

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة -
الشيخ مبارك بن محمد إبراهيم الميلي الجزائري

المشكلة الأخلاقية في توظيف العلم المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

تخصص: المنطق وفلسفة العلوم

إشراف الأستاذة :

أ.د. حياة بن بوزيد

إعداد الطالب:

حمزة تاني

- أعضاء اللجنة العلمية المناقشة:

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	المؤسسة الجامعية	الصفة
1-أ.د. شيكو يمينة	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	رئيسا
2-أ.د. بن بوزيد حياة	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	مُشرفاً ومقرراً
3-أ.د. قلامين صباح	أستاذ التعليم العالي	جامعة خميس مليانة	عضوا مناقشا
4-أ.د. حاج علي كمال	أستاذ محاضر أ	جامعة قالمة	عضوا مناقشا
5-أ.د. منانة بطاش	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا
6-أ.د. خالف نورية	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

2023-2022

بسم الله الرحمان الرحيم وبه نستعين.

كلمة شكر.

كل الشكر والتقدير أتقدم به إلى الأستاذة المُشرفة: "حياة بن بوزيد" على ما بذلته من جهد ووقت في تصحيح وتوجيه هذا العمل، وعلى صبرها وتحملها عناء الظروف التي فرضتها اللحظات الصعبة التي صاحبت إنجازَه. فَلَكَ كل التحية والإحترام أستاذتي الفاضلة.

الشكر موصول كذلك إلى الدكتور "جون لوك قوتيرو" (Jean-Luc Gautero) المشرف المساعد في البحث إبتداءً من السنة الرابعة، من خلال إضافته النوعية في ضبط وحصر وجهة البحث. وكذلك من خلال فتحه لنا أبواب مخبر الفلسفة والمكتبة في جامعة نيس الفرنسية.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذتي الكرام، وكل المُشرفين على مواصلة الرسالة التي تؤديها المدرسة العليا للأستاذة، هذا الصرح الذي إحتضننا من بداية المشوار الجامعي إلي يومنا هذا.

إهداء .

أهدي هذا العمل إلى:

أبي العزيز أطال الله في عمره، وأممي العزيزة رزقها الله الشفاء العاجل.

إلى سلبية الفؤاد، زوجتي.

إلى زكرياء، والتوأم: سيرين وأمين.

إلى روح الدكتور محمود اليعقوبي، فقيه الفلسفة وفقيد المدرسة. رحمت
ربي وسلامه عليه.

إلى كل باحث يُنير شمعة فكر وعلم في سبيل التحرر من وهم الجهل
وعزلة التطرف.

مقدمة

مقدمة

أحدث الانفجار العلمي الذي عرفته الفترة المعاصرة، والذي ارتبطت بواده بالتطورات العلمية والتقنية التي حصلت إبتداءً من العصر الحديث، تطوراً هائلاً بفضل ضخامة الاختراعات والاكتشافات، وبالأخص التقنيات التي لم يصل إليها العالم في كل قرونه وفتراته السابقة.

ارتباط هذا التطور، بإختلاف مراحلها، بأساس العلم التجريبي القائم على الدقة والموضوعية، عزز تدريجياً من نفوذ النزعة العلمية، والمنفعية، في مقابل إستبعاد النزعة الغائية أو القيمية في العلم. ما جعل من العلم ميداناً مرتبطاً بالجانب المادي التقني، وهو ما يظهر في مسار وطموح العلم فيما بعد وهو تحقيق تطبيقات وتقنيات تخدم الإنسان وتسهل عليه الحياة وتخلق له الرفاهية. بالإضافة إلى أن تزواج النظرة العلمية والتقنية للعالم بالتوجه الرأسمالي أنتج لنا مجتمعات قائمة على الإستهلاك كميزة رئيسية من ميزات عصر ما بعد الحداثة، عصر الإستهلاك بإمتياز، بعدما كانت الميزة البارزة لعصر الحداثة هي التركيز على التكاثر والتعزيز من الإنتاج.

ازدهرت هذه التقنيات بسرعة وأخذت دور الريادة، وكشفت عن توجه سلبي فيها ظاهر للعيان وهو أن الإنسان أصبح تابعاً، بل وعبداً لمقتنياتها، لأنه دخل في نوع من النسيان لطبيعته وكيونته وعلاقته بالأخر وبالكون وبغاية وجوده، وتاه في البحث عن اللذة والمصلحة والمنفعة عن طريق الوسائل والتقنيات الجديدة والمتجددة، المُبهرة والمُغرية بعودها التي أتاحتها العلم والتقنية، والمغلقة بأغلفة إيديولوجية وسياسية، أو كذلك إشهارية ترويجية وتجارية بحتة.

هذا الأمر نجده بوضوح اليوم في حدود ما تعرضه التقنية الحيوية في ميدان البيولوجيا، فبداية من إمكانيات تغيير الجانب المورفولوجي للإنسان وحصوله على الصورة التي يُريدها لنفسه، إلى غاية إمكانية الحصول على جنين بدون عملية تلقيح عادية ولا عملية حمل، ووضع للجنين من طرف الأم الحاملة له، أو إلى غاية الحصول على جنين عن طريق الاستنساخ البشري. يجد المختصون اليوم في حقل الإنسانيات عموماً أن صورة الإنسان الإنسانية والأخلاقية تتعرض للتغيير، وفي الكثير من الحالات إلى تغيير يمس صميمية وطبيعة الإنسان في أساسها وجوهرها. فهذه التطبيقات يدخل الإنسان المعاصر غمار السباق نحو الاستهلاك المفرط لمنتجات التقنية. ولكن أي تقنيه؟ إنها التقنية الحيوية. في القرن الواحد والعشرين لا يختلف عاقلان حول قضية أن العلم التجريبي انفصل إنفصلاً رهيباً عن حقل الإنسانيات بما تحمله من نقد وفكر وأخلاق ومنطق وتساؤلات، بل وصارت الأسئلة الوجودية وحتى الأخلاقية تمثل الماضي السحيق الذي لا يمكن أن يناقش ويؤثر بفعالية في ساحة العلم والتقنية الذين أصبحا مرادفين أساسيين للتقدم والتحضر والعصرنة. ولكن السؤال المطروح بالعودة إلى تاريخ العلوم، هل كان العلم حقاً منفصلاً عن الفلسفة والإنسانيات؟ أم أن ذلك صناعة حديثة تجذرت أكثر في حقبتنا المعاصرة؟

إن عملية الفصل بين العلم والإنسانيات مردها إلى أن العلم تطور بشكل رهيب والتحم بأنواع من السياسات والأنظمة الاقتصادية والإيديولوجيات، في حين لم تواكب الفلسفة هذا التقدم العلمي والتكنولوجي، وشكل ذلك حجة للبعض في المطالبة بأن يكون العلم والتقنية بعيدان عن كل المساءلات والمراجعات المعرفية والقيمية، لذلك أصبحت التقنية الحيوية اليوم هي المحرك والمحفز الأول للمعرفة والمجتمع.

ولكن إذا كان عالم الأفكار هو من يحرك الفيلسوف نحو النظر والتمحيص وتحريك النقد بمقاييس المنطق والعقل، ويدفع العالم إلى النظر والتجريب، فما الذي يجعل مسار الفكر الفلسفي اليوم مسارا دائريا مغلقا على ذاته، و يبقى الفيلسوف داخل برجه العاجي، ويكون بالمقابل تطور العلم بمعزل عن أي تساؤل ومساءلة؟ للإمام بخلفيات وأبعاد هذه الإشكالية الراهنة يجب العودة إلى دراسة تاريخ العلوم ولحظات تطورها وتقهقرها لأن ذلك يضمن لنا عدم السقوط في قوقعة الدوغماتية الآنية، التي يجعل بها الإنسان معارفه وخبراته الآنية قانوناً ومرجعاً عاماً يتجاوز الزمان والمكان.

إن دراسة الكائن الحي شكلت أحد أهم المواضيع المشتركة بين علم الأحياء والفلسفة، وبالتحديد موضوع الإنسان. واكتسبت هذه الدراسة منذ بداياتها طابعاً إشكالياً في البيولوجيا، خاصة في القرون الوسطى الأوروبية أين اصطدمت مثلاً فكرة التشريح و التجريب على الإنسان برفض مباشر للكنيسة الكاثوليكية التي سنت بعض القوانين المعارضة لهذه التجارب و عملت على تطبيقها بصرامة منقطعة النظير¹، و لذلك تطورت دراسة الإنسان وفق منحى قيمي يأخذ من هنا وهناك بعض الأفكار الفلسفية حول إنسانية وأخلاقية وكذا غائية الكائن البشري في حد ذاته.

ولكن إبتداء من القرن السابع عشر تطورت النظرة إلى الإنسان وفقاً لتوجهين إثنين: يقوم الأول على فكرة أن أهم ما في الإنسان هو النفس أو الروح وهو توجه فلسفي قيمي، وأما التوجه الثاني فاعتمد على دراسة الجسد بمعزل عن بعده الغائي وهو توجه علمي. وفي

¹ تخللت هذه المرحلة بعض المحاولات و من أبرزها العمل الذي قام به "البيير الكبير" Albert le Grand (1205 - 1280) من خلال سنه لقانون يسمح بإجراء أعمال تشريحية.

ظل هذا الاختلاف توالى النظريات العلمية و التصورات الفلسفية بين مؤيد و معارض لأحد التوجهين، حيث أشار ديكارت (René Descartes 1596 – 1690) إلى أن ما يحكم جسم الإنسان من قوانين وآليات لا يختلف عن ما يحكم الآلة، والفرق الوحيد هو درجة التعقيد بينهما. و العكس تماما نجده في فلسفة أرسطو (Aristote 384-322 av.J.-C) الذي اعتقد أن الحياة تُشكل عنصراً لصيقاً ببعض الأجسام الطبيعية، وهي تلك التي تملك بنفسها " خاصة التغذية، والنمو والتحلل"¹، إذ لا نجد في الفلسفة الأرسطية مكاناً لثنائية الجسم والروح أو النفس لأنه لا يمكن الفصل بينهما، وهذا ما نجده عند ابن سينا في حديثه عن الجوهر الذي لا يتجسد فقط في وحدة الجسم والنفس ولكن أيضاً في التعيين الفردي للشخص، وحتى عندما نرجع إلى كانط (Emmanuel Kant 1724-1804) نجده يتكلم عن غائية الأجسام المنتظمة les corps organisés comme fins naturelle كصفة جوهرية للإنسان جسماً وروحاً.

وفي فترات تاريخية لاحقة من تطور الأفكار الإنسانية، نجد أن الاهتمام بدراسة الحياة كان فقط باعتبارها مصطلح نعين به التعقيد الذي تتسم به الوظائف الفيزيولوجية كما هو الحال عند كلود برنارد (Claude Bernard 1813-1878)، أو على أساس أنها مبدأ صوري (لا مادي ولا روحي) يفسر مختلف التفاعلات التي تطرأ على عضوية الإنسان وتسيرها كما تصور ذلك جوزيف بارتاز (Paul-Joseph Barthez 1734 - 1806)، أو هي عبارة عن مجموعة الوظائف المقاومة للموت كما اعتقد كزافييه بيشا (Xavier Bichat 1771-1802). وبأكثر حدة وإختصار تكون الحياة غير موجودة حسب إرنست كاهان (Ernest Kahane 1903-1996) وكل ما يوجد هو تعقيد أجهزة عضوية تسير وفق تفاعلات فيزيوكيميائية.

¹Hoquet Theirry, *La vie*. Flammarion, Paris, 1993.p. 45

وبالنظر إلى هذه التصورات يمكن أن نفهم أن تطور البيولوجيا بني على هذه الإعتبارات المفاهيمية للحياة، ولكن ما هي الإنعكاسات الميدانية لهذه المفاهيم والتصورات؟ بالتأكيد ستختلف حساسية الجانب النظري في البيولوجيا عن ما يمكن أن يطرحه الجانب التقني والتطبيقي من إشكاليات قيمة بالخصوص، وهو ما يبدو جلياً في المواضيع والإفرازات الحساسة للتقنية العلمية اليوم.

في البدايات التجريبية لعلم الأحياء اصطدمت عملية الدراسة العضوية والتشريحية والعلمية الموضوعية بمسألة طبيعة الإنسان وغائيته، وبدأ التساؤل حول إمكانية إعتبار جسم الإنسان كأى جسم حيواني آخر، أو بصفة أكثر حدة كأى جسم من الأجسام الجامدة؟ كل المعطيات الميدانية لا تسمح بذلك، على الأقل بهذه السهولة التقريرية؛ وذلك راجع للتعقيد والتشابك والتفاعل المعقد والمركب الذي تتميز به أجهزة وأعضاء الجسم الإنساني، ولطبيعة تأقلم هذا الجسم مع الوسط الطبيعي، ومع مقاومة المرض، بالإضافة إلى تشابك الجانب النفسي العاطفي مع الجانب الفيزيولوجي العضوي. لذلك نجد أن الكثير من البيولوجيين يتخذون موقفاً حذراً من عنصر الحياة الذي يُسير هذه العضوية على غرار كلود برنارد وبارتاز، ولكن هذا الحذر يفيد فقط بأن هناك خاصية أومبدأ متميز يُسير الجسم الإنساني، ولكن بدون إثارة أي بعد غائي لهذا الجسم. في حين أنه و بدون أي إعتبارات أخرى من غير محددات الدراسة التجريبية نجد أن لاميتري (Julien Offray de La Mettrie) 1709-1751 و"كاهان" يقرران أن الحياة بالمعنى الخارج عن تفاعلات عضوية الجسم غير موجودة أصلاً وأن الجسم الإنساني هو عضوية مكونة من مجموعات تفاعلات فيزيولوجية.

وفي إطار هذه القضية دار النقاش بين أصحاب النزعة الحيوية وأصحاب النزعة العقلية، وأصحاب النزعة العلموية. وفي الفترة المعاصرة تغلبت وبوضوح كفة

الإتجاه العلموي في دراسة الإنسان، حتى أن النقاش الذي شهدته العصور السابقة حول قيمة وطبيعة الحياة وقدسيتها المتعلقة بالإنسان بات باهتاً لا جدوى من ورائه، ويرجع هذا إلى التأثيرات والتغيرات التي فرضتها النزعة العلموية -التقنية بإنتاجاتها وإكتشافاتها التي غيرت حياة وآمال الإنسان والبشرية جمعاء. ولكن هل يمكن القول أن سبب فشل النزعة القيمية والفلسفية في التأثير هو تجاهلها لتأثيرات الواقع العلموي والتقني، وأن غياب فعالية الفلسفات الأخلاقية يرجع لعدم القيام بتجديد الرؤى، وإقتراح منظورات تتماشى مع إفرازات وتحديات العصر؟

هذا الإحتمال يطرحه وبحدة الفيلسوف الألماني هانس يونا (Hans Jonas) (1903-1993) في مشروعه الإيتيقي عندما ينتقد جل الفلسفات الكلاسيكية القائمة فقط على الجانب النظري وغير المهتمة بالبعد الزمني من خلال تأسيسها لأخلاق لحظية لا تتفاعل مع الواقع وأبعاده الحاضرة والمستقبلية. لذلك دعا إلى إعمار أرض الإيتيكا التي يمكن أن تخلق التغيير والفعالية حسبه، وذلك بتأسيس نظريات فلسفية قوية في هذا الإطار. وبادر هذا الفيلسوف إلى طرح البديل المتمثل في نظرية إيتيكية قائمة على مبدأ المسؤولية، والتي من أهم سماتها أنها تتعرض بالتفصيل لإفرازات العلم الحديث وبالخصوص تلك المتعلقة بالطب والبيولوجيا، وتأخذ في الحسبان مفهوم الزمن والفعالية وضرورة تأسيس أخلاق تهتم بالجانب التطبيقي.

عندما نخصص البيولوجيا بالفهم والدراسة يجب أن نذكر أن ليس كل الإمكانيات التقنية فيها بقيت رهن الجدل العلموي والأخلاقي والقانوني، كالإستساخ البشري مثلاً، بين مؤيدي ومعارضتي التطبيق. فتقنيات الحمل المساعدة طبيياً تحدث اليوم بصفة طبيعية وروتينية، خاصة ما تعلق الأمر بأطفال الأنابيب والتلقيح خارج الرحم وما يصاحب هذه العملية من شراء (أو الحصول على هبة) لقيحة أو

الحيوانات من البنك، أو كذلك الحصول على بويضة عن طريق التبرع أو دفع المال، ما يعني أن هذه الممارسات والبنوك التي تُغذيها تتزايد شيئاً فشيئاً خاصة في أمريكا بدرجة أولى وأوروبا، وهذا ما يتيح عملية الحصول على أطفال لفئة المتزوجين المثليين¹ الذين يطالبون سنوياً في مظاهرات واسعة عن حقهم القانوني في بلدان تفتح هذه التقنيات أو البعض منها للمتزوجين فقط من جنسين مختلفين مثلما هو عليه الحال في فرنسا مثلاً.

لقد كان إنشأتين وبعض الفيزيائيين من الذين رفعو صوتهم قبل استخدام القنبلة النووية على اليابان، محذرين من مخاطرها الحقيقية ولكن حدثت الكارثة بدون الإصغاء لهم، وكذلك بعد نجاح عملية الإستنساخ على الثدييات أُريد تجربتها على الإنسان تعالت وتعالى دعوات العلماء والمختصين والفلاسفة والحقوقيين إلى التحذير من كارثة إستنساخ الإنسان. ولكن الظاهر أنه بنفس التجاهل تحدث جميع المناورات والتجارب المتعلقة بالاحتمالات التكنولوجية المعاصرة. لذلك فإن التطورات التي تعرفها البيولوجيا اليوم، وفتح الباب أمام مشاريع تقنية ضخمة تهتم بجسم الإنسان من حيث تعديله وتحسينه وفق معايير إجتماعية معاصرة أو لتحديد جنسه (عمليات التجميل مثلاً) ، أو تغيير أو تعديل موروثه الجيني (التعديل الوراثي من خلال التدخل في تراتيبات ADN) أو الحيلولة دون وجوده أصلاً (الإجهاض الإنتقائي) أو تقرير وضع حد لحياته (الموت الرحيم)، وغيرها من التقنيات الأخرى التي يجب أن تكون محل تفكير ودراسة إبستمولوجية وقيمية عميقة ومشاركة بين العلم والفلسفة.

¹ أصبحت الإشارة إلى هذا النوع من الإرتباط بدون ذكر بكلمة الشذوذ الجنسي، والتي أصبحت وصفاً سلبياً يمكن أن يجر صاحبه إلى المحكمة بتهمة التعدي على حرية الآخرين. وعلى المستوى النظري ترتكز هذه الإرتباطات الموازية لعلاقة الزواج على مسألة حرية الإنسان في التقرير و التعبير بفكره ونفسه عن جنسه.

لكل هذه الإعتبارات جاء إختيارنا منصّباً على التقنية الحيوية، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الأكثر تأثيراً على الواقع الإنساني المباشر، خاصة وأننا نتناول الموضوع من الناحية الأخلاقية، بالإضافة إلى أن العلم المتربع على عرش التطور العلمي والتكنولوجي اليوم هي البيولوجيا وتقنياتها التي جعلت من القرن الواحد والعشرين قرن الثورة البيولوجية بإمتياز. فما تطرحه التقنيات البيوطبية من توسعات علمية وتطبيقية، وما تُثيره من أسئلة إيتيقية ووجودية يجعلها على رأس إهتمام أكثر التقنيات الجديدة بالإهتمام في الوقت الراهن، فإذا " كان القرن التاسع عشر قرن الكيمياء بينما كانت الفيزياء محور الابتكارات في القرن العشرين، فإن القرن الحادي والعشرين سيشكل علم الأحياء فيه محوراً للدراسات العلمية والتقنية. بل إن طبيعة " عصر علم الأحياء " الجديد - وهو اسم عام يشمل حقبة تقنية وعلمية مبنية على علم الأحياء بأوجهها كافة - تضمن بقاء هذه الحقبة وامتدادها.¹

ونظراً لتشعب وكثرة المشاريع الفلسفية التي تناقش موضوع الانعكاسات والمشكلات الإيتيقية التي تطرحها التطبيقات البيوطبية إختارنا المشروع الفلسفي للفيلسوف الألماني " هانس يونس " كأساس رئيسي ومحوري في تناول الحلول الإيتيقية التي تناولت موضوع الإشكالية، على أن هذا الاختيار لا يلغي الأخذ بعين الاعتبار مختلف الإضافات الفلسفية الكبرى في الموضوع، بل سيكون هناك استدعاء دوري لمختلف جهات النظر والمشاريع الفلسفية متى رأينا بدأً من ذلك.

إذن سنهتم عن قرب بالفلسفة الإيتيقية لهانس يونس الذي ركز على العواقب الفعلية للتقنيات البيولوجية والطبية المعاصرة، ففي كتابه فن الطب L'art médical، يعطي يونس

¹ التقنية الحيوية ومستقبل المجتمعات البشرية: التحديات والفرص، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، 2004، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة. مقال جمال السويدي، التقنية الحيوية ومستقبل المجتمعات البشرية، ص11.

تحليلات إيتيقية وفلسفية تتعرض للكثير من التفاصيل التي تتعلق بمستجدات التقنيات الطبية والبيولوجية، سواءً تلك المتعلقة بالموت الرحيم، أو الإستنساخ والتحوير الوراثي، أو تطبيقات الحمل المساعد طبيياً PMA، الأمر الذي سمح له بتأسيس الأخلاق التطبيقية التي تحاول أن تبني رصيماً تاريخياً لمختلف التقنيات والتطبيقات، وأثارها وإنعكاساتها المحتملة القريبة والبعيدة، وأهم الإجراءات التي يمكن أن تجاريها، والتي يسميها بالميتافيزيقا ذات المحتوى المادي *la métaphasique au contenu matériel*، وهو ما قد يتلخص في فكرة علم المستقبل المتعلق بالأخلاق *La futurologie*.

ونعتقد هنا أنه من الجدة بمكان إهتمام فيلسوف مثل هانس يوناس بدراسة الحالات الجزئية *Casuistique* للتطبيقات البيوطبية، لمحاولة بلوغ فهم حقيقي لإيجابيات ومخاطر كل تقنية على حدى، وللإبتعاد أيضاً عن تكون أفكار معزولة عن واقع العلم والتجربة. وهو ما يصب في إطار الجهود الفلسفية التي تريد إعادة تجديد موضوع الفلسفة من خلال تأسيس وتوطين الأخلاق التطبيقية. فالجانب التطبيقي والتقني للعلم كما يشير الكاتب والفيلسوف الكندي هوتوا *Gilbert Hottois* هو الذي يتحكم في مصير الأفكار، في نموها أو إندثارها. وهو الذي يبني الإيديولوجيات ويغيرها وفقاً لمنطقه المبني على مقولاته الخاصة به، ولذلك فإن عدم فهم هذا الرهان أمر خطير، لأن ذلك يجعلنا نسير في خطابات جوفاء صورية وغير قائمة على فهم للواقع وللمسار الذي ينحو العالم بإتجاهه اليوم.

الأمر الثاني هو أن أخلاق المسؤولية ليوناس تقوم على بناء أنطولوجي لمفهوم الحياة والتي يجب حفظها بإعتبارها حياة طبيعية تستحق أن نحافظ عليها ونُبقيها على حالتها الطبيعية، وإذا كانت الأخلاق تقوم على دراسة الفعل والسلوك الإنساني *l'agir humain*، فإنه يجب طبعه بمبدأ المسؤولية للحفاظ على شروط الحياة لدى الأجيال المستقبلية وهنا يظهر عامل الزمن الذي يوظفه يوناس ليجعل نظريته تتوافق وتتماشى مع واقع حقيقي لا

نظري أو إفتراضي. كما أنه بلور فكرة الإهتمام بالطبيعة كعنصر مكون للنظرية الإيتيقية في مقابل إرتكاز النظريات السابقة على تهميشها والإهتمام أكثر بفلسفة مفهوم الإنسان. والأكثر من ذلك أن يوناس يعيد الحديث عن دور الفيلسوف أو المتخصص في الأخلاق l'éthicien وتأثيره في توجيه القرارات السياسية وتسجيل حضوره القوي في الفضاءات العمومية.

إن منهجية الدراسة في هذا البحث تحليلية نقدية، بالنظر إلى أننا سنعمل على تحليل وتحديد القضايا المؤشكلة والمتعلقة بالتقنيات البيولوجية المعاصرة، وإنطلاقاً من تساؤلات أساسية تتعلق بالموضوع ومحاولة توجيهها نحاول مناقشة كل ماتطرحه هذه التقنيات البيولوجية بأراء نقدية تكون متمركزة بالأساس حول المشروع الإيتيقي للفيلسوف الألماني هانز يوناس. وكذلك سنعتمد على ما يطرحه الواقع العلمي اليوم من أفكار خاصة تلك بالأخلاق الحياتية La bioéthique والتي تأخذ اليوم مكاناً مهماً في عمل اللجان البيواتيقية في المخابر والمستشفيات والفضاءات العمومية.

إن جسم الإنسان الذي أصبح اليوم موضوعاً رئيسياً لمختلف التطبيقات العلمية، يجعل تساؤلاتنا تتجاوز البحث عن المخاطر التي يمكن أن تُسببها أي تقنية من التقنيات، إلى بعث تساؤل قيمي ووجودي: أي صورة أخلاقية ترتسم معالمها اليوم لإنسان الغد وللأجيال القادمة؟ لأن التقنية النووية التي زرعت الرعب والدمار والمأساة أينما حلت خطرنا معلوم، ولكن الأكيد أن خطرنا سيختلف عن خطر التقنيات البيولوجية والطبية التي تسمح في الوقت الحاضر بولادة البشر بطرق غير طبيعية وغير تقليديه عن طريق التبرع بالبويضات والأجنة (من طرف متبرع مجهول في الغالب)، أو الولادة للغير La gestation pour autrui (G.A)، وكل التقنيات والتطبيقات البيولوجية الأخرى، والتي عن طريقها

أصبحت العائلة المكونة من إمرأتين أو رجلين أمراً مشروعاً، و الحفاظ بالطبع على رغباتهم في الحصول على أطفال -مجهولي النسب- ذوو مواصفات جسمية مختارة مسبقاً.

هذه التوتئة تدفعنا إلى أن نُصيغ ونطرح السؤال المحوري للبحث لاستكمال البناء الإشكالي للرسالة، و هو السؤال الآتي:

كيف يمكن أن تؤثر الإشكالات الأخلاقية للتطبيقات البيوطبية على صورة و حقيقة الإنسان الإنسانية، والأخلاقية، والميتافيزيقية؟ وما هي ميزة الأخلاق التي يمكنها أن تُسائل العلم وتطبيقاته وتُضيف في مساره الأساسي بُعداً وحساً قيمياً؟

للإحاطة بهذا السؤال الإشكالي قسمنا البحث إلى ثلاث فصول رئيسية، تطرقنا في الفصل الأول إلى المشكلة الحقيقية التي تتناولها الفلسفة الأخلاقية في بناءاتها ومواضيعها الأساسية، لنتهم في الفصل الثاني بالتعقيدات الأخلاقية الجديدة التي تتضاف إلى جملة الأسئلة الأخلاقية الكلاسيكية والتي تتميز كذلك بحدتها وجدتها نظراً لإرتباطها بتطور بعض التطورات البيوطبية. وأما الفصل الثالث والأخير فتعلقت فكرته الأساسية بمحاولة تحليل بعض الحلول المعرفية لتجاوز المشاكل المتعلقة بإفرازات التقنية البيوطبية، أين برزت البيواتيقا كفرع معرفي جديد والمشروع الأخلاقي لهانز يونس من أهم مكونات عناصر هذه الحلول. وحمل هذا الفصل أيضاً زبدة الأطروحة التي تناولناها في هذه الرسالة.

وللحديث عن فصول البحث نشير إلى أن الفصل الأول يحمل عنوان: "الفلسفة الأخلاقية من التأسس إلى الأزمة"، نحاول فيه فهم مشكلة الأخلاق عبر تاريخ الفكر كموضوع وبعد ذلك كحقل مهم مرتبط بمجال الفكر الفلسفي ككل. ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث أساسية: المبحث الأول يعرض بإختصار تاريخ

الأفكار الفلسفية الأخلاقية الكلاسيكية من خلال فكرة تخطي غموض الكون وإيجاد أساس للخير والفضيلة. المبحث الثاني يتحدث عن تطور فلسفة الأخلاق في العصر الحديث، بالإعتماد على فكرة تأكيد الإنسان لسيادته ومركزيته في الكون. أما المبحث الثالث فيكشف عن أزمة الفكر الأخلاقي المعاصر وإنهيار المرجعيات التقليدية، وهذا وفق ما يُسمى أزمة المعنى ودخول الإنسان تحت ماكنة التحكم.

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان: " المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة"، ويعرض أهم التقنيات البيولوجية التي تثير نقاط إشكالية من الناحية القيمية. وستناول ذلك تدريجياً من خلال مبحث أول تحت عنوان: "من العلم و التقنية إلى الإبيستيمولوجيا" (تبلور براديغم العلم المعاصر)، ونقصد بهذا براديغم العلم الفيزيائي الذي سيطر على ساحة العلم الوضعي إبتداءً من القرن السابع عشر و إرتكازاته وتأثيراته القوية على كل البناءات العلمية والمعرفية التي تأسست بعده. ثم ننتقل في المبحث الثاني إلى عرض البيولوجيا ومحاولة فهمها كعلم في إطار تطور تاريخي، لنصل في المبحث الثالث إلى مسألة: "تطور التقنيات البيولوجية وإتساع الفراغ الإيتيقي"، وإلى تحليل وشرح لأهم التقنيات البيولوجية الإشكالية، وخاصة تلك المتعلقة بمشروع الجينوم البشري ADN، والإستنساخ Clonage، وتقنيات الحمل المساعد طبياً PMA ، والموت الرحيم L'athanasie.

أما الفصل الثالث فيعرض حوصلة الدراسة ويكشف عن القضايا الأخلاقية والإنسانية التي أثارتها الإمكانيات العلمية للبيولوجيا المعاصرة. وهو ما فصلناه في مبحث " تأسيس الأخلاق الحياتية. وستتصب الدراسة في هذا الفصل على دراسة ومناقشة الحلول و التحليلات التي قدمها الفيلسوف الألماني هانس يونس في مشروعه الفلسفي الإيتيقي من خلال المبحث الثاني " الخطاب الإيتيقي الجديد لهانس يونس" و المبحث الثالث " الأخلاق التطبيقية لنظرية المسؤولية".

وحمل المبحث الرابع من الفصل " قيمة أخلاق المسؤولية وطابعها التطبيقي " حوصلة مهمة للبحث، أين حاولنا تركيز الاهتمام على أطروحة الرسالة في شقها التطبيقي، وإثارة جملة التساؤلات والحوار والإرتباطات التي تتحكم في القضايا البيواييتيقية المعاصرة.

الإضافة التي أردناها من وراء هذا البحث، هو إعادة بلورة مهمة للإشكالية الإييتيقية التي تطرحها التقنيات البيوطبية من خلال التوظيف المباشر لأخلاق المسؤولية للفيلسوف "هانس يوناس". وذلك من خلال إعادة إحياء فكرة الصورة الأخلاقية للإنسان التي تعلق على كل الصور والإعتبارات الأخرى، وخاصة الصورة المادية والجسمية منها المتعلقة أساساً بصحة الأعضاء والحواس، والموصفات الجسمية والمورفولوجية المرغوبة، والتي أضحت في لحظة من اللحظات من أكثر إهتمامات وأولويات الإنسان، وخاصة من خلال يوتوبيا التقنية الحديثة وما تطرحه التطبيقات البيوطبية المعاصرة. خاصة بالإرتكاز على نظرة جوناس الذي يرى بضرورة التأسيس الأنطولوجي لأخلاق المسؤولية التي يمكننا أن نضمن بها عدم الإساءة للأجيال المستقبلية وتعريضها للخطر، وكذلك عدم تشويه الصورة الأخلاقية للإنسان بشكل عام.

هذا الإهتمام يأخذ قيمته بالمقارنة مع بعض المقاربات البيواييتيقية الأخرى، التي نجدها تُركز على جوانب محدودة في مناقشة مآلات التقنيات البيوطبية المعاصرة، على غرار المقاربة البراغماتية التي تُركز على الشق القانوني، وحرية الأفراد وعدم تصادم المصالح في المجتمع. وهنا يضعف التركيز على البعد الفلسفي والأنطولوجي للإنسان وترتبط المناقشات البيواييتيقية أكثر فأكثر بالمسائل القانونية، وبالمسائل الطبية البحتة.

ومن بين الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذا العمل نذكر:

- ندرة المصادر والمراجع المتخصصة في موضوع البيواتيقا، والتي تتناول خاصة المشروع الأخلاقي عند الفيلسوف " هانس يونس"، ما جعل من الترجمة عملاً إضافياً في إعداد هذا البحث.
- قلة الدراسات باللغة العربية على مستوى البحوث الأكاديمية.

ولكن على قلة هذه البحوث الأكاديمية، استطعنا الاطلاع على البعض منها والذي يتقاطع مع إشكالية بحثنا، ونذكر على سبيل المثال رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة أبوالقاسم سعد الله- الجزائر 2- سنة 2013، من إعداد: مقداد كهينة، وإشراف: الدكتورة زرداوي فتيحة، وتم التطرق فيها إلى "الإشكالات الأخلاقية التي أثارها موضوع الإستنساخ والتلقيح الإصطناعي"، وركزت بالخصوص على ظهور البيواتيقا كفرع معرفي شكل منظوراً فكرياً جديداً يتجاوز الفكر الأخلاقي الكلاسيكي الذي وجد نفسه عاجزاً عن فهم وتأطير الإفرازات والإشكالات الجديدة للعلم والتقنية.

وكذلك مذكرة ماجستير نوقشت في جامعة الجزائر-2- سنة 2010، من إعداد مداح رزقي، وإشراف الدكتور عبد الرحمان بوقاف بعنوان: " الأسس الفلسفية للأخلاق الإيكولوجية عند هانس يونس". تطرق الباحث في هذا العمل إلى أصالة الفلسفة الإيكولوجية عند الفيلسوف هانس يونس الهادفة من جهة إلى التأسيس لنظرية أخلاقية متكاملة تُعمل على إعادة الصلة بين مفهومي الطبيعة والإنسان. ومن جهة أخرى تحاول نقد وتصحيح مفهوم الحداثة الغربية التي أصبحت رهينة التقنوعلموية، وهو ما يتقاطع مع المشروع الفلسفي الذي ركزنا عليه في الفصل الثالث من الدراسة بإعتباره إنتاجاً فلسفياً يملك جانباً تطبيقياً في معالجة المشكلة

الإيتيقية المعاصرة في العلم، ويقترب بذلك إقتراباً فلسفياً عميقاً من جملة المشاريع البيوايتيقية الأخرى ذات المشارب المتعددة.

أذكر أيضاً، مذكرة ماجستير الموسومة "بمفهوم الشخص في البيواتيك في ضوء الأخلاق الإسلامية" من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، نوقشت سنة 2013، من إعداد: وسام مقدم، وإشراف: الدكتور رشيد دحدوح، أين تطرق صاحبها إلى قضية تدخل الهندسة الجينية والإستتساخ من خلال عمليات التلقيح الإصطناعية، وكذلك تغيير المخزون الوراثي للإنسان. وإنصبت المراجعة النقدية فيها على توضيح موقف الأخلاق الإسلامية في الحفاظ على الكيان الإنساني من خلال تعاليم القرآن. ونقطة الإشتراك مع بحثنا وجدناها في التحليلات الإيتيقية الي تضمنت تساؤلات إيتيقية فلسفية.

الفصل الأول : الفلسفة الأخلاقية من التأسس إلى الأزمة.

المبحث الأول : تاريخ الأفكار الفلسفية الأخلاقية.

المبحث الثاني: تطور فلسفة الأخلاق في العصر الحديث.

المبحث الثالث : أزمة الفكر الأخلاقي المعاصر وانتهيار

المرجعيات التقليدية.

بحث الإنسان دوماً عن معنى لوجوده وكيونته، لذلك نجد أنه منذ الأزمنة التي سيطر عليها التفسير الأسطوري والخرافي كان هناك ميل ونزوع إلى محاولة إعطاء وبناء تفسيرات لما يكتنف هذا الوجود من غموض، و في كثير من الأحيان، كان ذلك تحت طائل الخوف من الطبيعة والظواهر والكوارث الطبيعية، والأمراض والأوبئة التي تفتك بالإنسان. وشكل في ذلك الزمن أمر غياب التفسيرات العلمية والتقنية -بخصوص الإنسان والكون- سبباً لإنسان الحضارات القديمة للعودة إلى عمق الذات وبعث تفسيرات غيبية تعلق في غالبها بتعدد الآلهة، بتوافقها تارة وبتصارعها تارة أخرى. وكذلك بفكرة الأرواح الشريرة التي تكون سبباً في وقوع الأوبئة والأمراض. وانطلاقاً من هذه الاعتبارات ارتسمت معالم قيمية، متلخصة فيما يجب فعله وما يجب تجنبه لدى إنسان حضارات الشرق الأدنى القديمة، التي ظهرت معالم التفكير الأخلاقي فيها مع الفلسفة البوذية في الهند، والكونفوشوسية في الصين، وغيرها من الفلسفات اللاحقة، إذ بحثت هذه الفلسفات في جوهر النفس وكيفية تهذيبها وإيصالها إلى درجة الفضيلة.

والبحث عن الفضيلة أو السؤال الأخلاقي أثار أيضاً إهتمام فلاسفة اليونان و هذا لقرون طويلة، وقامت حوله مدارس فلسفية كان همها الأساسي هو إيجاد جواب لسؤال واحد فقط هو: ما معنى الفضيلة؟ و كيف نصل إلى تحقيق السعادة؟

وعلى مر العصور وتعدد المذاهب، تعددت منابع الفلسفة الأخلاقية بين العقل والمنفعة واللذة والزهد، والدين، والعلم، وليس هذا فقط بل هناك أيضاً فكرة التخلص من العقلانية وتبني لامعقولية الحياة نفسها، على غرار فلسفة الألماني فريدريك نيتشه الذي يحفظ له التاريخ أنه ساهم بقدر كبير في الانتشار الواسع لفلسفة القيم بشكل عام، وفلسفة الأخلاق بشكل خاص، وإن كان هذا وفقاً لتصوراته

و قناعاته الخاصة التي نعرفها. وقبله أيضاً كان كانط الفيلسوف الألماني من أبرز الفلاسفة الذين تعرضوا لمبحث القيم و فلسفة الأخلاق، و خاضوا فيه بعمق و ذكاء.

إذن، نسعى من خلال هذا الفصل إلى توضيح المسار الفكري للمشكلة الأخلاقية والقيمية انطلاقاً من عصور ما قبل الميلاد، ومروراً بالفترة الإغريقية التي عرفت فيها مختلف المسائل الفلسفية نقاشاً و تحليلاً لا مثيل له، كما نعرض على مبحث القيم في فترات فلسفية لاحقة كالفترة الحديثة. وهدفنا في كل هذا هو محاولة الإجابة عن تساؤل مهم في تصورنا، وهو: ما هي أسس فلسفة الأخلاق كنظرية تابعة لتصور أنطولوجي وفلسفي مُعين، وكفرع معرفي أخذ نوعاً من الإستقلالية في الطرح، خاصة مع بدايات القرن العشرين، دون أن ننسى ما أفرزته الفلسفة الحديثة وعصر الأنوار؟

ومع إنهيار وغياب المرجعيات الأخلاقية الكلاسيكية الكبرى في الفترة المعاصرة، وتشذّر علم الأخلاق فيها إلى مجموعة من التوجهات و الأفكار المفككة، أردنا في الجزء الأخير من هذا الفصل معالجة السؤال التالي: كيف إنتقلت الأخلاق تاريخياً من مرحلة قوة وتأثير إلى مرحلة أزمة وتفكك؟ وما علاقة ضعفها وتشذرها بتطور التقنية والعلم وإنفصالهما عنها؟

المبحث الأول: تاريخ الأفكار الفلسفية الأخلاقية (تخطي غموض الكون وإيجاد أساس للخير والفضيلة)

1- التمييز بين الأخلاق العملية والأخلاق النظرية (Morale et Ethique) :

من الواضح أن إستعمال مصطلح الأخلاق غير واضح تماماً في كثير من الحالات، ففي بعض الأحيان يُشار به إلى نتيجة فعل أو سلوك أنه أخلاقي أو لا أخلاقي، وفي أحيان أخرى يدل معناه على مصدر ومبدأ التشريع الأخلاقي، ويتلخص ذلك في الفرق الدلالي بين مصطلح إيتيقا أو الأخلاق النظرية éthique، وبين مصطلح الأخلاق التطبيقية Morale. لذلك فإن دلالة كلمة أخلاق (Morale)، تتقارب وقد تتداخل مع دلالة الأخلاق النظرية أو ما يعرف عادة بعلم الأخلاق (Ethique)، ولكن هناك اصطلاحات تقنية متعلقة بأصل كل كلمة وبالاستعمال الراهن لكليهما، و تحدد بالضبط معنى كل منهما. ف" كلمة éthé باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية، و mores باللغة اللاتينية تعني الأعراف (...). و كليهما يحيلان على مضامين متقاربة، على فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل الذي يحددهما الاستعمال¹.

وجاء في الموسوعة الفلسفية "لأندي لالاند" في تعريف علم الأخلاق Ethique بأنه "علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير

¹ جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان ط 1، 2001، ص 11.

والشر"¹، وأما كلمة أخلاقية (أخلاقيات) فإنها "مجموعة القواعد السلوكية المقبولة في عصر أو من قبل جماعة بشرية."²

ونجد في المعجم الفلسفي لـ إبراهيم مذكور " تعريفا لعلم الأخلاق Ethique يقول إنه "علم يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر، وهو أحد العلوم المعيارية. وهو ضربان عملي ويسمى علم السلوك أو الأخلاق العملية ونظري و هو الذي يبحث في حقيقة الخير والشر والقيم الأخلاقية من حيث هي."³

أما قاموس "الأخلاق والفلسفة" فيؤكد على أنه لا يوجد اتفاق بين المتخصصين في الفلسفة حول استعمال الكلمتين: Morale و Ethique على اعتبار الأصل المختلف للكلمتين بين اليونانية واللاتينية وعلى اعتبار أن كلا منهما يعبر بطريقة أو بأخرى عن العادات (mœurs)، ولكن هناك اتفاق على ضرورة استعمال اللفظين معا⁴، على أن "مصطلح الأخلاق التطبيقية (Morale) يملك من جهة وظيفة تعيين منطقة المعايير، أي تعيين مبادئ المسموح والممنوع، ومن جهة أخرى وظيفة الإحساس القسري الذاتي التي تُضفيها على علاقة الفاعل بالمعايير الواجب التقيد بها (...). وبالمقابل ينقسم مصطلح

¹ أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت، ط1، 2001، المجلد1: A-G، (Eternité)، مرجع سابق، ص370.

² المرجع نفسه، المجلد1: A-G، (Eternité)، ص839.

³ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة - مصر، 1983، ص124.

⁴ Voir Dictionnaire d'éthique et de Philosophie, Sous la direction de Monique Canto-Spenber, PUF, Paris- France, 1^{ère} édit, 1996, p. 580.

الأخلاق النظرية إلى فرعين، فرع يعين منبع المعايير الأخلاقية، وفرع يكون قريباً من تعيين مسار المعايير الأخلاقية.¹

وبناء على هذه التعريفات، نستنتج أولاً أن الأخلاق التطبيقية أو العملية، إنما يُقصد بها مجموعة الأحكام القيمية التي تحاول ضبط وتوجيه سلوكيات الأفراد وتقييمها، أما الأخلاق النظرية فموضوعها صياغة أسس ومبادئ أخلاقية تكون كمادة خام للأخلاق التطبيقية.

ويذكر عادل العوا في الموسوعة العربية أنه "من المؤلف إطلاق اسم الأخلاق العامة على بحث المشكلة الأخلاقية عندما يتوخى استشفاف المبدأ الأساسي العام الذي تصدر عنه الإلزامات أو الواجبات وهذه العامة نظرية، بمعنى أنها تفسيرية ومنهجية (...) وهي تختلف عن الأخلاق الخاصة أو العملية التي تعرف أحياناً باسم الأخلاق الجزئية أو التطبيقية، ومجالها بالدرجة الأولى تحديد الوسائل التي تتحقق بها الغاية المنشودة."²

إذن، إذا كانت الأخلاق العامة أو النظرية تعمل على تحديد المبادئ والمنابع التي يجب أن يركز عليها السلوك الإنساني، وفق توجه فلسفي وفكري مرتبط بنظرة وجودية وأنطولوجية معينة، فإن الأخلاق الخاصة أو العملية، تكون الفرع المكمل الذي يبحث عن أدوات ووسائل الفعل والتطبيق الأخلاقي. وكل هذا يمكن تلخيصه

¹ Dictionnaire d'éthique et de Philosophie, Sous la direction de Monique Canto-Spenber, Ibid., p.580

² الموسوعة العربية العالمية، الأمين العام للمؤسسة: فيصل بن سلطان نايف عبد العزيز آل سعود، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض . السعودية، ط2، 1999. المجلد (الأخلاق)، ص552.

أيضا بالقول أن الأخلاق العملية هي محددات عملية ميدانية تهتم بالمجال التطبيقي، بينما الأخلاق النظرية هي مجموعة الأسس والمبادئ النظرية التي يمكن أن تعبر عن نظرية أو توجه فلسفي أخلاقي. وهو ما تؤكد عليه جاكين روس في كتابها "الفكر الأخلاقي المعاصر" على هذا الأمر بالقول: إن "الأخلاق النظرية تجهد لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق و أحكام الخير و الشر التي تتجمع وسط الأخلاق، ولكن ما دلالة الأخلاق النظرية؟ إنها لا تعني أخلاقاً، أي جملة قواعد خاصة بثقافة بل "ما وراء الأخلاق" أي مذهباً يقع خلف الأخلاق، نظرية معقنة عن الخير و الشر، عن القيم و الأحكام الأخلاقية. إن الأخلاق النظرية تفكك بوجه الإجمال قواعد السلوك و هي تحلل البنى و تفرق أواصرها سعياً وراء الهبوط إلى أسس الإلزام الخفية و على خلاف الأخلاق، تريد الأخلاق النظرية إذن أن تكون هدامة و بناءة ناطقة بالمبادئ أو بالأسس القصوى، وهي تتميز عن الأخلاق من حيث بعدها المتمسم بأنه نظري على نحو أكبر..."¹

2- لمحة عن الأخلاق في حضارات الشرق القديم:

منذ أقدم الحضارات والانسان يحاول أن يوافق ويجد وسطاً بين عالمه الداخلي المُنتج للتساؤلات والمتعطش للتفسيرات، وعالمه الخارجي المليئ بالكائنات والظواهر والألغاز. وبغرض إيجاد توازن لحياته كان لزاماً عليه أن يحدد المسموحات والمستوجبات التي يفعلها، والممنوعات التي يجب تجنبها إنطلاقاً من فهمه لمقتضيات ومبادئ وأسباب الكون والعالم، ولذلك كان هناك مزج بين التفكير

¹ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 11-12.

الوجودي والقيمي. ولهذا نجد أن مسألة تفسير الوجود والكون، والبحث عن سبب غيبي لظواهر الطبيعة، أخذت بصلب اهتمام وتفكير إنسان حضارات الشرق الأدنى القديم. ولعل ما يؤكد ذلك هو نزعة الخوف من ظواهر الطبيعة وربطها بغضب الآلهة، وغيرها من التفسيرات الأسطورية.

لقد انبنت الحضارة المصرية في مجملها على فكرة الآلهة وتقديس الأفراد لها،" إذ عبد المصريون القدامى، بادئ الأمر مظاهر الطبيعة المادية المختلفة، مثل الأنهار، والأشجار، والنباتات والحيوانات ورأوا فيها العلة في استمرار وجودهم، ثم تخلو عن ذلك الاعتقاد...وعبدوا مظاهر الكون الطبيعية مثل الكواكب والنجوم (...). وحتى يتمكن المصريون من التقرب من الآلهة التي يعبدون...عمدوا إلى إحلال روحها في بعض مظاهر الوجود، كالصقر والتمساح والعجل...فكانو يؤدون لها فرائض العبادة والتقديس.¹ وهذا التغير والتحول في التعبد إنما يعبر عن مقاربة متجددة كانت تسعى إلى إدراك حقيقة المتحكم في الحياة والوجود وإسداء الطاعة والعبادة له، وبالتالي تجنب غضبه وانتقامه.

وفي صورة أسطورية كذلك نسج المصريون ثالوثهم الإلهي المتكون من أوزيريس الزوج، وإيزيس الزوجة، وحورس الابن²، وهذا التفسير يمكن أن يعكس أيضاً الأهمية التي حازت عليها عندهم فكرة العائلة، والمحافظة على رابطة القرابة والطقوس التي أسسها الآباء والأجداد.

¹ مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، 1994، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 69.

وبذلك جاءت تعاليمهم الأخلاقية بسيطة غير مقرونة بالبحث الفلسفي النظري، بل "إستندوا إلى المثل العليا، كالعدالة والحق والخير... إلخ كمسلمات بديهية للحديث عن الجزئيات، للحديث عن العادل، أو الظالم، والخير، والشرير (...). وقد أسهم المصريون بالفكر الإجتماعي والأخلاقي بتلك التعاليم العملية والواقعية التي وردت على ألسنة كهنتهم وحكمائهم... مثل: إياك أن تسرق الفقير أو أن تظلم معذباً".¹

وجاء كذلك في التفسير الذي تبنته الزرادشتية أو المزدكية، وجوب التحلي بتصرفات خيرة متعلقة بالعمل والكد واحترام الحياة والعائلة، بغرض إعانة مبدأ وجود الخير "مزدا"، وهو ما جاء في الكتاب المقدس الـ "أفستا"، إذ أن " آهورامزدا"، الذي يميل ثانية لأن يخلق حالة المباحج التي عرفها هذا الكون قبل أن يأتيه "أهريمان"، مبدأ الشر"، وكذلك بغرض أن يصل صاحب الأفعال الخيرة لأن تبلغ روحه سماء "آهورامزدا" بعد الموت حيث تتابع الصراع حتى النصر النهائي"²، وهي بالطبع نزعة مرتبطة بالنظرة العامة للطبيعة والكون والقائمة على صراع حاد بين مبدأي الخير والشر.

وفي الحضارة الهندية، حوت النصوص المقدسة الفيذا، التي تعود إلى حوالي 1500 ق.م، صورة لتعدد الآلهة متمركزة حول شخصية "فارونا"، الإله الأعلى والعقلاني، إله النظام الطبيعي والأخلاقي، وهي نفس فكرة البراهماتية، التي ترى أن المبدأ الأساسي "البراهمان"، هو أساس لكل شخصية، أي لكل "آتمان"، وبذلك يكون

¹ مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، مرجع سابق، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 98.

الشر في التفريد، والخير في التلاحم والتطابق العميق لـ "براهمان - آتمان"¹، وبذلك شككت "نصوص الفيذا أشعار حكمة... يُنظر إليها على أنها نوع من المعرفة المرتبطة بالعمل القادر على قهر التجزئة، والاعتراب في إطار عملية توحيد كل الكائنات وملء الحياة بطاقة مقدسة"².

" ولقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأميلية، فقد كان هناك على الصعيد العملي التعرف على الأشكال المألوفة من المعاناة - المرض، والجوع، والوحدة - والعلم بأن الموت سيحل في نهاية المطاف بمن حلت المعاناة بساحته، وأدت اعتبارات تأملية إلى بناء وصف تفسيري لطبيعة الواقع والوجود الإنساني"³ وربما كانت فكرة الإتحاد والتلاحم التي اتخذت صبغة روحية محاولة لمواجهة ظواهر الطبيعة، وكل الأشكال الأخرى من المعاناة والمرض.

والأمر الأكيد هو أن الفلسفة الهندية، مثل كل فلسفات الشرق الأدنى القديم، تعلقت أفكارها واهتماماتها بتفسير الكون والأعراض التي تكتف حياة الإنسان، خاصة المرض. ولذلك فإنه في سبيل إعطاء تفسير للغز المجهول الذي يحرك الطبيعة بكل تقلباتها من زلازل وأمطار وأعاصير، ويتحكم في حياة البشر و مظاهرها من قوة، وضعف، ومرض وصحة، لجأ الهنود و حكمائهم إلى تصور آلهة يمكن التواصل معها، والتقليل من عبئ هذا اللغز على حياتهم وواقع معيشتهم.

¹ فرنسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، تر: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1984، ص 68.

² جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، ص44.

³ المرجع نفسه، ص24.

وكانت الحجة التي اعتمدوا عليها في هذا الأمر، تلك "المشابهة بين آلهة "الفيدا" وآلهة "الإلياذة" و"الأوديسا"، و التي لا تترك مجالاً للشك في أن آلهة الكتابيين من أسرة واحدة، إذ يتفقون جميعاً في البساطة والطفولة وسرعة الغضب و سهولة العودة إلى الرضى، وفي الخلو من الحقد وسوء النية والأنانية والوحشية المتأصلة في آلهة الأشوريين والبابليين مثلاً، وهم يتفقون كذلك في القرب من صف الإنسانية، كاستعانتهم ببني البشر للوصول إلى غاياتهم، ثم مكافئتهم إياهم بحمايتهم لهم وعطفهم عليهم، حتى وإن كان هناك فريق آخر من آلهة الفيديا لم يأخذ شكلاً بشرياً مثل "ديوس" و" فايو".¹ و هذا النزوع إلى ما هو متعالٍ وإلهي يعزز من فكرة أن أغلب ما أنتجوه من فلسفة وأفكار يدخل في إطار حاجتهم الوجودية في إعطاء وتفسير لعالم ووجودهم، وكذلك فهم الطبيعة ومحاورتها عن طريق الآلهة لتفادي غضبها والخروج من حالة الخوف منها.

ويرى الدارسون أن فكرة التبعيد المقرونة بالمصير الأخرى للإنسان، كانت في البداية قائمة على فكرة الطقوس وتقديم القرابين والأضاحي للآلهة، ومحاولة السير والتصرف وفق ما تفرضه الحكمة والفضيلة الإلهية، ولكن سرعان ما تم استبدال هذه الطريقة التي كانت حكرًا على طبقة المترفين والأغنياء من الناس بطريقة أخرى في تفسير المصير الإنساني، وذلك من خلال اعتناق الهنود لعقيدة التناسخ التي تقوم على الإيمان بأن الجزء من جنس العمل، بمعنى أنه يُمكن للروح بعد الموت الخروج والحلول في جسد آخر، قد يكون جسم إنسان آخر، أو جسد حيوان، وهذا الأمر يكون عقاباً وجزاءاً للميت جراء انغماسه في الحسيات والملذات.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، د.ط، القاهرة، 1938، ص. 94.

كما قد يسلك طريق الفضيلة، وطريق تحكم الروح في الجسد، فيحصل على النهاية السعيدة أو النرفانا، والتي يكون فيها الفرد في حالة بهجة روحية.¹

وفي القرن السادس قبل الميلاد ظهرت البوذية التي تقوم على التنديد بميتافيزياء الفيدا، وأنه لا وجود لما هو دائم، سواء أكان ماديا أو روحيا. بل أن الإنسان مجبر على المضي في السلسلة الانتقالية لحالاته الروحية، وتقوم كذلك على التخلص والإنسلاخ من عالم الآلام والزهد في كل متطلبات الحياة بغية الوصول إلى النرفانا. وتملك البوذية لحد الآن حوالي مئتي مليون من الأتباع.² ففكرة الزهد أدت إلى القول بأن مصدر المعاناة يكمن في الفارق بين ماهية الفرد وما يملكه من جهة، وما يريد أن يكون عليه وأن يملكه من جهة أخرى، كالفقير الذي يرغب في الثروة، أو الإنسان الفاني الطامح للخلود، وهو سبب مباشر للمعاناة. ورغم أنه يوجد رأي ينادي بضرورة العمل لجبر الهوة بين ما هو كائن وبين ما يُراد له أن يكون، إلا أن الفلسفة الهندية تنزع إلى تفضيل المنظور الآخر، الذي يدعو إلى القناعة، والإنضباط، والسيطرة على النفس، للدخول في طمأنينة وسعادة داخلية.³ وتعتبر البوذية عن فلسفة أخلاقية بامتياز، ففي مقابل التنكر للمواضيع الميتافيزيقية الخاصة بأصل الكون وكل الأسئلة التي تبحث عن أساس ميتافيزيقي ثابت للوجود، تهتم هي بفك لغز الحياة، وطريقة العيش المثلى.⁴

¹ يُنظر، مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، مرجع سابق، ص 130..

² ينظر فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، مرجع سابق، ص 69.

³ يُنظر جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص 44.

⁴ يُنظر مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، مرجع سابق، ص 134.

وتلخص البوذية كل ما يحويه العالم في أربعة نقاط: "الحقيقة الأولى: هي أن الولادة، والمرض، والموت، ومتاعب الحياة من فراق أحبة، أو لقاء أعداء، كلها تأتي بالألم. والحقيقة الثانية هو أن لهذا الألم سبباً، وعلّة الألم هي: الشهوات والرغبات (...)، والحقيقة الثالثة: هي أن سبب الألم قابل للزوال، وهو أنه يبطل متى بطلت الشهوة. والحقيقة الرابعة: فتمثل في أن وسيلة النجاة موجودة، و تتمثل في إتباع السلوك الحسن، والحياة الفضلى، والتأمل الصحيح وقول الحق." ¹ وبذلك يكون السعي عبثاً وراء الشهوات والملذات، وكأنها لا تزول ولا تتغير، لأنها سبب التعاسة والشقاء، ولذلك تبني مبدأ السيورة الدائمة وعدم ثبات التمثلات المتعلقة بما هو مُسعد، وبما هو مُحزن، وبما هيئات الأشياء جدير بأن ينقذ الإنسان من كثير من الأوهام والمهالك.

وعلى نفس المنوال تقريبا قامت الكونفوشيوسية في الصين، نواحي القرن السادس قبل الميلاد. وانبتت على أن لكل كائن ماهية، ولب الفضيلة هو إحترام هذه الماهية، بمعنى عدم إلحاق الضرر بالذات الإنسانية بشكل عام. وبذلك تكون أخلاق الزهد والطيبة والتحكم في النفس التي تنادي به الكونفوشيوسية شبيهة بتلك الأخلاق الموجود في البوذية. ²

3- نظرية الأخلاق في الفلسفة اليونانية :

بطابع أكثر نضجا ووضوحا، ارتبطت النظرة الأخلاقية للإنسان في الفلسفة اليونانية بالتصورات والتفسيرات المتعلقة بالكون Cosmos والحياة.

¹ مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، مرجع سابق، ص.134

² ينظر مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، مرجع سابق، ص.80.

3-1 العقل أساس الأخلاق:

يمكن أن ندرج في هذا الإطار كل من سقراط وأفلاطون وكذا أرسطو ولكن بنزعتهم الواقعية. فبالنسبة لسقراط (399 _ 469 ق.م) فإن الإعتدال على لغة الحوار والعقل هي قاعدة كل ما هو فاضل وأخلاقي، والخروج بذلك من دائرة الإنغلاق والجهل. ولذلك فإن الجهل بالشر يؤدي إلى العمل به، وعدم إمتلاك الإنسان للفضائل يُبعد الإنسان عن فعلها.

وظهرت هذه الأفكار بوضوح في منهج التهكم والتوليد القائم على عنصر المحاوره والمناظرة الذي كان يُحاور به أفراد مجتمعه، وكذلك في معارضته لمبدأ السوفسطائيين الداعي إلى هدم الحقيقة الثابتة وتبني مبدأ أن " الإنسان " مقياس الأشياء كلها. وبذلك رأى سقراط، أن السعادة هي حالة نفسية أخلاقية تعمل علة تحقيق " الإنسجام بين رغبات الإنسان، وبين الظروف التي يوجد فيها"¹ وتحقيق هذا التوافق يكون بالتعقل، وبمعرفة الخير والشر لأن " الإنسان لا يعمل الإنسان الشر باختياره، والفضيلة ثمرة العلم."²

وجاءت فلسفة أفلاطون (427 _ 347 ق.م) ممتزجة بالحكمة السقراطية، لتعطي تفسيراً للعالم وللنظام الداخلي للنفس. ولكن يتميز أفلاطون بأنه يركز على أن النظام الكوني يجب أن يرتد ويحاكي عالم المثل، وعالم الماهيات، الذي يصوره كبنيان محكم، يتميز بالدقة والتعالي والأزلية والمعقولية، ويجعله في مقابله عالم الحواس الذي نحيا فيه، والذي يجب نتجاوزه وعدم الركون إليه، لأنع عالم خادع، متغير، وسطي، يحيا فيه الإنسان جاهلاً لحقيقة الكون والحياة، لأنه عالم وقائع

¹ أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، تر: عبد الحليم محمود و أبو بكر ذكري، مطابع دار الشعب، القاهرة- مصر، 1979، ص75.

² المرجع نفسه، ص78.

لا عالم ماهيات، وعالم المحسوس لا المعقول، يمثل فقط ظلالة لعالم المثل مصدر ومركز الوجود. ومن ثمة كان لزاماً على الإنسان في مجال الفضيلة أن ينحو نحو عالم المثل. ولكن كيف يمكن أن يستند الإنسان إلى العالم المعقول، عالم المثل؟ وما هو المبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه الفضيلة؟

قد نجد الجواب على هذا السؤال في نظرية التذكر في المعرفة، والتي تتوجه هي أيضاً توجهها أخلاقياً، بغرض النزوع نحو تكفير الخطيئة المرتكبة والنزوع نحو الخلود، ولذلك نجد فصلاً صريحاً في فلسفة أفلاطون بين الجسد المرتبط بالعالم الأرضي والنفس المرتبطة بالعالم العلوي، وبالعالم الخلود. وفضيلة النفس هي العقل،" الذي يكبح جماح حصان الهوى الأبيض ويستخدمه كمساعد له ضد حصان الرغبات الأسود.¹

هذه الثلاثية الموجودة في النفس والمتمثلة في القوة الغضبية، و القوة الشهوانية و القوة العاقلة، والتي يرأسها العقل، نجدها كذلك في المجتمع أ، ويمثلها العبيد، والجنود، الذين يرأسهم الحكماء أو الفلاسفة. ومن هنا تظهر أن الأخلاق والفضيلة تكمن في احترام ومحاكاة النظام الموجود في العالم المعقول، وفق مبدأ التذكر، سواء أكان ذلك في مجال السياسة القائمة على العدل، أو الأخلاق القائمة على الانسجام والاعتماد على العقل. وما ينكشف في هذه النظرة هو إزدراء كل ما هو حسي، وإعطاء قيمة عليا لكل ما هو روحي، ولذلك جعل أفلاطون النفس الإنسانية مؤهلة لفهم وبلوغ حقيقة العالم المعقول (عالم المثل)، وهي الموكلة بتوجيهه وحتى ترويض القوى الجسدية المتصفة بالاندفاع والشهوة الغريزية.

¹ فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، مرجع سابق، ص39.

وما يراه أفلاطون بشكل عام بخصوص الأخلاق، هو أن "الحياة المكرسة للشهوات الحسية، أسوأ حياة يمكن أن يحيها إنسان، إنها الحياة الخاضعة لقهر الرغبات، التي ترتبط بالجانب الأكثر وضاعة في النفس، إنه قلب حقيقي للنظام الطبيعي، فهل يمكن لما هو سفلي أن يتحكم فيما هو علوي؟"¹

يركز أفلاطون في محاوره "مينون" على فكرة أن النفس التي تجاهد في سبيل تجاوز ظلال العالم المحسوس، تسير بعد الموت خالدة نحو عالم المثل و الذي تواجدت فيه من قبل، وهو ما يظهر في حوار مع مينون في المحاوره، عندما يشرح له تصويره للنفس البشرية: "إن نفس الإنسان خالدة، وهي تصل في وقت ما إلى نهاية، وهذا ما يسمى بالموت، ثم تعود إلى الظهور من جديد في وقت آخر... لهذا السبب فإنه واجب أن يعيش المرء في خلال كل حياته على أكبر تقوى."² والنفس الخالدة هي التي تستطيع بلوغ الفضيلة وليس الجسد، وهو ما عبر عنه أفلاطون على لسان سقراط في حديثه مع جلوكون في الباب العاشر، الذي خصصه للحديث عن مصير الإنسان وخلود النفس، من محاوره "الجمهورية" إذ يقول: "ولكن مادامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها ولا بفعل الشر الخارج عنها، فواضح أنها لا بد أن تكون شيئاً موجوداً على الدوام وبالتالي شيئاً خالداً."³

ويُمثل التصور الأرسطي (أرسطو 322-384) نقطة تحول بارزة ومهمة في الفلسفة الأخلاقية اليونانية، لأنه طرح أفكاراً مختلفة عن أفكار الفلاسفة الذين عاصروه خاصة أستاذه أفلاطون. ويمكن تفسير النظرية الأرسطية سواء في

¹Denis Collin, **Questions Morales**, Armand colin, Paris, 2003, p 55.

² أفلاطون، محاوره مينون، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة-مصر، 2001، ص. 105.

³ أفلاطون، الجمهورية (الباب العاشر)، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص 524.

المعرفة أو الأخلاق بأنها" محاولة للاستعاضة عن نظرية المثل الأفلاطونية بنظرية جديدة خاصة به.¹ و الأمر المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية يتلخص في فكرتين أساسيتين:

الأولى هي أن الأخلاق ترتبط بفكرة السعادة وبفكرة الخير،بمعنى أن الإنسان يسعى بطبيعته التي جبل عليها إلى البحث عن السعادة، وبذلك تكون الأخلاق بالتحديد هي ذلك التفكير حول السعادة،محتوياتها والطرق الموصلة إليها، وليس جانب السعادة المرتبط باللذة الحسية، بل السعادة المتأتية من التأمل والتفلسف، إذ أن " الفلسفة تنتج الخير الأثمن والأسمى".²

والفكرة الثانية الرئيسية في الأخلاق الأرسطوطاليسية هي فكرة "الوسط العادل" كمعيار للأخلاق والفضيلة بصفة عامة، وهو الجانب الذي يصطبغ بصبغة واقعية وبيتعد نوعاً ما عن النزعات المثالية من جانب أنه يبحث في تفاصيل التطبيقات والإختيارات الأخلاقية على أرض الواقع. وتعتبر فكرة الوسط العادل هذه عن قدرة الإنسان على الاختيار البعيد عن الغلو وعن الإفراط والتفريط. وهو" إما أن يكون وسطا بالنسبة للأشياء، وإما إن يكون وسطا بالنسبة لنا، الأول ثابت، أما

¹ برتراندراسل، *حكمة الغرب*، ج1، تر: فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، ص123..

² Robert Misrah, *Qu'est-ce que l'éthique*, Armand colin, Paris, 1997, p19.

الثاني فقابل للتغير وهو ما يعيننا من الناحية الخلقية أو العملية.¹ ويمثل هذا الوسط العادل: "الوسط القيم في كل ما يتعلق بالذات."²

ويحاول أرسطو تبسيط مفهوم الوسط العادل بالقول إنه "... في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل. وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة، ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعا للظروف، وتبعا للأشياء، وتبعا للأشخاص، وتبعا للعلة، وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحق، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة."³ وتكون الفضيلة بذلك "ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط ما قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي... أما الرذيلة فهي نقيض: أي التكب عن الوسط واختيار أحد طرفين كلاهما شر."⁴ وهنا ينبهنا أرسطو لفكرة بالغة الأهمية في قضية الاختيار الوسط و تتمثل في أن التعصب أو الغلو غالبا ما يرتبط بالتزام الفرد بالطرف الأقصى سواء اليمين أو اليسار.

ولكن هذا لا يعني البتة بأن الوسط العادل يخص كل الأفعال لأن أفعال الرذيلة والقبح لا وسط فيها، ومن يظن أنه يمكن أن يختار حتى في إطار الأفعال الرذيلة، كان كمن "يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط

¹ ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1958، ص.111.

² أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1924، ج1، الكتاب الثالث، الباب التاسع، ص.249.

³ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، الباب السادس، ص 249.

⁴ ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، مرجع سابق، ص.111.

وتفريط، لأنه حتى حينئذ يلزم عنه أنه يوجد وسط للإفراط وللتفريط وإفراط للإفراط وتفريط للتفريط، لكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما. كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة لا إفراط ولا تفريط¹، "ومن أجل ذلك فالفضيلة، مأخوذة في أصلها وبالنظر إلى التعريف الذي يوضح ما هي، يجب أن تعتبر كأنها وسط، ولكن بالنسبة للكمال وللخير فالفضيلة هي طرف وقمة."² ما يعني أن فكرة التوسط أو البحث عن الوسط العادل يتعلق بخيار عقلائي يتجنب به الإنسان الوقوع في شر الخيارات المتطرفة، ولا يخص خياراً في الأفعال الخيرة الفاضلة، بتعبير آخر، فإنه لا يخص الخيارات الوسطى التي هي وسط بين رذيلتين. وكذلك لا يخص الخيارات السيئة المتطرفة التي يجب الاستعاضة عنها بخيارات وسطية.

وإذا طبقنا القاعدة العامة وهي أن الفضيلة وسط بين رذيلتين حصلنا على جدول لأهم الفضائل وما يقابلها من رذائل:

الإفراط :	الوسط :	التفريط :
التهور	الشجاعة	الجبن
الفسق	العفة	بلادة الطبع
التبذير	الكرم	التقتير
الغرور	الكرامة	التسكع

¹ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، مرجع سابق، ص 249.

² المرجع نفسه، ص 248.

الغلو	الصدق	الاقتصاد في القول
التهريج	حضور البديهة	ثقل الظل
التملق	الوداد	الزلفى. ¹

وبذلك يكون سبيل السعادة طريق بحث في خيارات جديدة ومتجددة وفق ما يعرض للإنسان، وهو أمر يأخذ في الحسبان الإبداعية التي تتميز بها الحياة والأخلاق الإنسانية، ولذلك يعرف أرسطو السعادة بأنها "حياة حيوية خاصة بالكائن الحائز على العقل"² و"يرى أن الإنسان الحكيم المعتدل يعرف كيف يتخذ الوسط المناسب، فهو لا يتذوق اللذات التي يشغف بها عديم الاعتدال... ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية."³

3-2 بلوغ اللذات هو تحقيق للأخلاق:

نشأت في الفلسفة اليونانية مذاهب اهتمت بدرجة أساسية ببحث السلوك وكيفية العيش بطريقة سعيدة وفاضلة. وفي هذا الإطار نجد المدرسة الأبيقورية التي جاء مذهبها في الأخلاق ملخصا في رسالة أبيقور المعنونة بـ "رسالة إلى مينيسي"، وهي من ضمن الثلاث رسائل التي وصلتنا من كتاب له ضخم، ضاع للأسف في جزئه الأكبر.

¹ ينظر، أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، مرجع سابق، ص.113.

² In ,Robert Misrah, **Qu'est ce que l'éthique**, ibid., p.23.

³ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، مرجع سابق، ص323

رأى أبيقور عكس " نخبوية أرسقراطية أو فلسفية أن اللذة خير مطلوب من الجميع ويصح تنظيم الوجود الإنساني حول البحث عن اللذة "le plaisir"¹، وبذلك يكون أمر بلوغ الخير والسعادة في تناول عامة الناس. وإذا ما تساءلنا عن ماهي المؤثرات المتحكمة في الواقع الإنساني؟ يجب أبيقور بأن هناك مؤثرين أساسيين في حياة الإنسان وفي تعاملاته اليومية وهما الألم واللذة ومن الطبيعي والمنطقي أن ينشد الفرد الأمور التي تحقق له اللذة وينفر من تلك التي تجلب له الآلام والمصائب. " فالأصل إذن في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم."²

وفي ذلك لا يعطي أبيقور الأولوية والأسبقية للذات العقلية على الذات الحسية، بل كلاهما تحقق السعادة للفرد، وذلك رغم إقراره بالاختلاف الموجود بينهما، من حيث أن الفرد يمكنه السيطرة والتحكم في الذات العقلية لأنه يستطيع أن يختار موضوعات تأمله، في مقابل ذلك نجد أن الذات الجسمية تابعة، بل خاضعة للمؤثر الخارجي لذلك فهي تقرض على الجسم³. وهذا ما دفع أبيقور إلى الإقرار أن " السعادة الحقيقية، ماهي إلا اللذة العقلية الدائمة، وهي التي تتحقق بممارسة الفضيلة، عن طريق التحرر من الألم الناتج عن الرغبة الجنسية، وحب المال والمجد والسيطرة... إلخ"⁴

¹ Robert Misrahi, *Qu'est ce que l'éthique*, Ibid., p.25

² عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط 4، 1970، ص 61.

³ يُنظر، برتراند راسل، *حكمة الغرب*، ج 1، مرجع سابق، ص ص 165-166.

⁴ مهدي فضل الله، *بدايات التفلسف الإنساني*، مرجع سابق، ص 141.

وبالإضافة إلى هذا التوجيه والتقسيم، يضيف أبيقور تقسيماً آخر وهو تقسيم الذات إلى لذات ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها، ولذات نافعة فقط ولذات يمكن الاستغناء عنها لأنها لا هي ضرورية ولا هي نافعة. "وبالأخذ فقط بالذات الضرورية وبقبول بعض اللذات النافعة والإيجابية يمكن بلوغ السعادة."¹

هناك حالة عامة للإنسان والتي يُمكن أيضاً تصنيفها ضمن الحالات التي يكون فيها الفرد سعيداً أو متزناً، وهي حالة الأتركسيا *ataraxie*، والتي تعني حرفياً غياب الإضطراب (*l'absence de trouble*)، وفي معناها الفلسفي الأبيقوري هو أن يكتفي الإنسان، بعد تحقيق ضرورياته فقط بعدم قبول الآلام والتزام حالة من المسالمة في العيش. وهو أمر يحقق في حد ذاته نوع من اللذات التي هي في حالة حركة (*plaisirs cinétiques*)، في مقابل السعادة الناتجة عن لذات فعلية محققة ومُشبعة والتي تُسمى لذات في حالة سكون *plaisirs catastématiques*²

3-3 الزهد سبيل الكمال الأخلاقي:

أبرز من يُمثل هذا التيار هي الفلسفة الرواقية التي تطلعت " إلى تحرير الإنسان من أهوائه و شهواته عن طريق اللذة الفاضلة، أي بطريق الفضيلة الحازمة التي توجب على الحكيم أن يدع نفسه تجري في تيار الحكمة الكونية الكبير وتتساب فيه (...). بل إن هذا الحكيم يعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي، وبهذه المعرفة يستطيع التحرر من جميع الشهوات والخلاص من مشاعر اللذة والألم

¹ Robert Misrah, Qu'est- ce que l'éthique, ibid., p.26.

² Voir Guillaume Morano, **Introduction aux grands philosophes**, ellipses, paris France, 1^{re} édit, 2012, p. 44.

والخوف والرغبة.¹ معنى هذا أن الفلسفة الرواقية تدعو إلى قبول الفرد وتسليمه ورضوخه لما هو فيه، لأن الحالة الوجودية التي هو فيها هي قبس من النظام الكوني كله. وبذلك " فإن الفضيلة تستند بشكل ماهوي إلى فعل وحيد هو التقبل النهائي للنظام. وهو فعل شبيه باللفظ (الالهي) المسيحي من حيث أنه يحول طبيعة الكائن ويمنحه دفعة واحدة ذلك الثبات... ذلك التجانس الداخلي.²"

وتبدو الفلسفة الرواقية تياراً لا يخرج عن الإطار الذي يدعو إلى البحث عن ثوابت ومبادئ والتمسك بها، وإتباع نظام يوحد ولا يفرق، يُشيع الزهد والرضا والبساطة والرتابة، وبالمقابل يُنفر من الجشع والطمع والتسابق والتصارع على طلب الماديات والشهوات.

ولذلك عرّف الفلاسفة الرواقيون السعادة بأنها: " الفعل أو السلوك الموافق للعقل، ولجم الإنفعالات من فرح، وغضب، وخوف وألم، بالإرادة. ورأى زينون (334-263 ق.م) أن السعادة تتحقق عندما يتفق المرء مع نفسه فلا يتآلم، ويتفق مع الطبيعة والعالم الخارجي فلا يطلب ما لا يمكن أن يكون، بل يطلب ويريد ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون.³"

وبتحليل بسيط لهذا التعريف يمكن القول إن الرواقية تأخذ عنواناً رئيسياً لفلسفتها، ألا وهي فلسفة توافق الطبيعة الداخلية مع الطبيعة الخارجية. وكأنها تشبه نوعاً ما الأتركسيا التي نجدها في الفلسفة الأخلاقية الأبيقورية، كنوع من أنواع اللذات القائم على درئ الألام والعيش في سلام بأقل الجهود والتضحيات.

¹ عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس، دمشق - سوريا، ط1، 1986، ص ص. 70-71.

² فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، مرجع سابق، ص44.

³ مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، مرجع سابق، ص141.

ونخلص في نهاية هذا العرض التحليلي الموجز لمحطات الفلسفة اليونانية الرئيسية، إلى أن هذه الأخيرة شككت محاولة إستتطاق للعقل وتكليفه ببحث مبادئ ومعايير تكفل الفهم والإدراك لحقيقة الفضيلة لإتباعها وتجنب الرذيلة؛ وهو ما نجده مثلاً في نظرية التذكر عند أفلاطون، أو مبدأ الوسط العادل لأرسطو، أو بين الإشباع والتوافق مع ما تطلبه الطبيعة الإنسانية من خيارات ولذات، وهو حال الأبيقورية. أو بالرضى بواقع الحال وعدم نشود التغيير الذي يُرهق النفس و يدخل الإنسان في صراعات مع نفسه (طبيعته الداخلية)، و مع الطبيعة الخارجية الموضوعية الخارجية التي يتواجد ويعيش فيها، وهي الفكرة الرئيسية لأصحاب المدرسة الرواقية.

المبحث الثاني: تطور فلسفة الأخلاق في العصر الحديث - تأكيد

الإنسان لسيادته ومركزيته في الكون-

تحليل حالة الفلسفة في العصر الحديث الأوروبي يُحتم علينا فكرة أن حداثة هذا العصر إنما هي نتاج التخلص من التخلف الذي كانت عليه أوروبا في العهد الكنسي من مصادرة لكل أنواع الحريات، وخاصة الإعتقادية والمعرفية منها. والأمثلة بخصوص ذلك كثيرة، خاصة ما تعلق بالعقوبات التي طالت علماء في القرنين السادس والسابع عشر أمثال غاليلي غاليليو (1564-1642 G.Galilei)، وجيوردانو برونو (1548-1600 G.Bruno) بالإضافة إلى الإكراهات والتقييدات التي وُضعت أمام الدراسة العلمية البيولوجية للإنسان والحيوان.

وبصفة عامة، فقد تميزت فترة القرون الوسطى بسيطرة الكنيسة على الساحة الفكرية والسياسية والدينية بإملاءاتها التي ترى فيها قداسة وإجلالاً، بإعتبارها وحي من الإله. ولذلك عارضت كل فكرة جديدة و مختلفة عن ما جاءت به التعاليم الكنسية والكتاب المقدس مهما كانت موضوعية هذه الفكرة في العلم أو في الفلسفة. وهو ما حدث مثلاً لسبينوزا (1632-1677 Spinoza) صاحب النزعة النقدية الموجهة للوثوقية الدينية وما عاناه من إضطهاد وتشريد، أو كذلك ما كان من تحرز ديكارت في نشر أفكاره الجديدة التي جاءت في كتابه "العالم أو النور"، وكذا مراواغاته الفكرية لدحض الدوغمائية الكنسية التي صاغها في منهج الشك الديكارتي بغرض إتقاء شر السلطة الكنسية.

بنفس الطريقة كانت الأخلاق في العصور الوسطى مستقاة من الأخلاق المسيحية التي تدعو إلى التسامح والصفح بطريقة إعتقادية خالية من البناء العقلي

النقدي والفلسفي، وهو أمر دفع بكبار فلاسفة الفترة الحديثة إلى نقدها وتأسيس أخلاق قائمة على الفهم والتعقل.

ويعطي جيل ليوفتسكي تفصيلاً مهماً يخص الأخلاق الحديثة؛ إذ يرى أن هناك ثلاث مراحل تُشكل نماذج مثالية Types-idéaux في تاريخ الفلسفة الغربية، نذكر منها في هذا المقام مرحلتين، ونتطرق إلى المرحلة الثالثة في الجزء التالي من البحث:

المرحلة الأولى أو التيولوجية للأخلاق، وهي الأطول إذ تمتد إلى بداية عصر الأنوار. والأخلاق فيها تابعة للأوامر الدينية، وبذلك يكون الإنجيل وحده من يسمح للأفراد بتقرير الأخلاق الحقيقية. ومن هنا تتداخل قضايا الإيمان بالإله ووجوب إظهار الطاعة لأوامره، وتجنب سخطه وعقابه وتُشكل بذلك جوهر الأخلاق الحقيقية. والصورة الأخلاقية لهذه المرحلة بقيت في عمومها صالحة إلى غاية نهاية القرن السابع عشر.

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة العلمانية الأخلاقية la phase laïque moraliste، والتي تمتد إلى نصف القرن العشرين، أين نجد عصر الأنوار شاهداً على أن الحداثيين حاولوا البحث عن أخلاق مستقلة عن دوغمائية الدين وسلطة الكنيسة. وبهذا المنظور كان يُنظر إلى المبادئ الأخلاقية على أنها عقلانية، عالمية وخالدة، وبتعبير جامع على أنها "أخلاق طبيعية"، لأن هذه الأخلاق حاضرة في طبيعة كل إنسان، وهو بالضبط ماجاءت به فلسفة كل من فولتير وكانط. ومن هذا المنطلق إكتست الأخلاق سلطة عليا حتى على الدين نفسه، أين أصبحت واجبات الإنسان تجاه الإنسان أهم من واجباته نحو الإله. ويظهر ذلك من خلال الأسبقية والتفوق الذي أخذته الأخلاق عن القيم الدينية، وما قامت به أيضاً من الدعوة إليه من تكريس التسامح الديني و إحترام حرية الوعي حتى لغير

المتدينين والملحدين كشرط لتأسيس الفضيلة والحياة الأخلاقية الحقيقية. وارتبطت علمنة الدين هذه بالمكانة العليا التي مُنحت للعقل الأخلاقي وللإنسانية الأخلاقية *l'humanisme éthique*، أين يمكن للإنسان أن يبلغ الفضيلة الأخلاقية بدون واسطة من الإله والمعتقدات التيولوجية¹. ومن أهم الفلسفات الأخلاقية الحديثة، نذكر مثالين فريدين هما سبينوزا وكانط، بالإضافة إلى الفيلسوف فريدريك نيتشه، في فترة فلسفية لاحقة، الذي بلور فلسفة جديدة شكلت توطئة حقيقية للفلسفات المعاصرة.

• سبينوزا 1632-1677:

من أهم الفلسفات الأخلاقية في الفترة الحديثة نجد فلسفة سبينوزا الأخلاقية التي كانت تابعة لنظرية الفلسفية حول الوجود. يرى سبينوزا أن الوجود عبارة عن وحدة متكاملة بين الخلق والخالق يسميها الطبيعة، والتي تخضع لنظام سببي وحتمي، ولذلك فهو ينفي فكرة الغائية ووجود إله يُسير الكون وفق غاية معينة، لأن هذا الجوهر عينه إضافة إلى ما يعطيه له سبينوزا من صفات هو ذاته متصور بذاته، أي أنه علة وجوده لا علة أخرى أوجدته، وأنه لا متناه وواجب الوجود، فهو كذلك مطلق الحرية ولكن حريته مرادفة للضرورة التي لا تعني الإكراه، أو القسر بل النظام الذي يحمل في باطنه معالم قانون صارم وثابت للطبيعة² وهو ما يعني أن حتى هذا الجوهر الذي هو علة الكون يسير وفق نظام دقيق لا مجال فيه للتغيير والمصادفة، لا بل النظام عينه.

ولقد جاءت فلسفة سبينوزا مبسوبة في كتابه الذي نشر بعد موته، والمعنون "بالأخلاق" مبرهنا عليها بالطريقة الهندسية في خمسة أجزاء: في الله، في طبيعة

¹ Voir Gilles Lipovetsky, **Métamorphose de la culture libérale** (Ethique, Média, Entreprise), Liber, Montréal, 2002, p p. 35-36

² فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، مرجع سابق، ص. 44.

النفس وأصلها، في أصل الانفعالات وطبيعتها، في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات، وفي قوة العقل أو في حرية الإنسان. وكانت فلسفته في شقها الأنطولوجي، وشقها الأخلاقي نقديّة ثائرة، خاصة في معارضتها للاهوت اليهودي، فجابت له السخط وتعرض للنفي ومحاولة القتل.

ويرجع "جيل دولوز" ذلك إلى سببين رئيسيين في فلسفة سبينوزا، الأول متعلق بما يطلق عليه فلسفة الجوهر؛ فحواه أنه "لا يوجد إلا جوهر واحد يحوي ما لا يتأهى من الصفات *Attributs*، سواء أسمينا هذا الجوهر الله أم أسميناه الطبيعة، جوهر لا تكون الموجودات فيها بأكملها إلا أحوالا لهذه الصفات"¹. ما يعني حسب سبينوزا أن فكرة الإله الطبيعة (الجوهر كما يسميه سبينوزا) والإله بالمعنى الذي تنص عليه الديانة اليهودية أو المسيحية قد تعرض إلى التشويه والتبديل. هذه الفكرة تضع فلسفة سبينوزا في مجابهة اليهودية والمسيحية من جهة، وفي تقاطعات ومشابهات كثيرة مع مذهب وحدة الوجود *Panthéisme* من جهة أخرى. والسبب الثاني الذي جلب له السخط والنفي هي الأطروحات النقدية، والتي "تتضمن في الآن نفسه فضا ورفضاً لثلاثة أمور هي: مسلمة الوعي *la conscience*، والقيم *les valeurs*، والمشاعر الحزينة *les passions*..."²

وأما نقد مسلمة الوعي فتهدم الصرح المتعالي لحرية الإنسان المطلقة وقدرته على الإبداع وتغيير التاريخ، لأن سبينوزا يرى بأن الوعي الإنساني تابع للجوهر أوللنظام الكلي، ولا يمكن أن يخرج أويتحرر منه بأي حال من الأحوال. بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يوجد إلا في إطار "الأوهام الثلاثة التي تكونه؛ وهم الغائية ووهم الحرية

¹ جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، تر: عادل حدجامي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2015، ص27.

² المرجع نفسه، ص29.

ووهم التيولوجيا.¹ لذلك يحاول أن يبين وهم الحرية المطلقة للوعي وكذا الغائية بقوله: "إن الناس يعتقدون أنفسهم أحرارا نظرا إلى وعيهم برغباتهم وأفعالهم الإرادية، إلا أنهم لا يفكرون، ولو في الحلم، في الأسباب التي تجعلهم يرغبون ويريدون، إذ يجهلون هذه الأسباب."² ومن هنا تكون المعرفة بالغاية الحقيقية من وراء الأفعال مجرد وهم، والحرية تابعة لهذا الوهم. "وعلى ذلك نرى الناس يصفون عادة الأشياء الطبيعية بأنها كاملة أو ناقصة بناءً على حكم مسبق أكثر منه على معرفة حقيقية بهذه الأشياء."³ هذا الحكم المسبق يعبر في واقع الأمر عن جهل بحقيقة الأشياء والإنسياق وراء تعميمات ونماذج يصنعها ويتخيلها الإنسان ويبني عليها بعد ذلك كل أفعاله وإنفعالاته.

وأما التفسير التيولوجي الذي قد يتم الإستناد عليه، فهو يمثل الحالة التي يكون فيها الوعي عاجزا عن إعطاء الدور الريادي لذاته في تخطيط غايات أفعاله فيلجأ إلى إله متعال مدبر وفق علة غائية وإرادة حرة.⁴

وفي نفس المشروع النقدي، يرفض سبينوزا كل الإنفعالات الحزينة، و التي تصنعها ثلاث صور من الشخصيات، وتُغيب عنّا إتيقا المرح، وهي: "صورة الرجل صاحب الإنفعالات الحزينة*، وصورة الرجل الذي يستغل هذه الإنفعالات الحزينة...حتى يقوي من دعائم سلطته، وأخيرا صورة الرجل الذي يتباكى على

¹ جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، مرجع سابق، ص31.

² المرجع نفسه، ص72.

³ سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009، ص230.

⁴ يُنظر، جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، مرجع سابق، ص27.

*الرجل صاحب الإنفعالات الحزينة، يمثل ذلك العبد الضعيف الذي تحضر لديه الإنفعالات، وتغيب عنه الأفعال.

الوضع الإنساني... وهذه الصور تقابل العبد والطاغية ورجل الدين.¹ وهو تصوير ذكي يكشف به سبينوزا حقيقة الإستغلال الذي يمارسه رجال السياسة الطغاة، واللاهوتيون، و حقيقة معاناة الناس الذين يمثلون دور العبيد في المجتمع. وهنا يرفض سبينوزا كل إرادة ضد الحياة، وكل إرادة تستغل الإنسان وتخمر عقله، وتقولب وتجمد حريته وفكره. وهو يدعو بذلك إلى صرف النظر عن أوهام الساسة، وإغراءات اللاهوتيين بالمغفرة.

والحل بالنسبة له يكمن في " إتيقا المرح، فوحده المرح يحمل قيمة، وحده المرح يدوم، وحده المرح يجعلنا قريبين من الفعل وطمأنينة الفعل، أما النزوعات الحزينة فإنها تدفعنا نحو العجز، وهذا ما يكون الهم الثلاثي الأبعاد للإتيقا: كيف نبلغ أرقى إنفعالاتنا المرحية... (في حين أن موقعنا في الطبيعة يبدو وكأنه يفرض علينا أن نظل عرضة للتلاقيات المضرة وللأحزان؟). كيف نبلغ درجة نحقق معها أفكار تامة ينتج عنها الإحساس الفاعل (في حين أن وضعنا الطبيعي يبدو وكأنه يفرض علينا ألا ندرك من جسمنا وروحنا والأشياء الأخرى إلا الأفكار غير التامة)؟ كيف نصير واعين بذاتنا وبالله وبالأشياء في حين يبدو أننا غير قادرين على أن نتحرر من الأوهام؟².

يجعل سبينوزا الحل في درجة أولى، في ضرورة تجاوز كل أشكال الغائية والحرية المموهة والخوف من الديني والمقدس، لأن كل هذه المنابع هي منابع تجثم على صدر الإنسان من خلال تحميله مسؤولية وهمية وتغرس فيه نزعات الحزن والتعاسة، وفي درجة ثانية في الإندماج في النظام الكوني وبحث الإنفعالات

¹ جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، مرجع سابق، ص 36.

² المرجع نفسه، ص 40.

المرحلة. إذ تطرح إتيقا المرح كبدل للنزوعات الحزينة التي تشكل "تركيبية تجمع مالا يتناهى من الرغبات وتقلبات النفس والجشع والخرافة".¹

وما يجعل من فلسفة سبينوزا فلسفة للحياة، تعري كل الأشكال التي تمنع الحياة، والكشف عن زيف كل ما يعكر حياة الإنسان بمقولات الذنب والاستحقاق/ والخطيئة والاستغفار، والكراهية ضد الذات، والشعور بالذنب، وكل النزوعات الحزينة، من حزن وكراهية ونفور وسخرية وخوف ويأس ووخز للضمير وشفقة وغيظ وحسد وذل وخضوع وخسة وعار وندم وغضب وانتقام وقسوة وغيرها من النزوعات التي صنعت عبيدا وجعلت الطغاة سادة عليهم تحت إلحاح الجشع الموجود فيهم، وجعلتهم تابعين للاهوتيين تحت سلطة الخوف المبني على الخرافة لا غير.² ومن هنا حارب فكرة الأخلاق التقليدية المبنية على ثنائية الخير والشر و على قيم متعالية، وأقام إتيقا الإختلاف الكيفي بين أحوال الوجود (حسن، قبيح)، "وهكذا سيكون القانون هو السلطة المتعالية التي تحدد التعارض القيمي بين الخير والشر، في حين ستكون المعرفة هي القوة المحايدة التي تحدد الفرق النوعي بين أشكال الوجود (الحسن والقبيح)".³

ولأن الفضيلة أو الخير هو الإنتقال إلى حالة كمال متناسبة مع درجة الفرح الذي يصل إليه الفرد، فإن سبينوزا يرى أنه "كلما كان الفرح الذي نشعر به فرحاً

¹ جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، مرجع سابق، ص.37

² يُنظر، المرجع نفسه، ص.37.

³ نفسه، ص.36.

أعظم، كان الكمال الذي ننتقل إليه كمالات أعظم، وكنا بالتالي من نوع الطبيعة الإلهية.¹ ولكن إذا كان الحل في إيتيقا المرح فما سبيل الوصول إليها؟

إذا أردنا تفصيل الحل الذي أعطاه سبينوزا بنفس نسق كتابه في الأخلاق فإنه بناء على القضية القائلة بأنه "إذا فصلنا تأثيراً أو إنفعالاتاً نفسياً عن علة خارجية وربطناه بأفكار أخرى فإن حب العلة الخارجية أو كرهها سيزول، كما تزول تقلبات النفس الناجمة عن هذين الإنفعالين"

وبما أنه ليس هناك إنفعال من إنفعالات الجسم إلا ونستطيع أن نكون عنه مفهومًا واضحًا مميزًا، فإنه يجب الوصول إلى معرفة حقيقية بالإنفعالات التي تلاقي الإنسان، لفهمها وتجنب الإنفعال السلبي بها من خلال ربطها بأشياء تُحَبُّ وتُكره وفق أفكار ونماذج مسبقة. و لأنه " بقدر ما تكون معرفة الأشياء واسعة، بقدر ما يكون خضوعها للإنفعالات المترتبة على هذه الأشياء أقل، ويكون تأثيرها بالأشياء ذاتها أقل"²، فإن إيتيقا المرح تكون عن طريق فهم حقيقة الأشياء والموضوعات وربطها بتصورات وأفكار واضحة، لتجنب الإنفعال بها وإعطائها جهلاً صفة ليست من حقيقتها. لأن " الإنفعال الذي يُكون إنفعالاتاً سلبياً، إنما يزول كذلك حالما نكون عنه فكرة واضحة متميزة."³

يرى سبينوزا " أننا نستطيع، بهذه القدرة على التنظيم والترتيب المحكمين لإنفعالات الجسم، أن نمنع الإنفعالات السيئة من أن تؤثر فينا بسهولة (...). فأفضل ما يمكن أن نقوم به، طالما لم نكتسب معرفة كاملة بإنفعالاتنا هو أن

¹ سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، مرجع سابق، ص 311.

