جدلية الطبيعة والثقافة في الفكر الحديث
نحو تأصيل فلسفي

*عامر شطارة**

ملخّص

تناول البحث مفهوما الطبيعة والثقافة ابتداء من الفكر اليوناني وصولاً إلى الفكر الحديث في محاولة للكشف عن معناهما ونطاق اشتغالاتهما، من خلال سياقاتهما التاريخية والمراحل التي قطعاها خلال عملية تطورهما. من ثم ربط هذه المفاهيم لتشكيل وحدة معرفية وفلسفية لها دلالتها، وذلك بهدف الكشف عن السؤال الأهم وهو "الانسان" وكيف تم التعاطي معه من خلال التصور الطبيعي من جهة والتصور الثقافي من جهة أخرى.إن محاوله الكشف عن الموضوع من جهه تاريخ الفلسفة يكون بتتبع التطور الفلسفي والفكري الذي حدث على مفهوم الطبيعة ومفهوم الثقافة، وقد شكل الجزء الأول من البحث، ومن ثم الكشف عن الخط الرابط/ الفاصل بين الطبيعة والثقافة وإشكالية العلاقة بينهما، وإنعكاسات تلك الجدلية على الإنسان:أي بين ما هو طبيعي، أي الإنسان كجزء من الطبيعة (Part of Nature) وبين الثقافي أي الإنسان كجزء منفصل عن الطبيعة (Apart of Nature)، والذي شكل الجزء الثاني من البحث.

وقد توصل الباحث إلى أن العلاقة بين مفهوم الطبيعة ومفهوم الثقافة تطور بشكل لافت في الفكر الحديث وتغير بشكل جذري عن المفهوم اليوناني، فبينما كانت الطبيعة في الفكر اليوناني تعني القدره الذاتيه على النمو ونظاما حياً يتطور طبيعيا ليصل إلى هدف ما، أصبحت الطبيعة في الفكر الحديث– ابتداء من الكوجيتو الديكارتي – شيئا هامدا، جامداً ينتظر الإنسان كي يشكله ويعيد قراءته لصالح ثقافة هو مركزها وسيدها. والأهم هو أن الإنسان قد بدأ ينظر إلى الطبيعة على أنها شيء منفصل عنه وبالتالي مشكلا النواة الأولى لثنائية الطبيعة والثقافة. وقد تم التعبير عن هذه الرؤيه الجديدة من خلال المنهج التجريبي القائم على الاستقراء كمنهج أوحد للكشف عن الطبيعة وتفسير ظواهرها من أجل مزيد من السيطرة والهيمنة على الطبيعة. فتاريخ تطور هذه المفاهيم (الطبيعة والثقافة) هو نفسه تاريخ تطور الإنسان وانتقاله من مرحلة إلى أخرى.

الكلمات الدالة: الطبيعة، الثقافة، فلسفة، الفكر الحديث.

المقدمة

"من انت أيتها الطبيعة؟ انني اعيش فيك وأبحث عنك منذ خمسين سنة ولم أستطع أن اعثر عليك حتى الآن"!

فولتير

شغل مفهوم الطبيعة الفكر الإنساني منذ بدايته وقد ظهر ذلك جليا في اهتمام الفلسفة اليونانية الما قبل سقراطية وخصوصا عند المدارس الفلسفية الأولى كما عند الأيونية –عند طاليس (Thales) وانكسمانس (Anaximene)– أو عند المدرسة الإيليائية – كما عند بارمنيدس (Parmenides) وزينون الإيلي (Zeno of Elea)– والذين تم تسميتهم بالفلاسفة الطبيعيين لاعتمادهم على الطبيعة لتفسير أصل الكون والأشياء. وبالتالي أصبح سؤال الطبيعة سؤالآ فلسفيا وخصوصا عندما انعكس هذا الاهتمام بالطبيعة على الإنسان وطبيعته ومن ثم علاقة الإنسان بالطبيعة وما تفرضه هذه الطبيعة من ارتباط وتبعية من جهة ومن انفصال واستقلالية من جهة أخرى. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة جدلية، متغيرة مرت بمراحل عبر تاريخ الفكر اعتمدت كل فترة على مفهومها الخاص للطبيعة والإنسان على

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن.

تاريخ استلام البحث 2017/3/24 وتاريخ قبوله 2018/1/14.

© 2018 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

حد سواء. فلم يكن موقف الإنسان إزاء الطبيعة ثابتا أو ساكنا على مر العصور، لذلك فإن دراسة علاقة الإنسان مع الطبيعة سيكشف عوامل أخرى مؤثرة لا بد من إدراجها ضمن النقاش ولعل أهمها هو مفهوم "الثقافة " الذي لا يقل أهمية وغموضا في الوقت ذاته، عن مفهوم الطبيعة.

لذلك، تتداخل في هذا البحث مجموعة من المفاهيم الواجب الوقوف عندها لمعرفة المقصود بها، وخصوصاً نطاق اشتغالاتها مع الأخذ بعين الاعتبار سياقاتها التاريخية والمراحل التي قطعتها خلال عملية تطورها.ومن أهم هذه المفاهيم، والتي اهتم بها هذا البحث، هي الطبيعة والثقافة، والمقصود هنا هو البدء بمحاولة فهم هذه المفاهيم، ومعرفة تاريخية انبثاقها لغوياً وتاريخياً ومعرفياً، ومن ثم ربط هذه المفاهيم لتشكيل وحدة معرفية فلسفية لها دلالتها الخاصة البعيدة عن التلفيقية، وذلك ليتسنى لنا الكشف عن السؤال الأهم وهو الإنسان وكيف تم التعاطي معه من خلال التصور الطبيعي من جهة والتصور الثقافي من جهة أخرى.

لغوياً، نجد عدة تعاريف للطبيعة، يمكن من خلالها استخراج معنى عام لهذا المفهوم، والذي غالبا ما تتفق على أن كلمة الطبيعة تعني، الخصائص الثابتة التي يمكن أن تميز شيئاً ما بحيث يصبح من الصعوبة التفكير به بدونها، هذا عدا كونها أي "الطبيعة" تمثل أيضاً مجموعة من الأشياء الخارجية والتي بقيت خارج تدخل الإنسان المباشر.

وحسب المعجم الفلسفي، الطبيعة هي القوة السارية بالأشياء التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي (صليبا، ج. 1982:1-17-3). فطبيعة الشيئ هي سر نموه، وتغيره وحركته. أو هي "ما يصنع نفسه بنفسه دون حاجة إلى علة خارجية " (لالاند، أ. 2001: 855). او أن الطبيعة هي كذلك الإرادة التنظمية التي يتجلى بها الانتظام، وبهذا المعنى يعارض أرسطو الطبيعة والمصادفة (لالاند، أ. 2001: 856). والطبيعة أيضاً تعني القوانين التي تخضع لها الأشياء الموجودة في الكون من جهة، كما وتعني ما هو فطري وموروث بيولوجي وهي ضد الصفات المكتسبه من جهة أخرى (لالاند، أ. 2001: 855)، وإذا ما نظرنا إلى مفهوم الطبيعة كدلالة علمية، سنجد أن هذه الدلالة تحددت من خلال التطورات العلمية الحديثة، بحيث أصبحت تعني كل أشكال المادة. وفي الفلسفة الحديثة فإن الطبيعة تعني " المبدأ الأساسي لكل حكم معياري، بحيث تصبح قوانين الطبيعة قوانين مثالية يستنبط منها مبادئ الاخلاق والتشريع كالحق الطبيعي الذي تستمد منه القوانين الوضعية معقوليتها" (صليبا،ج. 1982: 15).

لم تهتم الفلسفة بمفهوم الثقافة إهتمامها بمفهوم الطبيعة فلم تكن الثقافة هي الموضوع المباشر للفلسفة سوى في بداية القرن العشرين مع جورج زيمل (Georg Simmel 1858- 1918) في مقالته المشهورة " حول مفهوم وتراجيدا الثقافة"، واهتم بعد ذلك أرنست كاسيرر

(Ernst Cassirer 1874-1945) بمفهوم الثقافة من خلال كتابه منطق علوم الثقافة (الزين، م.2014:181). فهناك اتفاق بين الدارسين على صعوبة تعريف الثقافة لآنه يمكن إحصاء ما يزيد عن المائة تعريف أو أكثر للثقافة، لذلك لربما كان من الأجدى تحديد المفهوم بدلا من تعريفه كون التحديد يمكن الإتفاق حوله بدلا من الدخول في دوامة التعريفات المختلفة.

لغويا اقترن معنى كلمة الثقافة Culutre بالزراعة Cultura من الأصل اللاتيني، والتي تعني فلاحة الأرض، لتكون صالحة لإقامة الإنسان عليها والاستفادة منها. ومن ثم انتقل هذا المعنى إلى الإنسان بمعنى فلاحة العقل أي تشذيبه من الضار من الأفكار كما يشذب الإنسان الأرض بتخليصها من الأعشاب غير النافعة. فكما علم الفيزياء الأداة التي تم استعمالها لفهم الطبيعة، فإن التربية كانت أداة الثقافة المثلى لفهم الانسان على أساس أن تربية العقل وتشذيبه من الضار وتطوير الملكات العقلية هو عين الثقافة. وفي اللغة العربية تعني الثقافة صقل النفس والفطانه، وثقف نفسه، أي صار حاذقا وفطنا، وثقف الرمح تعني سواه وقومه. وفيما بعد تم استخدام الكلمة لا لتعني مجموعة من الأفكار فقط بل أكثر من ذلك أسلوب حياه ونظرية في السلوك. ومن هنا نجد رابطا بين معنى الثقافة والطبيعة بمعنى الزراعة وبالتالي يصبح معنى الثقافة مجموع المظاهر الفكرية لمجتمع ما، أو حسب إدوارد تايلور Edward Tylor *(1832-1917)* هي "مركب يشتمل على المعرفة، المعتقدات، الفنون، الأخلاق، القانون، التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع" (Taylor,E.1920:1)، أي أن تايلور يضع الثقافة في صنف ما يتم إكتسابه وتعلمه في مقابل حتمية الطبيعة والبيولوجيا، وبالتالي فإن الثقافة بمفهومها العام تشير إلى ما هو

مكتسب من معارف ومعتقدات أجتماعية.والثقافة تعود بشكل مباشر إلى التربية التي تؤدي إلى اكساب الانسان الذوق والحس الإنتقادي والحكم الصحيح (صليبا،أ:387)، وتسعى إلى الملاءمة بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والمجتمع وهي ايضا تعني " طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعيا لا بيولوجيا (صليبا،أ:389). أي بمعنى أنسنة الوجه البربري في الإنسان كما شاهدناها عند روسو J.J Rousseau) (1712-1778 وكبح جماح القوى الطبيعية في الإنسان كما كان حاضرا بقوه في الفكر والفلسفة اليونانيين. ومن هنا اهتمام روسو الخاص بالتربيه وخصوصا كتاب "إميل" حيث يرى عملية التربية كصراع ضد الطبيعة العدوانية للإنسان. لهذا فإن الإستعمال الأشهر لمفهوم الثقافة كان مرتبطا بالعملية التعليمية وفلسفة التربية.وبناء على ذلك لا يوجد معنى واحد للثقافة، فمن "عناصر الحياة البشرية التي ينقلها المجتمع مادية أو معنوية وهذا المعنى للثقافة يكون ملازما للإنسان مهما كان – بدائيا او متحضراّ، إلى معنى تراث معين لأحد الشعوب أو الممتلكات الروحية للفرد" (بنعبد العالي،1991: 12). ولكن السمة الرئيسية بين التعريفات الكثيرة لمعنى الثقافة هو اكتسابها عن طريق التعلم.

