الفلسفة، ولا عجزا عن الاستمرار في المسير، فإذا كانت الفلسفة هي تحديدا عند هيدغر عبارة عن ميتا فيزيقا تفكر في الوجود من خلال نظرها في هذا الأخير، فعبرة نهاية الفلسفة تعني اكتمال الميتافيزيقا، وليس كماها⁽¹²⁾.

وبالإضافة إلى ذلك فكلمة النهاية تحيل في الألمانية إلى كلمة المكان حيث تصبح نهاية الفلسفة هو ذلك المكان الذي يتجمع فيه كل تاريخها. فاكتمال الميتافيزيقا تجعل الفلسفة تتخذ نهايتها وتحتل مكانها في عصر يشهد انتصار عالم تقنوي تسود فيه نظرة علمية للإنسانية كما هي فاعلة في الوسط الاجتماعي.

إن الإحالة الدلالية لكلمة النهاية على المكان هي التي تجعل لهذه الكلمة دلالة أخرى ألا وهي وضع الحدود، فالأمر يتعلق لا بانتهاء الفلسفة ولكن بنهاية الفلسفة عند حدود معينة⁽¹³⁾.

ومن هذا المنطلق نستطيع القول أن الفلسفة قد تنتهي كأنساق وليس كفلسفة في حد ذاتها، فقد تحدث تغيرات في الحياة و في مجال الفكر والتفكير تضعنا في صلب أزمت واضطرابات، وتجعلنا نعتقد أنها مؤثرة على نهاية الفلسفة، غير أن هذا شيء لم يحدث قطعا، إذ لا يمكن أن تموت الفلسفة في يوم ما أو تتغير ولو حتى في لحظات اندثارها كما هو الشأن بالنسبة لحديث هيدغر عن نهاية الفلسفة.

من جهة أخرى وبالضبط على الصعيد السياسي، شاع الحديث كثيرا عن مفهوم نهاية الايديولوجيا هذه الأخيرة التي بات واقعها اليوم، يثبت أنها مجرد قناع لمصالح فتوية، إذا نظرنا

بيئة جديدة تمام لم تكن موجودة من قبل، فهل علينا أن نتمحور لنلائمها، هل سيلزم هنا أن يتمحور الذكاء حتى يمكنه أن يتعامل لا مع الطبيعة كما خلقها الله، وإنما مع ما صنعه الإنسان؟ أمن الممكن أن نسرع من التطور الوراثي؟ إن فوكوياما يخشى من أن الهندسة الوراثية قد تستطيع أن تفعل هذا، أن تختصر الزمن، زمن التطور، فيظهر معنا بالتالي إنسان جديد.

إن المشكلة التي يواجهها البشر ليست نهاية الإنسان وإنما هي نهاية الإنسانية والتي يمكن للبيوتكنولوجيا أن توقفها أو تحد منها. وفي ذلك يقول قرار المجلس الأوروبي عن استنساخ البشر، إن تحويل الإنسان إلى آلة عن طريق التخليق المتعمد لبشر متطابقين وراثيا هو أمر مناقض للكرامة البشرية، ومن ثم فهو استخدام خاطئ للطب والبيولوجيا⁽²¹⁾. ولهذا أصبح العلم والثورة البيوتكنولوجية في العالم اليوم تشكل خطرا واضحا يهدد الإنسانية والبشرية جمعاء، ويظل التساؤل قائما حول مصير هذا الإنسان في ظل هذا الاكتساح الفظيع الذي اقتحم الطبيعة البشرية. وأخيرا يمكن أن نقول أن الحديث عن فلسفة النهايات لا ينتهي نظرا لانتقالها من موضوع لآخر، فمن نهاية الفلسفة إلى نهاية التاريخ وصولا إلى نهاية الإنسان وغير ذلك من القضايا، والمواضيع التي يبدو أنها لن تقف عند حد معين، وما يبدو واضحا في غضون كل هذه العناوين أن كل نهاية هي إعلان عن بداية.