² يُنظر المرجع نفسه، الباب الرابع، ص ص 316-322.

³ المرجع نفسه، الباب الخامس، ص 318.

نتصور قاعدة للسلوك القويم في الحياة (...) بحيث تبقى مخيلتنا متأثرة جداً بهذه المبادئ التي تبقى دوماً تحت تصرفنا، ونحن قد وضعنا مثلاً من بين قواعد الحياة أنه ينبغي التغلب على الكره بالحب والأريحية (...) وفي نفس السياق يجب استخدام رباطة الجأش من أجل القضاء على الخوف.¹

إذن الحل يكون في تصور قواعد للسلوك القويم في الحياة. هذا السلوك يكون بالتعود على ربط كل ما يعرض للإنسان في الحياة بأفكار تحاول أن تفهم الفعل وتفسره وتعطيه معناه الحقيقي، وذلك لتفادي الإنفعال السلبي بالظواهر والأشياء.

من هنا يرفض سبينوزا كل الإنفعالات النفسية المجهولة المصدر، المرتبطة بنماذج جهل مسبقة. ويبيدي محاسن كل ما يعرض للنفس بطريقة مرتبطة بأفكار واضحة. لأن هذه الأفكار الواضحة ستسمح بدمجها فيما يسميه سبينوزا بالمبادئ الثابتة للسلوكات القوية في الحياة القائمة على جملة تنظيمات وإستنتاجات العقل، بما تتضمنه من دعوة إلى الخير في السلوكات والأحكام وتحقيق للفرح. "ولا تكون الحياة موافقة للعقل إلا إذا انبنت على المعرفة والفهم، ولا تكون الأشياء حسنة إلا بقدر ما تساعد الإنسان على أن ينعم بحياة النفس التي تتحدد بالمعرفة والفهم"²

ومن ناحية أخرى فإن هذا التصور الممنهج لبلوغ الخير يجب أن يكون إستناداً إلى العقل، وطلباً للحرية التي تُسلب أكثر بزيادة تأثير وقوة الانفعالات السلبية. ولذلك لا تحمل الخشية مثلاً أي سلوك أخلاقي إيجابي، برغم من أنها

¹ سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، مرجع سابق، ص.225

² المرجع نفسه، الباب الرابع، ص.303.

تحقق الوئام والتلاقي وتبعد التصادم والتنافر، لأنها تتبع من غياب الصدق والثقة، وتكشف عن ضعف النفس الإنسانية، وكذلك الشفقة، بل والاثنين معاً يدلان على غياب نشاط العقل¹.

والخلاصة أن المشروع السبينوزي يقوم على إلغاء كل ما هو مفروض على الإنسان وفق فهم غائي، سواء في الجانب التولوجي وما تعلق بوجود الطاعة والخشية وتجاوز الخطيئة، أو في الجانب السياسي بكل ما فيه من إستغلال. يعارض سبينوزا كذلك الأفكار الفلسفية القائمة على تمجيد الحرية المطلقة للوعي الإنساني، التي تحاول عبثاً إيجاد مبادئ وأسس نابذة فقط من الوعي الحر للأخلاق الإنسانية. لأ الوعي بالنسبة لسبينوزا تابع للنظام الكوني المحكم، وسبب ذلك أن هذه الأفكار تبعد الإنسان عن السعادة، وتحارب الحياة، وتُدخل الإنسان في نفق مظلم من النزوعات الحزينة.

من جهة أخرى، فإن بلوغ إيتيقا المرح تكون بإعمال العقل وفهم الأفعال وربط ردة الفعل معها بدمجها في منظومة ما يسميها "سبينوزا ب" منظومة السلوك القويم في الحياة" التي تكتسب تدريجياً بالفهم، وذلك بغية تقادي كل الإنفعالات السلبية التي هي محصلة ربط ما يعرض لنا في الحياة بأشياء لا بأفكار.

• إيمانويل كانط (1724 - 1804):

أحدث فيلسوف ألمانيا الأكبر "إيمانويل كانط" (1724-1804) ثورة حقيقية بفلسفته النقدية التي انصبت على نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق ومملكة الحكم، ورسم "كانط" بمشروعه و بمنهجه النقدي حدود المعرفة البشرية، وحاول تجاوز

¹ يُنظر، سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، مرجع سابق، ص306.

الميتافيزيقا غير المشروعة، خاصة في كتابه "نقد العقل الخالص"، من خلال تسليمه مع العقليين بأن صورة أفكارنا أمر يحفظه العقل بمقولاته وبطابعه الترنسندنتالي، وإقراره كذلك مع التجريبيين بأن مادة أفكارنا مصدرها التجربة والحواس، حتى وإن كانت التجربة والحواس شرط ضروري ولكن غير كاف لحدوث عملية المعرفة. وأن عملية إدراك التجربة أو الواقع تقوم على الإعتماد على مفهومي الحساسية: الزمان والمكان، وكذا مجموعة المقولات الأخرى، (الكيفية، الجهة...)، والتي تحصى في اثنتا عشر مقولة. والإدراك بالمعنى الكانطي يقوم على فهم الظواهر Phénomènes، وليس ذات وجوه الأشياء Nomènes التي لا سبيل إلى إدراكها، وبالتالي معرفتها. لذا "أطلق كانط إسم "المقولات" على المبادئ العامة للعقل التي يضيفها الذهن من أجل تشكيل التجربة في صورة المعرفة ولما كانت المعرفة تتخذ شكل قضايا فلا بد أن تكون هذه المقولات مرتبطة بصورة القضايا.¹ وهذا يعني أن المؤثرات القبلية للعقل تساهم في عملية الفهم والإدراك الذهني للمعطيات الحسية والتجربة. وبتعبير أدق يشكل "الفهم بتعبير كانط، ملكة القواعد أو المقولات، ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التي يعرضها الحس عليه، فمجاله الظاهرات، وهمه التأليف بين الموضوعات في الزمان والمكان.² وهو ما شكل إجابة عن السؤال الأساسي الأول الذي طرحه كانط في فلسفته وهو: ماذا يمكنني أن أعرف؟

¹ برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، مرجع سابق، ص.119.

² عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة-مصر، د.ط 1967، ص 96.

بعد أن انتهى كانط من وضع أسس المعرفة بشكل عام، اتجه نحو "نقد العقل العملي" (1788) الذي سبقه كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (1785). والكتابين هما خلاصة الفكر الأخلاقي الكانطي، الذي حاول الإجابة عن السؤال الثاني الجوهرى في مشروع كانط وهو: ماذا يجب علي فعله؟ (Que dois-je faire?)

يستبعد كانط المعايير المتغيرة، ويرى في العقل المصدر الثابت للأخلاق، وفي ذلك يقول: "التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان في ذلك العقل الإنساني المشترك والعقل التأملي المجرد الذي بلغ أقصى درجات التأمل والتجريد...وأنا في كل مرة نضيف فيها عنصرا تجريبيا إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة."¹ ولذلك فإنه "لا ينبغي أن نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان ولا في الملابس التي تكتفئه في هذه الدنيا، بل يجب أن نبحث عنه بحثا أوليا في تصورات العقل الخالص ذاتها."² معنى هذا أن كانط يرفض كذلك الأخلاق النسبية لأنه "لن ينتج عنها غير خليط يثير الاشمئزاز، خليط من الملاحظات التي التقطت باليمين والشمال ومن مبادئ أنصاف العقول"³، كما أنه مناصر للأخلاق الموضوعية التي تستند إلى العقل وتقوم على الضرورة المطلقة، إذ أن المشرع والمؤطر الأول سواء في مجال المعرفة أو الأخلاق هو العقل.

¹ إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاي، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1965، ص ص. 73-74.

² إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر.، نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الرغاية-الجزائر، 1991، ص 213.

³ المرجع نفسه، ص.71.

والفكرة المختصرة من هذا النقد للمعايير الأخلاقية المتغيرة، من لذة ومنفعة، إنما تعني أن الأخلاق لا يجب أن تكون مؤسسة على ما هو كائن في الواقع، بل على ما يجب أن يكون، وهو أمر لا يمكن أن يكون إلا في صورة قواعد صارمة وملزمة وموضوعية أيضاً، من غير العقل يمكن أن يضمن لنا ذلك؟" إذ العقل الذي منه وحده يمكن أن تصدر أي قاعدة يجب أن تتضمن ضرورة، هو الذي يضع بالفعل في أمره هذا ضرورة أيضاً (إذ بدونها لا تكون أمراً)، لكنها مع ذلك مشروطة ذاتياً ولا يمكن أن تُفترض متساوية عند كل الذوات.¹ ووجوب توفر شرط الحرية في العمل الأخلاقي يظهر بالتأكيد في ابتعاد الفرد عن الأفعال المشروطة بمصالح مقصودة سلفاً من وراء الفعل، فيكون الفرد بذلك متبنياً لمرجعية العقل الخالص المشرع الذي نجده حسب كانط كحس مشترك عند جميع الأفراد و" كاتفاق قبلي للملكات، اتفاق تتسبب به إحداها بوصفها ملكة تشريعية."²

على ماذا تؤسس الأخلاق المرتكزة على العقل الخالص؟

تؤسس الأخلاق حسب كانط على الإرادة الإنسانية وعلى الحرية التي تتمتع بها من جهة، وعلى الطابع الإلزامي والموضوعي يقرره العقل في صورة مبادئ وقوانين، فصورة القانون لا يمكن تمثيلها إلا بالعقل لأنها لا هي موضوع للحواس ولا تنتمي للظواهر، فهذا القانون مرتبط بالإرادة، وبما أن هذه الإرادة ليست كالمعطيات الموجودة في الطبيعة، بمعنى لا هي ظواهر ولا هي تابعة لعلاقات سببية تسمح بتفسيرها بمجموعة ظواهر أخرى. إذن يمكن الاستنتاج أن هذه الإرادة إنما هي

¹ إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر.، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص. 38.

² جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص. 70.

مستقلة (عن الحواس والمتغيرات)، وحرية باتم معنى الكلمة¹، وهذه الإستقلالية والحرية هي التي تسمح بالضبط ببناء أخلاق تستند إلى قواعد موضوعية ومطلقة، مصدرها العقل، إذ "نحن فهم. وبوصفنا أفهاما أو كائنات عاقلة علينا أن نفكر أنفسنا كأعضاء عالم معقول أو ما فوق محسوس موهوبين سببية حرة."²

وحتى عند حديثه عن الميتافيزيقا الأخلاق يصرح كانط بأنه يقصد بهذا نقد العقل الخالص العملي، إذ يقول: "بدلا من عنوان نقد العقل الخالص العملي استخدمت عنوان ميتافيزيقا الأخلاق."³ وبذلك يكون العقل "هو هذه الملكة التي تسن القوانين من دون واسطة في ملكة الرغبة، وعلى هذا الشكل يتسمى عقلا خالصا عمليا، وملكة الرغبة التي تجد تحديدها في ذاتها (لا في مادة أو في موضوع) تتسمى بحصر المعنى إرادة مستقلة بذاتها."⁴ والذي يفسر هذا التداخل بين العقل المحض والعملي هي الإرادة نفسها المكتسبة لصفة الحرية، الأمر الذي يربطها بالعقل المحض، ولكن ترتبط أيضاً بالعملي، لأن الإرادة من الناحية العملية مرتبطة بتعيينات⁵. هذه التعيينات هي الإرادات الفردية الحرة للأشخاص.

" إن كانط، يُثبت الميتافيزيقا إنطلاقاً من الأخلاق، ولا يُثبت الأخلاق إنطلاقاً من الميتافيزيقا كما هو شأن الفلسفات التي ظهرت قبله، والتي توصف بكونها فلسفات وجودية."⁶

¹ إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص. 80.

² جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 51.

³ إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 271.

⁴ جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 81.

⁵ يُنظر إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 105.

⁶ الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 1980، ص ص

ولذلك كان مدخل العقل العملي الخالص إلى حياة الانسان الاخلاقية هو الضمير، الذي يحتكم إلى قواعد تحدد ما يجب أن يكون عليه الفعل الإنساني، نابعة من سلطة العقل الخالص.

وهذا التدرج نحو العقل العملي، لا يعني وجود تناقض في النسق الكانطي، بل يؤكد في ذلك على أن الإعتراف بالضمير، وبإحترام القانون الاخلاقي ضرورة عملية تفرض نفسها للإجابة عن سؤال عن ما يجب أن يفعله الانسان. على أن هذا الإعتراف بالضمير أو بالقانون الأخلاقي، الذي يتعلق بضرورة وجود الحرية، لا يعني القدرة على اقامة الدليل، بل يبقى إعترافاً لا غير.¹

من هنا تظهر وتتكشف أخلاق الواجب الكانطية التي تحمل في طياتها معنى الإلزام والإرادة الخيرة، والواجب كما يراه كانط فيتأسس ميتافيزيقا الأخلاق يتمثل في " ضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون. "² وتتخذ أخلاق الواجب هذه من فكرة الإرادة الخيرة قاعدة وأساس للفعل الأخلاقي، وهي التي عدها كانط أمراً خيراً على وجه الإطلاق لأنها إرادة منزهة عن كل قصد وغاية. بتعبير آخر فإن الإرادة المطلوبة في الفعل الأخلاقي هي الإرادة غير المشروطة، إذ أن " الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح لا، ولا بصلاحياتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده. "³ فغير مهم البتة النتيجة التي تنجم عن الإرادة الخيرة، وهل هي نعمة أم نقمة؟ ولكن المهم هو أن نمتلك في

¹ يُنظر، الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص86

² ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوعة بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص233.

³ المرجع نفسه، ص19.

أنفسنا الإرادة الخيرة وأن نعطيها قيمتها كجوهرة ثمينة، والجوهرة الثمينة إنما تكمن قيمتها في لمعانها في ذاتها ولن تضيف لها المنفعة شيئاً من ذلك.¹

إن توجّه الإرادة العملية الموجودة في الشخص من طرف العقل وفق مبادئ، ووفق فكرة مهيمنة وضابطة وهي فكرة الواجب الذي يجعل الفرد يقوم بالأفعال الأخلاقية بالإرادة التي يملكها من حيث أنها واجب وأمر مقرر من طرف العقل، وذلك بعيداً عن أية غاية شخصية، وبغض النظر أيضاً عن نتائج الفعل أو السلوك. ومعنى هذا أن تكون أخلاق الواجب مطلقة ومنزهة عن غايات ونتائج الأفعال والسلوكات. وهذا الأمر واضح في تعريف كانط للأمر الأخلاقي المطلق بأنه "هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر، وضروري ضرورة مطلقة."²

ولكن ما معنى الأوامر الأخلاقية المطلقة في فلسفة كانط؟

إن الأوامر الأخلاقية المطلقة هي تلك الأفعال التي يقوم بها الفرد وفق قاعدة "يجب عليك" من منطلق أن التشريع يكون موكلاً للعقل وحده وليس تابعاً لمصالح وغايات الأفراد النسبية. هذا ونجد أن هذا الفعل الأخلاقي المطلق يركز على قواعد يمكن أن نذكرها كالتالي:

1- "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً.

2- افعل كما لو كان على مسلمة فطورك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام."¹

¹ يُنظر، إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوعة بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 19.

² إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 81.

3- " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً و في نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة." ¹

والمعنى هنا هو أن يعامل الإنسان ذاته بموضوعية تجعله غير قادر على الإساءة إليها و معاملتها كوسيلة، فلاجوء الشخص إلى الانتحار من حياة مؤلمة تعيسة قد تجعله يستخدم شخصه كمجرد وسيلة وهذا ليس بالأمر الأخلاقي لان الإنسان هو هدف وغاية في ذاته. وهو أمر لا يسمح للإنسان في التصرف في الإنسان الكائن في شخصه، و استخدامه كوسيلة، وكذلك الأمر عند التعامل مع أناس آخرين فمن غير الممكن أن يقبل أي شخص أن يستخدم الآخرين كوسيلة و أن يعطى مثلاً وعداً كاذباً لشخص ما فقط لقضاء مصلحة تخصه من وراء هذا الوعد، ينطبق هذا أيضاً على أفعال أربكالتعدي على أملاك و حقوق الآخرين، إذا المرء غاية في ذاته لذلك وجب أن يقدر الإنسان ذلك في تعامله مع شخصه ومع كل شخص آخر، و أن لا ينظر إليهم على أنهم مجرد وسيلة. ²

وبهذا تعبر فلسفة كانط الأخلاقية بحق عن فلسفة الفاعل " la philosophie du

"sujet" بتصوره " للكائن العاقل الذي يعد عضواً منتمياً إلى مملكة الغايات، إذا كان هو نفسه إلى جانب انه يشرع لها قوانين كلية عامة، يخضع لهذه القوانين، وهو ينتمي إلى هذه المملكة كرئيس لها إذا كان كمشرع لقوانينها، ولا يخضع لأية إرادة أخرى غير إرادته. ³

¹ إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص.73.

² يُنظر، المرجع نفسه، ص ص. 73-74.

³ المرجع نفسه، ص70..

ونقول خلاصة لهذا إن منبع الأخلاق الكانطية هو العقل المحض، ولكن في جانبه العملي لأنه مرتبط بإرادة الفعل الإنسانية، وبحرية واستقلالية هذه الإرادة التي يجب أن تكون تابعة لمنطق و إزامات العقل الخالص المطلقة، غير المرتبطة بمصالح وأهواء الأفراد المتغيرة. ولكن ألا تُعد الأوامر والالزامات الأخلاقية المنبئية مسبقاً على وجود الحرية، قهراً للحرية الإنسانية ذاتها؟ من حيث أن الإنسان ملزم بقهر كل دوافعه وأهوائه ومصالحه، والتركيز فقط على ما هو عقلي.

بالنسبة لكانط فإن التقيد بالواجب ليس حتمية تمارس على الحرية، بل هي الحرية الحقيقية التي تمنع أن يكون الكيان الانساني لعبة في يد أحاسيسه وأهوائه، وتجعل منه سيداً متحكماً في نفسه. بل وذهب كانط إلى أبعد من ذلك، عندما اعتقد أن الإنسان لا ينتمي إلى عالم الظواهر المحكوم بعلاقة السببية، فإنه لا يجب أن يكون راضخاً وقابلاً لأن يكون تحت سلطة كل التجاذبات المكونه له، والمتعلقة بشهواته ورغباته، ببساطة لأن هذا القانون هو قانون اللاحرية والحتمية. وإذن، فالحرية هي إرادة الانسان ذاته النابعه من صميم ذاته، وهي الملكة التي توجهه لكي يتبع القانون الاخلاقي ولا يكون بالمقابل عبداً لنزواته وشهواته. وهذه هي بالضبط الحرية النابعة من الإرادة الذاتية، والمتضمنة في العالم الذي أسماه كانط "عالم النومان"، المختلف عن عالم الظواهر القائم على معطيات تجريبية محكومة بعلاقة السببية.¹

نظرية أخلاق الواجب كانت موضوعاً للكثير من الإنتقادات، لعل من أشهرها نقد شارل بيجي Charles Péguy (1873-1914) عندما قال إن "يدا كانط صافيتان، ولكنه

¹ Voir, Bruno Jarroson, **Humanisme et Technique**, PUF, Paris-France, 1^{er} édit 1996, P12

لا يملك يدين" وفي ذلك دلالة على خلو الأخلاق الكانطية من أي بعد عملي، واقعي وحقيقي، لأن أخلاق الواجب لا تركز على وسائل وميكانيزمات التطبيق والفعل وتجعل من الأفعال الإنسانية متركزة فقط على الإنسانية كغاية في حد ذاتها، مع إهمال وتجاهل لتضارب القيم، وكيفية تجاوز الضعف الذي يُميز الطبيعة الإنسانية.

• نيتشه (1844-1900) وبوادر عصر جديد:

تدرج الأخلاق التي ينادي بها نيتشه في إطار الأخلاق التي التي تتلاحم مع الحياة وتنوعاتها، وتمجد الإنسان الذي يسعى إلى تحقيق ما يريد من رغبات وشهوات وبطولات مهما كان قدرها. وبالمقابل تنظر بعين الريبة إلى ذلك الذي يختبئ وراء المبادئ العقلية ودعوات المساواة. إنها التيار المناهض للفلسفات النسقية والعقلية، التي تحاول حسب نيتشه، أن تحجُر على الإنسان وتجعل من المجتمع قطيعاً واحداً يسير في اتجاه واحد فقط، من خلال اصطناع أخلاق ذات مبادئ جوهرية وكلية، بل ومطلقية تحاول أن تحدد للفرد ما يجب أن يقوم به وما يجب عليه أن يتحاشاه. وهو أمر يرفضه نيتشه، لأن الأخلاق حسبه يجب أن تكون لا أن تصير: تأخذ نتائج أفعالنا بناصيتنا ولا تبالي البتة بأننا قد تحسنا في هذه الأثناء.¹ وهو أمر يُلغي كل أحكام القيمة التي يمكن أن تكون أستاذاً إلى معيار أو مبدأ معين.

والحديث عن عملية قلب القيم في الفلسفة النيتشوية، هو نتيجة لعملية النقد التي تعرضت له جميع الأنساق الفلسفية، وعدم طرح بديل محدد عنها، إلا بديل إختياري يشكل جوهر الحياة الحقيقية والجديرة بأن تُعاش. هذا البديل يرتكز على

¹ فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، تر: موسى وهبة، دار نشر الفارابي، القاهرة، د.ط، 1855، ص.124.

مفهوم القوة والسمو. وإزدراء الضعف وأقنعتهم المتمثلة في جميع الأحكام الخلقية التي اصطنعها الدين والفلسفات النسقية.

فالحياة جديرة بأن تعاش بكل ما تفرضه من تصادمات وإعتراضات، وأنه لا جدوى من وضع قيود وأطر أخلاقية تقيد هذا الفرد لتجعل منه حملاً وديعاً، بل على العكس من ذلك، فإنه يجب الدفع به إلى الأمام من خلال تركه حراً، إذا كان ذا نفس قوية تريد وتحقق ما تريد، وهي فكرة نيتشه المتعلقة بالإنسان المتعالي أو الأعلى le surhomme. الذي يجعل الضعفاء يبذرون على حقيقتهم.

هؤلاء الضعفاء يجعلهم نيتشه المتوهمين الحقيقيين لكل ما هو مطلق أو متعالي، سواءً أكان متعلقاً بالخير أو بالشر، أو بالصحة والخطأ، أو حتى بفكرة الله، وهم الذين يريدون أن يتناولوا الواقع بطريقة مجزئة تنفي ارادة الحياة. وهي أيضاً خيالات تماثل تلك التي جاءت في مطلقة الواجب الاخلاقي الكانطي والخير بالمعنى الافلاطوني¹ بل ويذهب بعيداً في نقده عندما يرى بتعبيره أنه " لدى الشيخ كانط: فإن الأمر القطعي يفوح منه شئ من المساواة..."² لأنه يكرس مبدأ الخضوع لأخلاق عامة وموحدة، يرى فيها نيتشه قهراً لإرادة الحياة.

والسبب الرئيسي الذي يستند عليه نيتشه في رفضه لجملة الاخلاق السابقة، هو أنها تقتل إرادة الحياة، وتبعد الانسان عن حقيقته، بل تُشوّهه وتجعل منه كائناً لا حقيقياً. وما يمكن أن يوصله لهذا الامر الخداع: " خداع في أن للوجود غاية ومعنى معيناً، وخداع في أن بالوجود وحدة تامة ونظاماً. وهناك نوع ثالث لعله أن

¹ Voir Eric Blondel, **Le problème morale**, PUF, Paris-France, 2014., p.199.

² فريدريك نيتشه، **في جينالوجيا الأخلاق**، تر. فتحى المسكيني، المركز الوطني للترجمة. دار سيناترا، ط1، 2010، ص.91.

يكون أهم النوعين السابقين، لأنه أكثر الجميع شيوعاً، وأعمقها في حياة الناس أثراً؛ وذلك أن يحكم الانسان على ان الوجود في الدنيا باطل، وأن هذه الحياة أوهام وخسران.¹ هذا الأمر تغذيه بحسب نيتشه الفلسفات النسقية والترنسندننتالية، و هي إنما تقتل بذلك إرادة الحياة وتُتكرها، وتغير الطبيعة الانسانية في لبها وجوهرها عن مسارها الحقيقي. خاصة عندما يُثقلُ كاهل الانسان بالسعي وراء عالم أُخروي لا وجود له، يفيض بأسئلة عن الوجود تدفع الى الموت أكثر مما تُحفز على الحياة.

ومن العوامل الخارجية المتسببة في هذا الانحلال نذكر غزو الآلة، وحسرها لمجال إبداع وتفكير الانسان واشاعتها لروح الخمول، وجعلها من الانسان مجرد تابع لها لا مستقل بذاته وذلك على الرغم مما تقدمه من خدمات يومية للإنسان الحديث. كذلك الروح الشعبية التي تسيطر على مجريات الكون والحياة تحت حجج واهية، وهي بذلك تقتل الروح والحياة المتوقدة في نفوس الاقوياء، والأحرار والممتازين.²

ويحدثُ الأسوأ حسب نيتشه عندما " تستمر المدنية في سيرها حتى تصل إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإلى حالة من الشك والانحلال: فيها يطرح الناس ما كان لهم بالأمس من مثل عليا: دينية وسياسية وفنية وأخلاقية... ولا يجدون بعد معنى للحياة... وينقلب هذا الشعور إلى يأس من كل شيء وإنكار لكل شيء، فالشك إذن، والإنكار المطلق هو الطابع السائد لهذه الحالة، ولذا سُميت بإسم الروح الإنكارية.³ " فمياها الدين تتحسر، وتترك من ورائها الغدران

¹ عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي (نيتشه)، دار المنشورات، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1975، ص 157.

² يُنظر المرجع نفسه، ص ص. 154-155.

³ المرجع نفسه، ص 152.

والمستنقعات، والامم تتباعد عن بعضها البعض ويسود بينها الشقاق والعداوة (...)
والعلوم تصبح أشتاتاً، وتقضي على أشد ما أمن به الناس وأعتقدوه قوة ورسوخاً...
وكل شيء الآن على ظهر الارض تسيره أشد القوى شراً وفضاعة... وأينما فتشت
في الرجل الحديث وجدت إنحلالاً لا يوصف، ووجدت عجزاً مُفرطاً، وفقراً ويأساً
مقلقاً.¹

هذا التحليل يجعلنا نستنتج أن حالة الانحطاط، أو كما يسميها "نيتشه" الروح
الإنكارية التي سادت عصره، هي نتاج نفاق وخداع الضعفاء الحاكمين والمالكين،
والذي بلغ ذروته مع فلسفات نسقية تدعي وجود الغاية والوحدة في الكون وفي
كل تفاصيل الحياة، وتدعي النظام وتسب القوانين. وهو أمر بسط حكم ونفوذ
الضعفاء البلداء على الأحرار الأقوياء. ومن هنا اقترح نيتشه العودة إلى الطبيعة
ذاتها، ولكن ليس بالمعنى الذي رآه روسو، بل بمعنى يحترم الطبيعة وما أعطته
لكل إنسان، فالعبد الضعيف إلى الهلاك، والقوي الحر إلى الانتصار والتشييد.

يرى إذن نيتشه في الأخلاق التي تقوم على أساس عالمي لا فردي، أخلاق تُحتم
الوجوب، وبالتالي تحمل عنوان الخضوع والخنوع ووجوب اتباع سلطة واتجاه القطيع.
بالإضافة إلى أن نفس هذه الاخلاق التي تبتغي الاطمئنان إلى قواعد ومبادئ تنشئ السلام،
هي أخلاق العبيد وليست أخلاق السادة التي تقوم على فكرة تجدد الرغبات والاهداف للفرد
المتحرر الذي يعطيه نيتشه صفة المحارب (l'homme libre est guerrier)، بالإضافة
إلى أنها مثالية تربط الاخلاق بمثاليات وتزدي كل ما يمت بصلة إلى الحياة والواقع من
الرغبات والشهوات والاحاسيس والاهواء، ومن هنا كان لزاماً بحسب نيتشه، تحطيم هذا النوع

¹ عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي (نيتشه)، مرجع سابق، ص ص 153-154.

من الأخلاق لتحرير الحياة وبعثها (il faut détruire la morale pour libérer la vie)¹. ولذلك يقرر بخصوص الحياة ما خلاصته: " أن نحيا معناه أن نلقي باستمرار بعيداً عنا شيئاً ما ينزع إلى الفناء، أن نحيا معناه أن نكون قساةً وبلا رحمة بالنسبة لكل ما هو ضعيف وبالٍ فينا فحسب، أن نحيا - ينبغي إذن أن نكون عديمي الشفقة تجاه المحتضرين البؤساء العجز.²" تتكررت هذه المقارنة في كتابات نيتشه، حيث يصور الضعفاء العبيد على أنهم هم الذين يخافون من الحقيقة، ما يضطرهم إلى اصطناع مثاليات يُخفون من ورائها مصالحهم. وذلك بعكس الأقوياء الأحرار الذين يُصرحون بأهدافهم ويتحدون كل الحواجز والصعاب، بل وفي جانب أكثر سوءاً، فإن الضعفاء والمسيحيين و" الأشخاص الطيبين"، إنما هم خاضعون لغرائزهم حتى في الوقت ذاته الذي يزعمون أنهم يحاربونها ويكبحونها بالأخلاق.³ بذلك تشكل فلسفة نيتشه مرحلة حاسمة في تاريخ الأفكار الفلسفية، وهو ما تجلّى في التأثير الذي كان لهذه الفلسفة على الأعمال الفلسفية اللاحقة. فلسفة نيتشه هي تعبير فلسفي متميز عن الواقع اللامعقول الذي وصلت إليه الحياة والوجود. وهو ما دفع هذا الفيلسوف الثائر إلى رفض كل الفلسفات النسقية التي تدعي فهم العالم وفق منظور معين، وتدعي كذلك ارتكازه على معنى ثابت ومعقول. فهي بهذا تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية، وتدعو مثلاً إلى الشفقة على الضعفاء والمضمحلين والمنحطين، والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية (مثل كل هذه المنشآت التي ترمي إلى حماية العجزة والمنحطين)، مع أن من أهم قوانين الطبيعة الحقيقية، قانون الانتخاب الطبيعي الذي يعمل على زوال الكائنات غير الصالحة، والتي لا تستطيع من أجل هذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهاد

¹ Voir Eric Blondel, **Le problème morale**, Ibid., pp. 200- 203.

² فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، تر: حسان بورقيبة ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1993، ص.72.

³ Eric Blondel, **Le problème morale**, Ibid., p. 204.

من أجل الوجود والبقاء. هذا الطابع القاسي في الفلسفة النيتشوية كان سببا في النفور منها، وتعريضها للكثير من الانتقادات التي طرحت خاصة مشكلة تضارب الإرادات والمصالح و مصيرها إذا ما تم العمل بمنظور نيتشه في مجال الأخلاق.

ويبقى نيتشه من أوائل الفلاسفة الذين أرسوا فلسفة القيم على وجه العموم وفلسفة الأخلاق على وجه الخصوص كفرع مستقل وجدير بالدراسة والإهتمام. بالإضافة إلى أنه لفت الإنتباه إلى الأزمة التي ستطبع المرحلة المعاصرة ، وهي أزمة المعنى المرتبطة بأزمة الفكر الأخلاقي.

المبحث الثالث: أزمة الفكر الأخلاقي المعاصر وإنهيار المرجعيات التقليدية - أزمة المعنى ومأزق دخول الإنسان تحت ماكنة التحكم -

شكل تغير الخطاب الفكري والفلسفي أحد المؤشرات الفارقة بين عصور القرون الوسطى وعصر الحداثة، إذ جاء عصر النهضة في أوروبا فحرر الإنسان من قهر الكنيسة وحمله من تحت أنقاض التخلف وصكوك الغفران ليجعله مركزاً للكون، سيداً على الوجود من خلال ملكة تفكيره التي برع أب الفلسفة الحديثة ديكارته في نسج فلسفته عليها، وفي سياقها أبان أوغيست كونت عن دين جديد للإنسانية يقوم على الوضعية وسلطة العلم، وأسس كانط لعصر الأنوار وتحكم الإنسان وفهمه للعالم وحمله للواء العقلنة والتطوير. وحدث أن كسر الفيلسوف الثائر فريدريك نيتشه كل التقاليد الفلسفية السابقة ليعلن عن بداية عصر جديد ينزع الثقة من كل المرجعيات والوثوقيات.

والفكرة الرئيسية التي فرضت ثقلها على الساحة الفكرية والفلسفية في أوروبا إبتداء من عصر النهضة، هي الدعوة إلى التخلص من قهر الحكم الكنسي وهرطقاته التي أدت إلى التخلف والتعصب ومعاداة العلم والابتكار، ولذلك برزت كل هذه المحاولات والمشاريع الفلسفية، التي نادى بالفلسفة المتحررة والوضعية والعقلنة.

إذ بلغ الأمر إلى حد أن أذاع نيتشه على لسان رجل مخبول " في مؤلفه العلم المرح، حادثة لم يسبق لها مثيل في مجرى تاريخهم: وهي موت الإله (la mort de dieu)، وإذا كان الناس قد قابلوا إعلان هذا المخبول بالضحك والسخرية، فذلك بسبب عدم فهم أن موت

الإله حدث حتمي للحضارة الناشئة، يُفيد بتحطيم المطلق (...). وخال من أي وجهة متعالية (Transcendantale)، فالعالم اليوم متروك للناس، والناس متروكون وحدهم لأنفسهم.¹

وهذا الأمر جعل الفكر الغربي ينتقل من التفكير في عالم غارق في اللاهوت والميتافيزيقا إلى التفكير في عالم يتوق إلى التخلص من الدين والفلسفة التأملية. وظهرت بوادر التخلص من كل شائبة روحانية عندما تم الإعلان عن إفلاس الدين واستبداله بالعلم، وجعله من طرف بعض الفلسفات مجرد تاريخ لخرافات وقصص أسطورية طرحها الناس بفعل عدة عوامل، وبتقادم الزمان، آمنوا بها وجعلوها ديناً مقدساً لهم.

لقد ظلت فكرة الفاعل الحر والمسؤول باسطة لسلطانها في جملة الأخلاق القائمة على الفلسفة النسقية. بل تطور هذا النموذج الذي ظهر تدريجياً مع فلسفات الفترة الحديثة، إلى أن أصبح مطلباً إنسانياً شاملاً متمثلاً في القانون الأخلاقي الذي يمثل مطلب الفلسفة الأخلاقية الكانطية، ليتبلور أكثر مع الفلسفة الوجودية السارترية، أين تصبح الحرية الفاعلة في الإنسان قائمة على مسئوليته المثبتة حتماً اتجاه أفعاله.

من الواضح إذن أن أهم الفلسفات الحديثة المبنية على نظرية الفاعل الحر والمسؤول قد شكلت حجر أساس في الفكر الحديث، و في عصر الحداثة بشكل عام من خلال الإعلان أن الإنسان هو المشرع الرئيسي، بعيداً عن سلطة الإله التي تمت إزاحتها لصالح العلمية La scientificité والعلمانية La laïcité، ولكن مع بداية فترة ما بعد الحداثة بدأت تتلاشى تدريجياً صورة الإنسان الفاعل الحر، والعقلاني المستقل.

¹ Morano guillaume, *Introduction aux grands philosophes*, Ibid., p. 143.

ويمكن رصد تغير المجتمع البشري والطابع الحضاري المميز له عبر التاريخ من خلال هذا التقسيم المشتمل على محورين: "الأول مركزية الغيب (ما قبل الحداثة من 4000 سنة حيث بابل ومروراً بالعصور الوسطى والكنيسة). والثاني مركزية الطبيعة/ الإنسان (أي الحداثة بمفهوم "الطبيعة" مع "ديكارت ولايبنتز، وسبينوزا، ونيوتن وغاليلي" حتى ظهور مفهوم آخر في ظل الحداثة و هو محور الإنسان من 1950 - 1990، مع فيورباخ وشوبنهاور ونييتشه). ومع مابعد الحداثة حدث تحول كبير ... فظهر "الإنسان الحر" من خلال ما كتبه جاك دريدا، وفوكو و هرمان كوهينوجان بودريارو ريتشارد ووروتي. إنها نصوص أحدثت قطيعة مع مفاهيم الحداثة في لحظاتها السابقة وأقامت قراءاتها حول الذات الحرة..."¹ و حول المسألة الأخلاقية.

هذه المرحلة من الأخلاق يصفها جيل ليوپتسكي بالمرحلة المابعد أخلاقية La phase postmoraliste، وتأتي بعد مرحلتين سابقتين وهما المرحلة التيولوجية و المرحلة اللاتكسية. و مع أنها مرحلة تُواصل في خيار علمنة الدين، إلا أن المجتمع المابعد أخلاقي Postmoraliste ليس هو المجتمع المتجاوز للأخلاق Postmorale، فهو قائم على إثارة المزيد من الرغبات والأنانية والسعادة والراحة الفردية أكثر من الإيثار والغيرية. وثقافتنا في هذه المرحلة غير محكومة بكبرى الواجبات الأخلاقية القائمة على روح التضحية، والتي كانت مرجعاً لأخلاق الحداثة.

¹ يُنظر مقال عامر عبد زيد، البيوتيقا والفلسفة والقانون، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب ، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، إشراف وتحرير:د. علي عبود المحمداوي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات ضفاف بيروت، لبنان. ط1، 2014. ص.44

في هذه المرحلة يمكن القول إن كل ما كان في الأخلاق الفردية *Morale individuelle* من واجبات مطلقة متعلقة بالفرد ذاته (عفة ذاتية، اعتدال، نظافة، عمل وادخار، رفض للانتحار...) تحول إلى خيارات حرة، وحقوق فردية. مثال ذلك حرية الإرتباط العاطفي بين الأفراد في المجتمع، أين تم تجاوز وجوب وجود علاقة ثابتة وواضحة بين الرجل والمرأة، والتعامل مع الأفراد بطرق متعددة، وبمنطق مختلف ودون تجريم من المجتمع. فلم يعد ينظر للانتحار مثلاً على أنه تجاوز لواجب أخلاقي، بل على أنه مأساة نفسية، ونفس الأمر بالنسبة للموت الرحيم الذي أصبح يُنادى به كحق للموت في أريحية وبمعزل عن الآلام التي تسببها بعض الأمراض والعاهات، بل هو أمر تكفله القوانين التشريعية في بعض الدول على غرار هولندا مثلاً. وبذلك يمكن القول إنه تم إستبدال ثقافة الواجبات المتعلقة بالذات بنوع من الحقوق الذاتية *Droits individualistes* ، والتسيير الوظيفي

للذات للحصول على حياة أفضل 1. Une vie meilleure

1- أزمة المعنى في الأخلاق المعاصرة:

من المؤكد أن أزمة المعنى ترتبط بتفكك جملة المرجعيات الأخلاقية الكلاسيكية بمختلف مشاربها وتوجهاتها. هذه الأزمة أو أزمة الأخلاق التي طبعت هذا العصر، هي محصلة صراع فكري وعلمي وحضاري امتد لسنوات طويلة، بين الوضعية التي نزعته نزعة آلية في الفهم والتفسير وبين التيارات الروحية والرومانسية، ولكن هذا الصراع أدى إلى إختلال أوجه التوازن، ففي الوقت الذي نمت فيه الآلية نمواً كبيراً وخطت في طريق التطور خطوات واسعة جداً، لم تستطع المذاهب الروحية أن تُجاريها فتخلفت عنها.

¹ Voir Gilles Lipovetsky, *Métamorphose de la culture libérale* (Ethique, Média, Entreprise), Ibid., pp. 36-37

خلق هذا التفاوت صراعاً حقيقياً بين القيمي والمادي، إبتداء من القرن العشرين خاصة، و هذا بفعل التقدم الهائل الذي أحرزته العلوم وكل تطبيقاتها و الذي اكسبها سلطة مفرطة ولامتناهية، ومن ثمة أصبحت النزعة العلمية أو العلمية تعبر عن توجه عام في المعرفة والحياة، بإعتبار أن " أنموذج العلم الطبيعي الرياضي أنموذج أوحده لقياس مسار التطور والعقلنة قد أدى ألى تصلب هذه النزعة العلمية وسقوطها في الاعقلنة والمغالاة - كما يرى ماركيز Marcuse في مشروعه النقدي - وهو ما أدى إلى ظهور تيار أكسيولوجي في الغرب مضاد لهذه النزعة."¹

بالإضافة إلى أن " هذا الشعور بتفكك الأخلاق قد إزداد حدة بتراجع تأثير الكنيسة من جهة، ولكن أيضاً ببروز عصر "المال هو الملك" L'argent-roi، والفردانية الجديدة Néo-individualisme، وذلك على الرغم مما يقابله من الإحتفاء بالأخلاق الذي يزداد أكثر فأكثر في عصرنا الحالي، وهو ما نجده في العناوين الرئيسية التي تتزايد فيها التساؤلات الأخلاقية، و الحديث عن اللجان البيوايتيقية، ومحاربة الفساد، وأخلاق الأعمال، و العمل التطوعي، والأفعال الإنسانية."²

1-1 من الحادثة إلى ما بعد الحادثة:

إن الحديث عن الجانب المعرفي لعصر الحادثة، أو حتى لما بعد الحادثة، لا يتم أبداً بمعزل عن الجانب الاقتصادي الذي ذكى جذوة التغيير داخل المجتمع الأوربي بدرجة أولى، من خلال تغير وتطور أدوات ووسائل العمل والإنتاج والاستهلاك لدى الفرد. و" المظهر الاقتصادي هو الذي يتجلى في التصنيع التدريجي والمكننة مما يؤدي إلى ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج وإلى اتساعه،

¹ عمر مهيبيل، تقديم لترجمته: هابرماس، إتيقا المناقشة، مرجع سابق، ص12.

² Gilles Lipovetsky, *Métamorphose de la culture libérale*, Ibid., pp. 31-32.

فالتقنية والتوسع متلازمان في هذا التحول: أي الانتقال التدريجي من الإنتاجية اليدوية إلى الإنتاجية الآلية، ومن الإنتاج الاكتفائي إلى الإنتاج الاستهلاكي والتسويق الواسع.¹ وهو ما يعني أن المجتمع قد تغير في نظريته لليومي من خلاله تركيزه على ثقافة الإنتاج الواسع والتخلص من النظرة الكلاسيكية البسيطة القائمة على كسب القوت والاكتفاء الذاتي. وهو ما ظهر بالظبط في السياسات الاقتصادية للدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر من خلال الاعتماد على الأسواق الخارجية والمنافسة الاقتصادية والتجارية بين دول العالم كسبيل يخدم النهج الاقتصادي القائم على حرية الإنتاج والتسويق الواسع .

بهذه الطريقة أصبح " الهدف النهائي للإنسان في هذه المرحلة هو الإنتاج والزيادة المطردة للإنتاج ... ويظهر الإنسان الاقتصادي في الدول الرأسمالية، وهو نفسه الإنسان الإشتراكي (بطل الإنتاج) في الدول الاشتراكية، وكلاهما تتحدد مكانته في المجتمع في إطار مقدار ما يُنتج ، ومن هنا يأتي التقشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة."²

وإذا كان المجتمع بهذا المنحنى الإستهلاكي قد سار سريعاً في طريق النمو الاقتصادي والتجاري، فلأنه " قد اكتسب قوته من تركيز الموارد في قبضة نخبة حاكمة تُمسك بالمعارف وتُدير التكديس والإنتاج متحكمة بالحياة العامة، وبالمقابل تم إثبات صفة الدونية لكل من العمل اليدوي (...)"³ لأن اقتصاد السوق المبني

¹ محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2009، ص.124

² عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، روية-الجزائر، ط2، 2012 ص47.

³ آلان تورين، براديفما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص.92.

على حرية الامتلاك والإنتاج والمنافسة التجارية خلق طبقة إجتماعية، وأفرز طموحاً فائفاً قد يصل إلى حالة الجشع خاصة لدى المؤسسات والشركات العالمية.

ففي مقابل ما تحقق من رفاه إقتصادي فإن التداعيات والانعكاسات التي حدثت على المستوى الاجتماعي قد تمثلت في ظهور التفاوت الطبقي داخل المجتمعات، أين أصبح الحديث عن " المستغلين والمُستغلين وعن عمال يتم اعتصار فائض القيمة منهم، وعن طبقات متوسطة تحقق حراكاً اجتماعياً أو هبوطاً في السلم الاجتماعي والطبقي".¹

وكل هذه المصطلحات لها صلة بالكمي لا بالكيفي. لذلك فإن النظرة الإقتصادية والسياسية وجدت لنفسها مصوغات وركائز على المستوى الفكري والفلسفي، وكذا الإيديولوجي، ومن إنعكاساتها كذلك أنها خلقت حالة من الإزدراء والإستبعاد لكل ما هو روحي، أو غائي، أو حتى معنوي. إذ أنه تدريجياً حدث أن " صرفت المجتمعات نظرها تدريجياً عن الأفراد في حد ذاتهم. لقد أحببت الفكر والعلم ولكنها نفرت من الضمير لأنها رأت فيه سمة الدين الذي يُمارس تأثيراً سلبياً جداً"² ولأنها جمعت بين العداة لمفهوم الإله وما يحمله هذا الإعتقاد من معنى، وبين الحرص على حفظ التفسير العلمي من كل عدوى تيولوجية".³

خلق هذا التوجه نظرة جديدة قائمة على تصور جديد للحياة، وللكون وللمعرفة ذاتها، وعلى ما يُسمى بالعلموية le Scientisme، كمبدأ يتخذ من التفسير العلمي وبدرجة أولى

¹ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص49.

² محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص.91.

³ Voir Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, J. Vrin, Paris-France, 1^{re} édit, 1971, p. 09.

التدريجي معياراً لكل شيء. وهو ما يُطلق عليه عبد الوهاب المسيري في إطار أكثر إتساعاً يشمل كل مجالات الحياة والمعرفة، اسم " المرحلة العقلانية المادية الصلبة"، كسمة بارزة لعصر الحداثة، في مقابل " العقلانية المادية السائلة"، والتي تقوم على " الإيمان بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يُشكل كلاً متماسكاً مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة.¹ وهو ما جعل العقلانية المادية الجديدة بهذا المعنى تقع في دوغماتية جديدة وهي الاعتقاد في العلم كسلطة وقوة مطلقة تُعوض الاعتقاد والإيمان بالمعنى الديني، والذي تعرض لعملية تصفية.

ولكن هذا النموذج القائم على العقلنة والعلموية وفكرة الأنوار وحرية التفكير، وعلى مركزية الإنسان وحرية اللامشروطة، ما لبث أن وصل إلى ذروته وأفرز معطيات جديدة سرعت في تجاوز معطيات الحداثة والمزور لمرحلة جديدة أُصطلح عليها بمرحلة ما بعد الحداثة. فمع نهاية القرن العشرين، حدث تغير هام، فمن النزعة الجماعية *collectivisme* انتقلنا إلى ثقافة تقوم على منطق المنفعة والمصلحة، حيث أصبحت قيمة الإنسان تتحدد بإعتبار ذاتيته فقط، وليس بالنسبة لماهية عامة أو إنتماء لجماعة معينة²، لدرجة أن المجتمع لم يعد اجتماعياً، و " تنوب فيه العلاقات الثقافية عن المقولات الاجتماعية، وحيث علاقات كل امرئ مع ذاته تُضاهي في الأهمية ما كانت عليه عملية غزو العالم قديماً.³

لذلك فإن عصر ما بعد الحداثة، شهد سقوط كل البنيات والأنساق الفلسفية التي شهدتها الفترة الحديثة. إذ غابت الخلفية الأخلاقية الكبرى بمعناها المتجذر

¹ يُنظر عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص.17

² Voir Alain Touraine, *La critique de la modernité*, Fayard, Paris-France, 1992, p.409 .

<http://classiques.uqac.ca/>

³ آلان توران، براديجم جديد لفهم عالم اليوم، مرجع سابق، ص ص.16-17.

والمرجعي ولم يعد لها وجود في المنظور المابعدحداثي، سواء اليونانية بالمفهوم الأرسطي أو الأفلاطوني أو حتى بالمفهوم الأبيقوري، أو الحديثة كما تصورهما كانط أو سبينوزا، أو الخلفية الأخلاقية كما تبنتها القرون الوسطى. لأن المعنى الصحيح و المباشر للأخلاق هو أبسط مما ادعته هذه النظريات الأخلاقية من حقيقة، و يتمثل فيما يجب أن يتبناه الفرد و يتفق حوله مع الآخرين.

إن الأمر الواضح اليوم هو الإتفاق على مسألة اتساع مساحة الإختلاف والفهم النسبي للحقيقة وللمعايير، ونسبية الأحكام الخاصة بطبيعة الأشياء أو حتى بطبيعة التصورات والمفاهيم و نسبية القراءات و التأويلات لنفس الأفكار. " فالماديون الجدد قالو بإنفصال الدال عن المدلول، وهي عبارة إصطلاحية ... أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي مابعد الحداثي، بكل ما يُضمّر من عدمية فلسفية... ما يعني أن النسق اللغوي ذاته يسقط في قبضة السيرورة والعدم.¹ إذن حتى اللغة التي كانت مصدرا وأداة للتفاهم حول مفاهيم رئيسية معينة، وتضمن الطابع التراكمي والبنائي للمعرفة، أصبحت نسبية وتابعة للفهم الذاتي للنص، بل وبعيداً عن صاحب النص ذاته.

والدليل على هذا التغير هو قيام عدة إيتيقيات تخص مجالات متعددة تهدف إلى تحديد البعض من التصورات والمعايير التي يُمكن جعلها نقاط إرتكاز أساسية لأخلقة العمل داخل أي مجال من المجالات، وبذلك إنتقلنا من الإيتيقا بالمعنى المفرد إلى الإيتيقيات بمعنى الجمع.

¹ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص. 35.

هذه الإيتيقيات بالمجمل لا تركز بالأساس على أسس فلسفية تلتمس الثبات، بل تتحرك في إطار المعطيات الزمانية والمكانية، وهذا في إطار النتائج والانعكاسات الواقعة والمحتملة في المجال المدروس. ما يعني أنها أكثر حركية، وأقل ثبات من الإيتيقا بالمعنى الكلاسيكي أو الحدائي. وأكبر مثال في ذلك هي الإيتيقيات المتعلقة بالبيولوجيا Bioéthique، والإقتصاد والسياسة والإعلام، وغيرها من الإيتيقيات التي لا تتحرك في إطار مرجعيات فلسفية بل في إطار المستجد والممكن.

1-2 التحرر الفردي المابعد حدائي:

يختلف مفهوم الحرية أو التحرر بالمعنى المابعد حدائي عن ذلك الذي نجده في زمن الحداثة، ذلك أن الحرية بالمعنى الحدائي هي حرية تبتغي التحقق داخل إطار وفلسفات ومبادئ، أو على الأقل أفكار محددة، أما بالمعنى المابعد حدائي فإنها حرية تحاول أن تكون بمعزل عن كل هذه المعالم.

إن الحرية والفرسانية في عصر الحداثة، والتي يعد نيتشه من أبرز ممثليها ليست أبداً متطابقة مع الفرسانية المعاصرة؛ لأن طبيعة الفرسانية الأولى هو النزوع نحو التحرر من مختلف السلطات الإجتماعية والدينية، في حين أن الفرسانية المعاصرة هي فرسانية غريبة، يصفها جيل لييوفتسكي Gilles Lipovetsky، بأنها تمثل "عهد الفراغ، وتدل على إنجاز أفراد غريبين على الأنظمة، ونجد في هذه الفرسانية" متع النرجسية بأكثر مما نجد على سبيل الإستقلال الذاتي، نلقى تفجر الإستمتاع بأكثر من غزو الحرية. أولوية قيم الإستمتاع، بإحيات، نفسانيات، عبادة "الامتشج" شغف بالخصائص المزاجية الجامعة..¹

¹ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، مرجع سابق، ص. 16.

يصاحب هذه المتغيرات أيضاً إستبدال لثقافة الانتاج الحداثية بثقافة الإستهلاك، وتغير النمط السياسي من أطر عامة أكثر ثباتاً إيديولوجياً إلى التحكم الآلي في المجتمع من خلال إعتماذ التكنولوجيا والمعلوماتية والتركيز على الجانب السياسي والإداري وزيادة توسع وتغول قطاع صناعات اللذة.¹ فبغرض زيادة عنصر التحكم والتوجيه في المجتمع لغرض مادي بدرجة أولى تم المساس بالحرية العفوية للإنسان المعاصر.

هذا التحول الذي شهده العالم من البراديغم السياسي، إلى البراديغم الإجتماعي، بلغ درجة أن إستدعى الإستعاضة عن البراديغم الإجتماعي ببراديغم الفردانية الذاتية، ويُقيم الآن توران تحليله على ربط منطقي بين عدة عوامل أفضت إلى ولادة البراديغم الجديد. " التفكك الاجتماعي أولاً ، وتعاضم القوى الموضوعية فوق المجتمع ثانياً: (الحرب، والأسواق، والطائفية، والعنف الشخصي والبيئشخصي *interpersonnelle*) ، وأخيراً الدعوة إلى الفردانية بصفتها مبدأ لأخلاقية معينة، أليست هذه الموضوعات كلها مترابطة؟ أليس أفول الإجتماعي هو الذي يؤدي إلى تفاقم العنف، مستدعياً اللجوء إلى الذات الفاعلة الشخصية (*objet personne*). "² هذه العناصر هي التي ترسم الصورة الحالية الجديدة التي وصل إليها الإنسان المعاصر كنتيجة لازمة للمقدمات التي شكلت أساس توجهاته وإختياراته. إذ بعدما " لبثنا فترة طويلة نتوسل في وصفنا وتحليلنا للواقع الاجتماعي لمصطلحات سياسية كالفوضى والنظام والحرب والسلطة والدولة والملك والأمة والجمهورية والشعب والثورة، حتى إذا ظهرت قاعدة التنظيم الاجتماعي عمدنا إلى الاستعاضة عن البراديغما السياسية ببراديغما اقتصادية واجتماعية بحيث أصبحت الطبقات الإجتماعية والثروة والبرجوازية والبروليتاريا

¹ يُنظر، عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 53- 54.

² آلان توران، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، مرجع سابق، ص. 36.

والنقابات والإضرابات، والتناضد الاجتماعي (stratification sociale)، والحراك الاجتماعي (Mobilité Sociale)، والتفاوتات وإعادة التوزيع، هي مقولاتنا التحليلية الأكثر تداولاً.¹

وإذا كان التوجه الرئيسي للمعرفة الحديثة متفائلاً ومؤمناً بتطويع العالم والأشياء للإنسان ورفاهيته وسعادته، في سبيل تسهيل حياته وجلب أعظم المنافع والملذات له عن طريق العلم والتقنية، فإن النهاية كانت مأساوية لأن المادة التي قصد الإنسان تطويعها، سرقت كل إهتمامه ومجهوده، بل وجعلته كائناً يحيا غالباً في إطار مادي. كما أن المنفعة التي كانت مطلباً اختيارياً يساعد على تخفيف عبء الحياة أصبحت إلهاً معبوداً من طرف الإنسان الذي أصبح قاسياً في أوامره وصارماً في توجهاته.

لذلك، كثيرة هي المشاريع الفلسفية التي وجهت انتقادات للإفرازات الحداثية والمابعد حداثية، من حيث أنها نفت الإنسانية عن حقيقة الإنسان وأدخلته في نفق البحث عن المصلحة واللذة، وجعلته متمركزاً على ذاته. وخلق له مؤسسات الإعلام والترويج لثقافة الرفاه والاشباع الجسمي والجنسي أكثر من الروحي والفكري.

" إن ما يميز الفكر الفلسفي المعاصر، أنه في جزء كبير منه، تفكير في الأزمة. وهو ما يمكن مشاهدته بشكل واضح، لدى شارل بودلير ونييتشه وحنّا آرندت، وشارل تايلور، وجورج شتاينر. كما يمكن مشاهدته لدى هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية"...، ولدى فرويد في "قلق الحضارة"، ولدى سارتر في " الوجود

¹ آلان توران، براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، مرجع سابق، ص 13.

والعدم"، و" الغثيان"، وفي الأدب يمكن مشاهدة الأزمة لدى سيلين في " سفر الليل"، وبيكيتفي "في إنتظار غودو"، ويونيسكو في مسرحه، ولدى فناني حركة دادا، إلخ.¹ وبذلك فإن الأعمال والمؤلفات التي تشكل حقيقة تعبيراً عن أزمة الأخلاق في الوقت المعاصر هي تلك التي تعبر عن العدمية والعبثية التي وصل إليها الإنسان أو غياب المعنى والمعقولية التي كانت بواورها في الفلسفة النيتشوية.

وهنا تختلف الأطروحات الفلسفية في طبيعة وأسباب هذه الأزمة، فالطرح الأول الذي يقودنا إليه نيتشه، وهايدغر ودولوز معاً يرى أن القيم تدخل في أزمة عندما تنفصل عن الحياة. بالنسبة لنيتشه فإن هذا الانفصال يحدث عندما يحاول الإنسان أن يجد في كل حادثٍ معنى، بينما هذا الحادث غير موجود... وهكذا يبدو كل جهد، وكل محاولة لإعطاء معنى بلا قيمة. أما بالنسبة لدولوز فإن العدمية تعني "إرادة عدم، وهي إرادة تعبر عن نفسها في القيم العليا، وتقوم في الوقت نفسه بنفي الحياة والخط من قيمتها."²

وعلى العكس من نيتشه وهايدغر ودولوز، يرى هيربرت ماركيز أنه لا يجب أن نتكلم عن أزمة القيم في جملة إسمية مبهمة الفعل والفاعل، لأن ذلك لن يُقدم ولن يُؤخر في القضية شيئاً، بل يجب صياغتها صياغة صحيحة مليئة بالمعنى، مُحددة للفاعل، الذي يكون بذلك هو المسؤول عن هذه الأزمة. وبطريقة صحيحة ومشروعة يجب أن نتحدث بالقول "لقد فقدنا القيم"، مخاطبين بذلك أنفسنا وكل إنسان، ذلك أن صيغة مثل هذه تأخذ بصميم الإنسان، وتجعل منه عضواً مسؤولاً

¹ يُنظر جمال مفرح، أزمة القيم، من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود. منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص45.

² المرجع نفسه، ص ص. 48-49.

عن ضياع القيم وضرورة إستعادتها. ويضيف ماركيز أن القيم في الحقيقة لم نفقدها، ولكنها تحتاج إلى إحياء وإهتمام وممارسة، وكلما مارسناها أكثر كانت حية لدينا أكثر.¹ وهنا الفرق بين نيتشه وماركيوز، فالأول يُمثل ثورة عنيفة ضد النسقية والعقلانية، وبالضبط ضد محاولة إعطاء بعد عقلائي ومنطقي لكل شيء، وأما الثاني فبرغم إنتقاده الموجه للعقلانية الأدواتية، إلا أن نقده منظم ويهدف إلى المجاوزة وتقدير البديل.

إن الأزمة الأخلاقية حسب هانز يونس هي نتيجة لتفشي يوتوبيا التقنية التي تجدد وعودها المغرية والكاذبة للإنسان بعالم مستقبلي خالي من الألام ومليء بكل ما يطلبه ويريده، وهو خطاب إستراجي يزيد من توسيع التقنية لإمكاناتها وزيادة منتجاتها.

وفي نفس السياق يرى آلان توران (Alain Touraine 1925) أن " طول المدة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر، إلى منتصف القرن العشرين وما بعدها شهدت إنفجار l'éclatement العالم أو الفضاء العقلائي، ولكن لم تكن عملية مسابرة الوضع بمحاولة إيجاد بديل له بمبدأ آخر جامع، أو بأنموذج آخر أكثر تعقيداً"² وهو أمر يُفهم منه أن التناقضات بدأت تظهر إبتداء من منتصف القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، ولكن لم يتم التوصل أو حتى الإهتمام بالبحث عن أنموذج أو مبدأ جديد للمعرفة والعلم، في ظل تنامي التناقضات والتصادمات. وفترة طويلة كهذه جديدة بأن تنتج أزمة مركبة و بالغة التعقيد.

¹ يُنظر جمال مفرج، أزمة القيم، من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، مرجع سابق، ص ص. 51 - 52.

² Alain Tourain, *la critique de la modernité*, p.117. : <http://classiques.uqac.ca/>

يُعرفنا أكثر بأزمة المعنى التي يعيشها الإنسان المعاصر المفكر الفرنسي إدغار موران عندما يرى أن الحديث عن الأزمة لا يكون فقط " عند حدوث إنكسار داخل إتصال، أو عند حدوث زعزعة داخل نسق كان يبدو ثابتاً. لكنها تظهر أيضاً عندما تتكاثر الإحتمالات، وبالتالي التقلبات، إنها تظهر بفعل إنقلاب التكاملات إلى عدوات.¹ فحالة تشذر المعرفة وتخذقها، وتفرغها من بعدها الانساني بغياب وجهة واضحة قائمة على مراعاة قيمة الإنسان، يصفها موران بأنها حالة إحتضار، و يتحدث عنها هانس يوناس بكونها حالة من الفراغ والخلو من أي مشروع إيتيقي يساير الأزمة.

أما تمظهرات الأزمة بحسب كارل أوتو آبل (Karl-Otto Appel 1922-2017) فتظهر بوضوح في تشذر الإيتيكا إلى مجموعة من الإيتيقيات المرتبطة بجملة من التحولات والتغيرات الفلسفية والسوسيولوجية. هذه الإيتيقيات تعتبر نتيجة للتصدعات التي أصابت المجتمعات المعاصرة، وهي تحاول أن تجاري الإنقلابات الإجتماعية لعالم اليوم، سواءً تلك التي تعلق بالفرد أو المجتمع، كالتحرر الجنسي والعدالة والممارسة السياسية، ولكن هذه التغيرات الجذرية التي أفرزت مجموعة من الإيتيقيات لا يمكن أن تُطرح بعيداً عن تأثير النزعة العلمية أو العلمية وما تثيره من نقاشات تتعلق اساساً بطغيانها ومخاطرها²

2-التقنية والأخلاق النظرية الجديدة:

يمكن تعريف النزعة العلمية بأنها النظرة التي تتخذ من العلم والتقنية مثلاً ومرجعية وتُلغي كل المرجعيات الأخرى، وتتخذ بذلك مبدأ التفسير الآلي، مقابل

¹ إدغار موران، إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، بيروت لبنان، ص24.

² يُنظر عمر مهيبيل، تقديم لترجمته: هابرماس إيتيكا المناقشة، مرجع سابق، ص07.

إلغاء كل نزعة غائية في جميع أصناف المعرفة. وقد تمتد هذه النزعة من الفلسفات العقلية الحديثة، التي تشكل الديكارتية عنواناً بارزاً لها إلى عصر الأنوار وما حمله من تبشير التغيير في مجال العلم بانتشار الوضعية بأوائل توجهاتها. و هذه النزعة قائمة اليوم بدوافعها المعلنة والصريحة، والممزوجة بمنجزات التقنية التطبيقية.

فجل الفلسفات التي نزعت نزعة آلية وعلموية ، كانت واقعة تحت تأثير الإنجازات والتطور الهائل الذي أحرزته العلوم الفيزيائية والكيميائية. " فالعلم النيوتوني الذي أرسى أسسه في القرنين السابع والثامن عشر وعد بمقدرته على التحكم في المستقبل... وفكرة التحكم La Maîtrise هاته إنطبعت كذلك في النظام الإقتصادي.¹ وبذلك كانت الفلسفة الديكارتية من أهم الفلسفات التي أرست النزعة العلمية والتقنية باعتمادها على مفهوم الإنسان الآلة L'homme Machine، وذلك لأنها حاولت جمع الأدلة والتبريرات التي تجعل من النفس أمراً منفصلاً عن الجسد. وهو ما أعطى نوعاً من الشرعية للدراسة التجريبية على جسم الإنسان، على غرار دراسة المادة الجامدة.

هذه الأفكار والتطبيقات القوية و التي أثرت بصفة مباشرة على حياة الأفراد وبعد ذلك على أفكارهم، عن طريق منتجات ومقتنيات، بدأت تغير تدريجياً في سلوك حياتهم، وطبيعة عيشهم. ما أحدث اتفاقاً جوهرياً و كلياً حول إيجابيتها وأهمية الوسائل التقنية المرافقة لها. هذا الاتفاق وجد دعائماً صلبة في منتجات ومبتكرات القرن التاسع عشر من خلال الثورة الصناعية، ودخول الآلة بصفة متطورة ولأول مرة في تاريخ البشرية معلنا بداية مرحلة الإنتاج السريع.

¹Bruno Jarroson, **Humanisme et technique**, ibid., p.10.

ولكن في مقابل هذه النزعة العلمية ظهرت الكثير من المشاريع الفلسفية التي تنادي بضرورة البحث عن أخلاق جديدة تتماشى وتحولات العصر من بينها نجد، فلسفة يورغن هابرماس، الذي ينادي بضرورة تأسيس أخلاق ذات منظور كلي تتجاوز حدود كل ثقافة معطاة. وهو أمر سيسمح بتجاوز الإيديولوجيا العلمية التي تتحاشى حضور الفاعل، والتي عرفها في كتابه "المعرفة والمصلحة" بأنها إرتداد عن التفكير"، وكبديل تقوم النظرية الإتصالية لهابرماس على الإتصال والتحليل والحوار، الذي يُحيل في الأخير إلى التفاهم وإتفاق الفاعلين. وبذلك يكون الإتصال والخطاب البرهاني هو مبدأ الإختلاف، لأن "كل إتصال هو أمر معياري، إنه يفترض مسبقاً أن الآخر شخص، وأني لا أعامله معاملة شيء. إن الإتصال يعلن عن مملكة الأخلاق النظرية". و تتمثل أصالة العقلانية الاتصالية في تبنيتها لمبدأ المسؤولية المنبثقة من التواصل والحوار، وفي افتراضها الكلي للمصالح عندما تُشكّل هذه الأخيرة نُقطة إتفاق.¹

وفي نفس السياق نجد الفيلسوف وعلم الإجتماع المعاصر إدغار موران، ينتقد نموذج المعرفة المعاصرة التي فوتت على الإنسان فرصة الحياة، وأدخلته في نفق لا مخرج منه، بحثاً عن الإشباع والرفاهية اللامحدودة. وجعلت العلم والتقنية عبارة عن إيديولوجيا للتحكم والسيطرة. ويعبر موران عن رأيه هذا بقوله: "إن دعاء التقدم يجهلون بكل ما ليس قابلاً للعد ولا للقياس، أي أنهم يجهلون بالحياة والمعاناة والفرح والحب، وإن مقياسهم الوحيد للرضا هو نمو الإنتاجية والدخل النقدي... إن

¹ أنظر، جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص ص. 73 - 78.

دعاة التنمية يجهلون أن النمو التقني والاقتصادي ينتج كذلك تخلفاً أخلاقياً ونفسياً.¹

3- أخلاق الحضارة التكنولوجية عند هانس يوناس:

يبرز في إطار مسعى التجديد الأخلاقي المتماشي مع التقنيات والتحولات الجديدة مشروع الفيلسوف الألماني هانز يوناس (1903-1993) تلميذ هوسرل وهايدغر، الذي يؤسس لأخلاق عالمية تأخذ في حسابها بالدرجة الأولى النتائج المترتبة عن عصر التقنية، والنزعة العلمية والتقنوية بشكل عام.

ومبدأ التأسيس لهذه الأخلاق هو المسؤولية المزدوجة للإنسان المعاصر تجاه نفسه، ولكن أيضاً تجاه الأجيال المستقبلية القادمة. هذه المسؤولية تكون بالتأكيد تجاه ما قد يشوه أو يُحطم كيان الصورة الأخلاقية والإنسانية للإنسان فيما يتعلق بإفرازات التقنيات المعاصرة، خاصة تلك المتعلقة بالبيوتكنولوجيا.

وبهذا المشروع يحاول يوناس " أن يُوسع التصور الاليتيقي، ويجعله بلا حدود، يتعدى الإنسانية ويحترم كل الكائنات، وعدم التفكير في الإضرار بالكائنات التي لم توجد بعد، وهي إيتيكا وليدة الفراغ الاليتيقي.² بمعنى أنها أخلاق تحاول أن تُغطي النقص الذي حدث في ميدان الفلسفة الأخلاقية. هذا النقص الناتج عن عدم القدرة على إنتاج أفكار أخلاقية فلسفية تتماشى مع التطور الحاصل في الميدان العلمي والتقني.

لقد شرع يوناس في الحديث عن هذا المشروع الفلسفي ابتداءً من 1950، حين كتب سنة 1966 مؤلفه المعنون ب: « The phenomene of life to word a Philosophical

¹ نقلاً عن جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 75-76.

² سمبة بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير 2009، بيروت، ص 111.

(biologie¹, (trad française: le phénomène de la vie 2001). لكن الظهور المكتمل للمشروع كان " في نهاية السيتنيات ...حيث عمل يوناس على بلورة أخلاق جديدة. ففي سنة 1979 ظهر كتاب " مبدأ المسؤولية" Das principe verantworgung، الذي ترجم إلى الفرنسية سنة 1990... يوناس نشر في نفس الفترة دراسات تتناول مسائل أخلاقية معينة مثل (الإستنساخ، الموت الدماغى وتعريف الموت، الخ).²

يرى يوناس أنه نظراً لدرجة التعقيد والتركيب المتعلق بالدوائر المتحكمة في تطور المنجزات العلمية والتقنية، فإن " المسؤولية اليوم تتعدى الفرد أو الجماعة لتكون مسؤولية الإنسانية قاطبة، مسؤولية تفكر في الأجيال القادمة وكيفية حمايتها من الأضرار التي أحدثها الإنسان اليوم."³

إن " الأخلاق النظرية عند يوناس ترتاد وجوه المسؤولية، وهي ترتبط بميتافيزياء، وتلكم هي ماوراء الأخلاق وقد تطلعت شطر المستقبل ، ولكن مبدأ الواقع يسود كذلك مذهب يوناس الراغب في إبعاد شتى الطوباويات.⁴ ما يعني أن المبدأ الفلسفي الذي تقوم عليه النظرية الجوناسية مقترن بالحاضر والمستقبل، وهو أمر يؤكد بقوله أن: " الأرض الجديدة للتطبيق الجماعي، التي دخلنا إليها بالتكنولوجية الدقيقة Technologie de pointe، لم تنزل أرضاً عذراء خالية من أية نظرية أخلاقية"⁵ولذلك فإنه من الواجب تأسيس أخلاق جديدة، يمكن أن

¹ Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique (le bonheur et l'utile), sous la direction de : Alain Caillé, Christain Lazzeri, Michel Senellart. La découverte, Paris – France, 2001, p. 686

² Ibid., p.686

³ سمية بيدوح، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص 111.

⁴ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص79.

⁵ Hans Jonas, le principe responsabilité, (une éthique pour la civilisation technologique)

trad : Jean Greich, cerf, paris France, 2^{ème} édit, 1992, p.13

تأخذ في الحسبان ما يمكن أن يحدث في المستقبل لأن المعطيات بين الماضي والحاضر قد تغيرت، ولذلك فإن أخلاق الأمس لا يمكن أن تكون معياراً لزمناً المعاصر¹

وفي الأخير يُمكن القول أن زوال المرجعيات الأخلاقية الفلسفية المؤثرة في الفترة المعاصرة، وإستبدال المرجعية العلمية والتقنوية بالساحة المعرفية أدى إلى ظهور فلسفات نقدية، تحمل مشاريعاً فلسفية تعالج الراهن وتقرح الحلول، ولعله نفس السبب الذي أدى إلى تأسيس فرع البيواتيقا Bioéthique الذي يعالج الإفرازات الأخلاقية للتقنية البيولوجية المعاصرة ، مثل الاستنساخ، وتقنيات الحمل المساعدة.

وكخلاصة لهذا الفصل نقول إن اصطباغ النظريات الأخلاقية الكلاسيكية بنزعات مثالية سببه هو بحثها عن كيفية بلوغ السعادة، أو كيفية تقويم السلوك البشري و دفعه نحو غاية معينة. ولذلك لم تمر فترة من فترات التاريخ إلا وبحث المنظرون والمفكرون فيها عن أسباب تدهور الأخلاق وكتبوا عن وجوب التركيز على بوصلة القيم الأخلاقية لتفادي فساد المجتمع وبلوغ الرقي والإزدهار، وهو ما كان في المحاولات الفلسفية في الشرق الأدنى القديم من الكونفوشيوسية والبوذية، وفي الفلسفات الحديثة.

ولكن أزمة الأخلاق المعاصرة تختلف في عمقها وبشكل كبير عن كل الأزمات السابقة لأن موضوع الأخلاق فيها تجاوز الاهتمام بدراسة السلوك الإنساني إلى دراسة قيمة تطبيقات العلم والتقنية، لأن هذه الأخيرة اقتحمت مسرح حياة الأفراد وتدخلت في أفكارهم وأسلوب عيشهم ونظرتهم للحياة. وهو ما أدى إلى تجدد التساؤلات الفلسفية بما أفرزته التقنيات البيوطبية على المستوى الإيتيقي،

¹ Hans Jonas, *le principe responsabilité*, Ibid, p. 38

فبعدما كانت مواضيع الأخلاق تتعلق بقواعد السلوك الإنساني وبلوغ الفضيلة والخير والصفاء الأخلاقي، أصبحت مشدودة أكثر إلى طبيعة ومآلات هذا السلوك على المستوى التقنوعلمي، لأن الأشياء المادية المؤثرة في حياة الأفراد، والتي تنتجها التقنية أثرت في نظرتهم إلى الخير وإلى السعادة، وبخطاب يوتوبي أصبحت هي المتحكمة في إختيارات وسلوكيات أفراد المجتمع. ولذلك فإن توجه الإيتيقا نحو العلم لا يعني إنصرافها عن موضوعها الأساسي الكلاسيكي، ولكن تحديد إستراتيجي لموضوعها وهدفها الأساسي تحديداً يتماشى مع دراسة طبيعة الإشكالات التي طرحها مجتمع الحضارة التكنولوجية.

من جانب آخر فإن أزمة الأخلاق المعاصرة ترتبط أساساً بالطابع الآداتي الغالب على العلم، من حيث تركيبته المتشذرة والمتفرقة والموجهة كذلك في إطار أهداف اقتصادية مالية هي سبب الأزمة الأخلاقية التي يعيشها العالم. إذ مع إزدياد المخاطر والتهديدات الحقيقية المتضمنة في تطبيقات العلم المعاصر يزداد نفي كل طرف للمسؤولية عن نفسه. فالعلم والتقنية يهتمان اليوم بكيفية إنجاز تطبيقات ولكن لا يتم التساؤل عن قيمة هذه التطبيقات والمآلات التي يمكن أن تحدثها. بتعبير آخر فإن " علوم الطبيعة اليوم ليست موجهة نحو المعرفة والعلم بمعنى الكلمة، إلا بمقدار ضئيل. إنها تهتم أساساً بالتطبيقات والمهارات *Savoir-faire*، لأجل بلوغ أهداف محددة ومُسطرة مسبقاً".¹

تتعمق أزمة الأخلاق إذن أكثر فأكثر بسبب تصلب النظرة العلموية نفسها، وبسبب أن العلم والتقنية الذين عهد إليهما الإنسان سلطة وأمانة المصدر النهائي للمعرفة الإنسانية أصبحا غير كفيلين بضمان قيادة الإنسان نحو التطور والإزدهار

¹ Hans-Peter Durr, **De la science à l'éthique (physique moderne et responsabilité scientifique)**, Albin Michel, paris France, 1^{re} édit ,1994, p. 17.

ونحو السعادة والفضيلة لإفتقارهما لبعده قيمي يأخذ في الحسبان بمعيارية الإنسان والحياة بشكل عام.

ويزداد الوضع أكثر تأزماً، بإنغماس العلماء في البحث والتطبيق دون التفكير في الخطر الذي قد ينجم من هذه التقنية أو تلك، وبتعبير أدق لا يُفكرون بالخطر لأنهم لا يجعلون أنفسهم مسؤولين عما يحدث من صنع لأسلحة مدمرة أو مواد أو تقنيات ضارة، بل يرمون بثقل المسؤولية على المجتمع بأكمله وعلى السياسيين. ولكن على الرغم من وجود خطاب مُحكم مُبرئ لهم من مسؤولية ما قد ينجر من تطبيقات لأبحاثهم وتوظيف سلبي لتقنياتهم، إلا أن هذا الخطاب المرافع عن حيادهم يَصبح بدون معنى لما يصطدم بسؤال من نوع: هل يُمكن أن تُختزل مسؤولية العلماء فقط على المستوى القانوني؟ الحقيقة أن المسؤولية هنا قبل أن تكون قانونية، هي قبل كل شيء إيتيقية وأخلاقية، ترتبط بشعور داخلي عميق يأخذ بصميم النفس ويجعلها في حالة إضطراب. وهو نفس الشعور الذي صاحبه توتر وحالة من الاتوازن الذي أصاب العالم أوتو هان (Otto Hahn, 1879-1968)، عندما علم بإطلاق أول قنبلة نووية على هيروشيما اليابانية. فالمسؤولية لا تقف أبداً على نقد ذاتي أو توتر سببه خطأ شخصي، ولكن شعور بالذنب تجاه النوع الإنساني بأكمله فقط لوجود علة الإلتناء.¹ وهنا بالضبط يُطرح سؤال هام بالمنظور الفلسفي الأخلاقي ليوناس مفاده: هل نترك قضية الشعور بالمسؤولية وتحملها لضمير العالم والعاملين في حقل البحث العلمي والتقني بشكل عام؟ أم أنه يجب تأسيس قاعدة أخلاقية متينة تُشرع وتضبط أخلاق التطبيقات العلمية؟

¹ Voir Hans –Peter Durr, *De la science à l'éthique*, ibid, pp 18–19.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

المبحث الأول : من العلم والتقنية إلى الإستيمولوجيا.

المبحث الثاني : تاريخ وإستيمولوجيا البيولوجيا والطب.

المبحث الثالث : تطور التقنيات البيولوجية واتساع الفراغ

الإيتيقي.

لم يشهد العالم تغيراً جذرياً من قبل مثلما شهده منذ بداية القرن التاسع عشر إلى وقتنا الحالي، وذلك من حيث سرعة واديكالية التغير الذي ميز عالم الأفكار والأشياء فيه. هذه الحقبة التي ميزتها ثورتين صناعيتين وحربين عالميتين، إنطلقت من فكرة الآلة البخارية وبلغت إلى غاية الطاقة النووية. وإنطلقت كذلك من فكرة القدرة على علاج أمراض مثل الجدري إلى تصور إمكانية تطبيق تقنية ولادة الأطفال بواسطة رحم إصطناعية.

فعلى المستوى العلمي تأثرت كل فروع المعرفة بنجاح المنهج التجريبي في الفيزياء وكان الطموح بعدها هو محاكاة البراديجم الفيزيائي في العلم. هذه الفيزياء التي بلغت ذروة تطورها أثرت أيما تأثير في تقدم البحوث البيوطبية ابتداءً من القرن التاسع عشر، خاصة من خلال تصدير روح الدراسة الفيزيائية الصارمة وانتقال إهتمام بعض الفيزيائيين والكيميائيين إلى البيولوجيا. وهو ما إستفادت منه البيولوجيا في تجاوز لأهم العوائق المعرفية المتعلقة بتطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية، وبالخصوص الإنسان، وإيجاد حلول لعديد الأمراض من خلال إكتشافات لقاحات وعلاجات جديدة.

إن البراديجم الفيزيائي المبني على فكرتي السببية والحتمية، و الذي ختم نتائجه التقنية بتفجير قنبلتين نوويتين في اليابان، إستدعى الكثير من المراجعات الإبستمولوجية نظراً لإنفصال نتائجه ومنطلقاته عن أي مراجعة قيمية، وكذا إرتباطه على مستوى التقنية و الواقع بأهداف إقتصادية و ربحية، إذ أن هذا الإرتباط واضح مع الاقتصاد الرأسمالي الذي يتحكم اليوم في تحديد أهمية المشاريع العلمية، بناءً على أبعادها ومردوديتها الاقتصادية، وهو ما بات يُعرف اليوم بالتزواج الحاصل بين البحث العلمي والتطور الصناعي R+D. ونفس الفكرة تنطبق على البيولوجيا التي تصل اليوم إلى قمة تطورها العلمي والتقني بتطبيقاتها الجديدة التي

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

تتعارض مع العديد من الإعتبارات القيمة و بعض الثوابت الأنطولوجية المتعلقة بالإنسان، ولكن هذه التطبيقات جد متوافقة مع البراديغم الآلي الفيزيائي، والذي يستدعي اليوم مراجعة إبستمولوجية تتعلق بالخصوص بالأسبقية التي حازت عليها التقنية كإهتمام وكتوجه أفضى إليه تطور العلم الحديث والمعاصر.

لذلك سنركز في هذا المبحث على هذه المراجعة للبراديغم الآلي ومآلاته، سواءً في الفيزياء أو في البيولوجيا، من خلال تتبع مسار تطوره وكيفية إرتباطه بالتقنية والإقتصاد، وذلك من خلال تركيز التحليل على السؤال الآتي: ما هي الأسس النظرية والسياقات التاريخية التي تأسس عليها البراديغم الآلي، وكيف تبلور في العلم الفيزيائي، وأصبح بعد ذلك جاهزاً لكي يُطبق أيضاً في البيولوجيا؟ ثم ما الأسباب التي ساعدت على بروزه كتصور وحيد في العلم، بل وعلى تصلبه كتوجه علموي *scientiste*، ذو طابع إيديولوجي؟ كما سنركز أيضاً على فرع الإبستمولوجيا التي عُنيت بفهم وتفكيك مناهج ونتائج العلم التجريبي، وذلك من خلال استخراج أهم الأسئلة النقدية التي وجهتها للنزعة الآلية في العلم.

المبحث الأول: من العلم والتقنية إلى الإبتيمولوجيا.

1- تبلور مفاهيم البرايغم الآلي في العلم وتأسيسه كإيديولوجيا:

من المؤكد أن الفيزياء صنفت من العلوم التجريبية الأكثر تطوراً حتى القرن التاسع عشر، ومن أكثر العلوم التي أخذت السبق في إحراز نتائج نظرية وميدانية إكتست صفة الدقة والموضوعية، لدرجة أن جل العلوم التي نشدت التطور من بعدها كالبيولوجيا والعلوم الإنسانية كان همها الوحيد هو بلوغ دقتها وتقدمها، ولعل من بين أهم دلائل هذا التوجه عبارة "الفيزياء الإجتماعية" مثلاً التي أطلقها أوغيست كونت على علم الإجتماع كفرع علمي جديد. كل ذلك كان نابعاً من أن الفيزياء قامت على مفاهيم مثل السببية والحتمية والدقة والموضوعية، وخاصة بتوضيفها للرياضيات وعنصر الترييض الذي أصبح عنصر ضبط ودقة لا غنى عنه في المعرفة العلمية. فالرياضيات بصورتها ودقتها كانت هي الأخرى محل إعجاب العلماء أمثال غاليلي نيوتن، والفلاسفة منذ أفلاطون وديكارت الذي بلغ هوسه بالرياضيات إلى درجة أنه أراد تصور فلسفة تماثلها في الوضوح والبداهة.

بلغ البراديغم الفيزيائي قمة سيطرته على الساحة المعرفية والفكرية خلال القرن التاسع عشر من خلال تبني نزعة تفسيرية وحتمية لكل دقائق الكون. يعبر على ذلك الفيزيائي والرياضي الفرنسي بيار سيمون لابلاس (Pierre Simon De la place 1749-1827) بقوله: " يجب أن نعتبر الحالة الراهنة للعالم كسبب لحالته التالية. سيتعرف الذكاء الإنساني، في لحظة معينة من لحظاته، على كل القوى التي تتحرك الطبيعة بها والوضع الخاص بكل الكائنات التي تشكلها، إذا كانت كبيرة بما يكفي لوضع معطياتها تحت التحليل، وستتضمن نفس الصيغة حركات أكبر أجسام الكون وحركات الذرات الخفيفة: لن يكون هناك شيء غير

مؤكد بالنسبة لها، والمستقبل كما هو الماضي سيكون حاضراً أمامها¹. وهنا بالضبط يمكننا فهم المكانة التي احتلتها الفيزياء والرياضيات كمرادفين وممثلين للعلم، وبذلك لم يعد العلم نظريات وتقنيات ولكن رؤية فلسفية للحياة الحاضرة والمستقبلية وللكون بأكمله.

يُصبح الحديث عن الإيديولوجيا العلمية أمراً مشروعاً، بحسب جورج كانغيلهم، عندما تمتلك خطاباً يروج لها ويأخذ بعض الشذرات التي قد يُثبتها العلم ويمضي بها إلى غاية لاعلمية. ومن هنا تعني الإيديولوجيا العلمية عدم الاعتراف بالشروط الميتودولوجية والإمكانات العملية للعلم، بل إنها في بعض الأحيان تجميع لملاحظات وإستنتاجات تفتقد إلى خط معرفي وإشكالي واضح المنطلقات والمنهج. والأكثر من ذلك أن بعض النظريات أو المحاولات في العلم عند تقعد أي أساس موضوعي وعلمي لها نجدها مفتقرة لهذا الأساس، وبعيدة بهذا عن المستوى العلمي بعدا يقربها أكثر فأكثر من الطابع الإيديولوجي.²

فبالنسبة إلى جاك إيلول (Jacques Ellul 1812-1994) فإن العلم لا يملك

فقط براديجم أو وجهة ولكن يملك أيضاً نوعاً من الإيديولوجيا، التي تتجلى في طريقة فهمه من طرف الذين يملكون رصيماً ثقافياً وعلمياً، وطريقة معينة في إستقبال وتصور المعارف العلمية، وهذا بإعطائها مجموعة من المواصفات المُشكلة لنوع من الصورة التمثيلية الشاملة. ولكن المفارقة أن الذين يشاركون في بلورة هذه الإيديولوجيا لا يعرفون دائماً العلم، بمعنى أنهم غير قادرين أحياناً على تتبع مناهجه وتجاربه، وتتبلور معرفتهم له من جهة من خلال الثقة التي يضعونها في الشروحات التي تُعطى لهم بصفة موجزة، ومن جهة أخرى في تعرفهم على عدد معين من نتائج التقنية. وقدرتهم هذه على فهم واستيعاب تلك الشروحات

¹ Pierre Simon De la place: « Nous devons donc envisager l'état présent comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé serait présent à ses yeux. », (Essai philosophique sur les probabilités, Gautier-Villars, 2^{ème} édit 1814, P3).

² Voir, Georges Canguilhem , **Idéologie et rationalité**, J. Vrin, Paris 1977, p p 39 – 41

تدفعهم في بداية الأمر إلى اعتبار التقنيات نتائج مباشرة للعلم، وبذلك يعتقدون أن السيارة والسكك الحديدية والتطعيم ضد مرض الكلب والكهرباء كلها تطبيقات مباشرة للعلوم.¹

معنى هذا أن البراديغم بالمعنى الفيزيائي الآلي لم يبق حبيس المستوى الفكري والعلمي للمشتغلين به، ولكن توسع ليصبح إيديولوجية عامة يتبناها جمهور الناس من خلال ما يرونه من قوة التغيير التي يمتلكها العلم. فهم لا يفهمون علاقات العلم والتقنية ومرتكزاتهما، ولكنهم يؤمنون ويعتقدون في فعاليتهما، وينبهرون بمقتنياتهما ومنتجاتهما. وهذا أمر مهم لكي يسير العالم وفق وجهة ومسار معين، لأن هذه الإيديولوجيا التي تؤمن بالعلم أو التقنية أو كليهما معاً كمنبع وحيد وأكد للحقيقة و للسعادة أو لإنقاذ البشرية وللتقدم والرقي، هي التي ستفتح الباب أمام بسط نفوذ العلم والتقنية، لأن غالبية أفراد المجتمع المتبنين لهذه الوجهة سيشكلون قوة طلب يرتكز عليها المنتجون في تعزيز وتبرير موقفهم المدعم بقوة وغزارة أو حتى جشع عروضهم التقنية.

في نفس المنحى ينتقد هانس يونس التقنية بإعتبارها نوع من اليوتوبيا الحاملة للصور التي تملأ مخيال الأفراد عن قدرة العلم العالية واللامتناهية في تحقيق السعادة والرفاهية، ذلك أن التقدم التكنولوجي يحوي بداخله نظرة كلية توباوية تختزل مستقبل كل نواحي الحياة في الجانب الخير والمثالي الحتمي الناتج عن التقدم التقني والعلمي، لذلك كان تركيزه على نقد مبدأ الأمل *Principe d'espérance* لصاحبه أرنست بلوخ Ernest Bloch بإعتبار أن هذا المبدأ يُغذي بعداً يوتوبياً في طرحه الفلسفي يزيد من توسع الهيمنة التكنولوجية وتحكمها بعقول الأفراد والمجتمعات. هذه اليوتوبيا، التي يعتبرها إمتداداً للفكر الماركسي، عوض أنها تقيم نقداً حقيقياً وواقعياً لأزمة الإنسان الراهنة، تسعى لتكيله بوهم وحلم العيش في البيئة والمجتمع المثالي الخالي من الشرور والأخطار والإستغلال والطبقية.

¹ Voir, Jacques Ellul, *Le Bluff technologique*, Pluriel, Paris, 2017, p p. 321- 322.

وهي بذلك تعطي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة حجة للأفراد لمطالبتهم بحرية أكبر في طريقة العيش والتعاطي مع التقنيات والتطبيقات المعاصرة بدون شروط أو قيود.

وأكد أن هذه الإنبهار بسلطة العلم والتقنية لم يحدث في فترة وجيزة ولكن بدأ بحسب جاك إيلول إبتداءً من 1850 إلى يومنا هذا، وربما الغريب في هذه الإيديولوجيا أن العلماء أنفسهم في غالبيتهم لا يدخلون تحت لوائها لأنهم ببساطة منغمسون في بحوثهم التجريبية والعلمية، بل انهم نادراً ما يملكون نظرة كلية تجاه العلم.

ويمكن تقسيم هذه الإيديولوجيا إلى أربعة مراحل: إمتدت المرحلة الأولى

من 1850 إلى غاية 1900 أين ظهرت العلمية أو العلمية le Scientisme كخيار حقيقي في البحث و التقدم، في مقابل تصور "عالم محدود، يمكن أن يخضع كلية للتحليل والفهم و لحقائق العلم ذات الطابع الثابت". فالحقيقة هنا قائمة على قوانين ثابتة تسير الكون وفهمها يعني فهم الكون وكشف ألغازه والسيطرة عليه، وهو ما سرع بالدخول في عصر الأنوار والقضاء على الموروث الديني، والعادات والثقافات والأساطير التي اكتست في عمومها صفة الرجعية والظلامية. في الفترة الثانية التي تصل إلى غاية سنة 1918 بهتت نوعاً ما العلمية المشتركة le scientisme commun وهذا لسببين رئيسيين هما: تراجع الإنبهار بالعلم، وبالتالي التقليل من الحديث عنه والاحتفاء بانجازاته، و الأمر الثاني يتمثل في إندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914 بكل ما جلبته من مآسي، ولكن على الرغم من ذلك لم يختفي بريق العلمية ولم يتم تفسير إندلاع الحرب العالمية بقضية إهتمام الرأسماليين المفرط بالدعاية لنتائج أبحاث التقنية وما إرتبط به من بيع للأسلحة وتطوير الدول العظمى لمنظوماتها الدفاعية، بل تمت مناقشة ما حدث في الحرب وفق شقين رئيسيين وهما الشق السياسي الذي انتهى بإسقاط المسؤولية على السياسة، والشق الاقتصادي الذي أكد على أن

الحرب إندلعت لأجل مصالح اقتصادية بين الدول المشاركة في الحرب¹. ثم أن نتائج الفيزياء التي بلغت حدود صناعة القنابل النووية والهيدروجينية والصواريخ العابرة للقارات وغيرها من الإنجازات جعلت من نموذج العلم الفيزيائي نموذجاً كاملاً غير قابل للإنقاد والمراجعة، أو نموذجاً جديراً بالإهتمام والتطلع إلى إنجازاته التقنية المبهرة والمتجددة.

والتفسير الذي يعطيه جاك إيلول يُخفي الكثير من الإيحاءات أولها أن العلم والتقنية لم يكونا يوماً مجرد نشاطات معزولة داخل مخابر البحث وورشات التطبيق، بل هما تمثلات إجتماعية و إيديولوجية تحرك المجتمع وتغير من تركيبته ومن طبيعة طلباته وبالتالي من طريقة نظرتة للعالم والحياة. و تعمل هذه الإيديولوجيا على تصحيح مسارها من الداخل بإستمرار وتحاول إضفاء قدر من المنطق والتناسق الداخلي لتفسيراتها من جهة، ومن جهة أخرى تحاول ايجاد أرضية إرتكاز رئيسية لفكرتها الأساسية وتحيينها بإستمرار¹.