لذلك يبدو من النظرة الأولى أن مفهوم الطبيعة ومفهوم الثقافة، يرتبطكل منها بالآخر– وإن بطريقة سلبية – من حيث أن الخصائص التي تم الإتفاق عليها على أنها خصائص طبيعية أو عائدة إلى مفهوم الطبيعة تتميز بصورة واضحة عن الخصائص التي يتم إرجاعها إلى مفهوم الثقافة. وكأن هناك فاصلا بين نوعين من الخصائص تعود الأولى إلى الطبيعة والثانية إلى الثقافة. فهناك ارتباط بين المفهومين، وإن بطرق غير مباشرة، فإما أن يعني انتهاء الواحدة الدخول في عالم الآخر، وكأنهم بلدان على حدود مشتركة، فبانتهاء الأولى ندخل إلى الثانية، أو أن هناك علاقة أخرى وهي التأثر والتأثير، بمعنى أن معنى الواحدة مرتبط بمعنى الأخرى، وكأن هناك حاجة من أجل تعريف الواحدة تحديد معنى الأخرى، وكأن الطبيعة وكما اعتاد البنيويون فهمها "الدال العائم" (floating Signifier) بمعنى أنه ليس هناك معنى محدد لها، ولكن أهميتها تكمن في تحديد معاني أخرى. أي كأنها النقطة الثابتة والتي من خلالها واعتماداً عليها يتم تحديد معنى الثقافة، وإعطائها المعنى. أو بمعنى اللامتغير الذي يحدد المتغيرات. فتظهر الطبيعة وكأنها مصدر قيمة مستقل خارج عن أي مفهوم ثقافي، أو أن تكون هي نفسها مصدر القيمة لمعاني أشياء أخرى خارجة عنها، أي قيمة بحد ذاتها.

يبدو أن ثنائية الطبيعة – الثقافة قد ترسخت واصبحت علامة فارقة خلال الفلسفة الحديثة والتي تعتبر فلسفة للذات، بإعتبار الإنسان ذاتا في مقابل العالم الذي هو موضوع لها. هذة الفكرة وجدت قاعدتها النظرية في الكوجيتو الديكارتي– *نسبًا إلى رينه ديكارت*–

(Rene Descartes 1650 – 1596): أنا أفكر اذن أنا موجود، وهو الشيء الذي رسخ فكرة الأنا كوجود مستقل عن أي وجود خارجه وكفكرة أساسية رسمت الحدود الفاصلة والقاطعة بين الذات والموضوع – بين الأنا والعالم، أي بين الإنسان والطبيعة.لقد إنعكس هذا المفهوم للطبيعة على مفهوم "الطبيعة البشرية"، والسؤال عن ما إذا كان هناك طبيعة بشرية وما شكلها، والمهم ما الفارق الذي سوف تعكسه هذه الطبيعة على الأسئلة الجوهرية الفلسفية والإجتماعية والأخلاقية، لذلك انطلق افلاطون من ان الحل المثالي للمشاكل الإجتماعية والفردية يجب أن يكون من خلال الفهم الصحيح الذي يربط السعادة والفضيلة وبين الطبيعة البشرية. ومن الجدير بالذكر أن سؤال الطبيعة البشرية قد أدى دورا محوريا في تشكيل الفلسفة السياسية للعصر الحديث من خلال فلسفات العقد الاجتماعي التي اهتمت بالحالة الطبيعية للإنسان وتحديد ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية كأساس لعملية التعاقد بين الأفراد والسلطة.

ولكن يبقى السؤال هو ما معنى مفهوم الطبيعة والثقافة في تاريخ الفلسفة ابتداءا من الفلسفة اليونانية مرورا بفلسفة العصور الوسطى وصولا إلى الفلسفة الحديثة؟ وهل كان المفهومان (الطبيعة والثقافة) يحملان نفس المضمون، أم أن تغيرات جذرية قد طرأت عليهما؟ وما العلاقة التي كانت بينهما؟. لذلك وحتى يتم فهم موضوع مفاهيم مثل الطبيعة والثقافة، يجب دراستها كمفاهيم لها نطاق اشتغال وحدود عملية ومعرفية وتاريخية تشكّلت عبرها ومن خلالها.

الفلسفة اليونانية

مع أن سؤال الإنسان وماهيته كان حجر الأساس في الفلسفة

اليونانية إلا أن هذا السؤال لم يكن متبلورا حول ثنائية الطبيعة والثقافة، بمعنى أن الفلسفة اليونانية لم تبت بالفصل بين الطبيعة والإنسان بل كما سنرى حاولت الدمج بينهم متبنياً صورة تناغمية.

فعلى مدار الفلسفة اليونانية لم يكن هناك مفهوم واحد متفق عليه حول مفهوم "الطبيعة"، فالمفهوم الما قبل سقراطي في المدارس الطبيعية الأولى مختلف عن المفهوم الذي اعتمدته المدارس اليونانية المتأخرة كما عند أفلاطون وأرسطو. كما أن مفهوم الطبيعة اليوم واعتباراً من القرن السادس عشر ليس هو المفهوم الذي استعملته الفلسفة اليونانية والعصور التي تلتها. فالفلسفة اليونانية قبل سقراط استعملت اللفظ Fusis للدلالة على الكون الطبيعي الذي كان يعني "ما ينمو ويصير، إنه ما يقوم بذاته، إنه الموجود الذي يشتمل في ذاته على حركته وقوانينه ونظامه، وبعبارة أخرى إنه ما يتضمن في ذاته صيرورته وكينونته (المخادمة، 1999: 34). وبالتالي لم تكن الكلمة اليونانية الدالة على الطبيعة تعني الطبيعة بالمفهوم الحديث للكلمة أي بمعنى البيئة المحيطة بنا، وليست كذلك الطبيعة باعتبارها موضوعا للمعرفة والبحث العلمي.وبالتالي فان المفهوم اليوناني للفظ "fusis " – الكون الطبيعي – " لا يمكن أن ينقل بسهوله إلى معنى الطبيعة natura في اللغة اللاتينية – الرومانية كما لا يمكن تحويله بسهولة إلى المعنى العربي الذي نشير إليه بالطبيعة " (مجموعة باحثين، 2006: 17). وذلك لأن مصدر الفعل في كلا المفهومين مختلف، فكان له دلالاته وانعكاساته على معنى المفهوم.

ومن الجدير بالذكر أن سقراط لم يهتم بمفهوم الطبيعة بشكل مباشر أو ان صح التعبير لم تكن الطبيعة مدار اهتمامه الأول، بل الإنسان "فقد كان سقراط يميل بفطرته العجيبة إلى ان يهتم بعلم الإنسان أكثر من اهتمامه بعلم الطبيعة " (أرسطو، 1965: 4)، لذلك فإن الإنجاز المهم في مفهوم الطبيعة نجده أكثر عند الفلاسفة اللاحقين كما عند أفلاطون وخصوصا عند أرسطو.

الطبيعة كنظام حي

ارتكزت فلسفة أفلاطون على ان هناك نظاما خالداً في الكون وأن "لا شيء ألبته من المصادفة في الطبيعة وان الحركة والتي هي ظاهرة الطبيعة الرئيسية، لها فيها قوانينها..." (أرسطو، 1965:7)، ورغم أن موضوع الطبيعة لم يكن من المواضيع الرئيسية التي اهتم بها أفلاطون الا أنه لم يكن بمقدوره ان يتجنب الخوض فيها عندما كان يبحث في أصل الأشياء وينفذ فيه إلى أن يصل إلى ذات "المدبر" الأسمى للطبيعة والمكان والزمان، حيث أشار إلى الموضوع من خلال محاورة طيماوس متسائلا من أين يمكن ان تأتي الحركة وما هي صورتها الأصلية. إلا أن اهتمام أفلاطون الرئيس كان موجها نحو نظريته السياسية، وبالتالي فقد وظف مفهوم الطبيعة بقوانينها ونظامها لصالح نظريته السياسية من أجل بناء المدينة الفاضلة على غرار كمال ونظام الكون. ففهم نظام الكون والطبيعة في تراتبيتها سيجعل الإنسان يعرف أفضل طرق تشكيل المدينة. فقد اعتقد أفلاطون أن الإنسان مركب من روح وجسد معاً، علما بأن الروح هي الأقدر على قيادة الإنسان وذلك بسبب كونها الأكثر قربا من عالم المثل مكان القوانين الخالدة التي تحكم الكون والتي بالتالي ستكون المرشد الحقيقي لبناء المدينة، فقد اعتبر أن العلاقة التراتبية الموجودة في الطبيعة ستكون النموذج الأفضل لتراتبية العلاقات في المدينة، فإذا "كان الإله قد نظم الكون حسب مثال الجمال والخير، كذلك ينظم الفيلسوف الأفراد في المدينة إذا ما صار حاكما" (مخادمة، 1999:36). وبالتالي نستطيع القول أن اهتمام أفلاطون بمفهوم الطبيعة كان تحت تأثير آرائه السياسية وكتسويغ لها، الشيء الذي لم يقنع أرسطو ولم يجده كافيا ولا سيما ان أرسطو قد اعتبر مفهوم الطبيعة من المواضيع الأساسية التي يجب التشابك معها منذ البداية رابطا سؤال الفيزيقا – أي الطبيعة – بسؤال الميتافيزيقا مع إقراره باختلافهما. مع العلم بأن أرسطو لم يرفض كل ما أقره معلمه أفلاطون وخصوصا أن أرسطو واصل الاقتناع بالتراتبية الموجودة في الطبيعة ووجوب انعكاس هذا التراتب على أفراد المجتمع والذي أدى إلى تسويغ أرسطو لعبودية الغريب أمام السيد الأثيني، إلا أنه قد طور على مفهوم الطبيعة الشيء الكثير.