الهوامش

- 1- إبراهيم زكرياء: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، د ط، د س القاهرة، ص 168
- 2- فراس السواح - جلجامش (ملحمة الرافدين الخالدة)، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1996، ص 33-66.
- 3- توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983، ص 96.
- 4- المرجع نفسه، ص 37
- 5- المرجع نفسه، ص 40.
- 6- بلعيز عبد الإله، الإسلام والسياسة، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، 2001، ص 37.
- 7- المرجع نفسه، ص 43.
- 8- المرجع نفسه، ص، ص 112-113
- 9- صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، دراسة لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1991، ص 84.
- 10- صفدي، مطاع، لحظة الفلسفة، الفكر العربى المعاصر، مجلة فكرية تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد الخامس، د (س)، ص: 90-92.
- 11- بايار، جون فرنسوا وآخرون، الإسلام والفكر السياسي، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000، ص 87.
- 12- بوفلو، محمد إبراهيم، نهاية الفلسفة، فكر ونقد، مركز النماء القومي، ص 18.
- 13- المرجع نفسه، ص 20
- 14- العروى عبدالله، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافى العربى، ط6، 1999، ص 53
- 15- سبيل محمد، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 200

الاجتماعي الاستهلاكي، في كل ربوع الأرض، وهذه الأحداث تسجل انتصار الغرب وفكرة الغرب في نظر فوكوياما.

إن التحولات الكبرى التي تجري على الساحة السياسية ليست تعبيرا عن نهاية الحرب الباردة فقط أو استنفادا لسياسات ما بعد الحرب العالمية الثانية بل هي نهاية التاريخ من حيث هو كذلك، أي النقطة النهائية للتطور الإيديولوجي للإنسانية، وتعميم للديمقراطية الغربية كشكل أقصى من أشكال الحكم، ولعل ما يقصده فوكوياما بفكرة نهاية التاريخ الهيجلية هذه، والتي وجدت صدى كبيرا، وأثارت نقاشات عريضة، بسبب موازاتها لتحولات كبرى على الصعيد العالمي وبصورة خاصة المراجعات التي تعرضت لها التجربة والأفكار الاشتراكية في الإتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، وبالتالي العودة إلى فكرة هيجل القائلة بأن الدول الديمقراطية الليبرالية في القرن التاسع عشر المتولدة عن الثورتين الفرنسية، والأمريكية، تسجل نهاية التاريخ، فنهاية التاريخ هي الانتصار الحاسم، والنهائي للليبرالية، وربما كان الفشل الحالي للأنظمة الشيوعية حافزا على التساؤل عما إذا لم تكن التجربة الماركسية منعطفا تاريخيا لا جدوى منه لمدة مائة وخمسين سنة.

ومن الواضح أن ما يقصده فرانسيس فوكوياما من نهاية التاريخ أو نهاية التطور الإيديولوجي للإنسانية هو انتصار النموذج الليبرالي الغربي على النموذج الاشتراكي للمعسكر الشرقي⁽¹⁹⁾.

وبهذا المعنى تصبح فكرة النهاية إعلان عن نهاية طور وبداية طور جديد بعد أن تم الحكم على الطور السابق بالزوال الأفول.

وفي مؤلف آخر لفرانسيس فوكوياما يطرح هذا الأخير فكرة أخرى لا تخرج بدورها عن سياق فلسفة النهايات، ففي كتاب له «نهاية الإنسان» يعبر فوكوياما عن قلقه من عواقب الثورة البيوتكنولوجية المعاصرة، ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت المعرفة ستقده أم أنها ستقتله، سيقتل نعم على حد تعبير فوكوياما لكنه لا يستطيع أن يعرف ما إذا كان قد قتل بسبب المعرفة التي اكتسبها، أم بسبب المعرفة التي لم يكتسبها، والتي كانت لتتقده لو أنه عرفه⁽²⁰⁾.

إن هذا الأمر قاد الكثيرون للتساؤل وهناك احتمال حقيقي في أن يتسبب هذا الفيض الغزير المتلاحق من المعارف الوراثية والبيولوجية في أن ينتهي جنس البشر، ليظهر منا جنس بشري جديد ينقلب علينا فنفسى؟ هل سنقتل حقا بسبب المعرفة التي اكتسبناها؟

إن فرانسيس فوكوياما عند مناقشته لقضية استنساخ الإنسان في كتابه «نهاية الإنسان» نجده يرفض رفضا تاما ذلك باعتبار أن معظم الناس، ومعظم الدول ترفضه.

فبيئتنا تتغير الآن بمعدل غير مسبوق فمنتجات العلم والتكنولوجيا قد حورت كل شيء من حولنا، إننا نحيا الآن

- 16 - أيوب سمير، تأثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع، بيروت، معهد الإنماء العربي، د ط، 1983، ص 71
- 17 - سبيلا محمد، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص 202.
- 18 - أيوب سمير، تأثيرات الايديولوجيا، ص 73.
- 19 - سبيلا محمد، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، ص ص 203، 204.
- 20 - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، تر: أحمد مستجير، أفريل، 2002، ص 11.
- 21 - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، تر: أحمد مستجير، أفريل، 2002، ص 11.