أما في مرحلتها الثالثة، فقد قامت الأيديولوجيا على فكرة الخير أو السعادة كتصور مركزي لها، بعدما كانت تدور حول مفهوم الحقيقة، وذلك لضخامة الأدوات والتقنيات المستخدمة في المجال الصحي والطبي، مثل إكتشاف البنيسيلين وعديد اللقاحات، بالإضافة إلى تطوير المواصلات والرفع من إنتاج المواد الاستهلاكية. وهذا ما جعل العلم بمنتجاته التقنية مصدراً لكل خير في تطوير الحياة الإجتماعية، ومن أكبر الدلائل على ذلك هو إرتفاع نسبة معدل حياة الفرد. وعلى الرغم من ارتفاع نسبة البطالة نتيجة الأزمة الإقتصادية التي حصلت سنة 1929، لم تتغير صورة العلم كطريق آمن لتحقيق السعادة و الخير للبشرية، وتم الإعلان أن الأزمات الإقتصادية ليس سببها العلم و التقنية، و إنما تحدث نتيجة لسوء تسيير المؤسسات و البنوك. ودليل تمثيل العلم للخير أن الخيرية لم تعد

¹ Voir, Jacques Ellul, **Le Bluff technologique**, Ibid, pp 322-324.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

مرتبطة بالضرورة بمصدر روحي أو مثالي، لاقتناع غالبية الأفراد في المجتمعات بفكرة أن الرفاهية confort، والإستهلاك، والحرية هي ثمار العلم التطبيقي و هي مصدر السعادة في مجتمع استهلاكي. فبفضل الآلة و ما وفرته من إنتاج في كل المجالات، و بفضل الاستثمار الرأسمالي تخلصت أوروبا على المستوى الاجتماعي من مشكلة المجاعة، و انخفضت الوفيات على المستوى الصحي، وأصبحت وسائل الوقاية من الأمراض و الأوبئة متوفرة لدرجة أنه لم يعد يهلك إلا شخص واحد من بين سبعة أشخاص بسبب داء الجدري variole في فرنسا. وفي القرن التاسع عشر، زادت نسبة الأمل في العيش l'espérance de vie بفضل التطبيق الدائم لعملية التلقيح.

وإبتداء من سنة 1975 ظهرت إيديولوجيا إنتصارية triumphaliste، تجاوزت كل الإعتبارات المتعلقة بأزمة العلم (في الرياضيات والفيزياء مثلاً)، وكل الشكوك الدائرة حول إيجابيته وحياديته جراء حادثة هيروشيما التي دمرتها القنبلة الذرية سنة 1945. مفاد هذه الإيديولوجيا أن العلاقة بين العلم والتقنية أصبحت جد متداخلة، بل أن ضرورة الوسائل التقنية بلغت درجة أنه في حال عدم توفرها يستحيل تقدم الكثير من البحوث العلمية سواء في البيولوجيا أو المعلوماتية أو حتى في مجال العلوم الفلكية والفضائية المتطلبة لوسائل تقنية متطورة جدا. بالإضافة إلى ذلك تم الربط إبتداء من 1950 بين عنصرين أساسيين : البحث العلمي والتقدم الإقتصادي (R+D) أين أصبح الأول مشروط بتمويل الثاني وتدرجياً تابع له، وأصبح معنى التقدم الإقتصادي هو بلوغ نتائج مربحة وفعالة إقتصاديا بأقل تكلفة وفي أقصر مدة.

تبعية العلم هذه للتمويل الاقتصادي الرأسمالي، وبالتالي لأهدافه وإملاءاته انتقدها الكثير من العلماء والفلاسفة، ولكن لم يكن لنقدهم تأثير كبير في ظل قوة الإيديولوجيا العلمية المدعومة من طرف وسائل الإعلام التي تخصص مقطعا من كل حصة تلفزيونية تقريبا لتمجيد إنجازات العلم والتقنية، وللتطورات التكنولوجية

والعلمية، الأمر الذي اكسب الرأسمالية الداعمة لهذه الانجازات نوعاً من القوة التي تضمن لها من جهة و في كل مرة تبرير ما ترمي إليه، واكسابه صفة المنطقية، ومن جهة أخرى تمكنها من تمرير أفكارها لكافة أفراد المجتمع، وبكل الطرق الإشهارية والترويجية والإعلامية الممكنة، كتصوير الكمالي على أنه ضروري، وخلق الندرة، وربط الرفاهية والسعادة بإقتناء أدوات مادية.

ومن وجهة نظر تحليلية، يشير هانس يونس إلى أن التقنية الحديثة

أصبحت لا تضع حداً فاصلاً بين إمتلاك قوة فعل *pouvoir d'agir* وبين تطبيقه، أي أنها أصبحت لا تُفرق بين وجهي القوة بالمعنى الأرسطي. وبهذا المعنى يصبح كل ما هو ممكن تقنياً واجب تطبيقه لا محالة، وهي فكرة ترتبط كثيراً بالتوجه الإستقلالي *autonomiste* للتقنية الذي انتشر على نطاق واسع خاصة مع جاك إيلول، في خمسينيات القرن الماضي، والذي لا ينتقد استقلالية التقنية في حد ذاتها، ولكنه ينتقد فكرة أن تكون هذه الاستقلالية و الانفلات للتقنية كامناً في مسار ومنطق تكونها وتطبيقها، لتصبح بعيدة عن المعايير التي يفرضها منطق البحث العلمي. والأخطر أننا نكتشف اليوم أن هذا النقد الموجه للتقنية قد أخذ بُعداً آخرأ أكثر حدة وعمقا مع تطور العلم المعاصر، فالتقنية البيوجينية المتعلقة بالتحوير والتعديل الجيني مثلاً تختلف تماماً عن الأنواع الأخرى السابقة من التقنيات الصناعية، لأن بواسطتها سيتم تخليق كائنات حية جديدة تسكن هذا العالم و يؤدي تواجدها هذا إلى نتائج من الصعب، بل من المستحيل توقعها.¹

إذن من الناحية التاريخية تُعتبر الحالة الراهنة للعلم وللمعرفة بشكل عام نتيجة لبراديجم النموذج الميكانيكي الذي ظهر في القرن السابع عشر وتأسست معالمه أكثر في القرن الثامن عشر، وهو نموذج قائم بالأساس على إعطاء تفسير

¹Xavier Guchet, « L'homme, la technique et la vie dans la philosophie de Hans Jonas.

Une approche critique », p 03 *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 22 (15 novembre 2014): 79-99, <https://doi.org/10.4000/alter.295>.

سببي وحتمي لكل ظواهر الكون. ومن ضمن مفاهيمه الأساسية التي طبعت النقاش الذي ساد الساحة المعرفية من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين و ربما حتى اليوم نذكر:

- تقديس سلطة العقل:

وهو ما تجلى في الثقة المطلقة في كل ما هو عقلي، هذه الثقة تقوّت تدريجياً ابتداء من عصر النهضة، وذلك بالانتقادات المنصبة على الفكر والحكم الكنسي الدوغماتي الذي عُد سبباً رئيسياً في تخلف أوربا ووقوعها تحت سلطة القمع والرجعية، ولم تسلم الأداة التي كانت لأعوام نبراس البحث والتلقين من النقد والرفض، ونعني المنطق الأرسطي الذي أصبح رمزاً لتحجر الفكر. ومن المعروف أن التمرد عن النهج الكنسي السائد آنذاك كان بداية لظهور بعض الحقائق والنظريات القائمة على العقل والبحث الموضوعي على يد كل من غاليلي وجيوردانو برونو وغيرهم من العلماء، وكان نتيجة للنقد الذي حمل لوائه أب الفلاسفة الحديثة ورائد العقلانية في العصر الحديث رينيه ديكارت الذي كتب عن العقل، وأثبت سلطته في الإثبات والنفي بالبرهنة والتفكير، وفي هذا المنحى سار العديد من الفلاسفة من العقلانيين و التجريبيين على حد سواء من أمثال بيكون (Francis Bacon 1561-1626) رائد المنهج الإستقرائي وليبنيتز (G.W.Leibniz 1646-1716) وجون لوك (John Loock 1632-1704)، الذين برغم اختلافهم تجمعهم فكرة ضمنية وهي أن المعرفة تُصنع بالبحث والاعتماد على الذات ولا يُوحى بها وحيّاً إلى الأنفس، أو تقررها سلطة فوق إنسانية.

إن " مطلقة العقل l'absolutisme de la raison هذه كرست مبدأ الثقة المطلقة في العقل ورفض كل الشعائر والإعتقادات، وهو ما سمح بالمرور على المستوى الاجتماعي إلى العلمانية، أين يتخذ المجتمع من التفسيرات العلمية والموضوعية معياراً ثابتاً له، وبالمقابل الإبتعاد عن كل ما هو دون ذلك. وبذلك حدث تغير هام في النمط المرجعي للمجتمع وهو تغير في المعيار المعتمد. ومحاولة ماركس ليجعل من التاريخ علماً موضوعياً

ثابتاً ومرتكزاً على قواعد علمية تدخل في هذا الإطار، وحتى فلسفة نيتشه التي تهاجم المقدس والديني من خلال الإعلان النيتشوي عن موت الإله.¹

- تكميم العالم la quantification du monde :

لقد تمت بعد تطور العلوم، إزاحة ما هو كفي لصالح ما هو كمي، وفُرضت نظرة تريبضية للكون بأكمله، بل أن التقنية الكمية أصبحت هي المسؤولة عن تقييم كل ما هو كفي، وأكثر من ذلك، فإنه في إطار تبني الموضوعية التي يضمنها المنظور الكمي، ضعفت أهمية الكفي لأنه قائم على نوع من الذاتية. وهنا بالضبط أصبحت المؤسسة لا تولي اهتماماً بالغاً بالعامل النشط، بل تعمل على اكساب كل العمال أو المُكونين قدرات عالية للتمكن من إستعمالهم بطريقة لامعينة كفيّاً ولكن محددة كميّاً. إن العالم كما يرى غاليلي غاليليو مكتوب بلغة رياضية أحرفه هي مثلثات ودوائر وغيرها من الأشكال الهندسية،² وفي إطار هذا البراديغم فقط يمكن أن نفهم روح العلم الحديث، وحتى وجهته ومنحاه. وهو براديغم يستبعد فكرة الغائية أو أي طبيعة روحانية لما هو موجود في الكون. وذلك على الرغم من أنه لم يكن هناك نفي للعلة الغائية La cause finale في فلسفات الأولين، فبالنسبة لأرسطو مثلاً فإن هذه العلة تساهم في تُكون طبيعة الحيوان أو الشيء أكثر مما تفعل ذلك مادته، فالسرير كشي مصنوع بهدف الإستلقاء والراحة هو كذلك وبغض النظر عن المادة التي تدخل في تكوينه، والتي قد تكون خشباً أو حديداً أو غير ذلك ولذلك نجده يُعقب على ما جاء به أنبادوقليدس من أن السببية متحكمة بشكل كلي

¹ Voir, Bruno Jarosson, **Humanisme et technique**, Ibid, p 31

² Voir, Ibid, p 32

في الكائنات، بالقول إن السببية لا تكفي لوحدها بل تحتاج إلى علة أخرى وهي الغاية¹

بالإضافة إلى هذا، يشهد تاريخ الأفكار أن مبدأ الغائية كان معتمداً بصفة أساسية في تفسير ظواهر الكون طوال قرون عديدة، وكان هذا عائقاً أمام تطور العلوم خاصة الفيزيائية منها، في حين شهد منطق السببية صعوبات متتالية ومتعددة في إثبات قوته. ثم أن المفارقة التي لا نجد لها تفسيراً منطقياً هو أن المتبنين لهذين المبدئين لا يفعلون ذلك بنسب متساوية؛ إذ قليل هم المتبنون لمبدأ السببية الذين يُثبتون الغائية، في حين لا نجد من الغائيين من ينفي صراحة السببية ووظيفتها الأساسية في الطبيعة. فالتولوجي ويليام بالي William Paley مثلاً، ومن أشهر ممثلي الغائية في القرن 18، عمل طوال حياته الفكرية على تأكيد فرضية وجود غاية لكل شيء ولكل فعل، ولكنه لم يهمل الجانب السببي والمادي في هذا التأكيد. ومن الدلائل التي تثبت ذلك مثاله الشهير عن الساعة التي يرى أنه إذا حدث وأن ضربها شخص برجله صدفة وعن غير قصد، فإنه حتماً سيهتم بعد ذلك بالجانب التقني والميكانيكي الذي ركبت وفقه، والذي على أساسه يتم تحديدها للوقت. وفي تحليله هذا، فهم هذا التولوجي أن الغائية التي يدافع عنها تستند في الأصل إلى تلك الآلية الشديدة التعقيد، والمبنية على التفسير السببي. ولهذا يرى "باللي" أنه لو طرح السؤال التالي: كيف يمكن الحصول على ساعة أخرى مثلها؟ فسيقودنا البحث عن الإجابة إلى الصانع الأول لهذه الساعة، والذي صممها بطريقة تضمن النتيجة وهي تحديد الوقت على وجه الدقة، وبذلك يكون التفسير السببي الميكانيكي *mécaniste* جد متداخل مع التفسير الغائي لدرجة أنهما يُشكلان مادة تفكير واحدة²

¹Voir Bruno Jarosson, **Humanisme et technique**, ibid., p. 174.

² Voir, ibid., p. 175

وعلى الرغم من عديد التوجهات المعاصرة التي انتقدت التفسير الميكانيكي لما يجري في الطبيعة، وعلى رأسها التوجه الحيوي بزعامه هنري برغسون (H.Bergson 1859-1941)، والعقلانية الحيوية مع جورج كانغيلم، إلا أن النموذج القائم على التفسير الآلي الميكانيكي ظل قوياً وباسطاً لسلطته على الساحة العلمية والمعرفية وكان هذا التفسير يستمد قوته دائماً من إيديولوجيا داعمة له وذات تأثير ميداني، وليس من معايير موضوعية.

وفي إطار معارضته لهذا التوجه الآلي، ومن خلال فلسفته المعيارية المحللة للنظرية الخلوية في مجال البيولوجيا، والتي تؤمن بأن الجسم جملة من الخلايا كل واحدة منها مستقلة بذاتها، يرى كانغيلم أن الخلية فرع تابع للنظام الكلي وواقع تحت سيطرته ولكن في ذات الوقت تؤكل إليه مهمة محددة في إطار المشروع الكلي. " وقد أيدت أبحاث البيولوجيا المعاصرة وجهة نظر كانغيلم هذه، عندما اكتشف البيولوجيون ما أطلقوا عليه الانتحار الخلوي، حيث تنتحر خلايا سليمة في الجسم دون أن تعاني من مرض ولا شيخوخة فقط لأنها تلقت إشارة من الكل أو الجملة المشرفة على المشروع تفيد أن مهمتها إنتهت وأن عليها أن تترك المجال لخلايا أخرى. فمثلاً إذا لم تنتحر الخلايا التي بين أصابع الجنين، فإن أصابعه لن تتفرق عن بعضها البعض، وإذا رفضت تلك الخلايا الأمر بالانتحار يتدخل جهاز المناعة لتحبيدها والقضاء عليها، لأنها لو بقيت فسوف تشكل خطراً محدقاً بالكل عن طريق توالدها وتكاثرها الفوضوي مكونة نسيجاً خلويّاً سرطانياً."¹ معنى هذا أن فكرة تصور العضوية الإنسانية كآلة يمكن تصليحها وتبديل ما قد

¹ رشيد دحدوح، إستيمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلم، ابن النديم للنشر، المحمدية - الجزائر، ط1،

2013، ص ص. 597-598.

يفسد فيها يصطدم بحقيقة علمية وهي أن البناء العضوي يمكن أن يقبل أو يرفض أي عضو نزرعه فيها وبدون سابق إنذار.

أدت هذه الفلسفة المبنية على فكرة التحكم تدريجياً إلى نفي غائية وروحانية ومعنوية تحكم الانسان في علاقاته كلها، بالعالم، وبالاشياء وبأمثاله من البشر، بل لحق عنصر التكميم والتحكم كل هذه العلاقات. ففي إطار الإمكانيات العلمية التي أزاحت تماماً فرضية عدم القدرة على الإنجاب مثلاً بفضل تطور تطبيقات وتقنيات الطب والبيولوجيا، ظهر الحديث عن حق المرأة أو الرجل في الحصول على أولاد بطريقة التلقيح الاصطناعي بين الزوجين، أو حتى بماء رجل مجهول يُشتري من بنك متخصص في حفظ الحيوانات المنوية. و ذات الأمر نجده عند النساء اللاتي لا يمكنهن - لسبب طبي - أو لا يردن حمل جنين في بطنهن فيذهبن إلى تأجير امرأة لحمل جنين لهن. و يدخل تغيير الجنس بصفة حرة ولامشروطة أيضاً في قائمة الإمكانيات البيوطبية الطويلة. ولكن التكلفة المالية لهذه التقنيات والتطبيقات البيوطبية تكشف وبوضوح حقيقة أن العلم دخل مجرى المتاجرة والاقتصاد على المستوى العالي والعالمي، ويبين هذا مرة أخرى قوة النموذج الآلي الميكانيكي الذي يقصي كل معيارية في الدراسة العلمية والتجريبية، والذي هو، في جزء كبير منه، عبارة عن إيديولوجيا وقناعة تم إثباتها حقيقة بحقائق ووقائع علمية، ولكنها تبقى قائمة أيضاً على تجاهل صارخ لحقائق ووقائع أخرى لا تقل علمية وتجريبية عن تلك التي تم إبرازها وتقديرها وتبنيها.

والمؤكد أن فكرة التكميم والحساب أثارت اهتمام الإيديولوجيا الرأسمالية المادية الممثلة في توجهها العام المبني على المصلحة و تحقيق الربح والفائدة والتطور الملموس، وكذلك في رأس المال الإقتصادي المخصص للتطبيقات العلمية الحديثة وعلى رأسها التطبيقات البيولوجية والطبية. ولعل أخطر مجال يمكن أن

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

يطاله التكميم والحساب هو مجال الطب والبيولوجيا، لأن في الأساس معطيات هذا الميدان غير قابلة للعد والحساب والبيع والشراء لأنها تمس مباشرة انسانية وكرامة وعفوية وروحانية الكائن الإنساني. و يكشف هذا عن وجود مسائل أخلاقية جديدة مطروحة أمام النقاشات الفلسفية والابستمولوجية تولدت عن هذا الإصطدام بين المادي الذي ينشده واقع السوق بالتعبير الرأسمالي والمعنوي الإنساني الذي ترفع عنه الدراسات البيوايائية.

و مع هذا، فقد اقتحمت فكرة التكميم مجال التطبيق في البحوث البيولوجية، من خلال الإستفادة من سرعة الحساب التي يوفرها الحاسوب لإنجاح ودراسة مشاريع علمية بيولوجية، " فالواقع أن العلماء والعديد من الفلاسفة يتوقعون أن يُسيطر على الرأي العام في الربع الأول من هذا القرن نقاشات حادة حول طبيعة ونوع الإدماج المرغوب فيه بين الهندسة الوراثية والمعلوماتية، وكيف سوف تتغير الطبيعة والتجربة الإنسانية من جراء الإدماج بينهما، وماهي ملامح الوضع الجديد بين التحكم في تقنية المزج بين جزئى الدنا (ADN)، والرقاقات الإلكترونية، غير أن السؤال الذي يطرحه الجمع بين الهندسة الوراثية والمعلوماتية : ما هو السبيل القويم إلى الجمع بين ما هو ممكن في المجال البيولوجي وما هو مقبول في المجال الأخلاقي؟ وما هي طبيعة العلاقة المرجوة بين المعرفة والمصلحة*؟¹ هذه التغيرات

1 البيواتيقا والمهمة الفلسفية، مجموعة من الأكاديميين العرب (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة)، مقال حسن المصدق، يورغن هابرماس ورهانات الطبيعة الإنسانية : النظرية التواصلية النقدية في مواجهة قضايا تحسين النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ، مرجع سابق، ص.234

* هذه النقطة سبق وأن تطرقنا إليها في الفصل الأول، و تتعلق بالرأسمالية العلمية المحاطة بالقيود الاقتصادية والسياسية الممولة لمشاريع العلماء والمخابر، وهو أمر جعل "حقل العلم أصبح جد مقيد، فالجو العلمي يحفز بطريقة معينة الباحث أو العالم على البحث عن الشهرة والنجاح على المستوى الشخصي، وخدمة مركز البحث التابع له . هذ الأخير هم الأساسى هو بلوغ نتائج محددة ومبرمجة مسبقاً لأنه مقيد بأهداف وتعهدات تجاه مصادر تمويله، والتي قد يؤدي الإخلال بها إلى

هي التي حركت تساؤلات جديدة في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي وغذت أذهان كبار الفلاسفة بموضوعات جديدة تستدعي التحليل والنقاش والنقد.

- معيارية الزمن La normalisation du temps:

فكرة الزمن الموضوعي (المطلق والمنظم عند كل الناس) ترجع بالأساس إلى الفيزيائي اسحاق نيوتن. وعلى الرغم من أن إحساسنا بأن الزمن لا يتوافق تماماً مع الزمن الموضوعي فإننا نلجأ إلى ساعات الوقت لكي نضبط أنفسنا على الوقت بالبعد الآداتي، وندخل بذلك في إطار التوافق الضروري للحياة الاجتماعية. والزمن بالمعنى الموضوعي يدخل في التصور الرياضي للعالم، المبني على القدرة على التنبؤ، والذي يظهر في المعادلات الرياضية لغاليلي ونيوتن. و يبين هذا أهمية فكرة معيارية الزمن في تأسيس العلم بمعناه التجريبي والموضوعي، خاصة تأسيس فكرة الحتمية Déterminisme التي تبناها علماء القرن التاسع عشر مثلاً، وتصرفوا بذلك كإيديولوجيين و ليس كعلماء، لأنهم نفوا صفة المعرفة الحقة عن كل معرفة لا تقوم على مبدأ الحتمية القائم على فكرة التحكم في المستقبل: فإذا كان العالم يسير وفقاً لقوانين حتمية، يُمكن حينئذ التنبؤ بتطوره (بفضل المعادلات والزمن)، وإذا

غلق مركز البحث. ولذلك فإن خدمة شهرة ومصداقية مركز البحث ليست أقل قيمة من البحث العلمي نفسه. وفي إطار الجو المشحون بالتنافس بين العلماء والمراكز والمخابر الدولية والتنافس للسبق المعرفي يجد العالم نفسه كعامل بسيط وسط نظام جد معقد، وبذلك فلن تكون له فرصة الفهم و التفكير العميق والموضوعي في حقيقة العلم والمعرفة، في أسسها وتحققها وغايتها. وهذا دون إغفال ما تُنتجه هذه الشروط في البحث من قطيعة وإستبعاد لكل ما هو ليس علمي تجريبي

(Voir Hans-Peter Durr, De la science à l'éthique scientifique, op.cit, pp 28-29)

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

استطعنا التنبؤ يمكننا التخطيط لنتائج إختياراتنا، ويمكننا بعدها أن نختار المستقبل¹. وهنا ارتبط التخطيط للمستقبل المبني على العلم المسبق بمصير ونتائج الإختيارات التي تمكننا من التنبؤ بالمستقبل وصناعاته بطريقة علمية، وسببية وحتمية.

من هنا أصبح نموذج البحث العلمي قائماً على مبدأ التفسير الآلي كنموذج Paradigme أوحده، وذلك بسبب التقدم الذي أحرزته العلوم الفيزيوكيميائية، التي قلبت حياة الإنسان وغيرتها بثورتين صناعيتين، وبقدرة فائقة على التحكم، والتفسير والتجسيد الفعلي و المادي للبراديجم الآلي، إذ تقود فكرة التحكم إلى البحث عن الأريحية و الرفاهية من خلال الانتاج المادي. هذا بالإضافة إلى الرغبة في تجاوز كل أمر غيبي يعيد أوروبا والعالم إلى قهر وجهل العصر الكنسي. وكل هذا زكته النزعة الإنسانية وفكرة الأنوار اللذين رسخا مبدأ أولوية تحسين حياة الإنسان بالمعرفة وضمان حرية الفرد.

1-1 العلم في خدمة التقنية والإقتصاد.

شكلت الثورتان الصناعيتان الانطلاقة الحقيقية لتقدم وتوسع النظريات العلمية في مجال الفيزياء و خاصة الميكانيكا، وأيضا للتطورات الهائلة على مستوى التقنية والتطبيق. إلتحام وتوسع المنظور التقنوي جلب معه فكرة الإنتاج الموسع والتخزين والتصدير، وكل ما يقيم نهج الرأسمالية من الحق في التملك واستغلال اليد العاملة كنتيجة حتمية في العملية الإقتصادية، وبالتالي عمل العلم والتقنية، بصفة مباشرة وغير مباشرة، إبتداء من القرن التاسع عشر ليس على زيادة

¹ Voir Bruno Jarosson, **Humanisme et technique**, Ibid, p 34

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

المنتجات وإنتاج الصناعات فقط، ولكن على التغيير الهيكلي لنظام سير المجتمع برمته.

إن فكرة زيادة الإنتاج عن طريق اعتماد التقنية أو الآلة لم تكن موجودة في ذهنية أفراد المجتمعات القديمة لعدة إعتبارات، من بينها أن الجهد العضلي كان له دور أساسي في تقوية صناعات يدوية معينة بعيداً عن فكرة الإنتاج الكثيف والتصنيع، وهو حال التكنولوجيا الصينية التي قامت على براديغم التحسين المستمر *l'amélioration continue*، ولكن في إطار حرف تمتاز بطابع محلي ولا تقوم على فكرة التصنيع الحديث. معنى هذا أن فكرة إنتاج الكم الهائل من المواد والصناعات لم تكن معتمدة في التكنولوجيا ما قبل الصناعية *la technologie préindustrielle*، ذلك أن هذه التكنولوجيا لم تكن متبنية لبراديغم علمي واضح المعالم. والاعتبار الآخر يتعلق بسياسة العبودية التي تبنتها أكبر المجتمعات القديمة، إذ كان العبيد يعوضون الآلة، و اعتبر هذا حاجزاً أمام البحث عن أدوات أخرى تأخذ مكان الجهد العضلي. وببساطة لأن الواقع كان يفسر بالواقع ويجعل منه براديغم نهائي يُفرضه واقع الإحتياجات والإمكانات ولا يمكن أن يعوض بما هو نظري؛ أي أن براديغم الواقع طغى على براديغم التصور أو التمثيل *La représentation*¹. وهو أمر منطقي بإعتبار أن حياة البساطة القائمة على التغلب على قساوة الطبيعة تقوم على النظرة الأنية المحدودة بحدود لا تصل إلى فكرة التخطيط أو التنظير وفق مبدأ بسط الهيمنة على الطبيعة وإخضاعها على المدى القريب والبعيد.

بالإضافة إلى ذلك فإن فكرة تقسيم العمل، والإنتاج الذي يفوق حدود الحاجة اليومية فكرة حديثة ظهرت بواورها مثلاً في أعمال رائد النظام الرأسمالي آدم سميث و التي من بينها كتابه "ثورة الأمم" سنة 1776 (العامل الذي يجتهد يمكن له أن

¹ Voir Bruno Jarosson, **Humanisme et technique**, Ibid, p p 56-57.

ينتج عشرات الإبر يومياً، ولكن عشرة عمال، بتقسيمهم للعمل سينتجون 40000 إبرة أي 4000 إبرة لكل واحد)، و في كتابات الفيلسوف الفرنسي إميل دوركايم، خاصة في مؤلفه الذي حمل عنوان " تقسيم العمل الاجتماعي". وهي أعمال تعد ترويجاً لفكرة زيادة الإنتاج من خلال الإعتماد على الآلة والتكنولوجيا الصناعية الحديثة كمنهج جديد لمفهوم العمل في المجتمع الصناعي.

والظاهر أن العالمية التي حصلت عليها الليبرالية كنظام يساعد على زيادة الإنتاج والتقدم والرفاهية، سرع من وتيرة تطور المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وسيرها نحو تغير جذري وعميق، خاصة انتقالها من مجتمع زراعي إقطاعي قائم على اليد العاملة إلى مجتمع يعتمد على مكننة العمل الزراعي والسير في طريق الرأسمالية الاقتصادية، " فبعد الغربيين، انتشر النظام الرأسمالي في جميع أنحاء العالم بمناسبة سقوط الشيوعية في عام 1990 واختفاء الاتحاد السوفياتي. عادت كل أوروبا الشرقية إلى نظام اقتصاد السوق، بينما في العالم الثالث، فشلت التجارب الاشتراكية (غينيا ، مدغشقر، إثيوبيا، بنين ، بورما، كوريا الشمالية، كوبا، إلخ...) كما أصبح اعتماد نظام السوق الرأسمالي مفضلاً تقريباً في كل العالم. حتى الدول الاشتراكية مثل الصين أو فيتنام تخلت عن التخطيط المركزي لإدخال حرية الأسعار ولامركزية التعويضات الذين يسيران جنباً إلى جنب.¹

ولإظهار حقيقة التغيير التقنوعلمي والإقتصادي، وكذا الاجتماعي الذي خلفته الثورتان الصناعيتان الأولى والثانية وما تبعهما من إنجازات وتطورات تقنية، نتطرق إلى أهم نقاط ومراحل تطور هاتين الثورتين:

¹Jacques Brasseul, **De la Grande Guerre au 11 Septembre, Histoire des faits économiques**, Colin, Paris, 2003. P 169

* الثورة الصناعية الأولى:

بدأت الثورة الصناعية الأولى باستغلال الطاقة و محاولة السيطرة على منابعها، خاصة مادة الكربون كمادة تحرك الآلة البخارية وآلات الشحن. و بدأ هذا في إنكلترا سنة 1750 باستخدام آلة البخار (على الرغم من أن الكثيرين تحدثوا عن ارهاصات اولى لهذه الثورة في القرنين السادس والسابع عشر)، واستمر تقريبا إلى غاية 1880. ومعروف أن الآلة البخارية كانت وقتها باهضة الثمن، وعملية الإنتاج وتأسيس المصانع تحتاج إلى أموال كبيرة، ما يعني أن إمتلاك رأس المال لتشغيل العمال وتحريك عجلة التصنيع كان أمراً أساسياً، و أدى إلى التمييز بين الطبقة العاملة الكادحة والطبقة الرأسمالية التي احتكرت عمليات التصنيع و جني الأموال، و استغلت العمال كوقود يحترق يوميا لتحريك عجلة الصناعة باستمرار، ما أدى إلى ترسيخ قيم الليبرالية في المجتمعات الرأسمالية.¹

والجدير بالذكر هو أن الآلة البخارية هي سرعت في خطى التطورات التقنية الهائلة التي أحدثتها الثورة الصناعية، ففي وقت مبكر من عام 1705 استخدمت ماكينة سافري Savery وناوكومان Newcomen قوة البخار لضخ المياه من المناجم. وفي عام 1785 تم تثبيت أول محرك بخار لصناعة النسيج، وبلغ عدد المحركات المستخدمة سنة 1800 خمسمائة محرك بخار، وهذا دون التخلي عن الطاقة الهيدروليكية التي لعبت أيضا دورا رئيسيا في التصنيع² فمن بين هؤلاء العمال تواجد الكثير من الفلاحين الذين طُردوا من أراضيهم بسبب السياسة العقارية الجديدة التي شرعتها الرأسمالية المتوحشة في بدايتها عندما كانت ساعات العمل الشاقة تعادل 13 إلى 14 ساعة في اليوم، وبالمقابل كانت الأجور منخفضة، ما أجبر جميع أفراد الأسرة على العمل في

¹ Bruno Jarosson, **Humanisme et technique**, Ibid., p. 58

² *Dictionnaire d'histoire économique: de 1800 à nos jours: les grands thèmes, les grandes puissances*, Collection J. Brémond, Hatier, 3ème édit augmentée, Paris, 1992, p p.474-475

الخارج، وهو ما خلق عدة آفات من بينها البطالة الموسمية والعوز، والأمية بالنسبة للأطفال العاملين وما صاحبها من آفات التي أدت انتشار ظاهرة العنف والإدمان على الكحول والمخدرات¹

تميزت هذه المرحلة إذن بعنصرين مهمين، وهما استخدام الآلة من جهة وتوظيف اليد العاملة من جهة أخرى، فضاعفت الآلة الأرباح المادية للطبقة الأرستقراطية و الطبقة البرجوازية الجديدة آنذاك، وحقق استخدامها وفرة أكثر في الإنتاج، وتعمقت من جانب آخر معاناة العاملين الكادحين، الذين وجدوا أنفسهم في نظام إجتماعي وإقتصادي انتهازي و محتكر.

* الثورة الصناعية الثانية:

تميزت الثورة الصناعية الثانية باستخدام المعلومة *information*، وهذا ابتداء من 1880 إلى غاية 1975. وركز الإنسان في هذه الفترة على توفير الكهرباء أو الطاقة الكهربائية، إذ أن ما قدمته الكهرباء كإكتشاف جديد جعل الآلة البخارية اختراعاً قديماً وجب تجاوزه. وبدأ الإقتصاد يفرض نفسه كنظام قائم على تقسيم العمل والنظرة الإستراتيجية، وبدأت تتأسس قواعد علم التسيير أو المناجمنت. بالإضافة أنه تم الإبتعاد عن النقد الإجتماعي الماركسي من خلال النظر في أجر العامل والتنافس على زيادة إنتاجه بزيادة أجرته. إذن

إذن أهمية الكهرباء كانت أمراً واضحاً لأنها كانت الوسيلة الأنجع في توزيع الطاقة ونقل المعلومة. كما أنها منحت الإنسان فرصة الوصول إلى بعض الاختراعات التي غيّرت حياته و قلبتها رأساً على عقب مثل الإنارة، ووسائل النقل، والراديو، والتلفزيون، والهاتف وغيرها من التطورات. كما تغير نظام الوقت والمكان (العطل والأسفار)، و ارتفع مستوى المعيشة بشكل ملحوظ ومعتبر.

¹ *Dictionnaire d'histoire économique. Ibid., p. 475*

إن عنصر الطاقة الكهربائية الذي قامت عليه الثورة الصناعية الثانية أدى إلى ظهور ثورة جديدة، وهي ثورة المعلوماتية، التي بدأت في تحريك العالم المتقدم منذ عام 1975، من خلال ما توصل إليه هذا الأخير من اختراع للحواسيب ووسائل التواصل والإتصال. كما ساهمت هذه الثورة في ظهور الإقتصاد العالمي القائم على التنافس المفرط، وفرضت ضرورة ارتباط أي عمل بالمحتوى المعلوماتي.¹ ويكشف هذا مدى تطور العلم في الفترة المعاصرة وقطعه لأشواط كبيرة في الوصول إلى نتائج نظرية تمكّن من تجسيدها على أرض الواقع بواسطة تقنيات وتطبيقات غيرت مجرى التاريخ وطورت حياة الإنسان تطوراً لم تشهد مثله البشرية من قبل من حيث نوعيته وسرعته.

ولكن العالم المعاصر الذي بدأ منغمساً في بحوثه المخبرية وتطبيقاته التقنية، يبدو اليوم مكبلاً بسلاسل كثيرة أولها الجانب الاقتصادي و عامل الأرباح الذي يحكمه، إذ لا تمول المشاريع الاقتصادية اليوم إلا بقدر ما تجره من أرباح تفوق مبالغ تمويلها، وهذا قبل كل الاعتبارات الأخرى. والأمر الآخر أن المشاريع العلمية والتقنية الكبرى تحتاج اليوم إلى تمويلات مالية ضخمة، وهذه حقيقة تخضع العلماء لسياسات الدول العظمى والمؤسسات الاقتصادية والتجارية العالمية، وتفقد حريّة القرار. معنى هذا أن العالم اليوم أصبح موظفاً بسيطاً مكبلاً بقيود السياسات الاقتصادية العالمية والإيديولوجيات المسيطرة، وهذا أمر يدفعه للعمل بجد وتفاني لخدمة سيرته العلمية والحفاظ على عمله ووظيفته، وإلا تعرض لخطر غلق مخبره أو توقيف التمويل عنه. بكلمة واحدة لم يعد للعلماء اليوم الوقت ولا الحق ولا في بعض الأحيان الصفة التي تجعلهم قادرين على طرح التساؤلات الإبيستيمولوجية والفلسفية الخاصة بقضية المعرفة وتوجهاتها ومدى أهميتها، وهذا

¹ Voir Bruno Jarosson, *Humanisme et technique*, Ibid., p p. 60 – 65.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

في حد ذاته خطر على المعرفة وعلى الإنسان، لأن الذي يتحكم في إنتاج العلم والتقنية واقع تحت هيمنة حلم يصفه هانس يونس بالأسطوري وهو التقدم والتنافس ولكن إنطلاقاً من ماذا؟ ووصولاً إلى أين؟ وفي سبيل ماذا؟

" هذه العملية النقدية الدائرة حول العلم لا تحضى للأسف بالإهتمام اللازم، ويتم بذلك تناسي تحذيرات العلماء في الفترات السابقة، حينما نتذكر: جون روستون (Jean Rostand, 1894-1977)، وكارال ألكسيس Alexis Carrel (1873-1944)، في فترة أكثر حداثة، كان هناك روبرت أوبنهايمر (J. Robert Oppenheimer 1904-1967)، الذي رفض علانية مواصلة الدراسات التي كان عليها أن تسهل تصنيع القنبلة النووية H، ثم أنه في سنة 1974، إحدى عشر بيولوجياً أمريكياً كانوا قد أطلقوا نداءً لتعليق (Moratoire) البحوث المتعلقة بالهندسة الوراثية.¹

ومن الأسباب أيضاً التي أوصلت القائمين على البحوث و المخابر العلمية إلى هذا الحد من اللامبالاة إذا استطعنا القول، هو أن التقدم والتطور الهائل للعلوم والتقنية لم يصاحبه تطور مماثل في حقل الإنسانيات. إذ في حين سيطر النموذج الميكانيكي على المعرفة ومعه النزعة العلموية، بقيت الإنسانيات بلا تأثير واضح المعالم في المجال العلمي و المعرفي، بل أن في كثير من الأحيان يكون العمل الذي يقوم به بعض علماء النفس أو الاجتماع ميّالاً إلى لبس ثوب العلمية المحدد بمعايير علم الفيزياء، بالإضافة إلى ما قد يكون من انغلاق على فلسفات ذاتية وجدانية تتغنى بالفردانية الإنسانية عند المشتغلين بالفلسفة و الأخلاق. لذلك فإن المساءلة النقدية التي يؤكد عليها جاك إيلول ودومينيك لوكور Dominique Lecourt، ويمارسها ببعد نقدي إيتيقي، الفلاسفة المعاصرون، من أمثال يونس وهابرماس تقع بالأساس في حقل الإبتيمولوجيا التي تُستدعى اليوم، وأكثر من

¹ Voir, Jacques Ellul, *Le Bluff technologique*, Ibid, pp 346-347.

أي وقت مضى، لمراجعة منحى العلم والتقنية، ومآل ومكانة الإنسان والحياة في ظل هذا المسار التقدمي للتكنولوجيا.

2 - الإبيستيمولوجيا وعمق التساؤل الفلسفي:

من أهم ما يُظهر قيمة الإبيستيمولوجيا هي موجة التساؤلات والمراجعات الإبيستيمولوجية التي تناولت تجاوزات النزعة الآلية في العلم، نظراً لجملة التحولات العميقة التي أحدثتها تطور المعرفة العلمية والتقنية. هذه التساؤلات التي تولاهما بالطرح و التحليل بعض الفلاسفة والعلماء، وظهرت كتخصص معرفي جديد يُحاول مساءلة التطور العلمي والتكنولوجي الحاصل، وخلق مساحة تواصل بين الفلسفة والأخلاق والإنسانيات بشكل عام من جهة، وبين العلم التجريبي من جهة أخرى، على اعتبار أن هذا الأخير نأى بنفسه مدة من الزمن عن المساءلة النقدية والإعتبارات المعيارية. ولذلك اعتبار الإنسانيات مجالاً معرفياً منغمساً في الجدالات التاريخية النظرية لا يُساير أبداً حاضر المشكلات المعرفية الحديثة أو المعاصرة.

إذن ما هي منطلقات وأسس الإبيستيمولوجيا كتخصص معرفي؟ وما هي ميزاتهما التي تفصلها عن كل المباحث المعرفية الأخرى، الفلسفية منها بالخصوص؟ وما قيمتها في حركة النقد المعرفية لدى كل من العلماء والفلاسفة؟

2 - 1 الإبيستيمولوجيا ضمن الدراسات النقدية المعرفية :

ظهور مفهوم الإبيستيمولوجيا جاء للتخلص من المعاني الشمولية والنقاط الجدالية والمنظورات التاريخية لفلسفة العلوم و نظرية المعرفة، إذ بواسطة هذا المصطلح (الإبيستيمولوجيا) تم تجاوز النشاط المعرفي لكل من فلسفة العلم في إتساع تساؤلاتها الفلسفية، ونظرية المعرفة في توغلها في الجانب الميتافيزيقي.

ففي البداية (البداية التاريخية للفلسفة النظرية) تناولت الفلسفة بالدراسة كل المعارف العلمية التي لم تتفصل عنها كفرع مستقل إلا ابتداء من عصر النهضة ووصولاً إلى عصر الأنوار وما تبعه من تطور للعلوم والتكنولوجيا. ومنذ ذلك الحين أصبح اهتمام الكثير من الأبحاث الفلسفية هو البحث عن طرق تقويم وتسديد مسار البحث الفلسفي الذي غرق في متاهات الميتافيزيقا، من خلال محاولة إسترجاع الدور الفعال للفلسفة على الساحة العلمية والفكرية، والبحث عن ما سمي بتعبير كانط "الميتافيزيقا المشروعة"، وذلك أمام التطور الحاصل في العلم، والموصوف آنذاك بالدقة والمطلقية على مستوى النتائج.

وفي هذا السياق قد ننصف محاولات كانط وهوسرل الخاصة بالميتافيزيقا العلمية بالنسبة للأول، و تأسيس الفلسفة كعلم صارم بالنسبة للثاني، ومحاولات الفلاسفة الذين تبنا التوجهات الوضعية، كفلاسفة حلقة فيينا، الهادفة إلى تجديد موضوع الفلسفة و مراجعة مسارها التاريخي، نظراً لعقم الفلسفة التأملية التي يقول فيها هانز ريشنباخ: "...ولقد كان تاريخ الفلسفة التأملية النظرية قصة لأخطاء أناس وجهوا أسئلة لم يتمكنوا من الإجابة عنها، ولذا فليس من الممكن تفسير الإجابات التي أصروا رغم ذلك على تقديمها إلا على أساس دوافع نفسية."¹

ولكن قضية المطلقية واليقين في العلم سرعان ما تزعزعت، واستدعت بذلك الدراسة الفلسفية النقدية، حيث طرحت في الرياضيات مشكلة الأسس ونظرية المجموعات، وفتح التساؤل في العلوم التجريبية حول مدى موضوعية وعلمية المنهج الإستقرائي كحقل خصب وواسع للدراسات الإستيمولوجية.

¹نقلا عن: يمنى طريف الخولي، *فلسفة العلم في القرن العشرين*، مرجع سابق، ص11.

وأمام العجز الذي أصاب الميتافيزيقا، ووصفها من طرف رايشنباخ مثلاً بأنها فلسفة ذات طابع نفسي، واعتبارها مجموعة من القضايا الخالية من المعنى بمنطق الوضعية المنطقية، ظهر البديل في فلسفة العلم التي حاولت تناول قضايا النسبية في العلم ومشكلة الإستقراء، إلى غير ذلك من التساؤلات والمشاكل المعرفية المستجدة، بطريقة نقدية منطقية. لذلك يكون من المفيد تحديد بعض الفوارق بين الإبيستيمولوجيا (نظرية العلم) و بين بعض الفروع المعرفية الأخرى، خاصة الاختلاف الموجود بين نظرية المعرفة و الابستيمولوجيا، و بدرجة أقل بين الابستيمولوجيا و فلسفة العلم، وذلك للإعتبارات التالية:

"نسبة نظرية العلم (الإبيستيمولوجيا) إلى نظرية المعرفة هي نسبة النوع إلى الجنس على أساس أن نظرية العلم تنحصر في تلك الصورة الوحيدة من صور المعرفة"¹، وهي المعرفة العلمية. إن هذا الموقف يأخذ بعين الاعتبار حقيقة كل من المجالين، إذ أن نظرية المعرفة، التي تعينها أحياناً في اللغة الفرنسية و بمعنى سيكولوجي كلمة "Gnoséologie"، حملت معنى التفلسف حول المعرفة بشكل عام، وعرفت تطوراً كبيراً خاصة مع المذاهب الفلسفية في الفترة الحديثة من عقلانية و تجريبية و مثالية، ومع كل المذاهب المعرفية التي ظهرت فيما بعد. لذلك فهي تحمل الصبغة الفلسفية المجردة في تساؤلاتها حول الموضوعات المتعلقة بالمعرفة، كالبحث في إمكانية المعرفة، و سبيل الوصول إليها و حدودها، في حين أن نظرية العلم و إن كانت توظف المنطق إلا أن دراستها تتركز حول المادة العلمية.

¹ يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص.17.

أما في مسألة التقارب بين معنى الإبيستيمولوجيا و معنى فلسفة العلم، فإن خصائص كل مبحث تجعل المبادلة بينهما أمرا سهلا و متكررا حتى عند المتخصصين، وهو الأمر الذي عرضناه سابقا من خلال تعريف "اللاندا" الذي يرادف بين الإبيستيمولوجيا و فلسفة العلم بشكل مطلق،¹ و نقف عنده أيضا عند تتبعنا لمختلف التعاريفات المحددة لمعنى المبحثين و المبيّنة لدرجة التداخل الموجود بينهما. فلا وجود غالبا لفرق كبير بين تعريف نظرية العلم أو الإبيستيمولوجيا و تعريف فلسفة العلم القائل مثلا إنها "دراسة واعية دقيقة لطبيعة العلم تتوقف بوجه خاص عند مناهجه و تصوراته و مبادئه، كما تحاول أن تحدد مكانة العلم في الصورة التي تجمعها مع بقية النظم العقلية."² و لكن هذا حسب روبير بلانشي (R.Blanchet 1898-1975) لا يجعل منهما مبحثين متطابقين لأن نظرية العلم تعني التحليل المنطقي للغة العلمية في حين أن فلسفة العلم بمعناها الواسع هي التساؤل النظري الفلسفي حول المشاكل التي يطرحها العلم و علاقتها بالعالم و المجتمع و النظرة الكلية أي بما يسمى "بالفلسفة الطبيعية"، و بهذا المعنى تكون نظرية العلم محتواه و متضمنة في فلسفة العلم.³

لكن رغم اهتمام نظرية العلم بالمواضيع العلمية البحتة و توظيفها للغة المنطق و الضبط المفاهيمي إلا أنه لا يمكنها بأي حال من الأحوال التخلي عن المنهج و التساؤل الفلسفي كطريقة للنظر في أسس و فرضيات و نتائج العلم، لأنه كما يرى روبير بلانشي "التفكير في العلم الذي بعثته من جديد في أيامنا الصعوبات

¹ يُنظر عبد القادر بشته، *الإبيستيمولوجيا (مثال الفيزياء النيوتونية)*، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص30.

² محمد محمد قاسم، *المدخل إلى فلسفة العلوم*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د.ط 1996، ص44.

³ يُنظر روبير بلانشي، *الإبيستيمولوجيا*، تر: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر، 2004، ص21.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

التي تقوم في أحضان العلم نفسها، يميل أكثر إلى الخضوع للقواعد العلمية، من جهة، باللجوء إلى تلك الأداة الدقيقة التي هي اللغة المنطقية الرمزية، ومن جهة أخرى بالعمل على الإكثار من الاتصال بالوقائع، سواء أكانت ذات طبيعة تاريخية أو ذات طبيعة نفسية تكوينية، ومع ذلك وحتى لو اجتهدنا في الاقتصار على ماهو تفكير في العلم لا غير، فإنه لا يمكن أبدا التخلص تماما من كل فلسفة.¹ و هنا يمكن القول إن ساحة ونشاط فلسفة العلم أوسع من نظرية العلم التي تتركز دائما فقط على منهج فلسفي.

من ناحية أخرى تقترب الإبيستيمولوجيا من فروع معرفية أخرى، خاصة نظرية مناهج العلوم وتاريخ العلم. إذ تهتم نظرية المناهج بدراسة القيمة العلمية و المنطقية للمناهج العلمية، والتي هي من ضمن اهتمامات الإبيستيمولوجيا. وموضوعها هو "الدرس اللاحق للمناهج و الطرق، و بنحو أخص، عادة، دراسة المناهج العلمية."² ورغم أن نظرية المناهج كانت سابقا جزء من المنطق، و هو ما يسبق تعريف لالاند لها في موسوعته الفلسفية و الذي جاء فيه أن نظرية المناهج "Méthodologie" هي "فرع من المنطق"، إلا أن ذلك لم يعد متداولاً ابتداء من القرن العشرين "لأن كلمة منطق أصبحت تدل على معنى ضيق و متخصص أكثر من ذي قبل."³ واستقلت بذلك نظرية المناهج عنه وتوسعت أكثر في البحث والتدقيق عن طبيعة و خصوبة المناهج العلمية والمعرفية وكل المسائل المتعلقة بها.

¹ محمد محمد قاسم، المدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 23.

² أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية ل"لالاند"، الجزء الأول A-G، (Méthode) مرجع سابق، ص 804-805.

³ روبرت بلانشي، نظرية العلم (الإبيستيمولوجيا)، مرجع سابق، ص 17.

التداخل واضح أيضاً في العلاقة بين الإبيستيمولوجيا وتاريخ العلم، إذ أن مؤرخ العلم يهتم بأصول تكون العلم و سيرورته، ويبحث فلاسفة العلم عن منهجية وطريق لتفسير مسار العلم. وقد يتبادر إلى أذهاننا هنا الخلاف الذي كان قائماً بين الإبيستيمولوجي "غاستون باشلار"*(G.Bachelard 1884-1962) صاحب نظرية القطيعة في فهم تاريخ العلم وبين الفلاسفة والمؤرخين الذين يعتقدون أن العلم يسير وفق مسار مستمر وغير متقطع، و كذلك نظرية النماذج "paradigmes" التي فسرها توماس كوهن (T.S.Kuhn 1884-1962) في كتابه "بنية الثورات العلمية" سيرورة العلم، و لا يخرج كل هذا عن إطار اهتمامات نظرية العلم. خاصة إذا علمنا أن تاريخ العلم كفرع مستقل بذاته لم يظهر إلا بعد أن ظهرت بعض المشاكل الإبيستيمولوجية التي عالجتها نظرية العلم، إذ بعد أن بلغ العلم الحديث ذروة مجده، أصبحت عملية تنظيم المحتوى العلمي الذي خلفته الاكتشافات العلمية، والإجابة عن أسئلة من نوع: كيف بدأ العلم؟ كيف اتجه و سار؟ كيف نما وتطور؟ وعديد الأسئلة الأخرى أمرٌ ضروري و ملح.

لذلك فإن الإبيستيمولوجيا حسب كانغيلهم لم تكن إلا تاريخية في لبها، ففي الوقت الذي توقفت فيه نظرية المعرفة عن كونها مبنية على الأنطولوجيا، وغير قادرة على الأخذ بعين الاعتبار الأنظمة الكوسمولوجية الجديدة، أصبح من الضروري البحث في أنظمة و نشاطات التنقيب المعرفي ليس فقط عن منطق وجود هذه الأنظمة ولكن أيضاً عن أسباب فعاليتها، لذلك نجد إيمانويل كانط في مقدمة الطبعة الثانية لمؤلفه "نقد العقل المحض" يسمح لنفسه بتوظيف تاريخ العلوم الرياضية والفيزيائية لتفسير مشروعه المتعلق بالعلاقة بين موضوع المعرفة وفعل المعرفة. ونفس الأمر ينطبق على أطروحة القطيعة الإبيستيمولوجية في تفسير التطور العلمي، والتي إستقت حججها أيضاً من تاريخ العلوم في القرن العشرين،

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

ومن بيداغوجية هذه العلوم، ومن السيورة الحتمية للغة التي وظفتها في مراحلها المختلفة¹.

ويظهر من هذه التحليلات والمقارنات أن نظرية العلم هي دراسة نقدية منصبة على مادة علمية تتقاطع وتلامس عدة فروع ومباحث أخرى لا تقل عنها أهمية، ولعل من أبرزها تاريخ العلم وفلسفة العلم ونظرية المناهج وتقترب أحيانا أو تتباعد عن نظرية المعرفة بمعناها الكلاسيكي بقدر ارتباط آراء الإبيستيمولوجيين بمذاهب وتيارات فلسفية.

إن تظهر قيمة الإبيستيمولوجيا بشكل خاص في توظيفها للمنطق، ومحاولة نقد وفحص المعرفة العلمية ومعرفة قيمتها المنطقية، وهو أمر ينبع بالطبع من صميم ثقافة التساؤل الفلسفية، ومن الرغبة كذلك في تقصي المعرفة الصحيحة، إذ تشمل الفلسفة المنطق، وهو عنصر أساسي فيها، فبدون المنطق لا يستطيع الإنسان التفكير في أي منحى من مناحي التفكير، فمناهج البحث أساسية جدا بالنسبة إلى البحث العلمي. ومن يضع هذه المناهج غير الفيلسوف الذي يستقرئ طرق العلماء ثم يضع المناهج العامة لهم.²

والواقع أن صفة الإبيستيمولوجي الآن لا تقتصر على المشتغلين بالفلسفة فقط، بل على العكس من ذلك فهي وثيقة الصلة بكبار العلماء المتخصصين، إذ كثيرا ما يحول التساؤل عن حدود وعلمية وموضوعية مجال علمي ما (الفيزياء، الرياضيات، علم الأحياء...)، العالم

¹ Voir Georges Canguilhem, **Idéologie et Rationalité**, Ibid., pp.19-21.

* لغاستون باشلار دور كبير في قيام تاريخ العلوم كتنخصص مستقل في الجامعات الأمريكية، خاصة من خلال كتابه تاريخ العلوم.

² عبد الرحمان بدوي، مجلة الثقافة، إصدار وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة الخامسة، العدد الثاني، 1975، ص119.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

المتخصص إلى إبستيمولوجي متمرس، وهو أمر إيجابي يدعم تضافر وتناسق جهود الفلاسفة والعلماء في إنتاج وصياغة المعرفة صياغة منطقية. " فبعض الناس علماء أصبحوا فلاسفة تركوا أسمائهم في تاريخ الفلسفة بدلا من تاريخ العلم: مثل أنتوان كورنو (Antoine-Augustin Cournot, 1801-1877) وإميل مييرسون (Emile Meyerson, 1859-1933)، وفرديناند غونسيت (Ferdinand Gonseth, 1890-1975). وقد حدث لبعضهم مثل أرثير إيدنغتون (Arthur Eddington, 1882-1944) وأوجيمس جينز (James Hopwood 1877-1946) أن انطلق في إجراء تعميمات ميتافيزيقية جامعة. والحركة في الاتجاه المعاكس نادرة، ولا يخاطر الفيلسوف اليوم بممارسة نظرية العلم قبل أن يكتسب ثقافة علمية على الأقل في ميدان معين من ميادين العلم مثل جون كافاييس (Cavallès 1903-1944) في الرياضيات وبولات فيفيري (Paulette Destouches-Février, 1914-2013) في الفيزياء، و كانغيلهم (Georges Ganguilhem, 1904-1995) في البيولوجيا.¹

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإبستيمولوجيا تبرز كتحليل للمنطق الذي يتبعه العلم في مساره، وتاريخ العلم الذي يهتم به الإبستيمولوجيون قائم على التفسير المنطقي لهذا المسار، وهو ما يسمى بالتاريخ الداخلي المعتمد على التفسير والفهم، عكس التاريخ الخارجي القائم على السرد التاريخي وربط بعض التطورات العلمية بسياقاتها الاجتماعية والتاريخية. " فلإبستيمولوجيا فضل كبير في التعريف الحقيقي بنشاط تاريخ العلم وتقديمه للناس في صورة كتب وأبحاث واضحة المعالم،

¹ روبر بلانشي، نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)، مرجع سابق، ص 37.

محددة الخطوط... وظهر واضحا جليا أمام الجميع تاريخ العلم الذي يأخذ بعين الاعتبار (المسائل النظرية التي تثيرها الممارسة العملية في المستقبل)¹

من ناحية أخرى تبدو نظرية العلم أكثر أهمية عندما تقترب من بفلسفة العلم، أي عندما تتناول بالدراسة النقدية إنتاج وحصيلة العلم والتقنية. فمن وجهة نظر منطقية تظهر نتائج العلم على أنها موجهة لخدمة الإنسان لا لتدميره، ولكن ما أفرزه القرن العشرون والواحد والعشرون يثبت عكس ذلك تماما، فكثيرا ما يوظف البحث العلمي اليوم في صنع القنابل النووية والأسلحة الكيماوية المدمرة، وعندما كان الهدف الأساسي لعلم الحياة (la Biologie) واضحا، وهو دراسة الحياة والكائنات الحية، أصبح اليوم بإستخدامه لبعض التقنيات البيوطبية، والتي تطرح أكثر من مشكلة أخلاقية، يمس بالضرر وبشكل مباشر رصيد و كيان الإنسان الأخلاقي والإنساني.

وهنا يصبح دور الإبيستيمولوجيا ليس فقط الدراسة النقدية لأسس ومبادئ وفرضيات ومناهج العلوم، ولكن دراسة أيضا مدى فعالية النزعة الآلية مثلا في العلم بعدما سيطرت على مساره. وإعادة النظر كذلك في التمييز الذي حصل بين ما هو فلسفي وإنساني وبين ما هو علمي. والواضح أن إهمال البحث العلمي لكل اهتمام قيمى كان بحجة أن الدقة، والحياد الموضوعي والإمكانية التطبيقية للبحث كركائز أساسية للعلم لا يمكن أن تمتزج بعناصر أخرى غير علمية، لذلك فإن الكثير من العلماء يقفون ضد أي تحديد يمكن أن يأتي من المراجعات الإيتيقية والإجتماعية والدينية والقانونية لنتائج العلم.

هناك أمر آخر يكشف عن أهمية المبحث الإبيستيمولوجي، ويدعم الطابع النقدي للمعرفة من خلاله، و نقصد به التطور الكبير للعلوم، فالطبيعة التراكمية و

¹ دونالد جيلز، فلسفة العلم، تر: د. إمام حسين، دار التنوير، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص.81.

التطويرية للمعرفة البشرية أدت إلى طرح أسئلة حول مدى الاستفادة من تجارب وإخفاقات الأولين في البحث، وحول طريقة بلوغ المعرفة المبنية على مرتكزات منطقية وتجريبية، وتجنب المعرفة المبنية على تصورات لاعلمية. وكان هذا الأمر من خلال التفسيرات التي اعتمد عليها تاريخ العلوم والتي حاولت رسم إطار نظري وفلسفي لتوسع وتطور المعرفة العلمية، والتمييز بين التفسير المبني على فكرة التجديد والثورة التي يمكن أن تحدث في ميدان العلم دون استبدال المبادئ والأطر النظرية التي تبنى عليها المعرفة العلمية وسياقاتها التجريبية، وبين التفسير الباشلاري الذي يرى أن الفجوات والنقائص التي يمكن أن تحدث في نسق المعرفة العلمية، وفي مسلماتها ومبادئها تؤدي تدريجياً إلى استبدالها ووضع مسلمات و مبادئ أخرى، وبالتالي إحداث القطيعة مع نظام معرفي قديم و تعويضه بآخر جديد.

ويمكن القول عن هاتين النظرتين إنهما يتوافقان مع الطابع النسبي الذي اتسمت به المعرفة العلمية خاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ظهور الهندسات اللاقليدية والفيزياء الكوانتية على يد ماكس بلانك (1858-1947) وقبلها النظرية النسبية في الفيزياء مع ألبرت إنشتاين (1879 – 1955) والتي كانت في سياق من سياقاتها تجاوزاً للمطلقية التي طبعت روح العلم الحديث والفيزياء الكلاسيكية بشكل خاص.

هذا الطابع النقدي الذي أفرزته فكرة نسبية المعرفة، بعث النقاش من جديد حول قيمة مبدأ الاستقراء الذي قام عليه المنهج التجريبي، والذي دفع بالفيلسوف الإنجليزي كارل بوبر (Karl popper 1902-1994)، بعد تحليله، إلى تبني مبدأ جديد في تفسير نظريات العلم المعاصر سماه بمبدأ قابلية التكذيب، كمبدأ يخضع النسق العلمي للنقد والتمحيص الدائم، بل ويقدم نقداً للطريقة التي كان عليها المنهج التجريبي سابقاً. بقول بوبر: "إن المنهج

الإمبريقي يتميز كمنهج يستبعد طرق التكذيب التي هي ممكنة منطقياً. ووفقاً لاقتراحي فإن ما يُميز المنهج الإمبريقي إنما هو طريقته في تعريف الأنساق المختبرة - بكل طريقة ممكنة - للتكذيب. إن هدف هذا المنهج لا يتمثل في إنقاذ الأنساق غير الموثوق بها، ولكن على النقيض من هذا، فإنه يختار الأنساق الأنسب بالمقارنة، عن طريق الصراع الشاق بينهما للبقاء.¹

2-2 الإبيستيمولوجيا كمفهوم وتطبيق :

نظراً للتداخل الحاصل بين مفهوم الإبيستيمولوجيا والكثير من المفاهيم المقاربة له، فإن هذا المفهوم بقي ضبابياً لدى الكثير من مستعمليه والمهتمين بالجانب الفلسفي في المجال العلمي، إذ أنه في الاستعمال الشائع يفتقر هذا المصطلح إلى عنصر الدقة والضبط. فكثيراً ما يعتقد أن الإبيستيمولوجيا هي الدراسة النقدية للمعرفة ولكن من دون تحديد طبيعة المعرفة التي يمكن أن تنصب عليها هذه الدراسة النقدية بالضبط، وهل بهذا المعنى يمكن أن تكون محاولة كانط في نقده "للعقل الخالص" وتأسيسه لميتافيزيقا مشروعة مثلاً دراسة إبيستيمولوجية؟

بالإضافة إلى ذلك فإن استعمال لفظ "إبيستيمولوجي" Epistémologique كصفة غير مضبوط بقواعد واضحة في كثير من الأحيان، خاصة في الاستعمال الفرنسي والمغاربي بشكل عام لهذا اللفظ. فمثلاً عند استخدامنا للعبارات الفرنسية التالية:

-Un projet épistémologique.

-Une critique épistémologique.

-L'aspect épistémologique d'une œuvre

¹ كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1986، ص 77-79.

يظهر لنا غياب الدقة في تحديد علاقة الإبيستيمولوجيا بتاريخ العلوم وعلم المناهج مثلا.¹ كما يكشف الاختلاف الظاهر بين مختلف تعاريفات مصطلح "إبيستيمولوجيا" عن عدم وجود اتفاق، في استعمال هذا المصطلح، بين المتخصصين والباحثين، وهو ما تترجمه الدلالات المختلفة التي يحملها المصطلح، وكذلك التوظيفات المتباينة التي يُوظف فيها.

ويترجم أحيانا لفظ إبيستيمولوجيا إلى "معلومية"، و"تدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الطرائقية، و تنتمي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفا أو إرهاسا ظنيا بالقوانين العلمية (على منوال المذهب الوضعي و النشوئي)، جوهريا، المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم و فرضياتها و نتائجها الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها و مداها الموضوعي."²

ويذكر إبراهيم مذكور نفس التعريف للإبيستيمولوجيا المقدم من طرف لالاند، و لكنه يضيف إلى هذا التعريف أن لفظ "إبيستيمولوجيا يطلق في اللغة الإنجليزية على نظرية المعرفة بوجه عام، ويستعين في هذا بقول رونز: "الإبيستيمولوجيا أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة و تكوينها و مناهجها و صحتها."³

إذن لا بد أن نتذكر دائما و نحن نتحدث عن المعاني المختلفة للإبيستيمولوجيا هناك اختلاف بين التصور الفرانكفوني والتصور الأنجلوساكسوني لهذا المبحث المعرفي، فحسب التصور الأول تكون الإبيستيمولوجيا دراسة منصبة

¹ يُنظر: عبد القادر بشته، الإبيستيمولوجيا (مثال الفيزياء النيوتونية)، مرجع سابق، ص 05.

² موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، المجلد A-G (EQUATION)، مرجع سابق، ص 357.

³ نقلا عن إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي (طرق الألف) مرجع سابق، ص 01.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

على العلم بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما هي في حدود التصور الثاني عبارة عن نظرية في المعرفة، وهذا ما يجعلها تحتفظ بطابع فلسفي أكثر عمقا.

ويعود لفظ "ابستيمولوجيا" في معناه الأصلي أو الايتيمولوجي إلى اليونان، و هو في هذا الأصل مركب من كلمتين من اللغة الاغريقية القديمة و هما :

1- "الإبستيمي"، وهو موضوع الإبتيمولوجيا. ويعني العلم

2- اللوغوس ويدل في هذه الحالة على المنهج او الدراسة.¹

وظهرت الكلمة في اللغة الفرنسية سنة 1901 عندما تُرجم كتاب برتراند راسل B.Russell المعنون ب "محاولة حول أسس الهندسة"، واتسمت انذاك بنوع من الوضوح و الثبات على مستوى المعنى، و هو ما عبر عنه لويس كوتيرا Louis Couturat بقوله: "الابستيمولوجيا هي نظرية المعرفة القائمة على الدراسة النقدية للعلوم، أو بكلمة واحدة، النقد كما عرفه كانط و أسسه."² ووردت كذلك سنة 1905 في "الموسوعة البريطانية الجديدة"³. أما روبير بلانشي فيرجع أول ظهور لكلمة إبتيمولوجيا إلى أواخر سنة 1906 في قاموس (Larousse illustré) ، وهي بالتقريب نفس الفترة التي ظهرت فيها في معجم لالاند.⁴

¹ يشتهه عبد القادر، الإبتيمولوجيا، مرجع سابق، ص 10.

² In **Vocabulaire européen des philosophes**, sous la direction de Barbara Cassin, édit Seuil, le Robert, Paris-France, 2004, p. 358.

³ Voir, M D. Popelard, D. Vernant, **Les grands courants de la philosophie des sciences**, édit Seuil, Paris-France, 1997, p.15.

⁴ يُنظر، روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبتيمولوجيا)، مرجع سابق، ص.09.

وإذا عدنا الآن لندقق في دلالة الكلمتين اليونانيتين التي تشكل كلمة "إبستيمولوجيا" نجد أن كلمة "إبستيمي" تعني المعرفة بشكل عام بدون التفريق بين ما نسميه اليوم المعرفة العلمية و المعرفة الفلسفية، إذ أن عمليّة الفصل و التخصص في المعارف أمر لم يكن موجودا عند اليونان. فجوهر العلم عند أفلاطون مثلا تمثله الجدلية التي يتم بها إدراك حقائق العالم المطلق و التي يمهد لها بعلم ثابوية تمثلت في علم الحساب و الهندسة و علم الفلك، وأما أرسطو فيركز على الضرورة و الأبدية و اليقين كصفات و جب توفرها في العلم الذي يعني اليقين حسب فلاسفة العرب ومفكري العصر الوسيط.¹

وأما الجزء الثاني من الكلمة المتمثل في "لوغوس"، فإن اللفظ يتضمن "معنيين أساسيين يتعلق الأول باللغة و الخطاب و يخص الثاني العقل بوصفه أداة للتفسير و التقويم، و العلاقة بين المعنيين متأكدة ... وينص القاموس اللاتيني على عدة دلالات لكلمة Ratio (العقل)، نذكر منها الحساب calcul و ملكة العقل بوصفه مفسرا -النسق... الخ"² لأن معنى الخطاب يحمل بداخله فكرة كلام موجه و عقلائي و هو يقارب بذلك معنى العقل. و يقول لالاند في موسوعته الفلسفية عند تعريفه لكلمة Raison أن تعريف العقل كملكة سبقه معنى العقل "كعلاقة و مبدأ تفسيري" على الرغم من أن المعنيين كانا موجودين في اللغة الفرنسية في أصلها اللاتيني وعلى مستوى كلمة Ratio التي تترجم كذلك كلمة لوغوس اليونانية.³ وإذا جمعنا بين اللفظين إبستيمي و لوغوس نحصل على معنى قريب من المعرفة المفسرة عقلا، أو المعرفة المستندة على أساس منطقي يتقبله العقل. وهو مفهوم تمثله

¹ يُنظر، عبد القادر بشته، الإبستيمولوجيا، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص.13.

² المرجع نفسه، ص ص. 21 - 22.

³ يُنظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد A-G، (Raison)، مرجع سابق، ص.1160.

محاورة أفلاطون "تيتياتوس" كنظرية واسعة في العلم، من خلال عنوانها الفرعي (حول العلم)، على أن كلمة علم في هذا الموضوع لا تعني المعرفة العلمية الحائزة على مواصفات معينة مثل تلك التي نعرفها في الوقت الحاضر، والتي تتعلق بأكاديمية العلوم والثقافة العلمية و تطبيقات العلم و لكن المعرفة المبررة التي تمتزج فيها الحقائق العلمية و الفلسفية¹

ولكن اختفت هذه المزوجة بعد ظهور الفيزياء الكلاسيكية، أي حين بدأ العلم في الانفصال رسميا عن الفلسفة. إذ اعتمدت هذه الفيزياء على جملة من الأسس و المفاهيم و النتائج التي تحمل مواصفات معينة للمعرفة العلمية. وقد يفسر هذا الأمر عدم ثبات معنى كلمة إبستيمولوجيا بين كونها نظرية في العلم (théorie de la science)، أو نظرية في المعرفة (théorie de la connaissance).

ومن المفيد أن نعرف أيضا أن كلمة إبستيمولوجيا متداخلة أيضا على مستوى الدلالة مع الكلمة الألمانية Wissenschaftslehre والتي تراوح معناها في ظهورها الأولي بين نظرية العلم، ونظرية المعرفة، لأن برنارد بولزانو B.Bolzano صاحب كتاب Wissenschaftslehre* قصد بهذا العنوان معنى دقيق وهو المركب من Wissenschaft أي المعرفة العلمية بالمعنى الدقيق و "Lehre" النظرية، فتكون بذلك كلمة Wissenschaftslehrer مرادفة لعبارة "نظرية العلم" لأن المفاهيم التي انصبت عليها الدراسة في هذا المؤلف شملت المفاهيم الأساسية للمنطق مثل مفهومي القابلية للتحليل و القابلية للاشتقاق. وهذا على الرغم من أن معنى كلمة Wissenschaftslehre التي يشير

¹ يُنظر، روبرير بلانشي، الإبستيمولوجيا (نظرية العلم)، مرجع سابق ص. 10.

*يعد روبرير بلانشي هذا الكتاب و كتاب وليام هويول المعنون ب "فلسفة العلوم الاستقرائية المؤسسة على تاريخها" الكتابين الرئيسيين الذين أسسا لما نسميه اليوم "الإبستيمولوجيا".

إليها العنوان لا يمكن أن يطابق تماما معنى كلمة "Epistémologie" لأن هذه الأخيرة قد تحمل معاني فلسفية مختلفة، فتقرب في هذه الحالة من التخصص الفلسفي المسمى ب Erkenntnistheorie، أي نظرية المعرفة.¹

وقد تبدأ عملية التقويم والدراسة النقدية وفحص التصورات والمبادئ التي تقوم عليها النظرية العلمية في ميدان من الميادين العلمية وليكن الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو غيرها من فروع العلم، لمحاولة وضع تحقيق منطقي للأسس أو برهنتها أو تجاوز عقبات معرفية تعترض سبيلها أو طريقة تطبيقها وتفعيلها، فتكون هذه العملية بذلك داخلية في حدود الإبيستيمولوجيا الخاصة أو الداخلية التي تنصب على دراسة القضايا الداخلية للعلم.

في حين تعنى الإبيستيمولوجيا العامة بجملة قضايا و مشاكل العلم بشكل عام من دراسة للمصادر و المسلمات و المنطلقات و المفاهيم و النتائج المتعلقة بالعلوم، وتأثيراتها الايجابية أو السلبية المحتملة على الفرد والبيئة، كما تدرس تقاطعات العلوم ومناهجها والتصورات القائمة عليها. وسواءً أكانت الإبيستيمولوجيا خاصة أو عامة، فهي تدرس مواضيع مشتركة كالتساؤل عن موضوعية و علمية بعض التخصصات العلمية، أو تبحث فيما إذا كان القانون أو المنهج أو النظرية أو الفرضية أمرا علميا.

وباستعراض كل هذه التصورات والمفاهيم المتعلقة بالإبيستيمولوجيا كمفهوم وكإستعمال يمكن القول إن الإبيستيمولوجيا اليوم هي الدور الجديد للفلسفة الذي يبحث في الأسس المعرفية والمناهج والأهداف النهائية لمختلف العلوم والمعارف، وهي بذلك تملك القدرة على الدخول في حوارات ومناقشات مع مختلف ميادين المعرفة. وتضمن الإبيستيمولوجيا بذلك

¹ يُنظر، روبرت بلانشي، الإبيستيمولوجيا (نظرية العلم)، مرجع سابق، ص.12.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

عودة الدور المحوري الذي لعبه الفيلسوف في المجال العلمي على مر العصور، على غرار ما قم به فرانسوا داغوني (François Dagognet 1924-2015)، وجورج كانغيلهم وهابرماس ويوناس وكل الفلاسفة والإبستيمولوجيين اللذين تبنا تحليلات وانتقادات لإقصائية من حيث أنها تدرس على حد سواء الجانب العلمي، والفلسفي، والاقتصادي الربحي، والسياسي، والإنساني، والإيديولوجي والإشعاري للمعرفة. ولأن عالم اليوم لا يعترف بالفيلسوف الذي يسكن برجه العاجي يخمن ويتأمل ولا يربط الصلة بعالم يتميز بشدة التعقيد والتغير، بعالم لم تجد فيه مقولة هيراقليطس حقيقةً مثلما وجدتها فيه : " من المستحيل أن تستحم في النهر الواحد مرتين". بات من الضروري أن يكون اليوم للإبستيمولوجيا كفرع معرفي وممارسة دور فعال في إرساء أدبيات المساءلة المعرفية والنقاش الفلسفي حول مبادئ ونتائج وتصورات ونهايات المعرفة العلمية.

المبحث الثاني: تاريخ وإبستمولوجيا البيولوجيا والطب.

نتناول بطريقة تحليلية في هذا المبحث الشق التاريخي من تطور البحث البيولوجي لمحاولة معرفة أسباب التأخر وكذلك التقدم في البحث الطبي البيولوجي، وارتباط ذلك بالأفكار الإبستمولوجية والاجتماعية والدينية وكذا الحضارية لأهم اللحظات الزمنية الفارقة في تاريخ البيولوجيا، وهو ما يمكن أن يوضح وضعيتها و صورتها وتقنياتها في الفترة الراهنة. والسؤال المهم في هذا الجزء، هو كيف تطورت البيولوجيا تاريخياً إلى أن تبنت البراديغم الفيزيائي الآلي في البحث؟ وما طبيعة الأسئلة الإبستمولوجية والإيتيقية الجديدة التي أفرزتها تطوراتها التقنوعلمية؟

1- التطبيب في القديم:

لم يبلغ البحث العلمي المنصب على دراسة المادة الحية في بداياته الأولى درجة عالية من التطور والتجريد لأنه ارتبط بالممارسة العملية البسيطة والمباشرة، وبممارسات طبية لا تستند في الغالب إلى أي سند نظري محكم والتي كانت موجهة لحفظ بقاء الفرد ومعالجة المرضى، لأن الغريزة الإنسانية تستدعي اهتمام الإنسان بمثل هذه التطلعات والممارسات؛ إذ " لا بد أن تكون الأفكار المتعلقة بالحياة و الموت والصحة والمرض ووسائل إطالة العمر أو استعادة الصحة بعد فقدانها أول ما يشغل العقول الإنسانية في كل مكان ولا بد أن نتوقع أن تلك الأفكار أو بعضها ضلعت الأقل، وهو أكثرها إرضاء للإنسان وإسعادا له، انتقلت من جيل إلى جيل في غضون آلاف السنين."¹

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم، الكتاب الأول، ترجمة ليف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من الدكتور إبراهيم بيومي مذكور، قسطنطين زريق، محمد كامل حسين، محمد مصطفى زيادة، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1963، ص 261.

وكأن بعض المعارف حول الكائنات الحية كانت ضرورة حتمية في حياة الإنسان البدائي، ولكنها لم تكن بمعنى البحث المنظم والموجه والمطبق على الكائن الحي " فإذا تهشمت ذراع رجل من عضة حيوان مفترس أو صدمة حجر ساقط، وإذا انكسرت ساق إنسان أو زاد التعب على امرأة في مخاضها، كان لا بد في مثل هذه الأحوال من اتخاذ إجراء سريع وكذلك استلزمت الحالات المرضية حلولاً عاجلة.¹ وبذلك لم تكن الأفكار القديمة الخاصة بعلم الأحياء في فترة ما قبل الميلاد تعبر عن نظريات علمية متماسكة وقائمة بذاتها، "ولذلك فإنه من العسير بل إن لم يكن من المستحيل إثبات وجود تراث معين في ذلك وكثير من هذه الأفكار بسيط وطبيعي بحيث يمكن أن ينشأ في أماكن كثيرة مستقلاً بعضها عن بعض."²

ومن هنا يمكن القول إن البحث في وسائل وطرق معالجة الجسم كان من الاهتمامات الضاربة في القدم قدم وجود الإنسان نفسه على وجه الأرض، إذ كانت الحاجة ماسة لذا النوع من المعرفة، ما أدى إلى تراكم المعارف المتعلقة بهذا الجانب على بساطتها وطابعها العملي. حيث كشفت الدراسات المتعلقة بالحضارة الصينية القديمة قائمة من المعارف المهمة بمختلف الحيوانات، ومجموعة من المخطوطات القديمة حول التركيب الداخلي لجسم الإنسان وهو ما وجد كذلك عند السومريين والبابليين وكذا المصريين القدامى الذين عثر في آثارهم على رسوم لحيوانات فخرية وغير فخرية.³

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم، الكتاب الأول، مرجع سابق، ص 51.

² المرجع نفسه، ص 261.

³ Voir, Pierre Baconnier, **Histoire de sciences et élément d'épistémologie**, Faculté de médecine de Grenoble 2007-2008, p. 03

<http://umvf.omsk->

osma.ru/premannee/BACONNIER_Pierre/BACONNIER_Pierre_P01/BACONNIER_Pierre_P01.pdf

ونظرا للحالة الفكرية العامة التي كان يعيشها إنسان ما قبل التاريخ، المتميزة في كثير من الأحيان بالميل إلى التفسير الخرافي والأسطوري؛ أي عزو مختلف الظواهر الطبيعية إلى قوى غيبية خارقة، فإن البحث المتمركز على الكائنات الحية امتزج فيه جانب تجريبي حسي وآخر ميتافيزيقي سحري بتفسير المرض بقوى شريرة و معالجته كذلك بالاستعانة بقوى سحرية و ببعض العقاقير، وهو ما علق عليه مؤرخ العلم "جورج سارتون" أنه أمر " درج عليه رجال الأدوية البدائية أو الشامانيون، ومن الجائز أن يكون النجاح العجيب الذي أحرزه بعض هؤلاء الشامانيين راجعا إلى ما كان عندهم من قوة الوساطة أو إلى الاعتقاد العام في مثل هذه القوة".¹

وجدير بالذكر أنه في حضارة وادي الرافدين كان هناك إهتمام بالطب تجلى في بدايات التخصصات التي " ظهرت في طب العراق القديم، فهناك الجراحون ومجبروا العظام والبيطرة وأطباء العيون، كما كان الأطباء على مراتب مختلفة مثل كبير الأطباء - راب أسي- وفي السومرية- أزيقالوا - يتزينون بأزياء خاصة ويحملون على الدوام حقائب يودعونها آلاتهم وأدواتهم الجراحية وأدويتهم و قد ضور الكثير منها في بعض الأختام الأسطوانية...وبعضهم كان ملحقا بقصور الملوك أي أنهم كانوا أطباء رسميين ..."²

ولكن وحدها التفسيرات القائمة على الملاحظة والتطبيب هي التي مكنت من بلوغ نوع من التراكم المعرفي، وأدى هذا الأمر إلى تطور هذه المعرفة الطبية، خاصة مع أطباء مشهورين أمثال جالينوس وأبقراط الذي عاش بين 459 و377 ق.م،

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص251.

² طه باقر، موجز في تاريخ العلوم والمعارف، الدار الدولية للإستثمارات الثقافية، ط1، القاهرة 2002، ص85.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

وأسس مدرسة كوس للطب والكشف والتشريح أين تناول بشكل تطبيقي الفيزيولوجيا وعلم الأجنة و التشخيص وأمراض النساء، وأقام فكرة التطبيب على ثلاث خطوات رئيسية وهي الملاحظة الدقيقة لكل شيء و التركيز على دراسة المريض أكثر من دراسة المرض للوصولي المرحلة الثالثة إلى تقييم صادق وأمين لحالة المريض¹، وهو الأمر الذي مهد لظهور علم الأحياء مع " ارسطو طاليس" بطريقة أكثر عمقاً، وبالخصوص فوق موضوع ومنهج محددتين.

1-1 دراسة أرسطو لعلم الأحياء:

الكثير من المؤلفات في تاريخ العلم والبيولوجيا تؤكد على أن "أرسطو طاليس" هو رائد البيولوجيا، وهو ليس بالأمر الغريب، فلطالما كان أرسطو مجدداً ومؤسساً للكثير من الميادين المعرفية بداية من المنطق والفلسفة. وما ساعده على ذلك هو نشأته في أسرة تولي اهتماماً كبيراً بالطب، فاشتغل أبوه بالطب سمح له بالتوجه نحو دراسة هذا العلم وكذلك علم الأحياء، إذ " تلقى أرسطو تعليمه الأول وفق التقاليد على يد أساتذة من أقران أبيه الأطباء الذين دمغوه وطبعوه بطابعثقافتهم البيولوجية المتصلة بمهنتهم..."²

بالإضافة إلى هذا الإرث العائلي والبيئي، فإن المنطلق أو القاعدة التي جعلت أرسطو يخطو خطوات تأسيسية في البحث البيولوجي هو إيمانه على عنصر الملاحظة وإيمانه بالتفسير السببي، وهو ما مكنه من بلوغ أعمال تنشد البحث الموضوعي. وتظهر النزعة الواقعية لأرسطو طاليس في عديد الأفكار التي من أبرزها تأكيده على العلة المادية للأشياء والموجودات بدون نفي لقيمتها

¹Voir, Pierre Baconnier, **Histoire de science et élément d'épistémologie**, ibid, p05.

² حسين فرج زين الدين و رمسيس لطفي، دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، دار الفكر العربي، د.ت، ص295.

واتصالها من حيث الدرجة والوجود مع العلل الثلاث الأخرى وهي العلة الصورية، و العلة السببية أو الفاعلة والعلة الغائية.

يتجلى ذلك في ثمانية عشر من مؤلفاته والتي خصص منها عشرة كتب لتاريخ الحيوان - ويقال إن ثلاثة كتب من هذه العشرة منسوبة إليه بالخطأ- وخمسة كتب خصصها لتكاثر الحيوان وثلاثة كتب عن النفس، حيث تضمنت هذه الكتب كل إسهاماته البيولوجية وكذا المعارف والعلوم التي توصل إليها والتي قام هو نفسه بجمعها و ساعده في ذلك بعض تلاميذته.¹

وتجدر الإشارة قبل ذكر أهم الأعمال والإنجازات التي جعلت من "أرسطو" رائدا للبيولوجيا، إلى أن المنهج المعتمد من طرفه لم يكن بالمفهوم المتطور والمتبلور اليوم ولكن اعتمد أساسا على الملاحظة الدقيقة والمركزة الصادرة من فيلسوف خبير واهتم بجل علوم زمانه، و اعتمد كذلك على الفرضيات لمحاولة تفسير ملاحظاته الميدانية، أما التجربة فلم تكن متطورة كثيرا لأنها غالبا ما كانت تستبدل بالمقارنة لأن التشريح لم يكن يمارس إلا بصورة ضيقة.

فالفيزيولوجيا كانت الجانب الأقل بروزا في عمله لأنه تبنى العديد من الأفكار التقليدية في هذا المجال. لكنه كان تجريبياً أكثر من سابقه، وتطورت أفكاره دائما على أساس ملاحظاته، ففي أحد مواضع مؤلفه (De generatio animalium) ، ينص صراحةً على أن المعلومات التي تقدمها الحواس يجب أن تكون لها الأسبقية على ما يمليه العقل.²

¹ يُنظر حسين فرج زين الدين و رمسيس لطفي، دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، مرجع سابق، ص309.

² Ernest Mayer, *Histoire de la Biologie*, trad : Marcel Blanc, Fayard, rance-1989, p 95.

وبذلك "وضع أرسطو أساسا لتفرقة رئيسية في علم الحياة وهي التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وذكر أن الأجزاء الحية المتجانسة مثل الدم واللحم هي التي إذا جزئت كانت أجزاؤها غير متجانسة، تختلف في أنسجتها وتتفق في أداء وظيفة واحدة"¹

إذ يعتبر أول من فرق بين مختلف التخصصات في علم الأحياء وخصص دراسات منفصلة لها في مؤلفاته، والتي من بينها مؤلف (De partibus animalium، de generatio animalium)، فكان بذلك المؤسس الحقيقي لطريقة المقارنة و هذا باعتراف المتخصصين، ولكنه لم يقترح في المقابل، منهجا ثابتا في الدراسة والتصنيف، رغم قيامه بتصنيف بعض الحيوانات وفقاً لمعايير معينة.² وفي مجال تصنيف الحيوانات بالذات، تظهر براعة اسهامات أرسطو الكبيرة في علم الأحياء والتي أثمرت عن نتائج مازالت صحيحة إلى يومنا هذا، حيث "نجده يفرق بين الحيوانات التي يكون تكاثرها جنسيا والتي يجيء تكاثرها غير جنسي، وكذلك التي تتوالد تلقائيا وهذه الأخيرة يمثلها عدد من الحيوانات الدنيا التي تنتج عن مواد متعفنة ومن هذه الحيوانات ذكر حشرات معينة، كالبراغيث والبعوض والذباب النهاري أما الحشرات الأخرى مثل النطاط والزنانير والذباب عامة فقال أن تتاسلها جنسي، كما ذكر أن بعض الرخويات تتكاثر تكاثرا لا جنسيا عن طريق البراعم."³

وقد" سجل أرسطو مشاهدات صائبة عن الطيور والزواحف فيما يتصل بالتركيب الظاهري لأعضاء الحس و فرق كذلك بين القياطس والأسماك وأسهب في وصف جهاز التنفس للأسماك مميزا بين الأسماك العظيمة والأسماك الغضروفية."⁴

¹ حسين فرج زين الدين، رمسيس لطفي، دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، مرجع سابق، ص.318.

²Ernest Mayer, *Histoire de la Biologie*, Ibid., p p. 94,95

³ حسين فرج زين الدين و رمسيس لطفي، دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، مرجع سابق، ص315.

⁴ المرجع نفسه، ص321.

وخلاصة القول أن المنطق الأرسطي في البحث البيولوجي كان مبنياً على فكرة وجود عالم يسير وفق قوانين ومبادئ ثابتة. بتعبير آخر، لم يكن أرسطو أبداً يتصور العالم بطريقة عبثية بدليل أن حجر الأساس التي يقيم عليه فلسفته وبحثه هو مبدأ السببية، ولم يتصور كذلك عالماً تطورياً على طريقة لامارك (Lamarck 1744-1829) أو تشارلز داروين (C.R.Darwin 1809-1882)، إذ يرى أن "الحياة مبدأ غير مادي... والطبيعة منظمة وفق ذكاء متعالٍ لهدف معين، وهو موقف غائي خالص".¹ هذا الأمر طبع توجهه المعرفي بالواقعية التي لا تؤمن كما تصورها هو، بوجود حد فاصل بين الجسد والفكر، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ما يدل على هذا الأمر بطريقة أوضح هو مخالفة أرسطو لأستاذه أفلاطون في الرؤية الفلسفية العامة للكوسموس، فعلى عكس أفلاطون "كان الأيدوس eidos الأرسطي مبدأً غائياً أخذ نفس الصفة في تفسيراته، التي يأخذها اليوم البرنامج الوراثي في مفاهيم البيولوجيا الحديثة. على عكس أفلاطون، الذي استعان بقوة خارجية لشرح حتميات *déterminismes* الطبيعة وجنوحها نحو التعقيد و الغائية، علم أرسطو أن المواد الطبيعية تعمل وفقاً لخصائصها الجوهرية، وأن جميع ظواهر الطبيعة هي *processus*، و لان كل المحركات مرتبطة بنقطة وصول فقد اعتبر أن دراسة النهايات الأخيرة كانت جزءاً أساسياً من دراسة الطبيعة".²

ومن المؤكد أن البحوث المكثفة لأرسطو في علم الأحياء قد فتحت الباب أمام المهتمين من بعده بدراسة الكائنات الحية أمثال بلين القديم (Plin l'ancien 23-79) الذي ألف كتاباً

¹ Pierre Baconnier, *Histoire des sciences*, ibid., p06.

² Ernest Mayer, *Histoire de la Biologie*, Ibid., p 95

في التاريخ الطبي ظل مرجعا لخمسة عشر قرنا من بعده، وكذلك "جالينوس" الذي مثل الأطباء في الحضارة الرومانية (C.Galien 129-216) و" الذي عرف بإمامه بالمعارف الطبية لعصره ومعارفه الحسية و التجريبية كقوله مثلا بوجود "فتحات بين تجويفي القلب عن طريقها يمر النفس الحيوي والدم".¹

1-2 علم الأحياء في العصور الوسطى:

• في الغرب:

من المعروف أن فترة القرون الوسطى في أوروبا مرادفة لحكم الكنيسة أو حكم رجل الدين، ما يعني أن الصبغة الفكرية والإيديولوجية السائدة آنذاك عبرت عن خصوصية التسيبج والمراقبة، وذلك لأن حكم الكنيسة شمل كل شؤون الحياة الفكرية. ما أدى إلى تفشي الركود وتبني التعليم القائم من جهة على الحفظ والإتباع والإيمان والإعتقاد، ومن جهة أخرى على نبذ الإبتكار والبحث والابداع، فلا تصديق لأية نظرية تخالف ما تسلم وتؤمن به الكنيسة، بالإضافة إلى تعرض صاحبها إلى أقصى العقوبات. وهذا ما أدى إلى وصف هذه الفترة بـ "عصور الظلام".

الأمر الثاني الذي تميزت به فترة القرون الوسطى هو الاهتمام البالغ بفلسفة أرسطو وتقديس مذهبه، واعتبار القياس الأرسطي الأداة الوحيدة للعلم والمعرفة. فلقد " كانت أعمال أرسطو بالنسبة إلى الفلسفة الأوروبية بمثابة الإنجيل للدين، واعتبرت نصوصا منزهة عن الأخطاء والزلل وحل لكل مشكلة... وفي عام 1260 بدأ تدريس أرسطو في كل مدرسة مسيحية كما فرضت الجمعيات الكنائسية عقوبة

¹Voir Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, ibid, p 08.

الضلال على المنحرفين عنأرائه¹ وكما يقول "توبي هف: "حتى بدايات القرن السابع عشر كانت الهيئات الجامعية الرسمية تفرض غرامة على خريجها وأساتذتها قدرها خمسة شلنات* مقابل كل نقطة افتراق عن أرسطو أو عدم التزام بمنطقه.² و السر في ذلك يكمن في تمسك علماء اللاهوت والقساوسة، المسيطرون على عالم المعرفة، بالقياس الأرسطي كتراث فلسفي لا يمكننا الحياد عنه، خاصة وأنه كان يُوظف في مسائل وقضايا دينية كفكرة التدليل على وجود الله بالمعنى المسيحي.

"ومن هنا كان "أرسطو" المعلم الأول، واحتل مكانة في تاريخ الفكر لم يحتلها فيلسوف من قبل ولا من بعد حتى قدم"توما الأكويني" (Thomas d' Aquin 1225-1274) في كتابه (الخلاصة اللاهوتية حلولا لأمهات مشاكل الفلسفة المسيحية وكانت حلولا مستمدة من فلسفة أرسطو وشروح ابن رشد لها، هذا فضلا عما طرحته الفلسفة الأرسطية من براهين على وجود محرك لا يتحرك شديد الشبه بالرب المسيحي.³ والحقيقة أن سيادة الكنيسة آنذاك وفرضها لسلطانها أثر سلبا على تقدم كل العلوم بصفة عامة وعلم الأحياء بصفة خاصة، فبتأثير من الكنيسة، التي كانت تمنع منعاً باتاً فكرة التشريح على الكائنات الحية، كانت النظرة العامة للإنسان محاطة بهالة من القداسة، وهو ما لم يسمح بتقدم البحث على ظواهر المادة الحية والقدرة على بلوغ القوانين التي تحكمها، والمحاكمات والعقوبات التي تعرض لها غاليلي غاليليو وجيوردانو برونو مثلاً في مجال علم الفلك والفيزياء تبقى دليلاً على ذلك.

إذن مسار البحث في علم الأحياء أثناء فترة العصور الوسطى في الغرب كان بطيئاً بل راكداً في بعض الأحيان، إلا بعض المحاولات هنا وهناك،

¹ ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة السادسة 1997، ص.123.

² نقلا عن يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص.51.

* نقد انكليزي تساوي القطعة منه جزءا من عشرين من الليرة الأسترلينية.

³ يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص.51.