عرف أرسطو الطبيعة "بالعلة الأولى او المبدأ الأول للحركة والسكون" (أرسطو، 1965: 18)، فهي المادة الأولية التي تجعل الكائنات الطبيعية ما هي عليه، أي بتعبير آخر هي مبدأ ذاتي به يتطور كل ما يتطور وهي الحركة البدئية الموجودة في الكائنات. إنها المبدأ الذاتي المسئول عن إحداث التغيير دون الحاجة الى تدخل أي قوة خارجية، علما بان هذا المبدأ شيئ

آخر مختلف عن مادة ذلك الشيء. لذلك يعتبر أرسطو الحركة مفهوما أساسيا في فهم الطبيعة لأنه يرى إتحادً بين الحركة وبين الطبيعة "إن بين الموجودات التي هي في الطبيعة أو التي توجد بالطبع وبين تلك التي تكونها الصناعة ذلك الفرق العميق أن الأولى تحمل في أنفسها مبدأ حركتها او سكونها أما الثانية ليس لها من سكون أو حركة إلا بواسطة العناصر الطبيعية التي هي مركبة منها (أرسطو، 1965:17). إن تفريق أرسطو بين المادة (الهيولي) والصور له دلالته المهمة هنا حيث إن هناك هدفا تصبو إليها عملية التغيير الحادثة بالكائنات، بمعنى أن التغيير والحركة ليست هدفا بحد ذاتها وان كانت أساسية في الموجودات إلا أن المهم أصبح السؤال موجها إلى أين تتجه هذه الحركة الطبيعية؟ وما هي الحالة أو الغاية التي تصبو إليها؟ ويجب ان تصل إليها؟ لذلك " فالصورة أحق بأن تكون طبيعة للشيء من المادة الأولى" (مخادمة، 1999:38).

لذلك أصبح معنى الطبيعة عند أرسطو هو ما يصير ويصبح، لأن الكائن الذي تنتجه الطبيعة يذهب من شيء ما إلى شيء آخر، أي من حالة إلى حالة مختلفة " إنه يتطور طبيعيا ليصل إلى هدف ما (مخادمة، 1999: 38)، وبتعبير أدق فإن مبدأها الداخلي يوجهها إلى الحالة التي يجب أن تصير إليها، وتصبح بالتالي المعرفة فضيلة وقيمة بحد ذاتها.أي أن للطبيعة معنيان اساسيان فإما أن تعني القوة والقدرة كما عند المفكرين الماقبل سقراطيين وإما أن تعني الماهية كما عند افلاطون أو امنتزاجهما كما عند أرسطو.

العصور الوسطى الاوروبية

كان مفكرو العصور الوسطى ينظرون إلى الطبيعة على أساس انها "ما خلقه الله" لذلك كان يتم دراسة عالم الطبيعة والعالم المادي معها من خلال دراسة لاهوتية تعبر عن قدرة اللة وضمن ملكوته. وبالتالي ليس من المعقول ولا من المجدي دراسة الطبيعة وظواهرها بعيدا أو بشكل منفصل عن القدرة الإلهية.ولعل محاكمة غاليليو الشهيرة دليل على نمط التفكير القروسطوي الذي كان يرى ظواهر الطبيعة على أنها جزء لا يتجزأ من الدين وإن البت في قضايا الطبيعة بالتالي هو من إختصاص الكنيسة ومن يقوم على حمايتها. المهم هنا أن مفهوم الطبيعة "الفيزيس" في الفكر اليوناني مع الاختلافات بين مفكريها بقي محتفظا على فكرة شموله في ذاته على نظامه الذي يوجهه غلى التطور الذاتي، فيكون ما يكونه بدون تدخل خارجي. وبالتالي هذا المفهوم للطبيعة لا يعتمد على وجوده واستمراريته على أحد، وذلك على عكس مفهوم الطبيعة في الديانات التوحيدية حيث إن وجود واستمرارية الطبيعة مرهونة بإرادة اله خالق الكون والطبيعة "لم يعد الفيزيس موضوعا في ذاته للبحث ولا كيفية عاقلة ولا نموذجا أخلاقيا، إن الكلمة التي تشير إلى الفيزيس غير موجودة في الكتب السماوية" (مخادمة، 1999: 38)، فالطبيعة في المفهوم اليوناني تحوي فاعلية ذاتية وطبيعة حية فاعلة أكثر من كونها منفعله، هذا بالإضافة إلى إعتبار النظام الموجود في الطبيعة (وخصوصا عند افلاطون) أنموذجا للحالة التي يجب ان تكون المدينة عليه ومثالاً يقتدي الإنسان به، وبالتالي يتطابق عبر هذا المفهوم للطبيعة ما هو إنساني وما هو طبيعي. ففكرة السيطرة على الطبيعة لم تكن بين أجندات الفكر اليوناني بل على العكس كانت الطبيعة مثالاً يقتدى به وموضوعا للتأمل.

وبالتالي فقد كان لقصة السقوط من جنة عدن تأتي على المفهوم العام المسيطر على العصور الوسطى الأوروبية، فتبعا للرواية التوراتية فقد استحق الإنسان العقاب الإلهي وفقد بالتالي سيادته لعدم تقيده بالأوامر الإلهيه، مما كان له الأثر الواضح على فكر العصور الوسطى في منع او عدم جواز البحث المتعمق في شؤون الله والتي كانت الطبيعة جزءا منها. لذلك جاء فكر بيكن التجريبي *(Francis Bacon 1561-1626)* كإجازة أو رخصة تبيح استعمال الطبيعة وكشف اسرارها لصالح الإنسان، بعدما كان محظوراً على الإنسان (غير مستحب) البحث والتنقيب في الأرض والطبيعة بشكل عام.

العصر الحديث "من المتأمل الى المحرض"

في فينمونولوجيا الروح يصف هيجل (Georg W. Hegel 1770-1831) العصر الحديث بقوله هو ليس فترة زمنية مختلفة عن باقي العصور السابقة فحسب، ولكن أيضاً وهذا هو المهم أن العصر الحديث يمثل قطيعة مع كل ما كأنه العالم لحد الآن. لذلك كان من أهم أدوار الفلسفة حسب هيغل هو فهم عصرها عبر تفكير شمولي، أي لم الأجزاء المتناثرة عبر وحدة فكرية واحدة مترابطة تعطيها المعنى "فعندما تختفي القوة التوحيدية من

حياة الناس، وعندما تكتسب التعارضات التي فقدت علاقتها الحية وفعلها المتبادل استقلالها، آنذاك تولد الحاجة للفلسفة" (الشيخ، 2008: 452). لذلك فقد تم إدخال معاني جديدة في العصر الحديث على مفهوم الطبيعة والانسان مختلفة عن الفلسفة اليونانية وكذلك مختلفة عن المفهوم الذي اعتمدته العصور الوسطى بشكل عام والأديان السماوية بشكل خاص.من أهم الأفكار التي ارتكز عليها الفكر الحديث هي تأسيس الطبيعة على العنصر الرياضي والذي عبر عنه غاليليو بكل وضوح بأن الطبيعة تتكلم الرياضيات او اللغة الحسابية بالإضافة إلى تحديد المنهج التجريبي القائم على الإستقراء كمنهج أوحد للكشف عن الطبيعة وتفسير ظواهرها.فمن خلال الثورة الكوبرنيكية التي أزاحت الأرض من مركز الكون والتي مهدت الطريق للنظرة التجريبية للطبيعة بدلاً من النظرة الأرسطية التراتبية للكون التي كانت مسيطرة على العلوم القديمة.وقد شكلت الفلسفة الديكارتية الإطار الفكري العميق لهذه التحولات المعرفية والتي أعتبرت حجر الأساس لفكر الحداثة الأوروبية والثورة الصناعية فيما بعد وذلك باستنادها على التصورات "العلمية " للطبيعة من خلال إدخال مفهوم جديد للطبيعة "كقوانين" وأيضا باعتبارها طريقة جديدة في رؤية الإنسان لنفسه والكون المحيط به، مؤكداً على أولوية الذات المفكرة والأهم قدرتها على فهم وتفسير الطبيعة. فالدور الذي لعبه ديكارت كان حاسما من خلال فتح أفق جديد لفهم حقيقة الظواهر الطبيعية من خلال مفهوم الحركة وقوانين الاصطدام التي تمثل "أول تعبير علمي يخضع الظواهر الفيزيائية لقواعد اللغة الرياضية (لايبنتز، 2006: 75). وبالتالي يمكن اعتبار ديكارت مكملاً لعمل فرنسيس بيكون الرائد الحقيقي لحركة العلم الحديث والذي اقترن اسمه بالمنهج التجريبي القائم على الاستقراء بكتاب "الأورجانون الجديد" أي الآلة الجديدة في مقابل آلة أرسطو القائمة على القياس. توجت كل تلك الإنجازات وغيرها الكثير بالجهد الكبير الذي قدمه نيوتن (Isaac Newton 1642-1726) والذي رسم الحدود النهائية للعلم الحديث (الكلاسيكي) القائم على التصور الآلي الميكانيكي والحتمي للعالم، أي على المنهج التجريبي والنزعة الاستقرائية التي تبدأ من التجربة والتي تؤكد أن كل المفاهيم العلمية يجب أن ترد إلى معلومات قابلة للملاحظة عن طريق الإستقراء للوصول إلى النظرية العلمية التي تستند على اطراد وتعاقب الظواهر الطبيعية بصورة حتمية والذي مهد الطريق إلى التعميم على هيئة قوانين علمية كلية وشاملة. الأمر الذي حول مفهوم العلم والمعرفة بشكل عام إلى مفهوم أداتي هدفه خدمة الجنس البشري وهوما أكده أينشتاين في أننا "إذا أردنا أن نفهم الطبيعة، يجب أن نسلم منذ البدايه بأنها نظام" (مليكي، 2015: 43)، فالطبيعة وإن كانت صعبه على الفهم إلا أن التوصل إلى القوانين التي تحكمها سيكون مفتاح انكشافها.

يمكن اعتبار الثنائية الديكارتية **(الروح – الجسد)** من أهم العناصر التي أثرت على مسار الفلسفة الحديثة والمعاصرة على حد سواء، مع الأخذ بعين الإعتبار التباين في الاتفاق أو الاختلاف على مضمون هذه الثنائية.فالثنائية الديكارتية القائمة على التفريق بين الجسد والعقل تعطي الجسد صفة الامتداد وعدم القدرة على التفكير، إنه عالم ذو طبيعة مادية والعقل وحده القادر على التفكير.إن هذه الفكرة الأساسية كان لها الأثر الأكبر في تغيير مفهوم الطبيعة والإنتقال من مفهوم طبيعة حية (كما المفهوم اليوناني) إلى مفهوم مادة جامدة تنتظر من يشكلها ويسيطر عليها كموضوع هامد مما أدى إلى غياب الطبيعة ذاتها وعدم الاصغاء الى ما يمكن ان تقوله بذاتها.وبالتالي فصل الإنسان عن الطبيعة الذي وجد تربته الخصبة مع الفلسفة الديكارتية فالإنسان جوهر والمادة أساس الطبيعة جوهر اخر مختلف تماما. وقد كان نتيجة هذا الفصل تصدر مفهوم الذاتية الذي صور الإنسان على أنه مانح " المعنى" ومصدره، أي وضع الإنسان في مركز المعرفة والوجود.وحسب تعبير ماكس فيبر لقد جردت الطبيعة من صفاتها السحرية التي كانت عالقة بها "فهي لم تعد قط مصدرا للمدح والذم، وإنما صارت فقط معرضة للملاحظة والسياده عليها" (مجموعة باحثين، 2006: 66). وبالتالي لا يمكن فصل هذه الرؤية الجديده للطبيعة عن ظهور النزعة الإنسانية في الفلسفة الحديثة والتي حطت من قيمة الطبيعة بنفس الوقت الذي رفعت من صوره الإنسان، والذي بدا جلياً في الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر " فهذا الكوجيتو هو بصوره من الصور مدح للإنسان وما يستطيع أن يفعله.

هذه الرؤية التي اعتبرت "الطبيعة" على أنها الآخر والأقل "قيمة" واعتماد وجودها ومعناها على الإنسان، هو امتداد واستمرارية لمنطق المركزية الأنثربولوجية التي لا ترى في

الطبيعة إلا آثار الإنسان وما صنعته يداه. فلم تعد الطبيعة موضوع البحث بل أصبحت وسيلة الإنسان للسيطرة من خلال أداة العلم الذي أصبح كما كشف فوكو أداة للهيمنة والسيطرة والتي يفرضها الإنسان على الطبيعة كما على الآخر الأقل منه معرفةً وقيمةً بوصفه جزءا من الطبيعة التي اعتبر الإنسان – الأوروبي– نفسه سيدها ومركزها (شطارة، 520،2014). وبالتالي فإن رؤية الآخر على أنه جزء من الطبيعة والتي بدورها تم السيطرة عليها وتنظيمها هو المفتاح لفهم ثنائية الثقافة – والطبيعة على اعتبار أن الثقافة أصبحت تعبيرا عن سيادة الإنسان ومركزيته والتي تخول الإنسان اقتحام الطبيعة والسيطرة عليها.

وعليه فقد كان هناك عبر العصور (من اليوناني إلى الحديث) أكثر من معنى للطبيعة او كأن الطبيعة تمر بحالات مختلفة الواحدة عن الأخرى: فمن الطبيعة كعضوانية أي ككائن حي وفاعل ذاتيا، ميالة إلى نوع من التناغم والاتساق كما صورها ارسطو إلى الطبيعة كقوة شريرة مدمرة عشوائية بحاجة إلى سيطرة ومدبر قوي يثبتها على الصراط المستقيم إلى الطبيعة كنظام يعمل اليا يمكن إخضاعة عبر معرفة هذا النظام وفهمه وليحولها الإنسان عبر العلم الحديث وتقنياته إلى مادة مطواعة تخدم متطلباته وخاضعة إلى سلطته. فظهرت النظريات الآلية للطبيعة والتي اعتمدت على الرياضيات والتي طورها فلاسفة الطبيعة في القرن السابع عشر التي نظرت إلى الطبيعة كمادة ميته تتحرك عبر قوى خارجية وليس بقواها الذاتية كما في الطبيعه كعضوية حية التي تحوي نظاما يؤدي فيه الجزء وظيفته ضمن الكل داخل تراتبية هرمية.بينما كان الانسان في الفكر اليوناني يقف من الطبيعة موقفا تأمليا، ينظر بانبهار وإعجاب من كمالها وكيفية تحولها من حالة الى حالة أخرى.

على العكس من ذلك فإن الانسان في الفكر الحديث يأخذ موقفا اخر مغايراً غير المتأمل، ليصبح المحرض والمسائل، ولكن التحريض هنا وكما فهمه هيدجر فيما بعد ليس تحريضا بريئا بهدف المساعدة على الإنكشاف بل كان التحريض من أجل تحقيق هدف معروف مسبقا. فسيد الطبيعة – الإنسان – يريد من الطبيعة تسليم خيراتها وطاقتها.لم يكن الإنسان في الفكر اليوناني يعتبر نفسه ذاتا منفصلة عن موضوع الطبيعة ومن ثم لم يكن اليوناني يحاول ترجمة الطبيعة إلى الأصل الذاتي والعقلي بل على العكس كان يحاول أن يكون جزءا من هذا العالم عبر خضوعة إلى نظامه.فبدل الانفصال (الذات – الموضوع) الحديث هناك محاولة اتصال وتأكيد تبعية لهذه الطبيعة مع الفكر اليوناني. فالفلاسفة ما قبل سقراط ركزوا على الامساك بلغز الوجود وعلى عجائبيته وحاولوا التعبير عن هذه التجربة وهذا الانبهار من خلال تطويرهم الفلسفة والعلم فكان دور الفلسفة والعلم في تلك الفترة – قبل سقراط– هو التعبير عن هذا الانبهار والإعجاب، والأهم أن الطبيعة في هذه الفترة لم تكن موضوعا للمعرفة، أي لم تكن موضوعاً أمام ذات عارفة مفارقة لها. ولكن مع أفلاطون وأرسطو تم تحويل معنى هذه التجربة إلى تفسيرات منطقية قابلة للفهم العقلي بدلا من الشعر كأداه للتعبير عن هذه التجربة الغامضة في الفترة ماقبل سقراطية.

انعكس هذا الفرق في مفهوم الطبيعة بين الفلسفة اليونانية والحديثة على نظرية المعرفة ومفهوم الإنسان ومعنى الثقافة بشكل واضح.فنظرية المعرفة اليونانية متمثلة بأفلاطون وأرسطو كانت قائمة على وجود عالم متناسق – مثالي– وبالتالي مرتبط بشيئ خارجه تحاول تمثله بأحسن الطرق والوسائل،بينما نظرية المعرفة الحديثة خصوصا مع الفلسفة العقلانية لم تكن مرتبطة بشيئ سوا ذاتها.فتحولت المقولة اليونانية "المعرفة فضيلة " إلى "المعرفة قوة " لتساعد الإنسان على إعلان سيادته على الطبيعة ومن ثم على الآخر غير المؤهل لحكم الطبيعة أو حتى حكم نفسه بنفسه. ولعل هذا التوجه الحديث قي سيادة الإنسان على الطبيعة والذي تطور فيما بعد إلى الهيمنه الذكورية كان نقطة انطلاق الحركات التحررية وخصوصا الحركات النسوية.فأصبح من المألوف أن نرى هذه الحركات تربط مابين الطبيعة والنساء وكأن هناك " ثمة اتحاد بينهم قديم ونسب تواصل عبر الثقافة واللغة والتاريخ" (زيمرمان، 2006: 34)، يربط الطبيعه بالنساء أو الآخر المهيمن عليه. ويبدوا هذا التوجه واضحا من خلال تصوير الطبيعة كأم حاضنة " فالأرض الأنثى كانت فكرة محورية في الكوزمولوجيا العضوية التي قوضتها الثورة العلمية وثقافة السوق في بواكير أوروبا الحديثة " (زيمرمان، 2006: 34) التي حولت تصورها إلى الطبيعة كألة، وليس كعضوية حية، والتي ساعدت على انتشار فكرة الهيمنه على كل من النساء والطبيعة على حد سواء. وهو الشيئ الذي انتقدته المثالية

الألمانية مع شيلنج (Frierich Schelling 1775-1854) خصوصا حيث قدم مفهوما للطبيعة مختلفا (أكثر حيوية وعضوانية) عن المفهوم الالى للطبيعة الذي انبثق من الفكر الديكارتي وفيزياء غاليليو (الشيخ، 2008: 102-104).