كإسهامات الأسقف الألماني "ألير الكبير" (1193-1280) الذي اهتم بدراسة الكائنات الحية وكتب حولها 26 كتابا، خصص 21 كتابا للتشريح المقارن للإنسان مع الحيوانات. وكذلك فريدريك الثاني (Frédric II de holenstaufen) الذي سن سنة 1241 قرارا يسمح بتشريح الجثث الأدمية، ألغته الكنيسة مباشرة بعد موته، وهو صاحب دراسة مهمة تمثلت في "بحث حول تربية الطيور الصائدة وترويضها" عدت بحق موسوعة حقيقية متعلقة بعلم الطيور.¹

• في الشرق:

انقسمت الإنتاجات العلمية الخاصة بعلم الأحياء وكل العلوم بصفة عامة عند العرب والمسلمين بين الترجمة من اللغة اليونانية والسريانية وبين الإضافة والإبداع، حيث نجد من جهة الترجمة ترجمات كثيرة للتراث اليوناني، وكذا للتراث العلمي للحضارات القديمة إلى اللغة العربية، خاصة في عهد الخليفة المأمون في فترة الخلافة العباسية. أما من جهة الإبداع فقد توصل الفلاسفة والعلماء العرب و المسلمين في مجال الفلسفة الطبيعية إلى حقائق و نظريات في غاية الأهمية، رغم تأثرهم الواضح بأعمال المعلم الأول أرسطو في هذا المجال، والذي لم يبلغ مع ذلك درجة تأثر الأوروبيين به في العصور الوسطى.

بصفة عامة، فإن علم الأحياء عند العرب بلغ تطورا ملحوظا مع أطباء وفلاسفة مشهورين، ولكنه لم يشكل عندهم علما مستقلا بذاته حتى في التصنيفات الفلسفية للكندي (801-873م) والفارابي (أبو نصر محمد الفارابي 874-950م)، وكان يجب انتظار الأعمال التصنيفية التي قام بها ابن النديم (994م)

¹Voir, Pierre Baconnier, *Histoire des sciences*, ibid., p.09.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

والموسوعات التي قدمها الخوارزمي (محمد بن موسى الخوارزمي 781-847م) لكي نرى هذا العلم المذكورا، ولكن فقط كفرع من فروع علم الفيزياء.¹

ولقد اعتمد العلماء المسلمون على أعمال أرسطو وأبقراط ومن سبقوهم وفهموا أعمالهم فهما وافيا واستطاعوا بعد ذلك بلوغ مرحلة الإبداع في ميدان الطب والبيولوجيا، ومن أشهر الأسماء اللامعة نجد على سبيل المثال لا الحصر "أبا بكر الرازي(864-925م) الذي كان أول من درس مرض الحصبة والجدي دراسة علمية وله في ذلك رسالة مهمة بعنوان "الجدي والحصبة"، يليه الفيلسوف المشهور ابن سينا الذي اشتهر بموسوعته الطبية "القانون"، فكان من أكثر الكتب العربية ترجمة إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى، واشتهر ابن رشد(1126-1197م) إلى جانب اشتغاله بالفلسفة بالطب وله كتاب شهير في ذلك بعنوان "الكليات في الطب" الذي كان مثل القانون لابن سينا، واشتهر من كتب العقاقير والأعشاب "الجامع لمفردات الأغذية والأدوية" لابن البيطار الأندلسي (1197-1247) الذي اشتمل على ما يناهز الألف وأربعمائة مادة طبية.² ولا تخفى على أحد أعمال ابن النفيس(1210-1288م) في اكتشافه للدورة الدموية، وكذلك أولى المخططات التشريحية للعين التي وضعها "إسحاق بن حنين Hunain (803-873).³

¹ Voir, Ahmed Djebbar, **Une Histoire de la science arabe**, édit seuil, France, 2001, p305.

² طه باقر، موجز في تاريخ المعارف والعلوم في الحضارات القديمة والحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص172.

³ Voir, Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, ibid, p10

2- تطور الدراسة والتجريب في البيولوجيا حديثاً:

تشير الكثير من البحوث إلى أن مسار البيولوجيا والطب بدأ في التغير إبتداء من عصر النهضة، وبالضبط إبتداء من القرن السادس عشر، وفي هذا الإطار يُفسر كانغيلهم الفرق بين الطب في القديم والطب في الفترة الحديثة قائلاً: "يُمكننا القول أن الفرق بين الطب القديم، والإغريقي قبل كل شيء، والطب الحديث المدعم من طرف فيزال Visale، وهارفي Harvey، والمُحنَفَى به من طرف بيكون وديكارت، هو أن الأول تأملي Contemplative، والثاني تدخلي Opérative. الأول مبني على الترابطات المتماثلة Correspondance Isomorphique لنظام الكوسموس وتوازن العضوية، ويُفصح عن نفسه من خلال الإيمان بسلطة طبيعية لتصحيح الفوضى التي يمكن أن تحصل في نظام العضوية (...). وأما الثاني فهو فعالية في التدخل الطبي، أَرادها بيكون أن تنمو وتتطور من خلال الكيمياء، وديكارت من خلال الميكانيك".¹

شكل القرن السادس عشر مرحلة متضاربة الآراء في تاريخ علوم الكائن الحي، إذ تصادم الوفاء للأوائل: "أبوقراط، أرسطو، جالينوس" مع اكتشاف مجالات "علم الأجنة وعلم دراسة أشكال الحياة القديمة" "paléontologie". وبقيت الرسومات التشريحية لليوناردو دافينشي Léonard de Vinci معتمدة حتى القرن التاسع عشر وكذلك أعمال البيولوجي والمشرح الكبير أندري فيزال (André Visale 1514-1564) الذي أحدث ثورة في ميدان التشريح وصحح بعضاً من أخطاء "جالينوس" (Galien) ورفض مثلاً "فرضية الفتحات داخل تجويفي القلب"، وأعمال الاسباني ميشال سارفات (M.Servet 1511-1553)، الذي تم حرقه في "جنيف" بأمر من "كالفين" (Calvin) بسبب النقد الذي طال هذا الأخير في أحد الكتب التي وصف فيها "سارفات" الدورة الصغرى بصفه دقيقة، وكذلك أعمال غابريال

¹ Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, ibid., p. 57

فالوب Gabriel Fallope (1523-1562) الذي درس النظام العصبي وبرع في فهم الجهاز التناسلي.¹

وتميز القرن السابع عشرة بوصف وليام هارفي William Harvey للدورة الدموية وتقديره لسرعه وخفقان القلب، وبداية نظرية الخلايا مع الميكروسكوبيين (Microscopistes) أمثال: روبرت هوك R.Hooke، وأنطوان فان ليفنهوك A.V.Leeuwenhoek، وجون سوامردام J.Swammerdam ومارسيلو مالبيجي M.Malpighi، حيث وصف ليفنهوك كريات الدم الحمراء لكثير من الفقريات واللافقاريات ودرس أيضا العديد من الأنسجة الحيوانية، لذلك يعد هو و "مالبيجي" مؤسسين لعلم الأنسجة. أما الفيزيولوجي "سوامردام" فقد اهتم بعلم الأجنة وبرع في التشريح، وخاصة تشريح الحشرات². و الجدير بالذكر أن عمل رائدي الميكروسكوب لفنهوك ومالبيجي تميز فقط بمتعة الإكتشاف والتحري نظراً لأن المناظير الأولى آنذاك لا تكبر الصورة إلا عشر مرات، ولكن كان ذلك كافياً لإثبات ولأول مرة وجود ميكروزومات بيولوجية، خاصة تلك المتعلقة بملاحظة جسيمات جد صغيرة موجودة في الماء ولا تُرى بالعين المجردة.³ كما تطور مجال التجارب على الكائنات الحية، خاصة الحيوانات والنباتات، مع مطلع القرن الثامن عشر حيث قام روني أنطوان فورشو R.A.Ferchaut بأولى تجاربه على جهاز هضم الطيور، وأما جوزيف بريستلي J.Priestley فقد شرح شرحا وافيا عملية التنفس لدى الكائنات الحية.⁴

¹ Voir, Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, ibid., pp.11-12

² Voir, Ibid., p p14-15.

³ Voir, Ernest Mayer, **Histoire de la Biologie**, Ibid., p. 106.

⁴ Voir, Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, Ibid., pp.20-21.

ولكن بقي الطب متأخراً إلى غاية القرن التاسع عشر، وكما يقول جورج كانغيلهم: "بقي الطب بصفة تراجيدية فاقداً لقوة تحقيق مشروع تطوره، لذلك لم يكف على أن يكون مجرد خطاب فارغ قائم على ممارسات شبيهة في الغالب بممارسات السحر، بل الظاهر أن ما قاله فرويد S.Freud بأن العلاج النفسي كان هو الوحيد المتوفر لدى الطب القديم صحيح بالنسبة للقرن الثامن عشر وفترة كبيرة من القرن التاسع عشر. ونفهم من هذا أن حضور شخص الطبيب بقي الدواء الأساسي للمرضى اللذين أُصيبوا في كثير من الحالات بحالة من المرض جراء الخوف والكرب، وهو ما يفسر ما كان في منتصف القرن الثامن عشر، من الرجوع إلى الأبوقراطية L'hippocratisme، و التخمين في معرفة أسباب المرض Expectation، و عدم إلحاق الضرر كمبدأ أساسي précepte primum non nocere".¹

نفهم من هذا، أنه برغم التخلف الذي عرفه مجال الطب والبيولوجيا إلى غاية القرن التاسع عشر، من ناحية التجريب وفعالية بلوغ نتائج طبية ميدانية، إلا أن عصر النهضة أظهر في هذا المجال علامات التحرر من سلطة التحكم والمنع التي مارستها الكنيسة وهو ما تجلّى في أعمال تجريبية ظهرت هنا وهناك، تعززت أكثر باكتشاف تجهيزات مساعدة في البحث مثل الميكروسكوب. وبما أن الفكرة هي التي تحكم الفرد والمجتمع فإن الآفاق الفكرية التحررية التي حملتها بذور عصر النهضة الممهدة لما يُعرف لعصر الأنوار هي التي ستظهر نتائجها وتوجهاتها نحو الإيمان بسلطة العلم والمعرفة والكفر بسلطة الغيبي والمقدس. وحالة الثورة على الكنيسة وسيطرتها وتخليص العقل الأوروبي من حالة الجمود والركود إلى حالة الإبداع والابتكار عبرت عنها عدة أفكار فلسفية، من بينها الفلسفة الديكارتية، إذ أن الشك الديكارتي هو في الحقيقة شك في كل المعارف السابقة التي بدت كمسلمات و منها المسائل المتعلقة بالدين، وما الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا

¹Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, Ibid., p. 57.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

موجود "إلا نتيجة للهدف الذي أراد ديكارت "Descartes" الوصول إليه وهو إعادة الاعتبار للعقل في بناء معرفة عقلية منطقية قائمة على الحدس والبرهان.

يضاف إلى هذا مساعي فكرية أخرى من أهمها مساهمة الانجليزي فرنسيس بيكون F.Bacon في دحض المنطق الأرسطي رمز الجمود والتخلف بالنسبة إليه. وقد شكلت هذه المساعي محطة حاسمة في الانتقال من مرحلة متخلفة للعلم والمعرفة إلى مرحلة حديثة قائمة على التفسير السببي والآلي المعتمد على منهج جديد تمثل في المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تحدث عنه بيكون في كتابه "الأورغانون الجديد". هاتان الفلسفتان (فلسفة بيكون و فلسفة ديكارت) هي من بين أهم الفلسفات الحديثة التي قدمت أفكاراً غدت تطور العلم التجريبي بشكل عام، وبلغ أثرها بعد ذلك إلى علم الأحياء الذي بدأ في تقدم متسارع ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

2- 1 التطور الفعلي للبيولوجيا والطب، وانتقال الإهتمام من الفيزياء إلى البيولوجيا:

في مقابل القول إن الطب، وكذا البحوث البيولوجية، بقيت إلى غاية القرن التاسع عشر مبنية فقط على الإعتماد على دراسة الأعراض المرضية Symptomologie، ودراسة تصنيفاتها Nosologie الواقعة بصفة مباشرة تحت تصنيفات الطبيعيين Les naturalistes، فإنه مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حدث تغير مهم حرك المشهد العلمي في ساحة البحوث البيوطبية، و هذا التغير يتلخص في ثلاث ظواهر:

تتمثل الظاهرة الأولى في الحدث المؤسسي والثقافي الذي سماه ميشال فوكو M.Faucoult بولادة العيادة La naissance de la clinique، والتي شكلت إصلاحاً إستثنائياً في فيينا وباريس، خاصة مع تعميم ممارسات الكشف مثل القرع Percussion (مع الطبيب النمساوي اونبريغر Leopold Auenbrugger، و

الطبيب الفرنسي كورفيزارت (Jean-Nicolas Corvisart)، والكشف عن طريق التسمع Auscultation médiate (مع الطبيب الفرنسي ليناك René Laennec)، وكذلك من خلال الرجوع الدائم لملاحظة الأعراض على ضوء معطيات علم الأمراض التشريحي L'anatomo-pathologie. أما الظاهرة الثانية فتمثلت في تجذر نظرة تخمينية قائمة على الشك العلاجي، بالخصوص في فرنسا وفيينا، والتي أشار الطبيب الألماني أكرنخت Erwin Ackernecht في أعماله إلى أهميتها. و تمثلت الظاهرة الثالثة في نشوء الفيزيولوجيا كتخصص طبي مستقل، متجاوزة بذلك وتدرجياً لتبعيتها لما كان قائماً من التشريح الكلاسيكي¹. ولذلك تميز القرن التاسع عشر برغبة العلماء القوية في تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية خاصة في مجال الفيزيولوجيا، وهو ما شكل بالضبط الانطلاقة الفعلية المنظمة والموجهة لعلم الأحياء كعلم قائم بذاته يضم فروع وتخصصات محددة.

هذه الانطلاقة كانت مبنية على جملة التطورات العلمية الحاصلة في القرن الثامن عشر، خاصة على النزعة التنويرية التي دعمت فكرة معرفة الأسباب الحقيقية التي تتحكم في الظواهر وتسخيرها لخدمة الإنسان، لذلك نجد أن الكيميائي المشهور أنطوان لوران لافوازييه Antoine Lavoisier، ورغم تخصصه في الكيمياء، قد أعطى دفعة قوية للبيولوجيا ببحوثه التجريبية حول عملية التنفس. إذن، بدأت تترسخ شيئاً فشيئاً فكرة تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية وتجاوز المسائل الدينية والمعرفية التي أعاقَت دراسة هذه المادة، خاصة الإنسان، دراسة علمية.

كان للافوازييه شرف التمهيد لعصر الكيمياء الحديثة. لكن دوره في نشأة علم وظائف الأعضاء لم يكن أقل أهمية. لذلك لم يخطئ علماء الأحياء عندما قرروا أن لافوازييه هو أول محلل صارم للظواهر الحية، ولويس باستور Louis Pasteur كان دائم الإشادة

¹ Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, Ibid., p p. 57 –58

بإنجازاته. كما تحدث إرنست كاهان عن "لافوازييه" ووصف عمله بالثوري في علم وظائف الأعضاء كما في الكيمياء. وكان لبرهان لافوازييه التجريبي على قيام حرارة النفس l'entretien de la chaleur animale فقط على عمليات فيزيوكيميائية قيمة كبيرة، وكان له وزن أكبر في التصدي للنزعة الحيوية. ويعلن هذا العالم (في مذكراته الأولى عن أنفاس الحيوانات، 1789) أن "التنفس ليس سوى احتراق combustion بطيء للكربون والأكسجين، وهو في جميع النواحي مثل الذي يحدث في مصباح أو في شمعة مشتعلة، و من وجهة النظر هذه، الحيوانات التي تتنفس هي وقود حقيقي يحترق ويتلاشى".¹

تميزت هذه الفترة كذلك بظهور نظرية التطور لتشارلز داروين Ch. Darwin، والتي سبقتها أبحاث عديدة وكان من أبرزها تلك التي قام بها "شوفالييه لامارك" Chevalier de Lamarck. وهي نظرية هزت علم الأحياء، و يعلن فيها داروين " أن الانتخاب الطبيعي يحدث بصفة طبيعية في صالح بقاء الأفضل من الأنواع ... إعطائها لصفاتها بتتابع الأجيال يخلق تغير تدريجي إلى غاية ظهور نوع آخر تماما والأفراد المزودون برصيد وراثي جيد التأقلم مع صعوبات وضغوطات محيطهم هم الأكثر قابلية لبلوغ سن التناسل وتمير ذلك الرصيد إلى نسلهم".²

ومن اكبر انجازات القرن التاسع عشر العلمية، ظهور نظرية الخلايا " la théorie cellulaire" مع "ماتياس جاكوب شليدن M.j.Schleiden الذي قال إنه بالنسبة لعالم النبات تكون الخلية "عضو صغير" وان كل نبتة لها مجموعه خلايا تتميز بالفردية والوجود الخاص. أما تيودور شوان Théodore Shwann فاعتبر أن الخلية في عالم الحيوان هي "الوحدة الأولية للحياة". ونشير هنا إلى أن علم دراسة الخلية سمح بظهور علم الأجنة وتطوره، و بالتالي قدرة العلماء بتعبير "جون رستون" J.Rostand على "إرجاع كل مراحل

¹ Patrick Dupouey ; **Epistémologie de la Biologie**, Nathan, France, 1990, pp 20 -21.

² Dominique Biton, **Réflexion sur la vie**, édit vecchis- paris, 1^{re} édit, 2002, p30.

تطور الكائن الحي إلى تقسيمات و تغيرات وتنقلات للخلايا". وعرف أيضا القرن التاسع عشر في ميدان الوراثة تطورا هائلا بفضل إبداعات جوهان غريغور مندل¹ J.G.Mendel الذي توصل إلى قوانين الوراثة وقضية انتقال الصفات من الآباء إلى الأبناء عن طريق التزاوج.

كما أن توجه العلم هذا دافع عنه كثيرا الفيزيولوجي الفرنسي كلود برنارد الذي أسس هو وفرنسوا ماجندي F.Magendie فرع الفيزيولوجيا التجريبية²، إذ وضع كلود برنارد الأساس النظري والمنهجي لفكرة تطبيق المنهج التجريبي على المادة الحية في كتابه المشهور "مدخل الى دراسة الطب التجريبي" الذي أكد فيه على أن: "الطب يتجه نحو مساره النهائي ... ليلبس شيئا فشيئا الصفة التأملية ويدخل أيضا تدريجيا في منهج البحث العام للعلوم التجريبية".³

وفي نفس الكتاب يشرح كلود برنارد بصفة واضحة بأنه يمكن تطبيق الخطوات الثلاث للمنهج التجريبي في دراسة الكائنات الحية وهي الملاحظة العلمية الدقيقة، ثم الفرضية التي يجب أن لا تكون عبارة عن تأويلات بعيدة عن واقع الظاهرة العلمية محل الدراسة، وأخيرا التجربة، ويقول في ذلك بأنه "ما إن تستقر الملاحظة الطبية، تصبح كما في الفيزيولوجيا نقطة البداية للأفكار والفرضيات التي

¹ Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, ibid, p p24-25.

² In Ibid, p 26.

³ Claude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, libraires de l'académie impériale, Paris-France, 1865, p 06.

يتفحصها الطبيب المجرب فيما بعد من خلال ملاحظات جديدة مسطرة على مرضى أو عن طريق تجارب مقامة على الحيوانات.¹

ومع ماجندي، حدث كذلك تغير مهم إذ التحم الطب التجريبي مع الطب الفيزيولوجي ونتج عن ذلك ثلاثة إنتقالات مهمة: أولاً تغير المكان، أين تم المرور من المستشفى إلى المخبر، ثانياً تغير في موضوع التجريب من الإنسان إلى الحيوان، وثالثاً المتغير الداخلي والخارجي الذي تعلق بتغير إعداد الدواء من الطريقة الجالينوسية إلى المبدأ النشط المعزول من طرف الكيمياء الصيدلانية. والظاهر بحسب كانغيلهم أن الإنتقال الثاني هو الذي تعرض لسوء فهم أكثر من التغيرات الأخرى، التي كانت في مجملها موضوعاً للمظاهرات والتتديدات المعادية لتجارب ماجندي الذي اتهم بالإساءة إلى الحيوانات وقيامه بالتجريب عليهم قبل موتهم. وواضحة هي في الحقيقة نزعة ماجندي التجريبية، الذي قام بالتجريب على الإنسان في المستشفى. فمن وجهة نظره يُشكل المستشفى مخبراً يسمح فيه بتكوين مجموعات بشرية للدراسة والفهم والمقارنة بينها.²

من أكبر الإكتشافات والإنجازات التي حققها البحث البيولوجي في هذه الفترة ما قام به العالم الفرنسي لويس باستور Louis Pasteur الذي اكتشف التطعيم المضاد لفيروس داء الكلب سنة 1885، وكان قد سبق هذا الاكتشاف إثباته بالتجربة العلمية أن نظرية التوالد الذاتي غير صحيحة، بحيث أن الكائنات الحية الدقيقة لا تظهر بصفة عفوية تلقائية ولكن تكون بفعل تدخل جراثيم لاترى بالعين المجردة. وجدير بالذكر أنه من العوامل الرئيسية لتطور علم الأحياء في القرن التاسع عشر هو اهتمام بعض الفيزيائيين والكيميائيين بظواهر المادة الحية وما حدث معه من انتقال للمنهج المعتمد في دراسة المادة الجامدة إلى حقل

¹ Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Ibid., p.366.

² Voir Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, Ibid., p. 63.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

البيولوجيا، ما أدى إلى ظهور فرع البيوكيمياء الذي يعد ليبينغ Justus Von Liebig من بين مؤسسيه.¹ وهو ما يقر به رائد الفيزيولوجيا كلود برنارد بقوله أنه "بفضل التطورات المعتمدة والإسعافات القوية للعلوم الفيزيوكيميائية في دراسة ظواهر الحياة ، سواء في الحالة العادية أو في الحالة المرضية حدثت تطورات مذهلة تتضاعف يوميا أكثر فأكثر."² خاصة وأن المنهج التجريبي المطبق على المادة الحية كان قد كشف عن حقيقة علمية رائعة ساهمت ليس فقط في تطور البيولوجيا ولكن في تغيير النظرة الكلية لإمكانية الدراسة العلمية لظواهر المادة الحية مثلها مثل ظواهر المادة الجامدة، ومفاد هذه الحقيقة أن الأجسام الحية تتماثل مع أجسام المادة الجامدة في العناصر الأولية التي تتكون منها وهي الأزوت، و الكربون، والأوكسجين والهيدروجين وهو ما جعل كلود برنارد والعديد من البيولوجيين آنذاك يتصدون لفكرة الغائية الميتافيزيقية التي ينظر بها إلى الكائنات الحية ويدافعون على فكرة إمكانية بلوغ التفسير السببي الدقيق للقوانين التي تحكم الكائنات الحية، وهذا نظرا لذلك التماثل الموجود بين ظواهر المادة الجامدة وظواهر المادة الحية، والعقبة الوحيدة التي تلاقيها البيولوجيا بتعبير كلود برنارد إنما "تكمن في التعقيد الكبير للظواهر التي تدرسها."³

وتجدر الإشارة إلى أن لواء التطور والتجديد في علم الأحياء حمله عدة علماء وباحثين انتظموا تحت لواء جمعية البيولوجيا في باريس " La société de biologie " والتي تأسست بعد اجتماع عام حضره جراخان شابان هما أوجين فولين Eugène Follin وشارل هويل Charles Houel بالإضافة إلى عالم الطبيعة "شارل روبن" Charles Robin، في العاصمة الفرنسية باريس حيث ترأس الجمعية بيير راير Pierre Rayer.

¹ Pierre Baconnier, **Histoire des sciences**, ibid., p.26.

² Claude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, ibid., p.06.

³ Claude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, Ibid., p.243.

ونذكر كذلك أن من ابرز مؤسسي هذه الجمعية كلود برنارد الذي ترأسها بعد "راير" مع بول بارت Paul Bert وبعدهما براون سيكارد Brown Séquard. ومن إيجابيات هذه الجمعية أنها أعطت فرصة العمل الجماعي والتعاوني لأعضائها وحافظت على وجود فئة شابة من العلماء والباحثين داخلها رغم مرور سنوات على إنشائها، و هذا ما كشفته قائمة بأسماء أعضائها وردت في الكتاب الذي نشرته الجمعية سنة 1850، أسماء مثل لوبلون Le-Blanc، والبروفيسور روجي Rouget، والجراح الانجليزي جيمس باجي J. Paget، ولوري دو ميريكورت Leroy de Méricourt كعضو مشارك، والطبيب الانجليزي المشهور جون سيمون J. Simon، واثنين من اكبر البيولوجيين الألمان في القرن التاسع عشر، وهما البروفيسور كويليكر Kolliker والبروفيسور فيرشو R. Virchow. ونشير أيضا أنه بعد تأسيسها، تغير النظام الداخلي للجمعية، إذ أصبح يسمح للأعضاء باكتساب لقب "دائم - شرفي" "titulaire-honoraire" بطلب منهم في نهاية العام التاسع من عملهم.¹ وهو أمر سمح ببروز كلود برنارد كمؤسس حقيقي للبيولوجيا، حيث ساهمت الجمعية بتكاتف جهود علمائها في بلوغ اكتشافات علمية شكلت الأساس في الانتقال الذي حدث من الاهتمام بالعلوم الفيزيوكيميائية إلى الاهتمام أكثر بالعلوم البيولوجية، و هذا بفضل أعضائها المميزين أمثال برتيلو وكلود برنارد، والعديد من الأسماء اللامعة، وبفضل الود والروح العلمية التي سادت اجتماعاتها، و هذا ما نلمسه في خطاب لرئيس الجمعية برتيلو (M. Berthelot) الذي ألقاه بمناسبة تدشين تمثال كلود برنارد في السابع فيفري من عام 1886: " كانتالجمعية في بدايتها وبقيت مركزا قويا للمبادرات العلمية الأكثر حيوية وحرية من الأكاديميين، لقد كانت عامرة بأناس شبان بأسماء روبن Robin، بروكا Broka، شاركو Charcot، فارنيل Verneuil، لابولبان، فيلبان Vulpain، براون سيكارد،

¹Voir, E. Gely, *Essai philosophique et d'histoire de la biologie*, libraire de l'académie de médecine, paris, 1900, pp.168-176.

روجي، لوري P.Lorai... تبادلنا أفكارنا وأعطينا لبعضنا البعض الدفعة وروح المبادرة ولكن كلود برنارد كان النجم والشخص المفضل في الجمعية.¹

و ما يمكن استخلاصه من المحطات التاريخية التي مرت بها البيولوجيا والطب خلال القرن التاسع عشر أن الطب وكذا البحث البيولوجي انتقلا في هذه الفترة من مرحلة المرافقة (مرافقة المريض والتخفيف من آلامه) إلى مرحلة البحث عن أسباب المرض، والتدخل في تغيير النتائج التي يمكن أن يؤدي إليها ، خاصة وأن فكرة تغيير مجرى الطبيعة وما يُمكن أن يُحدثه المرض في الإنسان كان آنذاك أمراً مُستبعداً. كل هذا التغيير إنما كان بفضل انتقال البحوث البيوطبية إلى التجريب العلمي ومحاولة فهم حقيقية الأمراض، وبالتالي بلوغ المحددات والمعايير التي تتحكم فيها، والتي تمكن بعد ذلك من تقاديبها أو تجاوزها في حالة وقوعها.

3 - الدراسة الإبيستيمولوجية للبيولوجيا وثورة القرن الواحد والعشرون:

بعد إستعراض النقاط الرئيسية في تطور البيولوجيا وأهم أسباب ركودها وإنطلاقاتها الحديثة، نذكر بعض معانيها التي دلت عليها كخلاصة لتاريخها وبداية لعرض شق آخر من الدراسة إنصب عليها ومازال يتناولها في الوقت المعاصر أكثر من أي وقت مضى، ألا وهو الدراسة الإبيستيمولوجية النقدية التي وإن تناولت سابقاً عوائق التجريب والتقدم في البيولوجيا إلا أنها اليوم تتساءل عن وجهة وطبيعة ومنحى وأخلاقية هذا التقدم، وما إذا كان كل تقدم محمود، خاصة إذا ما كان يهدد بطريقة مباشرة وغير مباشرة تغيير طبيعة وصميمية الإنسان؟

¹ E. Gely, *Essai philosophique et d'histoire de la biologie*, Ibid, p.185.

3-1 مفهوم البيولوجيا:

ابتكرت كلمة "بيولوجيا" منذ قرنين من طرف لامارك " للتعبير عن الوحدة التي تشمل كل الكائنات الحية وتعيد دمج الإنسان الذي نظر إليه إلى حد ذلك الوقت كماهية إلهية (essence divine) من بين الكائنات الحيوانية والنباتية.¹ ويمكن القول بصفة عامة إن العلم الذي يدرس الكائنات الحية بمختلف أنواعها (إنسان، حيوان، نبات). يعبر عنه بتسميات عدة: "علم الأحياء" أو "علوم الحياة" أو بكلمة واحدة هي البيولوجيا. وهذا ما يؤكد عليه لالاند في موسوعته الفلسفية بقوله: "أحياء أو علم الأحياء (Biologie) هي مفردة الدالة عموما على علم الكائنات الحية، أي علم النبات وعلم الحيوان، من حيث الموضوع؛ وعلى علم التشكل (شكالة) وعلم الوظائف (وظافة) مع كل متفرعاتهما من حيث المسائل.²

وجاء في الموسوعة العربية العالمية أن "علوم الحياة، وتسمى أيضا العلوم الحيوية أو علم الأحياء تعنى بدراسة الكائنات الحية. وهناك مجالان رئيسيان في علوم الحياة هما علم النبات الذي يتعامل مع النباتات، وعلم الحيوان الذي يتعامل مع الحيوانات، ويقسم كل من علمي النبات والحيوان إلى فروع إضافية مختلفة يمكن تقسيم كل منها أيضا إلى مجالات دراسة متخصصة، وتطبق أغلب فروع علوم الحياة الرئيسية بشكل متساو على كل من الحيوانات والنباتات وتتداخل العديد من الفروع كعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بعضها مع بعض وتسهم بقدر كبير في دراسة الطب.³

وتشتمل البيولوجيا على عدة فروع وتخصصات، كعلم التشريح، وعلم الأنسجة، وعلم الخلايا، وعلم التشريح المقارن وعلم وظائف الأعضاء. وهناك أيضا فرع

¹ Claude Lafon, **la biologie autrement** (100 questions de synthèse), Ellipses, Larouni, France, 2003, p. 3.

² أندرية لالاند، الموسوعة الفلسفية A-G، (Bienfaisance)، مرجع سابق، ص. 136.

³ الموسوعة العربية العالمية، مرجع سابق، ص. 370.

الكيمياء الحيوية والفيزياء الحيوية وفروع أخرى كعلم الوراثة وعلم الأحياء الجزيئية وعلم الإحاثة، و علم التصنيف، وعلم الأحياء الاجتماعي وعلم البيئة. وأما بعض التخصصات فتميز بدراستها لأنواع معينة من الكائنات مثل البكتيريولوجيا، وعلم الطيور وعلم الأحياء البحرية.¹

3-2 الأسئلة الإبيستيمولوجية الجديدة في البيولوجيا:

تقدمت العلوم الفيزيوكيميائية و بلغت درجة كبيرة من التطور، في حين تأخر تأسيس العلوم البيولوجية، بحيث يمكننا القول إن الإنطلاقة الحقيقية في انشاء علم الأحياء الحديث كانت فقط خلال القرن التاسع عشر. وساهم في هذا التأخر عدة عوامل منها ما يتعلق بأهمية البيولوجيا في حد ذاتها، و منها ما يرتبط أساسا بطبيعة الدراسة البيولوجية و طبيعة المادة المدروسة فيها. فكشفت العوامل الأولى عن تهميش واضح للعلوم البيولوجية خاصة من طرف الدول و الحكومات التي فضلت الاهتمام أكثر بمجال العلوم الفيزيوكيميائية، و تحفيز المشاريع العلمية المهمة بهذا المجال العلمي، و هذا لأسباب متعلقة بالتسابق نحو التسليح والصناعة النووية وإملاك القوة ووسائل التحكم. وتعلقت العوامل الثانية أولا بحساسية وصعوبة التجريب على الكائنات الحية، خاصة الإنسان لإملاكه الحياة كعنصر جوهري من الناحية الأنطولوجية، و لكونه كائنا مقدسا بمعنى ما من الناحية الدينية. فقد أثارت مشكلة الحياة جدلا كبيرا بين الفلاسفة والبيولوجيين أيضا على مر التاريخ، هذا بالإضافة إلى الرفض القاطع من طرف أفراد المجتمع، خاصة رجال الدين، لمسألة إنتهاك القداسة الإنسانية بعمليات التشريح مثلا. و ثانيا

¹ الموسوعة العربية العالمية، مرجع سابق، ص.370.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

بصعوبة التعميم و التنبؤ في المجال البيولوجي بكيفية مماثلة لما يحدث في الدراسات الفيزيوكيميائية على وجه التحديد.

لذلك فإن دراسة الكائنات الحية، خاصة الإنسان، تطورت ببطء شديد بسبب العوائق الإبيستيمولوجية التي طرحت أمام إمكانية تطبيق نفس المنهج المطبق في دراسة المادة الجامدة على دراسة الإنسان. فدراسة الجسم الإنساني بقيت و لفترة طويلة متأرجحة بين نظرة آلية ميكانيكية تميز بها العلم الحديث، وبين نظرة تحفظية ومعادية لبعض البحوث العلمية التي اعتقد أنها مخالفة للقيم الاخلاقية و المعايير المجتمعية.

بداية التخلص من عوائق البحث الإبيستيمولوجي كانت مع دفاع العديد من العلماء لنفس نموذج البحث العلمي القائم على مبدأ التفسير الآلي الذي شغل الإطار النظري وربما أيضاً الإيديولوجي للعلوم الفيزيوكيميائية في القرن التاسع عشر، ومحاولة نقل إلى حقل البيولوجيا والطب، تحت مسلمة ضمنية تارة وصريحة تارة أخرى، فكرة أن المادة الحية مماثلة للمادة الجامدة في مكوناتها (أزوت، أوكسجين...) وفي تفاعلاتها (أكسدة، إحتراق....). وغذت هذا النموذج عدة نظريات علمية وفلسفات، اتخذت من قوانين الرياضيات الدقيقة في الفلك والفيزياء والكيمياء ونجاح منهج التفسير مرجعاً لها، وانبنت على فكرة أن العالم ظواهر وأسباب، وكلما كان الإكتشاف العلمي أكثر كان التقدم أفضل. وبذلك بدأت التجارب والدراسات على الحيوانات والإنسان تتعدد وتدرجياً و تتطور شيئاً فشيئاً.

وعلى المستوى العلمي لم تكن التفسيرات الأنطولوجية والوجودية ذات أهمية كبيرة، وأغلب النقاشات و التيارات التي نشأت بين البيولوجيين أنفسهم وبعض الفلاسفة كانت محصلة التعقيدات التي طرحت مسألة العضوية البشرية في الدراسة

الفيزيولوجية، لذلك نجد كلود برنارد مثلاً يصف الحياة بأنها خلق، ولكن ليس بالمفهوم الديني والقداسي ولكن بمعنى التغير المتجدد في تفاعلات واستجابات العضوية الإنسانية بطريقة جد معقدة. في حين أن آرنست كاهان لم يبذل أي جهد في إعطاء تفسيرات تجعل للكائن البشري على الأقل خصوصية أو تفرداً، وأعلن في قوله المشهور أن: "الحياة لا توجد".

و"من المناسب عندئذٍ تحديد المعنى المقيد الذي نعطيه لكلمة حياة لتجنب أي خلط. هذا المعنى المقيد هو المعطى الذي قدمته له الغالبية العظمى من علماء الأحياء الماديين بحكم الضرورة العلمية وكذلك الفلاسفة الماديين إلى حد ما عن طريق إختياراتهم. بالنسبة لجزء كبير من الجمهور ، بالنسبة للعديد من الفلاسفة وبالنسبة لبعض العلماء ، فإن هذا المفهوم العلمي للحياة يناهض إرث ثقل غني بالميتافيزيقيا. و لمحاولة محاربة هذا الالتباس والخلط يحمل هذا الكتاب عنوان: "الحياة غير موجودة « la Vie n'existe pas. »¹ يعد هذا الأمر دليلاً على أن العلماء والفلاسفة أنذاك كانوا مهتمين بالتفكير في تحديد تصورات رؤوها ضرورية في الفهم والبحث، بما فيهم الماديون الأكثر تطرفاً. و لكن لم يعد هذا الاهتمام بارزاً اليوم في ظل خنق النقاش في هذه المسائل في إطار نفعي واقتصادي، أي في إطار ما توفره التقنية على مستوى الوفرة والرفاهية و تكلفته على مستوى الطلب، و الاهتمام بالأرباح ومداهما الزمني على مستوى العرض.

ذلك أنه من الأسئلة الرئيسية والهامة التي أثرت النقاش حول دراسة العضوية البشرية في القرن التاسع عشر بالخصوص هو سؤال: هل العضوية البشرية هي عبارة عن آلة؟ يجيب الميكانيكيون *mécanistes* بالإيجاب، في حين يرى الحيويون *vitalistes* إجمالاً

¹ Patrick Dupouey, *Epistémologie de la Biologie*, Ibid., p. 24.

أنه آلة ترتبط بنفس أو قوة حيوية تتخالف دوماً مع ما هي الوظيفة الميكانيكية. أما العضويون organistes فيتحدثون عن نوع خاص من العضوية، بحيث أن الوحدة العضوية الموجودة في جسم الإنسان تتكون بطريقة لا نجدها في الآلات¹. معنى هذا أن العضويين يؤكدون على حساسية وتفرد عمل الآلية العضوية البشرية، ولكن دون عزو هذا التفرد سبب لامادي ولا موضوع.

إذن، النظرة التي توصف بالإختزالية للعالم وللكائنات الحية والتي دعمتها الاكتشافات العلمية المتواصلة وجدت لها بمرور الزمن قاعدة فلسفية صلبة تدافع عنها، تمثلت في تصور أب الفلسفة الحديثة "ديكارت" الذي أولى عناية فائقة للنفس واعتبرها الأساس في الإنسان، بينما اعتبر الجسم ذو طابع مادي تصدق عليه قوانين مضبوطة مثل تلك التي تسري على بقية الجمادات. وفي إطار هذه الفكرة توالى الإنتاجات المعرفية، و كتاب "لاميتري" La Mettrie المعنون بـ "الإنسان الآلة" L'homme machine يُظهر هذه النظرة المادية أو الإختزالية كضرورة منهجية للدراسة العلمية للعضوية البشرية. " ولكي نفهم هذا النجاح الذي حققه مفهوم الآلة بمعناه الديكارتي، يلزمنا أن نعيد إلى الأذهان أن (الآلة) كانت جزءاً من كل، هو الفلسفة الديكارتية، و مفهومها من المفاهيم الأساسية لنظرية ديكارت الطبيعية، فمهمته تفسير حركات الأجسام و الأجرام ووصفها بما في ذلك جسم الإنسان².

يقول آرنست كاهان إن " معرفتنا بظواهر الحياة تتحسن بما فيه الكفاية حتى نبدأ في معرفة خصائصها ، ونرى أيضاً ميزاتنا التي ستمثل في إعتبارها ضمن بناء مادي يملك درجة عالية من التعقيد والحساسية. خارج هذا البناء العضوي لا نرى أي مظهر لظواهر الحياة ، وبذلك يمكن أن نصل إلى اعتبار أننا أفعال حيوية هي في نفس الوقت شرط ونتيجة للتطور الذي أدى إلى بناءات

¹Voir Patrick Dupouey, **Epistémologie de la Biologie**, Ibid., p24.

² سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، مرجع سابق، ص71.

ظاهرة الحياة... و حتى يتم إثبات العكس، لا يوجد أي مبدأ حيوي ، لا يوجد أي سائل حيوي ولا أي قوة حيوية، وبقدر ما سعينا في البحث لم نتوصل إلا لنفس القوانين التي تحكم بقية الطبيعة، وهي ببساطة متكيفة مع التعقيد والتركيب الذي تتميز به عمل هذه الأشياء objets التي نسميها كائنات حية.¹

ساهمت الفلسفة الديكارتية إذن في إرساء دعائم النزعة العلمية والتقنية ، لأنها حاولت جمع الأدلة التي تجعل من النفس أمراً منفصلاً عن الجسد، وترسخ مبدأ ثنائية الجسد والنفس، وهو ما زاد من شرعية الدراسة التجريبية العلمية للجسم الإنساني على غرار المادة الجامدة. و" قد قارن ديكارت الجسد البشري بتمثال (Statue) هو الآخر آلة ميكانيكية. ومن أجل تفسير وظائفه الفيزيولوجية المختلفة يفترض ديكارت أن تلك الوظائف والأنشطة الدائر رحاها داخل الجسد ليست سوى تطبيقات لنفس المبادئ والقوانين المعروفة التي لم تعرف في مجال الفيزياء، وبالتالي ليست هناك أسرار عضوية أو وظيفية يُخفيها الجسد. فهذه الآلة الميكانيكية مزودة بمحرك موضوع بعناية كبيرة في القلب، وهو المسؤول عن إنتاج حرارة خاصة في صورة نار غير مضيئة."² بل أن هناك من يرى أن " علم وظائف الأعضاء الحديث يبدأ مع نظرية ديكارت (الجزء الخامس من مقال في المنهج) والتي بحسبها تكون الحيوانات عبارة عن آلات ، بينما الأفراد هم آلات لها نفس حدد وجودها في الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ."³

وحسب هذا التصور الآلي الميكانيكي للعالم فإن " فعل التفكير يرتد إلى فعل مادي، ذلك أن الإنسان هو مجرد حيوان أو مجموعة من النوايض يحرك بعضها البعض الآخر دون أن نتمكن من معرفة أيهما الأسبق إلى الدفع و التحريك...و

¹ Patrick Dupouey ; *Epistémologie de la Biologie*, Ibid., P 30.

² رشيد دحدوح، إبستيمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلم، مرجع سابق، ص 375.

³Patrick Dupouey ; *Epistémologie de la Biologie*, Ibid, P 23.

يترتب عن ذلك أن النفس ليست سوى مبدأ للحركة، جزء مادي محسوس يمكن اعتباره، دونما أي وجل كنباض رئيسي في الآلة كلها، له تأثير على سائر النوايضع الأخرى، بل يبدو أنه أولها جميعاً.¹

وفي نفس السياق يدافع كزافييه بيضا Xavier Bichat عن مقارنة تجريبية بحتة في الحياة، يكون فيها علم وظائف الأعضاء عبارة عن فيزياء لا تقول شيئاً عن الطبيعة النهائية للظواهر، أي تكون عبارة عن مقياس للفعل ورد الفعل بين البيئة والجسم الحي، تماماً مثلما هو المبدأ الحيوي لبارتيز Barthez ، كمبدأ موضوع حول ظاهرة (الظاهرة العضوية الحية) وطبيعته الحقيقية غير معروفة. إن الحياة حسب بيضا ليست سوى قوة، أي كيفية غامضة في ذاتها une qualité en soi occulte، ولكن يمكن قياس آثارها، لذلك يقول " إننا نبحث في اعتبارات مجردة عن تعريف الحياة؛ ولكن أعتقد أننا سنجدتها في هذه النظرة العامة: الحياة هي مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت."² وهنا يمكننا الحديث عن سمة بارزة بين العضويين والماديين وهي الإعراف بوجود قوة محركة أو نظام مُسير للعضوية الحية مختلف عن النظام الآلي الميكانيكي المعروف، ولكن بدون عزو هذه القوة إلى سبب لامادي.

وكما سبق وأشرنا، فإن فكرة التحكم (la maitrise) في الفيزياء التي أصبح العلم يهدف إليها، هي نفسها التي إستدعت قفزة جديدة في البيولوجيا وهي ضرورة التحكم أكثر في المرض. هذه الضرورة كانت محفزاً لتجاوز الحظر الإجتماعي والديني والأخلاقي، وسبباً كذلك في رفع التحدي ضد العوائق الإبستمولوجية المتعلقة بخصوصية المادة الحية وتشابكها وصعوبة دراستها. ويعد كتاب كلود برنارد المعنون ب "مدخل إلى دراسة الطب التجريبي" من أهم الكتب التي تطرقت إلى المشاكل التي أعاقت تطور البيولوجيا والطب كجانب تطبيقي لها. إذ أنه تطرق في هذا الكتاب بشكل مفصل إلى المشاكل المتعلقة بتطبيق مراحل المنهج التجريبي في البيولوجيا، وأكد على الفرضية كخطوة أساسية في عملية

¹ سالم يفوت، إبستمولوجيا العلم الحديث، مرجع السابق، ص 73.

² Thierry Hoquet, **La vie**, Flammarion, Paris 1999, P 103.

البحث العلمي لأنها تعتبر تفسيراً مؤقتاً للظاهرة المدروسة، وبدونها لا يمكن للبحث أن يكلل بنتيجة،¹ وهنا ظهرت فكرة تأسيس الطب على مبادئ وقواعد ثابتة على غرار التي أسست عليها الفيزياء وبالتالي إخراجها من دائرة الصدفة و الممارسة غير المضبوطة.

ورغم أن لكلود برنارد رأي تفصيلي في المسألة يُدرجه في الجزء الثاني من الفصل الأول من كتابه " مدخل إلى دراسة الطب التجريبي " لا يمكن تصنيفه مباشرة ضمن الإختزاليين إلا مع بعض التفسير والتوضيح، ذلك أنه يُثبت بعض الخصائص النوعية للجسم الإنساني عندما يقول إن: "الأجسام الجامدة مجردة من العفوية... في حين أن جميع الظواهر الأخرى للجسم الحي في انسجام متبادل بحيث يبدو من المستحيل فصل جزء من كائن حي دون إحداث اضطراب على الفور في الجسم ككل".² والحياة بهذا المعنى الذي يُقدمه كلود برنارد، هي " الخلق (الإنشاء). وفي الواقع، فإن الكائن المخلوق عبارة عن آلة تعمل بالضرورة حسب الخواص الفيزيائية والكيميائية للعناصر المكونة لها. نميز اليوم ثلاثة أوامر من الخصائص التي تتجلى في خصائص الكائنات الحية: الخصائص الفيزيائية، والخصائص الكيميائية والخصائص الحيوية. هذه التسمية الأخيرة للخواص الحيوية هي بحد ذاتها مؤقتة فقط؛ لأننا نعطي خاصية "الحوية" للخصائص العضوية التي لم نتمكن من اختزالها إلى اعتبارات فيزيوكيميائية؛ ولكن ليس هناك شك في أنه سنصل إلى ذلك يوماً ما، بحيث أن ما يميز الآلة الحية *la machine vivante* ليس طبيعة خواصها الفيزيائية والكيميائية، مهما كانت معقدة، ولكن إنشاء هذه الآلة التي تتطور تحت أعيننا في الظروف الخاصة بها ووفق فكرة معينة توضح وتحدد طبيعة الكائن الحي وجوهر الحياة... في كل بذرة حية *germe vivant*، هناك فكرة إبداعية *créatrice* تتطور وتتجلى من خلال التنظيم. يظل الكائن الحي، طوال مدة وجوده، تحت تأثير نفس هذه القوة الحيوية الإبداعية. ويأتي الموت عندما لا تستطيع أن تكون فعالة... إنها دائماً نفس الفكرة الحيوية التي تحافظ على الوجود من خلال إعادة تشكيل الأجزاء الحية غير المنظمة عن طريق التمرين أو تدميرها الحوادث والأمراض؛ إذن يجب دائماً إرجاع التفسيرات الحيوية في الحالة الطبيعية أو

¹ Voir, Claude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, Ibid, p22.

² Patrick Dupouey ; **Epistémologie de la Biologie**, Ibid, P 50.

المرضية إلى الشروط الفيزيوكيميائية لهذا التطور الأولي primitif¹. ورغم الإعتدال في موقف كلود برنارد المتعلق بتفصيله لفكرة الخصائص الحيوية، إلا أنه من جهة أخرى لا يتقبل الآراء غير التجريبية عندما يُصرح بأن "العديد من أطباء التخدير والفيزيولوجيون المنظرين spéculatifs، وكذلك علماء التشريح وعلماء الطبيعة حججهم المختلفة للقيام ضد التجريب على الكائنات الحية². وقبلوا أن هذه القوة الحيوية تتعارض مع القوى الفيزيوكيميائية وتتحكم في جميع ظواهر الحياة... ولكن ما تبقى من هذه الأفكار المسماة "حيوية" يشكل عقبة حقيقية أمام تقدم الطب التجريبي. لذلك قررت أن أخذ على عاتقي على تثبيت أن علم ظواهر الحياة لا يمكن أن يكون له أي أساس آخر غير علم ظواهر الأجسام الجامدة corps bruts، وأنه لا يوجد في هذا الصدد فرق بين مبادئ العلوم البيولوجية و العلوم الفيزيوكيميائية³."

يلق جورج كانغيلهم على الأمر بالقول: "نظرًا لأن الأشكال الحية عبارة عن كليّات، فإنه يكمن معناها في ميلها إلى أن تتحقق على هذا النحو خلال مواجهاتها مع بيئتها، ويمكن فهمها في رؤية متكاملة، وليس في إطار مجزء (...). بل ووفقًا لما يقوله غولدشتاين: فإنه فيما يفعله علماء الأحياء عمومًا فإن نقطة الانطلاق الضرورية هي الأكثر إشكالية، لأن تمثيل المجموع فقط هو الذي يجعل من الممكن تقييم الحقائق الثابتة من خلال التمييز بين تلك التي ترتبط حقًا بالكائن الحي وتلك التي قد عبر عنها كلود برنارد بطريقته بفكرة مماثلة: في علم وظائف الأعضاء، فإن التحليل الذي يعلمنا فقط خصائص الأجزاء الأولية المنظمة والمعروضة لن يعطينا شيئاً سوى الغرابة، هذا التحليل الجزئي يمثل "توليفة مثالية

¹ Patrick Dupouey ; **Epistémologie de la Biologie**, Ibid, P 25.

²(Cette école vitaliste est incarnée par Barthez (1734–1806) et l'école de Montpellier, ainsi que par Bichat (1771–1802). Le vitalisme, niant que les propriétés des êtres vivants puissent s'expliquer par le simple jeu des forces matérielles admet l'existence d'un principe vital distinct de la matière et de ses lois. Ce principe vital est, selon Barthez « la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps : commentaire de Patrick Dupouey ; **Epistémologie de la Biologie**, Nathan 1990 France, p. 51 »

³ Patrick Dupouey, **Epistémologie de la Biologie**, Ibid, pp. 51–52.

غير مكتملة أصلاً" (IME الجزء 2 ، الفصل 2). إننا نعتقد أن العقلانية يجب أن تعرف كيفية التعرف على حدودها ودمج شروط ممارستها، بذلك فإنه لا يمكن تطبيق الذكاء إلا على الحياة من خلال الاعتراف بأصالة الحياة، ومن هنا يجب أن يأخذفكر الحياة منالكائن الحي فكرة الحي. ¹

وتقريباً نفس الفكرة نجدها عند أرنست ماير (A.Mayer) الذي يرى أنه "كانت هناك محاولات متكررة في الاختزال النظري réductionnismes théorique من داخل العلوم الفيزيائية، لكنها لم تنجح أبداً. و يُعبر عن ذلك حسب كارل بوبر (1974) بقوله: "لأعرف أن نظرية بيولوجية معينة قد تحولت إلى نظام فيزيائي كيميائي، ولذلك فمن الخطأ القول أن الوراثة قد تحولت إلى نظام فيزيائي كيميائي و من غير الدقيق القول إن الوراثة اختزلت إلى الكيمياء بعد اكتشاف بنية الحمض النووي و الحمض النووي الريبسي وبعض الإنزيمات (...). أمر يُثلج الصدر إضافة تحليل كيميائي للنظرية الجينية و لكن ذلك لا يعني أن علم الوراثة قد تلخص في الكيمياء، فالمفاهيم الأساسية لعلم الوراثة مثل: الجينات والتركيب الوراثي و الطفرة وثنائي الصبغة و الزيغوت غير المتماثل و الفصل و إعادة التركيب وما إلى ذلك ليست مفاهيم كيميائية ، وسيكون من الصعب العثور عليها في كتاب الكيمياء (...). وما يمكن قوله بخصوص هذا الفهم الإختزالي، هو أن الإجراء التحليلي العلمي لفهم الأنظمة هو طريقة ذات أهمية كبيرة ، ولكن محاولات "إختزال" الظواهر أو المفاهيم البيولوجية لقوانين الفيزياء لا يؤدي غالباً، بل دوماً إلى بعض التقدم في المعرفة. بهذا المعنى فإن الاختزالية، في أحسن الأحوال، منهج أحواف، وهو بالتأكيد مضلل و عديم الجدوى، ويمكننا أن ندرك هذا من خلال النظر في ظاهرة اللاتبات phénomène d'émergence في البيولوجيا. ²

ومن هنا يمكن أن نخلص إلى أن تجاوز العوائق الإستيمولوجية كان من خلال إقتحام مجال التجريب على الكائنات الحية، وتكثيف ذلك على الحيوانات، وبدرجة أقل على الإنسان، فمن المعروف مثلاً أن اللقاح المضاد لداء الكلب كان

¹ Canguilhem, **la connaissance de la vie**, J. Vrin, France, 2^{ème} édit, 2003, pp. 12-13

² Ibid., p.72.

قد جرب على الإنسان لأول مرة، وبعد تجريبه على الحيوانات، مع طفل لا يتعدى سنه الثالثة عشر، وكذلك هو الأمر بالنسبة للكثير من التجارب والإكتشافات. وساهم هذا في اكتشاف الكثير من اللقاحات والعلاجات الخاصة ببعض الأوبئة والأمراض. وما كان لهذا الأمر أن يكون لو لم يتم خلق وهيكله منظور نظري تمثل في اعتماد علاقة المطابقة والمثابفة بين المادة الحية و المادة الجامدة في تركيبية مكوناتهما و تفاعلها، بقصد بلوغ نفس النتائج العلمية والموضوعية من خلال تطبيق نفس المنهج والمعالجة في دراسة المادة الحية. واستدعت هذه المقاربة بناءً فلسفياً يجعل من الجسم مجرد آلة محركة للنفس بوصفها العنصر الأكثر أهمية في ثنائية النفس و الجسد عند الإنسان، وهذا ما عبر عنه ديكرت في فلسفته الثنائية Dualiste. ومع ذلك فقد تراجعت التساؤلات الفلسفية و الابستمولوجية المتعلقة بمجال الطب والبيولوجيا في ظل تزايد الاكتشافات و تسارع التطورات التكنولوجية، وتسابق الدول العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية في تمويل مشاريع شددت انتباه هذه الدول، على غرار مشروع الجينوم البشري. وانقلب الوضع و تحول من تساؤلات إبستمولوجية خاصة بعوائق الدراسة الطبية- البيولوجية إلى تساؤلات متعلقة بالحدود والأطر الأخلاقية لهذه الدراسة، خصوصاً أن الأمر بلغ حد إمكانية استنساخ الإنسان واختيار الصفاته الجسمية للطفل الوليد، حيث انتقلت العملية حسب تعبير الدارسين لهذا المجال، من ولادة الأطفال إلى صناعة الأطفال.

وبذلك فإن الأمر المستجد في التساؤلات الإبستمولوجية المعاصرة الدائرة حول مجال البيولوجيا، هو أنها تجاوزت نوعاً ما قضية المشاكل الإبستمولوجية المطروحة في إطار مناقشة مسألة قدسية وحساسية الكائن الحي خاصة الإنسان، و قضية ترابط وتشابك أعضاء وأجهزة المادة الحية، ليصبح النقاش دائراً حول الحدود

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

والضوابط والمعايير التي يجب فرضها أمام التطور السريع الذي عرفته البيولوجيا، خاصة التطورات التي حصلت في مجال البيولوجيا الجزيئية، و التقنية الحيوية، التي سمحت بإستنساخ الحيوانات (استنساخ النعجة دولي) والنباتات ، وتصورت كل الإمكانيات والشروط لانجاح ذلك على الإنسان. هذا بالاضافة إلى قضايا الإخصاب الإصطناعي وإنشاء بنوك للأجنة وتأجير الأرحام وغيرها من الإحتمالات والتقنيات الجديدة التي أقل ما يمكن أن يقال عنها هي أنها تستدعي التفكير والتأمل وتكاثف كل جهود العلماء والباحثين لدارستها و مناقشة احتمالاتها. ما يعني أن القضية الإيتيقية التي طرحها الإبيستيمولوجيا اليوم في مجال البيولوجيا تختلف عن تلك المطروحة في البدايات الأولى لهذا العلم. إذ بعثت هذه المساءلات الإبيستيمولوجية الجديدة ذات نزعة الأخلاقية النقاش من جديد حول أخلاقية ومعيارية الإنسان ككائن عاقل وحر. وهو أمر تجسد بوضوح في ظهور فروع معرفية جديدة على المستوى الأكاديمي والبحثي تمثل في البيوايتيقا (Bioéthique) أو الأخلاق الحياتية التي ظهرت في سبعينيات القرن الماضي، والتي تحمل على عاتقها مهمة نقد التقنية الحيوية التي يعتبرها المختصون ثورة هزت القرن الماضي و عصرنا الحالي، وهي ماضية في التوسع والتغيير.

ولا يخفى علينا أن قضية إثارة المسائل الأخلاقية في الدراسة الطبية والبيولوجية وضبطها من خلال بعض المبادئ والإلتزامات ليس وليد الفترة المعاصرة، ولكنه يرجع ربما وبصفة رسمية إلى الميثاق الأخلاقي الذي تصوره أبوقراط (Hippocrate) في القرن الخامس قبل الميلاد ، والذي ينص مثلا على وجوب توفر الثقة بين الطبيب والمريض، وخدمه المريض مهما كان أصله وعرقه و حفظ السر. بالاضافة إلى مبادئ مثل لا تجعل المريض مهموما، منع الإجهاض و

السماح بموت المريض "Euthanasie" في حالة اليأس من علاجه، وهي مبادئ وقوانين طبية ترسخت بمرور الوقت في جمعيات طبية وفي قانون أخلاقيات الطب. ولكن على مر التاريخ حصلت عدة تجاوزات لهذه القوانين خاصة ما تعلق منها بالتجارب البيولوجية أو الطبية، وطرحنا أكثر من تساؤل أخلاقي، ولعل من أشنع هذه التجاوزات تواطؤ الأطباء النازيين مع السلطة خلال الحرب العالمية الثانية، والتي استدعت بشدة تطبيق فكرة البيوايتيقا.¹

إن الاكتشافات العلمية في البيولوجيا المعاصرة فتحت آفاقا واسعة أمام إيجاد علاجات للعديد من الأمراض والمشاكل الصحية وتحسين النسل، ولكن من ناحية أخرى استدعت العديد من التساؤلات والمراجعات لأنها تمس بدرجة أولى عمق الكينونة البشرية بكل ما لها من وزن روحي ومعنوي وأخلاقي. وكانت هذه المراجعات من طرف متخصصين في البيولوجيا والطب والإبستيمولوجيين والفلاسفة، وكذلك من طرف علماء القانون والدين ومتخصصين في الإنسانيات، وخصت مواضيع مثل الاستنساخ والقتل الرحيم والتبرع بالأعضاء البشرية وزرع أعضاء الحيوانات للبشر، والإخصاب الصناعي والبنوك المنوية، وأطفال الأنابيب، وتأجير الأرحام، واستغلال أفراد للتجريب عليهم رغما عن إرادتهم واستخدام الأسلحة البيولوجية والكيميائية في الإبادة الجماعية والمعارك، والعديد من المواضيع التي طرحتها الدراسات البيولوجية والتي قد تظهر خطورتها في الأهمية التي أعطيت لها سواء من طرف المتخصصين أو من طرف بعض الحكومات.

¹ Voir, **Dictionnaire d'éthique et de philosophie**, sous la direction de Monique Canto-spenber, *ibid.*, p.157.

فلقد تأسست "اللجنة الإستشارية القومية لأخلاقيات البيولوجيا"، وتم إنشائها بطلب من الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، وترأسها هارولد شابيرو Harold Shapiro، وهو أستاذ ورئيس جامعة "برينستون"، وضمت أعضاء أكاديميين متخصصين في الطب والفلسفة والقانون والصحة العامة، وممثلين عن الحكومة والمؤسسات الخاصة، ومسؤولين في شركات صيدلانية. وكان الرئيس الأمريكي نفسه هو من طلب من اللجنة اعداد تقريراً مفصلاً عن القضايا الأخلاقية والقانونية التي يمكن أن تثيرها عملية الاستنساخ وذلك بعد يوم واحد فقط من إعلان 23 فبراير 1997 والذي مفاده أن نعجة متطابقة وراثياً قد جاءت عن طريق الاستنساخ¹. فكان من الضروري من الناحية الإبيستيمولوجية طرح مجموعة من الأسئلة المتعلقة بأخلاقية عملية الاستنساخ الذي يتم بين خلايا جسدية، وكذلك تقنية أطفال الأنابيب وولادة جنين من أم معلومة وأب مجهول الهوية من خلال اللجوء إلى بنك الحيوانات المنوية، وعمليات الإجهاض التي تحدث لأجنة عندما تظهر عليهم بعض أو الكثير من التشوهات الخلقية من خلال ما توفره تقنية "الكشف ما قبل الولادة"، وتأجير الأرحام لنساء لا تقدرن على الإنجاب لأسباب مرضية، والموت الرحيم والعديد من المسائل الأخرى المتعلقة بالأسلحة البيولوجية والكيميائية.

إن مجال خصب من الدراسة النقدية فتح أمام الفلاسفة والإبيستيمولوجيين يعلق عليه "دومينيك لوكور" بقوله: "لم تثر الفلسفة أبداً منذ نصف قرن من الزمان، مثلما تثير من اهتمام اليوم، فنحن نرى أطباء وحقوقيين يلتفون حولها لمحاولة توضيح المسائل المتعلقة بالأدبيات والأخلاقيات والسياسة التي طرحتها "الهندسة الوراثية" والفيزيائيون-الفلكيون والكيميائيون-البيولوجيون، بإعادة اكتشافهم لمشكلات تهم الأصل (أصل الكون، أصل

¹ يُنظر، ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم وأوهام أخرى، تر: أحمد مستجير، فاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص ص. 254 - 253.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

الحياة) يدركون أصلها ومداهما الفيلسوفين...¹ لذلك وجب إحياء الأسئلة الوجودية والميتافيزيقية التي طرحها الفلاسفة الكلاسيكيون، ولكن في إطار دراسات تطبيقية تُعاین إفرزات التقنيات البيولوجية المعاصرة. وهذا ما دفع هانس يونس إلى التأسيس الأنطولوجي لنظريته في الأخلاق القائمة على مبدأ المسؤولية، لأن ذلك سيسمح بتحديد معالم صورة الإنسان الأخلاقية التي يجب أن نحافظ عليها في خضم الكم الهائل من معروضات ومكتشفات العلم والتقنية، ولأن ضرورة هذا التأسيس تكتسب مشروعيتها أيضاً من حقيقة المشاكلات الأخلاقية التي تثيرها التقنية البيوطبية اليوم، والتي هي أسئلة ذات بعد أنطولوجي بإمتياز.

¹ دومينيك لوكور، فيما تفيد الفلسفة إذن؟، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، د.ط، 2001، ص09.

المبحث الثالث : تطور التقنيات البيولوجية وإتساع الفراغ الإيتيقي.

عندما نقرأ مؤلفات بعناوين تحذيرية قريبة ومتشابهة من " دكان الأطفال Magasin des enfants" و « البويضة الشفافة L'œuf transparent » لصاحبهما " جاك تستار" (Jacques Testart 1939) أو "خدعة التكنولوجيا" لجاك إيلول، ونكتشف حضور أشخاص في ملتقيات علمية ينشطها خبراء في الطب والبيولوجيا والانسانيات، لا لشيء سوى للتعرف على التداعيات النفسية والاجتماعية للأطفال الذين تحصلوا عليهم عن طريق التبrec. (التبrec إما بمنح بويضة من طرف امرأة مجهولة أو معروفة، ويكون في الغالب بين الأخوات أو بين أفراد عائلات يتعارفون فيما بينهم، وإما بطرق أخرى يحكمها الربح المادي في إطار تعارف أو عن طريق متبرع مجهول للنطاف)، أو للحديث عن تجربتهم الخاصة في الأنجاب ومشاركتها مع الغير، ندرك ضرورة الحديث اليوم عن "الأخلاقيات التطبيقية"، وذلك بالنظر لكم المعطيات المطروحة على الساحة العلمية والتي من أبرزها : اتساع تطبيق التقنيات البيوطبية، وهيمنة السوق الاقتصادية والربحية على مشاريع تطبيق هذه التقنيات، بالإستثمار فيها و الترويج لها.

ظهرت التساؤلات البيوايتيكية عند العلماء و المتخصصين البيولوجيين في أمريكا، لتنتقل بعد ذلك إلى أوروبا ثم إلى كل أنحاء العالم تقريباً. وسبب انصباب هذه التساؤلات على ما يحدث في علم الأحياء متعلق أولاً بالتطور الهائل الذي عرفته العلوم الطبية والبيولوجية و إستفادتها من اهتمام علمي كبير إبتداء من القرن التاسع عشر، و هذا ما لاحظناه عندما تحدثنا سابقا عن اهتمام بعض العلماء الفيزيائيين و الكيميائيين بمسائل البيولوجيا، على غرار لافوازييه، واستحداث فروع مشتركة بين الكيمياء والبيولوجيا. ثانيا بالتمويل المالي الذي تحضى به مشاريع البحث البيولوجي مثل المشروع البحثي المتعلق بإمكانية الوصول إلى التتابع التفصيلي لشفرات الدنا L'ADN (مشروع الجينوم البشري)

هذا التمويل الذي لم يكن محل إجماع في بداية الأمر، إذ أنه عندما طُرحت الفكرة لأول مرة في ثمانينيات القرن الماضي " كانت ردة الفعل السائدة سلبية، إذ رأى بعض العلماء أن الأمر سيكلف أموال كبيرة تفوق كل التوقعات، كما أنه سيستغرق وقتاً طويلاً ويتطلب موارد كثيرة. وقد تم بالفعل وضع التسلسل الخاص بمجموعة محدودة من الجينات وبتكلفة بالغة، ورأى بعض العلماء حينئذ أنه من الأفضل ألا نعجل في وضع التسلسل الخاص بالجينوم البشري كاملاً، وأن تمويل هذا المشروع قد يحرماننا من تمويل مشروعات أخرى من الأولى أن نهتم بها.¹ وهذا ما يفسر لنا اهتمام الدول العظمى بمجالات بحث معينة دون أخرى وتخصيص الأموال الطائلة لها، و تمكنها بعد ذلك من التحكم و السيطرة على هذه المجالات. حدث هذا مثلاً في مجال العلم الفيزيائي الذي بلغ درجة كبيرة من التطور بصنع القنبلة النووية، و تكرر نفس الأمر مع البيولوجيا عندما بين العلماء أنه بالإمكان التحكم في التركيبة الجينية للمادة الحية؛ من خلال فك شفرات الجينوم البشري ومعرفة تسلسلاته واختلالاته، وبعد ذلك العمل على إدخال تعديلات علاجية أو تحسينية.

ونعرض في هذا المبحث بعض التقنيات والتطبيقات البيوطبية ، من خلال التعرض لمفهومها العلمي والتطبيقي، و الحديث عن الجدل الأخلاقي الذي أثير حولها، والذي قد يتقاطع في الكثير من الأحيان ب مع مسائل ميتافيزيقية وأنطولوجية، وكذلك إنسانية وأخلاقية.

¹ ميشيو كاكو، التطورات في مجال التقنية الحيوية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية (التقنية الحيوية ومستقبل المجتمعات البشرية) ، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004، ص 29.

أهمية هذا الجانب من الدراسة هو التوضيح بأن الطب والبيولوجيا خرجا من دائرة وصاية الطبيب والبيولوجي، ودخل مجالا يستدعي تدخل الكثير من التخصصات، مثل علم الاجتماع، و علو النفس، والقانون والدين، وكذلك الإبيستيمولوجيا التي تتولى مهمة أساسية وهي تعميق المسألة المعرفية والإيتيقية للتطبيقات البيوطبية المعاصرة وربط الصلة المفقودة بين العلم والإنسانيات، فعملية رفع القيود Normaliser عن التطبيقات البيوطبية يصطدم بمسألة المساس بما يعتبره الإنسان جوهرًا أنطولوجيًا ثابتًا فيه. فما هو الأساس الأنطولوجي للإنسان الذي يخشى ضياعه وتآكله تحت مآكنة التقنية؟ وهل من السهل تحديد هذا الأساس الثابت في إطار جملة المتغيرات البيولوجية و حتى التقنية التي تتحكم في جسم الإنسان وكيانه؟ إن عملية تحليل هذين السؤالين تتم بالتعرض لكيفية دخول التقنية إلى عالم الكينونة البشرية، من خلال التركيز على ما توفره و تضمنه تقنيات الحمل المساعدة طبيًا، والموت الرحيم والإصرار على مواصلة العلاج، ومشروع الجينوم البشري، وكذا قضية الإستتساخ البشري.

1-المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تقنيات الحمل المساعدة طبيًا P.M.A:

تعتبر القضايا الأخلاقية التي أثارها البيولوجيا المعاصرة الخاصة بتقنيات الحمل المساعد طبيًا من أكثر القضايا التي تطرح تساؤلات إيتيقية وإبيستيمولوجية ، وهي تخص على وجه التحديد تقنيات أطفال الأنابيب والتلقيح الاصطناعي خارج الرحم، وكل ما يرتبط بينوك الأجنة وبنوك الحيوانات المنوية، والأم المؤجرة لرحمها (La mère porteuse).

تطرح هذه القضايا حاليًا مشاكل أخلاقية وإبيستيمولوجية حادة، نظرا لأنها تختلف مثلا عن مشروع الجينوم البشري و الاستتساخ في أن هذين المشروعين لم يصل فيهما العلماء إلى مستوى التطبيق المتاح للجميع، إذ مازال البحث يحتاج إلى عمل أكثر واكتشافات أخرى بينما تقنيات الحمل المساعدة تُجرى اليوم بشكل عادي،

والطلب يزداد عليها يوماً بعد يوم، برغم ما تثيره إيتيقياً في تفاصيلها وكيفية تطبيقها.

حساسية هذه التقنيات متعلقة بارتباطها بالجانب العاطفي في الإنسان وعلى الخصوص عاطفة الأمومة التي قد يقف أمامها العقم كمعضلة تتسبب في حرمان المرأة من الإنجاب أو تهدد التماسك العائلي للأسرة. ولكن اصطدم هذا العائق بتطبيقات بيوطبية تمكن من تجاوزه وبأكثر من طريقة، إذ بعدما توصل علماء البيولوجيا والطب إلى تحديد العوامل الرئيسية المتسببة في عقم الرجل و المرأة، تم الانطلاق في بحث كيفية تجاوز الأسباب الطبية التي تعيق عملية الخصوبة والإنجاب والذي قدم حلاً تطبيقية من الناحية العلمية، ولكنه كشف من جانب آخر عن مشاكل أخلاقية كبيرة، وتساؤلات إيتيقية لامنتهية جديدة و متعددة لم يسبق وأن طُرحت من قبل.

إن الأمل في تجاوز هذه الأمراض التي تعد عقبة أمام الإنجاب وتكوين أسرة متكاملة، فتح الباب أمام إمكانيات البيولوجيا المعاصرة في هذا المجال، إذ بفضل تقنيات الإنجاب المساعد طبيياً توفرت مثلاً إمكانية التلقيح خارج الرحم بماء الزوج، إذا كان سبب العقم في الزوجة، أو بماء متبرع مجهول إذا كان سبب العقم هو

¹ من الأمور المسببة لعدم الخصوبة عند النساء نجد بعض الأسباب التي تؤدي إلى خلل في تطور الجريبات المبيضية، فلا تحدث الإباضة، ويبدو ذلك واضحاً في حالة المبيض المتعدد الكيسات، وفي بعض الإضطرابات الغدية في إفراز الغدة النخامية لهرمون الحليب، وفي إفرازات الغدة الدرقية. كما قد تتعلق بأسباب بوقية باريتوانية ناتجة عن أذية تصيب البوقين الرحميين أو النسيج الملاصقة لها، مما يحول دون وصول النطاف إلى البويضة لإخصابها. أو وجود مفرزات عنق الرحم المخاطية شديدة اللزوجة، فتمنع مرور النطاف وتؤثر في حيويتها وتمنع انتقالها عبر القناة وكذلك وجود أصداد مضادة للنطاف تتشكل في عنق الرحم. وكذلك حالات الأندومتريوز (Endometriosis) "البطانة الرحمية الهاجرة"، وبعض الآفات المناعية.

أما عند الذكور: فهناك انخفاض العدد الكلي للنطاف، أو إضطراب في حركتها وحيويتها، أو تناقص في عدد الأشكال السوية للنطاف، وقد ينتج ذلك عن عوامل وراثية أو مرضية أو خارجية، أو قد تكون مجهولة السبب. أيضاً الإضطرابات الهرمونية الخاصة بالغدة النخامية، أو خلل في استجابة نسيج الخصية للإفراز الهرموني. بالإضافة إلى الإندادات في القنوات التناسلية، وتوليد أصداد ضد النطاف عند بعض الرجال (سعاد العقلة، التقنيات البيولوجية للإخصاب المساعد طبياً، كيمياء الحياة، نخبة من العلماء، دار الفكر، دمشق. سوريا، ط1 (2009)، ص ص 119. 192).

الزوج، وهي إمكانية وفرتها بنوك الحيوانات المنوية وبنوك الأجنة التي أصبحت الآن موجودة في عدة أماكن من العالم لمساعدة الأزواج الذين يعانون من العقم، وكذلك لأغراض بحث بيولوجية. وبما أن تقنيات الحمل المساعدة طبيًا تستند إلى عديد الخيارات البيوطبية الممكنة، فسناحاول حوصلتها في التقسيم الآتي:

1-1 أطفال الأنابيب:

تهدف هذه الطريقة بالأساس إلى تجاوز مشكل طبي تُعاني منه المرأة أو الرجل، وذلك باللجوء إلى عملية الإخصاب الاصطناعي المختلفة بالطبع عن عملية الإخصاب الجنسية العادية.¹ إذ تتم بالمساعدة الطبية التي تمر بعملية التلقيح خارج الرحم، و تتم أيضا وفقا لعدة أشكال يتم تطبيقها من طرف الأطباء البيولوجيين. أول هذه الأشكال يكون بتلقيح بويضة الزوجة خارج الرحم بمنى الزوج، وهو ما يعرف بالإخصاب الاصطناعي في نطاق الزوجية *Insémination artificielle intra-conjugale*، بهدف إنجاز عملية التلقيح والإخصاب و تجاوز حالة العقم. ولا تثير هذه العملية إحراجا كبيرا على المستوى الأخلاقي، لأنها لا تطرح تعقيدات و تساؤلات إنسانية وأخلاقية بخصوص الطفل الوليد أو الأبوين، أو بخصوص الاحترام الواجب حفظه للإنسان بشكل عام، طالما أن عملية الإخصاب المساعدة هذه تتم في إطار العلاقة الزوجية بمساعدة طبية. هذا عكس طريقة ثانية في التلقيح الاصطناعي انتشرت حاليا بشكل واسع خاصة في أمريكا وأوروبا، وتثير الكثير من الحرج،

¹ في الأصل تحدث عملية الإخصاب الطبيعي بالتقاء النطفة مع البويضة داخل البوق الرحمي، لينتج عن اندماجهما ببيضة ملقحة، يتم ذلك بعد نضج البويضة في المبيض وتحررها، مع كل دورة شهرية تتضج البويضة داخل الجريب المبيضي (Follicle)، وفي منتصف الدورة الشهرية تحدث الإباضة (Ovulation) ويتمزق الجريب وتتحرر البويضة، ليلتقطها الجزء الأول من قناة فالوب. تحافظ البويضة على قدرتها على الإخصاب مدة 24/12 ساعة، وعند التقاء النطفة داخل القناة، تحرر النطفة إنزيمات يخرب القشرة الخارجية للبويضة لتسمح بدخول النطفة واندماج نواتها مع نواة البويضة ويتحول غشاء البويضة إلى حاجز لا يسمح عادة بدخول نطاف أخرى وتتشكل عندئذ بويضة مخصبة (zygote)، تنقسم ويزداد عدد خلاياها، فتعطي جنينا يتطور في أثناء انتقاله إلى جوف الرحم ويستغرق ذلك نحو 7 أيام، يلتصق بعدها ببطانة الرحم، ويسمى ذلك بالتعشيش (Implantation). (سعاد العقلة، التقنيات البيولوجية للإخصاب المساعد طبيًا، كيمياء الحياة، نخبة من العلماء، دار الفكر، دمشق سوريا، ط 1، 2009، ص188).

إذ تحدث بنفس الطريقة السابقة ولكن بتلقيح بويضة الزوجة بماء متبرع يتم اللجوء إليه لقلّة الخصوبة لدى الزوج. و يطرح الأمر هنا عدة تساؤلات أخلاقية وإنسانية، ويتسبب في عدة تعقيدات على المستوى النفسي والاجتماعي بالنسبة للمولود، ويثير أسئلة من نوع: من سيكون الأب الحقيقي للوليد الذي ولد بطريقة التبرع بالمنيم الناحية القانونية، والشرعية وكذا الاجتماعية؟ و هل سيتم إخبار الولد بأنه ولد عن طريق إخصاب الاصطناعي بمشاركة متبرع مجهول؟ أم أن التستر هو الحل الوحيد لحفظ هذا الطفل من الإضطرابات النفسية والاجتماعية؟

من المعلوم أن هناك دول على غرار فرنسا مثلاً، تمنع قانونياً أي تعارف بين المانح والمستفيد، لتجنب نزاعات إجتماعية قانونية، في حين تسمح به دول أخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية. والأكيد في الأمر أنه في حالة إخفاء السر L'anonymat ستتسبب هذه التقنية في خلق معاناة نفسية واجتماعية في أي وقت لوليد مجهول النسب من ناحية الأب. ومن ناحية أخرى " فقد انصب النقاش بالخصوص على اللجوء إلى إخصاب الزوجة بماء زوجها بعد موته Insémination poste-morte، وقد لاقى هذا الإجراء أشد أنواع المعارضة إذ تم النظر إليه كتحويل لتقنية تخزين المنى عن هدفها الأصلي الذي يتمثل في الإبقاء على إمكانية الإنجاب بالنسبة لرجل محكوم عليه بالتعقيم أو بإجراء عملية قد تحرمه نهائياً من الإنجاب نحو تعمد إنجاب طفل يتيم الأب.¹ إذن، على المستوى الأخلاقي تساؤلات كثيرة تطرح وتتزايد معها حيرة الإنسان الوجودية، لأن كل التساؤلات الميتافيزيقية والأنطولوجية الكلاسيكية والمتعلقة بوجود الإنسان ومصيره وطبيعته وحرية فعله، والتي طرحت في إطار مناقشات فلسفية أودينية تتضاف إليها اليوم حيرة وجودية أعمق، وذات تأثير مباشر على حياة وتفكير كل فرد وهي الخاصة بمكننة عملية ولادة الإنسان.

ومن ضمن التحليلات الفلسفية المعاصرة والهامة في موضوع التلقيح الإصطناعي هي تلك التي نجدها عند هانس يونس، الذي يرى أن هذه العملية لابد أن تراعي مصلحة

¹ عمر بوفتاس، البيوايثيقا، عمر بوفتاس، البيوايثيقا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص.255.

الطفل الذي سيولد، والذي يجب أن نثبت مسؤوليتنا اتجاهه كفرد لم يولد بعد، لأنه هو بضعفه سيجعلنا بطريقة مباشرة مسؤولية كبيرة لا مفر منها. " فالمانح يجب أن يكون صديقاً أو شخصاً يمكن التعرف عليه، والمبادلة يجب أن تكون إنسانية، ما يعني البدء في هذه العملية من لقاء جامع للوجوه المسؤولة عن عملية التبرع والإستفادة، وواضح هنا أن يوناس يريد أن يضمن للطفل المستقبلي ما يراه هو ويسميه حقيقة ولادة إنسانية حقيقية، بمعنى ولادة تسمح له بتحديد أصله ومعرفة أنه نتاج واعي وإتفاقي لوحدة إنسانية"¹. وهنا إشارة واضحة إلى أن الطب والبحث البيولوجي لا يجب أن يكون أداة تكنولوجية وإنما فن في معالجة ومعاملة الإنسانية، ولذلك فإنه عندما يقع تعارض بين ما يمكن أن تُعطيه لنا الصناعة والتقنية وبين ما نتفق أنه جوهر إنساني وأخلاقي ووجداني يجب أن نستحضر كل التحليلات الواعية. وهنا ضمناً، نجد أن في وجهة نظر يوناس هذه عدم إعتراف بفكرة إصطناع عملية ولادة الأطفال والإنسان بصفة عامة، لأن هذا المفكر يؤكد على عدم تجاوز الحقيقة الإنسانية في ولادة ما هو إنساني، ما يعني أنه يمكن بالتأكيد توظيف ما هو تقني أو إصطناعي ولكن بدون الخروج من حلقة ودائرة الإنسانية، على الأقل كحقوق يجب أن نضمنها للمولود الجديد.

و دائماً في إطار الإخصاب الاصطناعي توجد تقنيات أخرى إلى جانب التقنيتين السالفتين الذكر:

3- تؤخذ بويضة امرأة تسمى مانحة و تلقح بماء رجل متزوج بامرأة مصابة بالعقم بسبب مرض شديد، أو انعدام المبايض عندما أو إزالتها بواسطة عملية جراحية رغم أن رحمها سليم، فتؤخذ في هذه الحالة البويضة الملحقة بماء الزوج وتعاد إلى الزوجة العاقر.

4- عندما يكون كلا الزوجين عقيماً، ولكن رحم الزوجة سليم ومبايضها مريضة ولا تفرز بويضات. تؤخذ في هذه الحالة بويضة امرأة مانحة و تلقح بماء رجل يسمونه

¹Eric Pommier, Hans Jonas et le principe responsabilité, PUF, 1^{er} édit 2012, Paris –France, p. 111.

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

مانح للنطاف، ثم توضع اللقيحة في رحم الزوجة العقيم ذات الرحم السليم فتتمو فيها اللقيحة و تنجب طفلا و في هذه الحالة سيكون للطفل أربعة آباء :

الأب المانح صاحب الحيونات. (Le père géniteur)

الأم المانحة صاحبة البويضة. (La mère génitrice)

الزوجة التي حملت وولدت. (La mère porteuse)

الزوج العقيم. (Le père)

5- يمكن أن توجد حالة أخرى مشابهة للحالة الرابعة، مع الفرق أن الزوجة في هذه الحالة مصابة في رحمها أيضا، فتأخذ اللقيحة و توضع في رحم مستأجر.

6- يكون الزوج سليما بينما تعاني زوجته العقم بسبب مرض شديد في مبايضها و رحمها بحيث لا يمكنها افراز بويضات و لا يمكن لرحمها أن يستقبل اللقيحة لتنمو فيه، فيأخذ مني الزوج في هذه الحالة ليلقح امرأة مانحة للبويضة، و بعد تلقيح هذه الأخيرة تعاد اللقيحة إلى رحم المتبرعة بالبويضة فتحمل الجنين وتكون بذلك أمه الطبيعية من جهتين : فهي صاحبة البويضة، و هي في ذات الوقت المرأة التي حملت وولدت. ومع هذا تقوم بتسليم وليدها إلى المرأة التي دفعت المال.

7- نفس الحالة السابقة ولكن بدلا من أن تعاد اللقيحة إلى المرأة صاحبة البويضة تعاد إلى امرأة أخرى مستأجرة للحمل.

8- الزوج سليم، و للزوجة مبيض سليم، ولكن رحمها أزيل بعملية أوبه عيوب خلقية بحيث لا يمكنها الحمل. ففي هذه الحالة تؤخذ بويضة الزوجة وتلقح بماء

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

زوجها، وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى يسمونها الرحم الظئر، وعندما تلد هذه المرأة المستأجرة تسلم الطفل للزوجين مقابل أجر معلوم.¹ *

هذه التقنية الطبية الأخيرة سمحت لبعض النساء اللواتي بلغن سن اليأس أو اللواتي يعانين من قلة الخصوبة بالحصول على طفل، وهي حالة (روزانا ديلاكورن) البالغة من العمر الثلاثة والأربعين عاماً، والتي زرع دكتور نساء إيطالي (أنتينوري) في رحمها بويضة امرأة لقحت بماء زوجها. وهي نفس الطريقة التي ولدت بها البريطانية (أندي جينيفر) توأمين وهي في عامها التاسع والخمسين.² و ما نلاحظه و نحن نتحدث عن هذه الحالات المختلفة للتلقيح الاصطناعي، أن

¹ محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، ملتقى القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، الدورة الأولى أكادير، مطبوعة أكاديمية المملكة العربية، أغادير-المغرب، الدورة الأولى 1986، ص ص7069.

² أنظر، كارم السيد غنيم، الاستساخ والإنجاب، الاستساخ والإنجاب دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، ط1، 1998، ص246.

*في الشرع الإسلامي تعتبر التدخلات الطبية (3، 4، 5، 6، 7، 8) المذكورة سابقاً محرمة دينياً، لأنها تؤدي إلى اختلاط الأنساب. خاصة وأن الشريعة الإسلامية تتحرى نسب المولود لدرجة أن علماء الفقه الإسلامي اعتبروا أنه في حالة الزوج المتزوج بامرأتين، فإنه لا يجوز لزوجته من الزوجتين أن تحمل للأخرى بويضة ملقحة من زوجها. هذه الفتوى أصدرها المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في دورته السابعة المنعقد عام 1405هـ (القرار الثاني)، وذلك بعدما عاد وألغى قراره الأول الذي كان في سنة 1404هـ، أين اختلف الفقهاء في تحديد الأم الحقيقية للطفل، أهي المرأة صاحبة البويضة أم هي المرأة التي ولدت، وكان هناك موقفين رأى الأول بأن المرأة التي حملت وولدت هي الأم الحقيقية للطفل، لقوله عز وجل: "إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم"، ولقوله تعالى: "حملته أمه وهنا على وهن" في حين رأى الرأي الثاني بأن صفة الأمومة ترتبط بالأم صاحبة البويضة التي يرثها وترثه، أما الأخرى فهي عند الفريقين بمثابة الأم من الرضاع. بالإضافة إلى ذلك، فإن تحريم الزنا في الشريعة الإسلامية وارد بنص القرآن ومنه استمد حكم تحريم تلقيح بويضة زوجة رجل عاقر بماء رجل أجنبي متبرع حتى ولو كان مجهولاً. خاصة وأن الكثير من الحالات التي ذكرناها تشبه الزنا بطريقة غير مباشرة، والزنا يعتبر أمراً محرماً في الإسلام. (محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، ملتقى القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب)

معظمها يعطي لنا انطبعا خاصا، وهو الانطباع بأننا أمام معمل لإنتاج الأجنة والأطفال، وليس أمام طرق طبية لمساعدة الأزواج غيرالقادرين على الإنجاب.

1-2 تأجير الأرحام:

لقد شاعت، في إطار الحمل المساعد طبييا، عملية تأجير الأرحام، أي هناك نساء من يحملن في أرحامهن بويضة ملقحة، ويلدن و يسلمن المولود الجديد لإمراة غير قادرة على الإنجاب، أو ربما غير راغية فيه، مقابل أجر معلوم. وانتشرت هذه العملية بسرعة كبيرة و بطريقة عشوائية بداية من ثمانينيات القرن الماضي، لدرجة أنه في سنة 1988 في جنوب افريقيا قامت ابنة بحمل بويضة مخصبة لأمها التي كانت تعاني من مشاكل صحية أثناء الحمل والولادة. ولكن مع مرور الوقت أصبح هذا التخصيب الاصطناعي عملية منظمة من طرف شركات ووكالات "لتأجير الأرحام"، وأنشأ محامي أمريكي أول مركز عالمي لتأجير الأرحام في فرانكفورت بألمانيا، وأنشأ بعد هذا وكالة شبيهة في "ميتشيجان" بالولايات المتحدة الأمريكية تلقت في اليوم الأول من بداية عملها عدة طلبات من نساء يرغبن في تأجير أرحامهن. ولنفس الغرض أسست في كاليفورنيا "جمعية الأمهات البديلات"، أين يكون التعامل تجاريا بحتا، فيتم دفع مبالغ معتبرة من الأزواج الراغبين في الحصول على طفل مقابل تأجير رحم لزوجاتهم الثريات. و أصبحت هذه الظاهرة جد عادية لدرجة أن وكالات الأنباء والصحف والمجلات مثلا تؤكد على وجود أكثر من خمسة عشر مركز لاستئجار الأرحام في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها، وتبلغ قيمة التأجير نحو 17 ألف دولار، ويدون المبلغ في صحيفة التعاقد بين المركز وبين المرأة المؤجرة لرحمها. بل أن هناك مبالغ خيالية تصرف مقابل نشر إعلانات نساء يردن تأجير أرحامهن تحت عناوين مثلا "طلب سيدات للإيجار"¹. وهنا قد يتم اسغلال النساء الفقيرات من طرف العائلات الغنية، وربما ليس لتعذر الإنجاب على المستأجرات، ولكن بغرض التخلص من آلام ومتاعب

¹ يُنظر كارم السيد غنيم، الإستساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص، ص 246-247.

الحمل والولادة، خاصة مع انتشار ثقافة الرفاهية واندثار معاني الأخلاق والمسؤولية في بعض المجتمعات المعاصرة، ما يضع الإنسانية أمام إنزلاق أخلاقي خطير يُعيد نظام الطبقيّة في أعرق صورهِ البدائيّة. وإذا طبقنا هنا المبدأ الأخلاقي الكانطي القائل بـ "جوب معاملة الناس كغايات وليس كوسائل"، فستكون المرأة المؤجّرة لرحمها، المدفوعة بدافع مادي محض، مجرد وسيلة، وتصبح العملية بأكملها متاجرة صريحة بالجسد البشري، وهنا يطرح التساؤل الأتي: هل نحن أمام لامعيارية مفهوم الجسد البشري ؟

من جانب آخر فقد جرّ تطبيق هذه التقنية البيوطبية بعض العائلات إلى المحاكم، وذلك في حالة رفض المرأة المؤجّرة لرحمها تسليم المولود إلى أهله بعد ولادته، لتعلقها به أثناء مدة الحمل والإنجاب. وهنا وبالإضافة إلى البعد الأخلاقي الذي يأخذه الموضوع، فإن معظم الأبحاث التي تناولت قضية "تأجير الأرحام" تشير إلى أن هذه القضية قد أخذت أيضا أبعادا قانونية خاصة بالنزاعات الدائرة بين الأمهات في المحاكم وهو ما يستدعي اجتهادات رجال القانون.

كما أن "هذه الحالة تثير أيضاً جدلاً فقهيًا وقانونيًا حول هوية الأم، وهي التي وهبت سماتها الوراثة إلى المولود أم المرأة التي حملت به وأنجبتة؟ والحمل بالوكالة مسموح به في 12 من 39 بلدًا وضعت له شروط خاصة، منها في أستراليا: يمنع الإعلان عن هذه الخدمة في وسائل الإعلام، وفي إسرائيل يشترط عدم استعمال امرأة بديلة غير متزوجة. وفي البلدان التي تسمح بتعدد الزوجات سمح باستعمال الزوجات كبديل إلا أن هذا القانون عدل لاحقًا بسبب مشاكل الطلاق أو الوفاة وبالتالي منعت هذه التقنية."¹

¹ عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي (البيولوجيا و أسلحة الدمار الشامل نموذجين)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2010 ، ص 136.

1- 3 بنوك الحيوانات المنوية Banques de sperme

تشير هذه البنوك من الناحية التعريفية إلى " الحاوية المستخدمة لحفظ الحيوانات المنوية. وهو عبارة عن خزان فولاذي معزول حرارياً بشكل جيد ومملوء بنيتروجين سائل يحافظ على خفض الحرارة إلى أقل من مئة وستة وتسعون (-196) درجة مئوية ويغمر فيه الحيوان المنوي. وبالتالي، يشير مصطلح "بنك الحيوانات المنوية" عادةً إلى بنية حفظ الحيوان المنوي ككل، بما في ذلك الخزان نفسه ، والأفراد العاملين، والمكان الذي توجد فيه وقواعد عمل المؤسسة الحافظة. ¹

لقد بدأت عملية حفظ الحيوانات المنوية في العيادة البشرية نهاية الحرب العالمية الثانية عندما أثبت باركس (Alan Sterling Parkes 1900-1990) في إنجلترا وشيرمان (Sherman 1887-1951) في الولايات المتحدة بعد ذلك إمكانية استعادة القدرة على التخصيب للسائل المنوي المجمد في النيتروجين السائل بعد إضافة حافظ من البرودة cryoprotecteur، أي مادة تحمي الخلية من الأضرار الناجمة عن البرد مع بعض الاختلافات، ولا تزال التقنية المستخدمة اليوم مشتقة من باركس و شيرمان: " يضاف السائل المنوي إلى مادة بروتينية ويُخزن في رقائق رقيقة من البلاستيك بتركيز 0.25 أو 0.50 مل. ثم يتم تبريد هذه الرقائق وفقاً لمخطط معياري قبل غمرها في النيتروجين السائل للخزان. لم يتم الوصول إلى الحد الأقصى لمدة التخزين حتى اليوم، ولذلك يمكن الافتراض أنه لا يوجد حد زمني بيولوجي للحفاظ على الحيوانات المنوية في النيتروجين السائل. ومن حيث الكفاءة والمخاطر، فإن للحيوانات المنوية المجمدة قيمة بالكاد تكون دون السائل المنوي الذي يكون في حالة ما قبل الحفظ (Frais) و حتى الآن تم التثبت من عدم وجود خطر محدد متعلق بعملية تجميد و إذابة السائل المنوي ما دام أن هناك عديد مئات الآلاف من الأطفال يولدون في جميع أنحاء العالم بهذه الطريقة. ²

¹Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique** Sous la direction de G. Hottos et M.H Parizeau, 1^{re} édition, De Boeck – Wesmael, 1993 Bruxelles, Yvon Englert (Clonage), p.43.

²Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottos et M.H Parizeau, Ibid., p.43.

ومن الناحية العملية البحتة، فإن عملية حفظ المنى تتم الآن بصفة عادية في عدة أنحاء من العالم، خاصة في أمريكا وأوروبا، وفي ظروف طبية معينة. يكون ذلك " إما لبرامج حفظ الأشخاص لمنيهم الخاص، لغاية القيام بعمليات إخصاب اصطناعي بمنى الزوج، أو لبرامج الإخصاب الاصطناعي للاستعانة بمنى المتبرع... استعمال تقنيات (كالعلاج بالأشعة والعلاج الكيميائي) ذات الآثار الجانبية الخطيرة. والعقم من آثارها المألوفة على المرضى لأنها تدمر خلاياهم الجنسية... ومعلوم أن بعض أنواع السرطان كسرطان هودكن Hodgken وسرطان الخصية عادة ماتصيب رجالا مازالوا في ريعان شبابهم".¹ وهي دوافع ومبررات تقترب كثيرا من تلك التي أنشئت لأجلها بنوك الأجنة (اللاقحات)، فالتلقيح الاصطناعي للزوجة، أو التبرع بالمنى لفائدة زوجين لا ينجبان، أو اللجوء إلى حفظ عينة من المنى في بنك من بنوك الحيوانات المنوية، كلها ضرورات يركز عليها الأطباء البيولوجيون، أو حتى بعض أفراد المجتمع في الدفاع على ضرورة وجود بنوك من هذا النوع.

تخضع عملية الحفظ لاتفاق مسبق بين الشخص الحافظ وإدارة البنك، وتحدد كل الاحتمالات التي قد تكون في المستقبل، كحالة عدم رجوع الحافظ لأخذ واستعمال منيه أو التبرع به، أو عدم تجديد فترة حفظه مثلا. ولذلك فإن العقد المتعلق بهذه العملية يحدد مسؤولية كل طرف. والمسؤولية هنا إدارية أولا، إذ أن الطبيب والهيئة الإدارية ملزمان بالتطبيق الفعلي للشروط المتفق عليها، وأخلاقية ثانيا وتتعلق بضرورة الشرح التفصيلي لمسار ومآل عملية الحفظ للشخص المعني بهذا الحفظ.

تثير هذه الوثيقة أيضاً ثلاث قضايا رئيسية تتعلق بالحفاظ على الذات: الحق في استخدام الرقائق، وتحديد مدة الصلاحية ومستقبل التبرعات غير المستخدمة.

¹ يُنظر، عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص ص. 227-228.

- الحق في استخدام الرقائق : إن المريض أو الذي يودع حيمناته في البنك هو سيد قرار استخدام الرقائق المحفوظة. ونظراً لاحتمال حدوث عدم تفاهم و اتفاق بين الجهتين (الإدارة و الشخص المعني بالحفظ)، فإنه يتعين على البنك أن يكشف للشخص المعني بالحفظ شروطه الديونتولوجية المحددة لنسبة امكانية تدخله في المادة المحفوظة. فعلى سبيل المثال، إذا كان المريض مئوس من شفائه على الرغم من العلاج ويريد بيع رقائقه المحفوظة في البنك، أو إذا كان يرغب في تلقيح شريك لا تربطه به علاقة زواج، فإن هذا يخضع لنقاش مفصل مع البنك الحافظ للحيوانات المنوية، لأن إدارة هذا الأخير يمكنها هي أيضا وضع حدودا للأفعال و العمليات التي يسمح بها البنك او لا يسمح بها، ويكون هذا وفقا لما يقره القانون، و ما تمليه أخلاقيات المهنة.
- التحديد الزمني لمدة الحفظ: تميل البنوك إما إلى تحديد مدة الحفظ، أو تطلب من المريض مراجعة دورية، تكون عادة كل خمس أو عشر سنوات.
- مصير حفظ المادة الممنوحة Le don التي لم يتم استغلالها: بصفة مباشرة تكون للبنك الحافظ مسؤولية وحق التصرف في حالة عدم عودة المعني بالحفظ في فترات المراقبة الدورية وفقدان الاتصال معه، وهو ما يُشير إليه تقرير وارنوك Warnock، والذي لا يحدد مصير الحفظ بدقة، ويركز فقط على ضرورة العودة إلى رغبة صاحب القرار مهما كانت. ومصير المادة المحفوظة يكون غالبا بالتخلص منها أو منحها للعلماء لئُستغل في إطار التجريب العلمي، أو التصرف فيها في إطار التلقيح الاصطناعي من طرف مجهول¹. وكما رأينا من قبل فإن التلقيح الاصطناعي، يتم إما بماء الزوج (IAC) l'insémination artificielle du conjoint، أو بماء متبرع، l'insémination artificielle avec donneur (IAD) ما يعني أن ما يحفظ في البنك يمكن أن يُستغل من طرف صاحبه، أو من طرف زوج آخر.

¹ Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., pp. 44- 45.

يخضع التلقيح الإصطناعي عن طريق شخص مانح لثلاثة مبادئ تُحكمه بدقة، وهي أولاً: المحافظة على السر Le maintien de l'anonymat، وبه يتم تقادي أي لقاء بين المانح والآخذ بما أن البنك هو الوسيط بينهما. ثانياً: تسهيل مطابقة العرض مع الطلب، وهو أمر متعلق بنسبة التخزين التي تكون لدى البنك عند طلب التلقيح خارج الرحم بماء متبرع L'AD. ثالثاً وأخيراً: الحرص على السلامة الصحية في عملية الانتقال، وذلك بحفظ ماء المتبرع لمدة زمنية معينة، والتأكد بعد ذلك بالكشف الطبي من خلو المانح من أي أمراض معدية جنسياً¹.

تصبح المسألة أكثر حدة عندما نعلم أن هذا المنح لا يشترط في بعض الدول حتى وجود علاقة ثابتة بين زوجين مثلما هو حال في فلندا، وفي دول أخرى تم السماح بالقيام بهذه العملية لفئات أخرى من المرتبطين من نفس الجنس. إذ يعتبر الكثير من الأفراد المنتمون إلى فئة المثليين، أن التلقيح الإصطناعي بحفظ المنى هو حق مشروع لهم و يطالبون برفع الحظر عنه في الدول التي تسمح به للفئات الأخرى مثل فرنسا، لذلك تقوم هذه الفئة بمظاهرات سنوية في عديد من عواصم العالم للمطالبة بهذا الحق. وهو أمر يفتح الباب أمام تجاوزات لأخلاقية تمس بكرامة الإنسان، وتبعد عملية حفظ المنى عن هدفها الإنساني، أي مساعدة الأزواج على الإنجاب، وذلك بإعطاء صفة العموم والشمولية لمشروع بنك الحيوانات المنوية، فنصبح بذلك وكأننا أمام تجارة رائجة، تبيح للبنك مثلاً حق التصرف في حالة عدم التواصل بين المودع و البنك لفترة محددة تكون في الغالب خمس سنوات.

وإذا ما تم الاعتماد على ما قالتها صحيفة النيوزويك يوم 18/03/1985، فإن بنوك المنى قد أدت في ذلك الوقت إلى وجود ربع مليون طفل لا يعرف لهم نسبا، وهنا نتساءل عن حق المولود الضائع في الانتساب إلى عائلة، وفي امتلاك كيان روحي ونفسي واجتماعي ثابت وسوي. ثم أن انتشار بنوك الأجنة بهذه المعايير قد يهدم مؤسسة الأسرة مستقبلاً، ويفتح الباب أمام مجتمع الشواذ جنسياً،

¹Voir, Les mots de la Bioéthique, Un dictionnaire encyclopédique, (Clonage), Ibid., p.45.

الذين يرغبون في الإنجاب من دون الارتباط بالجنس الآخر، أو يعيد فكرة جاهلية كانت تسمح بنكاح الاستبضاع من خلال شراء أجنة لأبوين يحملان صفات وراثية مرغوبة (الذكاء، القوة، الشجاعة والشهامة...) ¹

وبالمقابل تم أيضاً تطوير ما يُعرف ببك البويضات، والذي لم يشهد رواجاً ونجاحاً مماثلاً لذلك الذي تعرفه بنوك الحيوانات المنوية، إذ " تم تطوير طرق فعالة نسبياً للحفاظ عن طريق تجميد البويضات لبعض أنواع الحيوانات (الفأ، الهامستر، النعاج) ومع ذلك، فإن الحفظ بالتبريد للبويضات البشرية قد واجه حتى الآن مثل هذه الصعوبات التي لا تستطيع سوى نسبة صغيرة من البويضات المعالجة من تحمل إجراءات التجميد المتاحة حالياً. هذه الصعوبات التقنية هي واحدة من الأسباب التي جعلت معظم المختصين يفضلون حتى الآن حفظ الأجنة بدلاً من البويضات. ومع ذلك، يولد بعض الأطفال بعد إجراء التخصيب في المختبر للبويضات البشرية. وقد أظهرت التجارب على الحيوانات، علاوة على ذلك، أنه على عكس حفظ الأجنة بالتبريد، فإن إجراءات التجميد المطبقة على بويضات الفئران الناضجة يؤدي إلى نسبة كبيرة من التشوهات الجينية للأجنة التي تم الحصول عليها منها. بسبب الإصابة الباردة للمغزل الإنقسامي Fuseau Mitotique، أين يُلاحظ توزيع غير طبيعي للكروموسومات أثناء التقسيم الثاني لنضج البويضة ²

1-4 بنوك الأجنة: Banques des gènes

نعني بهذا المصطلح مجمل الهيئات التقنية والإدارية التي تسمح بالحفاظ على الأجنة البشرية المجمدة لفترات زمنية متفاوتة. والتكنولوجيا اللازمة للحفاظ على أجنة الثدييات هو فرع من علم الأحياء، و تطورت كاختصاص ابتداء من سبعينيات القرن الماضي. إذ استفاد تطبيق هذه المنهجية على الجنين البشري من خبرة واسعة نتجت عن التجريب على أجنة الحيوانات. و" يلعب التخزين بالبرودة دوراً مهماً في الحفاظ على أجنة سلالات مختارة من حيوانات المزارع ونقلها، وكذلك

¹ ينظر عمر بوفتاس، البيوتيقا، مرجع سابق، ص 92

² Voir **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottos et M.H Parizeau, Ibid, PP 47– 48.

على الأنواع الطبيعية النادرة. ففي سنة 1983 ولد في أستراليا أول طفل عن طريق زرع جنين داخل الرحم بعد الإذابة. ومنذ ذلك الحين ، يتم حساب المئات من الأطفال المولودين بهذه الطريقة.¹

وهذه عملية تدخل كذلك في إطار تقنيات الحمل المساعدة، حيث أنه نظرا لأن نسبة حدوث الحمل باستعمال التقنيات الطبية الحديثة تتراوح ما بين 25% و30% في المحاولة الواحدة، فإن اللجوء إلى عملية تجميد الأجنة (Embryons freezing) الفائضة في الأزوت السائل، تكون بمثابة عملية احتياطية في حال أخفقت المحاولة الأولى لزرع الجنين. وهو يجنب الزوجين متاعب نفسية و مادية كثيرة²، على أن تخضع عملية الاحتفاظ بالأجنة لشروط تبريد معينة في حاويات تقدر درجة حرارتها ب180 تحت الصفر. ويختلف العلماء في تقدير مدة حفظ الجنين، فهناك من يرى أن هذه المدة لا يجب ان تتعدى السنتين أو الخمس سنوات وإلا يجب زرعها في رحم إحدى النساء الراغبات في الإنجاب أو التخلص منها، في حين يعتقد آخرون أن هذه المدة يمكن أن تصل إلى عشرة سنوات، و لكن لا يمكن في أي حال من الأحوال تجميد الجنين مدة خمسة وعشرون سنة.³ و مهما يكن من أمر مدة الحفظ، فإن الدوافع التي أدت إلى إنشاء بنوك الأجنة تظهر و تتوضح عندما نعلم أن نسبة نجاح تلقيح البويضات خارج الرحم تتجاوز نسبة 80%، ما يجعل عملية التحكم في مصير البويضات الملقحة (الأجنة أو اللاقحات) التي وصلت إلى مرحلة أربعة أو ثمانية خلايا أمرا صعبا.⁴

ويطلق على البويضات الملقحة الباقية من عملية التلقيح الاصطناعي ب"الأجنة الفائضة"، تجمد وتحفظ في وسط ملائم لحياتها، وقد يعاد زرعها فيما بعد إذا ما أخفقت عملية الزرع الأولى. لكن إذا نجحت عملية الزرع الأولى فإن

¹ Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, (Clonage), Ibid., p.39

² يُنظر كيمياء الحياة، نخبة من العلماء، مقال سعاد العقلة: التقنيات البيولوجية للإخصاب المساعد طبيا، دار الفكر، دمشق سوريا، ط 1، 2009، ص211.

³ يُنظر كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص.264.

⁴ يُنظر محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، مرجع سابق، ص.82.

سؤالاً جوهرياً يطرح في هذا الإطار وهو: "ما الذي يمكن أن نفعله بتلك البويضات الفائضة؟ وهل يجب أن نتخلص منها على أساس أن الأم لا تلحق بأكثر من ثلاث بويضات ملقحة أم أننا يمكن أن نقدمها هدية لرجال العلم يجرون عليها التجارب من أجل البشرية كلها، أو نحتفظ بها من أجل امرأة أخرى حرمت من الإنجاب؟"¹

في الحقيقة، تخضع الأجنة الفائضة لشروط حفظ خاصة ولمدة زمنية نستطيع أن نقول إنها غير محددة إلى حد الآن. والحاجة المتزايدة لبنوك الحفظ مرتبطة بالالتزام الأخلاقي القاضي بضرورة المحافظة على الأجنة الزائدة les embryons surnuméraires التي يجب حفظها بعد عملية التلقيح الاصطناعي خارج الرحم. و ما نلاحظه هنا هو التشابه الكبير بين طريقة إدارة بنوك الحيوانات المنوية و إدارة بنوك الأجنة، إذ تسمح هذه الأخيرة أيضاً باستعمال الأجنة المجمدة من طرف صاحبها، أو التبرع بها لزوج عقيم، أو وضعها تحت تصرف العلماء لاستغلالها في التجارب العلمية كإمكانية ثالثة. ولكن في غالب الأحيان لا يتبقى عدد معتبر وكاف من الأجنة لإجراء التجارب العلمية، و هذا يطرح مشكلة واقعية ذات بعد أخلاقي يلخصها السؤال التالي : هل يمكن إنتاج أجنة خصيصاً لغرض إجراء تجارب علمية؟ كما تفعل ذلك بعض المراكز العلمية في المملكة المتحدة، أم أن الأمر مرفوض لاعتبارات أخلاقية ليست الإنسانية مستعدة للتنازل عنها رغم ما يجري في بعض المخابرة من تجاوزات؟²

من جهة أخرى، يقر علماء الطب والبيولوجيا أن اليوم الرابع عشر من نمو البويضة الملقحة هو اليوم الذي تظهر فيه معالم تكون الدماغ وما يتبعه من بداية لتكون الإحساس لدى الجنين، و بالتالي يمكن إجراء التجارب عليها قبل هذا التاريخ. وهو الأمر الذي بررت به اللجنة المشكلة من هيئة معاهد البحوث العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية التي ترأسها هارولد فارموس Harold Elliot-

¹ ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص.156.

² Voir, Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique Sous la direction de G. Hottos et M.H Parizeau, Ibid., p.40

Varmus تجاربها أمام جماعة المناهضين للإجهاض في أمريكا، والذين انتظموا تحت شعار "أنصار الحياة" للمطالبة بضرورة احترام الأجنة من طرف العلماء.¹

وعلى هذا الطريق يسير بعض علماء الدين القائلين إن لحظة تكوّن الإنسان تبدأ منذ عملية الإخصاب، ولذلك لا يمكن أن نلحق بالجنين أي ضرر بصفة متعمدة أو استغلاله لتجارب علمية، في حين يرى البعض الآخر أن البويضة الملقحة (اللقيحة)، لا تصل في حرمتها الجنين الذي يعبر عن مراحل متقدمة من النمو، لأنه في البداية يتعلق الأمر فقط " بخلايا منقسمة قد تتحول وتتشوه فيما بعد أو تتحول إلى حمل عنقودي، أما الجنين فهو أكثر تطورا و يستحق الاحترام والمحافظة عليه."² وقد يتقاطع هذا مع ما ورد في عدة أحاديث نبوية بشأن نفخ الروح، منها الحديث الذي يحدد نفخ الروح بعد أربعين يوما من الإخصاب، وهو ما قال به الكثير من الفقهاء منهم ابن رجب الحنبلي في شرحه لحديث حذيفة بن أسيد (في مؤلفه " جامع العلوم و الحكم ") والذي جاء فيه: "إذا مر بالأنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال يا رب أنكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك."³

ولكن تحديد مدة نفخ الروح بأربعين يوماً من حياة الجنين لا يقلل حسب الفقهاء، من حرمة المدة التي تسبق هذا النفخ، إذ "يميل أغلب الفقهاء المعاصرين إلى عدم إباحة الإجهاض دون وجود سبب طبي قوي، لذا فإن استخدام بنوك الأجنة في إجراء التجارب أمر لا يقره أغلب الفقهاء المعاصرين، وخاصة أن المذهب المالكي والظاهري، وبعض الفقهاء من المذاهب الأخرى يرون حرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح"⁴ والحرمة بهذا المعنى هي الكرامة والقداسة التي يجب

¹ كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص.266.

² ناهدة النقصي، الهندسة الوراثية، مرجع سابق، ص. 157.156 .

³ نقلا عن محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في الإنجاب، مرجع سابق، ص. 88.

⁴ محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في الإنجاب، مرجع سابق، ص. 90 .

أن تحفظ الإنسان منذ لحظة تكونه الأولى، حتى ولو كان هذا التكوّن (حدوث الإخصاب) خارج الرحم وبالوسائل الطبية المساعدة.

ورغم النزعة الأخلاقية الواضحة التي يدافع عنها علماء الأخلاق، وبعض العلماء ورجال الدين، فإن التغييرات التي حدثت داخل المجتمعات الحديثة، وبالتحديد في منظوماتها الأخلاقية، أثرت كثيرا على طريقة تعامل الأفراد مع التطورات الطبية والبيولوجية المعاصرة. إذ أنه أمام حالات العقم التي تكمن أسبابها الرئيسية في تعقيدات أحدثها الإنسان نفسه، لا نأمل في أن تكون عمليات التلقيح الاصطناعي عمليات منظمة، ومن غير تجاوزات تمس بكرامة الإنسان كإنسان، رغم اكتسابها طابع الشرعية في الظاهر.

فمشروع بنك الأجنة يجعل من قضية شراء جنين (لقيحة) تحت الطلب، وبمواصفات معينة أمرا ممكنا وفي المتناول. ولكن في المقابل، تقوم هذه البنوك بعمليات تصفية لأعداد ضخمة من الأجنة البشرية المودعة لديها بالتخلص منها أو بيعها، وذلك لعدم عودة أصحابها إليها بعد مدة محددة، أو لتعذر دفع الرسوم المقررة من طرف البنك. ومثال ذلك ما قام به أحد بنوك الأجنة في بريطانيا من إعدام ل 5000 جنين (لقيحة) تطبيقا لقانون صدر سنة 1990، والذي نص على أنه في حالة عدم دفع أصحاب الأجنة لرسوم مدة الحفظ المحددة بخمسة سنوات، فإنه من الممكن، بل من الضروري التصرف فيها ببيعها لأشخاص أو لمعامل وشركات الأدوية والبحث، أو التخلص منها بإعدامها. ونفس الأمر حدث في فرنسا سنة 1993 عندما تم التخلص من عدد معتبر من الأجنة بمستشفى "مونتويان"، وأثار ذلك ضجة لدى عامة الناس، الذين عبروا على معارضتهم لمعاملة الأجنة البشرية على أنها فضلات.¹

وبلغ جشع بعض الشركات والوكالات التي تضم تجارا وأطباء إلى حد إجهاض نساء للحصول على الأجنة الموجودة في أرحامهن والتي قد يتعدى عمرها واحد وعشرون

¹ يُنظر كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص 268.

أسبوعاً (أي بعد تكون معالم الجهاز العصبي والإحساس بالألم)، للحصول منها على أنسجة خاصة، أو لبيع هذه الأجنة كاملة إلى شركات الأدوية لإنتاج الأنسولين البشري وإنتاج مساحيق وكريمات خاصة. و"يقوم هؤلاء الأطباء بإجراء العمليات القيصرية للنساء (وخصوصاً في العالم الثالث) بدون سبب أو مبرر طبي، حتى إن دولة صغيرة مثل كوريا الجنوبية قد بيع منها إلى الولايات المتحدة الأمريكية 4000 جنين كل سنة من السنوات التسع الماضية، ويبيع الجنين هناك بمبلغ خمسة وعشرون دولاراً فقط، كما توجد عدة شركات لتجارة الأجنة في أوروبا وخصوصاً في بريطانيا..."¹

لذلك فإنه مهما تحدث علماء البيولوجيا والأطباء في الكتب ووسائل الإعلام عن الفائدة العظيمة التي يمكن أن تجنيها الإنسانية من توظيف الأجنة في عمليات زرع الأعضاء والأنسجة (القلب، الرئة...)، وسهولة استعمالها مقارنة بأعضاء وأنسجة مكتملة النمو، فإن التجاوزات السلبية لهذا التوظيف، وما تطرحه (بنوك الأجنة) من مشكلات أخلاقية تستلزم الآن وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة تأسيس أخلاق بيولوجية وطبية قائمة على مرجعية أخلاقية عميقة وواضحة، تأخذ بعين الاعتبار إنسانية وقدسيتها الكائن البشري في المقام الأول، بل ويحتاج الأمر كذلك إلى قوانين صارمة ولجان أخلاقية كاملة الصلاحيات تحرص على عدم التلاعب بكيان الإنسان والإنسانية.

1- 5 الإجهاض الانتقائي:

بخلاف الإجهاض العلاجي، أين يشكل استمرار الحمل خطراً على المرأة الحامل و يكون الإجهاض هو الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياتها، سمحت تقنية الكشف "قبل الولادة" عن جنس الجنين و عن الأمراض المحتملة فقط التي يمكن أن يحملها بإجهاض الكثير من النساء الحوامل، وذلك أمر قد يطرح قضية أخلاقية حساسة، لأن الإجهاض في هذه الحالة ليس بمعناه الكلاسيكي و هو الخوف على صحة الأم أو صحة الجنين، و لكنه إجهاض بمعنى انتقائي.

¹ كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب، مرجع سابق، ص ص. 268 - 269.

هذا الأمر ناقشه المنتدى الأوروبي للبيوايثيقا المنعقد في ستراسبورغ في الرابع من شهر فيفري 2012، والذي خلص إلى فكرة أن الإجهاض الانتقائي للأجنة هو بمثابة نوع من الأوجينية كفكرة فلسفية و بيولوجية قديمة، إذ من غير المعقول أن يتم إجهاض جنين مكتمل التكوين، إلا في حالة ظهور بعض التشوهات عليه، و هنا يشير البروفيسور سيكارد Didier Sicard، الذي ترأس اللجنة الاستشارية للأخلاق (comité consultatif d'éthique) مدة تسعة سنوات، بالقول "إن مبدأ الاحتراز انزلق في ميدان التوليد وقاد إلى اختيار الأجنة الذين يسمح لهم بالولادة (...). و الآن بالنظر إلى اتساع حجم الجهاز المعد لاكتشاف مرض المنغوليا (Trisomie 21) فإن الطفل المنغولي هو بمثابة خطأ طبي لأن عدم اكتشافه و جعله يولد هو أمر جسيم."¹ وما أكدت عليه نتائج عدة لقاءات و ملتقيات دولية منها إعلان جنيف (1968)، وتقرير الجمعية الطبية و العالمية بأسلو سنة 1970 وإعلان البندقية سنة 1983 هو ضرورة حماية حياة الجنين من طرف الأطباء، وهذا منذ بدايتها، ولا يمكن تصور أن مرحلة التعشيش Nidation تكتسي حرمة أكثر من مرحلة الإخصاب fécondation.²

ويرى بعض الأطباء أنه لتجاوز التشوهات والمشاكل الصحية يجب فتح مجال التشخيص على الأجنة قبل زرعها، ولكن قد تؤدي هذه العملية إلى مشاكل و انزلاقات أخلاقية. و لهذا يدعو البعض الآخر من الأطباء إلى توفير ضمان و حماية لعملية التشخيص هذه Garde-feu. وهنا نتساءل عن نوع هذه الحماية التي يمكن أن تواجه خيالات Fantasmes الحصول على المواصفات الأكثر قوة للأجنة، وتقاوم رغبة التحكم التام في عملية الإخصاب التي يريد العلم-التقني Techno-science تحقيقها في كل اتجاه في ظل مجتمع لا يؤمن إلا بنفسه؟ لذلك فإن الرهان الحقيقي للانتقاء الجيني لبويضات التخصيب خارج الرحم لا يتعلق

¹ « L'enfant à venir est présumé coupable, il doit prouver sa normalité », <http://www.toujours enligne. Com/36425>.

² يُنظر عمر بوفتاس، البيوايثيقا، مرجع سابق، ص 218.

بالصحة ولكن بالتحكم. ولا يتعلق الأمر هنا بالتحكم البسيط في الصحة، بل بالتحكم الجديد في الحياة الذي لا هوادة فيه. ولذلك فإننا نملك الحق في الحكم على شذوذية هذا المسعى، ونملك واجب الإعراف و من ثم التحذير من قضية مهمة و هي بأنه في حالة توسع هذا النوع من التحكم في الحياة، فإن من غير الممكن التحكم في حركيته¹.

بهذا المعنى، يمكننا إعتبار الإجهاض بغرض انتقائي بمثابة تعدي مباشر و صريح على كائن إنساني في مرحلته الأولى من النمو. وإذا ما حدث إجهاض في مراحل متأخرة من هذا النمو فإن العملية هنا لا تختلف كثيرا عن عملية قتل إنسان ما، لأن بعد اكتمال الجنين يكون أمام الوالدين و الطبيب إجراءات للتطبيق : إما الإجهاض لثبوت وجود تشوه ما في الجنين، أو إجهاض لغير سبب واضح وهذا كما قلنا أعلاه، لا يختلف عن عملية القتل مادام أنه من الممكن اختيار حل ثاني وهو السماح لهذا الجنين بالولادة و اكتساب الحق في الحياة.

يرفض هذا النقد أو التحفظ المدافعين عن عملية الإجهاض بدون قيد أو شرط، بداعي أن للوالدين حق التصرف في الأجنة التي يمتلكونها، وأن صفة الشخص التي تتعلق بها معاني القداسة والإنسانية إنما تتكون في مراحل ما بعد الولادة وليس قبلها.² ومع ذلك يعتبر إجهاض أجنة في مراحل مختلفة من الحمل بسبب جنس الجنين أو بسبب بعض التشوهات التي يحملها، انتهاكا حقيقيا لحقوق الإنسان التي نصت عليها الشرائع السماوية والمدنية.

يظهر هذا الانتهاك كذلك و بقوة في الأوجينية التي يتم إحياؤها اليوم بصيغة جديدة. وقد عبر عنها البروفيسور Didier Sicard بالقول " نرفض الأوجينية الجماعية المنظمة، ولكن في التطبيق هناك أوجينية فردية...سيكون هناك حتما اختيار للأطفال الذين سيولدون،

¹Jacques Testart, **Magasins des enfants**, la direction de J. Testart, Gallimard, France, 1994, p p 29-31

² يُنظر، عمر بوفتاس، **البيواتيقا**، مرجع سابق، ص218.

إن الطفل القابل رميه (L'enfant jetable) على الأبواب¹ والمقصود بالأوجينية في هذا السياق هو الهروب من ما هو طبيعي فيما يتعلق بولادة الأطفال محاولة اكسابهم صفاتاً وراثية معينة، أو محاولة التحكم في نوع الجنين من خلال إجهاض بعض الأنواع من الأجنة. و " إذا كان الحجم ولون العينين، والمهارات لا نتحكم فيها بعد بشكل كبير، فإن جنس الوليد في متناولنا... ولكن هل يعتبر أمراً طبيياً قتل أجنة سليمة embryos sains ؟ أو التصفية الدورية للذكور مثلاً للحصول على الإناث؟ ولذلك فإنه ستم بصفة سريعة عملية المرور من التوصيف الطبي إلى الملائمة الاختيارية.²

وحول هذه الفكرة يقول فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama : " ستطرق الثورة الجديدة الباب الخلفي لليوجينيا لتكون معا ثانية، ستخصص اليوجينيا وتصبح ممارسة منزلية...سنقول التكنولوجيا الجديدة للمرأة أن الجنين الذي تحمله سيصاب بهذا المرض أو ذلك، ثم تترك لها ولزوجها الحرية اليوجينية للتخلص من الجنين، مراوغة هذه التكنولوجيا تضعنا أمام مثل هذه الخيارات الصعبة.³

وما يمكن استخلاصه من كل هذه المعطيات، هو أن هناك أمراً جديداً يدخل اليوم عالم الإنسان يتجلى في تسميات لم تعهدها البشرية من قبل، وليس في هذا حكم على سلبية هذا التغير، ولكن هناك تساؤل يرتبط أشد الارتباط بالإشكالية التي طُرحت في مقدمة هذه الرسالة وهو التساؤل حول إمكانية تغير تصور الإنسان لنفسه من الناحية الإنسانية والأخلاقية، ومدى عمق هذا التغير وطبيعته، خاصة إذا مس صلب الإنسان، والتصق بكيئونه الواقعية والصورية. وقد يطرح هذا السؤال حيال كل التسميات التي تحمل عمقاً علمياً عميقاً، وتطبيقاً ميدانياً يتوسع يوماً بعد يوم.

¹ L'enfant jetable est à nos portes, ibid. [http://www.toujoursenligne.com.](http://www.toujoursenligne.com/) /36425-

² France Quéré, L'éthique de la vie, Odile Jacob ; 1^{re} édit, 1991, Paris-France, p.203

³ فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، تر: أحمد مستجير، طبعة سطور، مصر، ط1، 2002، ص13.

هذه الإفرازات الإيتيقية للتقنيات البيوطبية تتأشكّل أكثر عندما نبحث في مصدر تمويل و توسيع وتتميط وتسويق هذه التقنيات والتطبيقات، وهو سؤال مشروع، خاصة بعدما كشفت التحليلات الإستيمولوجية أن تطور الفيزياء في القرن التاسع عشر وتأخر البيولوجيا لم يكن صدفة وإنما كان بسبب أن العلوم الفيزيائية كانت في خدمة مشروع تبنته الدول العظمى وعلى رأسها أمريكا والمتمثل في الصناعة النووية والسباق نحو التسليح. و انعكست الآية بعد ذلك، واستطاع مشروع الجينوم البشري والقدرة على التحكم في الجسم والنسل الإنساني نقل اهتمام العلماء من الفيزياء بعد بلوغها درجة كبيرة من التطور إلى البيولوجيا، وتأسيس ما يعرف بالكيمياء الحيوية La Biochimie. و يفسر لنا هذا الأمر تدخل عناصر استراتيجية واقتصادية في المشاريع العلمية، فغالبا ما يكون الدافع النفعي والاقتصادي للمشروع العلمي هو ما يحركه في الخفاء، رغم ما يظهر من موضوعية الأبحاث العلمية.

يصف لويس فونديليك L.Vandelac الأمر بالقول إن " هذه التكنولوجيات تدخل في إطار ما يُسمى ببراديجم العلم الربحي Science push المتعلق بالجناح الإقتصادي للعلم...أو هي قبل ذلك الإبتكار التكنولوجي الذي يخلق الإنتاج ومن بعد ذلك التسويق لمنتجاتها وخدماتها والتي لا يمكن أن نجد سوقاً لها إلا بجذب طلب إقتصادي لما تعرضه. يمر ذلك عن طريق صناعة خطاب يحمل تبريراً إجتماعياً Discours de légitimation sociale » يجعل الأمر حقاً إجتماعياً، ويصبح هذا العرض بعد ذلك طلباً مبرراً وحاجة إجتماعية ضرورية.¹

قد يظهر ذلك في المطالبة الواسعة للإستفادة من هذه التطبيقات البيوطبية، مثل مسيرات الكرامة « les marches des fièreté »، التي تُنظم في عديد الدول والتي أقيمت طبعتها الأربعون في فرنسا سنة 2017 تحت شعار الإنجاب المساعد طبيياً بدون شرط أو قيد « PMA sans condition ni restriction » ، وضمت هذه المسيرة حشودا هائلة كان على رأسها عدد من المسؤولين والساسة من بينهم أمين الدولة الفرنسي المكلف بالمساواة بين الرجال والنساء مارلان شيبا Marlène Schiappa. ومعروف أن هذه

¹ Louis Vandelac, L'emryo-économie du vivant ... Ou du numéraire aux surnuméraires, In « Le magasins des enfants », ibid, P 163.

المطالبة تأتي كرفض للسياسة المتبعة في فرنسا وفي بعض الدول التي تبيح إنجاب و تربية الأطفال فقط للأشخاص المتابينين جنسياً *hétérosexuels*، وعود الرئيس الفرنسي الحالي كانت صريحة حول الإمكانية امكانية فتح الباب أمام المثليين والعزاب للإستفادة قانونياً من تقنيات الإخصاب المساعد طبيياً، حيث اعتبرها امكانية مشروعة

تتضح فكرة فونديليك L.Vandelac الخاصة بخلق سوق تجارية لهذه التقنيات أكثر عندما نكتشف أن هناك ترويج وتحفيز على الإختيار (اختيار مواصفات الجنين)، وهو نجده بصورة واضحة وبسيطة على مواقع الأنترنت للمصحات الطبية من ترويج إشهاري يهدف إلى الإقناع وجذب الزبائن، مثال ذلك مصحة أوجين في إسبانيا التي تحمل تسميتها معنى تحسين طبيعة الطفل الذي يتم توليده، فمن بين ما نجده على صفحتها الرئيسية إشهار يداعب العاطفة خاصة عاطفة الأمومة لدى المرأة، وكذلك إعطاء ضمانات صحية وإجتماعية من خلال بعض الخطابات التي إختارنا منه الخطاب الإشهاري التالي: " نضمن لكم أن التبرع بالبويضات والحيوانات المنوية مجهول بالكامل، وذلك بموجب القانون، أي أن هوية المتبرع لا يمكن أن يعرفها المتلقي. والعدد الكبير من الأشخاص الذين يتم علاجهم في عيادتنا EUGIN يسمح لنا بالحصول على عدد كبير من المتبرعين من جنسيات مختلفة، وهو ما يزيد من إمكانيات العثور على خصائص جسمية مناسبة، وفي نفس الوقت تجنب قوائم الانتظار الطويلة."¹

إن النزعة القائمة على فكرة النموذج النفعي التجاري في التعامل مع التقنيات البيوطبية، تظهر في عدم الاهتمام بتكثيف البحث عن أسباب العقم وعدم القدرة على الحمل وأكثر من ذلك على الوقاية منها، وتوجيه الأنظار في المقابل إلى أهمية هذه التقنيات التي بقدر ما تطرح من معضلات إتيقية لا تخلو أيضاً من أخطار ومضاعفات صحية خطيرة، وهنا يبرز الرهان الربحي الاقتصادي الذي تقوم عليه السياسة التوسيعية لهذه التقنيات البيوطبية التي تبتعد تدريجياً عن الطب النبيل وترتمى يوماً بعد يوم في أحضان السياسة النفعية الاقتصادية في أبشع صورها ورهاناتها.

¹ Eugin : https://www.eugin.fr/devenir-maman-menu.html?gclid=Cj0KCQiA1NbhBRCBARIsAKOTmUvpRG3c9s75tOp9THh1ngkBzOS2jqbRLJu5PHpQb5nIBstlJnHhB5caAua5EALw_wcB, 10-01-19 , 12 :42

وما يدعم أكثر هذا التحليل أكثر هو ثقافة الندرة التي يخلقها هذا اللوبي الاقتصادي والتي تبرمج الأذهان على فكرة أن الإنجاب غير ممكن وصعب ويثقل المرأة و يمنعها من أداء وظيفتها على أحسن وجه، بل وأن الحل السحري المضمون العواقب يكمن في إمتلاك المال وتحقيق الحلم الموعود، وكل هذا عبارة عن تلاعب بالعقول بهدف تحسين السوق وبيع المال لأن الحقيقة تكمن في أن هذه الندرة مفتعلة¹.

2- الموت الرحيم Authanansé والإصرار على مواصلة العلاج .L'acharnement thérapeutique

أول من إستخدم هذا التعبير هو البروفيسور دوبراي J.R. Debray وتعلق الأمر بمحاولات عديمة الجدوى لإنعاش مرضى في حالات غيبوبة متقدمة. والإصرار الشديد على مواصلة العلاج يحوي معنى أو صفة نقدية، وهو واضح في الكلمة الفرنسية Acharnement التي ترتبط بالحماسة والغضب الذي يكون عند الحيوان لحظة الإمساك بفريسته، وهي بذلك تعني التكثيف من إستعمال الوسائل العلاجية لأجل إطالة حياة مريض على وشك النهاية، ولكن بدون أمل حقيقي في تحسن حالته².

و قضية الموت الرحيم أصبحت من القضايا والمسائل الهامة التي يطرحها الطب وتطرحها البيولوجيا المعاصرة ، وتعني "التدخل الطبي الذي يسعى إلى وضع حد لحياة شخص مصاب بمرض عضال أو دخل في حالة غيبوبة دائمة أو طاعن في السن، أصبح جسمه و عقله معا هدفا لكل الأمراض و مسكنا لكل الأوجاع أو طفل

¹ Voir, Louis Vandelac, L'emryo-économie du vivant ... Ou du numéraire aux surnuméraires, » Le magasins des enfants, sous la direction de J. Testart », ibid., pp. 173-174.

² Voir, Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., p.68.

ولد أو سيولد بتشوه خلقي بالغ الخطورة أو بتخلف عقلي كبير و ذلك بهدف تجنيبهم المعاناة و الآلام المبرحة.¹

لقد غيرت المعطيات الطبية النظرة إلى محددات الموت، فلم يعد توقف القلب والتنفس دليلا كافيا على موت الإنسان، بل أصبح الأمر الفاصل هو موت الدماغ، "وقد تمت بلورة هذا المفهوم الجديد بواسطة أعمال المدرسة الطبية الفرنسية بفضل ما قام به "مولاري Mollaret و غولون Goulon سنة 1959 لما استعملا عبارة " مرحلة الغيبوبة المستمرة Coma dépassé " للدلالة على حالة اللاعودة، وهكذا يمكن تعريف موت الدماغ بأنه (توقف كامل ولا رجعي لوظائف الدماغ بكل أجزائه)، وهناك سؤال يطرح بشأن مفهوم موت الدماغ، لماذا أصبح توقف وظائف الدماغ هو المعيار الحقيقي للموت وليس توقف القلب كما كان يعتقد لمدة طويلة؟ الجواب بكل بساطة هو أننا أصبحنا نعرف اليوم أن الدماغ هو الذي ينسق بين أنشطة كل أعضاء وأنشطة الجسم. الدماغ إذن وليس القلب هو الذي يتحكم في الجسم حين يشتغل ككل.²

والأسئلة الأخلاقية التي تطرح حول هذه المسألة هي : من يقرر نزع أجهزة الإنعاش التي تضمن عمل الوظائف الحيوية للمريض؟ وهل يمكن للمريض نفسه أو لأحد أقاربه أن يقرر نزع هذه الأجهزة وترك المريض يموت بسلام بحجة الآلام الكبيرة التي يعانها والتي قد يكون علاجها بدون جدوى إذا ما استمرت حالة الغيبوبة لمدة طويلة؟ بمعنى هل يمكن الاعتماد على حجة غرضها إنساني وهي دافع الشفقة والرحمة للمساعدة على الموت؟ وأين تكمن قدسية الحياة إذا ما تم اتخاذ قرارات لا يعارضها المجتمع ولا يعاقب عليها القانون تتعلق بتعجيل الموت لبعض المرضى الذين دخلوا في حالة غيبوبة أو الذين يعانون من آلام مبرحة؟

¹ عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص ص.162-163.

² المرجع نفسه، ص 167..

في مقابل هذه الأسئلة نجد على أرض الواقع دولا كهولندا قد قننت بالفعل ممارسة الموت الرحيم، ولكن دائما بطلب من المريض الذي يشترط فيه أن يكون حاملا لمرض خطير و تحت تأثير الألم الشديد. وتستمد هذه الممارسة شرعيتها أساسا من فكرتين تتعلق الأولى بحرية الفرد في التحكم في حياته، وتتعلق الثانية بمبدأ الاقتناع بوجود آلام فضيعة لا تحتمل، لا يُرجى شفائها ومؤدية إلى الموت.¹

و في بعض الحالات المرضية المستعصية يصبح المريض كذلك مصدر قلق بالنسبة لنفسه، ولأهله و لكل الفريق الطبي الساهر على تطبيقه، لأن تكاليف العلاج اليوم أصبحت باهظة الثمن. فإذا كانت حالة المريض لا تنبؤ بعودة عمل وظائفه الحيوية بطريقة طبيعية فإنه بالإضافة إلى الآلام الشديدة التي يعانيها، سوف يكلف مبالغ مالية كبيرة إذا بقي مدة طويلة تحت رحمة أجهزة الإنعاش. و هي حالة العديد من المرضى الذين يبقون مطولا في حالة غيبوبة أملا في استعادة وظائف جسمهم الحيوية. " فلقد تم على سبيل المثال الإبقاء على حياة سيدة أمريكية ضحية لحادثة سير لمدة 18 سنة و هي في حالة غيبوبة مستمرة، و قد ماتت بعد ذلك دون أن تسترد وعيها طوال هذه المدة و قدرت تكاليف علاجها بما يقرب من 6 ملايين دولار أمريكي؛وهنا قديطرح السؤال التالي: ألم يكن من الأفضل إراجعتها منذ البداية و توفير تكاليف علاجها الذي لم يؤدي إلى أية نتيجة؟ و هناك حالات أخرى يعاني فيها المرضى من آلام مبرحة،مثل أولئك الذين يوجدون في المراحل النهائية لبعض الأمراض الخطيرة و التي تكون عادة مصحوبة بمعاناة شديدة كالسيذا و السرطان و في مثل هذه الحالات أليس من الأفضل لهؤلاء المرضى أن يوضع حدلحياتهم و يتم تخليصهم من تلك الآلام خاصة إذا كانوا يطالبون بذلك بإلحاح؟"²

¹ Voir, Académie pontificale pour la vie, **le respect de la dignité de la personne mourante**, considération éthique sur l'euthanasie, pp 01-02. www.vatican.va.../pontifical-acade-mies/.../rcpa.acdlifedoc20001209euthanasiafr,htm

² عمر بوقفاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص ص. 163-164

و يجيب البابا "بي الحادي عشر" Pie11 عن أسئلة متعلقة بالإنعاش سنة 1957 بالقول إن الواجب في المُجمل هو إستعمال الأجهزة الطبية العادية، و الهيئة الطبية أو المريض نفسه غير ملزمين بتاتاً بالبحث عن سبل ووسائل فائقة للعلاج. وأكدت الأكاديمية السويسرية للعلوم الطبية سنة 1976 فيما يخص الأشخاص الذين يصارعون الموت دون جدوى، والمرضى والجرحى الذين يعانون من آلام حادة لا يمكن منعها وتقادي المصير المحتوم، والذين لا يمكنهم عيش حياة عقلية واعية، أن مهمة الطبيب هي تخفيف الآلام و كفى، وليس عليه أبداً إستعمال تجهيزات علاجية يُمكن أن تُطيل الحياة. وفي التوصية 779 من الإجتماع البرلماني لمجلس أوروبا (1976) المتعلق بحقوق المرضى والموتى تقرر بأن مسألة إطالة الحياة في حد ذاتها ليست هي الهدف الإستثنائي للممارسة الطبية، بل أن هدف هذه الممارسة بالدرجة الأولى هو التخفيف من الألم. وفي الإجتماع الخامس والثلاثين للمجلس الطبي العالمي سنة 1983 جرى قبول قضية التوقف عن العلاج في حالات طبية معينة، وتوصية بالتخلي عن الإصرار على مواصلة العلاج. في تجاوزت الجمعية الطبية الأمريكية سنة 1986 كل التفاصيل المتعلقة بنزع الأجهزة والوسائل العلاجية من عدم نزعها، وتقرر الآتي: توقيف كل وسائل العلاج لمريض في حالة غيبوبة لا يُرجى الرجوع منها أمر غير منافي للأخلاق.¹

في مقابل هذا، يرى الكثير من المتخصصين في الأخلاق الطبية و الأطباء أن فكرة تعجيل الموت لنوع معين من المرضى بحجة إنسانية هي حجة واهية لأن الحياة أمر مقدس في ذاته و قيمة حياة الإنسان لا يمكن أن تقاس قياساً كميّاً، و لذلك فإنه لا يمكن لأي شخص أو لأي هيئة كانت أن تقرر تخليص مريض ما من آلامه الشديدة بتوقيف حياته حتى ولو كان طلب إيقاف العلاج و استسلام للموت هو طلب المريض نفسه، إذ لا يمكن الإصغاء إليه لأنه غير موجود في

¹ Voir, Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique Sous la direction de G. Hottos et M.H Parizeau, Ibid, P19.

حالة نفسية تمكنه من التفكير بطريقة سليمة خاصة إذا كان يعاني من آلام قاسية و انهيار نفسي شديد.

هذه الفكرة تدافع عنها الأكاديمية البابوية للحياة التي ترى أن الجانب المادي هو الذي يدفع في الكثير من الأحيان إلى تطبيق و تقنين مسألة الموت الرحيم خاصة أمام ثقل الفاتورة التي تتضاعف إذا ما تعلق الأمر بعلاجات تمتد لمدة طويلة، فالموت الرحيم بحسب الأكاديمية البابوية أمر غير أخلاقي و لا يمكن أن نطبقه بحجة أن الطلب هو من المريض نفسه، لأن الحرية الشخصية في هذه الحالة ستتجاوز معناها العقلاني. إذ لا يمكن باسم الحرية الشخصية و باسم حقوق الإنسان أن يتسبب شخص ما في إيقاف حياة شخص آخر، خصوصا أن هناك تقنيات أخرى للتعامل مع حالات المرضى الميؤوس منهم، ومنها مساعدتهم بالمعالجة النفسية الروحية وتوفير أسباب الراحة لهم لأن الآلام تخف بالنسبة للمريض الذي يجد نفسه في جو مفعم بعاطفة الإخاء والمحبة و التضامن، ويؤدي به ذلك إلى الرغبة في مواصلة العلاج، كذلك توفير بعض العلاجات المكيفة بحسب حالات المرضى كمسكنات معينة و أماكن هادئة تمكن المريض من الشفاء. ومن هنا يمكن أن نحدد الفرق بين إعطاء الموت Donner la mort والسماح بالموت Permettre la mort من منطلق أن الأولى تقضي على الحياة و الثانية تقدر الحياة وتحافظ على سيرها الطبيعي.¹

يندرج هذا الرأي في إطار النظرة الإنسانية للمسألة والتي تعطي الأولوية لفكرة المرافقة لهؤلاء المرضى بهدف التسهيل المباشر لموتهم، لأنه إذا كان الجانب المادي يضغط بنسبة معينة في قضية تسريع الموت بتقنية الموت الرحيم، فلنا أن نتساءل عن ملايين الدولارات التي تصرف سنويا في أبحاث هدفها الوحيد هو المنافسة العسكرية بين الدول؟ والتي يمكن أن يؤخذ منها قسط بسيط لإنشاء مستشفيات خاصة بهؤلاء المرضى و عدم اللجوء بذلك مباشرة إلى فكرة قد تعيد عهد الأمبريالية والأرستقراطية حتى و لو كان هذا في مجال الصحة والإستشفاء

¹ Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., p.04.

من خلال نزع أجهزة الإنعاش عن بعض و تركها للبعض الآخر." و إذا كان الموت الرحيم مهما كانت مبرراته نوعا من الاعتداء على الحياة الإنسانية و كان الإصرار على مواصلة العلاج رغم التأكد من عدم جدواه نوعا من الاعتداء على كرامة الإنسان فهو من يعتقد أنه بالنسبة للذين يعانون من أمراض الشيخوخة أو المصابين بأمراض لا يرجى شفاؤها يوجد حل وسط بين الأمرين و هو يعرف بالمرافقة.¹، و هي نظرة إنسانية تعارض النظرة المادية والبراغماتية للموضوع.

ويُختصر الموقف الأخلاقي بخصوص الموت الرحيم والإصرار على مواصلة العلاج في موقفين وهما رفض تقصير الحياة وبالتالي مواصلة العلاج مهما كانت الظروف والمدة التي يستغرقها وذلك بسبب قدسية الحياة من جهة وبسبب ضرورة إحترام رغبة المريض أو رغبة أهله في مواصلة العلاج. هذا بالنسبة للموقف الأول. في المقابل يبني الموقف الثاني فكرته على إحترام الحرية الشخصية للمريض في حالة أراد التوقف عن العلاج. وبين الرأيين نجد الهيئات والجمعيات الطبية العالمية والمحلية تختلف رؤاها قليلاً ولكنها تتفق في قضية التوقف عن العلاج في حالة المريض الذي لا أمل في علاجه وعودته من حالة غيبوبة متقدمة، خاصة إذا كان يعاني من آلام ومعاناة مرضية حادة. إلا أن تصريحات وقرارات هذه الهيئات الرسمية جد فضفاضة، لأن السؤال الذي يُطرح هو هل يمكن أن يُطبق قرار إداري على حالات إنسانية مختلفة؟ وما هي المدة التي يُمكن إنتظارها قبل إتخاذ القرار النهائي بتوقيف العلاج؟ ومما يتكوّن الطاقم الطبي الذي يمكنه أن يأخذ القرار؟ بل وقد يُطرح هنا السؤال الأعمق من الناحية الإنسانية وهو هل يمكن أن يُعامل جميع المرضى بنفس الدرجة والصفة؟

في نفس القضية أشارت الهيئة الاستشارية الوطنية للبيواتيقا الفرنسية CCNE سنة 2000 في بندها الثالث والستين المتعلق بقضية الموت الرحيم أنه لا يتم اللجوء إلى الموت الرحيم إلا في حالات إستثنائية، إذ أن الأولوية هي إخضاع المريض للرعاية الملطفة les

¹ عمر بوقفاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص.171.

soins palliatifs. وإذا كان إصرار المريض على الموت الرحيم كبيراً، وكشف العلاج عن أسباب هذا الإصرار من معاناة وآلام حادة فيجب أن يتم ذلك فقط في إطار الشفافية والتعبير عن تضامن المجتمع الذي يربط بين الشخص وأسرته من جهة، والطب والقانون من جهة أخرى. لذلك لا يجب أن ينتهز رجال القانون هذه القضية، والإقرار بأن الموت الرحيم جريمة قتل يعاقب عليها القانون، عليهم فقط، بعد إبلاغ العدالة، تقبل مبدأ الاستثناء في ممارسة الموت الرحيم المعتمد على إجراءات العلاج.¹

وفي إطار تحليلي نجد أن تقنيات التلقيح الإصطناعي تشترك مع الموت الرحيم في نقطة أساسية وهي دور وأهمية العنصر المادي في مسار التطبيقين البيوطبيين. ففي الأولى كما أسلفنا الذكر تكون المؤسسات الحاضنة والمستثمرة لمشاريع التخصيب الإصطناعي أمام زبائن تحركهم عواطف الأبوة أو الأمومة، لذلك تسهر هذه المؤسسات على تسويق وتنميط هذه التقنيات البيوطبية بغرض الربح المادي، وكذلك الأمر بخصوص الموت الرحيم، عندما تُشكل حالات الغيبوبة المستمرة عبئاً مادياً على الدولة وعلى الصحة العمومية، ويتم تقنين عملية نزع أجهزة الإنعاش لإخلاء الأماكن لمرضى آخرين يملكون فرصة أكبر في الشفاء، أو عندما تكون الوتيرة التي تسير بها عملية توفير مصحات ومستشفيات العلاجات التلطيفية les soins palliatifs الخاصة بالحالات المستعصية الشفاء بطيئة على الرغم من أهميتها الطبية، وهذا في أكثر الدول تطوراً في العالم.

3- مشروع الجينوم البشري:

تشير الكثير من الدراسات إلى أن مشروع فك وفهم تتابع شفرات الدنا DNA من أهم المشاريع البيولوجية التي سخرت لها الأموال الطائلة، و القدرات و الكفاءات البشرية الهائلة من طرف الدول العظمى المتنافسة على التقدم. و القصد من هذا الإهتمام هو فك شفرة التتابع الكامل لدنا الإنسان نظراً لأهميته المعرفية. إذ يعتبر DNA نسخة كاملة تحمل جميع المواصفات الموروثة من الأبوين، ونظراً

¹Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, 1^{re} édition, De Boeck – Wesmael, 1993 Bruxelles, Henri Alexandre (Clonage), p.19.

"للتباينات الموجودة في الجينوم، و التتويجات المختلفة المحتملة للجينات...فإنها تخلق هذا التنوع اللانهائي الذي نراه بين أفراد النوع الواحد، و إن النجاح أو الفشل الصحة أو المرض، الجنون أو العقل، القدرة على اغتنام الفرص أو تركها، كل هذا تحدده جيناتنا، أو هي على الأقل تؤثر فيها تأثيرا كبيرا."¹ معنى هذا أن قيمة التركيب الكيميائي للدنا بالنسبة لحياة الفرد و السلالة تكمن في أنه المُمد للخصائص الوراثية والمسؤول عن إنتقالها،"فكل ملايين الخلايا بجسدي تحمل نسخا من جزيئات كانت موجودة أصلا مرة واحدة في الحيمن (الحيوان المنوي)و مرة واحدة في البويضة (...). و إذا ما كنت بدوري قد استطعت أن أتمرر نسخا إلى ملايين الحيامن التي أنتجتها، فلا بد إذن أن يكون لجزيئة الدنا القدرة على التكاثر الذاتي."²

ويمكن النظر إلى هذا الاكتشاف البيولوجي نظرة تفاعلية،حيث أنه يمكن بفك شفرة تسلسل التركيب الكيماوي للدنا (ADN) معرفة بعض الأمراض و معالجتها قبل بداية ظهورها، خاصة إذ كان الأطباء البيولوجيين يؤكدون على أن هناك بعض الأمراض الوراثية تظهر لدى الأفراد في سن متقدمة ولا تظهر في الصغر أو حتى في مرحلة الشباب. وهنا يؤكد أستاذ البيولوجيا في جامعة هارفارد "ريتشارد ليونتين" أن "هناك حالات بشرية مرضية كثيرة واضحة يمكن أن تغزى إلى سبب وراثي واحد،فمرض التليف الكيسي أو مرض هانتنتغتون.يصيب من يحمل الجين الطافر المعنبيغض النظر عن الغذاء أو الوظيفة أو الطبقة الاجتماعية أو التعليم، و مثل هذه الأمراض نادرة؛ 1بين كل 2300 مولود للتليف الكيسي،و1 بين كل 3000 لحتل دوتشين العضلي و1بين كل 10000 لمرض هانتنتغتون. وهنا لا يجب تصديق المبالغة الشائعة والتي مفادها هو أنه إذا ما تمت معرفة كل التتابعات و التفاصيل المتعلقة بالتركيب الكيماوي للدنا (ADN)لكل إنسان فإنه يتم التوصل

¹ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم البشري وأوهام أخرى، تر: أحمد مستجير، فاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص132.

² المرجع نفسه، ص133.

إلى معرفة الأمراض التي قد يحملها أو التي قد تظهر فيما بعد و معالجتها كعملية وقائية. لأن معرفة قراءة تتابعات التركيب الكيماوي للدنا لا يعني إطلاقاً معرفة تفاصيل التتابعات بل إن النظر في بعض الحالات الواقعية يجعل أمر بلوغ علاج لمرض وراثي أمراً صعباً و معلقاً في بعض الأحيان، فعندما تمّ تحديد الجين الذي تؤدي صورته الطافرة إلى مرض التليف الكيسي و عزله و سلسلته و استخلاص البروتين الذي يشفر له الجين، تم اكتشاف أن هذا البروتين يشبه أنواع كثيرة من البروتينات التي تكون جزءاً من بنية الخلية، وهو ما حال دون استخلاص علاج معين، ونفس الأمر حدث مع مرض "تاي ساكس" لأن معرفة العلماء بالإنزيم الذي يشفر له الجين وظيفة بسيطة ومحددة، لا يعني التوصل إلى العيب البيوكيماوي الذي يسبب المرض. (...) ومن بين الأسباب الجوهرية لصعوبة استنباط معلومات سببية من رسائل الدنا، أن معاني الكلمات ذاتها تختلف باختلاف السياقات وأن لها وظائف متعددة في السياق نفسه، مثلما هو الحال في كل لغة معقدة، ليس لكلمة في الإنكليزية تضمينات عن الفعل أقوى من كلمة « DO » « يفعل » : "افعلها الآن DO IT NOW ! و رغم ذلك سنجد أن الفعل "DO" في معظم السياقات هو مجرد إطناب بدون معنى على الإطلاق كما في " I DO NOT KNOW" ، وعلى هذا فقد يكون للعناصر بالرسائل الوراثية معنى، وقد تكون مجرد إطناب، الخلية قد تقرأ التتابع (ج ث أ أ) على أنه تعليمات لإيلاج الحمضين الأمينيين فالين و سيرين في بروتين ما، لكنه قد يشير إلى مكان يلزم أن تتوقف عنده آلية الخلية وأن تحرر الرسالة كما قد يعمل في بعض الأحيان للإفساح، مثل "DO" الإطنابية، ليحفظ المسافات المناسبة بين أجزاء الرسالة.¹ يبين هذا القول أنه بالرغم من تطور البحوث المتوصل إليها حول قراءة تسلسلات الدنا ومعرفة مكن الخلل فيها المتسبب في بعض الأمراض والأورام، إلا أن جانب التدخل والعلاج مازال محدوداً لحد الآن.

وربما يحتدم النقاش حول مصير وهدف البحث في الجينوم البشري لأن هذا الأخير يُشكل بحق مركزاً لكل العمليات الفيزيولوجية والنفسية للأفراد وسلالاتهم التي تأتي من

¹ ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم البشري وأوهام أخرى، مرجع سابق، ص ص 142 - 144

الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.

بعدهم. وتُطرح التساؤلات كذلك عن مدى إمكانية استغلال و توظيف بحوث التحكم في الجينوم البشري في لغايات لإنسانية قد ترتبط بجانب عرقي عنصري أو بمجال السياسة الحربية و إنتاج أسلحة بيولوجية.¹

ونجد هذا حتى في الحالات التي يتم فيها استخدام العلاج الجيني، أي غرس جينات محددة تحمل التتابع الصحيح للجين في من يحملون تتابعا طافرا، و هو أمر تحقق في علاج طفلة كانت تعاني من علة في الجهاز المناعي، فإن هناك احتمالا أن لا يؤثر هذا الغرس فقط في الخلايا الجسدية و لكن يتعداه بإحداثه لتغييرات عرضية في الخلايا الجرثومية للأعضاء التناسلية و هو أمر يتعدى فكرة إصلاح طفرة وراثية افرد واحد إلى التغيير الجيني للسلسلة التي ستأتي من بعدنا،وهنا يزداد الخطر إذا ما حدث أي خطأ مهما كان نوعه.²

هنا، يضع هانس يوناس تحفظات تتعلق بمآل التدخل الجيني بالخصوص على الأجيال المستقبلية اللاحقة، إذ " بما أننا نعلم أن تأثير الجراحة الجينية يتجاوز الفرد الذي خضع لها، يجب علينا أيضا أن نتوقع عواقبها على النسل في حالة الفشل، لأنه تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أنه يمكننا توقع آثار زراعة الأعضاء لأننا نعرف التفاعلات داخل الكائن الحي، فإن الشيء نفسه لا ينطبق تماما على مستوى عملية زرع الجينات *transplantation génétique* التي يمكن أن تؤثر على توازن لكل الكروموزومي للجسم

¹ وأبرز مثل لهذه النوايا العنصرية نجد مثال زعيم الحزب النازي "أدولف هتلر" الذي أثرت عليه فكرة الإنسان السوبرمان و استبدت بفكره لدرجة أنه أمر بقتل ربع مليون شخص من المجتمع الألماني بحجة أن صفاتهم الوراثية لا تمكنهم من أن يكونوا سادة أقوياء و أنهم إذا ما أنجبوا فإن أولادهم سيكونون بنفس صفات الضعف و البلادة التي يمتلكونها. وهو أمر لا يعبر عن نزوة عابرة و لكن عن مشروع سخرت له مجهودات نظرية و تطبيقية، حيث أمر هتلر مركز البحوث البيولوجية و الكيميائية و الجرثومية التابع للمؤسسة العسكرية الألمانية بإعداد دراسة علمية مفصلة عن المورثات و الصفات الوراثية الموجودة في الشعب الألماني و طلب عملية نقل للمورثات من الشباب ذوو الصفات الممتازة إلى الشباب ذوي الصفات الرديئة وهو تعبير عن فكرة عنصرية تنظر إلى الإنسان كوسيلة لا كغاية وإلا كيف نفسر تحديد الطول للأفراد ب (190.185م)، وما قامت به المحاكم الوراثية في وقت هتلر عندما أعدمتم بعض الأشخاص لرداءة صفاتهم الوراثية (يُنظر كارم السيد غنيم، الاستنساخ و الإنجاب دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، ط1998، 1، ص39).

² يُنظر كارم السيد غنيم، الاستنساخ و الإنجاب، مرجع سابق، ص.148.

بأكمله ويكون له آثار ضارة على الأجيال البعيدة المستقبلية.¹ وهي دعوة صريحة لعدم الإندفاع وراء تطبيق هذه التقنية لأن احتمال الإضرار بالنسل وتحميل أجيال قادمة مآلات ومآسي ليست مسؤولة في الحقيقة عن وجودها، مازالت قائمة، وأن ذلك كاف لوقف التطبيق وتعليقه على الأقل، وبدأ التفكير ودراسة الموضوع من كل جوانبه الممكنة.

في نفس السياق يقوم مبدأ من مبادئ دافيد سوزوكي و بيتر كنودتسون الخاص بعلم "أخلاقيات الوراثة" على حقيقة أنه: "قد تدخل منابذة الخلايا الجسدية في نطاق الاختيار الشخصي، لكن التلاعب بالخلايا الجرثومية البشرية لا يدخل ضمن هذا النطاق، ولا بد أن يمنع علاج الخلايا الجرثومية من دون موافقة كل أفراد المجتمع."² ومعنى ذلك أن التدخل الجيني في هذه الحالة لا يمس عضوية الفرد المصاب فقط بل هو تغيير يمس الأجيال اللاحقة التي ستحدر عنه. زيادة على أن هذا الأمر يطرح تساؤلاً أخلاقياً حقيقياً متعلق بمدى المشروعية التي يمكن أن نتحكم بها في صفات الجيل القادم، ويبين هذا السؤال درجة التعقيد الذي يلف حقيقة هذه البحوث. فقد تكون فكرة معرفة تتابعات الدنا ADN للأفراد أو لبعض الجماعات فكرة خطيرة و حساسة إذا ما كانت سببا في التمييز العرقي أو في حرمان بعض الأفراد من بعض الوظائف نظرا للأمراض التي تكشف عنها تركيبة الدنا الكيميائي (ADN) فيهم.

ولقد صدر "الإعلان العالمي حول المجين البشري والطاقم الوراثي للإنسان و حقوق الإنسان"، وشمل 25 بندا تضمنت معايير عالمية لتنظيم الأبحاث العلمية في ميدان المجين البشري و ضبطها، وهو تعبير عن إرادة دولية لتحمل المسؤولية تجاه أمر يعتبر من أعظم الرهانات العلمية للبشرية في مطلع الألفية الثالثة.³ ولكن هليمكن لهذا الإعلان أن يتمتع بقوة الإلزام و المتابعة و الردع أمام تنامي المختبرات

¹ Eric Pommier, Hans Jonas et le principes responsabilité, Ibid., p. 130.

² كارم السيد غنيم، الاستنساخ، مرجع سابق ، ص.149.

³ عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي، مرجع سابق، ص.107.

العلمية و تبدد فكرة المسؤولية الأخلاقية تحت غطاء الاكتشافات العلمية التي تخدم صالح الإنسانية؟

3-1 حركة تحسين النسل من النظرية الوراثية إلى إمكانية التدخل الجيني :

ترتبط قضية اليوجينيا بشكل مباشر بمشروع الجينوم البشري لأن فكرة تحسين الجنس البشري التي كانت قائمة في الماضي على معايير عنصرية تتعلق بلون البشرة والموصفات العرقية والجسمية، قد تكون اليوم مشروعاً يمكن للفرد أن يكون مكشوفاً فيه من الناحية الجينية وأن يعرف حتى الأمراض التي قد يكون عرضة لها أو سبب بعض ما يعانيه من ضعف أو نقص معين في جسده، وهنا لا يمكن الحديث عن مشروع نازي أو إيديولوجي عنصري ولكن قد يكون الحديث عن تحوير جيني (recombinaison génétique) تحت الطلب.

لذلك فمن المفيد التعرض لهذه الفكرة من الناحية التاريخية بغرض توضيح رهاناتها الحاضرة. إرتبطت في الغالب فكرة تحسين النسل كفكرة قديمة بهوس رجال السياسة أو بعض العلماء ذوو توجه إيديولوجي معين نحو تحسين اليوجينيا وجعل النسل البشري يسير بصفة مثالية، كحل يمكن أن يحقق على المستوى البعيد آمالهم في وجود جنس بشري في كمال الصحة والذكاء والكمال. لذلك فهي كفكرة وكتطبيق تحمل جذورا إيديولوجية وسياسية، وقد تحمل أبعادا إقتصادية ومنفعية.

برزت ظاهرة تحسين النسل في تسعينيات القرن التاسع عشر، خاصة في أمريكا التي كانت في حالة من الحراك والتنوع الاجتماعي والعنقي. وتلخص الأمر أنذاك في فكرة انتشرت في أوساط المثقفين وبعض الساسة مفادها أن نظرية الوراثة تفسر التفاوت بين البشر، والاعوجاج الذي قد يصيب المنحى الذي يسير وفقه المجتمع، و تفسر كذلك أسباب استقامة هذا المنحى إن حدثت. و بالإرتكاز طبعاً على النظرية الوراثة إرتكازاً لا يخلو من الإيديولوجيا تم التقرير بأن هناك سلالات تحمل صفات وراثية دنيا يجب التقليل من تكاثرها أو منعها إن إستلزم الأمر، وسلالات تحمل صفات وراثية جيدة يجب تشجيعها على التكاثر والإنجاب.

وتدريجياً يقل عدد البلهاء والأغبياء والأشرار والمجرمين في المجتمع ويزيد عنصر الرقي والذكاء والإبداع والتحضر.

وظهرت هذه الدعوة خاصة في " أعقاب موجة الهجرة الهائلة التي صاحبها نمو أحياء الفقراء في المدن، وكذلك نمو التوجهات النقابية المسلحة بشكل متسارع. وقد وصل الأمر إلى قمته في الجو الانعزالي الفاتر الذي أعقب الحرب العالمية الأولى، والتي خلفت خوفاً عظيماً من الشيوعية والاشتراكية في الولايات المتحدة الأمريكية. ففي تلك الفترة، وحدت الأسر الأمريكية التقليدية الحاكمة جهودها مع الأكاديميين والمهنيين من الطبقة الوسطى في تحالف نشط لتعزيز فكرة تطبيق سياسة تحسين النسل في الولايات المتحدة الأمريكية. إذ أخذ الارتياح يحكم قبضته على نخبة الأنجلوساكسون البروتستانتين البيض شيئاً فشيئاً خشية فقدانهم للسيطرة على الآلية الاقتصادية والسياسية في الدولة. بل وللمرة الأولى يتحدى الأيرلنديون والإيطاليون واليهود والجماعات المهاجرة الأخرى، وبضراوة هيمنة الأنجلوساكسون البروتستانتين البيض، مطالبين بنصبيهم من الحلم الأمريكي.¹ وكان الأمر جدياً وأحد خطابات الرئيس الأمريكي روزفلت يشهد على ذلك، و هو الخطاب الذي صرح فيه بأنه: " لا بد من أن يُصبح المجرمون عقيمين، وأن يُمنع الأغبياء والبلهاء من الإنجاب ... ولا بد أن يكون التركيز على جعل الأفراد المرغوب فيهم يتكاثرون"²

يؤرخ مارك هولر Mark Holler لهذا الحدث بقوله: " إن حركة تحسين النسل أصبحت قوية ومنتفذة إلى حد بعيد وتحديداً لأنها خاطبت و اعجبت أفضل الناس." حيث تم إنشاء لجنة عاملة متخصصة في تحسين النسل من طرف إتحاد المربين الأمريكيين مع هدف مُعلن وهو دراسة الجانب الوراثي للدم الأسمى والمتاعب التي يسببها الدم الأدنى للمجتمع. من أبرز أعضائها البروفيسور سارلزر دافنبورت Davenport الذي أصبح مديراً

¹ يُنظر جريمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية (تسخير الجينات و إعادة تشكيل العالم)، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1999، ص. 161

² نقلا عن جريمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية (تسخير الجينات و إعادة تشكيل العالم)، مرجع سابق، ص. 160

لما أصبح يُعرف بعد ذلك بمكتب سجلات تحسين النسل، وبعد ذلك تكاثرت جمعيات تحسين النسل وأصبح علم النسل سنة 1928 يدرس في ثلاثة أرباع الجامعات الأمريكية. هذا وبدون إغفال أن جل علماء الوراثة في أمريكا كانوا مؤيدين لهذا المشروع الذي بلغ مداه التطبيقي عندما تم تعقيم عشرات الآلاف من الأمريكيين إلزامياً مع مطلع القرن العشرين بعدما أقرت ولاية إنديانا سنة 1907 قانون لتعقيم المجرمين والبلهات والمعتوهين في المؤسسات الحكومية، وبين 1907 والحرب العالمية الأولى أقرت خمسة عشر ولاية قوانين مماثلة تدعو إلى تعقيم حتى من أثبت اتهامه بالقتل والاعتصاب والسرقه.¹

ولابد من الإشارة هنا إلى أن مشروع تحسين النسل في أمريكا و إن استند على العلم، إلا أنه لم يكن مشروعاً علمياً لأنه يحمل بذور عنصرية تجلت في احتقار السود واعتبارهم جنساً يمتلك مواصفات وصفات وراثية أدنى من تلك التي يمتلكها البيض، بل ومراقبة كل الفئات التي تريد الهجرة إلى أمريكا لقبول هذه الهجرة أو رفضها. ويتجلى ذلك في القانون الذي تم اعتماده سنة 1924 والذي يُحدد مواصفات الأشخاص الذين تحق لهم الهجرة إلى أمريكا تحت شعار "استيراد أفضل الدماء". ولكن مع الأزمة الاقتصادية التي ضربت البورصات العالمية سنة 1929 وانهيار سوق الأسهم، انهارت أسطورة الجنس الأسمى والدماء النقية التي تمتلك صفات ممتازة مقابل صفات دنيا، لأن كل طبقات المجتمع الأمريكي آنذاك استفاقت على وقع صدمة البحث عن الخبز، و على وقع الأزمة الاقتصادية الكارثية في البلاد والتي جعلت كل أفراد المجتمع على خط واحد من مستوى العيش. إذن رغم أن الشائع عن فكرة العنصرية والإقصاء على أساس الصفات الجسمية والوراثية، أنها فكرة ألمانية و ايديولوجيا نازية، تبين تاريخياً، و من خلال سياسة تحسين النسل التي اتبعتها الولايات المتحدة الأمريكية، أن هتلر لم يكن أول من اتبع هذه السياسة من خلال عمليات التعقيم.

¹ يُنظر جريمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية (تسخير الجينات و إعادة تشكيل العالم)، مرجع سابق، ص ص. 162 -

إذ ثبت تاريخياً أنه ابتداءً من سنة 1925 حدثت مراسلات بين مسؤولين ألمان و أشخاص في الحكومة الأمريكية حول إمكانية الحصول على معلومات دقيقة تخص قوانين التعقيم الأمريكية. وبعد ذلك كانت سياسة الرايخ الألماني واضحة من خلال سن قانون الصحة سنة 1933 من طرف هتلر وهو قانون تعقيم يهدف إلى تحسين النسل، والذي كان سبباً في تصفية ملايين البشر على مدى سنوات الحكم النازي. هذه السياسة نابعة من قناعة نجد أقوى تعبير عنها في كتاب هتلر: "كفاحي" Mein Kampf عندما قال: "إنه من الواضح أن إختلاط الأجناس العلوية والمتدنية ضد قصد الطبيعة، وينطوي على إنقراض الجنس الآري السامي (...). فحيثما إختلط الدم الآري مع الشعوب الدنيا، كانت النتيجة نهاية حَمَلَة الثقافة."¹

ولكن مع بروز تقنيات وتطبيقات بيوطبية جديدة، مثل تلك المتعلقة بالتعديل الجيني، أو إختيار جينات مرغوب فيها لطفل مستقبلي، يسير العالم اليوم نحو نوع آخر من اليوجينيا والذي قد لا يكون منغمساً في الإيديولوجيا والسياسات العنصرية بقدر ما هو مرتبط بجانب رغبة الأفراد في الحصول على نسل بواصفات معينة تُغذيها السوق التجارية والدعاية الإعلامية التي تُقوِّب وتُصنع معايير الجمال والصحة. وهذا ما يطلق عليه هابرماس إسم النسالة الليبرالية ويقول عنها أنها: "لا تعترف بالحدود بين التدخلات العلاجية والتدخلات الهادفة إلى غاية تطويرية، بل تترك للأفضليات الفردية لصناع السوق إختيار الغائيات التي تتحكم بالتدخلات المعدة لتعديل السمات الوراثية."²

إن شروط تبني مشروع تحسين النسل يملك اليوم مقومات نظرية وميدانية أكثر من ذي قبل، ولكن هذه اليوجينيا التي دعمتها في وقت مضى الإيديولوجيا والسياسة أو تيارات وهتافات عنصرية تدعمها اليوم الدعاية والتوجيه الإعلامي والإقتصادي لأعراض ربحية خاصة إذا ما تعلق الأمر بالإنقضاءات والبحوث التي تجرى على الأجنة أو البويضات المخصصة بهدف زرعها في الرحم. وربما تكون

¹ نقلا عن جريمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية، مرجع سابق، ص. 172.

² يورغن هابرماس، نحو نسالة بشرية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت. لبنان، ط1، 2006، ص. 28.

المخاوف من هذا المشروع هي معاملة الأشخاص على حسب ما يملكونه من خصوصيات وصفات في جينومهم البشري، أو يكون هناك نزوع للميسورين مادياً نحو امتلاك صفات منتقاة في نسلهم المستقبلي.

ولكن كل هذه المخاوف من احتمال وجود إنزلاقات قد تتبدد وتتلاشى بخطاب من نوع آخر يعبر عنه هابرماس بقوله: "إن حجة " المنحدر الزلق" تأخذ واقعاً أقل إشعاراً بالخطر، هذا إذا ما فكرنا بما يقوم به لوبي التكنولوجيا الوراثية من سوابق إذا لم يترك مجالاً لتفكير كاف أو لممارسات دخلت في العادات بشكل عرضي: وهو يستخدم ذلك بعبارة " لقد تأخر الأمر" تحاشياً" للوساوس الأخلاقية" (...) و بتطبيق تقنية ما قبل الزرع ترتبط المسألة التي توجب أن نعرف " ما إذا كان فعل الخلق بتحفظ وعدم أخذ الحق بالتطور وبالوجود إلا بعد استقصاء وراثي يتناسب مع الكرامة الإنسانية؟ فهل لنا الحق في أن نعرض الحياة البشرية لغايات الانتقاء؟ ثمة سؤال آخر متشابه يُطرح حول الحق في إستهلاك الأجنة بهدف التمكن يوماً ما (إنطلاقاً من خلاياها الجسدية الخاصة) من زرع أنسجة قابلة للزرع والنقل..."¹

قد يظهر هذا الأمر من خلال اليوجينيا الجديدة، وفي مقوماتها الموجودة اليوم احتمالات التدخل الجيني التي تحدثنا عنها آنفاً، من خلال التركيز على تكرار صفات معينة يتم تصويرها على أنها إيجابية وفعالة وإقصاء صفات أخرى وكل هذا بخلفيات عرقية عنصرية، وتفضيل أفراد على أفراد آخرين في فرص العمل مثلاً. بذور هذه اليوجينيا الجديدة تتعلق كذلك بالتطبيقات المتعلقة بتقنيات الحمل المساعد طبياً، وخاصة في فكرة الإجهاض الانتقائي، أو الإخصاب الإصطناعي خارج الرحم المبني دائماً على فكرة "اختيار أحسن الصفات".

¹ يورغن هابرماس، نحو نسالة بشرية، مرجع سابق، ص. 29.

4-الإستنساخ:

من ناحية تعريفية فإن الإستنساخ هو " الوسيلة الطبيعية أو الاصطناعية التي يتم من خلالها زيادة عدد الخلايا أو الكائنات الحية من فرد واحد من دون إشراك خصائص التكاثر الجنسية. بمعنى أن الاستنساخ هو مجموعة من الخلايا أو الأفراد من سلف واحد مشترك في التطابق الجيني"¹. و الاستنساخ هو"في الحقيقة ظاهرة قديمة في عالم النبات في إطار ما يعرف بالإفتسال "Bouturage" و هو مقابل للكلمة الإغريقية "Klon" التي اشتقت منها كلمة "Clonage"²، "وقد كانت الطريقة المتبعة هي تناول فرع منخفض أو ساق ثانوية قريبة من التربة ثم ثنيها دون فصلها من النبتة الأصلية، وطمر جزئها الأساسي في الأرض على بعد عدة سنتيمترات من السطح مع ترك الطرف الآخر في الهواء الطلق، وكانت الجذور تنمو في الجزء المطمور، في غضون بضعة أيام أو أسابيع على الأكثر، ولم تكن تحتاج سوى عزلها بعد ذلك حتى تنفصل النبتة القديمة عن الجديدة لتنمو بصورة تلقائية..."³

ولم تحتل هذه الظاهرة مركز الاهتمام العالمي إلا بعد نجاح الفريق العلمي الاسكتلندي بقيادة "يان ولموت"lanwelmut سنة 1996 في استنساخ النعجة الشهيرة دولي⁴ من خلية مأخوذة من النعجة المستنسخة، و هذا بعد أن تطورت عملية الاستنساخ في عالم النبات. وتهدف هذه عملية إلى إيجاد نسخة طبق الأصل عن كائن ما من الكائنات الحية، نباتا كان، أو حيوانا أو إنسانا.

¹ Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., p.66

² عمر بوقفاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص.306.

³ هنري أتلان، مارك أوجيه، ميراى دلما - مارتي، نادين فرسكو، الإستنساخ البشري، تر: مها قابيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص. 11.

⁴ عمر بوقفاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص306..

و" لم يكن تنفيذ زرع الخلايا النباتية في المخبر إلا بعد مرور ثلاثين عامًا على نجاح كارال ألكسيس في الحفاظ على تربية الخلايا الحيوانية سنة، أين أثبت "مورال ومارتن G. Morel و C. Martin في عام 1952 أن بعض الأنسجة النباتية تمتلك القدرة على تطوير نباتات كاملة انطلاقًا من خلايا مستنسخة في المختبر. وفي عام 1964 حقق "كاتو Kato و"تاكوشي Takeuchi" نتائج متطابقة من خلية واحدة وأصبح من الممكن الآن الحصول على العديد من النباتات من مختلف الأنواع النباتية أين يتم حاليًا تطوير هذا النهج على نطاق واسع في مجال الزراعة.¹

أما الاستنساخ الإنساني " فهو إيجاد نسخة طبق الأصل عن الإنسان نفسه بأخذ خلية جسدية من جسم ذلك الإنسان، ثم أخذ نواة هذه الخلية و زرعها في بويضة امرأة بعد إفراغ هذه البويضة من نواتها، بعملية تشبه التلقيح أو الإخصاب الصناعي يتم بموجبها إدخال نواة الخلية التي أخذت من جسد ذلك الشخص، داخل البويضة المأخوذة من المرأة بواسطة مواد كيميائية و تيار كهربائي معين و لكي يتم دمج نواة الخلية مع البويضة و بعد إتمام عملية الدمج تنقل البويضة التي دمجت بنواة الخلية إلى رحم امرأة لتأخذ بالتكاثر و النمو و الانقسام و التحول إلى جنين كامل²، وفي المجمل فإن الاستنساخ يكون عند القيام بإحداث تكاثر في وسط الخلايا المعزولة من أعضاء الحيوانات أو النباتات لكي تستجيب بعد ذلك لنفس قاعدة النمو المعمول بها. وبالتالي، فإن أي تجمع بكتيري أو خلوي ناتج عن سلالة خلية واحدة يشكل استنساخًا.³

¹ **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., p.66.

² عبد القديم زلوم، حكم الشرع في الإستنساخ، نقل الأعضاء، الإجهاض، أطفال الأنبوب، أجهزة الإنعاش الطبية، الحياة والموت، ط1، 1997، ص05..

<http://hizb.net/wp.content/uploads/bookpdf/files/istinsakh.pdf>

³ **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, Ibid., p.66.

وقبل إيضاح أهم التساؤلات الأخلاقية و الاستيمولوجية التي تطرح على هذا المستوى، نتطرق أولاً إلى الإستنساخ في شقه الذي يُثير إشكالاً أخلاقياً، أي الشق المتعلق بالإنسان:

4-1 الاستنساخ الالكتاري:

و يسمى أيضا الاستنساخ العلاجي وهو لا يهدف إلى إنتاج كائن كامل، بل تكوين جنين مستنسخ بطريقة نقل النوى حتى طور "البرعمة الكيسية Blastocyte" للحصول على الخلايا الجذعية الجنينية، والتي يمكن الحصول عليها الخلايا وفق حالتين: الحالة الأولى تكون بزرع البرعمة الكيسية في رحم الأم، و النتيجة هي ولادة كائن حي كنسخة مورثية لصاحب الخلية الجسمية وهو ما يطلق عليه الاستنساخ الالكتاري (الالجنسي) ، الذي يجب منعه منعاً باتاً بالنسبة للإنسان، فهذه الطريقة تم نسخ النعجة دولي عام 1996. وأما الحالة الثانية فلا يتم خلالها زرع البرعمة الكيسية في رحم الأم لأن الغاية هنا هي الحصول على الخلايا الجذعية التي تمتاز بالقدرة على التخلق إلى جميع الأنسجة البشرية و يتم ذلك بالتحكم في برنامج عمل المورثات¹، فالسيتوبلازم لا يحمل جينات (ماعداد الحامض النووي للميتوكوندريات Mitochondries)، بل كل ما يعزى إليه من مهام هو دوره الفعال في نشاط برنامج النمو في المرحلة الأولية طوال عملية التخصص الجيني و ذلك من خلال البروتينات التي يتكون منها، و هو الأمر الذي يعد بخلايا جديدة قابلة للزرع، لمعالجة خلل وراثي ما². ومن الفوائد التي يُحققها هذا النوع من الإستنساخ هو تجديد الشبامثالاً من خلال إمكانية بلوغ إبطال عملية الشيخوخة، وعلاج النوبات القلبية باستنساخ الخلايا القلبية السليمة لهذا المرض و حقنها بعد ذلك في مناطق القلب المصابة و كذا علاج بعض الأمراض المستعصية

¹. يُنظر عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة ، مرجع سابق، ص126.

². يُنظر، عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص.311.

من خلال الخلايا الجذعية الجنينية التي يتم زرعها بهدف علاج الحروق و الخلايا الدماغية للأدمغة المصابة بالسرطان و خلايا نخاع الشوكي للمصابين بشلل الأطراف الأربعة أو الطرفين السفليين، و زرع قلوب و رئات و أكباد و كلى، و بنفس التقنية يتم تجديد الأعضاء و جراحة التجميل لمن يريد أن يغير شكله إلى الشكل الذي يصبو إليه. ويمكن أيضا معالجة الناس الذين كانوا ضحية حوادث خطيرة بزرع أنسجة يتم التمكن من زرع أنسجة التي لا تختلف عن أنسجة الفرد الطبيعية، و مع توفر إمكانية معرفة تتابعات دنا (ADN) الفرد فإن الشخص العادي يحمل في المتوسط ثمانية من الجينات المعيبة التي يمكن أن تتحول إلى أمراض فيما بعد و هو أمر يمكن تفاديه عن طريق زيادة البحث في الاستنساخ.¹

إذن يمكن الإستنساخ العلاجي بهذا المعنى من تحقيق بعض الفوائد من حيث إمكانية الحصول على أنسجة و خلايا جذعية توظف لبعض العلاجات و هو أمر في فائدة صحة الإنسان. بالإضافة أنه قد يكون للإستنساخ الحيواني والنباتي إيجابيات كثيرة من بينها أن " هناك عدة حيوانات مهددة بالانقراض لأسباب عدة، فإذا ما نجحت عملية استنساخها نستطيع ازدياد عددها فتتجو من الانقراض"،² كما يمكن للإستنساخ أن يساعدنا في "التغلب على التلوث باستنساخ المزيد من بذور الأشجار ذات الأوراق الدائمة الخضرة أو المقاومة للحشرات و الجراثيم و الأمراض أو ذات المنافع الطبية المختلفة".³

ولكن يطرح الإستنساخ العلاجي من جانب آخر تساؤلات أخلاقية حرجة، إذ أنه يقوم على الحصول على خلايا جذعية وأنسجة يمكن أن تزرع في أي جزء من

¹. يُنظر، عمر بوفتاس، البيوايتيقا، مرجع سابق، ص ص. 215-216.

² الاستنساخ، أبحاث ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، الجمهورية التونسية، الوزارة الأولى، جوان 1997، شركة فنون الرسم و النشر و الصحافة، القصبة - تونس ط1998، ص.45.

³ عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص.315.

جسم الإنسان المصاب بخلل أو مرض معين. ولهذا الغرض يستخدم الأطباء البيولوجيون أجنة في بداية تكونها (Embryons)، كل واحد منها يمكن أن يصبح جنينا متطورا و يولد كطفل، وقد يكون هذا منافيا للأخلاق لأننا بذلك أوقفنا مسار حياة كانت ستتطور بقتل جنين لأجل إنقاذ حياة أخرى وتأخير الموت عنها بعلاجها. ومعارضة هذا الأمر من الناحية الأخلاقية يعبرعن اتجاه يسعى إلى حفظ كرامة الإنسان، والحيلولة دون تشيئه والإتجار به.

4-2 الاستنساخ التكاثري:

هو استنساخ بهدف التكاثر، وتعتمد هذه الطريقة على وضع نواة خلية جسمية تحتوي بالطبع على العدد المزدوج من الكروموزومات (2N) (خلية جلدية مثلا) داخل بويضة منزوعة النواة لتحل نواة الخلية الجسمية محل نواة البويضة، ويتم تحفيز البويضة لتبدأ عملية الانقسام لتكوين الجنين ثم الفرد المتكامل، ففي البدء تتكاثر الخلية الناتجة عن هذه العملية لتتحول إلى مرحلة البرعمة الكيسية "BLASTOCYTE" المتكونة من "الأدمة البرعمية" BLASTODERME وهي خلايا كاملة القدرات تسمى "الخلايا الجذعية الجنينية" يمكنها النمو و التكاثر و التخصص لتكون جنينا كاملا. وأما الدواعي العلمية لعملية الاستنساخ التوالدي فيمكن أن تكون " في بعض الحالات، ومثالها حالة رجل أو امرأة غير قادر(ة) على تكوين الخلايا التناسلية، أو حالة امرأة حامله لخلل بالحامض النووي الموجود بالمصورة الحيوية."¹

ويعتمد حظر الأخلاقيات البيولوجية للإستنساخ على فكرة حماية كرامة الإنسان. إذ يمكن أن يتأثر هذا بشكل عميق بالإنتاج الضخم للبشر المتماثلين جينياً، بغض النظر عن الدوافع الشخصية أو الاجتماعية أو السياسية لتبرير هذا الأسلوب الموجه لإعادة إنتاج الفرد المستنسخ. لأن كرامة الإنسان تكون في تفرد

¹ حبيبة الشعبوني، الاستنساخ في المجال الطبي، أبحاث المجلس الإسلامي الأعلى، مرجع سابق، ص. 39.

ورفض اختزاله إلى مجرد أداة أو كائن حيواني أو نباتي. وهذه الإدانة الأخلاقية لعملية استنساخ الإنسان في حد ذاتها تخص التكاثر التناسلي الخلوي للأنسجة ذات المنشأ البشري¹.

وتبقى عملية إمكانية استنساخ الإنسان أكثر ما يثير المخاوف والتساؤلات، خاصة في ظل عدم التوافق بين العلماء والدارسين حول المآلات البيوطبية لها، وتشعبهم بين مقتنع بصعوبة العملية، بل وربما استحالتها، وبين مقلد لمخاوف فشل عملية استنساخ الإنسان، بحجة أن المسألة مسألة وقت يتطلبه البحث الذي يجب أن يكون مفتوحا وبدون قيود.

ويطرح الاستنساخ أسئلة أخلاقية جد حساسة تدور أولا حول معنى أن يُستنسخ الإنسان بنفس الطريقة التي أُستنخت بها النعجة دولي وحيوانات المزرعة المعدة للإستهلاك؟ ثم هل سيفقد الإنسان جراء عملية الاستنساخ البعد الروحي والأخلاقي لكيونته؟ وهل من الممكن تصور معنى إنساني و حضاري و تربوي لأسرة المستقبل في ظل شيوع فكرة الاستنساخ؟ أم أن ذلك سيكون إيذانا بزوال خلية الأسرة كمؤسسة تربية وأخلاقية؟ وهل من الممكن أن تتغير نظرة الإنسان إلى نسله و طبيعته نتيجة لانبهاره بتقنيات البيوتكنولوجيا وخطابات بعض العلماء البيولوجيين والأطباء الذين ركضوا وراء ولعهم العلمي ويحاولون الآن استنساخ الإنسان وتخليد الفرد المستنسخ، خاصة في ظل مجتمعات اليوم المتحررة تقريبا من المرجعيات الأخلاقية؟ وهل ستفقد قدسية العلاقة بين الزوج والزوجة لتصبح الحالات الشاذة لعائلات الأزواج من نفس الجنس هي الحالة الطبيعية في المستقبل؟

كما يطرح موضوع الاستنساخ أسئلة أهمها: هل يشجع الاستنساخ على عملية الولادة بالطرق غير الجنسية؟ وما العلاقة التي يمكن أن نثبتها بين المنسوخ و المستنسخ منه، وهل هي علاقة الأبوة أم الأخوة، أم علاقة أخرى؟ و ماهي

¹Voir, **Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique**, Sous la direction de G. Hottis et M.H Parizeau, Ibid., p.68.

علاقة الكائن المنسوخ بكامل أفراد العائلة الكبيرة (الأعمام و الأجداد)؟ وإذا حصلت ولادة جنين من امرأة زرعت فيها نفس خليتها الجسدية فأين علاقة الأبوة التي يمكن أن نثبتها لهذا الجنين؟ ثم هل يمكن لعلاقة الأمومة نفسها أن تزول أو تفقد معناها أمام إمكانية استبدال رحم الأنثى، بأرحام اصطناعية توفر للنساء إمكانية الاستغناء عن آلام و متاعب الحمل و الولادة؟¹ وإذا كانت الإجابة عن البعض من هذه الأسئلة بنعم فسيواجه الإنسان، من خلال ما يقوم به العلماء، مشاكل وتعقيدات كثيرة لم يواجهها منذ ان وجد على سطح هذه الأرض سواء على المستوى النفسي، أو الأخلاقي، أو الاجتماعي أو على المستوى الروحي والديني.

إن النظر فقط إلى حياة و نشأة الأطفال الذين يرمون من طرف أمهات عازبات في دور الطفولة، يمكننا من إدراك حجم المعاناة النفسية و الاجتماعية التي يمكن أن يعانيها شخص لا يملك هوية اجتماعية و لا يملك فضاء لنمو نفسي متوازن. ورغم أن عدم حدوث استنساخ البشر على أرض الواقع إلى حد الآن يجعل الحديث عنه كله افتراض، إلا أن الخطورة تبقى قائمة، إذ لا يستبعد أساطين البحث البيولوجي إمكانية وقوعه، خاصة في ظل حب الاكتشاف المتزايد لدى بعض العلماء، وولع من يريدون رؤية أنفسهم شبابا من جديد كفكرة جديدة لخلود مزعوم. ولهذا الأسباب أصبح موضوع الاستنساخ من أهم المواضيع الحساسة التي تطرحها البيولوجيا المعاصرة.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما نطلع على موقف المدافعين عن استنساخ الإنسان من العلماء البيولوجيين (القادرين على إنجاز العملية والترويج لها)، ففي لقاء حول هندسة الوراثة في لندن، تكلم العالم جون هالدين J.B.S Haldane عن "إمكانية خلق أنماط من البشر مهياة لاستكشاف الفضاء " من خلال التعديل الجيني والتطعيم الذي يمكن الإنسان المستنسخ من مقاومة الفارق بين بيئتين مختلفتين من حرارة، وضغط جوي، وتركيب الهواء و

¹ يُنظر، سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة الكويت، 1984، ص.114.