ومن الجدير بالذكر أن هناك تزامنا بين ظهور الحركات النسوية في أمريكا مع ظهور الحركات البيئية التي تدافع عن منظور مختلف عن الطبيعة في بداية عقد الستينات من القرن الماضي. فقد دافع فرانسيس بيكون عن فكرة التحكم بالطبيعة لأجل منفعة الإنسان مصوغا أخلاقيات جديدة تسمح باستغلال الطبيعة، أو بتعبير بيكن "استجواب الطبيعة " والكشف عن أسرارها بواسطة العلم وتقنياته. فغدا الإنسان يرى الطبيعة كعدو يجب قهره وإخضاعه لما تملية مصلحته، أي موضوع مقابل الذات الديكارتية – المفكرة – من جهة، كما لم يجعل للطبيعة معناً خاصاً بها مستقلاً يتضمن في ذاته صيرورته وكينونته من جهة أخرى، بل أصبحت مرتبطة بالإنسان (الذكر – الأوروبي) الذي يهبها معناها الإبستمولوجي والأنتولوجي على حد سواء.ذلك لأن الطبيعة أصبحت تعني عالما من الفوضى غير المنتظمة وغير المفهومة بدون تدخل الأنا التي تعطيه معنى وانتظاماً، فالنظام الذي كانت تمثله الطبيعة في الفكر اليوناني أصبحت خاصية للإنسان في الفكر الحديث. وهذ ما دعا الفيلسوف والرياضي لايبنتز (Gottfried W Leibniz 1646-1716) إلى نقد الفلسفة الديكارتية من خلال كتابة" مقالة في الميتافيزيقا " كون الفكر الديكارتي يفصل ويفرق بين عالم الميتافيزيقا وعالم الطبيعة من خلال الفصل بين جوهرين مختلفين ومنفصلين (المادي والنفسي)، في حين أن لايبنتز يرى عدم إمكانية هذا الفصل، فهناك إرتباط بين القضايا الفيزيائية والمسائل الميتافيزيقية ومنها المسائل المتعلقة بالدين واي فصل يتم بينهما سيؤدى الى فهم ناقص ومختزل لكليهما. بمعنى أن التفسير الميكانيكي للطبيعة التي انتجته الفلسفة الديكارتية سيؤدي إلى إضعاف فكرة الأديان عن الله الخالق، الحكيم والقدير.

جدلية الثقافة والطبيعة

إن سؤال الطبيعة قد أفضى إلى سؤال اخر وهو هل الإنسان جزء من الطبيعة، أم أنه منفصل عنها؟ وماذا يعني كونه كذلك؟ يبدو أن طرح هذا السؤال مهم، من أجل محاولة الكشف عن معنى ثنائية الطبيعة والثقافة، لما له من دور محوري في تحديد معنى الطبيعة والثقافة. وكما أسلفت فقد تم طرح هذا التساؤل من قبل العديد من المفكرين على نحو هل سؤالنا عن ماهية الطبيعة يكون متضمناً الإنسان، أم نحن نتكلم عن الطبيعة فاصلين بينها وبين الإنسان؟. فبالرغم من الاعتقاد السائد بأن مفهوم الطبيعة شيء مغاير ومختلف عن عالم الانسان وطبيعته إلا أنه ومع ذلك هناك علاقة جدلية تطورية بين الإنسان وفكرة الطبيعة.والمقصود هنا بالتحديد هو هل الثقافة بالمعنى الواسع – أي الانسان– هي شيء تابع وخاضع لما تمليه علية الطبيعة كنظام حتمي للأشياء ويكون بالتالي دور الإنسان فيها دور المتلقي السلبي *(Passive)*، وبالتالي يمكن دراسته من خلال نفس المناهج المتبعة في دراسة الطبيعة والأشياء التابعة لها، ليكون جزا من هذا النظام الحتمي والميكانيكي، ومن ثم اعتبار الانسان مساوياً للظواهر الطبيعية الأخري، وما ثقافته إلا امتدادا لهذة الطبيعة وما تمليها عليه من تبعية وفي أحسن الحالات توائما معها. ويعبر رسل *(Bertrsnd Russell-1872-1970)* عن هذا التوجه بقوله إن "الإنسان جزء من الطبيعة،وليس شيئا مخالفا لها، فكره وحركته يحكمهما نفس القانون الذي يحكم النجوم والذرات" (Moriarty, 2007:p 227). أم أن الإنسان قادر على الخروج من هذه الحتمية الطبيعية مشكلا ثقافته الخاصة والتي ليس بالضرورة ان تكون ردة فعل أو استجابه لما يحدث بالطبيعة وبذلك يكون الإنسان حسب هذا المفهوم قادرا على تغيير الطبيعة ومقاومتها، فالثقافة قادرة على التغيير أو كما يقول تيري ايجلتون (Terry Eaglton 1943-) "الثقافة تغير مظهر الطبيعة " (إيجلتون، 2012: 18)، وبالتالي لا يمكن اعتبار الانسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة ودراسته بإتباع نفس المنهج المتبع في دراسة ظواهر الطبيعة، بل من خلال مناهج إنسانية قادرة على إستيعاب التعقيدات والتغيرات التي من الممكن ان ترافق دراسته.ليكون الإنسان حسب هذا التصور كائنا فعالا *(Active)* قادرا على تغيير مجرى الأحداث كما تمليه عليه مصلحته واحتياجاته والتي ليس بالضرورة أن تكون احتياجات بيولوجية خالصة، ليكون مفهوم الثقافة هو العنصر الرئيس في دراسة وفهم ماهية الإنسان.

فلسفيا، كان الدور الأكبر في بروز ثنائية الطبيعة والثقافة

في العصر الحديث يتمثل في عملية فصل الذات عن الموضوع أي فصل الذات العارفة عن موضوع المعرفة والتي قد بدأت في الفلسفة الحديثة مع مؤسسها رينه ديكارت. إلا أن الفكر الفلسفي أيقن ابتداء من هيجل على أن تجاوز المشاكل التي خلفها الفكر الحديث يجب ان تبدأ من تغيير المقولة التأسيسية للفكر الحديث وهي انفصال الذات عن الموضوع، لذا نجد هيجل على العكس من ذلك يقول" إن المعرفة لا يمكن الوصول إليها من خلال وعي حالة انفصال الذات والموضوع، التي يفهم فيها الموضوع بوصفه منفصلا عن، ومضادا للفكر. فمن أجل فهم العالم يجب على الإنسان أن يجعل العالم عالمه " (فروم، 1998: 45). وقد اعتبرالشاعر والمفكر الالماني يوهان غوته (1749–1832 Johann Goethe) أن الذاتية المحضة المنفصلة عن العالم ما هي إلا دمار للإنسان وميزه للثقافات البائدة، على عكس الثقافات المتقدمة والتي تعمل على فهم العالم كما هو كائن من خلال ذاتية مرتبطة بالعالم وليس من خلال الانفصال عنه،فيقول أن " الإنسان يعرف ذاته بمقدار ما يعرف العالم "(فروم، 1998: 47).

ماركس (Karl Marx 1818-b1883) أيضا ركز على عدم جواز فصل الذات عن الموضوع والذي أكد أن "علاقتنا بالآخرين تقرأ بوضوح من خلال علاقتنا بالطبيعه " (إبراهيم، 1999: 266)، ولكن الحل الماركسي كان مختلفاً عن الفلسفات الأخرى من حيث أن حل التناقضات ومنها التي بين الذاتية والموضوعية لن يكون من خلال طرحها كمشكلة معرفة او نظرية فقط بل الحل يكون حسب ماركس من خلال فهمها والتعامل معها كمشكلة واقعية مرتبطة بالحياة وواقع الأفراد.إلا أنه وبحسب إعتقاد بعض الدارسين الثقافيين إن ماركس لم يعطي كبير اهتمام إلى مفهوم الثقافة معتبرا انها من البنى الفوقية والتي يكون الاقتصاد مسؤلاً عنها وعن انتاجها.ومن هنا جاء انتقاد ماكس فيبر *(Max Weber 1864-1920)* للماركسية على أنها لم تعط الثقافة دورها الحقيقي مبينا ما للعوامل الثقافية (راينو، 2009: 37)، من تأثير بالغ في ظهور النظم الاقتصادية في العصر الحديث، من خلال كتابه الشهير "الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية".

الإنسان بين الانفصال من الطبيعة أو التبعية

لقد رأينا عند دراسة مفهوم الطبيعة أن هذا المفهوم يلازمة الغموض كونه لم يستقر على معنى واحد على مر السنين، فمرة كانت الطبيعة تعني النظام ومرة الفساد ومرة الضرورة ومرة أخرى الصدفة، وكما قال أمبادوقليس "إن الطبيعة ليست ما تخبرنا به حواسنا،إلا أنها ليست وراء حواسنا" إلا أنه وبرغم هذا التشتت في المعنى إلا أن المفهوم كان موجودا دوما ليدلنا على أهميته وضرورته، لنصل ربما إلى إستنتاج أن الطبيعة هي نتاج ثقافة، بمعنى ان "لا معنى محدد للطبيعة إلا لثقافة معينة" (مجموعة باحثين، 2006: 52)، أي أن الطبيعة كمفهوم ما هو إلا حاجة وجدت في ثقافة ما لتلبيه حاجة ما، ومن هنا مصدر الاختلاف في المعنى الخاص بها وذلك لإختلاف الحاجات وتنوعها من ثقافة إلى أخرى(Franklin, 2002:p55). وهذا الشيء بالتاكيد يشمل مفهوم الطبيعة البشرية، وماذا تعني. وطبعا هذا لا يعني أن الطبيعة غير موجودة أو أنها خيال انساني، بل لربما أن معناها كان مرتبط بالحاجة لشيئ خارج عنها وتم نسيان "الطبيعة من حيث هي شيئ موجود"، وهو الشيء الذي جعل هيدجر (Martin Heidegger 1889-1976) يقول إننا نسينا الوجود في بحثنا عن الموجود. واعتباره ان التقنية لا تعني التطبيق العملي للعلم بل هي موقف بالأساس أو كما أكد هيدجر إنها نظرة ميتافيزيقية للعالم والأشياء، نمط علاقة بين الإنسان والطبيعة.لذلك تميل الدراسات المعنية بالثقافة، حسب سايمون ديورينغ، إلى عد الثقافة هي الأساس في ثنائية الثقافة والطبيعة، وتجد هذه الدراسات الثقافية صعوبة في قبول الطبيعة بوصفها مصدر قيمة خارج عن سيطرة الثقافة، مما أدى إلى النظر إلى الطبيعة على أنها جزء من الثقافة، فالطبيعة تبعاً لهذه الرؤية هي أنموذج متخيّل أكثر من كونه شيئاً واقعياً، ولكنه أنموذج استطاع عبر الزمن إلى تشكيل مثالية جماعية معينة – حتى لو كانت متخيّلة –(ديورنج، 2015، ص 338–339).