الإشعاع. كما تحدث عن إمكانية إنتاج أناس ذوي ذبول كإمكانية قابلة للتحقق ويمكن تطبيقها.¹

ولكن يجب القول إن الأمر يحمل الكثير من التهويل، ويخضع لبعض التنبؤات التي لم تتحقق، على الأقل إلى حد الآن، كالتنبؤ الذي جاء على لسان العالم "ليدربرج" عندما قال عن عملية الاستنساخ " لقد أجريت بالفعل على حيوانات برمائية و ربما هناك من يجريها في الوقت الحالي على الثدييات، و لن يدهشني أن أعلم في أي يوم منذ الآن بحدوثها. أما متى ستتوافر لدى شخص ما الشجاعة لتجربتها على الإنسان، فليس لدي أي فكرة على ذلك، و لكنني أستطيع أن أضع سلما زمنيا تبدأ درجاته من الصفر، أي منذ هذه اللحظة، و تنتهي خلال خمسة عشر عاما، ليحدث ذلك عند أي درجة من درجات السلم، أي خلال فترة 15 عاما أي قبل حلول العام 2000..."²

أما العالم البيوفيزيائي الشهير الدكتور "روبرت سينشيمر" فقد وضع التحدي بصورة أخرى، مخاطبا المتواجدين في أحد المؤتمرات قائلا: " كيف ستختارون شكل التدخل في تكوين الطبيعة القديم للإنسان؟ هل تحبون أن تتحكموا في جنس مواليدكم؟ سيكون لكم ذلك حسبما تشاءون، فهل تفضلون أن يكون طول أبنائكم ستا أو سبعا أو ثماني أقدام؟ ما الذي يثير قلقكم؟ هل هي أمراض الحساسية أم السمنة؟ أم أوجاع المفاصل، كل هذا سيكون مقدورا عليه، كما سيكون هناك علاج وراثي للسرطان ومرض الداء السكري Diabète و غيرهما، و سيكون من السهل اليسير التغلب على جميع الأمراض الميكروبية و الفيروسية، وحتى الأنماط القديمة للنمو Croissance و النضج Maturation و الشيخوخة Vieillesse سوف تكون تحت سيطرتنا، نخططها و نتحكم فيها كيف نشاء،إننا لا نعلم أن هناك حدودا حقيقية للعمر، تقف عندها الحياة فكم تحب أن تعيش؟" وليس بغرض التهويل يرى العالم

¹ يُنظر سعيد محمد الحفار، البيولوجيا و مصير الإنسان، المرجع نفسه، ص ص. 116-117.

² نقلا عن المرجع نفسه، ص 113..

الروسي "نيفاكش" أن القوى الرأسمالية تحتاج إلى عباقرة لدعم مشاريعها العلمية والتقنية وأنه لن تتردد أي دولة في تصنيع سلالات من الأفراد العباقرة و يعتبر الاتحاد السوفياتي من الدول القادرة على تحقيق ذلك من الناحية العلمية بحسب نشاطاته في حقل "هندسة الجينات".¹

وتكفي فقط قراءة هذه التأكيدات و الاحتمالات لكي يصاب القارئ بالذهول أمام قوة و حماس هؤلاء العلماء البيولوجيين وإيمانهم بعدم وجود حواجز تمنع حقلاً معيناً من البحث أو التطبيق في البيولوجيا. وهو ما يجعلنا نستخلص أن التقنيات البيوطبية بما فيها الإستنساخ تبقى جد مرتبطة وتابعة للبراديجم الآلي القائم، لذلك فهي لا تراجع مسارها كثيراً وترتكز على سؤال كيف؟ وليس لماذا؟ فكل إمكانية بيوطبية تكون خاضعة لإعتبارات موضوعية وليست إعتبارات قيمية، وذلك على الرغم من أن جسم الإنسان هو موضوع تطبيقها.

وهنا يصبح لزاماً على المتأمل و الدارس للاستنساخ التعمق في الموضوع، إذ يكون من السذاجة أن نرى في الاستنساخ فقط بعض المزايا الجزئية المتعلقة بمساعدة زوجين (couple) على إنجاب الأطفال، بل يجب النظر إلى الموضوع بصفة شاملة، لأن تصريحات المتخصصين في المجال البيولوجي أمثال هالدين، و روبرت سينشيمر و نيفاكش الذين تحدثنا عنهم سابقاً، تظهر بأن اهتمام الدول العظمى و المتطورة بموضوع الاستنساخ و إنفاقها لملايين الدولارات ليس لهدف بسيط و لكن لهدف أكثر شمولاً في بعض الأحيان مرتبط بمصالح ومشاحنات سياسية بين الدول. هذا بالإضافة إلى ما أحدثه الباحث الأمريكي ريتشارد سيد Richard Seed من ضجة على الساحة الأمريكية والعالمية بإعلانه لأول مرة عن إنشاء عيادة لاستنساخ الإنسان، وكذلك المتخصصة في الكيمياء، الفرنسية بريجيت بواسوليه Brigitte Boisselier المستقرة بكندا، والتي صرحت علناً في مؤتمر دولي حول الاستنساخ بواشنطن عن إنشائها لشركة خاصة لاستنساخ

¹ نقلاً عن سعيد محمد الحفار، البيولوجيا و مصير الإنسان، مرجع سابق، ص ص 118- 119 .

الإنسان، تحت اسم "كلود إيد Clode aide"، وحددت سعر استنساخ الفرد بمائتي ألف دولار¹، وهذا رغم ما تحدثه العملية من معاناة ولو افتراضا للإنسان، إذ هي على المستوى الحيواني والنباتي حالة من التعذيب والتشويه للمادة الحية المستنسخة، ودليل ذلك التكرار الذي يحدث أثناء الاستنساخ، إذ أن استنساخ النعجة "دولي" مر ب266 محاولة فاشلة.²

يعارض الاستنساخ البشري العديد من العلماء المتخصصين والفلاسفة الإبيستيمولوجيين، من بينهم الفيلسوف هانس يونس، وعبر عن معارضته هذه في كتابه "مبدأ المسؤولية" المنشور سنة 1974، أين قدم نظرة فلسفية مفادها أن إنتاج فرد مستنسخ هو بمثابة إنتاج لمعاناة بشرية تسبب فيها الإنسان بطريقة مباشرة، لأن الفرد المستنسخ هو بمثابة توأم للفرد المستنسخ منه، وإذا كان التوأمين في الحالة الطبيعية يشتركان في الموروث الجيني وفي البيئة الرحمية التي نشأ فيها، فإن لهما الاختيار الكامل في تحديد خيارات حياتهما حسب البيئة التعليمية، الاجتماعية، الأخلاقية والثقافية الخاصة بكل فرد منهما، في حين أن الفرد المستنسخ هو حامل لموروث جيني يبدو إلى حد ما وكأنه قد قطع حياة كاملة، وأظهر ما يمكن أن يحدث لحامله من أمراض و انتكاسات على كل المستويات (العضوية، والعقلية، والنفسية والاجتماعية).³ كما أن الفرد المستنسخ بهذا المعنى يفقد حتى الحق في الجهل (جهل الأحداث التي يحملها مستقبله)، لأنه في كثير من الأحيان ما يحركنا في الحياة هو التفاؤل الذي نحمله في أنفسنا لمحاولة تجاوز المشاكل و الصعاب والأمراض، وكذا العيش بنجاح وصحة وعافية.

كما يعارض المفكر وأستاذ القانون في جامعة بوسطن جورج أناس G. Annas، استنساخ الإنسان، لأنه أمر غير طبيعي من حيث أنه يهدم

¹ يُنظر عمر بوفتاس، البيوتيقا، مرجع سابق، ص. 334.

² المرجع نفسه، ص ص 322-323.

³ يُنظر، المرجع نفسه، ص ص. 322 - 323.

ميزة التنوع البيولوجي للجنس البشري، وهي ميزة أساسية تشكل أساس نظام الحياة البشرية، ففي شهادته أمام مجلس الشيوخ الأمريكي في 12/03/1997، عارض "إيناس" بشدة فكرة أن الاستنساخ هو حل للمحرومين من الإنجاب لأنه لا يمكن معاملة الإنسان كمادة، و يكون إنتاجه حسب الطلب. وإذا كان الإنسان متمسكا بالمبادئ الأخلاقية التي يشترك فيها مع كل بني البشر فإنه يجب عليه منع أي محاولة لاستنساخ البشر.¹

إذن تتمحور هذه الرؤية النقدية لعملية الاستنساخ حول تجريم أي محاولة للتلاعب بالمستقبل العضوي، والنفسي والاجتماعي لكائن بشري يمكن أن يستنسخ، لأن الإنسان مهما كانت طبيعته خيرة والتي دافع عنها بعض الفلاسفة والمفكرين، فإن بداخله قوى شر تدمر إذا لم تقيد بقيود الأخلاق والأعراف الدولية والمجتمعية. إذ يمكن أن يقوم الإنسان بعدة أعمال مدمرة لبني جنسه، وخير مثال على ذلك هو تصنيع الأسلحة النووية والبيولوجية. لذلك نتساءل دون إجابة ممكنة عن ما يمكن أن يحدث في السنوات المقبلة إذا ما تم فرض الاستنساخ كتقنية علمية غير محظورة لدواعي طبية.

و لزيادة التعمق في مسألة نقد الاستنساخ، نشير أيضا إلى أن من أكبر المعارضين لعملية استنساخ البشر ليون كاس Lion Kass، الذي بدأ حياته العلمية كباحث متخصص في الكيمياء البيولوجية في المعاهد القومية للصحة، ثم تحول اهتمامه منذ سنة 1967 إلى الفلسفة والأخلاقيات. "ومن أهم مقالاته التي تضمنت هجوما قويا ضد أولئك الذين ينادون باستنساخ البشر، تلك التي نشرت في نيويورك في شهر يونيو 1997 بعنوان "حكمة التعارض"، ومن أهم ما جاء فيها التأكيد على أن الاستنساخ ليس إنتاجا لنسخ كربونية. فالمتوقع في حالة استنساخ (مرلين مونرو) مثلا أن تأتي نسختها إلى عالمنا صلعاء بدون شعر، هتماء بدون أسنان، خرساء لا تتطرق، تماما مثل أي طفل حديث الولادة."² ونلمس في

¹ يُنظر عمر بوفتاس، البيوتيقا، مرجع سابق، ص ص. 323-324.

² المرجع نفسه، ص 324

هذا التصريح، ذو الطابع التهكمي، أن كاس يرى في الاستنساخ نوعا من الجنون والهوس العلمي، لأنه يحاول أن يخرج الإنسان عن جبلته وفطرته التي خلقه الله عليها، والتلاعب بصلافة العلاقات الأسرية والاجتماعية التي تشكل أساس حياة الإنسان. لذلك صرح علانية في مقالته المذكورة أعلاه أن الاستنساخ أمر لأخلاقي، ومن هنا يجب فقط دعم التقدم العلمي الذي لا يندس الأسس الأخلاقية الإنسانية، إذ أن المساهمة المباشرة في تخليق الطفل ذو الأب الواحد أمر يجب رفضه أسريا، واجتماعيا ودوليا.¹

تعامل هذه الصناعة الاستنساخية الكائن البشري على أنه مادة، من دون أن تأخذ بعين الاعتبار التعقيدات التي يمكن أن تحدث للإنسان المستنسخ من الناحية النفسية. فقد يحدث للمستنسخ اضطراب نفسي عند علمه بأن كل تفاصيله الداخلية والخارجية (الطول، الحجم، لون العينين والشعر) قد تم انتقاؤها. وفي حالة ما إذا تجاوز الفرد المستنسخ هذه المشاكل النفسية التي يمكن أن يلاقها، فكيف ستكون نظرة الأقرباء و باقي المجتمع له ؟ وهل سينظر إليه باعتباره شخصية مستقلة أم باعتباره نسخة تابعة للأصل؟ يعبر عن هذه المخاوف تعليق لأحد الحضور في المؤتمر الدولي الثاني للاستنساخ: " إن الاستنساخ البشر يعتدي، بل يضرب بالعنف كل القواعد والنظم التي تحكم العلاقات الصحيحة ليس فقط بين الرجل والمرأة، أو بين الزوج والزوجة، أو بين الآباء والأبناء، أو بينالجنين والإنجاب، بل وهذا هو الأخطر بين الإنسان وربه، بين الإنسان وخالقه. إنه محاولة للتدخل واللعب في التوازن الطبيعي، بين الذكور والإناث، والذي وضعه الخالق، إنه نسف لقاعدة أساسية مستقرة منذ بدء الخليقة وعبر مئات الألوف من السنين حتى هذه اللحظة وهي قاعدة التفرد، وإذا فقد الإنسان صفة التفرد فقد معها تميزه كإنسان."²

ما يُمكن إستنتاجه هو أن التطبيقات البيوطبية لا يُمكن النظر إليها فقط في إطار علميتها المتعلقة بالبحث البيوطبي و البيولوجي، ولكن يجب إستيعابها داخل

¹ يُنظر عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق، ص326.

² عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سابق ، ص.329.

منظومة خلفيتها الفكرية التي تتبناها. والواضح أن المنظومة الفكرية التي تمجد الآلية والتقنوعلموية لا تعترف بندية الدراسة والمساءلة القيمية في توجهات وأبعاد وإفرازات العلم، وهو ما يتجلى في إصرار العلماء على تطبيق نتائج بحوثهم النظرية وعدم قبول وضع قيود لحرية البحث والتطبيق العلمي والتقني.

بالإضافة إلى هذا، وكما رأينا، فإن الإعتبارات المادية والمالية حاضرة بقوة في مسألة التطبيقات البيوطبية- بدءاً من تمويل البحوث المتعلقة بها، وكذلك الإستثمار في عرض الخدمات والمزايا التي توفرها هذه التقنيات، وما يُصاحبها من إشهار وإدخال لهذه التقنيات الطبية داخل المنظومة الإقتصادية الخاضعة لحسابات العرض والطلب والربح، وهو ما نلاحظه مثلاً في مراكز العيادات الطبية المتخصصة في هذا النوع من الخدمات الطبية. و هذه الإعتبارات المادية لا تغيب حتى في المناقشات الإيتيقية المتعلقة مثلاً بالموت الرحيم، لأنه بدلاً من ترك المريض في حالة غيبوبة طويلة داخل المستشفى، يتم نزع الأجهزة الطبية لمنح فرصة العلاج لمريض آخر، ويعبر هذا صراحة عن نوع من الإيديولوجيا الصارمة النابعة من النزعة الآلية في العلم والتصور النفعي له.

فإستناداً إلى العلم في حالة الموت الرحيم، تكون عودة الشخص الموجود في حالة غيبوبة إلى الحالة العادية وشفائه إمكانية ضعيفة، وبالتالي فلا فائدة من الحديث هنا عن قدسية الحياة وإنتظار أمر لا يضمن العلم نتيجته. وأما التصور النفعي لهذه الحالة فيدخل بحجة العدالة الإجتماعية وضرورة تجنب صرف الأموال الطائلة على مريض في حالة غيبوبة دائمة، في حين يوجد أشخاص آخرون خارج المستشفى من هم بحاجة أكبر إلى العلاج و إلى هذه الأموال. و يظل هذا التصور النفعي قائماً، على الرغم من أنه في كثير من اللجان الأخلاقية-العلمية يركز المختصون في البيوايتيقا على ضرورة إستحداث مراكز إستشفائية خاصة بالحالات المستعصية طبياً والتي لا يُرجى شفائها، بإعتبار أنه في هذه الحالة يكون الخيار الأخير للمريض وليس لإدارة المستشفى وسياسة الصحة العمومية.

ومن خلال التطبيقات الطبية التي عرضناها في هذا الفصل، يمكن القول إن التأثير الذي أحدثته التقنية البيوطبية في إختيارات الأفراد وسياسات الدول بلغ نسبة متقدمة في وقت قصير، لأننا مازلنا في الربع الأول من القرن الواحد والعشرين، ولكن طريقة التعامل مع معالجة العقم، وعملية ولادة الأطفال، وشكل ومكانة الأسرة يختلف إختلافاً كبيراً عن ما كان سائداً في بدايات القرن العشرين. وليس هذا هو التغير الوحيد بل ينطبق الأمر كذلك على طريقة التعامل مثلاً مع مريض في حالة غيبوبة دائمة أو يُعاني من مرض مستعصي، و على الكثير من المواضيع الأخرى.

إن نجحت النزعة التكنولوجية إلى حد ما في تشييء الإنسان، واسقاط هالة القداسة و التعالي عن كينونته، وصورته الأخلاقية والإنسانية الثابتة التي تلخصت في كونه سيد الكائنات المتسم بالعقل والحكمة، فقد استباحت التقنية البيولوجية حرمة الجسد الإنساني وجعلته موضوعاً لتجاربهها وإبداعاتها.

الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

- المبحث الأول : تأسيس الأخلاق الحياتية (البيواتيقا)
- المبحث الثاني : الخطاب الإيتيقي لهانز يونس.
- المبحث الثالث : الأخلاق التطبيقية لنظرية المسؤولية.
- المبحث الرابع : قيمة أخلاق المسؤولية و طابعها التطبيقي.

إن اقحام المسألة الأخلاقية في العلم المعاصر، خاصة في العلم البيولوجي، كان من خلال جملة المحاولات التي أسست لمجال البيوايثيقا (الأخلاق الحياتية أو الحيوية)، مجال تجاذبته عدة تخصصات و أبعاد، من دين و فلسفة وقانون، و غيرها من المجالات الفكرية الأخرى.

بداية الفكرة نجدها عند مؤسس البيوايثيقا فان رينسلير بوتز Van Rensselaer Potter الذي أثار مشكلة الانفصال الذي حدث بين حقلي العلم والإنسانيات جراء تشذر المعرفة، وهي مشكلة نجدها حاضرة في تحليلات بعض الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم مارتن هيدغر في نقده للتقنية. و طرحها كذلك هربرت ماركيز في إطار حديثه عن أزمة الإنسان ذو البعد الواحد، ويورغن هابرماس في شرحه لنظرية الأخلاق التواصلية. ولكننا نجدها محللة بطريقة فلسفية أكثر عمقا في تصورنا، وبصبغة بيوايثيقية تطبيقية فريدة من نوعها عند الفيلسوف الألماني الأصل هانس يونس الذي أسس نظرياً لأخلاق المسؤولية، ولم يستغني عن الدراسة التطبيقية للتقنيات البيوطبية التي أتاحت له المساهمة الواضحة و الفعالة في مجال تطور البيوايثيقا.

إذ أصبح من الواضح مع يونس أن الأخلاق لم تعد تقتصر على دراسة السلوك وتحديد مبادئه ومنابعه، بل تهتم أيضا بدراسة معيارية وقيمية العلم وتطبيقاته. هذه الدراسة اصطدمت بوجود الكثير من المسائل والإشكاليات التي لا يمكن الحسم فيها بإجابة واحدة وواضحة، نظراً لتعدد المعطيات والظروف، وكذلك لإختلاف المشارب والتوجهات الأخلاقية؛ فكيف يمكن إذن أن يحدث توافق إيثيقي حول التطبيقات البيوطبية في ظل تعدد هذه التوجهات الأخلاقية؟ وما طبيعة المعيار الأخلاقي الذي يطرحه يونس متجاوزاً به لجملة إخفاقات الأخلاق الكلاسيكية ومؤسساً لأخلاق عالمية؟ وما هي جملة الحلول التي عرضها هذا الاستيمولوجي في دراسته التطبيقية؟

المبحث الأول: تأسيس الأخلاق الحياتية Bioéthique:

تعتبر الأخلاق الحياتية أو البيواتيقا مجالاً ذو أهمية كبيرة وثقل معرفي في إطار الأخلاق التطبيقية، إذ تُعتبر تحليلات المفكرين والفلاسفة المهتمين بالإفرازات الإبيستيمولوجية والإيتيقية في الميدان البيوطبي رافداً مهماً ينضاف إلى روافد أخرى يمثلها علماء وأطباء، وقانونيين، وعلماء إجتماع ورجال دين. ولذلك يمكن أن تصنف المشاريع الفلسفية لهانس يونس، أو يورغن هابرماس، وغيرها من البحوث الفلسفية التي تعالج إفرازات ومآلات العلم والتقنية ضمن الأعمال البيواتيقية.

من المفيد إذن معرفة كيف نشأت و تطورت البيواتيقا (أخلاقيات علم الأحياء) كفرع معرفي يحمل حلوياً للأزمة القيمية التي طالت العلم المعاصر خاصة الطب والبيولوجيا، وذلك من خلال التطرق إلى أهدافها ومحاورها، وبصماتها الإجرائية التي تتمثل بالخصوص في اللجان البيواتيقية les comités bioéthiques، وكذا معرفة نوع النقاش الداخلي الدائر في هذا الفرع المعرفي، الذي أصبح موضوعاً للتدريس في كبرى الجامعات العالمية، و يحظى باهتمام الدول والحكومات لدرجة تأسيسه كفرع معرفي مستقل ذو منهج ومحاور وأهداف محددة في الولايات المتحدة الأمريكية.

تأكد العديد من العلماء والإبيستيمولوجيين من عدم كفاية الشق الديونتولوجي في الممارسات الطبية والبيولوجية بعد النجاح الذي عرفته عملية الإستساخ الحيواني سنة 1997 و المطالبة بتطبيقه على الإنسان، وبعد تطور جملة من تقنيات الولادة المساعدة طبيياً PMA. هذه القناعة حركت بعض الفاعلين على المستوى العلمي وكذا السياسي، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية أين مؤلت مشاريع البحث البيولوجي بأموال طائلة، الأمر الذي عجل بظهور لجان وهيئات الأخلاق النظرية في البيولوجيا لمراقبة سير المشاريع و التحقق من أهدافها الفعلية

إن التطبيقات البيوطبية بكل ما في ثورتها وجديتها أذهلت العقول وجعلت لكل قبول أو رفض لها تداعيات وإفرازات على المستوى الأخلاقي والاجتماعي، ذلك أن تطبيقاتها تخص الإنسان في تركيبته الجينية وصورته الجسدية وتوالده العفوي التقليدي الذي لا يخضع لأي تدخل يوجيني. كما أصبحت التقنيات الحيوية موضوعاً لتغطية إعلامية لا مثيل لها، ولتبنى رأسمالي لإنتاج وتسويق تطبيقاتها ومنتجاتها (العيادات الخاصة بتقنيات الحمل المساعد، ووكالات تأجير الأرحام، وبنوك الأجنة والبيوضات والحيوانات المنوية...). والأكثر من ذلك أنه في وقت قصير أصبح لهذه التطبيقات جمهور وزبائن يدافعون عن حقهم في الاستفادة منها.

ويعبر عن الرهان الذي تطرحه البيوايتيقا اليوم أحد العلماء بالقول أن " القضايا المحيطة بالتقنية الحيوية معقدة، ولا يمكن حسمها بنعم أو لا. فلو كان الأمر يمكن حسمه بأن نستتكر هذا التدخل الفظيع وغير المبرر في حياتنا، لاكتفينا بهجوم عنيف وقصير، وذلك لكشف الطبيعة " الرهيبة" للعلم الجديد الذي حل علينا (...). لهذه فإنه من المرجح أن تحتدم معظم النقاشات حول هذه التقنية الجديدة، إذ ترتبط هذه التقنية بجوهر معرفتنا لأنفسنا ووجودنا؛ أضف إلى ذلك أن التقنيات الجديدة تمثل السيطرة البشرية في أعظم صورها، وكيف لا وهي تمكننا من تحديد الطريقة التي نريد لأنفسنا أن تكون عليها، بل والطريقة التي نريد الطبيعة برمتها أن تكون عليها. فالتقنيات الحيوية هي تقنيات لتحقيق أحلامنا، وهي التي تُعطينا النفوذ لنضع تصوراً جديداً عن أنفسنا، وعن اللذين من بعدنا، وعالمنا الذي نحيا فيه والقوة لتنفيذ ذلك.¹

¹ نقلاً عن جرمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية (تسخير الجينات وإعادة تشكيل العالم)، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة. ط1، 1999، ص ص. 11 - 12.

1- الجانب التنظيمي للبيوايتيقا على المستوى الدولي:

لم يكن الجانب القانوني أول ما برز في مجال البيوايتيقا، بل تعددت مهادته التي تمثلت في مجمل التجاوزات التي أحدثها الأطباء النازيون وتجاربهم البشعة على المساجين خلال الحرب العالمية الثانية، وكذا بعض الفضائح التي حدثت في أمريكا وتمثلت في القيام بتجارب سرية على أفراد وفئات من المجتمع دون علمهم. والأكثر من كل هذا هي عملية استنساخ الحيوان التي تمت بنجاح سنة 1997 بعد العديد من المحاولات الفاشلة، وظهور خطابات تؤكد وتثبت إمكانية نجاح العملية على الإنسان. بالإضافة إلى تطور جملة من التقنيات البيوطبية كتقنية الحمل المساعدة طبياً PMA وما طرحته من قضايا مستجدة على المستوى الوجودي والأخلاقي، والديني، والقانوني. لذلك كان تأسيس اللجان الأخلاقية في البداية ضرورة حتمية على المستوى البيوطبي لتجاوز عوائق ومشاكل ميدانية حقيقية مرتبطة بحالات إستشفائية ومخبرية جادة و معقدة، و التي تثير الكثير من الحساسيات الأخلاقية.

يمكننا القول إن الشق القانوني لمجال البيوايتيقا بدأ مع قانون نورمبرغ سنة 1947 الذي حدد عدة معايير للممارسات الطبية والبيولوجية المتعلقة بشروط التجريب على البشر من موافقة واعية وإمتلاك كفاءة وحرية القبول أو الرفض . بعد ذلك نجد إعلان هلسنكي سنة 1964 الذي أكد على ضرورة إنشاء "لجان مراقبة" تخص طريقة الحصول على موافقة المرضى، وطبيعة المعلومات المقدمة لهم كمشاركين في التجارب، وإعلان مانيليا سنة 1981 الذي أكد على ضرورة تشكيل لجان أخلاق نظرية تملك سلطة التقدير والمتابعة. و نشير إلى أن هذه الإعلانات مهدت لظهور عدة لجان أخلاقية، حيث تشكلت لجنة الأخلاق النظرية في فرنسا

سنة 1975، وفي الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1960، وبعد ذلك في بريطانيا والسويد.

وبحسب "جان برنارد"، ظهرت اللجان الأخلاقية في فترتين : الأولى تشكلت خلالها " لجان أخلاق حياتية نظرية في المستشفيات والجامعات" كعملية تلقائية نابعة من إرادة أطباء حركهم مبدأ المسؤولية وأخلاقية المهنة. وظهرت في الفترة الثانية " اللجان الأخلاقية القومية" في عدة بلدان. فمثلا في فرنسا تم تأسيس اللجنة القومية الأولى للأخلاق النظرية لعلوم الحياة والصحة سنة 1983، " أعقبه وضع تقرير بعنوان: "علوم الحياة من الأخلاق النظرية إلى القانون" سنة 1988 ، وإبرام ثلاثة قوانين حول الأخلاق الحياتية أقرها البرلمان في حزيران/يونيو 1994، وقد انتهى إقرار هذه النصوص الثلاثة بعد اقتراع مجلس الشيوخ ، وفي نهاية سباق برلماني طويل بدأ في تشرين الثاني/نوفمبر 1992 وبعد سنوات من التردد تناول ضرورة التشريع في هذا المجال. وقد وافق المجلس الدستوري في تموز 1994 على هذا التشريع المتصل بالأخلاق الحياتية...¹ و السؤال المطروح بعد تشكل هذه اللجان الأخلاقية القومية، هو متى سيكون موعد تشكيل اللجان الأخلاقية الدولية لمراقبة الممارسات البيوطبية؟

ولكن قد يكون الحديث عن قوانين بيواييتقية دولية غير منطقي بالكلية، لأن المعايير الإييتقية أصبحت أبعد ما تكون اليوم عن التوافق بين أفراد وتيارات المجتمع على المستوى المحلي فما بالننا على المستوى الدولي. ولكن قد يحدث تقارب وتلاقي في إطار التشريع الدولي يمكن أن يخص الرؤى المتعلقة بأساس وجوهر الانسان. و حتى و لو حدث هذا، فلن يكون في النهاية إلا مجرد تشريع

¹ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص ص. 115-116.

الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

عام شبيه بالمواد المتعلقة بحقوق الإنسان لأن من الصعب بلوغ التوافق بين دول العالم على مستوى حل المشاكل التي تطرحها التقنيات البيوطبية¹.

وحتى فان رينسلاير بوتر كأول من إستعمل مصطلح " البيوايتيقا" لم يغفل عن ضرورة إنشاء لجان أو هيئات أخلاقية لكي يكون للبيوايتيقا معنى تطبيقي وميداني. ويغفل عن هذه التوصية بعض الدارسين و الباحثين باعتبارها توصية كلاسيكية عامة بدأت معها البيوايتيقا بوصفها أخلاقا حياتية وإيكولوجية أو ما يصطلح عليه بأخلاق الأرض.

تحدث فان رينسلاير بوتر عن الجانب التنظيمي والقانوني للبيواتيقا في الفصل السادس من كتابه «جسر نحو المستقبل» بإثارته لفكرة متعلقة بما أسماه ب " مجلس المستقبل" «Council on the Future» ، و التي يستعرضها جلبرت هوتوا في كتبه مستغريا إغفال السبق الفكري ل" رينسلاير " بخصوص ما يطلق عليه اليوم اللجان البيواتيقية على المستوى المحلي والدولي. ومن مهام هذا المجلس حسب فان رينسلاير بوتر:

- "التنبؤ بعواقب التفاعلات التي قد تنتج عن تطبيق المعارف الجديدة" والأخذ بعين الاعتبار عواقب برامج البحث العلمي الكبرى؛

¹ النص الرئيسي للأخلاق الحياتية الذي يشير إليه جان برنارد يعبر عن اهتمام بالغ بالإنسان - الشخص وكرامته، من خلال قوانين واضحة المدلول ولكن طريقة تطبيقها هو الأمر الذي يطرح العديد من الإشكالات:

"القانون يضمن أولوية الشخص، ويمنع كل عدوان على كرامته، ويكفل احترام الكائن البشري منذ بدء الحياة" (مادة 16)

"لكل الحق في احترام جسده، والجسد الإنساني مصان، ومن الممتنع أن يكون الجسد البشري، أو عناصره أو نتاجه، موضوع حق إرثي" (مادة 16 - 1)

"يحق للحاكم أن يأمر باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان اللاشعري على الجسد البشري، أو الحيلولة دون كل سوء لاشعري يمس عناصره أو إنتاجه" (مادة 16- 2)

"تمنع الإساءة إلى الجسد البشري، إلا عند ضرورة معالجة الشخص" (مادة 16 - 3)

- ليس للمجلس ليس سلطة تشريعية، ولكن لديه القدرة على التوصية بتشريع معين عن طريق تقرير منشور ما؛

- يجب أن تكون تشكيلته متعددة التخصصات interdisciplinaire ؛ كما يمكن خلق توازن بداخل المجموعات المتخصصة المكونة للمجلس من خلال "منتدى ديمقراطي¹ Forum démocratique.

2- ظهور مصطلح البيوايثيقا وتأسيسه كفرع معرفي مُستقل:

كما أسلفنا الذكر، فإن التجارب الإنسانية أثناء الحرب العالمية الثانية والتي تأسست على أعقابها محاكم نورمبرج، بالإضافة إلى بعض التجاوزات التي حدثت في مخابر البحث في أمريكا كلها وقائع وحيثيات حركت دراسات ومراجعات قام بها في الأساس مختصون في الطب والبيولوجيا، كالمراجعة الجذرية التي قام بها كل من جوزيف فلتشر Joseph Fletcher، وهو أول من درّس "أخلاقيات الطب" في جامعة فرجينيا، ويعتبر رائدا في مجال البيوايثيقا من خلال كتابه "الأخلاق والطب" Morals and Medecin الذي صدر سنة 1954 وهو أول عمل بيوايثيقي حقيقي ظهر قبل استعمال "فان بوتر رينسلاير" لمصطلح "بيوايثيقا"، ففي هذا الكتاب أقام "فلتشر" فكره الأخلاقي لا انطلاقا من العقائد اللاهوتية المسيحية، ولا انطلاقا من مواقف الأطباء، بل انطلاقا ولأول مرة من مطالب المرضى وحقوقهم، وقد كان "استقلال المريض كشخص" هو النقطة المحورية في موقفه هذا، كما وضع " جوزيف فلتشر" أيضا أسس نظرية أخلاقية جديدة في كتابه الذي صدر سنة 1966: "أخلاقيات الحالات الخاصة : التوجه الأخلاقي الجديد". و"هنري بيتشر" Henry Beecher الذي كان أستاذا متخصصا في التخدير ويدرس في جامعة هارفارد، وقد نشر

¹ Gilbert Hottois, « Définir la bioéthique: retour aux sources », p

25. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189222558006>

سنة 1966 أيضا مقالا ذا أهمية قصوى في جريدة New England Journal of Medicine تحت عنوان: " الأخلاق والبحث العلمي في مجال الطب Ethics and Medical Research¹.

ولكن كما اشرنا إلى ذلك سابقا، يعتبر فان رينسلاير بوتر العالم البيولوجي الأمريكي المتخصص في أمراض السرطان أول من استعمل هذه الكلمة سنة 1970 في مقال له بعنوان Bioethics the science of survival (البيواتيقا، علم البقاء على قيد الحياة) و الذي صدر في العدد 14 من الدورية الأمريكية Perspective in biology and medicine ثم أعاد نشره كفصل في كتابه المنشور سنة 1971 تحت عنوان Bioethics :bridge to the futur. والتفسير الذي أعطاه بوتر لهذا النحت الجديد قائم على قناعته بأن الفكر الأخلاقي الكلاسيكي لم يساير التطورات التي حصلت في البيولوجيا، فاتبعت الهوة بين المسار العلمي بمفهومه التجريبي والتقني المعاصر و الثقافة الأخلاقية الإنسانية الكلاسيكية. فالهم المعرفي الذي أراد فان رينسلاير بوتر للبيواتيقا (bio- éthics) أن تحمله هو جبر الصدع الذي مس تماسك المعرفة بشكل عام. والفكرة الأساسية التي إنطلق منها بوتر هي دراسة المزالق الخطيرة التي تعرضت لهل كل مجالات المعرفة، وتشذر المعرفة داخل كل تخصص، وبالخصوص انفصال عالم الأفكار والفلسفة والأخلاق عن مسارات العلم التقنية. والحل يكمن حسبه في إعادة النظرة التكاملية بين العلم والإنسانيات.

من جانب آخر إنتقد بوتر فكرة التخصص في العلوم المبالغ فيه، والذي أدى إلى غياب الفهم والترابط والتناسق في المعرفة، وإلى قطيعة بين الثقافة العلمية والثقافة الفلسفية. والمسؤولية في هذا حسبه يتقاسمها المختصون في الإنسانيات الذين يُعاب عليهم جهلهم بعلوم المادة الجامدة Sciences dures وتحليقهم في فضاءات النظري والمجرد بدون

¹ عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم ، مجلة الإحياء .، Consulté le 18 septembre 2019, <file:///C:/Users/Pc/Zotero/storage/MHPB4HWV/Article.html>

البحث عن أساليب التأثير الفعلي في مسار العلم والمعرفة، والعلماء الذين بالغوا في جعل العلم مجموعة من التخصصات الدقيقة المنقطعة الصلة مع بعضها البعض. إذ أصبح المتخصص في ميدان علمي معين لا يُتقن إلا تخصصه البسيط داخل التخصص العام الذي اختاره، والأكثر من ذلك هو غياب التواصل والأعمال المشتركة بين العلماء من تخصصات علمية مختلفة، والتي من شأنها خلق رؤية تتصف بنوع من الشمولية والوضوح.1

والواضح أن البيوايثيقا التي يتحدث عنها بوتر لا تقيم حدوداً لأخلاقية المواضيع التي يجب أن تدرس، ولا تجعل من الإشكاليات و الإفرازات البيوطبية حقلاً وحيداً لإهتماماتها، بل تتعدى ذلك إلى كل ما يهدد شروط الحياة بشكل عام و الوجود الإنساني بشكل خاص من "الحفاظ على البيئة"، و"تنظيم النسل"، و"تحقيق السلم" و "محاربة الفقر" و "حماية الحياة الحيوانية"، فالفهم الذي قدمه هذا العالم للبيوايثيقا في السبعينيات هو ما يمكن أن نطلق عليه اليوم "ماكرو-بيوايثيقا" التي تمتزج بالإيكولوجيا « l'écologie » لأنه ألحق بموضوعها كل المشاكل المتعلقة بصحة الإنسان وكل ما يتعلق بإستمرار الطبيعة.

1-2 بين النظرة العامة والنظرة الخاصة للبيوايثيقا:

مصدر هذا الإختلاف بين النظرتين هو أن الأفكار الأولى التي طرحها مؤسس البيوايثيقا تم تجاوزها من طرف المنتمين إلى العالم الطبي Le monde médical عن طريق الترويج لفكرة أن الأخلاق الطبية المعاصرة حسبهم، لا توجد في نفس الدائرة مع الأسئلة التقليدية المتعلقة بالطب والديونتولوجيا الطبية. وبوتر نفسه يتحدث عن المسؤولين الذين أرادوا أن تهتم البيوايثيقا وتتحدد فقط بحدود دراسة تطبيقات الطب والبيولوجيا بالمعنى المعاصر، دون الرجوع إلى الدوافع الأساسية التي وضع وفقها هذا التخصص. و يقصد بهؤلاء المسؤولين الأشخاص المنتمين إلى جامعة جورج تاون ومركز البيوايثيقا التابع لها والذي ضم هيليغرز André Hellegers، ووران رايش Warren Reich، ولوروي

والترز Le Roy Walters وكذلك الفيلسوف أنجلهاردت (Hugo Tristram Engelhardt) الذي كان قريباً من فريق عمل هذا المركز الذي إزدادت شهرته بإصداره لأول موسوعة للبيواتيقا Encyclopedia of Bioethics سنة 1978¹.

وكان البيواتيقا بمفهومها الجديد تبتعد عن النظرة الشمولية التي أراد بوتر أن يؤسسها وفقها، غذ أصبحت تهتم فقط بالمشاكل الأخلاقية التي يطرحها تطور المجال البيوطبي و التقنية الحيوية لتركيز البحث والإبتعاد عن العموميات. وهو أمر يخالف قناعة "فان رينسلاير بوتر" المتمثلة أن هذه المشاكل الأخلاقية البيوطبية لا يمكن حلها بمعزل عن دائرة المشاكل التي تهدد استمرار الحياة، من الإضرار بالنظام البيئي الطبيعي، والانفجار السكاني وغيرها من التحديات الإيتيقية الجديدة، وبذلك فإن كل دراسة جزئية سوف تُضيع الهدف الأساسي للبيواتيقا.

ففي مؤلف البيواتيقا الشاملة «Global bioethics»، و بالتحديد في الفصل الذي يحمل عنوان "المعضلات الطبية البيواتيقية" Dilemmas in medical bioethics، نجد هناك تعبير حقيقي عن مقاربهته الشاملة (Holiste)، التي أرادها أن تتأسس بهدف توحيد الإيتيقا الطبية والإيتيقا الإيكولوجية، لأنه بتعبير بوتر: "ليس بإمكاننا البتة دراسة الخيارات الطبية دون النظر في العلم الإيكولوجي ومشاكل المجتمع الأوسع الأكثر إتساعاً على المستوى الكوني".¹

بالمقابل نجد أن معهد كينيدي للإيتيقا Kennedy Institute of Ethics، كمركز مؤثر في كتابة تاريخ البيواتيقا وتحديد مسارها، يحدد مجال الأخلاق الحياتية بحدود المجال البيوطبي، وكل ما يتعلق بالحياة الإنسانية، والولادة، والصحة، والمرض والموت. وهو نفس الرأي الذي يتبناه غي دوران (Guy Durand)، الذي يقر بأهمية الإيتيقا الإيكولوجية ولكن لا

¹ Voir, Gilbert Hottois, « Définir la bioethique: retour aux sources »

<https://www.redalyc.org/pdf/1892/189222558006.pdf>

الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

يرى سبيلاً إلى جعلها من ضمن الدراسات البيوايثيقية لأن حصر هذه الأخيرة على الميدان البيوطبي لا يجعلها أبداً أقل إتساعاً وتعقيداً، ولا في حاجة إلى إضافة مواضيع أخرى إيكولوجية وبيئية.2.

2-2 الإستعمال المتعدد لمعنى الإيتيقا أو الإيتيقيات بالمعنى المعاصر:

لقد تزعزعت المرجعيات الأخلاقية التقليدية التي حددتها الفلسفات الكلاسيكية الكبرى و التي أثرت على الساحة الفكرية لسنوات طويلة، كالفلسفات العقلانية والمثالية والوضعية والماركسية والوجودية والبنوية... الخ وهيمن بالمقابل التصور العلمي والتقني، وهو الأمر الذي دفع المتخصصين إلى الالتفاف حول بحوث قيمة تعالج مدى أخلاقية تطور العلم والتقنية. و كان الترحيب واضحاً في الأوساط الفكرية بصفة عامة بفكرة "فان بوتر رينسلاير" المتعلقة بالبعد الأخلاقي للمعرفة البشرية، رغم أن هذه الفكرة لاقت معارضة بعض العلماء والبيولوجيين الذين رفضوا من جهة أن يتدخل في عملهم أشخاص ليسوا بعلماء وبالتالي لا يتقنون بحوثهم البيوطبية، ومن جهة تقييد حرية بحوثهم النظرية والتطبيقية.

إنتشار فكرة الدراسة الإيتيقية للمعرفة لم يقتصر فقط على المجال البيوطبي بل تعداه إلى جل الميادين المعرفية، ولكن بدرجة أقل حدة بالمقارنة مع ما يطرح في الطب والبيولوجيا، وهذا ما نجده مثلاً في أخلاقيات الإقتصاد *l'éthique économique*، وأخلاقيات الإعلام والاتصال *l'éthique des médias*، وأخلاقيات المعلومات *l'éthique de l'informatique*، وأخلاقيات تكنولوجيا الفضاء *l'éthique de la technologie spatiale*، وغيرها من الميادين التي تخضع مواضيعها للمراجعة الأخلاقية أو الإيتيقية.

و هذا رغم ما يعتري كلمة بيوايتيقا من غموض، إذ نجد مقابلة بين مصطلح الايتيقا (Ethique) ومصطلح الأخلاق التطبيقية (Morale) من حيث أن هذا الأخير مغلق وجد محدود ومرتبط في كثير من الأحيان بمفاهيم ومعاني دينية، في حين أن الإيتيقا عرفت مراجعات جديدة فتحت أفاقها أمام تساؤلات جديدة حيث أصبحت مطلوبة ومستعملة في جل المؤسسات والهيئات التي تريد أن تُقيم خطوط إتيقية في مسار تقدمها. هذه التسابق نحو الإغتراف من الإيتيقا وتساؤلاتها وربطها بأي مجال معرفي كان دفع بالفيلسوف آلان اتشغويان Alain Etchegoyen لكتابة كتاب بعنوان " رقصة الإيتيقيات " La valse des éthiques، في حين أن كتاباً آخرين فسروا هذا التسابق نحو التفضيل المدروس لمصطلح " الإيتيقا" بمسألة تجنب المتطلبات الأخلاقية الحقيقية les véritables exigences morales¹. بمعنى أن هذا التفضيل لم يكن بريئاً لأنه محاولة لحصر البيوايتيقا في المجال النظري وإبعادها عن متطلبات التفاصيل الأخلاقية الميدانية الحقيقية.

وفي قضية المنحى الذي نحتة البيوايتيقا في بداياتها، يذكر "غي دوران" أن البيوايتيقا تُعرف في الغالب بالتصور الذي إرتبط بها في بداية نشأتها الأولى، في سبعينيات القرن الماضي بالولايات المتحدة الأمريكية، وبالضبط مع اللجنة الوطنية لحماية الإنسان، وللمجال البيوطبي، وللبحوث السلوكية The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research (1974-78)، وأيضاً مع معهد كينيدي للإيتيقيات Kennedy Institute of Ethics، المؤسس سنة 1971. هذا التصور يعرضه بالتفصيل هوبير دوسي (Hubert Doucet)، في مؤلفه "في بلد البيوايتيقا"، ويصفه بأنه تصور محدود conception canonique، أو بالإنجليزية تصور "المبدئية" principlism، ذلك أنه متمحور بالأساس حول ثلاثة أو أربعة

¹ Guy Durand, « Misères et grandeurs de la bioéthique ». Misère et grandeur de la Bioéthique, l'Idid., p. 54.

مبادئ، وهي الحرية، وعدم الإساءة، والإحسان والعدالة. لذلك يصفه "هوبير دوسي" بأنه تصور براغماتي غير عميق، يولي إهتماماً كبيراً بقضية البث في الحالات الجزئية باتخاذ قرارات مبنية فقط على المبادئ الأربعة ولكن دون نقاش عميق، ومساءلة إيتيقية حقيقية.¹ وفيما يتعلق بالتعريفات التي أعطيت للبيوايتيقا يمكن أن ننطلق من التعريفات التي قدمها فان رينسلايربوتر عندما يصفها بعدة صفات، منها أنها علم مبني بطريقة كلاسيكية على علوم أخرى وهي البيولوجيا والإيكولوجيا وهذا العلم هو في الأساس علم التصرف بشكل راشد على المستوى الفردي والجماعي. ويُعرفها أيضا على أنها حكمة تمكن من معرفة إستعمال المعرفة « Le savoir de l'usage du savoir » ، أي أنها ما بعد العلم méta-science أو العلم الشارح، الذي يمكن من "التوظيف الجيد للعلوم والتقنيات توظيفاً يسمح ببقاء الإنسان وتحسين نوعية حياته في الحاضر وكذلك بالنسبة للأجيال المستقبلية". أكثر من ذلك يعرض فان رينسلاير بوتر البيوايتيقا على أنها معرفة جديدة في إطار دراسة متداخلة التخصصات interdisciplinaire، ولكن الأهم أنها تحوي العلوم وكذا الإنسانيات.²

وكما أسلفنا الذكر، فإن رينسلاير لا ينتقد العلم والتقنية كمنشأ معرفي ولكن يدعو إلى التفكير في فائدة ما ينتجه العلم. بالإضافة إلى أن نظريته الموسعة للبيوايتيقا لا تتفق مع جملة التعاريف المعطاة لهذا التخصص على أنه دراسة قائمة على بحث الإفرازات والتساؤلات الأخلاقية، ولكن فقط في الميدان البيوطبي. وتجدر الإشارة

¹ Vor, Guy Durand. **Misère et grandeur de la Bioéthique**, Théologiques 1999, 7 (1), 51-73.

<https://doi.org/10.7202/024973ar> p. 54.

² Voir Hottois, « **Définir la bioéthique: retour aux sources** ». p. 13.

Ailleurs, Potter combine ces aspects méta, inter et multi: la sagesse est «la connaissance (qui dit) comment utiliser la science et comment l'équilibrer (balance) en rapport avec d'autres Connaissances »14.

هنا إلى أنه على الرغم من السبق المعرفي لرينسلاير بوتر إلى أن الكثير من المختصين لا يوافق فكرته بإدماج البيواتيقا في إطار تساؤلات واسعة تتناول المشاكل الإيكولوجية وكل ما يهدد النظام البيئي والحيوي. ولذلك تصب التعاريفات و الأفكار التي جاء بها بوتر في إطار ما إصطلح عليه " بالماكروبيواتيقا".

أما مختلف التصورات الأخرى لمجال البيواتيقا كدراسة للافرزات والتطبيقات والتطورات البيوطبية، فيمكن أن تعبر عن توجهات معينة وإختلاف في الرؤى بين مختلف المختصين والدارسين. فهناك من يرى أن البيواتيقا هي دراسة معمقة و نقاش متعدد المقاربات والتخصصات هدفها تحليل وبحث التساؤلات الأخلاقية في مجال الطب و البيولوجيا خاصة، وكأن العنصر الأهم في عملية البحث هذه هو النقاش النظري والعمق الفكري الذي يمكن أن نتناول به ما يطرح على الساحة البيواتيقية.

أو هي كذلك في تعريفات أخرى دراسة تهدف إلى الفعالية الإجرائية و الحس التنظيمي القانوني من خلال البحث عن ركائز إيتيقية حقيقية مشتركة بين أفراد المجتمع تمكن من بلوغ بعض التنظيمات القانونية في المسائل البيواتيقية، على أن ذلك لا يمر إلا عن طريق نقاش موسع ومتعدد التخصصات ومتوغل في أوساط المجتمع بكل توجهاته وفئاته. أو هي كذلك الدراسة المنصبة على الحالات المستعصية *casuistique* بطريقة براغماتية، وذلك بدون محاولة البحث عن توافقات إجتماعية في ميدان قائم على الإختلاف والاتوافق بين الأفراد والمجتمعات المتعددة النظرات الأخلاقية والإيتيقية.

وواضح من خلال التعاريفات المختلفة أن هناك إختلافاً بين توجهين كبيرين، الأول يريد أن يفتح النقاش أكثر على المستوى النظري ولذلك قد يسميه البعض

التيار المثالي، أما الثاني فهو براغماتي يحاول التركيز على تطبيق ما يمكن تطبيقه من التقنيات البيوطبية بدون الدخول في نقاش إيتيقي فلسفي موسع.

3-موضوعات البيوايتيقا:

تعتبر الهندسة الوراثية من بين أهم المواضيع التي تطرح إشكالات في مجال البيوايتيقا، وذلك لما تحتويه من مخاطر التحوير والتعديل الوراثي وهوس اليوجينيا الذي تملك الإنسان ومارسه بطريقة أو بأخرى في كثير من فترات التاريخ. ومشهورة تلك الندوة التي عقدها عدة مختصون في أسيلومار Asilomar في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1947، وقرروا فيها تعليق كل البحوث المتعلقة بالهندسة الوراثية التي تطرح معضلات إيتيقيه وتشكل في بعض جوانبها خطراً على الإنسان. ورغم أن القرار قد تم إلغاؤه فيما بعد إلا أن في قرارهم الأول تعبير شديد على أهمية الموضوع وثقله الهائل.

و بالإضافة إلى الهندسة الوراثية، هناك مواضيع أخرى متعلقة بعمق البحث البيوايتيقي تطرقنا إليها في مباحث سابقة، ونذكر منها:

تقنيات الحمل المساعد طبيياً PMA، والولادة للغير GA، وبنوك الحيوانات المنوية؛ و أطفال الأنابيب؛ و الأوتانازيا (الموت الرحيم) أو الإصرار على مواصلة العلاج؛ و الإجهاض الإنتقائي و التشخيص ما قبل الولادة؛ وتحسين النسل واليوجينيا في طبيعتها الحديثة؛ و التجريب على الكائن البشري و على الأجنة.

زيادة على هذه المواضيع الطبية، و زيادة على دراسة كل الافرزات الايتيقيه في الحقل البيوطبي، هناك من أراد من المتخصصين في هذا المجال، على غرار رينسلاير كما رأينا، ربط موضوع الأخلاق الحياتية بمجالات أخرى كعلم البيئة و قضايا الانفجار السكاني والبحوث والتجارب على الحيوانات، و بمجال

أكثر إتساعاً كقضايا الحرب والتعذيب إلى غير ذلك من المواضيع المشابهة مثل تهديد الأسلحة البيولوجية والنمو الديمغرافي.

كما ازداد حجم الاهتمام بقضايا السياسة الصحية والتعويضات المالية المتعلقة بالصحة العمومية، و اكتسبت هي أيضا بعدا ايتيقيا، لذلك يدخلها في إطار هذا التخصص الأخلاقي-البيولوجي متخصصون معروفون أمثال توم بوشومب T.Beauchamp، وجيمس شيلدراس J.Childers، وإنجلهاردت، وكذلك في كندا دافيد روي David Roy، على الرغم من أن هذا المجال هو أقل تقدماً في كندا.

و أرادت فئة أخرى من المختصين أن تجعل اهتمام البيولوجيا منصّباً بالأساس على مناقشة المواضيع المابينية التي تقع بين مختلف الأطراف الفاعلة في الحقل البيوطبي، وهنا سيكون الحديث عن الطبيب والمريض، والمعالج والعائلة، والباحث والإنسان موضوع البحث. ولكن هذا الأمر سيقزم من البحث والتفكير البيوإيتيقي لأنه سيتوجه بالاهتمام إلى دراسة علاقة المتدخلين الطبيين بمرضاهم وعائلاتهم، دون العمل على بحث العضلات الحقيقية للمشاكل البيوإيتيقيّة التي من المفروض أن تشكل النواة الأساسية في إثراء مختلف النظرات الفكرية العميقة من خلال بحث معنى التصرفات الإكلينيكية le sens des gestes cliniques، والبحث عن مواطن وطرق الإحترام الدائمة للكرامة الإنسانية، فيكون النقاش هنا في مجال الفضيلة la vertu، وعلى الرغم من أن هذا البحث لا يطاوع الرغبة في تحرير قوانين ونظم إلا أنه أمر يبعث على التساؤل، وقد لا يكون كذلك طريقاً مضموناً وآمناً وذلك لأنه بالضبط من لب وطبيعة البحث الإيتيقي.

وتجدر الإشارة إلى أن موضوع الإيتيقي منذ بدايته في أمريكا وفي أوروبا كان يتراوح بين منح الاهتمام و اعطاء الأولوية لمواضيع البحث البيوطبي وإمكانياته التطبيقية، و بين الاهتمام بالمواضيع المتعلقة بالحالات الميدانية أو التطبيقية casuistiques ودراسة إمكانية تطبيقها والسماح بهذا التطبيق. لذلك لم يكن الإهتمام بالمواضيع البيوإيتيقيّة في البداية،

خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، بالعمق الفكري الذي نعرفه اليوم، لأنه إرتبط بمعالجة حالات إستشفائية ميدانية على ضوء معطيات طبية ونقاش إيتيقي أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه محدود. لذلك كان موضوع البيواتيقا في أمريكا بوصفها البلد الذي أنشأ و طوّر هذا النوع من الدراسات منحصرًا بصفة واضحة في الجانب التطبيقي والإستشفائي، إذ بعدما طرحت بعض التجارب والممارسات الإكلينيكية مواضيع إشكالية لم تكن موجودة من قبل استدعى ذلك تكوّن لجان أخلاقية مكونة من مختصين في مختلف المجالات. كما اهتم بالمواضيع الإيتيقية الكثير من شرائح المجتمع الأمريكي حيث أصبحت تثار في النقاشات العامة، و هذا ما يفسر تدخل المحاكم في هذا المجال العلمي و البحثي الجديد، بغرض الفصل في بعض القضايا الإشكالية على المستوى الإكلينيكي والتجريبي.

وعلى العكس من ذلك بدأت البيواتيقا في فرنسا بفتح النقاش حول قضاياها المتعددة أولاً على المستوى النظري وعلى مستوى البحث، وتجلّى ذلك من خلال اللجنة الإستشارية الوطنية للإيتيقا CCNE سنة 1983، واللجنة الإستشارية لحماية الأشخاص في حقل البحث العلمي CCPPRB سنة 1988. وبعد ذلك طرحت تدريجياً وعلى مستويات أخرى مسائل متعلقة بالأخلاق في مجال البحث الإكلينيكي، وهو ما تشير إليه تعليمة المساعدة العامة l'assistance publique لباريس سنة 1984، ومن خلال تطوير المركز الطبي في ليل، وتقرير لونوار سنة 1991، كإجراءات مهدت للإهتمام بالبعد الإيتيقي للنقاشات الدائرة حول بعض الحالات الاستشفائية.¹

4- التوجهات الفكرية البيواتيقية المعاصرة:

يمكن تقسيم التصورات المختلفة المهتمة بمسائل البيواتيقا كتصور وكممارسة إلى ثلاثة تيارات أو توجهات كبرى وهي:

¹ Voir, Guy Durand, « Misères et grandeurs de la bioéthique », p 58.

يُدرج التوجه الأول البيواتيقا في إطار نقاش وبحث متعدد التخصصات حول رهانات التطبيقات التكنولوجية، و تديره فرق متعددة التخصص مكونة من مختصين من مختلف المجالات (أطباء، أخلاقيين، بيولوجيين، قانونيين، علماء إجتماع...) في إطار ندوات وحوارات وملتقيات تبحث جملة الإشكالات البيواتيقية. ولكن يبقى الأمر في هذا الإطار على مستوى النقاش النظري فقط، و يكون كل طرف في هذا النقاش منعزلاً في قراراته و خياراته بدون البحث عن توافقات في تطبيق التقنيات البيوطبية، وهو ما يطرح السؤال التالي: هل يكفي عمق و ثراء النقاش البيواتيقي وتعدد وجهات نظر المهتمين به بتعدد تخصصاتهم في تحديد الأهداف الإجرائية من الدراسات البيواتيقية؟ أو هل يمكن أن يكون البحث البيواتيقي المحدد بحدود النظرية فقط مجدياً وفعالاً؟

أما التوجه أو التيار الثاني فيرى في البيواتيقا أمراً منهجياً وتقنياً متعلقاً بدراسة الحالات المستعصية وجدولتها وافرزات التقنيات البيوطبية. وبذلك فهو يعطي للبيواتيقا بعداً براغماتياً بحيث يكون النقاش موجهاً نحو دراسة حالات بعينها وتصنيفها، وبالتالي تطوير الجانب المتعلق باتخاذ القرارات على المستوى الميداني بطريقة عملية وبراغماتية تخص حالات الموت والحياة وغيرها من التعقيدات المرتبطة بتطبيقات الطب والبيولوجيا.

و يسير التوجه الثالث نحو جعل البحث البيواتيقي عبارة عن عملية تنظيم اجتماعي *La Bioéthique comme un processus de régulation social*، ويعبر هذا أيضاً عن معنى براغماتي للبيواتيقا. والمنطلق الذي يوجه هذا الرأي هو أنه في ظل مجتمع متعدد ومتشعب التوجهات والأفكار يكون من الصعب إيجاد توافقات حقيقية بين أفراده حول جملة المواضيع التي تتناولها البيواتيقا (خاصة ما تعلق مثلاً بطبيعة الأجنة، إمكانية تقبل الإستنساخ، ومدى أخلاقية الموت الرحيم...)، لذلك فإن أصحاب هذا التوجه لا

يهتمون كثيراً بالتفاصيل التي تُطرح على المستوى الميداني والتطبيقي، بل يحاولون إيجاد نقاط توافق على المستوى الإخلاقي-النظري لمحاولة بناء نوع من الإيتيقا التوافقية، *Ethique consensuelle*. و يهدف هذا التصور إلى بناء نوع من الإنسجام الإجتماعي الأخلاقي، وهو بذلك يقترب من فكرة تشييد قانون أو قوانين يوافق عليها أفراد المجتمع لمعقوليتها ولشموليتها بناءً على توافقاتهم الإيتيقية. ولهذا يختلف هذا التيار عن التيار الثاني في أنه براغماتيته تعطي أهمية كبيرة لبحث التوافقات الاجتماعية الناتجة عن الحوارات والنقاشات الدائرة بين الأفراد، و التي تسمح بتقنين تطبيق التقنيات البيوطبية المتوافق عليها.

و يجمع التوجه الرابع، الذي يصفه البعض بالمثالي، أتباعه حول فكرة التركيز على الرفع من فعالية البيواتيقا، و ذلك بفتح النقاش والتفكير وإثارة كل المواضيع وطرح كل التساؤلات حتى و لو أدى هذا إلى تعميق الاختلافات في المجتمع، لأن هذا الأمر سيسمح بعد ذلك ببحث المتطلبات الإجتماعية والقانونية المتلائمة مع التطبيقات البيوطبية. و يعبر عن هذا التوجه بوضوح تعريف البيواتيقا الذي قدمته اللجنة الإستشارية الوطنية للإيتيقا في فرنسا: " البيواتيقا هي التفكير المعمق في رهانات الوظيفة الإكلينيكية والبحث البيوطبي بغرض أن يكون الإنسان في هذا التطور محترماً. "¹ وقد نجد في هذا التيار أيضاً توجهها براغماتياً يتمثل في البحث عن إجماع عملي وطبي يكون من الناحية الإيتيقية أقل إستثارة للضمان، وذلك بغرض إيجاد توافقات يمكنها أن تشكل حلاً أساسية ومبدئية لتساؤلات البحث البيواتيقي.

ومن المعروف أن من بين كل هذه التيارات نجد تيارين قويين وهما التيار النفعي، و المتعلق بتحليل التقنيات والتطبيقات من أجل اتخاذ قرارات على المستوى التطبيقي المتعلق بحالات إستشفائية أو بحثية معينة بدون التعمق في النقاش حول التوافقات والاختلافات

¹ Durand, « Misères et grandeurs de la bioéthique ». Ibid., P53

الإيتيقية والأخلاقية على المستوى النظري أو التطبيقي، والإكتفاء بالإعتماد على مجموعة من المبادئ الأساسية المتعلقة بالقضايا البيواتيقية، وهي مبدأ الاستقلال الذاتي *Autonomie* ومبدأ الإحسان *Bienfaisance* ومبدأ عدم الإساءة *Non malfaisance* ومبدأ العدالة، لذلك يعرف هذا التوجه بالتيار المبدئي *Principisme*. أما ثاني أقوى تيار فهو الذي ظهر في أوروبا كتيار معرض للتيار النفعي. والجديد فيه هو أنه يوسع من دائرة النقاش، و لا يركز كثيرا على تحديد التوافقات للخروج بقرارات وإباحة تطبيقات معينة على أشخاص في حالات محددة، بل يحاول أتباعه دائماً تجديد التساؤلات الإيتيقية التي تمس بعمق الكينونة البشرية، لذلك نجدهم يركزون على مسألة حقوق الإنسان، و الكرامة والمسؤولية الإنسانية، والإنسان كغاية في ذاته. ولكن هذا لا يعني انعدام التقطعات بين التيارين، ودليل ذلك أن كل الآراء والتوجهات التي نجدها في التيار الأول أو الثاني تسعى لإيجاد حلول للكثير من المعضلات الأخلاقية وكذلك على تقنين ما يمكن تشريعه بالقانون في إطار التطبيقات البيوطبية.¹

وخلاصة هذا أن التيار البراغماتي والمبدئي يرى في الغالب أن التقنية الحيوية والتطبيقات البيوطبية هي حقيقية و واقعية، و لا سبيل إلا معارضتها أو توقيف بعض فصولها، ولكن يجب البحث عن كيفية تطبيقها، وتحديد بقوانين تشريعية، بطريقة براغماتية مراعية لأساسيات حقوق الإنسان؛ لذلك نجد أن الكثير مما هو متاح في أمريكا غير مسموح به في بلدان كثيرة من العالم، مثل وكالات تأجير الأرحام بعقود بينية، والإجهاض الإنتقائي، وحصول غير المرتبطين بعلاقات زواج تقليدية على أطفال، وغيرها من التطبيقات البيوطبية. في حين أن التيار الذي يسمى بالمثالي مثلاً يهتم أكثر بإثارة النقاش حول مدى إمكانية مساس تقنيات البيولوجيا بأخلاقية وإنسانية الإنسان بهدف تصحيح مسار المعرفة والعلم وتأسيس

¹ Voir Guy Durant, *Misère et grandeur de la Bioéthique*, Ibid., pp 56-59

أرضية قيمية بأبعاد فلسفية واجتماعية. وهي نزعة منتشرة في فرنسا، أين الدعوات على مستوى التنظير والنقاش إلى تعليق الكثير من التطبيقات لأنها تُشكل تهديداً حقيقياً لكيان الإنسان. ولكن يبدو الأمر بعد ذلك أكثر صعوبة على المستوى التطبيقي لأن المختصين وأصحاب القرار يجدون أنفسهم بإستمرار في مواجهة الذين يطالبون بحق الإستفادة من تقنية بيوطبية معينة، و هذا ما أدى مثلاً إلى تشريع قانون فرنسي سنة 2019 يسمح للسحاقيات اللواتي يُردن الحصول على أطفال بالإستفادة من تقنيات التلقيح المساعدة طبيياً، بعدما كانت هذه العملية محظورة من قبل.

وهنا بالضبط يبدو" التفكير البيوإتيقي موزعاً على قطبين وفق نظرة بيار أندريه تاغييف Pierre-André Taguieff، من ناحية بيوإتيقا الذين لا يرفضون فكرة التقدم و يتساءلون فقط عن معايير لتحول ذاتي مرغوب و ممكن للنوع البشري و عليه فما يستخلص من هذا عدم ابعاد أو اقضاء كل منظور ناسلي eugénique ou toute perspective orthogénique. من ناحية ثانية أولئك الذين ينطلقون من مسلمة أن حالتنا البيولوجية مقدسة و محصنة، و من ثم فهم يرفضون بأن هوية الإنسان مهددة، و بالتالي فهم يدعون ليس إلى مراقبة التطبيقات في علم الحياة فحسب، و إنما إلى منع بعض التقنيات البيوطبية و بعض الأبحاث الجينية. في النهاية يمكن القول باختصار إننا إزاء نمطين من الأخلاق كما يقول السوسولوجي فرنسوا أندريه إيزنبر F.André Isambert أخلاق واثقة تبحث لها عن صورة مستمدة من واقع تطور البشرية، في مقابل ذلك هناك أخلاق متخوفة منشغلة بتحديد و تقليص المساوي و الأضرار الممكنة للمشروع البيوطبي.¹

¹ محمد جديدي، البيوإتيقا ورهانات الفلسفة القادمة Mominoun Without Borders, consulté le 22 octobre

2019، البيوإتيقا-ورهنات-الفلسفة-القادمة-3924، <https://www.mominoun.com/articles/>

المبحث الثاني: الخطاب الإيتيقي الجديد لهانز يوناس.

يُمكن أن تُطرح النظرة اليونانية في الأخلاق البيوطبية على إعتبار أنها مساهمة بيوايتيقيه هامة، تملك أساس فلسفي لمبدأ المسؤولية الذي يُشكل فيها حجر الزاوية، وهي من ناحية أخرى مبنية على دراسة الحالات التطبيقية التي تطرحها التقنيات البيوطبية المعاصرة.

إهتم هانز يوناس بموضوع الإيتيقيات المعاصرة التيظهرت تجلياتها في عديد المواضيع وبالخصوص في البيوايتيكا *la Bioéthique*، و في الإيكولوجيا، واعتمد على نظرة جديدة في الأخلاق وفي فلسفة الفعل الإنساني *l'agir humain*، وبرزت تحليلاته على الساحة المعرفية، خاصة تلك المتعلقة بتداعيات وانعكاسات التطبيقات البيولوجية ليس فقط على الإنسان ولكن على الطبيعة والحياة.

بدأت النظرة اليونانية تتأسس من خلال محاولة صياغة أخلاق جديدة تتماشى حقيقة مع تحديات ومستجدات وروح العصر. تتطلق هذه الأخلاق من انتقاد هام للمركزيات الأخلاقيات التقليدية المتمركزة حول مفهوم الإنسان والمستعبدة لمفهوم الطبيعة والحياة الذي بقي يزرح تحت ثقل فكرة الفهم والتحكم والاستغلال البيكونية للطبيعة. هاته الفكرة بالضبط يرى يوناس أنها استغلت لبناء يوتوبيا تبشيرية بجنة العلم والتقنية، والإقصاء التام لكل ما يتعلق بالإنسانيات، وما فتح المجال أكثر لذلك هو أن الأخلاق الكلاسيكية لم تكن مجدية ولا فعالة ميدانياً في التعامل مع المشكلات الجديدة التي يطرحها العلم. هذه الانتقادات سمحت لهانز يوناس بالحديث عن فراغ إيتيقي أراد ملأه بصفة مستعجلة من خلال تأسيس نظرية جديدة في الأخلاق قائمة على مبدأ المسؤولية.

تقوم هذه الأخلاق الجديدة على مبادئ نظرية تحمل تبعات تطبيقية ميدانية. هذه المبادئ صاغها يوناس في أربعة قواعد نظرية شبيهة في شكلها مع تلك التي

طرحها "كانط" في مؤلفه "نقد العقل العملي"، ولكنها تختلف معها في المعنى الذي تحمله والهدف الذي تصبو إليه.

تبدأ الأسئلة التأسيسية والمنهجية للنظرية الإيتيقية اليونانية من نقد النظريات الأخلاقية السابقة، وكذلك إعتبار الحياة والطبيعة عنصراً أساسياً مؤسساً لمشروع الأخلاق الجديدة. هذا المبدأ هو الذي يسمح بتكوين ماكرو- إيتيقا Macro-éthique إن صح التعبير، تحاول أن تجمع مختلف السيناريوهات في مجال ضبط السلوك الأخلاقي وتهدف إلى وضع قيم جديدة من خلال وضع قائمة répertorier، لمختلف المشاكل البيئية والطبية التي تُطرح في مسار تقدم مختلف التقنيات والتطبيقات. إذ لا شيء بتعبير يوناس "يحظر التفكير في هذه الماكروإيتيقا التي يمكنها أن تضع سلم أولويات أكسيولوجية، يأخذ بعين الاعتبار في الآن ذاته احتمال الخطر ونوعية أو درجة القيمة التي يمكن أن يُشكلها الموضوع".¹

تنطلق هذه الإيتيقا من سؤالين تأسيسيين رئيسيين وهما: ما هي الأسس التي يقوم عليها الفعل الأخلاقي الجديد. Le nouvel agir؟ ثم السؤال الثاني: ماهي الحظوظ في تطبيق مبادئ هذه الإيتيقا في مجال القضايا الخاصة بالإنسان؟ و كما نلاحظ فإن السؤال الأول يخص مسألة مبادئ الأخلاق، بينما يهتم السؤال الثاني بمسألة التطبيق.² ما يعني أن يوناس و منذ البداية يعطي تصوراً كافياً للنظرية الإيتيقية ويشدد على ضرورة الاهتمام بجانبها التطبيقي والميداني وعدم الاكتفاء فقط بشقها التصوري الفلسفي مثلما فعلت الكثير من النظريات الأخلاقية السابقة.

¹ Eric Pommier, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Ibid, p. 54.

² Voir, Ibid., p. 47.

ولا يخفي يوناس أبداً في كتاباته تأثره بهيدغر ونظرته الخاصة بالاستغلال اللاعقلاني للطبيعة وتعريضها للخطر، و يرى أن التقنية تجاوزت مرحلة فهم الطبيعة وتطويعها وبلغت حد استغلالها وقهرها، وبذلك تعريض ليس فقط حياة الأجيال الحالية للخطر ولكن تهديد مستقبل الأجيال القادمة التي لا يحق لنا أن نهدد وجودها ولا أن نقرر في مكانها والأكثر من ذلك ألا نجبرها على تحمل نتائج الكوارث التي قد نرتكبها من وراء الهوس بالتقنية التي ينصبها الإنسان اليوم كيوتوبيا جديدة حالمة مبشرة بجنة الرفاه و الخير.

من هنا ينتقد يوناس الأخلاق السابقة في قضية تهميشها للطبيعة كمفهوم وكيان حيوي به وفيه تستمر الحياة القويمة، و كان هذا تمهيدا لوضع الطبيعة في مركز نظريته الإيتيقية من خلال جعلها موضوعاً للمسؤولية نظراً لحساسيتها من جهة وأهميتها من جهة أخرى.

1- الطبيعة كعنصر أساسي في أخلاق المستقبل:

يرى يوناس أن الثقافات السابقة بقيت بعيدة عن التغيرات الجذرية التي مست الواقع أو على الأقل تلك التي مست التغيير الحديث الذي حصل في حقل المعرفة بشكل عام، إبتداء من القرن السابع عشر، أين حدثت ثورة في التصورات والمفاهيم لم يشهد التاريخ مثلها من قبل. ولكن هذا المنعرج سرع في خطى السير نحو التحكم في الطبيعة وإستغلالها وتغييرها وفق امكانيات العلم والتقنية الذين لم يتوقف الإنسان عن تطويرهما وتطبيقهما وفق منطق الممكن العلمي والتقني ولكن دون تساؤل حقيقي عن أثر وجدوى وإنعكاس هذه التطبيقات على الطبيعة في حد ذاتها. فهل للطبيعة إذن إبتيقية يجب أن نراعيه؟

يجيب يونس بالإيجاب حيث يرى أن " التطور غير المتناسب للتكنولوجيا الحديثة، والذي يكشف بطريقة فريدة عن هشاشة الطبيعة، يجبرنا على مراجعة الإطار الأخلاقي المطبق حتى الآن".¹، ففي قضية حساسية الطبيعة، يرى يونس أنه ما دمنا نملك سلطة تغييرها، يجب إذن أن نكون مسؤولين تجاهها، وبذلك لا تصبح الطبيعة فقط موضوعاً للمسؤولية الإنسانية بل تُشكل موضع تفكير قيمي أساسي في بناء النظرية الإيتيقية، وهو الأمر الجديد لم يحظى بإهتمام النظريات الإيتيقية السابقة.²

إدخال الطبيعة في المنظور الإيتيقي يحصل بالضبط عندما يفك الإنسان المركزية التي أحاط بها نفسه عندما اعتبر أنه من كينونة متعالية، وأنه سيد هذا الكون، متناسياً أمر أنه جزء فقط من هذه الطبيعة التي جعل هدفه الأساسي حيالها هو التحكم فيها بصفة تقنية وسببية، و عدم الأخذ بعين الاعتبار مسألة أن هذه الطبيعة تحتاج كذلك إلى بحث وفهم في إطار منظور قيمي وتواصل وليس أدوات فقط.

ولكن فكرة يونس التي يدعو من خلالها إلى تفكيك مركزية الإنسان في المجال الإيتيقي لا تعني أبداً التقليل من دوره الكائن البشري في الكون، ولكنها تصور هدفه إعادة النظر في هذه المركزية عندما يكتشف الإنسان اليوم بأنه مرتبط أشد الارتباط بالكون وبمحيطه الحيوي وبالمستقبل. هذا الاكتشاف يحتم عليه الخروج من قوقعته النرجسية وتحمل الدور الجديد الذي سيسند إليه وهو التفكير في الطبيعة وحمايتها. ويستمد هذا الدور الجديد للإنسان مشروعيته أولاً: من أن الإنسان هو المصدر الوحيد للقيم وكل ماعداه من موجودات العالم لا

¹Aymeric Caron, Préface à Hans Jonas, **Une éthique pour la nature**, trad : Sylvie Coutine

–Denamy, Flammarion, Paris, 2017, p. 10

² Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., P 24.

تُعطي أي قيمة ولا يمكن أن تُضيف أي معيارية لوجودها إلا التي يضيفها عليها الإنسان. ثانياً: لأن الطبيعة حيادية Neutre، وهو ما يجعلها عرضة لكل التعديلات والإحتيالات les manipulation، الأمر الذي أعطى للإنسان الإحساس بأنه يملك كل السلطات عليها لإجراء كل التغييرات الممكنة.¹ إذن حساسية الطبيعة وضعفها يجعل مسؤوليتنا اتجاهها أكبر، ويعطي مشروعية حقيقية لقضية تأسيس أخلاق تهتم بالطبيعة، وأخلاق تراعي حق الأجيال المستقبلية في الحياة، و أخيراً أخلاق يمكن أن تعلم الناس معنى إحترام الطبيعة ككل وليس فقط الطبيعة البشرية لأن إحترام الطبيعة يعد شرطاً أساسياً للحياة المستقبلية، أي حياة الأجيال القادمة.

إذن يلغي هذا التصور للأخلاق فكرة تقديم النزعة الإنسانية l'humanisme على النزعة الإيكولوجية Ecologisme، ويدعونا إلى إحترام الطبيعة لأن في ذلك استمرار للإنسانية، وبتعبير يوناس " يجب التراجع عن مركزية الإنسان l'antropocentrisme، بدون التراجع عن إحترام الإنسان"²، لأن التحكم أخذ مكان التأمل في الطبيعة، لذا يجب المضي قدماً لكي يخطو الوعي الإنساني خطوات إلى الأمام ويتخلص من الخوف ويسير نحو المسؤولية لأجل المستقبل المهدد.³ وكان يوناس من خلال تركيزه على مكانة الطبيعة في النظرية الإيتيقية يحاول أن يخلص هذه الطبيعة من قيود ماكنة التقنية والعلم ويدخلها في إطار التفكير والفهم بكل أبعاده خاصة البعد الإيتيقي والفلسفي منها. فالنظر إلى الطبيعة كمادة للدراسة العلمية فقط يجعل التفكير فيها كألوية من ضمن أولويات ومسؤوليات التفكير الفلسفي والأخلاقي والسوسيولوجي مستبعداً أو بدون فائدة كبيرة.

¹ Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 19.

² Voir, Ibid, P 20.

« Il faut renoncer à l'anthropocentrisme sans renoncer au respect de l'homme » PR, p. 20

³ Voir, Ibid., p. 16

1-1 مبدأ المسؤولية Le Principe responsabilité كمبدأ للنظرية الإيتيقية.

قد تكون المسؤولية كتوجه أو كمبدأ فكرة ليست بالجديدة في المجال الفكري والفلسفي، ولكن الجدة التي يمكن أن نكتشفها في مشروع هانز يونس تكمن أولاً في القاعدة الإنسانية والأنطولوجية التي بنى عليها هذا المبدأ من حيث أنها مسؤولية إنسانية حقيقية غير مصطنعة وتجاهلها يؤدي إلى تجاهل حقيقة الإنسان نفسه، وثانياً في إعطاء يونس هذا المبدأ بعداً مستقبلياً يتعلق بالمحافظة على مصير الأجيال القادمة، و على استمرار عناصر وشروط الحياة الحقيقية، وكذلك على إنسانية الإنسان خاصة في ظل التطبيقات التقنية ذات الطابع الاقتصادي والمادي الذي يهدد الكائن البشري والطبيعة معا.

لذلك يعتبر يونس مبدأ المسؤولية ضرورة متعلقة بالحفاظ على الطبيعة و الحياة بكل معانيها، ويحاول من خلاله تأسيس الفعل الإيتيقي أو الأخلاقي على معايير عقلانية، وعلى فكرة الواجب القطعي *impératif catégorique* بكل ما تحمله هذه العبارة من قوة دلالية.¹

فمبدئياً المسؤولية هي حتمية متعلقة بنتائج الأفعال، وهي تملك بعداً قانونياً قبل أن تملك بعداً أخلاقياً، فأية خسارة يجب أن تُصلح حتى وإن نتجت عن فعل إيجابي في حقيقته، وحتى ولو كانت نتيجة غير متوقعة و غير مرغوب فيها. فالسبب الفعال في هذه الخسارة هو الذي تترتب عليه المسؤولية حتماً وفي كل الأحوال، بالرغم من أن إرادة الشر ليست من نفس طبيعة الشر الذي يحصل مع غياب سبق النية لفعل الشر (والذي يسمى في لغة القانون سبق الإصرار والترصد)، ما يجعلنا أمام مشكلة حقيقية يلخصها السؤال التالي: هل الفعل هو فعل إجرام في

¹ Hans Jonas, *Principe responsabilité*, Ibid., p. 12.

ذاته؟ أم أنه ناتج عن تقصير أو غياب بصيرة؟ أو أنه نتيجة غير متوقعة لفعل آخر أراد المجرم القيام به؟ و لكن في كل الأحوال يبقى الفعل شائن و يستحق صاحبه عليه العقاب حتى وإن تم التنبه له قبل وقوعه وكشفه والحيلولة دون حدوث النتائج المتوقعة.¹

ولكن لو طرحت المسألة من الناحية الأكسيولوجية والأنطولوجية فسيختلف الأمر لأن فكرة الخير كمسعى إنساني تعارض فكرة الشر والتي تعارض بدورها إرادة الوجود، وهنا لا نأخذ بعين الاعتبار الفعل الإنساني مقابل الجزاء أو العقاب ولكن الفعل الإنساني مقابل إرادة الحياة والوجود أو الفناء والموت، أين يمكن أن ترتبط الأولى بوجود مسؤولية إنسانية يحددها يوناس في منظور الإيتيقا المعاصرة، في حين تكون إرادة الفناء والموت بغياب هذه المسؤولية.

يقول يوناس في توطئته الأنطولوجية لمبدأ المسؤولية إن: " قبول الحياة هو بالمقابل رفض بدون تحفظ لرفض الوجود... بالنسبة للإنسان، وبذلك فإن القبول الأنطولوجي لإرادة الحياة والخير يكون بعدم تعارضه مع قبول الحياة وهو ما يجعله يحتكم إلى رفض ما يتعارض مع الوجود." هذا الأمر يجعل الإنسان يحجم عن مراده المتعلق بالفعل التكنولوجي l'agir technologique إذا ما تعارض مع واجب حفظ الحياة بشكل عام.²

العنصر الآخر المهم في هذا البناء الأنطولوجي لمبدأ المسؤولية هو الحرية من حيث أنها " مغروسة في لب العلاقة بين الوجود l'être، ووجوب الوجود devoir être، فهي تشكل إمكانية التجاوب من عدمه مع الدعوة إلى تحقيق قيمة وجودها الوحيد الذي يكمن في تأكيد وجوب الوجود."³ بمعنى أن الحرية من حيث أنها أحد أهم المقومات الرئيسية في الإنسان

¹ Voir Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 131.

² Ibid, P P 118-119.

³ Olivier Depré, **Hans Jonas**, Ellipses, Paris- France, 2003 .p. 54.

هي التي يجب أن نبني عليها قوة الفعل وقوة تسييره وتوجيهه ، وحتى إغائه إذا كان يتناقض مع إرادة الوجود والحياة. إذن على هذا الأمر يجب أن يبنى التفكير في الفعل أو وبالخصوص في الفعل التقني الموجه نحو الطبيعة، لأن الطبيعة لا تفكر ولا تعطي إستخلاصات قيمية ولكن الإنسان ببعده الأنطولوجي يمكنه أن يقيم إيتيقا جديدة تناقش مسار وتوجه وحقيقة المعرفة والتقنية والمعاصرة.

إذن ينطلق يوناس من فكرة أنه ما دام أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه الشعور بالمسؤولية فإنه حتما يملكها (En pouvant l'avoir, il l'a)، وهنا تكون فكرة الواجب محايثة لفكرة القدرة. بخلاف كانط الذي قال إنه " إذا كان يجب عليك فأنت تستطيع" يرى يوناس أنه " إذا كنت تستطيع فإنه يجب عليك"¹ على إعتبار أن الفرق بين المبدئين لا يظهر فقط على المستوى النظري، ولكن أيضاً على المستوى التطبيقي، إذ مع يوناس يصبح تحمل المسؤولية أمر واجباً وليس موضوع إختيار.

هذه المسؤولية تكون تجاه ما هو هش، أي اتجاه الطبيعة التي تتميز بالحساسية، وكذلك اتجاه الأفراد الذين لم يوجدوا بعد وسيلة لحفظ حقوقهم والدفاع عنها أو حتى المطالبة بها. تكون هذه المسؤولية أحادية وغير مشروطة، وكذلك كلية وشاملة فهي تشبه المسؤولية الأبوية التي تضمن للطفل العيش في صحة وسلام إذا كانت فعلاً موجودة، " وهو ما يقود لا محالة إلى خاصية الاستمرارية، والتاريخية (l'historicité) لأن الأب يضع في اعتباره عند أي قرار يتخذه التاريخ العام لهذا الأخير-الطفل- بحيث يتناسب فعله مع ماضيه ومستقبله بخاصة وأن الطفل وهو راشد يتحول من وضعية موضوع للمسؤولية إلى وضعية فاعل بما أنه قد يكون مسئولاً عن غيره أيضاً، وبالتالي فموضوع مسؤولية الوالدين هو كائن حرّ

1 Olivier Depré, Hans Jonas, Ibid, p 57.

له تاريخية بحيث سيتمكن مستقبلاً من الاختيار وتوجيه مصيره ليكون سيّد نفسه في النهاية.¹

يشير بول ريكور (Paul Ricoeur 1913-2005) أيضاً إلى هذه الفكرة في أحد مقالاته، حيث يقول: "أود أن أقول - مع هانز يوناس في مبدأ المسؤولية - أن المسؤولية عن الهش، أي، كل من قابل للتلف بسبب الضعف الطبيعي والتهديد تحت ضربات العنف التاريخي. "تتكون قوة الشعور أولاً من أنها تجعلنا نشعر بأننا في وضع كائن، ولكن لا ينبغي أن يكون كذلك. الشرط الأخلاقي يلتزم إذن مع هذه المسؤولية والحساسية."² ولفهم تصور يوناس للمسؤولية اتجاه الطبيعة والأجيال المستقبلية من الضروري التطرق إلى تقسيماته وتحليلاته المتعلقة بطبيعة هذا التصور. يفصل يوناس في حديثه عن المسؤولية بين نوعين من المسؤولية وهما المسؤولية الطبيعية والمسؤولية التعاقدية:

أ/ المسؤولية الطبيعية:

ربما المثال الوحيد الذي يمكننا إعطائه لتوضيح فكرة المسؤولية الطبيعية هو مثال المسؤولية الأبوية فهو عقد غير مشروط بأي اتفاق مسبق، غير مبرم وغير قابل للفسخ والأكثر من ذلك فهو شامل.

ب/ المسؤولية التعاقدية:

و هي المسؤولية التي تتكون بطريقة غير طبيعية artificiellement عن طريق قبول مهمة وفق عقد وشروط تحدد المضمون والمدة. هذا العقد الذي يشترط هذا النوع من المسؤولية هو خيار يمكن التخلي عنه من طرف الشخص الذي قبل المسؤولية، وحتى من

¹ Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 54-56.

² Paul Ricoeur, **Responsabilité et fragilité**, Autres Temps Année 2003,

p.128. https://www.persee.fr/docAsPDF/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2415.pdf

الطرف الذي أسند المسؤولية من خلال نزع التكليف عن الشخص الذي أسندت إليه، ومن هنا بالضبط يتضح الحديث عن الفعل المسؤول واللامسؤول.¹ ومثال ذلك هي مسؤولية رجل السياسة و"هي الحالة الوحيدة التي تتجاوز الفرق بين المسؤولية الطبيعية والمسؤولية التعاقدية، وهو فرق بطريقة أصيلة ومميزة للحياة الإنسانية."²

فرجل السياسة يختار في الحقيقة أعلى درجات المسؤولية بإختياره لأعلى مراتب الحكم. وبالرغم من أن هذه الأخيرة تُعطيه امتيازات جمة تتعلق بإمتلاك السلطة ومركز القرار، فهو في ذات الوقت غير مُجبر على تحمل مسؤولية العامة، بل يشعر بقدرته على مجابهة ما تفرضه السلطة ويرشح نفسه للمناصب التي تتطلب تحمل المسؤولية و مواجهة الصعوبات، و تطوير المجتمع و إدارة شؤونه.³ ومع ذلك لم يعتبر يوناس أي فلسفة سياسية حلا بديلا لأية مشكلة أخلاقية، لأن ذلك لم يكن أصلاً همه وهدفه الأساسي، بل أن غايته الأساسية تمثلت في محاولة إحياء البيوايتيقا.

هذه هي أهم معالم نظرية المسؤولية التي اعتمد عليها يوناس لبناء إيتيقا قائمة على مبدأ عالمي، و تنطلق من أسس أنطولوجية متعلقة بأسس فلسفية وأنتولوجية محايدة لمعنى الحياة. تكون هذه المسؤولية مراعية لشروط وتطلعات المجتمعات المعاصرة وتختلف عن المسؤولية بالمعنى الكلاسيكي، أو بالمعنى القانوني المحدود.

¹Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 54-56.

²Ibid, p. 136.

³Voir, Ibid. pp 136-137.

1-2 الأخلاقيات التطبيقية:

انتقل يوناس للأخلاقيات التطبيقية بعد كتابة " مبدأ المسؤولية " سنة 1979، وهي عبارة عن ميتافيزيقا بمحتوى مادي « Métaphysique à contenu matériel »، و التي بفضل مبدأ المسؤولية تجيب تطبيقياً عن أسباب صفة وجوب الوجود التي يمتلكها الإنسان وتُميز الحياة بشكل عام¹. تتعلق هذه الإجابة بشكل كبير وواضح بنظرية الواجبات المنهجية التي يجب الاتفاق حولها *théorie systématiques des obligations*، و من بينها الواجبات الإيجابية التي يجب إتباعها بخصوص إحترام الطبيعة والأحياء، أو الإنسان من حيث أنه كائن يحيا. وبذلك تتوضح الواجبات الأخلاقية التي يجب على الأفراد فهمها وإحترامها.

معنى هذا أن على الفيلسوف الأخلاقي أو الإيتيقي بالمصطلح المعاصر *l'éthicien* أن يكون قادراً على دراسات الحالات التي تستدعي التحليل والمقارنة، وجدولتها، ولا يمكن الإكتفاء هنا بوضع تحليلات نظرية عامة. وهو ما قام به هانز يوناس في دراسته عندما كشف عن رأيه في الكثير من التفاصيل المتعلقة بالموت الرحيم وتقنيات الحمل المساعد طبيياً أو في التحوير الوراثي والإستنساخ وهذه كلها حالات يمكن الإستناد في تحليلها إلى أفكار إيتيقية نظرية، دون تهميش تموقعها التطبيقي الخاص بها. لذلك فإنه رغم كل المخاوف والتغيرات الجذرية في بعض الأحيان، التي تطرحها التقنية، إلا أن يوناس يرى أنه لا يجب أن نقع تحت طائلة الخوف وفقدان الأمل وسياسة الهروب إلى الوراء من خلال إقتراح حلول نظرية واهمال الحلول و الدراسات الميدانية والتطبيقية، لأن الفهم السببي الفعال هو الكفيل

¹Voir Hans Jonas, *Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur*, trad : S.

Cornille et P. Ivernel, édit Payot, Paris, 1998, p. 110

بضمان بلوغ إيتيكا منهجية وعملية. ولذلك يرى يوناس أنه عوض أن يختزل الفلاسفة أعمالهم في نشاط منطقي وتحليلي، سيكون من المفيد جداً أن يكون اهتمامهم بالمشاكل الحقيقية التي تطرح على الإنسان والإنسانية.¹

ففي الكتاب الذي تناول فيه يوناس سنة 1985 إيتيكا الطب، والذي نشره تحت عنوان " التقنية، والطب والإيتيكا" Technique, Medizin und Ethik، برر يوناس اهتمامه بالطب، وبالتساؤلات المتعلقة بالأخلاق البيوطبية بدل الإهتمام بما هو أخطر وأعظم تهديداً للإنسانية وهو السلاح النووي والدمار الشامل، بفكرة أن الخطر النووي مكشوف ومعلوم وأي دراسة معمقة لتوضيح الأمر لن تكون ذات فائدة كبيرة، في حين أن الإيتيكا التي يريد تأسيسها تهدف إلى الكشف عن خطر غير واضح كلياً من حيث أنه غير مباشر. هذا الخطر يهدد حياة الإنسانية جمعاء ويدفع بها نحو الإنتحار.²

2- نقد النظريات الأخلاقية الكلاسيكية:

اعتقد يوناس أنه لا مبدأ من مبادئ الأخلاق الكلاسيكية قادر على مجاراة ما يحدث اليوم على ساحة المعرفة والعلم وفهم مواضيعه المستجدة. إذ أن السرعة التي تتقدم بها المعرفة العلمية والتقنوية لم يُساويها أسابداً تقدم واضح في مجال الإنسانيات والأخلاق خاصة. وتقريباً بيني يوناس فكرته على فشل وعدم جدوى الأخلاق السابقة على اعتقاد أن هذه الأخلاق انغلقت على نفسها و لم تستطع تحيين مبادئها وفقاً لما يطرحه الواقع بكل تفاصيله.

لذلك يوصي هذا المفكر بضرورة تقوية وتفعيل الجانب الأخلاقي والإيتيقي في مجال الإنسانيات، و هذا نظراً لأهمية الإيتيكا التي تتولى مهمة تنظيم وتوجيه

1 Hans Jonas et Sylvie Courtine-Denamy, **Une éthique pour la nature**, Flammarion, Paris-France, 2017. pp 22-23

2 Voir, Eric Pommier, **Hans Jonas et le principes responsabilité**, Ibid., p. 57

الفعل الإنساني وسلطته *le pouvoir d'agir*، و التي يجب أن يفوق وجودها و حضورها مستوى سلطة هذا الفعل لأن مسؤوليتها تكمن في تصحيح و التحكم في هذه السلطة، ولذلك يجب التحضير لذلك المشروع الايتيقي الضخم الذي يفني بتلك المهمة، لأن حسب يوناس، مبدأ الأمر يجب أن يُعدل ويُقوى ليتناسق مع من سيوجه له الأمر.¹

وفي تتبعه للنظرية الأخلاقية عبر التاريخ، يرى يوناس أنه من الأسباب الرئيسية التي أضعفت النظريات الأخلاقية السابقة وجعلتها دون مستوى مجارة تغيرات الفعل الإنساني التي تتعلق بشروط وأسباب الوجود خاصة ما درس منه على المستوى التقني والتطبيقي للعلم هو قيام هذه النظريات على فكرة مركزية الإنسان ، واعتباره سيداً في الكون وحاملاً للعقل والقيم، وبذلك تم تهميش الطبيعة ومعها عنصر الحياة لأنه لا يمكن حفظ الحياة إلا بالحفاظ على الطبيعة لا بتدميرها. ويمكن القول في هذا الشأن إن فكرة استبعاد الطبيعة و عدم إعطائها بعداً أخلاقياً معيناً ناتج عن تأثير النزعة السائدة منذ القرنين السادس والسابع عشر والتي يمكن إختصارها في فكرة وجوب فهم الطبيعة بهدف التحكم فيها وتطويعها لصالح الإنسان من خلال تحصيل العلم تحت شعار " المعرفة تحكم". وهي نظرة لا تبتعد كثيراً عن تصور "ديكارت" لجسم الإنسان المادي مقابل النفس التي تُشكل أساس الكيان الانساني. هذه الثنائية التي أقامتها الديكارتية بين المادي والروحي يُعارضها يوناس ويرى أن هناك تواملاً وإرتباطاً بين الجانب الفكري والمادي في الإنسان.

¹Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 45.

من جانب آخر فإن " كل إيتيقا تقليدية تقوم فقط على التصرف غير التراكمي، وتعتبر فيها العلاقة الما بين إنسانية أساسية أين يجب أن يتم التركيز على إظهار الفضيلة وإخفاء الرذيلة. هذا الفعل يتكرر دورياً في الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية وكل شيء يبدأ من الصفر في كل واحدة منها.¹، و يمكننا أن نضيف دائماً في نقد يوناس للأخلاق الكلاسيكية أن هذه الأخيرة غير تراكمية ولا تسمح بتتبع ولا بتحسين الواقع الإنساني و شروط الفعل البشري خاصة على مستوى التطبيق.

نقطة أخرى ركز عليها يوناس تتمثل في أن الأخلاق الكلاسيكية تقوم على مسلمة أن الخطاب الإيتيقي إنما هو موجه دائماً نحو " المجتمعات مثالية التواصل" وبذلك فهو مبني على إنعكاسية تامة Révesibilité parfaite، بإعتبار أن الأشخاص الواعين والعقلانيين يمكنهم فهم هذا الخطاب وعقلنته والتجاوب معه، بل وخلق جو من النقاش والتواصل حوله. وهو عكس ما نجده في أخلاق يوناس القائمة على اللاتجانس الراديكالي La dissymétrie radicale للأفراد تجاه مفهوم المسؤولية.²

و لتحليل هذه المسألة يأخذ هذا المفكر مثال الأخلاق الكانطية التي تقوم وفق الشرط الأخلاقي على التقرير الآتي : افعل بحيث تستطيع (كما لو كان على) مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام. عبارة " بحيث تستطيع" يضعها كانط هنا لتشير إلى العقل وتوافقه مع ذاته، وهنا بالضبط يفترض الفيلسوف الألماني وجود جماعة إنسانية فاعلة (كون أفرادها عقلانيين و فاعلين، و لا تعارض بينهم) تعمل وفق هذا المبدأ الكوني أو هذا القانون الأخلاقي العام³. ينتقد يوناس الأخلاق الكانطية في هذه النقطة بالذات و يصفها بأنها أخلاق

¹Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 25.

²Voir, Jean Greisch, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid, P 12.

³Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 30.

حاضر أو أخلاق لحظية Instantanée لا تفكر في المستقبل ولا في عواقب رهن الحاضر بالمستقبل. و في هذا إشارة إلى الجانب المثالي الذي لا يمكن إخفائه في التصور الأخلاقي الكانطي والمتعلق بأساسه النظري الأخلاقي القائم على التسليم بعقلانية الفاعلين وإشراكهم في قيم معينة كإيثارهم للأخلاقية والحرية والعقلانية من خلال إفتراض قدرتهم على التشريع للإنسانية من خلال أفعالهم المعقولة واللامشروطة، و قد يمثل ذلك ذروة الوعي الجماعي أو وعي المجتمع الإنساني. والظاهر أن أخلاق كانط تدخل في إطار المنحى الكلاسيكي الذي يُفلسف للفعل الأخلاقي من منظور ما يمكن أن يكون من خير أو فضيلة في مقابل ما هو كائن، في حين أن هانز يوناس يُدرج أخلاقه في إطار ما يجب أن يُفعل، لأن الرهانات التي تضعها اليوتوبيا الحديثة للتصور التكنولوجي تزيد من خطر وقوع تجاوزات وكوارث وتحتم علينا عوض الإفتراض الإهتمام بتغيير الواقع.

والفرق الآخر بين الشرط الأخلاقي الكانطي و بين ذلك الذي يريد يوناس أن يُقيم عليه فلسفته، هو أن كانط لم يتعرض لمفهوم المسؤولية بالمعنى الموضوعي في فلسفته الأخلاقية، ولذلك كانت الأخلاق التي قال بها تصلح أكثر للتكوين والتحكم الذاتي la formation subjective et l'autodétermination، في حين لم يرد يوناس تبني شرطاً أخلاقياً يملك تناسقاً منطقياً مع نفسه ولكنه لا يراعي شروط إستمرار الحياة البشرية في المستقبل.¹ وما إستشفه هذا المفكر من انتقاداته وتحليلاته للأخلاق الكلاسيكية هو أنه لا مبدأ من مبادئ هذه الأخلاق، وفي مقدمتها الأخلاق الكانطية، يثبت قدرته على مجارة ما حدث في الفترة المعاصرة و ما يحدث اليوم في مجال العلم والمعرفة و ما طرح من إشكاليات وتعارضات إيتيقية ومعرفية.

¹Voir Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 31-32.

إن النقد الذي وجهه يوناس للمذاهب الأخلاقية الكلاسيكية طال أيضاً نظرية العقد الإجتماعي التي اهتمت بحقوق الإنسان و بقيمة الحق التي يراها روسو (1712 – 1778) مرتبطة بالتبادل و التفاهم بين الناس، ذلك أن واجبي هو بمثابة النظير لحق الآخر، ولكنها لم تلتفت إلى المستقبل، و رهاناته و متغيراته. وبالتالي يرى يوناس على عكس روسو أن هناك مسؤولية أحادية ولامشروطة من طرف إنسان الحاضر اتجاه الأجيال القادمة واتجاه الطبيعة بشكل عام.¹

من جانب آخر لم يرى يوناس الحل لا في النظام الرأسمالي ولا في النظام الاشتراكي اللذان يشتركان، رغم نقاط الاختلاف بينهما، في نظرتهما الإستغلالية التكنولوجية للطبيعة، كفكرة موروثه من التوجه البيكوني (نسبة إلى فرنسيس بيكون) للمعرفة. لذلك انتقد يوناس فكرة ماركس المتعلقة بالقضاء على الطبقة والاستفادة المتساوية لأفراد المجتمع من ثروات الطبيعة لأن البرنامج الماركسي هو تنمة للتصور البيكوني المتعلق بفكرة السيطرة على الطبيعة . لذلك يتوقع يوناس من التغيير الذي يجب أن يحدث في المجتمع، أن يكون مصدراً للأخلاق التي توجه الفعل بشكل أساسي نحو المستقبل، وكذا ضبط المعايير التي يفرضها الحاضر . فالماركسية ترى أن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا في مجتمع دون طبقات، حيث يتم تحقيق هذه الغاية اعتماداً على الثروة ووسائل الإنتاج، حتى ولو كان ذلك على حساب الطبيعة، و يعتبر هانز يوناس هذا الموقف الماركسي القائم على تأييد التكنولوجي وإحتقار الطبيعة طوباوياً، و لا يخدم الإنسان والطبيعة على حد سواء.²

¹ ينظر، محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يوناس " نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، ص.

98. مجلة العلوم الاجتماعية Revue des Sciences Sociales العدد 26- مجلد 15-2018- N°26

² المرجع نفسه، ص. 95.

و نشير هنا إلى أن يوناس اعتقد في البداية أن الأزمة الأيكولوجية كأزمة مفتوحة تسبب فيها الاقتصاد الحر، و قد نفهم من هنا سبب انحيازه المؤقت للاشتركية الماركسية القائمة على فكرة أن الدولة هي المسير داخل المجتمع بحيث تقلص من حاجيات مواطنيها وتحول دون التبذير، كما تسهر على تحقيق الاعتدال في التعامل مع الطبيعة ، فهي أكثر عقلانية في تسيير الموارد والثروات عبر تخطيط مركزي يقضي على الطبقة لتتحقق المساواة، كما أنها تعمل على نشر عقيدة التضحية بالرفاهية من أجل الأجيال القادمة أي مستقبل الإنسانية.¹

أما نقده لليبرالية كسياسة في النظام الرأسمالي، فارتكز على فكرة أن هذا التوجه السياسي - الاقتصادي يعتمد على مسألة استغلال الموارد الطبيعية، و يهمل تماماً التفكير في مستقبل الأجيال اللاحقة و مستقبل الإنسانية بشكل عام:" فالخطاب الليبرالي الذي تسبب في الأزمة الأيكولوجية المعاصرة من خلال منحه الإنسان حق إستغلال الطبيعة يُعطي هذا النظام الحرية المطلقة للإنسان في القيام بأي فعل يقدر عليه تجاه الآخر بشرط عدم أذيته، بما في ذلك الفعل الذي يكون موجهاً نحو الطبيعة وكل الكائنات الأخرى، لكن النقد الذي يوجه إلى مبدأ الحرية الذي يدعو إليه الخطاب الليبرالي هو أنه يميل إلى إزاحة عبئ الإثبات وإلقائه على عاتق الآخرين، والجدير بالذكر أن أذية الآخرين على وجه الحصر هي أضيق مجالاً من التقيد بالمصالح (المعتادة) للآخرين، فلا يكفي أن من مصلحتي أن تتوقف عن التنفس لأنني أكرهك، بل أنت حر في أن تتنفس مادام أن ذلك لا يؤذيني؛ تبقى مع ذلك مشكلة ما الذي يعد على نحو مضبوط أذية أو تدخلاً، ثم إن

¹ أمال علاوشيش، أنطولوجيا أخلاق المسؤولية عند هانس يوناس، مجلة منبر الفكر الإلكتروني.

نطاق المبدأ غامض إلى حد بعيد (...) فهل فئة الآخرين المراد تطبيقه عليها تشمل الآخرين في المستقبل البعيد أم فقط في المستقبل القريب؟"

بالإرتكاز على كل هذه الإعتبارات، يرى يوناس أن أصالة نظريته تُكمن في طرحها مشروعاً متكاملًا يأخذ بعين الإعتبار ما يحصل من تقدم على كل مستويات التحكم والحكم، و ما تقرضه وتعرضه التكنولوجيات الدقيقة والمتطورة.

3- القواعد التأسيسية الشرطية الجديدة في إيتيقا يوناس:

يرى يوناس أن النظرية الإيتيقية التي يمكن أن تواكب التغيرات الحاصلة في ميدان المعرفة يجب أن تقوم على التفكير في آليات حقيقية كفيلة بإعطائها صفة التأثير، وكان ذلك ظاهراً من خلال إنتقاده للنظريات الأخلاقية السابقة، وإهتمامه خاصة بتقييم النظرية الأخلاقية الكانطية. لذلك فإن القواعد الأخلاقية الشرطية التي يتبناها مختلفة تماماً عن تلك التي صاغها إيمانويل كانط مثلاً ، فما نلاحظه بالنسبة للشرط الإيتيقي المتضمن في نظرية أخلاق المستقبل التي طرحها أنه شرط متناسب مع نوع جديد من الفعل الإنساني *l'agir humain*، وهو بهذا يتجه نحو مواضيع جديدة متعلقة بهذا الفعل من خلال ما يوحي به معناه: "إفعل بحيث تكون نتائج أفعالك متوافقة مع الاستمرارية لحياة حقيقية على كوكب الأرض."¹ *

ينطلق هذا المبدأ من مسلمة مفادها أنه لا يمكن أن نضع مستقبل الأجيال القادمة في خطر من أجل منفعة عابرة نحققها، إذ قد يملك الإنسان المعاصر الحق

¹ Hans Jonas, **Principe responsabilité** Ibid., p. 30.

* « Agis de façon que les effets de ton action soient compatible avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre... ou encore formulé de nouveau positivement :
« Inclus dans ton choix actuel l'intégrité futur de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir »

في المخاطرة بحياته، ولكن ليس له الحق أبداً في المخاطرة بحياة الآخرين وبحياة الأجيال القادمة. وفي هذه النقطة بالذات يقيم يوناس نوعاً من المقارنة بين الشرط الأخلاقي الكانطي والشرطي الأخلاقي الذي يقيم عليه أخلاق المستقبل؛ فالأول يحمل في عمقه بُعداً منطقياً أكثر منه أخلاقياً لأنه قائم على اختيارية الفعل، إذ نجد فيه الخطاب موجهاً بعبارات معينة مثل: "يمكنك أن تفعل" أو "لا يمكنك أن تفعل" ولا يتوقف الأمر هنا على التوافق أو عدم التوافق مع ما هو أخلاقي، في حين أن الشرط الأخلاقي بمعنى يوناس محدد ووجهه نحو غاية أخلاقية قائمة على فكرة أنه من الممكن أن يتوقف وجود الإنسانية بأكمله على سعادة Le bonheur الأجيال الحاضرة و التي تليها، هذه السعادة التي لا يمكن أن تتحقق بالتمسك بحقوق الآخر و الحاق الضرر به، سواء الآخر الحاضر أو الآخر الذي سيأتي¹.

" فعندما يتحول المبدأ الأخلاقي القائل: " لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعلوه بك" ليصبح " لا تفعل بمن يأتي بعدك ما رفض أن يفعله السابقون بك"، عندها لن يعود الآخر، الشريك، والقريب بل البعيد الآتي الذي يتمتع بالحقوق نفسها للإنسان الزاهن. من هنا يجب أن تتبدل رؤيتنا إلى الطبيعة فنحن لا نسيطر عليها بقدر ما نعيش فيها، ويجب أن تُستبدل علاقة السيطرة بعلاقة الاحترام ونخلص إلى أن علم البيئة اليوم يُشكّل المدخل الضروري لإعادة عقلنة العقلانية وإيجاد عقلٍ بيئي جديدٍ تعقبه سياسة بيئية جديدة تقوم على الوعي بالانتماء المشترك لمجالٍ بشري لا يعتبر ملكاً لأحد.²

¹Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 30.

² أمال علاوشيش، أنطولوجيا أخلاق المسؤولية عند هاناس

http://menbaralfkr.blogspot.com/2017/03/blog-post_390.html. يوناس

من أبرز خصائص الشرط الأخلاقي بمعنى يوناس هو أنه - على عكس النظريات الأخلاقية الكلاسيكية التي تمحورت وفقاً لمبادئ معينة و في إطار تاريخي معين على غرار الشرط الأخلاقي الكانطي - يأخذ بعين الاعتبار مفهوم الزمن ويربطه بمسألة المسؤولية الإنسانية،¹ لأن وضع النظرية الإيتيقية في إطار زمني ومكاني (العالم الذي نحيا فيه) أمر جد مهم لأن ذلك سيكون تحد للإنسان إن أراد أن يعيش مستقبه بمسؤولية يحفظ بها حياته الراهنة و حياة أجيال المستقبل.

وفي محاولة وضع تقرير حول تاريخ الفلسفات أو التيارات الفكرية والأخلاقية التي تناولت البعد المستقبلي في تنظيرها إنطلاقاً من الحاضر، يرى يوناس أن هناك ثلاث توجهات سابقة تعرضت للبعد المستقبلي في الأخلاق، ولكنها لم تتؤسس تأسيساً حقيقياً لأخلاق مستقبلية. أولاً: التوجه المهتم بالسلوك في الحياة الدنيوية أو الأرضية الذي يذهب إلى حد التضحية بالسعادة الفردية في إطار نظرة كلية تسعى إلى سلام أبدي مع النفس. و تراعي هذه النظرة في طابعها التديني الفعل الفردي في انتقاله من حالة الكدر والرداءة إلى حالة الصفاء، ومن حالة الذنب إلى التوبة، ومن الأنانية إلى الغيرية و هي دعوة إلى الأخلاق اللحظية (l'éthique de la médieteté et de la simultanété). ثانياً: التوجه المهتم بالهم الإستباقي والتشريعي لرجل السياسة من أجل خير الكل في المستقبل. فلا تأخذ القراءة المستقبلية لرجل السياسة بعين الإعتبار الحاضر الآني فقط في التنظير لخير الإنسان، بل أن إيتيقية المنظور الما قبل حدائي Pré-moderne للفعل السياسي، لا تعدو أن تكون سوى إيتيقا للحاضر مطبقة قواعدها على مراحل ذات مدى طويل. وثالثاً: سياسة اليوتوبيا والتي تبحث عن حياة أفضل لأجيال المستقبل، والنموذج الأبرز في هذا هو " الماركسية الثورية.² ويرى يوناس على عكس كل هذه التوجهات أن أطروحته تتمركز حول

¹ Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 31.

² Voir Ibid., pp. 32-35.

ضرورة تأسيس أخلاق جديدة تتماشى والمتغيرات التي أحدثتها الفعل الإنساني l'agir humain، أخلاق تأخذ بالحسبان الإفتراضات المرتقبة والمتوقعة لما يحدث على ساحة المعرفة والفعل الإنساني لأن النماذج التاريخية للأخلاق، والتي يمكن أن يُشكل فيها النموذج الكانطي نموذجاً بارزاً لأخلاق آنية، متعلقة فقط بحاضرها.

إن من أبرز ما ينتقده يونس في الأخلاق الكانطية هو غياب التحديد فيما يتعلق بزمان النظرة الإيتيقية وإرتباطها بالمستقبل وكذلك تركزها حول سيادة الإنسان و تهميش الطبيعة في المعادلة الإيتيقية، لذلك " فإن كان يونس قد إعرض كثيراً على بيكون وديكارت خصوصاً حول مسألة نظرتهما السلبية إلى الطبيعة ودعوتهما إلى إستغلالها، فإن النقد الذي وجهه إلى أخلاق الواجب عند كانط كان أكبر من ذلك معتبراً إياها المتسبب الرئيس في إبعاد الطبيعة عن دائرة الأخلاق.¹ لذلك يعبر يونس صراحة في " مبدأ المسؤولية" عن ضحالة النظريات الإيتيقية السابقة مقارنة بما استحدث على ساحة العلم والفعل الإنساني ، ولذلك يؤكد على ضرورة إجراء تعديل وتحوير جذري في تصور النظرة الأخلاقية المعاصرة و ربطها بمواصفات الفعالية ومجارة المستجدات التي خلقها الفعل التقنوي على مستوى الفهوم والأفعال الإنسانية.

ولكن السؤال الذي يطرح أمام هذه المعايير والشروط الأخلاقية الجديدة، هو ما السبيل إلى خلق الشعور بهذه المسؤولية التي بهتت و غابت في وعي الإنسان المعاصر؟ لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال، ينحت يونس مصطلحاً جديداً في دلالاته وأبعاده هو الإكتشاف بالخوف l'heuristique de la peur، والذي يُحاول من خلاله التركيز على

¹ محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يونس " نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، ص 93.

المسؤولية لدى الإنسان المعاصر، ولدى المتحكمين في زمام الأمور، ويجعله من جهة أخرى استعداداً متجدداً لمواجهة الخطر أو الكارثة التي قد تسببها التقنية، ما يعني منطقياً تعديل تأثير يوتوبيا التقنية الحديثة، إذ أخذت العقلانية الأدواتية مكان العقلانية الحجاجية ومنحت لنفسها كل السلطات التقريرية لدرجة أنه حكم على نجاحاتها التطبيقية و الميدانية بأنها جيدة فقط لأنها تقنية، واعتبر كل ما ينتج عن هذه التقنية تطوراً وتقدماً إيجابياً، وذلك بغض النظر عن انعكاسات نتائجها القريبة والبعيدة، وكذا المادية منها والمعنوية. وفي مقابل خطر التفاؤل المتزايد والمفرط التي تحمله اليوتوبيا التقنية في طياتها سيكون الخوف (المنهجي) طريقة للبحث والتقصي، إذ يمكنه أن يُلطف من هذا الجروح نحو التقنية ويُرجع للعقل سلطته التي فقدها¹

3-1 الوجهة الإيجابية للخوف، L'heuristique de la peur.

يهدف مبدأ المسؤولية في الحقيقة إلى استباق كل السيناريوهات التكنولوجية الأكثر سوداويةً، والمهددة بنزع صفة الإنسانية عن الإنسان، لذلك فإن الخوف يُشكل إستراتيجية تمكننا من ترصد ومواجهة، بل من كشف كل ما يضر بالإنسان والحياة. معنى هذا أن يونس لا يغرس في لب نظريته الإيتيقية فكرة الخوف بالمعنى التراجعي الذي يوهم الإنسان بأن الوقت قد فات لتدارك الأزمة وما عليه إلا انتظار الكارثة، ولا بالمعنى الإنفعالي الذي قد يكون وسيلة للمطالبة بإيقاف كل التطبيقات والتقنيات والحجر على حرية وإرادة الأفراد، بل هو الخوف الذي يقف حاجزاً أمام كل التطمينات المشبوهة والمُغرضة.

كما أن الخوف الذي يتحدث عنه يونس لا يُشبه أبداً ذلك الردع و التخويف الرهيب الذي مارسه مؤسسة دينية كالكنيسة قي فترة تاريخية معينة ، فهذا

¹ Voir, Eric Pommier, **Hans Jonas et le principes responsabilité**, Ibid, 51.

النوع من الخوف والتخويف يُضعف ويُقزم الوعي الإنساني . ولكن الخوف الذي يقصده يوناس هو خوف غرضه الترقب والتقصي ومحاولة اكتشاف العواقب التي قد تتجر عن مختلف التطبيقات التقنية وتكوين سلطة يمكنها أن توقف أي تجاوز للسلطة التقنية المهيمنة.¹ وكان الأمر يتعلق بالشك المنهجي الذي نجده في فلسفة أبو حامد الغزالي أو في بدايات تشكل مبادئ الفلسفة العقلانية الديكارتية، لأن الخوف الذي يتحدث عنه يوناس يبتغي من ورائه التقصي والاكتشاف وكذلك اليقظة الفكرية وهو نفس الهدف الذي كان للشك الفلسفي " المنهجي " عند الغزالي أو عند ديكارت.

خيار الإكتشاف عن طريق الخوف يشبه أيضاً خيار العقلانية التواصلية في فلسفة هابرماس، التي لم ينتقدها يوناس ولكنه إعتبرها نتيجة يمكن أن يوصلنا إليها الخوف عن طريق الإكتشاف. " لذلك لا يلجأ هانز يوناس إلى مبدأ العقل التداولي المفتوح على مناقشة مختلف الحالات التي يمكن أن تأخذ بعين الإعتبار، ولكن لجأ إلى الخوف الذي سيكون بذلك الآلة الوحيدة الممنوحة للنظام السياسي لإدارة المستقبل بما أننا تخلينا عن الخيار الديمقراطي المبني على الحجائية العقلانية *la rationalité argumentative* ويلجأ يوناس إلى الخوف لإعادة السلطة المنتزعة من العقل...لأنه يجب أن نعلم جيداً أن يوناس لا يصور الخوف كنتيجة فشل للعقل الحجائي، ولكنه كشرط لإمكانية وجوده وتحققه.²

والظاهر أن هذه النقطة تكشف جدياً الطرح اليوناسي مقارنة بكل المقاربات السابقة بما في ذلك التواصلية منها، لأن بالنسبة إلى يوناس انفلت العقد ولم يصبح الحوار بين العقول عنصراً فعالاً في المجتمع، تلك العقول التي استولت عليها النظرة البراغماتية والمادية الرأسمالية وأقنعتها بسحرها وبضرورتها، وأفقدتها بذلك

¹ Eric Pommier, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Ibid., p. 50.

² Ibid., p.50.

حريتها وقدرتها على التغيير والتنازل وإتخاذ القرار. لذلك فإن ما ينادي به يورغن هابرماس من أخلاق تواصلية المتصورة في إطار التواصل والنقاش والإحترام يمكن أن تكون نتيجة وليست منطلقاً لأخلاق المسؤولية التي يطرحها يوناس.

ومن وراء الخلفية المثالية للتقنية يكشف يوناس عن وجود قلق شديد بخصوص كل تفكير حول الطبيعة الأخلاقية والإنسانية للإنسان، لأن الذين يكرهون وينتقدون هذا التفكير يُلقفهم في الأصل إثارة فكرة الطابع النسبي المتغير واللاحتمي للإنسان، وكل همهم هو تناوله كمادة من ضمن مواد الطبيعة بشكل عام. و دليل إيجابية الخوف عند يوناس هو أن " الخوف أصلاً ينصب على ما هو ذو قيمة وأهمية لدى الإنسان ويخشى فقده، وهو الحال مع الحياة ولكن أيضاً مع الطبيعة. الأمر الذي يفتح الباب أمام إعادة النظر في وظيفة العقلانية التي لا يجب أن تكون فقط أداتية، بل عليها أن تأخذ في الحسبان الحياة والطبيعة في مجملها. هذا الخوف لا يمكنه فحسب الحد من الأهواء التقنية les passions techniques، ولكنه يبعث النقاش كذلك ويُقوي من إمتداد العقل؛ وليس العقل بالمعنى الآداتي الذي يُركز على السببيات التقنوية، ولكنه العقل الذي يُشكل نظاماً سببياً متوافق داخلياً قائم على تحريك كلية معقدة."¹

كما أن هدف الخوف كتصور داخل نسق يوناس الفلسفي ليس تراجع التقنية ولكنه بالعكس تطويراً لها من خلال تطوير البحث حول إستباق الأخطار التي قد تتسبب فيها هذه التقنية، وحساب تأثيراتها السلبية. لم يدعو يوناس أبداً إلى وقف التقنية، بل دعا إلى وجوب ضبطها والتفكير فيها وربطها بالإعتبارات القيمة للطبيعة والإنسان. معنى هذا أن ما يهم يوناس بالضبط هو إستباق أي تشويه يمكن أن يمس الإنسان في جوهره كإنسان، ولذلك فإن الخوف الذي يوظفه هو

¹ Voir Eric Pommier, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Ibid, 52.

تسلح ضد التهديدات التي تمس صورة الإنسان وليس غاية في حد ذاته يقف عندها
تصوره للإيتيقا.

إدراك هذا الشر، الذي قد يُشوه صورة الإنسان ويدمر الطبيعة، والتفكير فيه قبل
وقوعه أمر تريد نظرية "يوناس" أن تأخذه بعين الاعتبار من خلال الكشف والبحث عن
طريق الخوف *l'heuristique de la peur*، وأما عن طبيعة هذا الخوف فهو خوف يملك
نوعاً من الوعي، غرضه الحفاظ على درجة من اليقظة، والفتنة والإهتمام للحفاظ على
الحياة الحقيقية للإنسان و التحضير لحياة الأجيال المستقبلية، وهو بذلك أبعد من أن يكون
حالة نفسية.

بتطبيق مبدأ المسؤولية وفق هذه المقاربة القائمة على الإكتشاف والتحري إنطلاقاً من
خوفنا و الوقوف على ما يُشكل قيمة لنا نصل إلى ما يسميه يوناس أخلاق المستقبل،
كأخلاق تتجاوز فكرة الحاضر كبعد أساسي وواحد وتبني خياراتها على المستقبل كفكرة
تحاول أن تراعي شروط المعرفة الحالية القائمة على التطور والتوسع والتخطيط التقني
والعلمي لإحداث تغييرات ومشاريع تقنية.

إن الضرورة الأولى في تأسيس أخلاق المستقبل هي : تكوين فكرة عن الآثار البعيدة
(القادمة) للتقنية، إذ يقودنا الخوف كوسيلة إيجابية لتوخي عواقب هذه الآثار. وأما الضرورة
الثانية فتتمثل في تحريك الشعور اتجاه ما هو متصور، أي أن الشعور الذي يقودنا إلى فهم
الوضع الحالية والمستقبلية لما ينتج في ساحة العلم والتقنية هو شعور حقيقي ومتحكم فيه
ومعروف الهدف و هو عدم اغفال النتائج والإنعكاسات التي تهدد المستقبل. و إذا كانت
الضرورة الأولى هي البعث على التفكير فإن الضرورة الثانية هي ضرورة فهم حقيقة هذا
التفكير والشعور.¹ بالإضافة إلى هذا، هناك أسبقية الإهتمام بأسباب حدوث الضرر قبل

¹ Voir Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid, p 51.

أسباب حدوث الخير و المنفعة لأن ذلك يفيدنا في وصف ما يجب إتخاذه من إجراءات وقرارات، ولأنه تابع لأمرين مهمين: الأول وهو وجوب تجنب الأخطار الجسيمة التي قد تهدد الإنسانية. والثاني هو القدرة على مجارة الطابع التراكمي المعقد لتطور الفعل التقني l'agir technologique الذي يحاول دائماً أن يتحرر، ويصبح بلا قيود ويملك القدرة على تحريك نفسه بنفسه ، لذلك فإن بين السعي وراء التطور و التقدم و بين أن يصبح الإنسان عبدا لهذا التطور مهما كانت وجهته و نتائجها فرق شاسع يقول يوناس. و هذا دون إغفال مسألة الطابع الميتافيزيقي للإنسان وما يحمله من موروث تطوري يتمثل في الركائز الأساسية للكينونة البشرية و التي قد تمسها التقنية بحجة التحسين أو التطوير.¹

4- من يوتوبيا التقنية إلى إيتيقا علم المستقبل **Futurologie**:

يرى يوناس أنه بدلا من اغراق العالم في الدمار واللاإنسانية من خلال بيع الأوهام والتبشير بجنة العلم والتقنية، يجب فهم المستقبل والمحافظة عليه إنطلاقاً من الحاضر. و نقطة الانطلاق في نظرية يوناس الإيتيقية هي وصفه للتوجهات التكنولوجية المعاصرة بأنها يوتوبيا جديدة تسحر الناس والعالم اليوم وتُؤمهم بنتائج ميدانية ووعود جديدة ومتجددة. وربما تقاوم خطرهما لأن القائمين عليها لم يطرحوا أسئلة من نوع: هل أملك حق المخاطرة بجملة l'intégralité مصالح الآخرين في رهاناتي و محاولة تحقيق أهدافي²؟ وساروا وراء الممكنات العلمية والتقنية والبراديغم الميكانيكي (mécaniste) الذي لعب بحق الدور التبشيري اليوتوبي من خلال عرض وفرض نفسه كتصور ووجهة جديدة للعالم.

¹Voir Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 54-56.

² Voir Ibid., p. 60

فالخطاب المباشر وغير المباشر التي تنتجها الدوائر العلمية، والثقافية، والإعلامية والسياسية، والذي يقوم على تصوير تقنيات وتطبيقات ومقتنيات العلم والتقنية كحل سحري ومضمون لتخلص الأفراد من عوائق واکراهات الحياة يسميه هانز يونس باليوتوبيا الحديثة التي تتجلى في عديد من الصور والتي بلغ خطابها درجة أنه لا يصور الإنتاجات العلمية كحل بل كضرورة ملحة، تتطلب تغييرا ثابتا في سبيل امتلاكها وتطبيقها. هذه الضرورة تجعل الأفراد ينادون بها كحق من حقوقهم، مثلما هو الحال في مطالبة الأفراد المرتبطين بعلاقات غير الزواج بحقهم في شراء أجنة بغرض الحصول على أولاد وبتمويل كامل من صندوق الضمان الصحي، وهنا بالضبط تتموضع مخرجات ومنتجات التقنية الحديثة كإيتيقا جديدة تتميز بنوع من سياسة العرض والطلب، وذلك في ظل تلاشي مرجعيات أخلاقية ذات صدى مجتمعي قوي، وكذلك الدور غير الواضح وغير الفعال للعلوم الإنسانية المعاصرة بما فيها علم الأخلاق L'éthique.

ومن بين أوجه خطر التقنية الحديثة هو أن الإنسان العاقل l'homo Sapien أصبح في مرتبة دون مستوى الإنسان الصانع l'homo faber ، لأن مفهوم التقنية تغير بين الماضي والحاضر، فالتقنية La techné كانت مفهومة على أنها جهد إنساني يهدف إلى تحقيق غايات ضرورية ومحددة، أما في الوقت الراهن فقد تحولت التقنية إلى آلة تتجاوز كل الاعتبارات وتصور نفسها على أنها مركز تحكم في كل الأشياء، بل وتدخل في إطار خيال لا محدود ولا مشروط للتحكم. وقد بلغ مشروع التحكم التقني اليوم مع الهندسة الوراثية درجة أصبح معها الإنسان مجرد مادة أولية، ورغم هذه الإفرازات فقد أبهرت فكرة التحكم هذه الكثيرين وتموضعت كمهمة أولى وأخيرة للإنسان المعاصر.¹

¹Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 27-28.

" لقد نشأ خلل ثقافي عميق في المجتمع الغربي وانتشر الآن في طول الكوكب وعرضه فالنهب الضاري للأرض بمجملها يتواصل عبر الاستغلال الصناعي، آلاف السموم التي لم تعرفها العصور السابقة تملأ الآن الماء والهواء والتربة، وهذا ما أدى إلى تضرر الكائنات الحية وفي هذا الاضطراب الشامل للنطاق الحيوي الذي سببته العوامل البشرية يكتشف الكائن الإنساني الآن أن الأذى الذي لحق بالعالم الطبيعي يترد الآن لكي يهدد النوع الإنساني ذاته.¹ لأن الرؤية المبنية على العلم والتقنية أزاحت كل قيمة من الساحة المعرفية، وبعد التحكم في كل شيء جاء الدور الآن على الإنسان ذاته لتشيينه وإنكار قيمته الحقيقية.²

إن التحليل اليوناسي للتقنية، كيو توبيا أو كايديولوجيا جديدة أو براديغم جديد، أو كخطر يغير بصفة مستمرة ملامح الوجود الإنساني في شقيه المادي والوجودي، يتداخل مع تحليلات فلاسفة مدرسة فرانكفورت و مع أستاذه هايدغر، ومع الكثير من التحليلات المعاصرة، إذ " لا ريب أن هايدغر كان سيوافق على هذا المشروع العام. فهو يقول، من جهة، بأن الاجتياح الحديث للطبيعة هو نتيجة لسيطرة الفهم "التكنولوجي" الحديث للعالم الذي، بدوره، يرى فيه ذروة "التراث الميتافيزيقي" الغربي، وهو، من جهة أخرى، يقدم في كتاباته اللاحقة عن "الإقامة" dwelling ووصفًا لفهم حكيم "غير تكنولوجي" للعالم.³

¹ محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يونس " نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، مرجع سابق، ص 96.

² Voir, Hans Jonas, Principe responsabilité Ibid., p. 45.

³ جمال بامي، القيم البيئية في فلسفة أخلاق الأرض، <http://alihyaa.org/Article.aspx?C=5829>، 03/18، 2018.

وهو بالضبط ما يراه هانز يوناس، فعلى المستوى الأنطولوجي هناك موجات حقيقية تهز الإنسان من حيث أن الهندسة الجينية والتطبيقات البيوطبية المعاصرة تغير من صورة الإنسان الأخلاقية، بل وتحاول أن تجعل الجانب الذاتي في الإنسان أكثر موضوعية وتقنية. وهي فكرة تظهر باستمرار في تحليلات هايدغر التي تبين أن التغيير يمس العالم الوجودي للإنسان.

إن ما عجزت فلسفة ديكارت وقبله بكونه عن إدراكه هو العلاقة الأنطولوجية الإيتيقية القائمة بين الإنسان والطبيعة. فالتمييز الذي أقامه ديكارت بين الفكر والعالم تسبب في إحداث فجوة بين الإنسان ومحيطه الحيوي فلم تعد الطبيعة موضوع سلوك أخلاقي بالنسبة له وإنما هي فقط منفعة ومصالحة خاصة له، وهذا ما جعل يوناس يُشخص هذا الوضع الأخلاقي الذي اتسمت بعلاقة الإنسان بالطبيعة قائلاً: "إن مستقبل الإنسانية هو الالتزام الأول للسلوك الجمعي الإنساني في عصر حضارة التقنية. وبكل تأكيد فإن مستقبل الطبيعة لا يجب أن يُفهم على أنه منفصل عنا، إنها مسؤولية ميتافيزيقية تؤدي لأجل ذاتها. إن الإنسان أصبح يُشكل خطراً ليس على ذاته فقط، ولكن يشكل خطراً على محيطه الحيوي".¹ ويعني هذا أن الإيتيقا التي يريد أن يقيمها يوناس تشخص الخطر أو الأزمة المعاصرة للأخلاق المتمثلة في الهوس بفكرة التقدم عن طريق التحكم، و تقوم على نقد المفهوم البيكوني للطبيعة، و التصور الديكارتي الخاص بالفصل الذي أحدثه الفيلسوف الفرنسي بين المادي والروحي، وبين النفس والجسم واعتبار أن هذا الأخير مجرد آلة تخضع لتسيير النفس التي لها صفات معنوية وروحانية تشكل حقيقة جوهر الإنسان. و لم يكن هانس يوناس هو أول من انتقد هذه الفكرة

¹ نقلا عن محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يوناس" نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، مرجع سابق، ص ص 92-93.

الديكارتية، إذ يقول كانغيلهم: " أن ما فعله ديكارت مع الحيوان هو نفسه الذي فعله أرسطو مع العبد، فقد جرده من أية قيمة حتى يبرر للإنسان إستعماله كأداة"¹، فمن منظور إبستيمولوجي يعتبر كانغيلهم أن نظرية الإنسان – الآلة محاولة لتبديده (Axiomatiser) الكائن الحي، أي معالجته بطريقة ثابتة، وصورية، وبعيدة عن المعنى الحقيقي له المُثقل بالنسبية والمعيارية، هذه الصورة الثابتة هي التي تمكن من الدراسة العلمية التي تنشأ التقنين والتحكم والتنبؤ.

إن الفعل الإنساني l'agir humain اليوم في قدرته على التحكم فيما هو إنساني أو غير إنساني يدفعنا بطريقة مباشرة وغير مباشرة إلى الإعتقاد في قوة وصلاحيية النموذج التقني والعلمي إعتقاداً يماثل الإعتقادات اليوتوبية القديمة.² وكل الخطر في هذا الإعتقاد هو أنه يسكن اللاوعي قبل الوعي، فالإنسان المعاصر يؤمن اليوم إيماناً قوياً بقوة وجدوى التقنية لدرجة أن الكثيرين ، من العلمويين خاصة les scientifiques، ينزعجون من إي إنتقاد أو مراجعة لسلطة العلم والتقنية التي تجاوزت الحدود وتطرح احتمالات حقيقية لأخطار تحدى بالبشرية. ولهذا بالذات فإن إستعمال يوناس للفظ "اليوتوبيا" الحديثة لم يكن إعتباطياً، فهو يشير من جهة إلى المبالغة في الحديث عن سحر الحلول التكنولوجية، ولكنه يشير أيضاً إلى خطر سيطرة الوهم على الوعي الإنساني، وربما إلى تشبيه إيمان الإنسان المعاصر بهذه التقنية بإيمان الإنسان البدائي بوجود قوى خارقة تتحكم في الكون وفي مصير الحياة. وإذا كان الأمر بهذا السوء فهل يمكن القول أن تخلف الوعي الإنساني يتموقع في لب تطور التقنية المعاصرة؟

يجيب يوناس بأن الأمر يتعلق بتغييب الذاتية والمعيارية و الذكاء بمعناه الحدسي والتواصل لا بمعناه الأدوات عن حقل المعرفة بشكل عام و عن المعرفة العلمية وتطبيقها

¹ نقلا عن رشيد دحدوح، إبستيمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلهم، مرجع سابق، ص ص 393. 394

² Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid, P 43.

التقني بالأخص، لذلك يقول: "توسيع سلطة التقنية المعاصرة (بطريقة يوتوبية حتمية) جعلت المسافة الفاصلة salutare بين الرسومات اليومية والرسومات الوحيدة، وبين فرص توظيف الذكاء العادي وفرص توظيف الحكمة المستتيرة تتضاءل باستمرار. ولأننا نعيش اليوم باستمرار في ظل توجه يوتوبي Utopisme لاإختياري Non voulu، أوتوماتيكي، ويشكل جزءاً من طريقة عيشنا. باستمرار نجد اليوم أنفسنا في مواجهين لمنظورات نهائية خيارها النهائي يتطلب حكمة عالية وهي وضعية مستحيلة للإنسان بهذا الوضع لأنه لا يملك هذه الحكمة، وبالخصوص تكون الاستحالة على الإنسان المعاصر الذي لا يقر بوجود كيانه، أي بوجود قيمة مطلقة وحقيقة موضوعية. فالحكمة بالظبط هي الأكثر أهمية لنا ولكننا نؤمن بها بدرجة أقل".¹ فهذا الفعل الانساني المبني على الخيار التكنولوجي اليوتوبي الواعد يُطرح كإيتيقا جديدة وهو نوع جديد من الاهانة. ليست اهانة صغار ولكنها اهانة تتطلع الى مجد مبالغ فيه لسلطتنا على الفعل صاحب القدرة على الاستباق و التقييم والحكم.² ويمكن القول كذلك إنه يطرح نفسه كإيتيقا جديدة لأخلاقية، لأن تغذية الأحلام والأوهام لدى الأفراد في هذه الحالة تتم بصفة واعية من طرف الفاعلين الإقتصاديين والسياسيين الذين يروجون للسياسة الإستهلاكية القائمة على كل الوعود المتعلقة بالخير والرفاهية و الصحة، لغرض الربح المادي والإقتصادي كهدف أساسي في النظام الإقتصادي الحالي، ولو تطلب الأمر خلق الندرة في الأسواق المحلية والعالمية. وهنا تصبح سعادة الإنسان متعلقة بمقتنيات مادية لا بحالة وجودية.

من هنا يركز يوناس على ضرورة مبدئية في أخلاق المسؤولية التي يتحدث عنها تتمثل في كشف الخطر الذي يهدد الوجود ويعاديه، ولا يجب أن يكون ذلك بالطريقة الأخلاقية الكلاسيكية، والتتظير للخير الإنساني Bonum humanum، و الحديث عن

¹ Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., p. 43.

² Voir, Ibid., pp. 43- 44.

الإنسان الخير و الأفضل le meilleur homme ، والإهتمام بجوهره، بل يكون عن طريق العمل الحقيقي الذي يهدف إلى انقاذ البنى الأساسية للإنسانية والطبيعة.¹

هذا الخطر الذي يجب التصدي له ينكشف حسب يوناس في نقطتين أساسيتين: الأولى وهي الشر المتأتي من المثالية الإيديولوجية البيكونية القائمة على فكرة التحكم في الطبيعة وفهمها لتحسين المصير الإنساني، لأنها لم تقم منذ البداية في تطبيقها الرأسمالي لا على العقلانية ولا على العدل وأصبحت عبارة عن برامج تملك أهداف تقنية موجهة غير محسوبة العواقب. وتتلخص النقطة الثانية في خطر النجاح الفائق للمثالية البيكونية عن طريقة التقنية العلمية المعاصرة. إذ يجب أن نعطي لنجاح هذه الإيديولوجية حجمه الحقيقي ونعرف أنه ينقسم إلى نوعين: اقتصادي و بيولوجي، بل إن الأزمة الحالية سببها العلاقة المتبادلة والبيئية بين هذين النوعين².

إن الأدوات التي تسير بها الإيديولوجية التقنية (أو التقنوية) اليوم تنحصر في توظيفها للجانب المالي والإقتصاي في تسيير البحث العلمي النظري والتطبيقي، وهي العلاقة الطردية التي نسجت بين البحث العلمي والتطور الإقتصادي الذي يجب عليه أن يلبى الطلب الملح لمقتنيات التقنية الجديدة والمتجددة في إطار المجتمع الرأسمالي القائم على الإستهلاك. بصورة موجزة لا تمويل للعلم – سواءاً النظري أو التطبيقي – إلا إذا كان هذا العلم يقدم إنتاجاً إقتصائياً مربحاً. وهنا تتدخل أدوات إقتصادية أخرى مثل الإشهار والدعاية لخلق عنصر الحماسة عند أصحاب الطلب.

¹Voir, Hans Jonas, **Principe responsabilité**, Ibid., pp. 190 –191.

² Voir Ibid, p 190 –192.

يطالب يوناس بسلطة حقيقية للإنسان تتجاوز السلطة الوهمية والمتناقضة التي تم منحها للبشرية جراء التأثر بالفكرة البيكونية المتعلقة بالتحكم كلية في الطبيعة، والتي لم ينتبه بكونه إلى تناقضها، حيث أنه بعد أن أصبح الإنسان بدون حكم فعلي جراء وقوعه كمادة وموضوع تحت ماكينة التحكم، تحول الوعد بأن يصبح هذا الإنسان متحكماً في الطبيعة إلى خطر يهدده ويهدد الطبيعة والحياة.¹

ويتحقق هذا الهدف في إطار أخلاق المسؤولية ولكن أيضاً في إطار الفلسفة الإيكولوجية التي ينادي بها هانس يوناس و يدعو فيها إلى إقامة علاقة وثيقة بين الإنسان و بين بيئته ومحيطه. إذ" أصبح لزاماً اليوم تدبير الثروات الطبيعية مع احترام "السلامة البيئية" باعتبارها "مطلباً" يندرج ضمن مفهوم العدل مثلما الشأن بالنسبة للتوزيع العادل للثروات. إن تداعيات حماية الطبيعة أو تدميرها وما يترتب على ذلك من إيجابيات أو سلبيات ينبغي أن "تقتسم بشكل عادل" بين مجموع المواطنين؛ إذا كان "الهدف المثل" في الفلسفة السياسية هو "إقامة العدل"، فإن "الهدف المثل" بالنسبة للفلسفة البيئية هو تحديد "الحقوق والواجبات" في علاقة المواطن بالوسط البيئي من حيث التمثل والحماية والاستشراف.²

إستشراف المستقبل هو الفكرة التي تمكننا في اعتقاد يوناس، من الخروج من وهم اليوتوبيا التقنية والإنخراط في بناء برنامج حقيقي لجدولة كل الإنعكاسات التي أفرزتها التقنية الحيوية والتطبيقات البيوطبية لحد الآن، وهو ما يمكّننا بعد ذلك من توقع السلبيات والأخطار المتعلقة بالتطبيقات التقنية الجديدة، خاصة في الطب

¹ Voir, Hans Jonas, Principe responsabilité, Ibid., pp. 193 –194.

² جمال بامي، القيم البيئية في فلسفة أخلاق الأرض، <http://alihyaa.org/Article.aspx?C=5829>، 03/18

والبيولوجيا، بحسب نوعية، و درجة، وسرعة وقوة الخطورة والتهديد الذي يمكن أن يلحق بالإنسان. لذلك نجد يوناس يتحدث في أكثر من موضع عن ضرورة تأسيس الماكرو-أخلاق *la macro-éthique*، التي تكون خلاصتها هي بلوغ هدف الإستشراف والتنبؤ الذي نجده في الفيتورولوجيا أو علم المستقبل، وذلك بالإستحضار الدائم والضروري لمبدأ المسؤولية، وتحريك الاكتشاف والفهم (حيثيات ومآلات التطبيقات البيوطبية) عن طريق الخوف *l'heuristique de la peur*.

يمكن إذن أن نُحسن فهمنا للعالم بمنطق إستشرافي نقدي، من خلال ما يسميه يوناس أخلاق المُستقبل، وهي الأخلاق التي ستسمح لنا بإستشراف الممكنات الخطيرة التي يُمكن أن تقودنا إليها التقنوعلموية والرأسمالية المتوحشة. وبذلك يمكن التخلص من الخضوع لطغيان التقنية العلمية، و التمسك بأمل تحقيق الصورة المثالية لأخلاق المستقبل، و الدخول بالمقابل في مرحلة تطبيق فيتورولوجيا التحذير *Futurologie de l'avertissement*، التي تمكنا من التصحيح الذاتي لمسار العلم والتقنية. بهذا المعنى فقط، يمكن أن يُشكل الحاضر محطة فهم وتنبؤ حقيقية، تمكن الإنسان المعاصر من استيعاب التزاماته الجديدة *les nouvelles obligations* في عصر العلم والتقنية. ولكن مشروع الفيتورولوجيا أو علم المستقبل أو التنبؤ هذا يتصوره يوناس كهدف ليس من السهل أن يتحقق في الظروف الحالية من وجهة نظر منهجية، نظراً لشح الدراسات والجهود البحثية المنصبة في إطار هذا الهدف، ولكن يمكنه أن يتحقق من خلال البدء في تركيز الجهود، خاصة للعاملين في حقل الأخلاق والبيوياتيكا، على دراسة الحالات المختلفة التي تطرحها التطبيقات البيوطبية .

المبحث الثالث : الأخلاق التطبيقية لنظرية المسؤولية.

بعد أن تطرقنا إلى أهم المنطلقات و الأهداف النظرية التطبيقية لأخلاق المسؤولية يجب العودة إلى التركيز على مسألة أن هدف يوناس من وراء إيتيقا المسؤولية هو بلوغ درجة التأثير الفعلي التطبيقي للأخلاق. ففي مبدأ المسؤولية يعود هذا المفكر دائماً إلى مسألة فعالية الأخلاقيات المعاصرة باعتبارها جزء أساسياً لنجاح أي منظور أخلاقي في تعامله مع القضايا المثيرة للجدل في التوجه التقنوعلمي المعاصر على أرض الواقع. لذلك لن نندهش عندما نعرف أن جزء من مهمة يوناس الفلسفية بعد نشر مبدأ المسؤولية هو التحرك نحو تطوير جزء تطبيقي للأخلاق، أو تأسيس ما يسمى بتعبيره هو ب" الميتافيزيقا ذات المحتوى المادي"، أو الميتافيزيقا التطبيقية، والتي بفضل مبدأ المسؤولية ستجيب عن السؤال المتعلق بوجود الإنسان والحياة بشكل عام، والتي تتكون من نظرية منهجية للالتزامات، و" من خلالها تُحدد مجموعة من الواجبات الإيجابية التي يجب اتباعها، سواء من حيث احترام البيئة، والمعيشة، والأحياء، والإنسان من حيث أنه كائن يعيش".¹

في هذا المجال المسمى بالأخلاق التطبيقية، يقدم يوناس بطريقة ذكية تحليلات و حلولاً للمشاكل الأخلاقية التي تطرحها : تقنيات الحمل المساعد طبياً PMA، والولادة للغير G.A، والتحوير الوراثي والإستنساخ، وكذا الموت الرحيم. وغرضه من ذلك، والذي يكرر الحديث عنه كثيراً في كتاباته، هو ضمان أن يكون للإيتيقا جانب تطبيقي، ميداني، وفعال، على الرغم من أن آرائه التي تعلقت بالتقنيات التي حاول دراستها في شقها التطبيقي، هي تلمسات ومحاولات (des tâtonnements)، لا ترقى أبداً إلى أن تكون إجابات نهائية، لأن الأمر أعقد من أن يتم تقريره من طرف شخص أو هيئة واحدة بل يحتاج إلى

¹ Hans Jonas, **Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur**, Ibid, p 110.

فتح نقاش مسؤول يكون للإيتيقي والفيلسوف دور هام فيه. ولكن المهم في الأمر هو أصالة العمل الإيتيقي التطبيقي الذي قام به يوناس من محاولة الاعتماد على الركائز النظرية، وبالأخص على مبدأ المسؤولية، لدراسة حالات ميدانية تطبيقية تطرح في ذاتها إشكالات إيتيقية. وكأنه يجسد فكرة الإخلاق التواصلية التي نادى بها "هابرماس"، ولكنه تجسيد مسبق بشق نظري ضروري حسب يوناس في ظل غياب ركائز نظرية منهجية وعملية، وفي ظل التلاعب الحاصل بتوجهات و أفكار غالبية الفاعلين الاجتماعيين الواقعيين تحت مخدر سلطة العلم وعود التقنية اليوتوبية. بتعبير آخر، لم يعارض يوناس أبدا هابرماس في طريقة البناء الأخلاقي، والسياسي والاجتماعي المعتمدة على النقاش والأخلاق التواصلية، ولذلك يرى أن شروط التواصل البناء والحقيقي لم تتحقق بعد، ولذلك أيضا يُراهن على أن تكون أخلاق المسؤولية قاعدة إيتيقية صلبة في هذا البناء.

بالإضافة إلى دور الفيلسوف والإيتيقي وكذا كل الفاعلين في المجال البيوطبي، فإن " دور المشرع لا يمكن الاستغناء عنه حسب يوناس، لأنه هو الذي يمكننا من وضع حد للتجاوزات المتعلقة باللامبالاة التجارية *laisser-faire mercantile* ومقاومة ضغوطات الرغبات الفردية بجميع أنواعها. والسؤال الذي يطرح إذن على المشرع هنا هو معرفة ما هي التقنيات التي يمكن تمريرها أو تفضيلها (...). و باسم ماذا يمكنه اتخاذ قراره. " ¹ معنى هذا أن حتى الحالة المعقدة والحساسة وكذلك المستعجلة التي يطرحها هذا المجال تُحتم اليوم على الفيلسوف أن لا يهتم فقط بإنتاج الأفكار، بل وبمتابعتها في شقها التطبيقي مع رجال السياسة والقانون وبحث حلول للمشاكل والمعضلات التي يطرحها منطلق الواقع.

و نشير هنا إلى أنه في الأخلاق التطبيقية ستصل دراسة الحالات التطبيقية، وجدولتها بحسب درجة خطورتها وتأثيراتها المحتملة الراهنة والمستقبلية إلى بناء هذه الأخلاقيات الكلية

¹Eric Pommier, *Hans Jonas et le principes responsabilité*, Ibid., p. 102.

macro-éthique المتوافقة مع آمال الأخلاقيات النظرية، لأنها ستتولى مسألة كشف النقاب عن الالتزامات الجديدة، من خلال تفعيل فكرة كشف المعضلات والمخاطر بطريقة الترقب أو الخوف L'heuristique de la peur و كذلك إستحداث علم مستقبلي مقارن futurologie comparée، يتولى فكرة التنبؤ والتحذير بالمخاطر المرتقبة بناء على دراسات سابقة.

إن الموضوع الذي إختاره يوناس في أخلاق المسؤولية هو التطبيقات البيوطبية، فعلى الرغم من عظم الإشكاليات التي تثيرها الصناعة النووية من خلال قوتها التدميرية و كذا العديد من المشاكل الإيكولوجية، إلا أن يوناس يختار الطب والبيولوجيا لمحاولة الإكتشاف والتجريب الذي يريد أن يجريه على الإيتيقا النظرية التي صاغها بمعالجة حالات معينة على المستوى التطبيقي ترتبط بتفاصيل تقنية وتطبيقية بيوطبية. وخياره جاء بناء على حساسية هذا الفرع وعدم الوضوح التام للمشاكل الأخلاقية التي تثيرها التقنيات المطبقة في إطاره، وهو في نظره أحسن مثال يمكن إختياره لقياس خصوبة مبدأ المسؤولية الإيتيقي.

في البداية تبدو المبادئ الأساسية لإيتيقا المسؤولية واضحة، حيث تظهر معارضة يوناس الشديدة لفكرة أن يكون الطب تابعاً للتوجه التقني ويظهر ذلك في كتاباته الإيتيقية التطبيقية، وبالخصوص في مؤلفه "الحق في الموت" "le Droit de mourir"، وفي "تطور وحرية" "Evolution et liberté". و يمكن أن نفهم الرؤية اليونانية المتطرفة بعض الشيء اتجاه التوجه التقنو-علمي فقط بالنظر لحساسية وأهمية نموذج التطبيق وهو الطب والتقنية الحيوية. ففي مواجهة الأسئلة الجدلية يرى يوناس أنه من الضروري أن نكون واضحين في قراراتنا وإختياراتنا ، لأن المخاطر مهمة وحساسة في الوقت الحاضر والمستقبل، لذلك تزداد الحاجة إلى أخلاق تطبيقية قائمة على أسس ومبادئ قوية وثابتة لا تُجامل أبداً في مسألة تقادي مكنة الطب والبيولوجيا.

لذلك فإن "ما يبرر هذه الأخلاق هو الحاجة إلى توضيح مهام ووسائل الفن الطبي، التي تبدو أنها تحت تأثير آثار الموجة التكنولوجية الواسعة التي يحتكم إليها الطب اليوم، والتي يمكن أن تغير جوهرها. بعد ذلك يمكن أن تؤدي مكننة technicisation الطب بشكل متناقض إلى إزالة الطابع الطبي démedicalisation لهذا الفن.¹ وإزالة الطابع الطبي للطب معناه المساس بالطابع الإنساني للفعل الطبي وتجاهل الطبيعة النسبية لفكرة المرض والصحة المتعلقة بكل فرد بعينه. وذلك على الرغم أنه من ناحية تقييمية يمكن القول إنه لا يمكن إلغاء بصفة كلية ما جاءت به هذه التقنيات من مساعدة للإنسان على تجاوز أمراضه ونقائصه، و لكن لا يمكننا من جهة أخرى قبولها كلية و بدون تفكير، على الأقل مبدئياً. لذلك يرى يوناس أن احترام هذا الحق المتعلق بالإنجاب مثلاً مُتغير وخاضع لطبيعة التقنيات المقترحة لتحقيقه، والفرق بين هذه التقنيات هي درجة الأشكلة التي تطرحها كل تقنية من الناحية الإنسانية والأخلاقية ومن جانب الضرر الذي يلحق بالأجيال المستقبلية. بتعبير آخر لا يمكننا بخصوص هذه التقنيات البيوطبية، رفض كل شيء أو قبول أي شيء في وقت واحد، ولكن يخضع الأمر للتفكير في إمكانيات كل وسيلة طبية ونهايتها.

لذلك يحاول يوناس أن يفرض هذا الشق التطبيقي من الأخلاق بالدراسة التفصيلية والميدانية لمختلف التقنيات البيوطبية والتي يمكن أن نعرضها بالتحليل في أربعة نقاط أساسية:

1- بين حق الأجيال الحاضرة في الإنجاب وحق الأجيال المستقبلية في الحياة:

لا يطرح الإخصاب في المختبر La fécondation in vitro مشاكل خاصة بعينها، إذ هو كحل لمعضلة تأخر الإنجاب، يختاره الأطباء والمرضى في الحالة التي يمكن أن تنجب فيها المرأة فقط عن طريق إعادة زرع البويضة في الرحم بعد تلقيحها اصطناعياً، ولكن يطرح

¹ Voir, Eric Pommier, **Hans Jonas et le principes responsabilité**, Ibid, P 59

الأمر مشكلة على مستوى آخر يتعلق بالبويضات الملقحة أو الأجنة الزائدة والتي تُحفظ لإعادة الزرع في حالة فشل عملية الزرع واستمرار الحمل.

وبما أن هذه التقنية تتطلب إباضة متعددة بفضل استخدام هرمونات معينة، أين يتم بالموازاة برمجة تخصيبات لهذه البويضات المحصل عليها، وذلك لكي يحصل الطبيب الممارس في البداية على عدد لا بأس به من الأجنة يمكنه من القيام بعدة محاولات، بالنظر إلى معدل الفشل العالي لهذه الطريقة، دون الحاجة إلى البحث في كل مرة عن بويضة جديدة من جسم الأم، الأمر الذي قد ينهك هذه الأخيرة، ويمكن المتدخلين الطبيين من القيام بعملهم بأريحية تامة. ويصف يوناس عملية الحفاظ على الأجنة مجمدة «embryons congelés en Reserve» بأنها إشكالية؛ ليس فقط لأنها تتم بمقابل مادي يطلبه الحافظون لهذه الأجنة والذين تنقصهم الشرعية اللازمة لفعل ذلك، ولكن لأن هناك تساؤل حول الوضع الأخلاقي لهؤلاء الأفراد الذين بدأوا في التشكل.

وواضح أن هذا الموقف مبني على اعتبارات ايتيقية مستمدة من " مبدأ المسؤولية"، فإذا كان الأمر جيداً بالنسبة للزوجين الذين سيحصلان على وليد بطريقة التلقيح الإصطناعي، فما وضع بقية الأجنة التي تبقى محفوظة في البنك في حال عدم إستعمالها من طرف أصحابها الحقيقيين، إما لنجاح عملية الزرع الأولى و حصول الحمل، أو لعدم الرجوع لأخذها من البنك، وإما لاعتبارات مادية تتعلق بعدم القدرة على التسديد الدوري للبنك لتجديد عملية الحفظ.

إن هذا الإنسان المستقبلي الكامن في هذه البويضات الملقحة أو الأجنة المتواجدة في حالات حفظ معقدة، قد يتعرض لصفقات بيع أو شراء، أو يكون كفتران تجارب، أو يرمى كما ترمى الأشياء، و في كل هذا افساد واضح و مباشر لمشروع إنسان كان يمكن أن يولد، ولم يكن حتى حاضرا أثناء تقرير مصيره. لذلك

يصف يونس هذه القضية "بالإشكالية" ويدعو إلى التفكير فيها بطريقة مسؤولة وغير استغلالية أو تجاهلية للأجيال المستقبلية.

- الحيمانات البشرية، من التبرع إلى الإتجار:

ترتبط تطبيقات الحمل المساعد طبيًا كذلك بقضية استخدام الأزواج لمنى شخص ثالث وهو ما يمر في غالب الأحيان بالمؤسسة التي تسمى بـ "بنك الحيوانات المنوية". وعلى الرغم من أن إنشاء هذه البنوك في بداية الأمر لم يكن أبداً لأغراض تجارية بل لأغراض طبية وإنسانية، بحيث لجأ إليها المرضى الذين يعانون من أمراض معينة تهدد قدرتهم على الخصوبة مثل سرطان هودكين، لضمان الحفاظ على خصوبتهم وحقهم في الإنجاب، إلا أنه بمرور السنين اتخذ هذا الاحتمال وجهة أخرى بسبب أن بعض المرضى لا يعودون إلى البنك لدفع تجديد عقد الحفظ، مما جعل هذه القضية مثيرة للاشكال و الجدل وحساسة خاصة بعد ما اصطبغت بصبغة تجارية تعتمد على العرض والطلب.

والمشكل الذي يطرحه هذا الإجراء هو أن البنك يضمن للطالين حقاً لا يملك الحق في ضمانه، وهو ما نجده في التناقض الحاصل في تعهد البنك بالتمسك بمبدأ عدم الكشف عن هوية المتبرع، والذي يفترض أنه يتخلى عن حقه في التعرف على الطفل الذي سيتم إنجابها، في حين أن هذا الحق وهذا الواجب يتعارضان مع الحق الطبيعي للطفل في معرفة والده الطبيعي وربما العثور عليه في حالة الضرورة، وحق الأم في معرفة الأب البيولوجي لوليدها، وحق صاحب النسل في التعرف على نسله. لذلك لا يحق للبنك ضمان ما يدعي أنه قادر على ضمانه في الواقع.

و" يمكن للمرء بالتأكيد حل هذه المشكلة الأخلاقية بطريقة تقنية من خلال ممارسة كوكتيل الحيوانات المنوية en pratiquant le cocktail de spermés وهو بالضبط ما

يحدث في بعض بلدان العالم مثل الولايات المتحدة الأمريكية و بطريقة إعتيادية. لكن في هذا تجاوز بطريقة جد سيئة لمعضلة تحتاج في الأصل إلى حل.¹ يضاف إلى هذا أن التوجهات التجارية القائمة على نزعات عنصرية ويوجينية لن تكون مستبعدة تماماً لأن الطلب يكون إختيارياً لا اعتباطياً ومبنياً على قائمة تقنية للمواصفات الجسمية للمانح.

و من المشكلات الأخرى المثيرة للقلق والجدل والتي تنبه لها هانس يوناس، نجد المشكلة المتضمنة في السؤال التالي : هل يدفع البنك المال للمانح؟ لأنه " إذا حدثت مكافأة المانح مادياً، كأمر ضروري ولا يمكن تجاوزه (وإلا كيف للبنك أن يضمن ملاً حساباته؟) فنحن في حالة دعارة ذكورية prostitution masculine مقبولة ومكفولة من طرف الإدارة والحق التجاري.² والحل الذي يُعطيه يوناس بناء على هذا التحليل هو التغلب على كل هذه الشكوك المتعلقة بمسألة العرض والطلب على الحيوانات المنوية وما يترتب على ذلك من تداعيات، من خلال ضمان أن تكون عملية التبرع والإستفادة في إطار إنساني لاتجاري، وهذا الأمر لا يمكن بلوغه إلا إذا كان اللقاء بين الشركاء partenaires في إطار مشروع إنساني وهو الإنجاب. ومن الواضح هنا أن هم يوناس هو مسألة ضمان ولادة إنسانية حقيقية من خلال تحديد مصدر و أصل الطفل المولود والتأكيد على أنه ثمرة توافق بشري إنساني. وهو ما يُعبر عنه بالقول: " بينت لي نتيجة هذا الدراسة أن الإخصاب الاصطناعي خارج إطار الزواج يتعرض لأخطر الاعتراضات الأخلاقية والقانونية، ويُفترض ألا يُسمح به إلا بين الأصدقاء أو بين الشركاء يمكن تحديدهم بوضوح من كلا الجانبين.³ ولعل لفظ الشركاء يملك دلالة قوية في إطار التوجه الإنساني القائم على فكرة المسؤولية التي يقترحها يوناس لتجاوز ما هو مؤشك في هذه التقنية، بحيث أن الشريك يكون حاضراً ويتخذ قراره

¹Voir, Hans Jonas, **Evolution et liberté**, Trad : Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot et

Rivages, 2000, p. 17

² Ibid., p. 179.

³ Ibid., pp. 179 -180

بوعي تام، ويتحمل مسؤوليته بكل حرية، وإلا تعرض لخطر السقوط في الألاعيب التجارية والتسويقية، خاصة وأن الفاعلين في هذه الألاعيب همهم الوحيد هو مصلحة مادية واستغلالية اتجاه الشخص الذي يريد حلاً لمشكلة العقم والإنجاب التي يعاني منها. والغرض من هذا الحل المقترح هو محاولة الحفاظ على شروط الولادة التي تبتعد عن اللاشخصية l'impersonnalité التي قد تؤطر تقنية التبرع بالحيوانات المنوية.

ولكن الأكيد أن هذا الاقتراح لن يُشكل مصدر ترحيب للوبيات المتحكمة في السوق الدولية، لأن معناه إذا أخذنا برأي يوناس، هو أن الوفرة في العرض وآليات العرض والطلب بشكل عام، وإخفاء السر عن الطفل المولود، والقدرة على اختيار صفات مرغوبة إنطلاقاً من البطاقة التقنية للمانح الموجودة في البنك، كلها أمور لا بد أن تستبعد و تلغى.

- الولادة للغير (G.A) La gestation pour autrui:

تتمثل أول مشكلة تثيرها هذه التقنية في أن الأم البديلة قد تشعر بأنها الأم الشرعية لأنها هي سبب اكتمال الحمل وولادة الطفل وهو ما قد يدفعها إلى حرمان والدته منه خاصة وأن العملية تتم في عدة بلدان بطريقة سرية ولاقانونية. أي قد لا تتخلى "المتبرعة بالبويضة" والتي تدخل في العقد كطرف ثالث في حالات معينة، عن الطفل أو لا توافق على الشروط المقترحة.

ويعتقد يوناس أن عبارة "الحمل بالوكالة" هي مصطلح غامض: فإما أن المرأة لا تستطيع الإنجاب، ويمكن بعد ذلك زرع بويضة من متبرعة مخصبة بنطاق زوجها في رحم امرأة أخرى، وإما أنها تستطيع أن تلد ولكنها متخوفة من الحمل وفي هذه الحالة تقوم بزرع بويضتها في رحم امرأة أخرى وتعتني هي بالطفل بعد الولادة. وهذه الحالة الأخيرة هي التي ينظر فيها يوناس ويبرر في تحليلها استعمال مصطلح "الأم البديلة" mère porteuse.

الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

فبالنسبة ليوناس إذا كان اختيار هذه التقنية محددًا فقط بالرغبة في الراحة الشخصية (على سبيل المثال من أجل متابعة حياة مهنية دون انقطاع)، والتي قد تتزايد بسبب أنه سيكون هناك امتياز طبقي لأن الأثرياء يستطيعون دفع ثمن هذا النوع من "الخدمة"، فمن الواجب إدانة هذه الممارسة. لأن وحدها الأسباب الطبية الجادة التي تؤكد أن الحمل سيكون خطراً على الطفل أو الأم هي التي تكون موضع تفكير واختيار، وذلك مع كل التحفظات التي يطرحها يوناس في كل مرة، والمتعلقة بوجود تجنب الطابع اللاشخصي la dimension impersonnelle للعملية، والذي قد يستبدل بعلاقة تقنية ومصالحية تضع فيها كل علاقة إنسانية مسؤولة.

وإذا كان المشرع يسمح بهذه التقنية، فيجب عليه بعد ذلك أن يحد من استعمالها إلا في حالات جد خاصة واطرارية، ولذلك لا يجب أن تكون متاحة في إطار علاقة نفعية ولاشخصية impersonnelle، بل نلجأ إليها في إطار علاقة إنسان بإنسان، كما هو الحال بين الأخوات أو الصديقات¹، أي في الموضع الذي يمكننا أن نقيم فيه بناء على أساس الرغبة في المساعدة القائمة على العلاقات اللانفعالية le désintéressement والمحبة².

¹ يمكن أن يحدث هذا الأمر أيضاً لمواجهة بعض الصعوبات المحتملة إذا كان من الضروري مثلا القيام بعملية تحليل للسائل الأمنيو amniocentèse، أو إذا تقرر الإجهاض في حالة ما.

² Hans Jonas, **Evolution et liberté**, Ibid., pp.180-182

" يوناس يرى بعد كل هذا في القانون الأسترالي لحكومة فيكتوريا في نوفمبر 1984 تأكيداً على صحة أرائه في المسألة، من حيث أنه ينص على وجوب التحكم في التلقيح الإصطناعي والتجارب على الأجنة البشرية. " (Eric Pommier, Hans Jonas et le PR, Ibid p117)

2- يوتوبيا التقنية وهندسة الإنسان جينياً:

إن الإستساخ والتحوير الوراثي يمسان بالتركيبية الوراثية للإنسان وبالتالي بطريقة ولادة الإنسان من جهة وانتقال الصفات الوراثية بين الأجيال من جهة أخرى. والأكثر من ذلك هو مساسهما بطريقة تصور الإنسان لنفسه ونسله وصورته الأنطولوجية كإنسان. هذا التغيير غير مباشر وخطير في نفس الوقت لأنه يمس بتركيبية الفرد ويتعلق بالتحكم البيولوجي في الإنسان. ولوضع إختبار للامكانيات التقنية التي يمكن أن يتم فحص طابعها الإشكالي على المستوى الأخلاقي يختار هانس يوناس التقنيات المتعلقة بهذا التحكم البيولوجي، و يقسمها إلى قسمين: يحافظ القسم على إعادة إنتاج التركيبية الجينية، وهنا الحديث عن الاستساخ، ويقوم القسم الثاني على إعادة الهيكلة الجينية، وهنا الحديث عن التحوير الجيني.

ويتم الترويج في هذا الإطار لفكرة أن التحكم الجيني ذو جانب وقائي علاجي يتمثل في منع إنتقال الجين الضار أو المرضي إلى الأجيال القادمة من خلال تحديده وتحييده مثلما هو الحال مثلاً مع مرض السكري، وغيرها من الأمراض التي تنتقل من جيل إلى جيل. لكن لن يكون هذا الأمر من الناحية البيولوجية بهذه السهولة والدقة. بالإضافة إلى أن الحد الفاصل بين الجين المرضي و الجين غير المرغوب فيه غير واضح تماماً floue. علاوة على ذلك ، يمكن أن يكون الإغراء رائعاً للانتقال من التحكم في الجين المُضر حقاً إلى التحكم في الجينات الناقلة. و في هذه الحالة بالضبط لن نصبح في نظام وقائي ولكن في نظام يتلاعب ويغير في المخزون الوراثي pool génétique، وهو نوع من اليوجينيا الإيجابية القائمة على الزيادة في بعض الصفات الإيجابية للأفراد داخل المجتمع. فبدلاً من أن علاقات الحب تحدث على أساس الافتتان بالصفات الظاهرة، ستتقرر الارتباطات بذلك وفقاً للأنماط الجينية الباطنة، قدر ما أمكننا التعرف عليها. و

لكن ،حتى لو استطعنا تنظيم مثل هذه الآلية فما هي المعايير التي يمكننا تحديدها لمتبرع جيد؟ إذ من الأسهل تقديم عائقا نرفضه على صفة جيدة نبحت عنها. فهل من الأفضل تفضيل الصرامة أو اللطافة؟ المزاج الهادئ أو المتمرد ، يتساءل يوناس؟ ومن سيكون قادراً على تحديد الصورة التي ستكون عليها البشرية غداً؟ هذه هي النقطة الأساسية في نقد هذا الفيلسوف.

إن التغيير المستمر لشروط الإنسانية والحياة يتطلب تغييراً طبيعياً في الصفات البشرية والخصائص الإنسانية الناشئة بطريقة طبيعية تماماً. ومن الناحية المنطقية لا يسمح هذا بأي تغيير من حذف أو تبني لبعض الصفات الوراثية التي تعتبر مفيدة أو غير مجدية في الوقت الحالي. إذ يمكن للإنسان بهذه الطريقة أن يتسبب في تهديد الطبيعة و الحاق الضرر بها باعتقاده أنه يتحكم فيها. لهذا لا ينادي يوناس هنا بالتحكم في النظام الجيني القائم و يؤكد أن الاعتقاد في هذه الحتمية الجينية قد يؤثر حقيقة وسلبا على القاعدة البيولوجية للوجود الإنساني عندما يُعرض لخطر الاحتمية أو اللاتحديد *L'indétermination* المستقبل الإنساني باسم يوتوبيا التسيير المبرمج.¹ ولأن الصدفة أصبحت تُشكل عائقاً أمام التحكم الفعال للتسيير البيولوجي للإنسانية، فإن كلاً من الاستنساخ والتحوير الوراثي *la recombinaison génétique* يُسخران اليوم لخدمة هذا الغرض، أي غرض التسيير البيولوجي للوجود الأنساني.

ولكن الحقيقة أن عفوية الحياة ووجود الإنسان بشكل عام له دلالات كثيرة، ولا يمكن ببساطة تقرير إيجابية صفات معينة وإستحسان ظهورها وتكرارها لدى أفراد المجتمع، والأخطر من ذلك إدخالها في الشبكة التسويقية لإقتصاد السوق والمجتمع الاستهلاكي، وبالمقابل التنفير من صفات أخرى والدعوة إلى التخلص منها ونبذها وعدم ظهورها في الأجيال القادمة.

¹ Voir, Eric Pommier, **Hans Jonas et le principes responsabilité**, Ibid., pp. 120–121.

والاستنساخ كشكل من أشكال التكاثر اللاجنسي هو عبارة عن تقنية تتضمن إدخال نواة خلية جسدية في بيضة منزوعة النواة بغرض "الإخصاب" داخل الرحم، وهنا يصبح الإلتقاء الجنسي غير ضروري، لأن تطور حياة جديدة لم يعد يعتمد على البويضة الملقحة من طرف شخصان بمواصفات وراثية معينة. فعند الاستنساخ، يتم إلغاء الصدفة التي يتميز بها التكاثر الجنسي حيث يتم اختزال دور المرأة إلى دور بسيط وهو دور الانثى الحاضنة، إلا إذا كانت النواة المستخرجة هي من خلاياها الجسدية، وفي هذه الحالة يتم إختزال دور الرجل إلى لا شيء. يلاحظ يوناس أيضًا أن تحييد العلاقة الجنسية في هذه العملية *désexualisation* سيكتمل مع تعميق البحث في مجال زراعة الأجنة خارج الرحم *la culture extra-utérine de l'embryon*، و تطور الأبحاث المتعلقة بالتخليق *l'éctogenès* وإنشاء الرحم الصناعي *utérus artificiel*.

إن قيمة و هدف تقنية الاستنساخ هو بطبيعة الحال تحييد الصدفة، وجعل أمر التكاثر موضع إختيار فردي، من أجل تثبيته لإعادة إنتاجه مراراً وتكراراً و بموصفات معينة بعد ذلك. قد يبدو هذا مفيداً بشكل خاص في تربية الحيوانات ذات الصفات المميزة، وقد تؤدي هذه الحيوانات المستنسخة أيضًا إلى تقاطعات جديدة تهدف إلى تحسين السلالة بعرض بلوغ تطور مُتحكم فيه. ووفقًا للقائمة التي وضعها ليون كاس، سيكون من الممكن تكرار العباقرة والأفراد ذوي الجمال الرائع، إما لتحسين النوع أو جعله أكثر متعة. يمكننا أيضًا تخليق السلالة الأوفر صحةً أو استنساخها من أجل إجراء تجارب على اللياقة البشرية، وتزويد الزوجين العقيمين بطفل مرغوب و محبوب لصفاته المختارة، أو السيطرة على جنس الطفل. من الممكن أيضًا إنتاج كائنات ذات ميول خاصة مفيدة لغرض اجتماعي معين. و لكن هذا لاستنساخ الذي يجعل نقطة إنطلاقه فكرة الفرد المُستنسخ نفسه بدلاً من الحديث عن مزايا أو أخطار هذه العملية على الإنسانية، يجعلنا نتساءل مع

يوناس: هل انتاج نسخة بشرية مستنسخة تتوافق مع ما نسميه بالكرامة الإنسانية؟ وهل من الإنساني و الأخلاقي أن نفعل ذلك؟

لم يعتمد يوناس في نقده للاستنساخ على حجج الحتمية لأنه يعتقد أن الهوية البيولوجية للكائن تستند إلى مفهوم وجودي للأبيض البنائي du métabolisme وليست نابعة من بنية الحمض النووي الخاص به. فبالنسبة له يمكن العودة إلى التركيب البيولوجي للنسخة لا لمعاملتها كسبب لهويته ولكن كشرط، وليس من حيث الجوهر بل من حيث الحالة. لذلك لا يجعل من أمر برمجة الحمض النووي للفرد أمراً مهماً بقدر ما يشير إلى أن الفرد المستنسخ فريد من نوعه، وهو ما يجعله متميز بشكل كبير عن حالة التوائم المتماثلة. ومن ناحية أخرى، يمكن القول إن ما يعرفه الفرد المستنسخ أو يعتقد أنه يعرفه عن نفسه، وما يعرفه محيطه أو يعتقد أنه يعرفه سيؤثر سلباً على تفرد الوجودي ويقيد قدرته في أن يكون مفاجأة لنفسه وللآخرين. وبدلاً من اكتشاف وصقل هويته بعلاقته مع العالم والمحيط الذي بينه، سيشاهد الفرد المستنسخ أفقه المحدود الذي تحدده توقعات وآمال ومخاوف البيئة الاجتماعية. ومن هنا يمكن القول مرة أخرى إن علم الوراثة لا يقرر في كل شيء، وبالتالي فإن التفاعل بين آثار الطبيعة والثقافة مزور من البداية حسب يوناس، وهو المتمثل في هذه السرقة للهوية التي لها وقع الجريمة¹.

تتجلى إذن معالم اليوتوبيا التقنية التي حذر منها هانس يوناس في تقنيات التحكم الجيني، لأن فكرة ربط تطبيقات تقنية بمستقبل إنساني خارق للعادة والتلاعب بتصورات أفراد المجتمع من خلال التحكم في وضعهم الاجتماعي قد يُسرّع ويسهل من انتقال هذه التقنية من مجرد إمكانية علمية إلى كونها حق اجتماعي يطالب به الأفراد و يسعون إلى اكتسابه. باختصار يمكن أن يُغيب الوعي

¹ Voir Eric Pommier, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Ibid., pp. 122-126.

الانساني ويطالب أفراد المجتمع بحقهم في الحصول على الطفل العبقري وذلك على الرغم من أكذوبة أن الجانب البيولوجي هو الأساس الذي يصنع حقيقة الفرد.

3-تهديد تقنية التحويل الوراثي للمخزون الجيني:

إن تطبيق التحويل الجيني على البشر هو بمثابة استبدال الجين المريض بجين سليم، و بالتالي لن يكون مريض السكري مثلا بحاجة إلى استخدام الأنسولين الناتج عن البكتيريا المعدلة، وستمنح هذه الجراحة الوراثية الفرد العادي استقلالية واضحة. ويمكن أن يتدخل الدواء مباشرة بعد الإخصاب - على أساس السوابق الجينية للأبوين - من أجل إجراء التغييرات اللازمة لعلاج الفرد ونسله. وسينصب العلاج هنا على مسببات المرض، ولا يخلص المريض فقط من المعاناة ، بل يخلص كل نسله الذي سيأتي من بعده من ذلك.

ولكن مخاوف الإنحراف نحو أهداف أخرى تبقى دائما واردة والتفكير فيها يتطلب مسؤولية ووعي إنساني كبير. هذا الانحراف يتمثل في الجراحة الجينومية التصحيحية réparatrice التي ستفتح الطريق أمام الهندسة التحويلية ingénierie transformatrice، ولن يكون الإنسان حينها غاية في حد ذاته بل مجرد نقطة توازن تطويرية يمكن تجاوزها. وبالتالي، ستكون "الحدود الجديدة" للتقنية في تحد صارخ للقيمة المتعالية للإنسان، وقد يبدو من المفاجئ أن يطالب يوناس بالحفاظ على هذه القيمة على الرغم من إدراكه ليس فقط لمنطق التطور بل ولأهميته البالغة، من حيث أنه يعبر عن حياة متسعة في نطاقها وثرية في إمكاناتها، فالهدف الذي تسعى إليه هذه القوة التقنية الجديدة هو هدف منفعي. لكن الأمل في الحصول على قدر أكبر من الحرية التي قد تكتسب من خلال سيطرة الإنسان على تطوره، يمكن أن ينقلب إلى العكس تماما جراء ما تحضره التقنية العلمية من تطورات، إذ قد تتقلص حرية الإنسان الذي يصبح مجهزا بوظائف معينة ليست مفيدة في حد ذاتها، ولن نمتلك

حينها أية فكرة مسبقة عن مصلحة هذا الإنسان الشخصية، وكم هي مفيدة للمجتمع، و سيستخدم الأفراد بطريقة آلية تقيد حريتهم التي تمثل بالأساس غايتهم القصوى.

من ناحية أخرى فإن الأخطاء أو الفشل الذي يحدث في عملية التحوير الجيني لن يتحمل وزره فقط الشخص الذي قبل بالعلاج، بل حتى الجيل اللاحق قد يدفع ثمن ذلك القرار الشخصي أو الطبي الذي قد يمس سلباً بالمخزون الجيني للإنسان ويجعله في حالة لاتوازن، وكما يقول يوناس: "عندما يُحرك المُشعوذ- المتعلم l'apprenti-sourcier عصا المكنسة ويشعر بعدم القدرة على إيقافها فإنه بإمكانه استدعاء معلمه مرة أخرى إلى الوضع العادي، ولكن عندما يتعلق الأمر بالتدخل في البنية التي تتمتع باستقلالية لا تملكها المادة، فإنه ليس هناك أمل في التراجع والسيطرة تبدو هنا أمراً مستحيلاً.¹"

وبالنظر إلى الآراء الإيتيقية التطبيقية في هذه المسألة يتضح لنا أن يوناس لا يتبع طريقة تقنية في الإجابة المباشرة والأكيدة عن مختلف الإشكالات المطروحة، ولكنه يفتح باب الإجهاد والتفكير، و يدعو إلى الاعتماد على مبدأ المسؤولية وعلى احترام إنسانية الإنسان وحقه في الحياة، وليس فقط الإنسان الحاضر لكن أيضاً إنسان المستقبل، كما يحاول أن يوضح بعض الإشكالات الغامضة، ويتلمس حلولاً يحاول من خلالها تقديم تبريرات معينة.

4-أولوية فن التطبيب على أجهزة إطالة الحياة:

يتعلق النقاش في هذه القضية بالموت الرحيم، وهانس يوناس في كل الكتاب الذي سخره للموضوع و الذي جاء تحت عنوان " الحق في الموت " Le droit à mourir"، لم ينكر ولو للحظة أنه بصدد البحث عن حلول وتحليلات للإشكاليات المطروحة في هذا

¹ Voir Eric Pommier, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Ibid, pp 129-132.

الإطار.¹ ورغم غرابة عنوان هذا المؤلف، نستطيع، ونحن نتصفح، اكتشاف الغرض منه و هو جذب الأذهان إلى مدى أهمية وجدية فكرة الموت الرحيم و الحق في انهاء الحياة، إذ أن الطب الذي سعى دائماً إلى إنقاذ وحفظ الحياة أصبح اليوم يدرس حدودها ونهايتها. وحتى يوناس نفسه يعترف بغرابة العنوان الذي أعطاه لكتابه " الحق في الموت" لأنه عنوان مثير للدهشة l'étonnement، إذ بعد أن كان الطلب منصّباً دائماً على الحق في الحياة، أصبحنا نتحدث اليوم عن الحق في الموت. لكن التصور الذي قدمه يوناس لهذه القضية هو أن أي حق يمكننا أن نُقيمه أو نطلبه، نقبله أو نرفضه هو إمتداد للحق الأول أي " الحق في الحياة" لأن كل حق يتعلق بممارسة بعض الملكات الحيوية Facultés vitales، أو إمتلاك الحق في بعض الحاجيات الحيوية besoins vitaux، أو إشباع البعض من الطموحات الحيوية Aspirations vitales.² وبذلك فإن الحوار القائم حول الحق في الموت لا يعني البحث عن الموت، أو تقديم الموت على الحياة، ولكنه نقاش إيتيقي يندرج في إطار معطيات بيوطبية معاصرة لم توجد من قبل، وحتى عند تغليب حق المريض الميؤوس منه في الموت، يكون ذلك في الحقيقة انتصاراً للحق في الحياة بلا معاناة.

إن تقنيات التنفس الاصطناعي الجديدة تجعل من الممكن إطالة عمر الحياة و لكن أحياناً دون أدنى أمل في التحسن، وهو الأمر الذي يبعث النقاش من جديد، وتتعلق المسألة هنا على وجه الدقة بالحق في عدم إستخدام الأجهزة أو الأدوية التي تزيد من معاناة المريض أكثر مما تبعث فيه الأمل في الشفاء. وهنا يجب التمييز بين ثلاث حالات تظهر في كل مرة تداخلاً بين مسؤوليات الطبيب اتجاه المريض والمجتمع.

¹ Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Introduction du traducteur Trad., Philippe Ivernel, Payot et Rivages. 1996, Paris-France, p. 10.

² Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Ibid., p. 13.

4-1 حالة المريض الواعي والمؤهل جسدياً *patient conscient et physiquement apte*

في هذه الحالة، لا شيء يمنع المريض من الناحية القانونية من رفض العلاج، ويمكنه أن يطلب الموت مباشرة، كما في حالة غسل الكلى والفشل الكلوي، وعند مريض السكري الذي تعرض لمضاعفات الغرغرينة. ويشبه هذا النوع من التفكير المنطق الذي يمكن اتباعه في تفسير حالات الانتحار.¹

ولكن في حالة المرضى المتواجدين تحت إشراف طبي لا تسقط المسؤولية الأخلاقية عن الفاعلين الطبيين بمجرد أن يأخذ المريض قراره بالتوقف عن مواصلة العلاج، لأن يمكن للطبيب أن يتدخل، وحتى وإن كان لا يملك سلطة اجبار هذا المريض على التخلي عن قراره، فإن بإمكانه دائماً التحدث معه وتذكيره بمسؤولياته اتجاه أسرته، والتأكد من أن قراره قد اتخذ بناء على تفكير جاد. إذ تكمن مسؤولية الطبيب اليوم في إظهاره لمهارة عالية في ممارسة فنه، والتي تتوسع لتصبح عبارة عن مهمة حقيقية لم تكن مدرجة بوضوح في مهنة الطبيب سابقاً. إذ يجب أن يُدافع الطبيب حقاً عن مقومات الحياة و عدم تشجيع المريض على اختيار الموت حتى و إن طلب هذا الأخير ذلك لأسباب شخصية وعائلية. ولكن من جهة أخرى، لا يجب أن يمنع هذا الدفاع عن الحياة من طرف الطبيب المريض من اختيار الموت إذا كان هذا ما يناسبه حقاً.

ففي المجتمع القائم على الحريات، وبإستثناء القصر والأشخاص الذين يُعانون من الأمراض العقلية، يملك كل فرد الخيار في طلب الاستشارات والعلاجات لأي نوع من الأمراض أو توقيف أي علاج من العلاجات، إلا في الحالات الخاصة التي يُشكل فيها المرض خطراً على الغير كالأمراض المعدية أين يكون علاج وعزل المريض أمراً ضرورياً لا خيار فيه.²

¹ Hans Jonas, *Le droit de mourir*, Ibid., pp. 23-24

² Voir Ibid., pp. 22

وفي هذه الحالة الأولى تقع المسؤولية في مجملها على المريض من حيث أنه واعي من الناحية العقلية والنفسية وقادر على اتخاذ قراره، وهو غير محتاج من جهة أخرى لطرف خارجي لتحقيق إختياره للموت الرحيم. ولكن تبقى المسؤولية دوماً مرتبطة بقدرة الطبيب على توظيف فنه وحسه الطبي والعلاجي والإنساني أمام هذه الحالات والخيارات، كما أنها مرتبطة بمعيار آخر وهو الوسائل والإمكانات التي يمكن أن توفرها الدولة للمرضى والمعالجين.

4-2 مريض واعي، ولكنه يعاني من مرض عضال في المرحلة النهائية) مثل السرطان):

في هذه الحالة، تكون الآلية الطبية هي من يبقي المريض المنهك على قيد الحياة، ولكن دائماً على وعي منه. والسؤال هنا ; ماذا لو طلب المريض إيقاف العلاج، أو رفضه منذ البداية أو رفض أي تدخل جراحي؟ يمكننا أن نفهم هذه الحالة بإستحضار المشهد الآتي: " يقول الدكتور، بعد عملية أو عمليتين جراحيتين، : " يجب أن نتدخل جراحياً مرة أخرى"; ويُجيب المريض "بلا"، ويرد الطبيب: " ستموت إذن بالتأكيد"، وهنا يقرر المريض مصيره بالقول: " وليكن الأمر كذلك." ¹

نفهم من هذا أن رغبة المريض في الحياة هي العنصر الأساسي في مكافحة المرض، ونرى بوضوح الدور الحاسم الذي يجب أن يلعبه المعالج في تحقيق هذه الرغبة للمريض. وحدث الطبيب الماهر هو الذي يمكنه من ايجاد توازن بين رغبة المريض في الحصول على الحقيقة بكل قساوتها وبين رغبته في أن يشفى و يعافى . وكما يقول يوناس، فإن الكذب شرعي مثل قول الحق في حالة المرضى المنهكين، ويكون هذا توسيعاً لصلاحيات الطبيب الذي يعرف بحسه المهني و معرفته العميقة بأمور الصحة كيف يحوي المرضى. و

¹ Hans Jonas, *Le droit de mourir*, Ibid., p.35

نكتشف هنا كم هو ضروري تعاطف الطبيب مع المريض، لأن ذلك يُجنب العنف الناشئ عن التعبير الجاف عن الحقيقة التي قد تكون قاسية للغاية، ويسمح لنا في ذات الوقت بإخبار المريض الحقيقة إذا شعرنا بأنه جاهز لسماعها. ولكن قد يجد الطبيب نفسه في وضعية معقدة، لأن أحيانا يتساوى قول الحقيقة مع القسوة *la cruauté*، والذي يفصل في الأمر هنا هو رغبة المريض الفعلية في معرفة الحقيقة، ووعيه بالأثر التي سوف تتركه على نفسه طوال الأيام الثمينة التي تبقت من حياته، والتي من أجلها سيقدر إضافة أو عدم إضافة مدة إستثنائية *Un délais supplémentaire*¹.

ولكن ماذا يمكن للطبيب فعله في حالة ما إذا قرر المريض وضع حد لحياته؟ أي بتعبير آخر، يقرر توقيف العلاج والإستسلام للموت. فمن الواضح أن هذه الرغبة هي في الوقت نفسه رغبة في عدم المعاناة، لأن الرغبة في الوفاة تنجم جزئياً عن الرغبة في عدم عيش حياة يكون الخيار الوحيد فيها للمريض هو العيش بين المعاناة واللاوعي نتيجة لحقن المسكنات المخدرة. في هذه الحالة، يتم تفعيل مسؤولية الطبيب الذي يساعد المريض في تجاوز هذا الوضع المعقد.

من جانب آخر فإن تسكين الألم *l'analgésie* يعتمد على حقن أدوية مخدرة والتي قد تسرع عملية الوفاة. فإذا أراد المريض توقيف العلاج و الاستسلام للموت، فهل إرادته هذه تعطي الحق للأطباء في تسريع عملية الموت الرحيم؟ من هنا يجب علينا التمييز بين الحقنة التي يهدف الطبيب من حقنها إلى التخفيف من ألم المرض حتى و إن سببت الموت في الأخير، والحقنة التي تكون الغاية من اعطائها للمريض هو تمكينه من الموت بسلام. ومنه، عندما يكون المريض قابلاً للشفاء و لو بنسبة قليلة، لا ينبغي في هذه الحالة الإسراع في حقنه حتى ولو كانت هذه الحقن ستخفف من آلامه، لأنها من جانب آخر قد تُضر بصحته في

¹ Voir, Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Ibid., p. 35

المستقبل، وقد تؤدي إلى موته. ولكن عندما يكون المريض مصابًا بمرض عضال، وإذا كان على علم بحالته الصحية والآثار المسرعة للموت التي قد تسببها بعض الحقن، فيجب أن يؤذن للطبيب بحقنه، حتى يعيش هذا المريض نهايته الحتمية بلا معاناة. وكما يقول يوناس: " في لحظة معينة يتوقف الطبيب عن أن يكون الرجل الذي يشفي ليصبح الشخص الذي يساعد المريض على الموت."¹ واضح هنا في قول يوناس، وكما أشرنا إلى ذلك أعلاه، الفرق بين الحقنة التي تُمكن من تقادي الألم والمعاناة في اللحظات الأخيرة و الثمينة من حياة المريض المتبقية (حتى وإن أدت إلى تسريع لحظة الموت)، وبين الحقنة التي الهدف منها هو تخليص المريض من الآلام ولكنها قد تؤدي إلى موته رغم الرجاء ولو ضئيل في شفائه. لذلك على الطبيب أخذ رأي المريض قبل اعطائه هذه الحقنة لأنها قد تكون آخر حقنة في حياته. و رغم إمكانية تسببها في موت المريض، تعد هذه الحقنة ضرورية أحيانا من أجل تمسك المريض بحياة هي بالفعل منتهية. و في تحليل كل هذا، تظهر النزعة الإنسانية في مواقف يوناس من خلال تدقيقه وتشريحه لمسألة الموت الرحيم مع مراعاة الجانب القانوني والطبي والإنساني.

3-4 المريض في حالة الغيبوبة المستمرة (stade du coma irréversible).