ومن أهم التفرعات المعاصرة للدراسات الثقافية التي تهتم بالطبيعة هي الدراسات التابعة للحركات البيئية الحديثة، والتي تربط بين الطبيعة كبيئة والتغيرات التي تحدث عليها بالمقارنة مع الآثار الاجتماعية والثقافية لهذا التغير، وخصوصاً دور الإنسان وموقعه من البيئة.لذلك يقول ريموند ويليامز-1921 *Raymond Williams* (1988) في مقالته المهمة أفكار الطبيعة

Ideas of Nature أن فكرة الطبيعة تحتوي على كم كبير من التاريخ الإنساني، كما هي الحال مع الأفكار والمفاهيم الأساسية التي تعبّر عن رؤية الإنسان لنفسه والعالم المحيط به، ومكانته من هذا العالم، فمفهوم الطبيعة أيضاً له تواصل لفظي على مر العقود للدلالة عليه، ولكن بمعاني مختلفة ومعقدة نوعاً ما.عادة يقول ريموند إنه يمكن الإستعانة بالقواميس المختلفة للوصول إلى معنى كلمة ما، أو حتى تعريف مناسب لمفهوم ما، لكن في بعض الأحيان يجد الباحث صعوبة في الوصول إلى المعنى المطلوب من خلال الرجوع الى القواميس المختلفة – كما هو الحال مع مفهوم الطبيعة– لأن المطلوب ليس إيجاد معنى مناسب فقط بل ملاحظة التغيير في المفهوم عبر التاريخ، وعبر الثقافات المختلفة، الشيء الذي قد لا نجده بالمعنى المعطى لنا في القواميس (Raymond,1980:p 70-72).

إن وراء الإستعمال الأكثر شيوعاً للطبيعة كان البحث عن مكوّن أساسي للعالم، مكون يمكن أن يكون الأساس أو المرجع الجامع لهذا الكم الهائل من المتغيرات وطرائق الحياة المختلفة، فمع أن الأفكار الأولية على الطبيعة كانت ترمز إلى ما هو مادي، إلا أن هذا البحث المادي كان يخفي خلفه بحثاً عن قوانين متأصلة غير قابلة للتغيير. فالتعددية التي تحكم الواقع والأشياء وعالم الحياة قد نُظّمت عقلياً حول مبدأ أساسي: الطبيعة. أي أن المشاهدات ألاولية للعالم كانت تعددية ومتغيرة مما أدى بالإنسان إلى أن يبحث عن شيء لا يتغير، يمكن الاعتماد عليه في فهم هذا العالم، ويكون بالتالي مبدأ يمكن فهمه ليُفسر هذه الطبيعة المتغيرة على الدوام، هذا البحث قد أفضى، حسب ريموند، إلى تجريد مفهوم عقلي، فكان مفهوم الطبيعة تعبيراً عن عالم التغيير هذا. ووصل ريموند إلى قناعة بأن سؤال الطبيعة هو سؤال مُثقل بالتاريخ الإنساني ومرتبط كذلك بتطور وعيه، لذلك يجب قراءة موضوع الطبيعة كمفهوم من خلال تطور الوعي الإنساني لذاته. ويبدو ان وعي الانسان لذاته ومن ثم جعل هذه الذات موضوعا للدراسة هي الخطوه التي قادت الإنسان فيما بعد لتطوير العلوم الإنسانية وأصبح بالتالي علم الانسان ممكنا أسوة بعلوم الطبيعة، فشهد عصر الأنوار كما هائلا من التطور في شتى العلوم الإنسانية والتي بدأت تتأسس بشكل منفصل عن الفلسفة أم العلوم أو عن أى إعتبار شمولي او كلياني خارج عنها، كذا الحال مع علم الإنسان " الأنثروبولوجي " الذي بدأ يتأسس بشكل تدريجي اعتبارا من القرن الثامن عشر كعلم خاص يدرس الإنسان بوصفه ظاهرة لها خصوصيتها ورؤيتها الخاصة. ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف الالماني امانويل كانط (Immanuel Kant 1724-1804) قد كتب عن موضوع الأنثروبولوجيا في كتابة الذي لم يجد طريقة الى اللسان العربي بعد *"Anthropology from pragmatic point of view"*, والذي يعد أحد الإرهاصات الاولى لعلم الانسان.وقد عني كانط بالانثروبولوجيا بإعتبارها دراسة تصرفات الانسان في شتى أوضاعها المعقده والبدائية. وقد ربط كانط الأنثروبولوجيا بمبحث الأخلاق وذلك ليبين الفرق بين ماهو كائن وبين ما يجب ان يكون " فبينما الانثروبولوجيا توصف ما هو كائن، تخبرنا الأخلاق بما يجب ان يكون (Jacobs, 2003:p 25).

ونرى أن كانط كان ميالا إلى اعتبار الثقافة هي السمة الأبرز في الإنسان وذلك بسبب اعتباره الطبيعة ملاصقة للحتميه بينما الانسان يبدأ بدخوله عالم الثقافة وهي الحرية، العنصر الأساس في تشكيل الانسان.ومن هنا أصبح الحديث ممكنا عن أنثروبولوجيا فلسفية تكون مهمتها الأساسية دراسة الإنسان كظاهرة ثقافية وكوحدة فكرية لها غايات وأهداف ذات معنى وقيمة "متجاوزة الأنشروبولوجيا التجريبية بالنظر إلى الإنسان ليس كموضوع بل كذات عاقلة ومفكرة لها هدف ومشروع" أي ليس فقط عملية تفسير للظاهرة الإنسانية كما تفعل الأنشروبولوجيا التجريبية بل المهم أصبح فهم الظاهرة الإنسانية (الزين، 2013: 6). بالتالي كانت الثقافة هي الوعاء الحامل لكل هذا التنوع الفكري والعقلي الذي خرج إلى الوجود مع انثباق علوم الإنسان وإنتاجات العلوم الأخرى مكونه وحدة معرفية متكاملة تهدف إلى تقدم ورخاء الإنسان جنبا إلى جنب مع تفسير الظواهر الإنسانية والطبيعية في شكل متناسق بعيدا عن التشتت والتشرذم. النقطة الحاسمة هنا والتي تربط الفكرة الرئيس للبحث "مفهوما الطبيعة والثقافة" هو ان الثقافة كمفهوم قد بدأ يتبلور ضد الطبيعة بمعنى انه بينما اتجهت العلوم التقنية وما رافقها من العلوم الطبيعية إلى الإهتمام بما هو حسي وتجريبي والإهتمام بتفسير الظاهرة من خلال الملاحظه والتجربة، رأت العلوم الانسانية والتي اسماها ماكس فيبر بالعلوم الثقافية التوجه إلى التجربة الداخلية والخبرة المعاشة وإعطاء المعنى، أي التحول من دراسة الإنسان كموضوع إلى

دراسة الإنسان كذات فاعلة وهادفة. لذلك تبرز الثقافة هنا كفعل ضد الطبيعة بمعنى ان ما هو عائد للطبيعة لا يمكن ان يكون نتاجا إنسانيا، أي ثقافيا.

وبهذا المعنى فإن التطورات الثقافية تحدث ضد الطبيعة.فظهرت على السطح مشكله المنهج والسؤال عن المنهج المناسب لتفسير الظواهر الإنسانية؟ فجاء الرد الأكثر تأثيرا من فليهلم دلتاي (*W.Dilthey 1833-1911*) معترضا على إنتشار دراسة الظواهر الإنسانية التي تتبنى طرق التفكير الخاصة بدراسة العلوم الطبيعية، داعيا إلى تبني الدراسات الإنسانية والمعنية بتفسير الظاهرة الإنسانية بإتباع مناهج خاصة غير المنهج التجريبي.حسب دلتاي "إن الذات العارفة التي شيدها لوك وهيوم وكانط لا يجري في عروقها دم حقيقيّ" (مصطفى، 2007: 121) أي إن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة، وفهم الحياه الإنسانية لا يجب ان تتأسس على مقولات خارجه عن الحياة، فهم الحياة يجب أن يكون من خلال خبرة الحياة ذاتها.فلا وجود لعالم موضوعي يكون موجودا بشكل مستقل عن المعنى الذي يفرضه عليه الوعي.ومن هنا نفهم الجهد الذي قدمه هوسرل وهيدجر من بعده في تثبيت قدرة واحقية الوعي الإنساني بفرض عالمه وحدوده على العالم.

أما ليفي شتراوس في الأنثروبولوجيا البنيوية فقد ركزعلى فكرة صعوبة الفصل التام بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي، فالتمييز بينهما ليس بالسهولة التي يراها الفكر الأوروبي الحديث. ولذلك نجده في معظم كتاباته وخصوصا في بحثه عن الثقافة والإنسان" ينتقد الثنائية " أفضل – اسوء" او "بدائي – مدني" التي عول عليها الكثير من الدارسين الثقافين"(شتراوس، 2008: 10)، للتمييز بين الإنسان الاوروبي المتحضر وبين إنسان القبائل البدائية معتبرا أن الفرق بينهم ليس بيولوجيا اوعقليا كما عولت الكثير من الدراسات الاوروبية، بل يجب النظر إلى الموضوع من خلال "الاختلاف الثقافي " ومن خلال إعطاء إجابات مختلفة ربما لنفس الأسئلة التي تشغل بال الإنسان الأوروبي "العاقل". إن النقد الذي جاء به شتراوس للمركزية الأوروبيه قائم على عدم قدرة الأوروبيين على فهم وقبول "الاختلاف " والإعتقاد الخاطئ الذي يجعلنا نرى معاييرنا الثقافية على انها المعيار الأفضل ومن ثم اعتبارها معايير كونية يجب أن تقتدي بها سائر الأمم إن أرادت الفلاح، أو كما يقول هومي بابا (Homi k. Bhabha 1949) لاحقا إن "الغرب تحول إلى مكان للتقويم واصدار الأحكام"(بابا، 2004: 76). وبالتالي سيتم إعتبار الثقافة المختلفة أو المختلف بثقافته ليس فقط "غريبا" بل كذلك متوحشا وبربريا ذا مرتبة أدني من الإنسان. لذلك نجده يهتم بفكرة الثقافة محاولا ايجاد العامل المشترك بين الثقافات الإنسانية المختلفة والتي تفسر الانتقال من الإنسان البيولوجي – إنسان الطبيعة – إلى الإنسان الإجتماعي – انسان الثقافة.