على الرغم من الطبيعة الدرامية لحالة المرضى المصابين بأمراض حرجة، إلا أن حالة وعيهم تحافظ على قدرتهم على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهم أو موتهم. ولكن ماذا عن الأشخاص الذين هم في حالة غيبوبة مستمرة؟ لأننا لا نستطيع الحديث هنا حقًا عن إنسان حر لتقرير أي شيء. إذ يمكننا القول في هذه الحالة إن الجسم المريض لم يعد له أي حق في الحياة أو الموت، و ربما لن نؤدي أي شخص إذا فصلنا أجهزة التنفس الاصطناعي التي تبقيه على قيد حياة أحسن

منها الموت. وهنا تطرح مرة أخرى مشكلة الحق في الموت، فباسم ماذا يمكننا أن نسمح لـ "الظل المسكين" بالرحيل بدلاً من منحه الحياة؟¹

يعتمد هانس يونس على طريقتين لحل المشكلة. الطريقة الأولى واقعية وتتلخص في مراجعة تعريف أو مفهوم الموت، وهو الحل الذي اعتمدته جامعة هارفارد التي تبرر إختيارها بالقول: "هدفنا الرئيسي هو تعريف الغيبوبة التي لا رجعة فيها كمعيار جديد للموت. هذا التعريف ضروري و يمكن أن يكون لسببين. أدى التقدم في تقنيات الإنعاش والعلاج الداعم إلى زيادة الجهود لإنقاذ المرضى الذين يعانون من ظروف يائسة. في بعض الأحيان يكون لهذه الجهود نجاح جزئي فقط، والنتيجة هي وجود إنسان قلبه ينبض ولكن دماغه تالف بشكل لا يمكن إصلاحه. إن العبء ثقيل على تلك المشاعر التي تعاني من فقدان دائم للعقل l'intellect ولأسرهم وللمستشفيات ولأولئك الذين يحتاجون إلى أسرة في المستشفى يشغلها هؤلاء المرضى المصابين بغيبوبة دائمة."

ولكن الطابع البسيط ذو الغرض النفعي لهذا العرض القائم على الإحتفاظ بإمكانية استخراج الأعضاء الثمينة من جسم المريض خلال فترة الحياة التي تترك لهذا الأخير لتمكين الأطباء من هذا الاستخراج جعل يونس يرفض هذا الحل، إذ لا يرى فيه حلاً حقيقياً للمشكلة فهو لا يهتم بالمريض وعائلته أو حتى بالمستشفى المعالج، بل يهتم فقط بقضية زراعة الأعضاء في أفضل الظروف. وكما لاحظ هانس يونس: " لدينا من جهة تعاون نشط من عضوية وظيفية أعلنت أنها ميتة، وهذا هو السبب في أنه لا يمكننا أن نتسبب في أي ضرر، ولدينا مزايا المتبرع الحي دون السلبيات التي قد تفرضها حقوقه ومصالحه (بما أن الجثة لا تملك أي

¹ Voir Hans Jonas, *Le droit de mourir*, Ibid., pp. 54-55.

من هذه الحقوق والمصالح).¹ وهذا هو الطابع النفعي في المسألة الذي يرفضه يوناس جملة و تفصيلاً.

من جهة أخرى، يواصل يوناس نقده لهذا التصور النفعي بالتذكير بأن الطب فن، ولذلك فإن محاولة الطب لتعريف الموت بوضع حد موضوعي لحياة المريض تكشف عن نوايا الأطباء في خدمة أهداف التوجه التقنو-علمي وحاجته المتزايدة والمستمرة في إعادة تعريف الموت خدمة للمصالح الاجتماعية. ولهذا قد يقدم الطبيب بالخطأ خدمة لهذه المصالح على حساب خدمة المريض و القيمة الأخلاقية لقضية الموت الرحيم. و لا يعني هذا استحالة فصل الأجهزة التي تسمح للمرء بالعيش عندما يكون دماغه متوقف تماماً عن العمل، ولكن الأمر متعلق بحكم أكسيولوجي على نوعية الحياة من جهة، وعلى حقيقة اكلينيكية تتطوي على تعريف معين للموت من جهة أخرى. يحوي هذا الحكم فكرة أن الأخلاق هي تساؤل عن ماهية الحياة الي يستحق أن يحيها الإنسان. وعلى هذا التساؤل تقع مسؤولية القرار المليئة بالقيم المستبدلة أحياناً بميكانيكا روتينية مجردة من أي قيمة أخلاقية.

وفي النهاية، يمكن للمرء أن يسأل نفسه عن المعيار الذي يقوم على أساسه إعلان أن حياة المريض لا قيمة لها بحجة العدالة التوزيعية مثلاً، والتي يرد عليها يوناس بحجة ميتافيزيقية كمايلي: " هناك البعض الذين يستخدمون حجة العدالة التوزيعية، وأن استخدام المعدات الطبية مكلف وإبقاء على قيد الحياة " ميت - حي " يعني الإعدام بالنسبة لمريض آخر يمكن إنقاذه. إذن باسم مصلحة المرضى الآخرين يجب السماح بمغادرة من هم في حالة غيبوبة مستمرة." وربما نشعر بالدهشة أمام هذه الدعوة القائمة على حجة نفعية، والتي ندد بها يوناس على وجه التحديد عندما

¹ Voir Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Ibid ,P 57-61

الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

استخدمها أطباء جامعة هارفارد لتبرير تعريفهم للموت بالموت الدماغى. إذ حسب يوناس، تبرر هذه الحجة النفعية استخدام جسم ربما يكون على قيد الحياة بدلا من السماح له بالموت بسلام. ومهما كان الأمر، فإننا نكتشف من خلال هذه المسائل الشائكة إلى أي مدى تتوسع مهمة الطب تحت ضغط التقنيات الطبية الجديدة، هذا الضغط الذي يتمنى يوناس أن لا يجبر الطب على أن يكون هو نفسه مجرد تقنية و ليس فنا في خدمة الإنسان و الحياة.¹

بعبارات أخرى، إن " الطبيب الذي يجب عليه أن يواصل الكفاح ضد الموت المبكر لا يجب ألا يستسلم للنوبات التكنولوجية، بل على العكس من ذلك، عليه أن يقاوم ذلك لأن نبله يتجاوز بكثير الوعود التقنية الخادعة المسيرة برغبة السلطة لا برغبة الشفاء إذ يجب أن يكون الطبيب إلى جانب المريض لمساعدته على الحياة وعندما يكون من الضروري مساعدته على الموت، وبالتفكير في رفاة المجتمع وكرامته الإنسانية سيحافظ الطب على البوصلة الأخلاقية الضرورية له، دون ندم أو مرارة، وسيمكنه ذلك من إنجاز مهمته الحيوية للغاية من أجل الإنسانية."²

¹ Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Ibid., pp. 73-74

² Voir, Eric Pommier, **Hans Jonas et le principes responsabilité**, Ibid., pp. 152- 153

المبحث الرابع: قيمة أخلاق المسؤولية وطابعها التطبيقي:

إنهيار المرجعيات الفلسفية الكبرى يجعلنا اليوم ننظر إلى الفلسفة التطبيقية على أنها ضرورة ملحة تتجاوز عقم الفلسفات المجردة من أي بُعد عملي تطبيقي، وكذا المتجاهلة لتفاصيل وحيثيات تطور المعرفة العلمية والتقنية. إذ أن الشرط الكانطي للمعرفة لم يعد كافياً اليوم ليُشكل حكماً في ساحة المعرفة. بالإضافة إلى أن الحسن والقبح لم يعد يتعلق فقط بسلوكات الأفراد ولكن بأفعال وقرارات رجال العلم وقرارات اللجان البيوايائية الممثلة لأفراد المجتمع. لذلك يُمكن القول إن فلسفة يوناس تأتي لتدخل في إطار التيار الفلسفي الذي يريد للفلسفة أن تعود إلى الواقع وتُقحم نفسها في سؤال اليومي. وفي سؤال الأخلاق يتحدث يوناس صراحة عن عنصر الفعالية الذي يجب أن لا نفتقده في تقييم الواقع والتخطيط له، لأن عصر التأمل الفلسفي المجرد والمرتبط فقط بصراعات نظرية قد ولى، ووجب المرور إلى الأخلاق التطبيقية وتفعيلها ميدانياً وهو بالضبط ما قام به من خلال دراسات حالات إشكالية أفرزتها التقنية البيوطبية، لذلك نجد أن الأخلاق الحياتية تشكلت اليوم (البيوايائياً) من تزواج معرفي بين الأخلاق التطبيقية والإبستمولوجيا، حيث شاركت الأخلاق في صياغة وإبراز الأسئلة الأخلاقية الجوهرية التي تتعلق بالحفاظ على الكون، و الحياة وعلى الإنسان ككائن ذو أساس معنوي وقيمي، في حين قامت الإبستمولوجيا بمنطقها وموضوعيتها ومنهجيتها على نقد ومساءلة المعرفة العلمية خاصة في منحها ووجهتها. ومن هنا انطلق يوناس في تأكيده على ضرورة تأسيس إيتيقا جديدة بإمكانها فهم العلم والتقنية كإنتاج معرفي والتقنوعلموية كنزعة مهيمنة تهدف إلى تشييء وتنميط وتحييد إنسانية الإنسان لأن الحضارة التقنية تعمل اليوم على إنتاج الإنسان ذو البعد الواحد بتعبير هاربر ماكيوز وهو البعد الأداتي التقني من خلال إدخال الإنسان في دوامة الاستهلاك والطلب المفرط للحاجات الزائفة، وكذلك من خلال التحكم فيه وتوجيهه عن طريق مؤسسات الإعلام والترويج الاشهاري. و في هذا الصدد نجد سؤالين مهمين في أخلاق المسؤولية ليوناس وهما:

إذا كان العلم لا يُفكر قيماً بل يكتفي فقط بالبحث والابتكار فيما هو ممكن معرفياً، وإذا كانت المبالغة في استخدام التقنية بدون ضوابط ومحددات هو ما أدى إلى ظهور مختلف المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالتطبيقات العلمية في البيولوجية والطب، فهل يُمكن السماح لهذه للتقنية نفسها أن تُملي علينا كيفية تجاوز المشاكل والمآزق الأخلاقية التي كانت من صنعها؟ ثم كيف يمكن أن يُخلص الإنسان نفسه من ماكنة السيطرة والتحكم التكنولوجي؟

إن المنظور الفلسفي ليوناس واضح في هذه المسألة وهو أن الإنسان، داخل هذه الجو الموبوء الذي خلقه لنفسه، ليس بمنأى عن خطر الأزمة أو الكارثة التي قد تقع في أي لحظة. والحل يمر عبر المسؤولية الأخلاقية التي يجب أن يتبناها المجتمع ويُفعلها، على أن تكون هذه المسؤولية هي الأساس في توجيه تطبيقات البحث العلمي، وبالخصوص في الطب و البيولوجيا، وتكون المسؤولية القانونية هي النتيجة التطبيقية التي تترجم المبادئ والأسس التي تم الاتفاق عليها على المستوى النظري. ولذلك تقوم نظرية المسؤولية على جملة من المفاهيم الأساسية (التي تطرقنا إليها أنفاً)؛ والتي تهدف بالأساس إلى ضرورة تعديل الفعل الإنساني بتبني : شرط أخلاقي جديد للمسؤولية (L'impératif catégorique)، ومبدأ الإحتراز أو الخوف كوسيلة للتقدم (Heuristique de la peur)، ودراسة الحالات التطبيقية (Casuistique). وكل هذا من أجل إقامة إيتيقا شاملة (Macro-éthique) و علم أخلاق المُستقبل (Futurologie)، نتمكن به من مواجهة ووقف جملة الكوارث التي تتهدد شروط استمرار الحياة على هذا الكوكب. ما يعني أن تغيير أو تعديل السلوك الإنساني هو أهم شيء انبنت عليه أخلاق المسؤولية، لأن "الفعل الإنساني" (L'agir humain) أصبح قائماً على مفهوم مَرَضِي للحرية، إذ خرجت الحرية من فضاء التنوير، بالمفهوم الغربي، الذي رسمته لها العقلانية الحديثة وفلسفة الأنوار ودخلت في نفق حالك السواد حينما استغنت عن العقل في صناعة خياراتها وجعلت نفسها في منأى عن الاستناد إلى العقل بل رأت فيه خصمها الأول من حيث أن الإنسان المعاصر يريد أن يتخلص من توجيهات - واكراهات-

العقل نفسه في تحديد إختياراته. فأصبحت الحرية بذلك غير مرتبطة بالعقل الذي رأى فيه ديكارت جوهر الإنسان والملكة الأعدل قسمة بين البشر، وجعله كانط، من خلال الفهم الذي يبُلِّغُه، المصدر الوحيد لتصور العالم (الخارجي) وبلوغ درجة الإدراك.

يوم تقلد العقل مسؤولية التخطيط للعالم وتطويره بعيداً عن فهم الكنيسة ورجالات الدين كانت لازالت للأخلاق مرجعيات معلومة تتلاقح تصوراتها المختلفة العقلية والحسية والمنفعية والبراغماتية في إطار نقاش فلسفي قائم على الحجة والحوار والإقناع. في حين أن حرية الحاضر هي حرية تتجاوز كل هذه المرجعيات وتتجاوز العقل بما يُمكن أن يُمليه من ضرورات وتقديرات، وتقدس بالمقابل كل ما هو غريزي وحسي، هي حرية كما يراها " جيل لييوفتسكي " غريبة تنشد الإشباع وقيم الاستمتاع الذاتي. وقد تكون مرجعيتها الأساسية هو التغيير والموضوعة في القول والفعل ولكن أي موضوعة؟ هي موضوعة عناصرها الرئيسية هي: الإغراء، الغرابة، عدم الثبات. وهي كلها عناصر تجعل من الإنسان في وسط غير مستقر. هي بالضبط الحرية التي لا تقول شيئاً لزوجين من نفس الجنس يريدان الحصول على طفل عن طريق تقنيات الحمل المساعدة طبياً لأن أي تحديدات أو عوائق قانونية أو اجتماعية سيتم الحكم عليها أنها تمس بحرية هؤلاء الأفراد. والأمر أكبر من أن يكون خياراً منعزلاً في المجتمع يُمكن أن يجد طريقه بدون أي إكراهات، بل هو خيار تغذية المراكز العالمية للرأسمالية يدافع بالوسائل المتاحة (كالمظاهرات مثلاً) لأن يكون خياره مطلباً اجتماعياً موازياً.

الأكيد أن أخلاق المسؤولية ليست الوحيدة على ساحة الفلسفية الأخلاقية المعاصرة، ولكن قوتها تكمن في تشكلها كفلسفة تُخاطر بصياغة حلول على أرض الميدان، وإلا فإنها لا تتعارض في هدفها الأساسي مع الفلسفات الأخلاقية النقدية المعاصرة وهو تخلص الإنسان من الزوال والتشيئ، وهو بالضبط ما سعت إليه خاصة الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت والأخلاق التواصلية لهابرماس. هذه الأخيرة اختارت مسارات ومقولات أخرى تقوم على

الحوار ومحاولة خلق تفاهم وديمقراطية حقيقية في المجتمع تعيد الإنسان إلى إنسانيته في علاقته بنفسه وبالأخر، في حين رأى يوناس أن المرحلة التي يمر بها الإنسان المعاصر مرحلة عصبية لدرجة أنه لا يملك الوقت إلا لاتخاذ إجراءات وإحداث تعبئة حقيقية تجنبنا الكارثة وتحفظ لنا شروط استمرار الحياة، خاصة وأن عناصر التفلسف والوعي والتعقل أصبحت أموراً مهجورة بعدما دخل إنسان ما بعد الحداثة مسارات جديدة أخرى ترتبط باللذة والحرية وقيم الإستمتاع والموضة والفردانية في أقسى صورها الأنانية. فأخلاق ما بعد الحداثة لا تعترف بتلك الأفكار التي تحتوي على الخيار الذي يكون من أجل خير الجميع وسلامته لأن النزعة الفردانية أقصت كل خيار ينشد الغيرية. وكأن حرية ووعي الإنسان المعاصر أصبح محجوراً عليها وأصبح واقعاً تحت تأثير التنويم المغناطيسي بعدما دخل حلبة المجتمع الاستهلاكي، لدرجة أن العلماء أصبحوا موظفين تحت الطلب لمشاريع تقنية يمكن أن تشكل خطورة على الإنسان والكون.

من جانب آخر فإن الطابع المباشر والعملي للفلسفة اليونانية والتصاقها بقضايا سياسية وإيديولوجية -تتعلق بالأساس بكيفية الحد من الحرية المفرطة للإنسان- فتح الباب أمام الكثير من التساؤلات والانتقادات و المخاوف أيضاً. لذلك فليس من الغريب أن نجد البعض ممن يحاول تصنيف " يوناس " في هذا أو ذلك التيار، وبالخصوص، هل الحلول التي يُقدمها ستكون في صالح أو ضد الرأسمالية المتوحشة التي تُسير العالم، وبذلك مع أو ضد النزعات السياسية النازية القائمة على الهيمنة والتحكم في الإنسان والعالم، هذه المرة ليس بالسلاح ولكن بالعلم والتكنولوجيا.

من وجهة نظر نقدية، يُصنّف يوناس على أنه من أصحاب النزعة التكنوفوبية (Technophobia)، باعتبار أنه حذر من خطر التقنية والأفكار التي تحملها التكنوعلموية كإيديولوجيا، على غرار جاك إيلول ويورغن هابرماس ومارتن هايدغر. وذلك في مقابل النزعة التكنوفيلية (Technophilie)، التي يُعد تريسترام إنجلهاردت من أبرز ممثليها. وعلى

الرغم من ان يوناس يُصرح بالقول: "أنا لست ضد التقنية ولا ضد الحضارة التقنية في حد ذاتها، ولست أعتبرها على أنها انحراف إنساني يحب حضره، كل ما أقوم به هو أنني أقيم تشخيصاً وأقترح حلاً¹". إلا أن الوصف لا يمكن أن ينتقي عن كل منتقد ومحذر من التقنية وتطبيقاتها، إذ معظم الفلاسفة - حسب جوف إيف غوفي (Jean Yves Goffi) - الذين انتقدوا التقنية تم وضعهم في خانة أصحاب فوبيا التقنية لدرجة أن أسماء الكُتاب الذين ظهرت أسماؤهم في القائمة الطويلة للتقنوفوبيا² غير منتهية².

بحسب "جلبرت هوتوا" فإن الطابع الإلزامي للأخلاق اليونانية المستندة على أسس عقلية والمتشكلة في إطار عالمي وكلي يجعلنا ننظر إليها على أنها أخلاق إكراه تنتمي إلى عصر قديم ولا تتماشى مع أفق الإنسان المعاصر، فالقول بأن الخطر الداهم الذي يهدد ماهية أو صورة البشرية يمكن مواجهته بمبدأ الاحتراز أو الخوف (L'heuristique de la peur)، من حيث أنه خطر غير معين وإن كانت بوادره ومعالمه بارزة، يجعل من الخوف وسيلة للتراجع والوقوع في فاشية الأنظمة الرأسمالية، بل يعد بمثابة إعطاء سلاح للأنظمة المستبدة لقهر شعوبها من خلال التهويل من خطر التقنية، وهو ما سيؤدي في الأخير بطريقة أو بأخرى إلى إقامة سلطة قهرية شمولية تختبئ تحت مسمى السلطة المستنيرة العاقلة (Eclairée et sage)³.

هنا يُمكن أن نُوضح بعض الأمور التي تناقض صراحة فكرة أن يوناس يُقوي بفلسفته من عضد الديكتاتورية الرأسمالية العالمية. لأننا نجد معارضة تامة وصریحة في كتاب "مبدأ

¹ Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, Ibid., p.150

² In Université de tous les savoirs-Volume 11, *La philosophie et l'éthique*, Dir : Yves Michaud, Edit : Jacob Odile, Paris, 2002

³ Voir, In *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Dir : Gilbert Hottois, J. Vrin, Paris, 1993, p.14

المسؤولية" للنظام الرأسمالي، على أنه نظام يُكرس الاستغلال والطبقية في المجتمع، ولذلك فإن أصل المشكلة التي تتهدد الإنسان هو هذا النظام الاستغلالي الذي خلق مجتمع استهلاكي يتهدده التقدم التكنولوجي من كل جوانب حياته. بل أن يوناس لا يرى الحل حتى في النظام الاشتراكي الذي يُشيع الركود والخمول، ويقوم على مغالطات كبيرة في نظريته اليوتوبية للعلم والتقنية، من حيث أنه يرى في العلم على المطلق خلاص الإنسان من قهر الطبيعة والعمل اليدوي الشاق.

بالإضافة إلى أن حقيقة مبدأ الاحتراز *heuristique de la peur*، الذي يحكم عليه البعض أنه طريق إلى الممارسات الديكتاتورية التي تريد أن تتحكم في الشعوب وتقضي على اختياراتهم بالتهويل وبث الأخبار الكاذبة، هو مبدأ ذو وجهة إيجابية وعملية، بمعنى مبدأ الإحتراز حسب يوناس، هو أننا لا نعيش تحت الخوف ولكن أن نحرض على أن نحمل في قلوبنا هم عدم القضاء على المستقبل كحرصنا على أبنائنا من مصير مجهول، وأن لا يبقى هذا المبدأ على المستوى الشعوري النفسي لكي يشل حركتنا، بل يكون دليلاً إلى جدولة ودراسة أهم المُشكلات والأخطار الناتجة عن التطبيقات التكنولوجية والبيوطبية بالخصوص، قصد بلوغ درجة من الوعي تُمكن من اتخاذ قرارات واضحة فيما يجب قبوله على مستوى التطبيق أو التقليل منه ووضع ضوابط له، أو حصره إن استدعى الأمر ذلك.

ثم إن أخلاق المسؤولية لا تهدف بالأساس إلى صياغة نظام سياسي عالمي، على الرغم من تقاطع الكثير من مفاهيمها وتصوراتها مع التنظير والممارسة السياسية، لأن الفلسفة التطبيقية التي صاغها يوناس استدعت التطرق إلى الشق السياسي كجانب مهم في صناعة قرارات المجتمع. والشق التطبيقي في فلسفته هو بالضبط الجانب الذي سبب الكثير من سوء الفهم ومن الانتقادات لأخلاق المسؤولية، ذلك أن يوناس لم يكتفي بالتنظير الفلسفي ولم ينطلق لا من مسلمة توماس هوبز المقررة بالطبيعة الشريرة للإنسان ولا بمسلمة روسو القائمة على الطابع الخيري الطبيعي في الإنسان، ببساطة لأنها تحليلات تأملية لا يمكن أن تُفضي

بنا إلى إيتيقا تطبيقية، ولكن دعا يوناس إلى وضع معايير حقيقية تضمن إحترام الإنسان وشروط إستمرار النوع الإنساني، وذلك الأمر يمكن أن تضمنه قوة سياسية تملك قوة المراقبة La force du contrôle، وضرورة استعانة الحكومات بخبراء وعلماء في جميع المجالات. الأكثر من ذلك دعا يوناس إلى فكرة إيتيقا التراجع Léthique du renoncement، ويعني به التراجع ولو لوقت معين عن الحرية بالمفهوم الغربي، بالمفهوم اللامشروط، وذلك لمحاولة استدراك ما تبقى من الوقت وإحياء قيمة التضحية والمسؤولية بين أفراد المجتمع. وبالطبع فإن قول يوناس بأن الحرية الغربية حرية مريضة تستدعي العلاج والتقويم يعاكس التيار الغالب الذي يرى في الحرية اللامشروطة مكسباً حضارياً.

بهذا المعنى يتعارض النظام الذي يجب أن تقوم عليه السلطة السياسية مع مفهوم الحرية والديمقراطية السائد اليوم، لذلك قد يتم اللجوء إلى فرضه، لأن رجل الدولة الواعي بالبعد المستقبلي للبشرية وللأجيال القادمة هو الذي يسهر على استمرار شروط الحياة على هذا الكوكب، من خلال قوة المبادرة والحكم الهادف إلى التغيير الإيجابي، ولكن من خلال الانتقال التدريجي، والواعي، والاختياري لهذا التغيير. وهنا يقصد يوناس بالتقليل من الحرية ليس حرمان الناس من ممارساتهم للحرية، ولكن منعهم من تصرفات وأفعال تختفي بها الحياة بمعناها الحقيقي، لأن اختفائها في نهاية المطاف يلغي مفهوم حرية الإنسان بالأساس ومن جذوره. لذلك فإنه في حالة أخطار حقيقية (أوبئة، حروب، أخطار بيئية، اختلالات صحية أو نفسية تهدد حياة الأفراد والمجتمعات...) قد تتعرض لها البشرية لاحقة، يرى يوناس أن الاستبداد في الحكم في هذه الحالات مُخير على تدمير وهلاك الإنسان، فلا حاجة لنا بالحرية إذا لم يوجد الإنسان الذي يُمكن أن يطلبها ويعيش في كنفها.

هذه الأفكار بالضبط هي التي أدت إلى سوء فهم يوناس من الناحية السياسية، وكأنه يُجيز للأنظمة المستبدة tyranniques et despotiques استخدام القوة والاضطهاد. في حين أن الحقيقة هي أنه ليس منادياً ومطالباً بالأنظمة المستبدة، لأنه لا يقدمها كحل، ولكن يحذر

منها كحل نهائي سوداوي يمكن الوصول إليه إذا لم يتم تدارك الأمر بطريقة ذكية ديمقراطية تقوم على أخذ المبادرة والقرار قبل حدوث الكارثة. الأكثر من ذلك أن كل ما جاء على لسان يوناس حول الأنظمة المستبدة هو سيناريو نظري مجرد، وليس ضرورة ميدانية يهدف إلى الوصول إليها. يوضح هذا الأمر خطاب الشكر الذي ألقاه خلال تكريمه بجائزة السلام للمكتبات الألمانية 1987 Prix de la paix des librairies allemands ما مفاده أن ذكره للنظام المستبد يهدف من ورائه إلى إيقاظ الوعي قبل الوصول إلى حالة اللاعودة، وهي حكم هذه الأنظمة المستبدة، التي وإن حاولت التقليل من حرية الإنسان للقضاء على بعض الآفات والكوارث إلا أنها مليئة بالعيوب ولا يمكن الركون إليها. وبذلك فإن الاستبداد و الديكتاتورية بشكل عام حملت في خطابه قيمة تحذير لا قيمة توصية. "يشير إلى هذا الأمر ماذكرته "ماري بينسار" Marie- Geneviève Pinsart بقولها: "إن كل غموض موقف جوناس فيما يتعلق بالأنظمة الاستبدادية يرجع إلى حقيقة أن مبدأ المسؤولية يتأرجح باستمرار بين الاعتبارات الوصفية والتوصيات والتنبؤات"¹. رسالة يوناس هو أن الحكومات أو الأنظمة المستبدة قد تظهر في صورتها الأكثر بشاعة حين يماطل الإنسان المعاصر في وضع تحديدات لحرية بمعناها الحالي والتي وستؤدي به حتماً إلى الهاوية. على الأقل الاستباق الإرادي للكارثة يكون في جو من الديمقراطية والحوار والتدرج قبل الدخول في حالة طوارئ، وتصبح سلطة الحكومات سلطوية لديمقراطية ولا تشاورية.

ولكن على الرغم من نبل الهدف الذي يسعى إليه يوناس نظرياً، لنا أن نتساءل على المستوى التطبيقي: هل يُمكن أن تكون قرارات التكنوقراط في صالح الإنسان والمجتمع، وبعيدة عن أي تأثير سلطوي سياسي؟ لأن كل الخوف يأتي من امتلاك جماعة من المجتمع، مهما كانت صفتهم، زمام الحكم. إذ أن أساس فكرة الاستغناء عن رأي الشعب فكرة توليتارية مهما

¹ Virginie Schoefs, *Hans Jonas ; écologie et démocratie*, Ibid., p.99

كانت دوافعها، واللجوء المباشر إلى القوانين الردعية والعقابية أمر يمس بمفهوم الديمقراطية والحريات الفردية من حيث أنه يلغي حرية الرأي والاختلاف والقناعة المستتيرة. والأنظمة السياسية ذات النزعة الشمولية قد تستغل ظروفاً خاصة من حروب وأوبئة لكي تُخضع مجتمعاتها لقوانينها المجحفة تحت التهديد والتخويف. وليس مثال جائحة كورونا ببعيد عن الأذهان حينما طبقت بعض الحكومات أقصى التدابير لمجابهة الجائحة، وتضاربت الأطباء والبيولوجيين لدرجة التناقض بخصوص منحى وأسباب وطريقة الخروج من حالة الوباء. وهنا تحتوي فكرة يوناس بالاحتكام إلى خبراء أخلاقيين « Experts vertueux » أو تكنوقراط على الكثير من المخاطر وتضع مفهوم الديمقراطية والحرية تحت التهديد. إذ كيف ستكون قرارات ومداولات هؤلاء الخبراء بشأن قضايا تحمل قدراً كبيراً من النسبية والإختلاف؟ وكيف ستطبق قراراتهم النسبية وبأي طريقة؟ والأكثر من ذلك هل يمكن فصل قراراتهم المستندة إلى العلم عن آلة السياسة والإيديولوجيا التي توظفهم؟

الأكيد أن انزلاقاً كهذا لن يسانده يوناس لأن أصل فلسفته هو التحذير من الوصول إليه، لهذا يمكن القول أن على المستوى السياسي لا يُوضح يوناس جيداً السبل الديمقراطية التي تُمكن من تعديل سلوك المجتمع نحو تبني سلوك قائم على الغيرية والمصلحة العامة والتضحية بجزء من حريته اللامشروطة بالمعنى الغربي فقط لخلق توازنات بيولوجية واجتماعية وإيكولوجية تُمكن من استمرار الحياة وتحفظ حقوق الأجيال القادمة. والأكيد أن تبيان كيفية أن يتراجع الإنسان المعاصر عن جزء من حريته باختياره أمر جد مُعقد لأن الأمر يستدعي سنوات طويلة من العمل التوعوي والتربوي، ولا ندري مدى نجاح الفكرة أمام الآلة الرأسمالية المُتحكمة في المجتمع الاستهلاكي التي ربطت السعادة في قناعة الإنسان بحجم الإستهلاك والإشباع المادي.

بالإضافة إلى هذه الاعتبارات، فإن أهم عنصر شكل أيضاً نقطة انتقاد في فلسفة يوناس هي الخلفية الأنطولوجية لأخلاق المسؤولية، إذ ينظر يوناس إلى الإنسان على جوهر ثابت

غير قابل للتقسيم. وأن هوية الإنسان تشكلت وفق غائية تطويرية تجعل أنطولوجيا الحياة هي الحياة نفسها، وهي التفاعل بين جملة العناصر النفسية والجسمية والبيئية للإنسان. ينتقد هوتوا هذه التطورية l'évolutionnisme بقوله إنه إذا كان تطور البشرية بشكل مقصود وغائي ومروراً بعيوب ونقائص erreurs et ratées، حتى بلغ الإنسان في غائيته إلى ما هو عليه اليوم، فإن ذلك يتناقض مع ما يؤكد العلماء من أن مستقبل حياة الإنسان يتواصل بفترات متقاربة مع فترات سابقة، وبهذا الاعتبار إلى أين يمكن أن تصل غائية الإنسان التطورية في هذه الحالة؟ ولذلك يرى هوتوا أن فكرة التطورية اليونانية غير مقنعة ومغلقة بمقاصد غائية دينية. فالإنسانية كغاية للتطويرية تكون مجبرة على إتباع المحددات الطبيعية والرمزية، ولا يُمكنها بأي حال من الأحوال القيام بأي تدخل أو تعديل (جيني وبيولوجي)، بمعنى أن هناك إقصاء لأي تطور خارج الكتلة الرمزية التي يسير وفقها تطور الإنسان الغائي، الأكثر من ذلك فإن التخوف من العدمية التي قد تقع فيها بمرور الزمن والانتصار لثبات الوجود الإنساني هو في حد ذاته خطر على الإنسان بحسب هوتوا، لأنه يقلل من حرية الإنسان ومن وجوده تحت هوس الخوف من تشويه صورة الإنسان الذي يملك صورة حقيقية ثابتة حسب يوناس¹، بتعبير آخر لا يمكن أن نُثبت فلسفياً أي غائية للإنسان إلا إذا ارتكزنا على مقومات إيمانية.

إذن تعرضت هذه الفكرة للكثير من الانتقاد والتي تتركز على أن يوناس يضع جداراً عازلاً عن كل تطويرية خارج التطورية الرمزية الغائية، لأنه يُعطي أولوية وأسبقية لقيمة الوجود على قيمة الزمان بالنظر إلى التحولات التي يحدثها، وهو تفكير راديكالي لا يؤخذ بعين الاعتبار أن طبيعة وصورة الكائن الإنساني عبر الزمكان وفي الكون بشكل عام خاضعة للتغير والتحول بنفس الحجم التي نجدها فيها خاضعة للثبات. لذلك يَصِفُ هوتوا الثبات المثالي الذي يُدافع عنه يوناس بأنه أسطوري وديني. وانطلاقة يوناس مبنية بالأساس على إيمانه

¹ Voir, Gilbert Hottois, *In Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Ibid., pp 17-18

بحقيقة ثابتة تُشكل إجابة لسؤال: من هو الإنسان؟ في حين أن الجانب الذي نجده في الإنسان من غموض وتشذر وعدمية هو الأهم، وهو الذي يسمح للإنسان بتجديد معرفته بنفسه بطريقة حيوية جديدة ومتجددة على الدوام، والأكثر هو الأمر الذي يُمكنه من التحكم في نفسه بنفسه وتغيير الشروط المكونة له والمتحكمة فيه ككائن إنساني خارج أي تحديد نهائي للصورة الرمزية له. وبعيداً عن الغائية التي يُشيد بها يوناس فلسفياً، و صورة الإنسان وجوهره وقيمه الأنطولوجية، يمكن أن تكون المسؤولية اليونانية إيجابية في حالة ما لبست ثوب البراغماتية، أين تصبح التحديدات البيواتيقية لهذه أو تلك التقنية البيوطبية خاضعة لاعتبارات حقيقية وميدانية، لأن جعل هذه التحديدات قبلية و خاضعة لاعتبارات أنطولوجية يُلغي كل إيجابية للنقاش الإيتيقي¹. ما يعني أن فكرة حفظ صورة الإنسان الطبيعي-الثقافي «l'homme naturel-culturel» بتعبير يوناس من الزوال والتشوه هي فكرة تيولوجية ولا يمكن الاستدلال عليها لا فلسفياً ولا علمياً أو على الأقل ليس من الممكن أن يكون لهذا النوع من الميتافيزيقا الكلمة الفصل في جملة القرارات المتعلقة بالتطبيقات البيوطبية.

وهنا يمكن القول إن اهتمام يوناس بدراسة التيولوجيا وبالضبط الدراسة التي قدمها حول الغنوصية في بدايات اهتماماته الفلسفية، وذكره في عديد المرات في مؤلفه "مبدأ المسؤولية" لمصطلحات ومعاني تيولوجية، خاصة عندما يتحدث على تراجع (Renoncement) الإله عن التحكم الدقيق في العالم بغرض أن يجعل الحياة ممكنة، لا يعني أبداً أنه يُقيم أخلاق المسؤولية على أساس اعتقاد تيولوجي. بل بالعكس يرى يوناس أن الأساس الفلسفي للإيتيقا الجديدة إنما استقاه حقيقية من انطولوجيا الحياة التي تكشف عن غاية وقيمة في حد ذاتها وتلزم عنها اعتبارات تطبيقية وميدانية تتجلى أبرز معانيها في المسؤولية. وأنه حتى وإن كان للدين أن يمارس تأثيراً كبيراً ومذكوراً وأن يعدل من النتائج السلبية التي قد تتسبب فيها

¹ Voir, Gilbert Hottois, in *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Ibid., pp 21-22.

التكنولوجيا إلا أنه لا يجب الاستكانة لفكرة الدين بل يجب التعويل على الأخلاق، "فالدين الغائب لم يمكن ليعفي الأخلاق من مهمتها، ومهما يمكن أن نقول بخصوص حضور أو عدم حضور الدين كأمر يمارس تأثيراً محدداً على الأفراد، وجب القول بأن الإيتيقا هي التي يجب عليها أن توجد¹"، لذلك فإن قدسية الحياة المتمثلة في الطبيعة أو في صورة وجوه الإنسان في فلسفة يوناس ليست من وجهة نظر دينية ولكنها من وجهة نظر إيتيقية متعلقة بضرورة وحتمية مسؤولياتنا تجاه حماية الحياة ذات الأساس الأنطولوجي، لتشكل بذلك قيمة مطلقة متحررة من كل نزعة براغماتية تدفع بها إلى بورصة العرض والطلب.

هذا الأساس المتعالي الذي يعطيه يوناس للحياة بشكل عام ولصورة الإنسان بشكل خاص هو الذي سيشكل القاعدة الصلبة لدراسات الحالات التطبيقية البيوايتيقية التي أحاطها بثلاث محظورات: لا للتوحيد Non à la standardisation، لا للطابع اللاشخصي Non à la dimension impersonnelle لا للتسويق Non à la commercialisation. هذه المحظورات تمكننا من احترام صورة الإنسان الأخلاقية وتحمل مسؤوليتنا اتجاه الأجيال القادمة؛ وتمنع توحيد وتعليب الحالات المرضية لتسهيل عملية تسويق التطبيقات البيوطبية التي هي الإنسان نفسه بمعطيات مجزأة. وهو ما يكون في عدة تمظهرات من الحصول على الحيمينات أو البويضات بطريقة قائمة على شرط إخفاء السر عن الوليد القادم، إلى امتلاك الحق: في الحصول على طفل بأبوية واحدة (Monoparental)؛ وفي الحصول على طفل بمواصفات جسمية محددة؛ وفي الاستفادة من امرأة مؤجرة لرحمها، وفي العديد من الإمكانيات التقنية البيوطبية الأخرى، التي ينتظر السوق الرأسمالي شيوعها وتقبلها لكي يُدخلها في خانة التسويق السريع. حينها لن تكون التطبيقات البيوطبية الجديدة إستجابة لحالات مرضية فقط ولكن لرغبة الأفراد الجامعة التي تغذيها الروح الاستهلاكية للمجتمع.

¹ Éric Pommier, *Hans Jonas et le principes responsabilité*, Ibid., p 61.

يمكن أن يكتمل فهمنا أكثر لقيمة وتموضع "أخلاق المسؤولية" عندما ننظر في الجانب الآخر من هذا الصراع الفكري، وبالضبط مع النزعة التكنوفيلية Technophilie، التي نجد من أهم ممثليها "أنجلهاردت". ففي مقابل بحث يوناس عن الأساس الأخلاقي الكفيل بكبح جماح التوسع التكنولوجي في تطبيق التقنيات البيوطبية التي يُمكن أن تُغير صورة الإنسان وتجعل منه مادة ضمن مواد التقنية، ودفاعه عن صورة الإنسان المتكاملة بشقيها المادي والمعنوي الرمزي، يُرافع أنجلهاردت على شرعية الإنسان في أن يُوظف أبحاث التقنية وتطبيقاتها في تغيير شكله أو تحسين صفاته لأن ذلك متاح ولا شيء يمنعه، بل أن هذا الأمر سيمكنه من تجاوز التتميط الذي التصق بتصورنا للإنسان. لذلك سيكون الأمر متروك لخيار كل فرد في المجتمع، وأن هذه الخيارات هي التي ستفرز لنا إنسان المستقبل الذي ليس بالضرورة أن يكون صورة طبق الأصل للإنسان الحاضر. بهذا المعنى يمكن للإنسان المعاصر أن يواصل مسيرته في الاكتشاف والتطور بعيداً عن أي تعقيدات. ويمكن بهذا المعنى أن يستفيد كل المطالبين بالحصول على أطفال بالطرق الاصطناعية مهما كانت صادمة وممانعة لحياة نفسية واجتماعية بالمعنى الطبيعي.

وبطريقة ليست اعتباطية ولا ثنائية جدالية يضع إنجلهاردت، في مؤلفه الرئيسي في الأخلاق المعنون بـ "تأسيس البيواتيقا" (Fondations of Bioethics)، حداً فاصلاً بين مفهوم الحياة البيولوجية التي يحوز عليها العضو الإنساني (organisme humain)، وبين الحياة الشخصية التي يحوز عليها الشخص أو الفرد الإنساني « Personne humaine ». ولكي تكون شخصاً يجب أن تملك بالقوة لا بالفعل بعض الخصائص المهمة مثل: المعقولة، الوعي بالذات، والتجربة الذاتية في دائرة زمانية، والحس الأخلاقي والحرية. يجب أن يكون "الشخص" واعياً أيضاً بأنه معني بالثواب وبالعقاب بالنظر لأفعاله ومسؤولياته التي يتحملها. وبناءً على هذه الشروط، فإنه من الواضح أن ليس كل الكائنات البشرية تحوز على صفة "الشخص"، خاصة إذا ما تعلق الأمر ربالأجنة، والمواليد الجدد، و المعاقين ذهنياً

بدرجة كبيرة، والذين هم في حالة غيبوبة مستمرة، كما يمكن أن نضيف إليهما لذين يعانون من أمراض الشيخوخة المتقدمة. كل هذه الفئات يمكن أن نعدّها على أنها تنتمي إلى النوع البشري ولكن المنتمي إليها لا يمكن أن يكون "شخصاً" بمعنى الكلمة، ولا يملك مكاناً داخل الحيز الاجتماعي الأخلاقي العلماني (ما بعد مسيحي)¹. ونقطة الاختلاف الجوهرية بين مفهوم الكائن الإنساني *l'être humain* و مفهوم الشخص *la personne humaine*، هو أن الأول نوع من الوجود بالقوة غير قائم على تأثير وتأثر مباشر وواضح على المستوى الإنساني والاجتماعي، وبذلك تكون اللقيحة والجنين فقط في مرحلة الكائن الإنساني. في حين أن مفهوم الشخص هو أولاً الوعي بالذات وامتلاك مسؤوليات وارتباطات داخل الحيز الإنساني.

ولكن لماذا هذا الفصل؟ هذا الفصل يساعدنا، حسب إنجلهاردت، على اتخاذ قرارات بطريقة براغماتية على المستوى العملي، إذ يمكن للأُم مثلاً من حيث أنها تملك صفة "شخص" أن تُقرر بشأن جنينها وإجهاضه إن استدعى الأمر ذلك بدون أي تبعات أخلاقية أو قانونية، من حيث أنه لم يملك بعد صفة الشخص ولا يملك "حقاً رئيسياً في الحياة" (*Un droit fundamental à la vie*) مثلما تملكه هي "كشخص". الأكثر من ذلك هو أنه، في نظر إنجلهاردت، "الأجنة هي تابعة للشخص أو للجماعة -مجهولة الهوية- التي أنتجتها إلى غاية أن تُكوّنَ وعياً كوحدة واعية بذاتها، أو إلى غاية إعطائها مكاناً خاصاً في المجتمع، أو إلى أن يحول الشخص صاحب الحق عليها حقوقه إلى شخص آخر، أو إلى غاية أن تتحول إلى أشخاص حقيقيين في المجتمع، لذلك فإن للأبوين أو للأشخاص أصحاب الحقوق عليهم كل الصلاحيات إذا ما تعلق الأمر بقرار إمكانية التجريب على هذه الأجنة أ وحتى الأطفال الصغار، أو قرار تقديم العلاج من عدمه للذين يُعانون من عاهات وتشوهات

¹ Schumacher Bernard N, « *Tout être humain est-il une personne ?* », revue Laval théologique et philosophique, Volume 61, Numéro 1, février 2005, p. 76.
<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2005-v61-n1-ltp978/011511ar/>

مستديمة -فهم لا يملكون صفة الشخص حسب إنجلهاردت-، وبشكل عام فإن وقف العلاج عن الحالات المرضية المستعصية المتعلقة بالإعاقات المستديمة وبتخلف النمو العقلي أمر جد معقول لأن الأمر سيكون بدون فائدة ترجى من وراءه، بل على العكس سيُشكل هؤلاء الأطفال عبئاً نفسياً واجتماعياً ومادياً على المجتمع والأسرة.¹

إن النزعة البراغماتية واضحة في نظرة إنجلهاردت، ويمكن القول إنها بنزعتها الاختزالية هذه هي سليفة الفلسفة المادية التي آمن بها أمثال "لاميتري" و "كاهان" حينما رأوا أن عنصر الحياة غير موجود وأن الإنسان جسم مشكل من أجهزة ونوابض يحرك بعضها البعض الآخر، وبذلك فلا يوجد أسهل من عملية استبدال للأجهزة المكونة للجسم الإنساني، أو تحسينه لبلوغ درجة عالية من الذكاء أو من الحسن، أو حتى تحييده (شريطة اتخاذ القرار من الشخص صاحب الحق) إذا كان الوليد أو الجنين غير مرغوب فيه أو يُشكل عبئاً اجتماعياً ومادياً. وهذا بالضبط ما يؤكد عليه إنجلهاردت بطريقة تُثير الدهشة والاستغراب، لأن مهما يكن فإن ما يُسميها إنجلهاردت "كائناً بشرياً" على اعتبار أنه ليس لديه القدرة على امتلاك مسؤوليات وتحمل تبعات أخلاقية ينتمي إلى دائرة الإنسانية من خلال الغائية التي يحملها في ذاته لا من خلال الوظيفة التي يمكن أن يخدم بها المجتمع. ثم هل الفاصل الذي يمنعه من اكتساب صفة الشخص تسمح لنا بمعاملته كأبي كائن حي آخر أو كأبي جماد طريقة براغماتية متطرفة؟ وإذا كانت صفة الشخص في ارتباطها بجماعة الأفراد وبالذور الاجتماعي والأخلاقي في المجتمع، فهل عندما تنتفي عن فرد من أفراد المجتمع بصفة دائمة أو ظرفية (مرض الزهايمر مثلاً) لا توقظ شعوراً بالمسؤولية لتمكينه من حقوقه كشخص إنساني؟

¹ Voir, Schumacher Bernard N, « *Tout être humain est-il une personne ?* », Ibid., pp. 88- 89

القيام بمقارنة بسيطة بين ما يعرضه يوناس وإنجلهاردت يُحيلنا إلى القول إن السؤال الفلسفي سيعود في نهاية المطاف إلى أساسه الذي إنطلق منه والذي ظن الكثير انه بإمكاننا أن نتحاشاه، وهو السؤال الميتافيزيقي المتعلق بحقيقة وجود الإنسان. لا أظن أننا نحتاج إلى إحياء كل تفاصيل الأسئلة الميتافيزيقية الكلاسيكية بخصوص خلود أو فناء النفس ومصيرها بعد الموت ومثيلاتها من الإشكاليات، ولكن يحتاج الإنسان اليوم إلى التفكير والنقاش حول طبيعته وحول إشكالية الثابت والمتغير في وجوده الإنساني. هل يحوز الإنسان على شق ثابت لامادي قيمي، أم أنه كائن كبقية الكائنات تسري عليه القوانين الطبيعية التي تسري على كل الكائنات؟ هذا السؤال الميتافيزيقي هو الوحيد الذي يمكننا من أن نقرر بشأن الكثير من الوضعيات والتقنيات البيوطبية، حيث يمكننا أن نقرر فيما إذا كنا سنسمح بالطرق الاصطناعية لولادة الإنسان الذي يكون نتاجاً لمزيج من الحيمينات المقتناة أو المتبرع بها، أو نتاجاً لبويضة مجهولة المصدر، أو نتاجاً لهما معاً في عملية واحدة. هل سنسمح بولادة الإنسان عن طريق الأرحام الاصطناعية؟ هل سنسمح بتشكيل تيار موازي لعلاقة الأسرة الكلاسيكية المكونة ذكر وأنثى إلى أسر مبنية على فكرة الأبوية الواحدة؟ لأن بمجرد جعل الأمر قانونياً، فإن الكتلة الجديدة ستتمو بطريقة تسارعية تحت تأثير سلطة الآباء على الأبناء وتأثرهم بهم، وقد تصل إلى نسبة تضاهي وتتافس العلاقات التقليدية.

كل هذه الأسئلة المؤشكلة وأخرى كثيرة مماثلة، لا يمكن أن يجيب عنها العلم، لأن العلم يمنحنا طريقة وإمكانية التطبيق و نسبة نجاح كل منها. يمكن أن نُجيب عنها فقط بالعودة إلى الفلسفة وفهم المرتكزات القيمية والأنطولوجية للإنسان. وحده البحث في الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية للإنسان يمكننا من تجاوز الفراغ الإيتيقي الحاصل، وكذلك الدخول في نقاش فلسفي حقيقي مع أصحاب النزعات المادية والبراغماتية التي تريد لمحاوّر البيواتيقا أن تتركز فقط على تنظيم وتفصيل المسائل القانونية المتعلقة بالتطبيقات البيوطبية، في مقابل تجاهل كل الاعتبارات النفسية والأنطولوجية للإنسان التي التصقت بمعاني النسبية والرجعية.

ولكن هل يمكن لنا صياغة معالم إيتيقية تكتسي صفة " العالمية" للفصل في المعضلات التي تطرحها المسائل البيوطبية اليوم؟ الأكد أن تفكير الشعوب ليس بنفس الوجهة فيما يخص قضايا الأنطولوجية المتعلقة بالوجود، وهذا الأمر يعارض كلية مصالح الرأسمالية المراهنة على عولمة التفكير الإنساني وجعله في قالب واحد قابل للتصدير. والظاهر أن محاولة عولمة التطبيقات البيوطبية قائم على مغالطة كبيرة وهو محاولة إقناعنا بأن السماح بتطبيق بعض التقنيات البيوطبية واستفادة المطالبين بها يُعد حقاً كأي حق أساسي آخر من حقوق الإنسان. فلا نتعجب أبداً إذا وصلنا إلى اليوم الذي نجد فيه أكبر الهيئات العالمية تدعو دولها الأعضاء على المصادقة على قانون من نوع: حرية الحق في إجهاض الحمل غير المرغوب فيه، أو قانون السماح بتوقيف العلاج أو تصفية الطفل صاحب المرض العضال أو العاهة المستديمة. والمغالطة هنا تتمثل في أن ما تنص عليه معاهدات و اتفاقيات حقوق الإنسان تتعلق بحقوق طبيعية وأساسية للإنسان، كالحق في الحياة والحق في التعبير الحر، وهي مشتركات بين بني البشر قاطبة، في حين أن الفصل في التطبيقات البيوطبية هو أمر اختياري يرتكز على التوجه الفكري و الثقل المجتمعي والديني والتاريخي لكل رقعة جغرافية. ولذلك فإنه ليس من المُستبعد أن تُعَلَّف النقاشات البيويأتيقية بطابع إنساني لشرعنه بعض التطبيقات البيوطبية وإدخالها إلى الدائرة الرأسمالية ودائرة العرض والطلب. والقضية هنا مرتبطة برهان آخر وهو مدى إمكانية الحد من ضغوطات وهيمنة سياسة العولمة الرأسمالية على الخيارات الوطنية والإقليمية للشعوب؟

إن الرجوع إلى عقلنة حرية الفرد هو الخيار الذي جاءت به أخلاق المسؤولية، وهو الخيار القائم على اعتبار أن للحياة وللإنسان قيمة أنطولوجية متعالية تحتم علينا المحافظة عليها و تجنب إفسادها لأننا بذلك سنتحمل مسؤوليتنا الأخلاقية اتجاه الأجيال المُستقبلية. تبني هذا الخيار يمر بالتأكد عبر وعي وتوجيه مجتمعي قوي، لم يُبين يوناس حيثياته الإجرائية في الواقع بالتفصيل، ولكن وضح أهم المعالم المُشكلة له، والأهم من ذلك وضح

الخطر الذي يُحدق بالبشرية إذا لم يتم الشروع في توجيه التقنية وتكميم تطبيقاتها التي تُشكل خطراً على الطبيعة وعلى الإنسان، ولا يمر ذلك إلى من خلال وعي المجتمع وقبول الإنسان للتنازل عن البعض من حريته في سبيل خير البشرية جمعاً، لأنه بتعبير جوناس إذا لم تكن قادرين على التضحية فإنه لا وجود لأي أمل في التغيير. ما يعني أن البحث جد مهم في السياسة اللازمة للتغيير والوصفات النفسية والاجتماعية المناسبة لذلك.

وفي هذا الأمر يُمكن أن تُشكل المدرسة أداةً فعالة لإحياء قيمة التفكير لدى الفرد بالتركيز على تعزيز المشترك بين الأفراد، إذ لا يُمكن أن يكون جاداً التيار المناادي بضرورة تحييد المدرسة وإعطائها دوراً موضوعياً بحجة تفادي أن تكون حلبة صراع بين كل أطراف وتيارات المجتمع، لأن إنسان أو مواطن الغد تصنعه مدرسة الحاضر. والأكيد أن لمنهج ومحتوى ووجهة الأفكار التي تُقدمها المدرسة أمر ذو أهمية قصوى، خاصة فيما يتعلق بمصدر وأساس الكتلة القيمية المجتمعية، الذي سيمكن من تحديد الثابت والمتغير في حياة الإنسان، وإلا فإن التفكير بترك المجال للخيارات الفردية فكرة سقيمة لا تُراعي سيطرة وتأثير السياسة الناعمة الإعلامية والترويجية والإقتصادية للرأسمالية المتوحشة، والتي تُريد أن تقرر بشأن كل شيء لصالح أهدافها المادية. وبالتالي فإن إهمال هذه المواضيع والتسويق في مناقشتها والبت فيها يُنذر بنسف دور وأهمية وجود المدرسة، الذي يتركز دورها ليس فقط في تلقي العلم ولكن أيضاً في بناء إنسان ومواطن المستقبل، وهذا البناء لا يمكن أن يتم في إطار غياب قاعدة قيمية تجمع نقاط الاتفاق والتشارك بين جل أطراف المجتمع، إضافة إلى القيم الإنسانية العالمية. وإذا فقدت المدرسة أسباب وجودها لإهمالها لبعدها القيمي الناظم فإنه لا يُستبعدُ تشكل مجموعات منفصلة عن بعضها البعض تحت رابطة الدين أو العرق و العادات أو الطبقة الاجتماعية لتؤسس مدارس خاصة بها تُقيّمها على نظرتها الخاصة للحياة، وبهذا يغيب الهدف الرئيس من وراء مؤسسة المدرسة وهو بناء وتحقيق مشروع متكامل للمجتمع برمته.

إن طبيعة الإنسان التي تُميزه على بقية الكائنات الأخرى الحية والجمادة، كما جاءت في فلسفة يوناس، هي طبيعته اللامادية، العقلية والنفسية وكذلك الاجتماعية. ولذلك فإن اعتماد التقرير بشأن التطبيقات البيوطبية على أساس براغماتي سيبيي لنا مجتمعاً قائماً على رمل متحرك، مجتمعاً يكرس الإستغلال والكذب، لأن إخفاء الحقيقة البيولوجية للشخص مثلاً يُعد بمثابة تعدي على حق الوليد في معرفة أصله البيولوجي، وبذلك تكون فكرة حفظ السر l'anonymat في التبرع لأجل الولادة المساعدة طبيياً مرفوضة لأنها قائمة على تسويق براغماتي. وكل العجب من القوانين الحالية التي نجدتها في عديد الدول على غرار فرنسا مثلاً، والتي تنص على قضية " حفظ السر " في عملية التبرع بالحيوانات و البويضات. ولنا أن نتساءل كيف سيكون الأمر إذا بلغ يوماً ما خمسة عشر أو عشرون بالمئة أو أكثر من المواليد بطريقة التبرع بصوره المختلفة، وهل يمكن إخفاء السر عن كل هذا العدد الهائل من أفراد المجتمع؟ ثم في سبيل ماذا يُمكن التضحية بهذا الحق: هل سيكون في سبيل تجاوز جملة التعقيدات القانونية والاجتماعية بين الأسرة المانحة والأسرة المُستفيدة؟ وهل سيكون ذلك على حساب أفراد مجتمع فاقدين للبوصله الاجتماعية، ولمركز انتمائهم، وكذا على حساب زيجات أقارب بالجملة تكون نتاجاً لهذا الأمر، والتي لنا أن نتخيل أخطارها وإنعكاساتها الصحية والاجتماعية؟ وهنا نطرح السؤال الوجيه الذي طرحه العديد من المهتمين بقضايا البيواتيقا: كم عدد الأطفال و المواليد الذي ينتظرون نظرة إحسان ورغبة تبني، ولماذا لا يكون الحل في التبنى عوض الحصول من الغير على مادة الإخصاب وإخفاء السر على الوليد فيما بعد؟

في هذا المعترك الفلسفي والإبستمولوجي، تقف أخلاق المسؤولية كحاجز أمام كل النزعات الاختزالية، و التكنوقراطية، والبراغماتية خاصة. ويمكن أن نأمل من مبدأ المسؤولية تجنيبنا أن يكون تأجير الأرحام مستقبلاً نوعاً من العبودية الجديدة في المجتمع، ونوعاً من استغلال الأغنياء والمُتبرفين للنساء من الطبقات المعوزة، وأن يجعل من التطور الطبي سلاحاً في يد

الطبيب ليقرر بشأن مرضاه لا تابعاً لطيف البراديعم التكنولوجي. فليس من الممكن أن تكون التقنية والعلم الذين حَسنا من نسبة الحياة *espérance de vie* هما الذان سيقرران إنهاؤها في حالات مرضية معينة لاعتبارات قائمة على تحديدات تقنية وبراماتية جامدة، بل أن الطبيب بممارسته لوظيفة التطبيب كفن وليس كتقنية، بتعبير يوناس، يُمكنه مراعاة الظروف الطبية والإنسانية الخاصة بكل مريض، وبذلك لا يكون قرار الموت الرحيم قراراً أوتوماتيكياً تابعاً لمعطيات تقنية. بمبدأ المسؤولية يمكن أيضاً أن نقوي البناء الإيتيقي تدريجياً ونبحث عن سياسة التغيير الناجحة التي نحافظ بها على الحياة والإنسان. وبشكل عام فإن الإضافة التي تُشكلها الأخلاق اليونانية هي أنها تُمثل الاستثناء بين كل المشاريع الأخلاقية المعاصرة، و" الشاهد على هذا الاستثناء هو أن يوناس يُعد الفيلسوف الأول الذي إنبرى بالدراسة لمختلف المشكلات البيوطبية (الولادة للغير، والحمل المساعد طبياً، وإختيار صفات الجنين...) وتلك الأخطار الايكولوجية لتي تهدد النظام البيئي و أسلحة الدمار الشامل والتصنيع النووي، وهو الذي منحنا مثلاً في كتابه " الحق في الموت" إجابات دقيقة ومحددة، انطلاقاً من تقييمات إيتيكية تحمل في طياتها أصالة وجدة تُظهر كفاءته في هذا المجال".¹

وفي ختام هذا الفصل يمكن القول إن ميلاد البيواتيقا كان حتمية معرفية فرضتها الإفرازات الجديدة التي طرحتها التقنيات البيوطبية المعاصرة، وهو حدث غير من موضوع الأخلاق بالمعنى التقليدي، وجعله يهتم ببحث قيمة العلم والتعرض للشروط التطبيقية الخاصة بالتقنيات البيوطبية.

والمشروع الأخلاقي لهانس يوناس سار بالضبط في هذا المنحى، وأسس فلسفياً لما يسمى اليوم " بالأخلاق التطبيقية" من خلال مبدأ المسؤولية الذي لا ينصب

¹ Arno Münster, « Pour une éthique de la responsabilité et du commun, une lecture critique de Jonas ». revue EcoRev', numéro 01, 2012, p85

<https://www.cairn.info/revue-ecorev-2012-1-page-82.htm> 2020-02-23 13:09

فقط على سلوك الإنسان، و لكن على طبيعته كإنسان. هذه الطبيعة التي أصبحت اليوم مهددة بالتحوير والتغيير الجيني والوراثي، وستؤدي تدريجياً إلى تغير طبيعة الإنسان وصورته الأخلاقية. إن السماح بأن يكون جسم الإنسان تحت طائلة التطبيقات البيوطبية التقنية كغيره من الأجسام الأخرى بحجة الحرية الفردية، و أن الفكر والروح هما لب وحقيقة الإنسان وما الجسد إلا آلة وعرض حامل للجوهر، هو السير وفق منحى غير صحيح لأن نظرية أخلاق المسؤولية كم تصورها يوناس، تكشف أن إختيار تقنية التعديل الجيني مثلاً في الحاضر لا يُشكل فقط خطراً على الفرد موضوع التعديل ولكنه يشمل كل النسل الذي سيأتي من بعده في المستقبل، وأكد أنه يمكننا أن نتحمل مسؤولية إختياراتنا الحاضرة بأنفسنا، وليس من المنطقي ولا من الإنساني أن نحمل الأجيال المستقبلية نتائج قراراتنا. ونفس الشيء ينطبق على الكثير من التقنيات البيوطبية من هذا النوع، خاصة تلك المتعلقة منها بحالات الإخصاب المساعد طبيياً.

لذلك نادى يوناس بضرورة الاهتمام بالأخلاق التطبيقية التي تسعى إلى فهم كل الجزئيات الميدانية لمختلف التطبيقات البيوطبية، وامتلاك الشجاعة الكافية التي تسمح للمختصين في البيوتيقا من مختلف التخصصات بإتخاذ قرارات واعية تفصل في قضية تطبيق أي تقنية بيوطبية أو تعليقها.

خاتمة.

يتضح لنا في الختام أن المسائل الإيتيقية التي يُثيرها تقدم العلم والتقنية هي أهم ما أثاره العلماء والفلاسفة في القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وهو إهتمام جدير بتجديد موضوع الفلسفة خاصة الفلسفة الأخلاقية، و اقحامها مرة أخرى في مجال العلم الذي لم يعد يهتم إلا بالوقائع الجزئية والتطبيقية للحياة ورهاناتها المباشرة والواقعية. ومن أهم نتائج هذا البحث هو أن العلم لم يعد محكوماً فقط بما هو علمي بل مشدود بقيود إقتصادية ممزوجة بعوامل إيدولوجية. فالنظام الاقتصادي العالمي ذو الوجهة الرأسمالية القائم على قاعدة العرض والطلب في المجتمعات الإستهلاكية *les sociétés de consommation*، هو نفسه القاعدة الحيوية التي سمحت بمرور التقنية الحيوية والتطبيقات البيوطبية إلى مجال التسويق والعرض والطلب والوفرة والندرة مروراً مرناً، واكتسى فيما بعد طابع الشرعية تحت مسعى الحرية الشخصية والرغبة في الرفاهية والسعادة الذاتية، حتى ولو تعلق الأمر بتطبيقات تُثير الكثير من الحساسية الأخلاقية . ودائرة العرض والطلب التي دخلت مضمارها التقنية الحيوية والتطبيقات البيوطبية، أصبح لها خطاب ترويجي وعود متعلقة بالقضاء على المشاكل الصحية التي تُنغص حياة كل عقيم أو عاقر، وكل من تريد الإنجاب بعيداً عن آلام الولادة وتوقيف مسار حياتها المهنية. ومع بنوك الأجنة والحيوانات التي تُمكن من إختيار المانح، تقوى هذا الخطاب أكثر لأنه أصبح بإمكانه أن يقدم وعوداً حقيقية مفادها أنه من الممكن إختيار الصفات الجسمية للوليد، وكذا بالإمكان إلغاء إجهاضه في حالة ما إذا كان يعاني بعض التشوهات أو الأمراض على غرار مرض المنغوليا *La Trisomie 21* مثلاً، وذلك من خلال ما تطور من تقنية الكشف ما قبل الولادة. ومثل هذه الوعود يُسميها هانس يوناس باليوتوبيا التقنية، ويرى أن كل وعودها الوردية التي إنطلقت منها تحولت اليوم إلى تهديد حقيقي ضد الإنسان، لأنها تمس بعمق صورته الأخلاقية والإنسانية.

صورة الإنسان الأخلاقية هذه قائمة عند يوناس على مفهوم الحياة التي تحمل معنى الحرية والقدرة على الإختيار. وبما أن الأجيال المستقبلية مهددة في هذه الشروط الإنسانية الأساسية، من خلال ما تطرحه تقنية التعديل الجيني مثلاً، من المساس بالمخزون الجيني الوراثي Pool génétique لأجيال مستقبلية كاملة لم تكن طرفاً في قرار عملية التدخل والتعديل، وبذلك ستتحمل مسؤولية أفعال لم تقم بها و هي غير مسؤولة عنها، خاصة إذا كانت هذه النتائج خطيرة ومأساوية. وبهذا المنطق يرى يوناس أن الإنسان المعاصر قد يحجر على حرية ومسؤولية إنسان المستقبل من خلال قرارات لا تستند إلى مبدأ المسؤولية.

من جانب آخر فإن يوتوبيا التقنية هي المسؤولة عن حالة التشطي التي أصابت المعرفة، وساعدها في ذلك ما يُسميه يوناس بـ " حالة الفراغ الإيتيقي" الناتج عن عدم قدرة الفلسفات الأخلاقية السابقة على مجاراة التطور الحاصل في العلم بتفعيل أدوات جديدة تمكنها من دراسته من الناحية القيمية. وي طرح يوناس نتيجة لهذا الوضع الإشكالي للعلم نظرية أخلاقية قائمة على مبدأ المسؤولية كأساس فلسفي قادر على إعادة القوة والفعالية لحقل الإيتيكا بتحيينها وعدم تركها في منأى عن المشكلات الحقيقية التي تواجه العالم وخاصة تلك المتعلقة بما تطرحه التقنية البيوطبية، وبالتالي تجاوز القطيعة بين الإنسانيات والأخلاق وكذا العلم الذي انفرد بالنزعة الآلية في المعرفة. ونظراً لأن الموضوع يحتاج دراسة تطبيقية، فإن إيتيكا المسؤولية قدمت بعض الحلول والعروض التطبيقية التي تُعد محاولة بيواتيكية ثرية تتجاوز فكرة وجوب إهتمام الفيلسوف بكليات المسائل. ولذلك فصل يوناس في مسألة الموت الرحيم والإخصاب المساعد طبياً والولادة للغير وبنوك الحيمانات المنوية و التحوير الوراثي والإستنساخ، وغيرها من التقنيات التي تثير جدلاً أخلاقياً يخص الإنسان، وركز بالخصوص على مهنة الطبيب التي على مستواها يتم إتخاذ القرار

وتطبيق أي تقنيات من التقنيات البيوطبية، خاصة وأن التقنية تسعى لأن تنتزع منه طابعه الطبي Démédicalisation الإنساني Déshumanisation وتجعله عبارة عن تقنيات بلا روح. لذلك كانت الأراء والحلول التي قدمها يوناس كخلاصة لدراسته التطبيقية تدور في لبها حول النقاط الثلاث الآتية:

- إستبعاد النفعية في التطبيب والحفاظ على الطابع الإنساني للتطبيقات البيوطبية
- الحفاظ على الطابع الشخصي في العلاقة بين الشركاء المنفقين على ولادة طفل جديد، ووجوب ضمان كل الشروط الإنسانية لولادته وتوازن نموه النفسي والاجتماعي.
- وضع عملية الإنجاب في إطار مشروع إنساني محض وبدون مقابل مادي، وابعادها قدر الإمكان عن المعاملات التجارية مجهولة الأطراف.

وهدف يوناس في إطار الأخلاق التطبيقية القائمة على دراسة الحالات الميدانية المختلفة كان واضحاً وهو جدولة أهم المشاكل والمعضلات التي تطرحها التقنيات البيوطبية لتحقيق إمكانية تكوين رصيد أخلاقي للإنسانية يقوم على فهم الرهانات العلمية واستشراف الأخطار الداهمة المتأتية من التقنية واتخاذ القرارات اللازمة لحفظ الأجيال المستقبلية من خلال التأسيس للدراسات الإستباقية. Futurologie.

المصادر والمراجع

1-المراجع باللغة العربية:

- آلان تورين، براديجم جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2011
- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، الجزء الأول، تر: أحمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية، 1924.
- أفلاطون، الجمهورية ،الباب العاشر، تر : فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004.
- أفلاطون، محاورة مينون، تر:عزت قرني، دار قباء، القاهرة -مصر، 2001،
- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود و أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة- مصر، 1979.
- إدغار موران، إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، بيروت لبنان،
- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الرغاية-الجزائر، 1991.

- إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان ، 2008
- الاستنساخ ، أبحاث ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، الجمهورية التونسية، الوزارة الأولى ، جوان 1997، ط1، شركة فنون الرسم و النشر و الصحافة، القصة - تونس، 1998.
- البيواتيقا والمهمة الفلسفية، مجموعة من الأكاديميين العرب (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة) ، مقال حسن المصدق، يورغن هابرماس ورهانات الطبيعة الإنسانية" : النظرية التواصلية النقدية في مواجهة قضايا تحسين النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ.
- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 1980.
- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكرياء، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1983.
- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، ط 1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان ، 2001.
- جريمي ريفكن، قرن التقنية الحيوية (تسخير الجينات و إعادة تشكيل العالم) ، ط 1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1999

-
- جمال مفرج، أزمة القيم، من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، ط 1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2009،
 - جورج سارتون، تاريخ العلم، الكتاب الأول، ترجمة لفييف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من الدكاترة إبراهيم بيومي مذكور، قسطنطين زريق، محمد كامل حسين، محمد مصطفى زيادة، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1963
 - جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995.
 - جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عملية، تر: عادل حدجامي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط 1، 2015.
 - جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 1، 1997.
 - حبيبة الشعبوني، الاستتساخ في المجال الطبي، أبحاث المجلس الإسلامي الأعلى.
 - حسين فرج زين الدين و رمسيس لطفي، دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، دار الفكر العربي، د.ت.
 - دومينيك لوكور، فيما تفيد الفلسفة إذن؟، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، د.ط، 2001

-
- دونالد جيلز، فلسفة العلم، تر: د.إمام حسين، ط 1، دار التنوير، بيروت لبنان، 2009.
- رشيد دحدوح، إبستيمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلهم، ابن النديم للنشر، المحمدية - الجزائر، ط 1، 2013.
- روبير بلانشي، الإبستيمولوجيا، تر: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر، 2004،
- ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم البشري وأوهام أخرى، تر: أحمد مستجير، فاطمة نصر، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2003.
- سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، تر: جلال الدين سعيد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009،
- سعاد العقلة، التقنيات البيولوجية للإخصاب المساعد طبيا، كيمياء الحياة، نخبة من العلماء، ط 1، دار الفكر، دمشق - سوريا، 2009.
- سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة الكويت، 1984
- سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، بيروت، 2009.
- طه باقر، موجز في تاريخ العلوم والمعارف، ط 1، الدار الدولية للإستثمارات الثقافية، القاهرة 2002.
- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط 1، طلاس، دمشق - سوريا، 1986،

- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط 4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، 1970.
- عبد الرحمان بدوي، مجلة الثقافة، إصدار وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة الخامسة، العدد الثاني، 1975
- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي (نيتشه)، دار المنشورات، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1975
- عبد القادر بشته، الإبيستيمولوجيا (مثال الفيزياء النيوتونية)، ط 1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1995.
- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، 1967.
- عمر بوفتاس، البيواتيقا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، تر: أحمد مستجير، ط 1، طبعة سطور، مصر، 2002.
- فرنسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، تر: قتيبة المعروفي، ط 3، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1984.
- فريدريك نيتشه، العلم المرح، تر: حسان بورقيبة و محمد الناجي، ط 1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 1993،

- فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، ط1، المركز الوطني للترجمة و دار سيناترا، 2010.
- فريدريك نيتشه، ماوراء الخير والشر، تر: موسى وهبة، دار نشر الفارابي، القاهرة، د.ط، 1855.
- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1986.
- كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب، الاستنساخ و الإنجاب دار الفكر العربي، مدينة نصر-مصر، ط1، 1998
- ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1958.
- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2009
- محمد علي البار، القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، ملتقى القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، الدورة الأولى أكادير، ، مطبوعة أكاديمية المملكة العربية، أغادير-المغرب، الدورة الأولى 1986.
- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، د.ط، القاهرة، 1938.

- محمد محمد قاسم، المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1996.
- مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق) ، ط1، دار الطليعة، بيروت - لبنان ، ، 1994.
- ميشيو كاكو، التطورات في مجال التقنية الحيوية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية (التقنية الحيوية ومستقبل المجتمعات البشرية) ، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004.
- هابرماس، نحو نسالة بشرية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت . لبنان، ط1، 2006
- هنري أتلان، مارك أوجيه، ميراي دلما - مارتى، نادين فرسكو ، الأستنساخ البشري ،. تر : مها قابيل ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016
- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ط 6، مكتبة المعارف بيروت، 1997.
- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ،2000.

2-المراجع باللغة الفرنسية:

- Ahmed Djebbar, Une Histoire de la science arabe, édit seuil, France, 2001.
- Alain Touraine, La critique de la modernité, Fayard, Paris-France, 1992, p409. <http://classiques.uqac.ca/>
- Aux fondements d'une éthique contemporaine, Dir : Gilbert Hottois, J. Vrin, Paris, 1993.
- Aymeric Caron, Préface à Hans Jonas, Une éthique pour la nature, trad : Sylvie Coutine –Denamy, Flammarion, Paris, 2017.
- Bruno Jarrosson, Humanisme et Technique, 1er édit, PUF, Paris-France, 1996.
- Canguilhem, la connaissance de la vie, 2ème édit, J. Vrin, France, 2003.
- Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentalelibraires de l'académie impériale, Paris-France, 1865.
- Claude Lafon, la biologie autrement, Ellipses, Larouni, France, 2003.
- Denis Collin, Question de Morale, A. Colin, Paris, 2003.
- Dominique Biton, Réflexion sur la vie, 1re édit, vecchis- paris, 2002.
- Dominique Lecourt, Philosophie des sciences, PUF, 2015, France.

- E. Gely, Essai philosophique et d'histoire de la biologie, librairie de l'académie de médecine, paris, 1900.
- Éric Blondel, Le problème morale. PUF, Paris-France, 2014.
- Éric Pommier, Hans Jonas et le principe responsabilité, 1re édit, PUF, Paris-France, 2012.
- Ernest Mayer, Histoire de la Biologie, trad : Marcel Blanc, Fayard, Paris-France, 1989.
- Etienne Gilson, D'Aristote à Darwin et retour, 1re édit, J. Vrin, Paris-France, 1971.
- France Quéré, L'éthique de la vie, 1 re édit, Odile Jacob, Paris-France, 1991.
- Georges Canguilhem, Idéologie et rationalité, J. Vrin, Paris 1977.
- Gilles Lipovetsky, métamorphose de la culture libérale (Ethique, Média, Entreprise). Liber, Montréal, 2002.
- Guillaume Morano, Introduction aux grands philosophes, 1^{re} édit, ellipses, paris France, 2012.
- Hans Jonas, Evolution et liberté, Trad : Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2000.
- Hans Jonas, le principe responsabilité, (une éthique pour la civilisation technologique) trad : Jean Greich, 2^{ème} édit, Cerf, paris-France, 1992.
- Hans Jonas, Le droit de mourir, Trad. : Philippe Ivernel, Payot et Rivages. 1996 ; Paris-France

- Hans Jonas, Une éthique pour la nature, trad : Sylvie Coutine-Denamy, Flammarion, Paris, 2017.
- Hans Jonas, Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur, trad : S. Cornille et P. Ivernel, édit Payot, Paris, 1998.
- Hans-Peter Durr, De la science à l'éthique (physique moderne et responsabilité scientifique), 1re édit, Albin Michel, Paris France, 1994.
- Hans-Peter Durr, De la science à l'éthique (physique moderne et responsabilité scientifique), 1re édit, Albin Michel, Paris France, 1994.
- Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique (le bonheur et l'utile), sous la direction de : Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart. La découverte, Paris – France, 2001
- Jacques Brasseul, De la Grande Guerre au 11 Septembre, Histoire des faits économiques, Colin, Paris, 2003.
- Jacques Ellul, Le Bluff technologique, Pluriel, Paris, 2017
- Jacques Testart, Magasins des enfants, la direction de J. Testart, Gallimard, France, 1994
- Louis Vandelac, L'embryo-économie du vivant ou du numéraire aux surnuméraires, « Le magasins des enfants », Gallimard, France, 1994.
- M D. Popelard, D. Vernant, Les grands courants de la philosophie des sciences, édit Seuil, Paris-France, 1997.
- Olivier Depré, Hans Jonas, Ellipses, Paris- France, 2003.
- Patrick Dupouey ; Epistémologie de la Biologie, Nathan, France, 1990.

-
- Pierre Baconnier, Histoire de sciences et élément d'épistémologie, Faculté de médecine de Grenoble 2007-2008.
http://umvf.omskosma.ru/premannee/BACONNIER_Pierre/BACONNIER_Pierre_P01/BACONNIER_Pierre_P01.pdf
 - Pierre Simon De la place, Essai philosophique sur les probabilités, 2^{ème} édit, Gautier-Villars, Paris, 1814.
 - Robert Misrah, Qu'est-ce que l'éthique, Armand colin, Paris, 1997.
 - Theirry Hoquet, La vie, Flammarion, Paris 1999.
 - Une éthique pour la nature, trad : Sylvie Coutine –Denamy, Flammarion, Paris, 2017.
 - Université de tous les savoirs-Volume 11, *La philosophie et l'éthique*, Dir : Yves Michaud, Edit : Jacob Odile, Paris, 2002.
 -

3-المجلات العلمية والمقالات باللغة العربية:

- أمال علاوشيش، أنطولوجيا أخلاق المسؤولية عند هانس يونس،
http://menbaralfkr.blogspot.com/2017/03/blog-post_390.html
- جمال بامي، القيم البيئية في فلسفة أخلاق الأرض،
www.arrabita.ma/blog/القيم-البيئية-في-فلسفة-أخلاق-الأرض/
- عبد القديم زلوم، حكم الشرع في الإستنساخ، نقل الأعضاء، الإجهاض، أطفال الأنابيب، أجهزة الإنعاش الطبية، الحياة والموت، ط1، 1997،
<http://hizb.net/wp.content/uploads/bookpdf/files/istinsakh.pdf>

- عمر بوفتاس, الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم ، مجلة الإحياء.
C:/Users/tanip/Downloads/115.pdf
- محمد بن سباع، الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يونس " نحو أخلاق جديدة
لمستقبل الطبيعة والإنسانية"، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 26، مجلد 15،
2018. <http://revues.univ-setif2.dz/revue/index.php?id=2806>
- محمد جدي، " البيواتيقا ورهانات الفلسفة القادمة". مجلة مؤمنون بلا
حدود. [www.mominoun.com/articles](http://www.mominoun.com/articles/البيواتيقا-ورهنات-الفلسفة-القادمة-3924)
[3924](http://www.mominoun.com/articles/البيواتيقا-ورهنات-الفلسفة-القادمة-3924)

4-المجلات العلمية والمقالات باللغة الفرنسية:

- Académie pontificale pour la vie, le respect de la dignité de la
personne mourante, considération éthique sur l'euthanasie.
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20001209_eutanasia_fr.html
- Arno Münster, « Pour une éthique de la responsabilité et du commun, une
lecture critique de Jonas ». revue EcoRev', numéro 01, 2012.
<https://www.cairn.info/revue-ecorev-2012-1-page-82.htm>
- L'enfant à venir est présumé coupable, il doit prouver sa
normalité .www.toujours en ligne. Com/36425.
- Paul Ricœur, Responsabilité et fragilité, Autres Temps, 2003,
https://www.persee.fr/docAsPDF/chris_07532776_2003_num_76_1_2415.pdf
- Gilbert Hottois, Définir la bioéthique : retour aux sources ».
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189222558006>
- Guy Durand, « Misères et grandeurs de la bioéthique »,
Théologiques 7, no 1 (1999): 51, <https://doi.org/10.7202/024973ar>.

-
- Schumacher Bernard N, « *Tout être humain est-il une personne ?* », revue Laval théologique et philosophique, Volume 61, Numéro 1, février 2005, p. 76. <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2005-v61-n1-ltp978/011511ar/>
 - https://www.eugin.fr/devenir-maman-menu.html?gclid=Cj0KCQiA1NbhBRCBARIsAKOTmUvpRG3c9s75tOp9THh1ngkBzOS2jqbRLJu5PHpQb5nIBstIjnHhB5caAua5EALw_wcB, 10-01-19, 12 :42
 - Xavier Guchet, « L’homme, la technique et la vie dans la philosophie de Hans Jonas, Une approche critique », Alter. Revue de phénoménologie, no 22 (15 novembre 2014) :79-99, <https://doi.org/10.4000/alter.295>.

5- موسوعات وقواميس باللغة العربية:

- الموسوعة العربية العالمية- الأمين العام للمؤسسة: فيصل بن سلطان نايف عبد العزيز آل سعود، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض . السعودية، ط2، 1999.
- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط1، منشورات عويدات - بيروت، ط1، 2001.
- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة - مصر، 1983.

6- موسوعات وقواميس باللغة الفرنسية:

- Dictionnaire d'éthique et de Philosophie, Sous la direction de Monique Canto-Spenber, PUF, Paris- France, 1ère édit, 1996.

- Dictionnaire d'histoire économique : de 1800 à nos jours : les grands thèmes, les grandes puissances, 3. édit augmentée, Collection J. Bremond, Hatier, Paris 1992.
- Les mots de la bioéthique ; Un vocabulaire encyclopédique Sous la direction de G. Hottois et M.H Parizeau, 1re édit, De Boeck – Wesmael, Bruxelles, 1993.
- Vocabulaire européen des philosophes, sous la direction de Barbara Cassin, édit Seuil, le Robert, Paris-France, 2004.

7-رسائل جامعية:

- عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي (البيولوجيا و أسلحة الدمار الشامل نموذجين) ، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2010.

الفهارس

أ. فهرس الأعلام

- أنتوان كورنو 121
- أنجلهاردت 234
- أندري فيزال 142
- إنشتاين 123, خ
- أنطوان فان ليفنهوك 143
- أنطوان لوران لافوازييه 146
- أوتو هان 89
- إيلول 94, 96, 97, 99, 113
- برنارد بولزانو 128
- بريجيت بواسولييه 218
- بلانشي 117, 118, 121, 126, 128, 129, 332
- بلين القديم 137
- بوبر 124, 162, 334
- بول ريكور 254
- بولات فيفريي 121
- بيار سيمون لابلاس 93
- بيتر كنودتسون 204
- بيشا 159
- بيكون .. 100, 142, 145, 266, 274, 278
- تاغييف 245
- تستار 168
- تشارلز داروين 137
- توران 81
- توم بوشومب 240
- توما الأكويني 139
- أبا بكر الرازي 141
- ابن البيطار الأندلسي 141
- ابن النديم 140
- ابن النفيس 141
- ابن رجب الحنبلي 186
- ابن رشد 139, 141
- ابن سينا 141
- أبو حامد الغزالي 268
- أبوقراط 133, 142, 164
- أبيقور 39, 40, 41
- آدم سميث 108
- أرثير إيدنغتون 121
- أرسطو 127, 39, 38, 37, 36, 33, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 334, 329, 275, 142
- أرنست بلوخ 95
- إرنست كاهان 147, 156, 157
- أرنست ماير 162
- إسحاق بن حنين 141
- أفلاطون, 33, 34, 35, 43, 93, 127, 128, 137, 139, 329, 335
- آلان اتشقويان 236
- الخوارزمي 141
- الفارابي 140
- الكندي 140
- إميل مييرسون 121

119	توماس كوهن	,157 ,145 ,100 ,70 ,68 ,44 ,
147	تيودور شوان	274 ,268 ,258 ,163 ,158
70	جاك دريدا	126
26	جاكولين روس	147
133, 138, 142.....	جالينوس	113
70	جان بودريار	217, 218.....
137	جان لامارك	143
227	جريمي ريفكن	261
133	جورج سارتون	143
ث.....	جوزيف بارتاز	218
143	جوزيف بريستلي	201
231	جوزيف فلتشر	70.....
113	جون روستون	115
143	جون سوامردام	42.....
121	جون كافاييس	79.....
100	جون لوك	44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
121	جيمس جينز	53, 76, 331, 332
240	جيمس شيلدراس	33, 35.....
44, 100	جيوردانو برونو	151, 189, 190.....
79	حنا آرندت	61
147	داروين	70.....
130	داغوني	119
240	دافيد روي	44, 93, 100, 101, 106, 139....
204	دافيد سوزوكي	234
194	دوبراي	225, 230, 231, 232, .
109	دوركايم	234, 235, 237
47, 48, 49, 50, 56, 57, 80, 331	دولوز	121
		79, 144
		ديكارت.ث,
		راسل
		رستون
		روبرت أوبنهايمر
		روبرت سينشيمر
		روبرت هوك
		روسو
		روني أنطوان فورشو
		ريتشارد سيد
		ريتشارد ليونتين
		ريتشارد ورورتي
		ريشباخ
		زينون
		سارتر
		سبينوزا
		سقراط
		سيكارد
		شارل بيجي
		شوبنهاور
		غاستون باشلار
		غاليلي
		غي دوران
		فان بوتير رينسلاير .
		فرديناند غونسيت
		فرويد

70, 145 فوكو	150, 168..... ليبينغ
45 فولتير	291 ليون كاس
192, 193..... فونديليك	142 ليوناردو دافينشي
142 فيزال	147 ماتياس جاكوب شليدين
70 فيورباخ	148, 149..... ماجندي
113, 211..... كارال ألكسيس	143 مارسيلو مالبيجي
82 كارل أوتو آبل	100 ماركس
123 كارل بوبر	72, 80 ماركيوز
كانط...ث, 22, 46, 53, 54, 55, 56, 57,	123 ماكس بلانك
58, 59, 60, 61, 63, 68, 76, 115,	148 مندل
119, 124, 126, 247, 253, 259,	82, 84, 329 موران
260, 263, 266, 329, 330, 331	142 ميشال سارفات
كانغيلهم, 142, 130, 121, 119, 103, 94,	نيتشه, 67, 66, 65, 64, 63, 62, 46, 21,
144, 149, 158, 161, 275, 332	68, 77, 80, 101, 333, 334
كاهان ج	70, 93, 106 نيوتن
كزافييه بيشا ث	82, 84, 105, 208, 209, 225, هابرماس
كلود برنارد ..ث, ج, 148, 150, 151, 156,	226, 268, 269, 281, 330, 335
160, 161	185 هارولد فارموس
لافوازييه..... 168, 146,	هانز يوناس ح, ذ, ر, 85, 173, 246, 251,
لالاند ... 126, 125, 118, 117, 24,	256, 260, 261, 266, 268, 272,
127, 153, 341	340, 294, 292, 278, 274, 273
لامارك..... 153, 147,	80, 273, 274 هايديغر
لاميتري ج, 157	208 هتلر
لوكور 331, 167, 166, 113,	70 هرمان كوهين
لويس باستور 146	103 هنري برغسون
لويس كوتيران 126	231 هنري بيتشر
ليبينيتز 100	236 هوبير دوسي
ليبوفتسكي 77, 70, 45,	هوتوا ذ

79, 85	هوسرل	,253 ,252 ,251 ,250 ,249 ,248
130	هيراقليطس	,259 ,258 ,257 ,256 ,255 ,254
139	وجيوردانو برونو	,265 ,264 ,263 ,262 ,261 ,260
143	وليام هارفي	,271 ,270 ,269 ,268 ,267 ,266
210	يان ولموت	, 279 ,278 ,277 ,276 ,275 ,274
,85 ,82 ,81 ,ص ,ش ,س ,ز ,ذ ,د ,	يوناس ح,	280, 281, 282, 283, 284, 285,
,203 ,174 ,167 ,113 ,99 ,95 ,86		286, 287, 288, 289, 290, 292,
,247 ,246 ,226 ,225 ,224 ,219		293, 300, 301, 322, 325, 339,

II - فهرس المحتويات:

أ.....	مقدمة.....
20.....	الفصل الاول: الفلسفة الأخلاقية من التأسس إلى الأزمة.....
23.....	المبحث الأول: تاريخ الأفكار الفلسفية الأخلاقية.....
23.....	1- التمييز بين الأخلاق العملية والأخلاق النظرية: (Morale et Ethique).....
26.....	2- لمحة عن الأخلاق في حضارات الشرق القديم:.....
32.....	3- نظرية الأخلاق في الفلسفة اليونانية:.....
33.....	3-1 العقل أساس الأخلاق:.....
39.....	3-2 بلوغ الذات هو تحقيق للأخلاق:.....
41.....	3-3 الزهد سبيل الكمال الأخلاقي:.....
44.....	المبحث الثاني: تطور فلسفة الأخلاق في العصر الحديث.....
46.....	• سبينوزا 1632 - 1677:.....
53.....	• إيمانويل كانط (1724 - 1804):.....
62.....	• نيتشه وبودر عصر جديد: 1844 - 1900:.....
68.....	المبحث الثالث: أزمة الفكر الأخلاقي المعاصر وإنهيار المرجعيات التقليدية.....
71.....	1- أزمة المعنى في الأخلاق المعاصرة:.....
72.....	1-1 من الحادثة إلى ما بعد الحادثة:.....
77.....	1-2 التحرر الفردي المابعد حدثي:.....

82.....	2-التقنية والأخلاق الجديدة:
85.....	3-أخلاق الحضارة التكنولوجية عند هانز يوناس:
90.....	الفصل الثاني: المشاكل الأخلاقية للتطبيقات البيولوجية المعاصرة.
93.....	المبحث الأول: من العلم والتقنية إلى الإبيستيمولوجيا.
93.....	-1 تبلور مفاهيم البرايغم الآلي في العلم وتأسسه كإيديولوجيا:
100.....	- تقديس سلطة العقل:
101.....	- تكميم العالم: La quantification du monde.
106.....	- معيارية الزمن: La normalisation du temps.
107.....	1 1- العلم في خدمة التقنية والإقتصاد.....
114.....	2 - الإبيستيمولوجيا وعمق التساؤل الفلسفي:
114.....	2 1 - الإبيستيمولوجيا ضمن الدراسات النقدية المعرفية:
124.....	2-2 الإبيستيمولوجيا كمفهوم وتطبيق :
131.....	المبحث الثاني: تاريخ وإبيستيمولوجيا البيولوجيا والطب.
131.....	-1 التطبيق في القديم:
134.....	1 1-دراسة أرسطو لعلم الأحياء:
138	2 1-علم الأحياء في العصور الوسطى:
142.....	-2 تطور الدراسة والتجريب في البيولوجيا حديثاً:

- 1 2 - التطور الفعلي للبيولوجيا والطب، و إنتقال الإهتمام من الفيزياء إلى البيولوجيا:.....145
- 3- الدراسة الإبستمولوجية للبيولوجيا وثورة القرن الواحد والعشرون:.....152
- 1-3 مفهوم البيولوجيا:.....153
- 2-3 الأسئلة الإبستمولوجية الجديدة في البيولوجيا:.....154
- المبحث الثالث : تطور التقنيات البيولوجية وإتساع الفراغ الإيتيقي.....168
- 1-1 المشاكـل الأخلاقية التي تطرحها تقنيات الحمل المساعدة طبياً: P.M.A.....170
- 1-1 أطفال الأنابيب:.....172
- 2-1 تأجير الأرحام:.....177
- 3 1 -بنوك الحيوانات المنوية Banques de sperme.....179
- 4-1 بنوك الأجنة:Banques des genes.....183
- 1- 5 الإجهاض الإنتقائي :.....188
- 2- الموت الرحيم Authanansé والإصرار على مواصلة العلاج L'acharnement.....194
- 3- مشروع الجينوم البشري:.....200
- 1-3 حركة تحسين النسل من النظرية الوراثة إلى إمكانية التدخل الجيني :.....205
- 4- الإستسـاخ:.....210
- 1-4 الاستسـاخ اللاتكاثري:.....212
- 2-4 الاستسـاخ التكاثري:.....214

- الفصل الثالث: النزعة الأخلاقية الجديدة في الخطاب الفلسفي المعاصر.....224
- المبحث الأول: تأسيس الأخلاق الحياتية. Bioéthique..... 226
- 1- الجانب التنظيمي للبيواتيقا على المستوى الدولي:.....228
- 2- ظهور مصطلح البيواتيقا وتأسسه كفرع معرفي مُستقل:..... 231
- 1-2 بين النظرة العامة والنظرة الخاصة للبيواتيقا:.....233
- 2-2 الإستعمال المتعدد لمعنى الإيتيقا أو الإيتيقيات بالمعنى المعاصر:.....235
- 3- موضوعات البيواتيقا.....239
- 4- التوجهات الفكرية البيواتيقية المعاصرة.....241
- المبحث الثاني: الخطاب الإيتيقي الجديد لهانز يونا.س.....246
- 1- الطبيعة كعنصر أساسي في أخلاق المستقبل:.....248
- 1-1 مبدأ المسؤولية Le Principe responsabilité كمبدأ للنظرية الإيتيقية.....251
- 2-1 الأخلاقيات التطبيقية:.....256
- 2- نقد النظريات الأخلاقية الكلاسيكية:.....257
- 3- القواعد التأسيسية الشرطية الجديدة في إيتيقا يونا.س:.....263
- 1-3 الوجهة الإيجابية للخوف،. L'heuristique de la peur.....267
- 4- من يوتوبيا التقنية إلى إيتيقا علم المستقبل:.....271
- المبحث الثالث : الأخلاق التطبيقية لنظرية المسؤولية.....280
- 1- بين حق الأجيال الحاضرة في الإنجاب وحق الأجيال المستقبلية في الحياة:.....283

285.....	- الحیمنات البشریة، من التبرع إلى الإتجار
287.....	- الولادة للغير (G.A) La gestation pour autrui
289.....	2 - یوتوبیا التکنیة وهندسة الانسان جینیا
293.....	3 -تهدید تکنیة التحویر الوراثة للمخزون الجینی:
294.....	4 -أولویة فن التطیب على أجهزة إطالة الحیاة:
296.....	1-4 حالة المریض الواعی والمؤهل جسدیاً
297.....	2-4 مریض واعی، ویعانی من مرض خطیر فی المرحلة النهایة
299.....	3-4 المریض فی حالة الغیوبیة المستمرة (stade du coma irréversible)
303.....	المبحث الرابع: قیمة أخلاق المسؤولیة وطابعها التطبیقی
324.....	خاتمة
327.....	المصادر والمراجع
343.....	فهرس الأعلام
347.....	فهرس المحتویات