ينظر علماء الانسان "الأنثروبولوجيين" إلى موضوع الثقافة ببالغ الإهتمام وبذلك فإن موضوع ثنائية الثقافة والطبيعة تأخذ حيزا مهما من دراساتهم المتنوعة حول الإنسان وطبيعته، فالطبيعة وإن كانت تعني العالم المادي وخصوصا ما لم يتدخل به الإنسان ولكن أيضا تعني بعض الصفات الموجوده بالكائن بشكل اولي أي ولدت معه او موجودة في أصله وتكوينه. وعليه يعتبر الإنسان حسب هذا الوصف الثاني جزءا من الطبيعة، وبالتالي أصبح لفظ الطبيعة يدل على ما هو متوحش وبدائي من صفات في الإنسان "كوضع أصلي "وكتضاد مع ما هو ثقافي.فأصبح الفرض القائل إن هناك فرق بين ما هو طبيعي وبين ما هو ثقافي يعني "القبول المسبق للفرق بين الإنسان والحيوان" (Cormack, 1980:p 1). فالطبيعة هنا تمثل ما هو حيواني بينما الثقافة تمثل ما هو إنساني.فما هو إنعكاس هذا الافتراض على الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، أي البحث عن كيف أصبح التعبير عن الإنسان ككائن ثقافي منفصلا عن عالم الطبيعة أو بتعبير جان جاك روسو: كيف تم الإنتقال من حالة الطبيعة *State of Nature* إلى كائن إنساني يحمل لغة وثقافة ما. وقد عزى ليفي شتراوس هذا الإنتقال إلى قدرة وإمكانية وميل الإنسان إلى هذا الإنتقال أكثر من مظاهر الثقافة نفسها.إن وجودنا كنوع بشري يعتمد على عناصر أساسية يجب تلبيتها مثل الأكل والشرب وممارسة الجنس... الخ، وهذا العمل حسب شتراوس يمكن وصفه بالطبيعي (Natural) حيث إن عمل ذلك ضروري لكل الحيوانات. فبينما معظم حاجات الفرد الأساسية يجب أن تلبى بشكل فردي *Individually* حتى يبقى على قيد الحياة، "إلا ان الجنس التبادلي *Procreative sex* ليس ضرورياً لإستمرارية الحياة الفردية بل للمجتمعات لأنها بحاجة إلى أزواج متقابلة: ذكر وأنثى" (Cormack, 1980: p 2). وعليه فإن الجنسانية حسب شتراوس هي طبيعة ولكن تتحول إلى فعل

ثقافي عن طريق منع زواج المحارم وعن طريق قواعد الزواج الخارجي" *Exogamy*، لذلك كان حل شتراوس لمعضلة التمييز بين الثقافة والطبيعة يكمن في "القانون" او " القاعدة " فالقاعدة هي المعيار الذي يدلنا على أننا في مجال الثقافة، بينما العام والمشترك هو دليلنا إلى الطبيعة.فالغريزه هي العامل المشترك – الطبيعي – بين الإنسان والحيوان (الاكل والشرب والتنفس) بينما الإنفلات من الغريزه او تحويلها لصيغة أخرى هو العامل الثقافي وذلك بإعطائها صبغة اخلاقية تمثل قاعدة للسلوك البشري. فالأكل وغن كان ضروريا و" طبيعيا" ولكن كيفية الأكل ونوعيته هي التي تميز مجتمع من آخر وثقافة عن ثقافه أخرى. وبالتالي تداخل ما هو ثقافي وبين ماهو طبيعي في السلوك الإنساتي يؤدي غلى صعوبة التمييز بينهما فلا يبقى لدى الدارس من أداة للتمييز بينهم سوى معيار "القاعدة".

من جهة اخرى، لعل المنظور الاشهر لرؤية الانسان كجزء من الطبيعة واعتبار الطبيعة كعامل رئيسي في تحديد ماهية الانسان (عكس الدراسات الثقافية) قد ابتدا من خلال الفكر الداروينيي *(Charles Darwin1809-1882)* وما تبعة من الدراسات وفلسفات التطور، مثل الداروينية الاجتماعية مع سبنسر وغيرها، والتي ترى الإنسان جزأ من النظام الطبيعي. فالنظرية الداروينية لم تعط الإنسان اي قيمة لم تعطها لباقي الكائنات بمعنى أنها ساوت بين الإنسان وباقي الكائنات الحية على أساس أنهما من نتاج الاصطفاء الطبيعي. لذلك نرى أحد أكثر العلماء المعاصرين المتحمسين لفكر داروين يبدأ اول فقرات كتابه بكلمة " نحن الحيوانات..." (دونكز، 2002: 21). إن هذا التوجه يرى أنه ليس هناك سمه خاصة بالإنسان لا نجد لها مصدرا بيولوجيا "اننا نحمل معنا كل الارث المنحدر من ماضينا الحيواني في لعبنا وملذاتنا وحبنا وبحثنا، فالإنسان يطور حيوانيته ليس إلا" (دوكنز، 2002: 21)، حتى إن المجتمع ذاته هو تنظيم يمكن وصفه بالحي كما كل ما يتعلق بالإنسان.فيما يرى إدوارد ولسون *E.O.Wilson* (مؤسس السوسيوبيولوجيا) أن " ما نعتقد انه يشكل ثقافتنا المكتسبه، أي الثقافة،هو أمر مسجل في تراثنا الخلوي التناسلي" (بنعبد العال، 1991: 19) .اي إنه يرجح أن سلوك الكائنات الحية عائد إلى الاصطفاء الطبيعي وليس الإنتقال الثقافي.لذلك فهو يرى – مساندا داروين – أنه من التناقض قبول أن الدماغ هو نتاج التطور وشيء طبيعي ومن ثم القول بأن الإنسان استطاع الخروج من تبعية الطبيعة هذه ولم نعد قادرين على أن نفسره بشكل بيولوجي وطبيعي.وبالتالي فهو يعتقد بأن خلايانا الوراثية هي من يقود ثقافتنا.

ومن المؤيدين الرئيسيين لفصل الطبيعة عن الثقافة واعتبارهما شيئيين منفصلين لا بل متعارضان سيجموند فرويد *(Sigmund freud1856 -1939)* حيث يعرف الحضارة على أنها "مجموع الافعال والمؤسسات التي تبعد حياتنا بواسطتها عن اسلافنا الحيونات" (فرويد، 1992: 6). مما يعني بأن وظيفة الثقافة هي بالأساس حسب فرويد حمايتنا من الطبيعة والارتقاء بالإنسان فوق العوامل والمؤثرات الحيوانية. فكل حركة أو فكرة أومؤسسة للإنسان يكون خلفها رغبه أوغريزه ما، نحن غرائزنا. ومن الجدير بالذكر ان فرويد لا يؤيد فصل مفهوم الحضارة عن الثقافة وقد استعمل الثقافة بمعنى الحضارة في الكثير من الأحيان.

تلقفت العلوم الانسانية هذا المنهج العلمي الجديد للكشف عن معنى الإنسان وتفسير ظواهره، فالنجاح الهائل للمنهج العلمي التجريبي على الطبيعة وظواهرها أدى إلى ظهور تيارات اجتماعية وإنسانية تعتبر هذا المنهج العلمي هو الأنسب لدراسة الإنسان كما الطبيعة، "مما أدى الى فهم الإنسان بنفس الطريقة – المنهج– التي تم من خلالها تفسير الطبيعة "(الخولي، 2012: 52)، وأصبح الإنسان بالتالي جزأً من الطبيعة التي أراد ان يفصل ذاته ويميزها عنها.

مناقشــة

في هذا البحث تم مناقشة مفهومي الثقافة والطبيعة من خلال تطور المفاهيم تاريخيا أي من وجهة نظر تاريخ الفلسفة ومن ثم تم النظر إلى تلك المفاهيم من زاوية الإنسان، أي أخذ الإنسان ككائن تابع للطبيعة تارةً وككائن منفصل عن الطبيعه تارةً أخرى، محاولين الإجابة عن سؤال ماهية وكينونة الإنسان بين الثقافي والطبيعي وفي ما إذا كان هذا الفصل والثنائية طبيعياً له ما يبرره أم أنه فصل تعسفي يمكن تجاهله؟

ولقد وجدنا أن مفاهيم مثل الطبيعة والثقافة ليست بالمفاهيم السهلة للبحث، وذلك لعدة أسباب من أهمها صعوبة تحديد المعنى بصورة يمكن الاتفاق عليها من قبل الدارسين الذين

اهتموا بدراستهما خلال العقود الاخيرة، هذا عدا الصعوبات المنهجية التي رافقت تلك الدراسات.فما هي الطريقة المثلى لدراسة الطبيعة / الثقافة والكشف عنها؟ فكما أن هناك عدم اتفاق على المنهجية المناسبة لدراسة الطبيعة كان هناك صعوبة بالغة في تحديد المنهجية المناسبة للكشف عن الإنسان وثقافته. ولربما كان موضوع تحديد المنهجية المناسبة في دراسة الطبيعة أكثر يسرا من تحديد المنهجية المناسبة لدراسة الإنسان والثقافة. فسؤال المنهجية ما زال سؤالا له راهنيته وخصوصيته في الدراسات الثقافية، وذلك لأن عملية الفصل بين الذات العارفة والموضوع المنوي دراسته تحمل تعقيدات أكثر من دراسة الطبيعة وذلك لأن الذات والموضوع يكون في كثير من الأحيان هو نفسه أو له علاقة مباشرة فيه.

لعل المقوله الأساسية الأكثر شيوعا في العلاقة بين الثقافة والطبيعة هي أن الثقافة والطبيعة مفهومان متعارضان، فما هو عائد للطبيعة لا يمكن أن يكون نتيجة تدخل الإنسان. وبذلك تكون العلاقة جدلية بينهما إذا لم نقل صراعية. فالثقافة هي الدخول الى عالم الإنسان وما صنعت يداه وذلك عبر تحويل مصادر الطبيعة أو ضد قوى الطبيعة الجبارة.فما هي الطبيعة؟ هل هي العالم بدون الإنسان وتدخلاته؟ وبذلك نحن نقصي الإنسان من الطبيعة ونجعل منه كائنا فوق طبيعي، وبذلك يتحول السؤال إلى ماهية الإنسان وسر كينونته.أم أنها اي الطبيعة تعني كل شيئ بما فيها الإنسان وكل شيء على سطح الأرض وفوقه؟ وبذلك تصبح الطبيعة كل شيء ولا شيء بنفس الوقت لانها ستصبح شيئاً غير قابل للتحديد، عائم وغائم. فلماذا إذن هذا الفصل بين ما هو إنساني وما هو طبيعي وما مبرراته العملية؟

ومن الجدير بالذكر أن حمى هذه الجدلية قد انتقل الى صلب الفلسفة السياسية مكونة اتجاهين مختلفين عن الطبيعة الإنسانية، فإن كان الإنسان في يوم من الأيام جزءاً من الطبيعة فإنه لأسباب مختلفة انفصل عنها مشكلا كيانا منفصلا، مما أدى الى ظهور خلاف بين الدارسيين في تقييم هذا الأنفصال فحين يرى أصحاب الإتجاه الأول "أن الإنسان كان سعيدا في الحالة الطبيعية وإنه كلما أبتعد عنها فقد بالتدريج هذه السعادة، أما الإتجاه الثاني فكان يرى عكس ذلك "(بنعبد العال، 1991: 17)، أي أن الإنسان بدء يمتلك صفات الإنسانية بمقدار ابتعاده عن الطبيعة وغرائزها.فعلى حين وصف جون لوك الحالة الطبيعية بكونها حالة سلام وتعاون، فقد وصفها توماس هوبز بإنها حالة صراع وحرب "الكل ضد الكل " وبإنها حياة قصيرة وعنيفة (هوبز،2011: 133).

ولكن في النهاية يبدو أن ما هو بيولوجي أو طبيعي قابل لأن يتحول إلى ثقافي والعكس صحيح، فنظام الإنسان القانوني ومنه قانون الوراثة على سبيل المثال قائم على استمرارية الشخص البيلوجي إلى أولاده وأفراد اسرته بمعنى أن إثبات الإنتساب البيولوجي لفرد ما هو سبب قانوني كافي لأخذ حصته من الميراث من ذلك الشخص أو اثبات الأبوبة، فالابن يمثل الاستمرارية للأب وكأن الطبيعي تحول الى ثقافي من خلال العقد الاجتماعي وقوانين الدول التي تحكم المواطن.وفي الجهة المعاكسة يمكن للثقافي ان يتحول إلى طبيعي والمثال على ذلك كيف تصبح الدوغمائيات الدينية والقومية على سبيل المثال إلى أشياء ثابتة لا يمكن القبول بتغيرها أو تحولها وكأنها طبيعة في الجنس البشري أو على الأقل طبيعة وبديهية لمن يؤمنون بها وغير قابلة حتى للنقاش وبذلك يتحول الثقافي إلى طبيعي.

هناك توجهات جديه اليوم لردم المسافة بين الطبيعة والثقافة، وذلك لاعتقاد الكثيرين أن هذا الفصل لم يكن منطقيا من جهة وانه قد أضر بكلا المفهومين من جهة أخرى. فهوية الإنسان التي تعبر عنه هي هوية مركبة تجد اساسها في الطبيعة المزدوجة للانسان، فلا الطبيعة البيولوجية ولا الطبيعة الثقافية ولا الإجتماعية وحدها قادرة على تفسير وفهم الإنسان المعاصر بل أن الإنسان كما يعتقد ادغار موران (Edgar Morin 1921) هو نتاج لترابط جميع هذه الابعاد، فحتى لو استطعنا تميز الطبيعة البيولوجية عن باقي الأبعاد المكونة للوجود الإنساني فإننا بالتأكيد لن نستطيع الفصل بينهم بشكل مطلق. والاهم حسب موران أن هذه الخواص المختلفة التي يحملها الإنسان ليست خواص ثابته بل قابلة للتغيير في صيرورة دائمة ومتداخله.

وعليه، فإن النقد الذي جاء على مفهوم الطبيعة الحديث وما رافقه من ميل إلى السيطرة والاستهلاك،قد تزامن مع (النقد) والمناداة بالمساواة بين الرجل والمرأه والمساواة بين المواطنين، والحركات النسوية وحقوق الزنوج ورفض العبوديه وحتى حقوق المثليين، انطلاقا من نقد فكرة الطبيعة

كما صورتها الفلسفة الحديثة كشيء مفروض ونهائي وقبلي، فعدم المساواة ليست طبيعة يجب التعايش معها وقبولها،بل هي ثقافة بعديه (بالمفهوم الكانطي) يمكن تغيرها نحو إمكانات افضل.فلا إيجابات نهائية بل الأمر يعود إلى الثقافة وإمكاناتها ومتطلباتها.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

ابراهيم، زكريا، 1970، الطبيعة البشرية في فلسفة ماركس، ***عالم الفكر***، المجلد الثاني، العدد الاول.

ارسطو، طاليس، 1965، ***الطبيعة***، مصر، المكتبة العربية، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، ج1، المكتبة العربية.

ايجلتون، تيري، 2012، ***فكرة الثقافة***، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

بابا، ك.هومى، 2004، ***موقع الثقافة***، القاهرة، ترجمة ثائر ديب، ط1، المشروع القومي للترجمة.

بنعبد العالي، عبد السلام، سبيلا، محمد، 1991، دفاتر فلسفية – **الطبيعة والثقافة**، المغرب، دار توبقال.

الخولي، ينمى طريف، 2012، ***مشكلة العلوم الانسانية***، القاهرة، دار هنداوي.

دوكنز، ريتشارد، 2002، **الجديد في الانتخاب الطبيعي**، القاهرة، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، ط1، الهيئة المصرية العامة.

ديورنغ، سايمون، 2015، **الدراسات الثقافية**، الكويت، ترجمة محمد يوسف عمران، ط1، عالم المعرفة.

راينو، فيليب، 2009، ***ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث***، الجزائر، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف.

زيمرمان، مايكل، 2005، ***الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان الى الايكولوجيا الجذرية***، الكويت، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة، ج1، المجلس الوطني للثقافة.

الزين، محمد شوقي، 2013، **الثقافة والنهضة في عصر الانوار**، مجلة الاداب، جامعة الملك سعود، المجلد 25 العدد 3).

شتراوس، كلود ليفي، 2008، **مقالات في الاناسة**، بيروت، ترجمة حسن قبيسي، دار التنوير.

شطارة، عامر، 2014، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد أنموذجاً، ***مجلة دراسات، الجامعة الأردنية***، مجلد 41، الملحق 1.

الشيخ، محمد، 2008، ***فلسفة الحداثة في فكر هيجل***، ط1، بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر.

صليبا، جميل، 1982، **المعجم الفلسفي**، بيروت، ج1، دار الكتاب اللبناني.

فروم، ايريك، 1998، ***مفهوم الانسان عند ماركس***، سورية، ترجمة محمد سيد رصاص، ط1، دار الحصاد.

فرويد، سيجموند، 1992، ***الحب والحرب والحضارة والموت***، القاهرة، ترجمة عبد المنعم الحنفي، ط1، دار الرشاد.

لالاند، اندرية، 2001، ***الموسوعة الفلسفية***، بيروت، ترجمة خليل احمد خليل، الطبعة الاولى، دار عويدات.

لايبنتز، غوتفريد فيلهيلم، 2006، ***مقالة في الميتافيزيقا***، بيروت، ترجمة الطاهر بن قيزه، المنظمة العربية للترجمة.

مجموعة باحثين، 2006، ***مفاهيم عالمية – الطبيعة***، المغرب، ترجمة عبد القادر قنيني، ط1، المركز الثقافي العربي.

المخادمة، سليمان، 1999، مفهوم الطبيعة، مجلة دراسات، الجامعة الاردنية، 26 (1).

مصطفى، عادل، 2007، ***فهم الفهم – مدخل الى الهرمنيوطيقا***، القاهرة، مرايا للنشر، القاهرة.

مليكي، على، 2012، ***فكرة النظام والانسجام عند البار اينشتاين***، المغرب، مجلة مخاطبات، العدد 4.

هوبز، توماس، 2011، ***الليفياثان الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة***، أبو ظبي، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، دار كلمة.

المراجع الأجنبية

Franklin, Adrian. 2002. Nature and Social Theory, London, Spaga publication.

Jacobes, brain. 2003. Essays on Kants Anthropology, Cambridge University Press.

Mac Cormack, Carol and Marilyn Strathern. 1980. Nature, Culture and Gender, New York, Cambridge press.

Moriarty, Paul. 2007. Nature Naturalized: A Darwinian

Defence of the Nature – Culture Distinction, Enviromental Ethics, Fall, 29.
Raymond, Williams. 1980. London, Ideas of Nature-in problems in materialism and Culture, Verso.
Taylor, Edward B. 1920. Primitive Culture, London, John Morray, Vol. 1.

Nature – Culture: Dialectic in Modern Thought Toward a Philosophical Conception

*Amer Shatara**

ABSTRACT

The relation between Nature and Culture became one of the most interesting topics in philosophy today. This paper deals with the development of these concepts since the Greek philosophy to modern philosophy and thoughts.

One of the questions this paper tries to answer is whether nature- culture duality is real and universal or is it a kind of constructed reality that depends on culture? Two other questions can be raised here; to which sepher human beings really belong: Nature or Culture? And, can we understand human beings just as cultural entity or just as biological entity? The ancient Greek philosophers did not see or conceive nature as a different ontological reality; they didn't see nature as something separated from man. The separation and duality had a history that started mainly with the Cartesian philosophy mainly with his mind - body dualism, which later was developed by many modern philosophers, where Nature started to be conceived as a mere object in contrast with humans whom are the subject and the makers of culture.

Does such duality exist today? Many thinkers suggest that such duality does not exist anymore; they don't see nature as something separated from man. They assert that there is a continuance interrelation between nature and culture and between subject and object.

Keywords: Nature, Culture, Modern Thought.

* Assistant Professor, Department of Philosophy University of Jordan.
Received on 24/3/2017 and Accepted for Publication on 14/1/2018.